

červeně – autorské opravy LvH

žlutě – vloženo do původního textu (chybějící slovo, písmeno),
nejednoznačná oprava, upozornění na možnou chybu... (zkratka místo,
které nemá uniknout pozdější kontrole)

zeleně – redaktorská poznámka (věcná oprava, bibliografický odkaz...)

červeně – špatně čitelné místo

R 1977-1

§ 1-7

1. 1. 77 [770101-1]

(1) (1) (SSaŽ – Dunaj, 1. 1. 77 dopoledne)

Reflexe se obrací k praxi, k aktivitě; tj. v reflexi se člověk vrací ke své aktivitě, k tomu, co udělal, aby tu rozlišil jednak podstatné od nepodstatného, ale také to, spadá na vrub jeho samotného jakožto subjektu a co spadá na vrub věcí, k nimž svou aktivitou míří a s nimiž chtěl a chce něco podniknout. V tom je už založena jeho schopnost v reflexi se zaměřit jak na „předměty“ své **[„své“ je v hranatých závorkách, které jsou ovšem přeškrtnuty, pozn. red.]** aktivity, tj. na věci a situace, které svou **[„svou“ je v hranatých závorkách, které jsou ovšem přeškrtnuty, pozn. red.]** činností zasahuje, a tím mění, tak na sebe jako na „podmět“ aktivity, tj. na všechno to, čím se sám vyznačuje a s čím přichází věci a svět kolem sebe ovlivnit a změnit.

Akce jako místo setkání a střetnutí „subjektu“ a jeho „objektů“ je jedinou skutečností, která je reflexi přístupná (a ještě ne vždy přímo, nýbrž leckdy jen ve vzpomínce). Ale akce je syntézou či lépe srostlicí „něčeho“ ze subjektu a „něčeho“ z objektů; reflexe musí tuto srostlici opět rozložit. Může se v tom ovšem mýlit a nesprávně přičíst subjektu něco, co padá na vrub předmětům, a naopak nesprávně přičíst předmětům něco, co padá na vrub subjektu. Další mýlka může spočívat ve způsobu, jakým je ono „něco“, co jde na vrub předmětům, uchopeno myšlenkově (tj. pojato) jakožto „předmět“; a podobně i na druhé straně, jakým je myšlenkově uchopeno (pojato) ono „něco“, jdoucí na vrub subjektu, jakožto „subjekt“ (tj. i když analýza a přiřazení „prvků“ jsou korektní). Zatímco onen první omyl se týká samotné reflexe příslušné akce, druhý omyl se týká reflexe této reflexe, tj. náleží rovině o jednu etáž vyšší, neboť tu už jde o identifikaci „něčeho₁“ jakožto „něčeho₂“ (přičemž ono [něco₁] může být s [něčím₂] opravdu shodné, anebo může s ním být za shodné jen mylně považováno).

Aby mohla být reflexe možná, musí být splněn základní předpoklad, totiž že aktivita subjektu není pouze jednoho druhu a nemá pouze jediné zaměření, jediný směr. V jistém smyslu a z určitých důvodů musíme předpokládat, že aktivita předchází konstituci subjektu, resp. že subjekt je konstituován aktivitou. „Primordiální“ akce je vlastně událost, neboť podstatou události je zvnějšnění vnitřního. Integrita vnitřní stránky události by mohla být sice pro nás důvodem, proč i nejnižší, nejjednodušší, „elementární“, resp. primordiální událost považovat za subjekt (a to za subjekt, který je identický se svou aktivitou). To ovšem vede k jistým nesrovnalostem a rozporům; zejména však bychom museli najít nový termín pro událost, která je schopna se vracet sama k sobě a navazovat na sebe, tj. prodlužovat, rozšiřovat si svou časovou strukturu, svůj časový záběr, tj. budovat svou minulost a zakotvovat své „dění“ v hlubší budoucnosti. Subjektivnost jakožto niternost je vlastní každé události, ale subjekt jako struktura, která je schopna být aktivní, aniž by zcela přecházela v tuto aktivitu, může (a musí) být konstituována teprve zvláštní aktivitou, která se obrací do protisměru většiny akcí a přechází z vnějška dovnitř. V této složce své aktivity se subjekt distancuje, odděluje od své akce a vrací se sám k sobě. Zároveň však za určitých podmínek je tato obrácená akce schopna přinést do „nitra“ subjektu jisté informace o střetnutí akce s něčím „venku“, tj. s něčím vnějším. Díky tomu se uvedená složka aktivity subjektu stává základem tzv. reaktivity subjektu, tj. schopnosti subjektu měnit, upravovat strukturu a zaměření svých dalších akcí tak, aby dosahovaly lépe svých cílů. Tím je zároveň řečeno, že tyto cíle nejsou produktem či výsledkem pouhého zvnějšnění niterné stránky akce jakožto události (a tím méně subjektu jakožto superudálosti), nýbrž že mají své místo ve strategii mnohem obsáhlejší, zahrnující nejenom subjekt a jeho aktivitu (aktivity), ale také počátky tzv. osvětí. Z čehož vyplývá, že uvedená „obrácená“ složka aktivity subjektu je nejenom základem jeho reaktivity, ale také vytvoření „vlastního“, resp. „osvojeného světa“, tj. osvětí jako prizmatu, jímž prochází nadále každá vyšší, komplikovanější aktivita i reaktivita subjektu.

1. 1. 77 [770101-2]

(2) (2) (SSaŽ - Dunaj, 1. 1. 77 dopoledne.)

Schopnost se štěpit musíme tedy považovat za vlastní každé události. Událost, která je schopna rozštěpit svůj průběh zvnějšnění a jednu složku obrátit směrem k sobě, je schopna se eo ipso stát subjektem. Budeme-li předpokládat, že existují primordiální události, které tuto schopnost nemají, bude to vlastně jako předpokládat dění, které je v sebe dokonale uzavřeno a které mutatis mutandis odpovídá leibnizovské monádě bez oken a bez dveří. Je to dění, které na nic nereaguje a na nic nenavazuje, ale na něž také nereaguje nic jiného - svět sám pro sebe. Proto vzniká

otázka, jaký by mohl být smysl v **tom** takové dění vůbec předpokládat. Důvod by mohl být jediný, totiž že by se ukázalo, že pravděpodobnost štěpení v průběhu události je malá, a že by se dala tato pravděpodobnost nějak odhadnout. Svět, jak jej běžně chápeme, **by** však s těmito událostmi neměl nic společného, nýbrž byl by konstituován výhradně z oněch méně nebo málo pravděpodobných událostí, schopných se štěpit. A nejenom schopných, ale tuto schopnost opravdu realizujících. A z těch, které dovedly svou schopnost se štěpit realizovat a konstituovat se jako reaktivní subjekty, zase jenom ty, jež vytvářely s jinými podobnými událostmi takové regiony dění (událostného), v nichž frekvence jednotlivých událostí byla taková, aby umožňovala nejenom ve výjimečných případech, ale běžně, aby jedna událost mohla navazovat na druhou, která předtím navázala na třetí atd. Teprve tam, kde hustota událostí zaručuje dlouhé série takových vazeb, a tím vznik dlouhotrvajících procesů, je konstituován tzv. „svět“. Bližší analýza (pojmová především) povahy světelného apod. záření by nás mohla dovést k nezbytným předpokladům a důsledkům toho, že světelné kvantum jako událost se šíří obrovskou rychlostí **světovým** prostorem a bez potíží pokračuje ve svém pronikání do obrovských dálek. To by totiž mohlo např. naznačovat, že na této úrovni je hustota základních událostí trvale a všeobecně (xxxxxx) – tj. v rámci konečného, ale neomezeného vesmíru) víc než dostatečná, že potřebné události, schopné navázat na tak dlouho a tak rychle pokračující (se šířící) dění, jsou vždycky k dispozici, a dokonce v libovolné fázi. Přitom schopnost se štěpit by vykazovaly pouze v tom případě, že by k tomu byla dána příležitost tím aktuálně se šířícím kvantem záření; jinak by zůstaly v sebe uzavřenými monadickými událostmi, které – pokud jde o ostatní události atd. – jako by ani neexistovaly. Zároveň by se tak dalo uzavřít, že dokonce i události, které jsou schopny navazovat na sebe, jsou samy o sobě druhými událostmi nezaregistrovatelné (a samy také neregistrují druhé události jako takové), ale že jsou schopny jen přebírat jisté struktury a navzájem si je předávat, takže např. oním rychlostí c se šířícím kvantem energie by se stávala zjevnou právě jen ta tradovaná struktura, kdežto samo základní dění by unikalo nejenom pozornosti, ale vůbec schopnosti je nějak zaregistrovat. Vyjádřeno kantovským způsobem, „věci o sobě“ by byly primordiální události, event. události vůbec (v pravém smyslu), a „věci pro nás“ by se stávaly jen tradované struktury.

S tím souvisí i celkově změněný pohled na „svět“. Světem by nebyl soubor všech událostí, nýbrž soubor tradovaných struktur, na jejichž tradování by se události rozmanitým způsobem podílely. „Fenomény“ by v tom případě byly něčím jiným, než jak se doposud mělo za to: nebyly by způsobem, jak se skutečné dění jeví, tj. jak se události a superudálosti sobě navzájem jeví, ale zcela jiným typem skutečnosti (snad v reminiscenci na Platona nebo na Whiteheada proti dění by tu byly věčné

ideje, resp. eternal objects, ale bez nezbytnosti, aby byly něčím věčně neměnným). Svět by tedy nebyl souborem nebo souhrnem skutečně se dějících událostí, nýbrž složitou propleteností jakýchsi útvarů či struktur, jež ony události formují ve svém vzájemném reagování a navazování na sebe. Takové útvary či struktury by přímo vůbec nic nevypovídaly o povaze vlastního dění, které by zůstávalo skryto, ale vytvářelo by předpoklady k tomu, aby se svět útvarů a struktur konstituoval a aby mohl být předmětem praktických reakcí i myšlenkových pokusů o uchopení.

1. 1. 77 [770101-3]

(3) (3) (SSaŽ - Dunaj, 1. 1. 77 v poledne.)

Rozsah okolního „světa“ čili okolí určitého subjektu je velmi závislý na úrovni tohoto subjektu; čím nižší je tato úroveň, tím je rozsah okolí menší. Navíc je toto okolí ve své vztaženosti k subjektu ještě redukováno a ochuzováno prizmatem reaktibility subjektu. Na co subjekt není schopen zareagovat, to pro něho jakoby neexistuje. Okolí je tedy pro subjekt redukovaný svět; je však ještě dále redukováno kvalitativně na jakési „osvětí“. (Vypůjčujeme si tyto termíny vlastně z biosféry, ale máme teď na mysli především subjekty nízké úrovně, tedy subjekty „neživé“.) V osvětí se subjektu jaksi „jeví“ to, co „je“ jeho okolím. Složky onoho „okolí“ se uplatní, projeví a prosadí pouze přes reaktivitu subjektů, tj. nejen toho, o němž zatím byla řeč, ale i dalších subjektů, pokud se jejich okolí alespoň zčásti překrývají s okolím onoho uvedeného subjektu. Osvětí se tedy překrývají; navíc subjekty reagují nejenom na složky svého okolí, ale také „chování“ jiných subjektů, a tím i na jejich osvětí (samozřejmě opět redukovane a ochuzujícím způsobem). Tak se vytváří nad rovinou samotných subjektů další, jakoby „nástavbová“ rovina subjektivních osvětí, navzájem se prostupujících i překrývajících a ve vzájemných vztazích zakládajících zvláštní kontexturu asi tak, jako živé organismy v nesčetných vzájemných vztazích a propojeních zakládají celou biosféru. Tak je každý subjekt zároveň centrem vlastního osvětí a zároveň je zaklesnut do přediva celé řady navzájem se překrývajících a proplétajících osvětí, z nichž každé je zapleteno do dalších atd., čili je zaklesnut do sféry osvětí. A protože v osvětí se jeví každá věc, každá složka okolí, tj. stává se jevem, fenoménem, můžeme užít (předběžně) termínu „fenosféra“. A tato fenosféra je v běžné řeči naivně a nelegitimně nazývána „světem“ nebo „skutečností“. Jaké jsou důsledky?

Je nesmyslné vycházet ze „subjektivity“ jinak než metodicky a chtít na tom založit vše. Není pochyb o tom, že všechno naše vnímání je způsobem, jak se věci, skutečnosti, události vztahují k nám jako subjektům. Ale na tom nemůžeme skončit. To, co vnímáme, totiž není vůbec nějaká věc o sobě, která by se našim smyslem (a eventuálně našemu myšlenkovému úsilí) nějak jevila; vnímáme spíše jen globální

povrch kontextů, v nichž různé události a subjekty vstupují navzájem do svých osvětí, a tak se jeví, vyjevují, aby zase v této podobě byly předmětem nových reakcí nejrůznějších dalších subjektů. Naše reaktivita je vztažena k reakcím jiných subjektů (a k jejich výsledkům, „produktům“). Vůbec nemáme otevřen přístup k nějaké „opravdové skutečnosti“, nýbrž jen k reakcím a vztahům, a to nikoliv proto, že bychom byli uzavřeni ve své subjektivitě, ale proto, že tzv. realita je na subjektivitě a subjektivitě založena, že jí je „skutečně“ konstituována, že dokonce problém, jaké povahy je „skutečnost sama“, je zbytečný a nezajímavý, protože ani přesná odpověď na něj by nebyla k ničemu dobrá. Navíc není možná leč jako modelová teorie, spíše jako tucha než jako vědění. Nebo snad odhad – nanejvýš.

Proti fenomenologii máme hlavní námitku: svět nelze chápat jako podstatně vztažený na vědomí, ani na „čisté“ či „ryzí vědomí“, nýbrž jako vztažený na pluralitně centrovanou reaktivitu subjektivního rázu. Jednak proto, že tu není jen naše individuální, aktuální vědomí, ale vědomí nesčetných dalších lidských subjektů (příčemž rekurs k „ryzímu“ vědomí je **nonsense**, neboť „vědomí vůbec“ není „ničím“ vědomí, a tedy není vůbec žádné vědomí); zejména však proto, že jakékoli vědomí představuje jenom zvláštní typ reaktivity, zatímco většina subjektů „pod-lidských“ reaguje bez přítomnosti vědomí.

1. 1. 77 [770101-4]

(4) (4) (SSaŽ – Dunaj, 1. 1. 77 odpoledne.)

Podobně jako biosféra sama o sobě není živá, ale představuje pouze vnější stránku životních projevů, zpředmětněné produkty **života** (které se zároveň pro jiné živé organismy stávají nebo mohou stávat materiálem pro jejich vlastní metabolismus nebo předmětem jejich nejrůznější reaktivity), tak také „fenosféra“ představuje pouze vnější stránku nesčetných kontextur a vzájemných i jednosměrných vazeb mezi událostmi a subjekty. Proto kupř. nelze chtít se „učit od přírody“ nebo považovat přírodu za „matku“ apod. Příroda je zpředmětněná, redukováná, ochuzená frakce, zbytek, reziduum původního „univerza“, tj. „celku světa“ (pokud o takovém celku ovšem může být na této úrovni vůbec řeč). Příroda, která byla původně „vším“, „veškerenstvem“, se v jisté chvíli stala „pouhou přírodou“; došlo k tomu v okamžiku, kdy její část, její původní složka z ní vykročila a překročila její meze, její hranice – to ovšem znamená: když ty hranice a meze realizovala, když je nechala za sebou jako překročené. A touto složkou byla jedna ze živých bytostí, vázaná na biosféru a na planetu i její „přírodu“, tj. neschopná bez nich obstát, ale existující už tak, že do přírody nemůže být beze zbytku zahrnuta. Samozřejmě tu není žádný vnější pozorovatel, který by zaznamenal tento fakt; a sama příroda se chová k této překračující ji bytosti, jako by přírodu nepřekračovala. Pouze člověk sám (neboť to je ta

překračující bytost) si to nějak uvědomuje, totiž je tím zděšen a nadšen zároveň, pociťuje závrať a vinu, ale také nesmírný vnitřní přetlak, jež musí – jak se domnívá – dokonce krotit. A musí jej zkrotit a sevřit mimezí, napodobováním archetypických struktur jednání a postojů, což ovšem je možné jen vně přírody, ve světě slova-mýtu.

Člověk žijící ve světě mýtu se dost dobře nemůže „učit od přírody“, protože příroda mu právě už nedává potřebné direktivy ani odpovědi na jeho otázky a do jeho již pro „přírodní prostředky“ příliš komplikované situace. Není to možné na specificky lidské rovině a ve specificky lidských situacích; naproti tomu je velmi výhodné užít všech „vynálezů“ a „nápadů“ přírody, které je nutno jen objevit a důkladně prozkoumat. Přitom přirozeně zůstáváme ve sféře nástrojů a manipulace, ve sféře okrajové, periferní, která je (může být) velmi užitečná, ale je pouze vnějším usnadněním a vnější oporou lidského života, leč nedovede mu dát celkový smysl, nedovede mu poskytnout rozhodující perspektivu a orientaci, nedovede ho vést.

Člověk zároveň ovšem silně pociťuje své odcizení přírodě, to, jak se od ní stále víc odchyluje a vzdaluje. Občasné záchvaty tendencí k návratu jsou samy o sobě dokladem jeho odcizení, ale jsou příznačné i tím, jak člověk, pokoušející se vrátit do lůna přírody a pod vládu instinktů, se stává otrokem čehosi podstatně jiného, nebezpečnějšího, ba přímo démonického. A sám se nestává pouhým zvířetem, živočichem, nýbrž čímśi horším, děsivějším, čímśi, co je ještě pod zvířetem a zvířeckostí. Bytost, která jednou vykročí z přírody, se už do ní nedokáže navrátit a restituovat pak svou původní příslušnost k ní; zdánlivý návrat je pádem, upadlostí, pokleskem, vinou, zvrhlostí, posedlostí, hříchem atd.

V této souvislosti je snad vhodné vzpomenout mýtu o vyhnání z ráje, jak je – příslušně reinterpretován – podán v Genezi. Mohli bychom provést některé opravy. Především onen anděl, střežící možnost návratu do ráje, není ustanoven jako důsledek viny, a tedy za trest, nýbrž splývá s tím, že člověk ztrácí po svém opuštění ráje možnost cesty nazpět. „Provinění“ nespočívá v tom, že člověk jí zakázané ovoce, nýbrž že se mu i obyčejné ovoce z obyčejných stromů stává náhle něčím novým, jiným, komplikovanějším a náročnějším, když předtím opustí přírodu, když opustí ráj, v němž byl původně doma. A jakmile jej opustí, mění se samotný ráj – přestává být rájem, domovem a stává se cizinou, pouští, čímśi na jedné straně svůdným až k neřesti a na druhé straně odpuzujícím až k zalknutí a nenávisti. Stane se tak v okamžiku, když člověk opustí ráj/přírodu a vstoupí do světa, v němž se všechno vyjevuje díky slovu, díky řeči jinak, „lépe“, prostě ve světle slova a v posledu ve světle pravdy. Cesta zpět už neexistuje, nýbrž pouze cesta kupředu nebo scestí. A „metodou“ vykročení z mezí „přírody“ je otevřenost vůči světu slova (řeči, myšlení) a vůči rozumu a vědění. Rozum a vědění však se nedostavuje jako následek požití

nějakého rajského ovoce, ale spíše je to naopak rozum a vědění, které zpětně ukazují něco, co původně vypadalo jako prosté přírodní (rajské) ovoce, jako cosi mnohem závažnějšího. Jíst „ovoce zakázané ze stromu rajského“ znamená tedy jenom tolik co „vzít rozum“; nic zakázaného na tom není, ba naopak to má svou logiku, ale důsledky jsou děsivé: obyčejný strom se náhle ukáže jako něco jiného, rajská zahrada se stane čímsi zároveň děsivým i nedostupným, domov se náhle mění v cizotu, známé v naprostou neproniknutelnost, samozřejmé se stává nejen nesamozřejmým, ale přímo problematickým.

2. 1. 77 [770102-1]

(5) (5) (SSaŽ – Dunaj, 2. 1. 77 dopoledne.)

Svět je osvětlená scéna, na níž se ukazují věci, procesy, bytosti. Svět není myslitelný jako soubor či úhrn všeho, co „jest“, neboť především tu není nikdo, kdo by ony věci, procesy a bytosti vskutku „shrнул“ či „sebral“ dohromady. Kdyby totiž i takový garant „byl“, pak by opět vyvstala otázka, zda je součástí světa, anebo zda do světa nepatří. V prvním případě by chyběl garant, v druhém případě by svět nebyl souborem všeho, co „jest“.

– Nemá však smysl připouštět nebo si vymýšlet nějaký „absolutní“ subjekt – naprosto dostačuje pluralita subjektů individuálních (resp. partikulárních), které sice negarantují nebo nekonstituují svět vcelku, ale konstituují svou existencí a svými aktivitami své osvětí. Orientujeme-li se však ve svých úvahách tímto směrem, musíme připustit, že na počátku ještě žádný „svět“ neexistuje, že se teprve v průběhu vývoje událostí konstituuje, a to přes nesčetná osvětí, která se zčásti překrývají a prostupují. Teprve ve chvíli, kdy se určitá bytost otevře světu, tj. kdy vykročí ze své uzavřenosti, zaklesnutosti do osvětí, konstituuje se (teprve v perspektivě nového druhu aktivit) svět jako takový. Nikoliv ovšem v tom smyslu, že by člověk (to je ta nová bytost) svět v plném slova smyslu opravdu konstituoval; bytost může konstituovat jenom osvětí, vůči světu se musí otevřít. Ale otevřenost vůči světu není „otevřeností“ vůči něčemu, co je dáno, co je dokonce předmětné, objektivní povahy. To by nebyla otevřenost, nýbrž uzavřenost, která by ostatně i sám „svět“ zase jenom uzavírala (tedy činila osvětím). Bytost se může otevřít jen vstříc světu, který sám je otevřen a který je otevřeností, a to nejenom otevřeností směrem k bytostem, jež se vůči němu otvírají, nýbrž zejména vůči tomu, co každou otevřenost umožňuje a zakládá, co je tím světlem, jež prosvětluje temnoty a ustavuje z nich svět („svět“ je od „světlo“), v němž se také navíc ukazuje každá jednotlivost – opět v témž světle. Pouze věci a procesy, které se ukazují ve světle, jež prosvětluje sám svět, mohou vstoupit do světa a mohou dostat své místo ve světě (event. na světě, pokud jde o pobyt lidských bytostí). A ukázat ve světle se cokoliv může jen někomu, tj. nějaké konkrétní bytosti, otevřené vůči otevřenosti světa.

V tomto ukazování, zjevování se pak může uplatnit a prosadit pravda jako ta moc, která působí „zevnitř“ tak, že žádný vnějšek jí neodolá.

Z toho všeho vyplývá, že součástí světa nejsou především subjekty vcelku (pouze některými složkami náleží do světa), dále pak není součástí světa ono světlo, jehož prosvětleností je svět v posledu konstituován, a posléze sama pravda, v jejichž službách ono světlo stojí a jejímž světlem de facto jest. Karl Jaspers např. (Philosophie II, str. 1: „Was in mystischer Ausdrucksweise Seele und Gott heißt, in philosophischer Sprache Existenz und Transzendenz, ist nicht Welt.“) upozorňuje, že „duše“ nebo „Bůh“, filosoficky řečeno „existence“ a „transcendence“, nejsou světem (tj. částí, složkou světa). Odtud pak je zřejmé, že nelze ztotožňovat bytí světa s bytím vůbec. Na druhé straně ovšem nelze svět považovat za předmětnou skutečnost, za předmět (i když má svou předmětnou stránku). Z toho důvodu také nemůžeme svět chápat jako soubor věcí (nebo, jak Masaryk říkal, jako „skladiště věcí“); svět je něčím jiným a něčím víc. Proto ovšem je také pobyt lidské bytosti na světě něčím podstatně jiným a něčím víc než pouhou přináležitostí ke světu a do světa, něčím víc než „bytím ve světě“ či světskou existencí. Člověk je ve svém pobytu přítomen světu specifickým, na jiné neredukovatelným způsobem, který čeština postihuje rozlišením: ve světě x na světě; člověk nežije ve světě, nýbrž na světě; nerodí se ani ve světě ani ze světa, ale na světě a do světa. Protože však svět je ve své otevřenosti (tj. ve svém podstatném, bytostném určení) závislý, resp. přímo konstituován v závislosti na otevřenosti člověka, a protože se člověk může otevřít jenom vstříc otevřenému světu, náleží člověk (a lidé vůbec) a svět k sobě.

3. 1. 77 [770103-1]

(6) (6) (SSaŽ - Dunaj, 3. 1. 77 dopol.)

Člověk je bytost, která má rozlehlou přítomnost; konkrétně to znamená, že je člověk přítomen „ve světě“ svou rozlehlou přítomností, tj. také svou minulostí a svou budoucností. Pouze přes tuto rozlehlou, minulost i budoucnost zahrnující a v sobě integrující přítomnost lidské bytosti se může konstituovat svět jako něco jiného a něco víc než jakýsi průřez okamžikem, totiž jako světový „proces“, světový „vývoj“, světové „dějiny“. Dějinnost světa a dějinnost člověka je vzájemně spjata, jedna není možná bez druhé. Transcendentní stránka světa je zase spjata s transcendentní povahou člověka. Člověk může uskutečnit svou budoucnost (tj. ne-danost) jen zásahem do světa kolem sebe, tedy proměnou světa. Tuto proměnu nesmíme chápat jen v onom primitivním a nasnadě jsoucím smyslu, který vedl k pokusu o postižení člověka termínem „homo faber“. Nejde o pouze vnější postrčení, přemístění, jiné uspořádání a sestavení věcí, nýbrž o proměnu světa jako takového, světa vcelku. K takové proměně nedochází každý den ani každý rok. Takovou základní proměnou bylo kupř., když se

člověk na zemi objevil. Na rozdíl od zvířete (i od nejvyšších savců, jako jsou primáti) se člověk dostává do distance a napětí s dosavadním „světem“ v jeho podobě, vstupuje do nového „světa“, čímž svou dosavadní zařazenost až zaklesnutost překračuje, proráží a opouští, aniž by ovšem z dosavadního „světa“ odcházel, aniž by jej opouštěl. Jeho objevením dostává nový svět dvě roviny, dvě složky: složku původní, z níž člověk radikálně vyčnívá, již podstatně přesahuje, a složku novou, kterou spoluzakládá a kterou vintegrovává do svého dosavadního „světa“ (či snad stále ještě „osvětí“), čímž dosavadní „svůj svět“ prolamuje, činí pórovitým a prostupným pro nové souvislosti. Tím starým, dosavadním „světem“ je pak příroda, tj. „pouhá“ příroda, kdežto tím novým je lidský svět neboli dějiny. Člověk si to vůbec nemusí uvědomovat; jeho vědomí není tím rozhodujícím prvkem či prostředníkem konstituce lidského světa.

K uvědomění může nová, totiž lidská bytost dospět třeba až po tisících a desetitisících **let**, ba po éonech. Rozhodující je tu budoucnost, tj. rozlehlá oblast toho, co ještě není a co teprve má přijít, ale co je jakožto takové, tj. jako budoucnost, již nyní tady. První krok ještě přírodní bytosti ven z přírody, jímž se tato bytost stává bytostí už nepřírodní, nýbrž lidskou („nepřirozeným zvířetem“), je konstitutivní pro nový svět, který už není omezen na přírodu a není s ní identický, nýbrž radikálně ji přesahuje.

Ale nejde jenom o právě jeden jediný okamžik, v němž první lidská bytost vykročila z přírody. Dosavadní celý svět (z něhož se potom stává „pouhá“ příroda) k člověku, který tu ještě není, sám směřuje – neméně než počínající nebo svou existenci právě zahájivší člověk směřuje k „lidskému světu“, který tu ještě zdaleka není ve svém celku a ve své plnosti, nýbrž ještě nadlouho zůstává záležitostí velmi vzdálené budoucnosti. V tomto smyslu je člověk na světě potom skutečně „doma“, neboť to je potom „jeho svět“ už v jiném, kvalitativně novém smyslu. Ne tak, že by to byl jeho „vlastní svět“ (Eigenwelt), tj. jeho osvětí (Umwelt), nýbrž že to je svět, v němž může žít jakožto člověk – a tím může být právě jen svět otevřený, tedy svět pravý, jediný **možný** a také jediný společný, jediný pro všechny lidské bytosti a v posledu i pro veškeré jiné bytosti, procesy, věci i děje (které ovšem nejsou „na“ světě, nýbrž ve světě). – Zbývá ovšem ještě se tázat, kde se bere ten prostor, kam vznikající lidská bytost vstupuje, když opouští „pouhou přírodu“. Tento prostor totiž nemůže být lidským (či proto-lidským) aktem transcendence konstituován, nýbrž musí být tu jako něco původního (v silném smyslu původního); musí to být prostor transparentní pro světlo, bez něhož by se svět nemohl stát světem, ale prostor, který sám nesvítí, nýbrž pouze nechá, aby se události a věci ukazovaly jako osvětlené, tj. aby se ukazovaly ve světle, pro něž sám je transparentní. – Tímto prostorem je jakoby zvláštní „svět“, svět slova, řeči, logu; a tento svět řeči představuje tu jedinou cestu, jíž přírodní bytost, směřující k tomu, aby se stala bytostí nepřirozenou, totiž člověkem, se

člověkem opravdu může stát, po níž jakožto člověk, jakožto lidská bytost může vsutku vykročit. Člověk (proto-člověk) může tedy vykročit po lidské cestě pouze tak, že nejprve vstoupí do světa řeči a že tam zdomácní jako ve svém světě. Navenek to znamená, že se naučí mluvit.

3. 1. 77 [770103-2]

(7) (7) (SSaŽ - Dunaj, 3. 1. 77 odpol.)

Svět slova (řeči) představuje skutečný nový svět, do nějž nevstupuje jen člověk (lidé), nýbrž do nějž je postupně vtahováno vše, co je nějak významné (resp. co je nějak zvýznamněno). Být vtažen do světa řeči jest totéž jako mít nějaký smysl; pojmenování je teprve druhotná záležitost, je to jen fixace rozpoznání, že jde o nějaký význam, nějakou smysluplnost. Nicméně existuje jakýsi „smysl“ mimo svět logu, tj. mimo rámec řeči; jakožto smysl se může ovšem vyjevit pouze v rámci řeči, ale nevyjevený ve své pravé povaze stejně „působí“, resp. uplatňuje se v „alogické“ skutečnosti.

Odtud je zřejmé, že stojíme před obrovským problémem: na jedné straně musíme předpokládat, že „řeč“, „logos“ se uplatňuje na všech úrovních bytí, a na druhé straně musíme odlišit od tohoto uplatňování logu na rovinách jemu nevlastních zvláštní říši, „království“ logu, v němž existuje dvojí způsob „bytí“, totiž prostá zahrnutost, „sebranost“, „posbíranost“ - a skutečné občanství, projevující se mluvou, mluvením. Okolnost, že v prostoru slova, řeči se může ukázat smysl i na rovinách, které jakémukoli mluvení předcházejí a jsou na něm nezávislé, svědčí o tom, že samo mluvení je možné jen v prostoru logu, který mluvení a mluvě předchází. Proto také musíme zásadně lišit mezi mluvou a mezi řečí; mluva je záležitost člověka (resp. bytostí člověku podobných), kdežto řeč má povahu takříkajíc „kosmickou“, jak ostatně rozpoznali už první řečtí filosofové. Tím ovšem jsou reaktualizována filosofémata (a eventuelně mythologúmena), která se zdála být pouze vnitřní záležitostí určitých filosofických systémů (a eventuelně mythologií). Tak kupř. Hegelova koncepce světového ducha, který se přes svou negaci, tj. přes přírodu, dostává sám k sobě, a tedy ke svému sebevědomí, sebeuvědomění, se tu v jisté analogii vrací: světový logos se uplatňuje na všech rovinách, ale stává se „sám sebou“, tj. nabývá své pravé tváře teprve na úrovni vědomí, skrze něž se může uplatnit a prosadit jako takový (a vpravdě). Dokonce staré mythologúmenon, které bylo adaptováno evangelistou Janem, tu dostává novou aktualitu a dostává se do nového světla. Rozdíly tu ovšem jsou, a nikoliv nepodstatné, ale o to nejde. Nové pojetí musí odhalit a zachovat pravdivé jádro, pravdivý aspekt starých konceptů, které jsou jen zkresleným rozvedením správného a hlubokého rozpoznání do hybridního systému.

Otázkou ovšem zůstává, zda onen „rozum“ v přírodě (a pak v dějinách) můžeme vidět především v setrvačnostech a rekurencích, postižitelných matematickou formulí. Podstatou logu není nadčasovost, resp. mimočasovost, jak se domnívali staří filosofové a jak to přežívá v **pojetí** filosofické tradice mnohdy až do dnešních časů. Logos-řeč musíme vidět a chápat jako podstatně časové bytí (ev. jako jeden z časových aspektů časového bytí či časujícího bytí). Proto budeme v přírodě, resp. ve „vesmíru hvězd“ kupř. rozum vidět spíše ve vývojových procesech ze „života“ hvězd, zejména však potom ve vývoji živých organismů. Ale čím víc logu (rozumu), tím víc časovosti a tím „hustější“, „naplněnější“ čas. Dějiny v pravém smyslu se ustavují právě tam, kde dochází k přesunu těžiště z roviny rekurencí a setrvačností na rovinu rozlišujícího vědomí, tedy kde proti dosavadní vládě instinktů se začíná převážně prosazovat rozumná (zpočátku snad jen rozumová, ale ještě nerozumná) úvaha. A to je ovšem rovina, kde se konečně světový logos začíná prosazovat ne už jako ingredience světového dějství (dění), ale jako pozadí, prostor a prostředí, v němž se dostává místa všem jednotlivostem a dějům, ba dokonce celému „původnímu“, tj. přírodnímu vesmíru, ale kde zůstává ještě mnoho volného místa pro „skutečnosti“ jiné povahy a jiné úrovně. Teprve tu se logos vyjevuje jako logos, tj. jako vyjevující prostředí, jako svět světla, v němž se vše dostává na světlo. Svět jako prosvětlená skutečnost však má ještě svůj „směr“ a „cíl“: má se stát světem „vpravdě“.

R 1977-2

§ 8-15

15. 6. 77 / 20. 6. 77 [770615-1/770620-1]

(8) (1) (Dunaj, 15. 6. 77 v 13.45.)

Když podle podání Matoušova evangelia posílal Ježíš dvanáct učedníků a dával jim moc nad nečistými duchy a aby uzdravovali všelikou nemoc a všeliký neduh, dal jim příkaz, aby nechodili na cestu pohanů a nevcházeli do města Samaritánských, ale aby raději šli k ovcem zahynulým z domu Izraelského (Mt 10,1;5-6). Již z úvodu tedy vidíme, že vůbec nejde o nějaký cizí, vnější svět, ale právě jenom o lid boží, o Izrael, dnes bychom řekli o církve. Pán Ježíš posílá své učedníky do starozákonní ještě církve. A posílá je především k „ovcem zahynulým z domu Izraelského“. Můžeme to chápat asi tak, že je posílá k těm, kteří se potácejí někde na okraji tzv. lidu božího, někde na periferii (myšleno kulticky, mravně i duchovně), ba kteří jsou už předmětem zavržení a opovržení ze strany lidu božího. Pán Ježíš ovšem počítá také s tím, že na cestě se jeho učedníci budou moci orientovat také na dobré lidi: „A do kteréhožkoli města neb městečka vešli

byste, vzeptejte se, kdo by v něm hodný byl, a tu pobudte..." (Mt 10,11). Nicméně o Izraeli vcelku si nedělá žádných iluzí: „Aj, já posílám vás jako ovce mezi vlky“ (10,16). Dobře si to rozvažme: Ježíš posílá své učedníky po Izraeli, k „domácím božím“, a říká přesto, že je posílá jako mezi vlky. Ti vlci tedy nejsou ani pohané, ani Samařští, ale ani Římané, kteří představovali okupační moc. Ti vlci jsou v církvi; a nejsou to samozřejmě ty ovce zahynulé, neboť o těch Pán Ježíš stále mluví jako o ovcích. Vlci vůbec nevypadají jako ovce zahynulé, daleko spíše vypadají jako ovce vypasené – a někdy také jako pastýři vypasení. Vždyť v předcházející 9. kapitole čteme (Mt 9,36), že když Ježíš „hleděl na zástupy, slitovalo se mu jich, že byli opuštěni jako ovce, nemající pastýře“. Tím hůř, když ovce mají pastýře, který je však prodá vlkům anebo který je sám vlk.

Obvykle může pastýř (a ostatně každý jen trochu obeznalý člověk, ba i dítě) snadno rozeznat ovci od vlka; v lidské společnosti je však situace o to těžší, že navenek se vlk málo od ovce liší a že tato malá, zvenčí téměř nerozeznatelná odlišnost je dokonce podmínkou toho, aby vlk byl vskutku vlkem. K podstatě „vlkovitosti“ vlka totiž náleží klam, podvod, lživost; vlk musí předstírat, že není vlk, ale ovce. Když tedy Ježíš mluví o tom, že posílá své učedníky jako ovce mezi vlky, má na mysli vlky, kteří vypadají jako ovce, tj. kteří se na první pohled od ovcí ničím zvláště nápadným neliší. Nejsou ničím, co by Izraelce napadalo, přepadalo zvenčí (jak tomu je u skutečných vlků, napadajících stádo), ale představují nebezpečí uvnitř Izraele. Jistěže jsou „vlci“ také mezi pohany nebo mezi Samařskými, jistě jsou vlci také mezi Římany, okupujícími zemi. Ale ty Ježíš na mysli nemá. Vlci, které má na mysli a o nichž podle našeho textu mluví, jsou izraelští vlci, tj. vlci, kteří jsou jakoby částí izraelského lidu, členy božího lidu. A před nimi Ježíš varuje a doporučuje svým učedníkům postup, který bychom mohli nazvat „dvojí taktikou“ či střídáním, ba spoluprací dvou různých taktik. Jedna taktika je obrazně přirovnána k hadí chytrosti, lstivosti, k hadímu „lišáctví“, zatímco druhá taktika je obrazně přirovnána k holubičí prostotě a upřímnosti. Jeden starý rabínský výklad (midraš) vysvětluje toto přirovnání, jež bylo v té době rozšířeným příslovím, dosti charakteristickým způsobem: jsme tu vyzýváni k tomu, abychom vůči světu byli chytří a lstiví, kdežto vůči Bohu abychom byli upřímní. Tento vcelku dobře židovský výklad ovšem je nepoužitelný na náš text, v němž se především vůbec nemluví o Bohu, takže docela zřejmě i chování holubičí je doporučováno pro vztah učedníků k lidem; a na druhé straně se právě tak vůbec nemluví o nějakém „světě“, takže i chování hadí je doporučováno ve vztahu k příslušníkům vyvoleného lidu, ve vztahu k členům Izraele, tj. pro nás ve vztahu k členům církve. (dále 20. 6.)

Zbývá pak ovšem upřesnit, co to vlastně znamená ono chování „hadí“ nebo „holubičí“. Had je chytrý (*fronimos*), chytrácký, lstivý, opatrný, obezřetný. V jednom podobenství mluví Ježíš o opatrném správci, „vladaři“

(Lk 16,8), a dává jeho opatrnost za příklad: myslil na „zadní kolečka“. Znamená snad ona opatrnost ostřejší povědomí budoucnosti, budoucího vývoje událostí? Pak by snad ona „sprostnost“ holubičí znamenala otevřenost v přítomnosti, bez ohledu na to, k čemu naše jednání a naše řeč povede. (Je však třeba probrat i jiná místa s týmž termínem.)

20. 6. 77 [770620-2]

(9) (2) (Dunaj, 20. 6. 77 ráno.)

Blíží se první výročí berlínské konference evropských komunistických a dělnických stran (konala se 29.-30. 6. 1976). Není bez užitku se ohlédnout, jakým způsobem byl v uplynulém roce uplatňován např. u nás tehdy jednomyslně schválený závěrečný dokument konference, podobně jako se ohlížíme na plnění závazků, které na sebe vzaly evropské země (a USA a Kanada) na konferenci v Helsinkách.

Především je důležité, že se evropské komunistické strany shodly na zásadě respektování svobodné volby různých cest v boji za pokrokové společenské přeměny a za socialismus. To znamená, že neexistuje jediná možná cesta budování socialistické společnosti. Proto se jednotlivé strany mají vystříhat vměšování do vnitřních záležitostí a mají přísně dodržovat rovnoprávnost a svrchovanou nezávislost každé strany. Ale stejné zásady platí i mimo rámec komunistického hnutí. Mezi komunisty a mezi všemi ostatními demokratickými a mírumilovnými silami je nutný dialog a spolupráce. Je proto třeba odstranit nedůvěru a předsudky, které by mohly být překážkou takové spolupráce. Spolupráce nemá být považována ze strany komunistů za nemožnou ani s těmi, kdo nesouhlasí s jejich politikou nebo zaujímají kritický postoj k jejich činnosti; ty, kteří s komunisty ve všem nesouhlasí a kteří je kritizují, nepovažují komunisty nutně za antikomunisty. Komunistické strany Evropy zdůraznily v Berlíně svou připravenost přispět k rovnoprávné spolupráci se všemi demokratickými silami, zejména se socialistickými a sociálně demokratickými stranami v boji za mír, demokracii a pokrok společnosti. Zvláště jsou uvedeni také křesťané, a to katolíci i příslušníci jiných církví, a také věřící jiných vyznání, jejichž v boji za práva pracujících, za demokracii a mír je uznávána za důležitou.

Situace v naší zemi je charakterizována tím, že svobodný vnitřní vývoj československé komunistické strany byl násilně přerván za pomoci zahraniční vojenské intervence, podobně jako svobodný vnitřní vývoj celé společnosti. Cesta k vybudování demokratického socialismu a k likvidaci **represívních** a autoritářských metod vlády, na niž podle berlínského dokumentu měla naše země i její komunistická strana plné právo, nebyla bratrskými zeměmi ani jejich stranami respektována; svrchovanost (státní) ČSSR i svrchovaná nezávislost KSČ byla flagrantně porušena vojensky i politicky. Spolupráce našich komunistů s ostatními demokratickými silami i

dialog s nemarxisty, zejména křesťany, jež se slibně několik let rozvíjely, byly narušeny a rozbity. Dnes neexistuje v naší zemi ani jediná skupina, ani jediný směr, ba dokonce ani žádný privilegovaný jednotlivec, který by mohl nahlas vyslovit svůj nesouhlas s politikou dnešního československého vedení nebo který by mohl veřejně zaujmout kritický postoj k jeho činnosti, protože je něco takového (byť v rozporu s našimi zákony) prostě znemožněno. Ale pokud tak přece učiní alespoň v rámci oněch protidemokraticky krajně omezených možností, je okamžitě difamován a denuncován jako antikomunista a antisocialista. To je ovšem přímý důsledek internacionálního vojenského a politického zásahu do vnitropolitického vývoje v Československu; kde není respektována rovnoprávnost každého člověka, tam nemůže být respektována ani rovnoprávnost každého národa, a tam nemůže být respektována ani suverenita, ani zásada nevměšování do vnitřních záležitostí každé země. Proto je v logice berlínské schůzky, že v jejím závěrečném dokumentu se praví, že „je nutno postavit se na odpor proti každému pokusu o nátlak a vměšování zvenčí, ať už kdekoliv a v jakékoliv formě“.

U nás dnes opět – jako v padesátých letech – existují nominálně některé nekomunistické strany; ale jejich politická váha je nulová představují jenom jakousi politickou kulisu...

R 1977-3

§ 16-22

770624-1

(16) (1) (Dunaj, 24. 6. 77 dopoledne – 11⁰⁰ hod.)

Synodní rada prohlašuje, že „svémocné jednání skupiny bratří naplňovalo nás od počátku velkou starostí o učení, jednotu a poslání církve“. Zároveň vyhlašuje, že se ztotožňuje „ve svobodě víry s mnohým dobrým, co se dělá pro člověka“. Je zapotřebí se tedy blíže podívat, jak synodní rada těmto svým výrokům sama v praxi rozumí, neboť taková obecná prohlášení mohou být docela prázdná nebo mohou být pouhou kamufláží něčeho zcela jiného. Motivem signatářů podání o „Postavení církve a věřících“ byla rovněž starost o integritu křesťanského poslání v naší době a v naší společnosti.

Zvláštní pozornost je třeba věnovat okolnosti, že **syn. rada** považuje podání skupiny **31ti** za „svémocné jednání“. Upírá tedy členům církve právo, které je zakotveno v ústavě, v mezinárodních paktech (vyhl. 120/1976 Sb.) a také ve Všeobecné deklaraci, totiž aby se obraceli na státní orgány se svými peticemi, a dál tím klade překážky plnění občanských povinností, zejména povinnosti občana dbát o dodržování

zákonů v zemi. Tím ze sebe SyRada dělá jakéhosi prostředníka mezi věřícími a mezi státem, a to i v případě, že nejde o případy, pro něž je závazný jakýsi instanční postup. Stížnosti a kritiky, obsažené v elaborátu o „Postavení církve a věřících“ jsou totiž takové povahy, že jejich platnost a oprávněnost vůbec není podmíněna ani členstvím v církvi, tím méně nějakým **pověřením**, ať už vyplývajícím ze zvláštního usnesení nebo prostě ze zastávání funkce. Dopis, který zaslala SyRada Federálnímu shromáždění, nesmyslně převádí obsahovou stránku dokumentu na otázky kompetenční. Rozhodující je to, zdali konstatované skutečnosti stávají či nestávají, zda tvrzení v dokumentu **obsažená** jsou pravdivá či nepravdivá. Vůbec nejde o to, kdo má nebo nemá právo tato tvrzení nebo konstatování učinit a vyslovit.

Z ničeho nevyplývá, v čem by zmíněný dokument mohl jakkoliv ohrozit „učení církve“. Osm bodů fakultních učitelů nemůže být směrodatné, protože je vágní, obsahuje řadu nepravd a insinucí, je dokonce v některých bodech v rozporu se stanoviskem SyRady a zejména se vůbec nepokouší svá tvrzení jakkoliv doložit a dokumentovat.

Jednotu církve nemůže ohrozit, je-li jakýmkoliv způsobem vyslovena pravda o skutečném stavu církve a jejího postavení ve společnosti (včetně vztahů ke státním orgánům). Taková pravda buď jenom poukáže na již rozbitou nebo alespoň ohroženou **jednotu**, anebo naopak ke skutečné jednotě spíš přispěje. Nejde totiž o navenek zachovávanou nebo dokonce předstíranou jednotu, nýbrž o skutečnou jednotu v pravdě. Jak jinak by se však mohla pravá jednotu vyjevit než na základě vyslovení pravdy o povaze této jednoty? Jednotu nelze založit ani udržet okřikováním těch, kteří se pokoušejí pravdivě poukázat na skutečný stav věcí.

Obavy o poslání církve, resp. starosti o toto poslání jsou dost neuvážené až směšné. Může se snad poslání církve nějak změnit tím, že se několik členů církve obrátí na státní orgány s kritickými poukazy k tomu, že jsou ve státě porušovány zákony a že v rozporu s nimi je celá kategorie věřících občanů diskriminována, církev ve svých právech a ve své práci omezována atd.? Poslání církve se nemění dokonce ani tehdy, když představitelé církve (např. synodní rada) naprosto selhávají, natož když 31 členů církve plní své občanské povinnosti a uplatňuje svá občanská a lidská práva.

770803-1

(17) (2) (SSaŽ – Strašnice, 3. 8. 77 dopol.)

Otázka času a časovosti je jedním z centrálních, tzv. „uzlových“ problémů epochy, která vlastně teprve začíná. Je charakteristické, jakým novým způsobem se otázka času a vůbec dění dnes klade (na rozdíl od doby tak o 3 tisíciletí starší), ale ještě významnější je evidence, s níž nahlížíme důležitost tohoto tématu, jež ve starém Řecku myslitelé ani nechtěli dost vidět a jemuž se vlastně ponejvíce vyhýbali.

V čem vlastně záleží čas? Nechme stranou pokusy o postižení plynutí tzv. čistého (prázdného) času. Čas je nerozlučně spjat s děním, s událostmi. Co to tedy je vlastně dění? Co to znamená, když se něco děje? Neděje-li se nic, znamená to neměnnost; dění je tedy především změna. Změna v tradičním pojetí znamená buď, že něco, co tu bylo, tu už není, nebo že něco, co tu nebylo, tu náhle jest, anebo posléze obojí zároveň. Ovšem tento výměr vlastně vůbec dění nepostihuje, ale zaměřuje se pouze na meze, hranice, „konce“ dění. Jestliže totiž něco, co tu bylo, tu nyní není, znamená to tolik, že je s něčím konec. A jestliže naopak něco, co tu nebylo, tu nyní jest, znamená to tolik, že se něco objevilo, že něco začalo být, že je něčemu počátek. Ale dokonce i tam, kde se takový počátek a takový konec setkají, nejsou ničím jiným spjaty leč náhodou. Takový počátek a konec k sobě nikterak nenáleží a také na sebe nijak neodkazují. Přesněji a zřetelněji řečeno, ten konec je koncem čehosi jiného než toho, čeho je onen počátek počátkem. Ale čeho?

To, co tu bylo a co tu teď už není, bylo jakési „konkrétní“ dění, tj. událost. Událost je „concretum“ ve dvojitým směru a ve dvojitým smyslu. Především to je jakási srostlice, resp. jakýsi integrovaný celek dění, které má svůj počátek, průběh a konec. V tom smyslu náleží onen „konec“ k události, která „začala“ někdy dříve a která se „dělá“ až do té chvíle, kdy skončila, přičemž celé toto její „dění“ je určitým, blíže zatím nezkoumaným způsobem spjato v jediný celek, totiž v celkovou událost. Ale událost je konkrétní ještě v jiném, hlubším smyslu, o němž se budeme ještě podrobněji informovat. Nyní musí stačit, když jenom odkážeme k tomu, že každá událost má svou vnitřní (nepředmětnou a nezvnějšněnou) stránku a svou stránku vnější, ev. předmětnou (z pohledu zvnějška). A tyto dvě stránky, vnitřní a vnější, nepředmětná a předmětná, subjektivní a objektivní, jsou zvláštním, velmi těsným způsobem spjaty, i když nikoli bez dynamiky a specifického vzájemného napětí (pnutí), tedy nikoliv v paralelitě. Ale i když otázka času se ukáže být zakotvena právě v otázce vazeb mezi vnitřní a vnější stránkou událostí, přece řešení této věci musíme ještě na chvíli odložit.

Vlastní dění musíme tedy vidět nikoli tam, kde jsou jeho meze (hranice), tj. kde je počátek nebo konec nějakého „atomu“ dění čili události, nýbrž někde uvnitř těchto mezí, tedy mezi počátkem a koncem události. Dosavadní filosofická tradice zatím nenašla přiměřené myšlenkové prostředky, jimiž by se tohoto tématu mohla účinně a přesvědčivě zmocnit. Je zřejmé, že jádro problému spočívá v odhalení způsobu, jímž jsou spolu spjaty minulost, přítomnost a budoucnost v rámci jediného událostního celku. Základní otázkou je tedy nepochybně to, jak se budoucnost stává přítomností a jak se přítomnost stává minulostí. Ale neméně významným úkolem bude i pojetí toho, jak se uplynulá přítomnost (minulá přítomnost) stává přítomnou minulostí, tj. jak je schopna událost učinit z něčeho, co se

už stalo, co se událo, svou vlastní minulost; a právě tak na druhé straně je významným úkolem myšlenkově uchopit to, jak je událost schopna z toho, co ještě nenastalo a co má teprve přijít, učinit svou přítomnou budoucnost; tj. jak je událost schopna ve své přítomnosti zpřítomnit (a tím zefektivnit) svou vlastní minulost a budoucnost, tedy jak je schopna obojí integrovat do své přítomnosti.

770803-2

(18) (3) (SSaŽ – Strašnice, 3. 8. 77 před polednem.)

Nyní můžeme přistoupit k bližšímu prozkoumání otázky souvislosti mezi vnitřní a vnější stránkou dění (událostí) z hlediska časového. O vztahu vnitřního a vnějšího už bylo napsáno nejedno filosofické pojednání; dosud však nebyla tato vnitřně-vnější struktura dění (událostí) posuzována jako základ všeho „časování“ a veškeré „časovosti“. Tak kupř. rozdíl mezi vnitřním a vnějším u Leibnizových monád je elementárně důležitý; vše, co se v monádách a s monádami děje, má povahu vnitřního dění, zatímco vnější vztahy jsou zanedbatelné či vůbec neexistují (protože monády nemají dveří ani oken). Časovost je proto ryze vnitřní povahy a týká se vnitřního pohybu (vyčeřování) monády. Kdybychom měli vyjít z modelu, jak jej předestřel Leibniz ve své Monadologii, museli bychom nejprve prohlásit, že to, o čem Leibniz mluví jako o monádě, je pouhá slupka, skořápka, vnější schránka reálného dění, které vůbec nelze zaměnit ani ztotožnit s vnitřním pohybem uvnitř monády, nýbrž které se zjevně „děje“ právě ve fázi přechodu od vnitřního k vnějšímu a zase naopak od vnějšího k vnitřnímu. „Monády“ proto musejí mít nejen okna, ale především dveře, přes něž a jimiž k těmto přechodům sem i tam může docházet. Vlastní dění je však právě založeno v těchto přechodech; jen pohledu **zvenčí**, a tedy z distance se může událost jevit jako série vnějších proměn zmíněného typu (že něco, co tu bylo, už tu náhle není, zatímco tu naopak zase je něco, co tu nebylo). Rozhodující, „světodějný“ rozměr dění je založen přechodem od vnitřního k vnějšímu, přesněji řečeno přechodem, jímž se vnitřní stává vnějším, tedy je založen tzv. „zvnějšňováním“. V pravém slova smyslu vnitřní samo o sobě ani vnější samo o sobě není ničím. Skutečností ve vlastním smyslu je právě ono dění, jímž se vnitřní „uskutečňuje“ čili „stává skutkem“. A skutkem se vnitřní stává v akci (pokud ovšem jde o subjekt, tj. o událost, která je schopna se vztahovat k sobě samé). Vlastním děním je tedy akce; tam, kde se ještě subjekt nezkonstituoval, představuje tuto „akci“ tzv. primordiální událost. Tato primordiální událost probíhá tak, že se postupně celá její vnitřní stránka zvnějšňuje. Ale ani primordiální událost není bodová, ba dokonce ani lineární. V určitém okamžiku průběhu primordiální (a vůbec každé ovšem) události je něco z její vnitřní stránky již „uskutečněno“, „zvnějšněno“, něco se právě zvnějšňuje a něco ještě zůstává nezvnějšněno. Z toho je zřejmé, že

všechny složky události se nezvnějšňují najednou, nýbrž některé dříve, jiné později, některé možná rychleji, jiné pomaleji, některé rovnoměrně, jiné nepravidelně apod. To, co zůstává vnitřní povahy, představuje pro událost jako celek její budoucnost; naopak to, co se už zvnějšnilo, je její minulostí. Ale přítomnost události spočívá právě v onom aktuálním přechodu zvnitřka navenek, v onom aktuálním zvnějšňování.

Událost je tím rozlehlejší a tím komplikovanější, čím větší rozsah budoucnosti i minulosti dovede v sobě (jakožto celku) integrovat. To, co zůstává za hranicemi události jako celku, už k události nepatří, a pokud událost na to nereaguje, jako by ani (pro ni) nebylo. Ale na druhé straně může několik událostí vtáhnout do své integrované struktury cosi společného, tj. může navázat na něco z „cizího“ dění jakožto na svou vlastní minulost. To znamená, že rozsah události jako celku se může v jistých mezích a v jisté podobě překrývat s částí (složkou) jiných událostí. Bez tohoto předpokladu by se nemohly události dostávat do vzájemného kontaktu a navazovat mezi sebou reálné vztahy, reálné vazby (eventuelně takové, které dovolují integraci celé řady událostí nižší úrovně a komplikovanosti v tzv. superudálosti). Jen díky časové rozlehlosti (a ovšem i prostorové rozlehlosti) se může mnoho událostí strukturovat uvnitř i navenek a konstituovat celé regiony událostí a posléze celé „světy“ (kosmy), celá „univerza“. Tato schopnost událostí se vzájemně vázat a proplétat i řetězit je založena v tzv. jejich reaktibilitě. Vedle aktivity je proto reaktibilita základem konstituce univerza (resp. řady univerz), přičemž ještě dalším předpokladem tu je ještě jakási minimální hustota událostí, která zaručuje nebo alespoň umožňuje podobné řetězení.

Vedle primordiální (elementární) struktury času však existuje také ještě generální struktura času. K té se myšlenkově přiblížíme v úvahách poněkud jiného typu. Zatímco elementární struktura času jeví význačné rysy zrnitosti (tj. existují základní zrna, elementy, „atomy“ dění), generální struktura času se vyjevuje jako obecná podmínka každého časového průběhu dění a také podmínka řetězení a vzájemných vazeb událostí ve větších kontextech. Pro generální strukturu času je zapotřebí zcela jiného způsobu uvažování, máme-li dospět k uspokojivým výsledkům v pokusech o myšlenkové uchopení skutečnosti času a dění.

770803-3

(19) (4) (SSaŽ – Strašnice, 3. 8. 77 po polednách.)

Když uvažujeme o formálních možnostech navázání přímých i nepřímých (zprostředkovaných) vazeb a kontaktů mezi událostmi, je zřejmé, že tu existují výrazné předpoklady. Snad bude nejlépe vymezit podmínky, v nichž podobné navazování kontaktů je vyloučeno. Je tomu tak tehdy, když dvě události jsou prostorově od sebe vzdáleny natolik, že jejich časová distance je příliš malá, takže nedovoluje žádný přímý ani

prostředkovaný kontakt vzhledem k mezní rychlosti c , jíž se jakákoliv reálná souvislost mezi oběma událostmi může v prostoru šířit. Můžeme si proto jako model představit dvourozměrný průřez, v němž dvojkužel možných kontaktů bude znázorněn dvojúhlem (viz. obr. na následující straně). Na ose x se vyznačuje prostorová odlehlost, na ose y odlehlost časová. Události, jejichž souřadnice splňují vztah $y \geq cx$, mohou být registrovány (resp. může být na ně reagováno) událostí $Ú$, kdežto platí-li vztah $y < cx$, je to vyloučeno.

[obrázek: viz 1977-03-18.jpg]

Z modelového grafu je rovněž zřejmé, že události „současné“ (např. ležící na ose x) nemohou spolu navázat absolutně žádný kontakt (leđa s výjimkou téměř totožné lokalizovanosti). Důsledek je prakticky týž jako v Einsteinově theorii: přítomnost současnost dvou nebo více událostí je neověřitelná, a proto myšlenkově problematická.

Z grafu je zřejmé, že kupř. událost $Ú$ nemůže nikdy náležet ke kauzálnímu „potomstvu“ události B , ale naproti tomu může náležet ke kauzálnímu potomstvu události A (a dále že ani událost B nemůže náležet ke kauzálnímu potomstvu události A). Z toho vyplývá, že událost A pro událost B ani událost B pro událost $Ú$ [písmena událostí jsou barevně opravována a na okraji stránky je zelený otazník, pozn. red.] nemůžeme považovat za složku jejich minulosti, kdežto pro událost $Ú$ se událost A takovou složkou minulosti stát může. Pochopitelně nikoliv tak, že událost $Ú$ přímo naváže (bude reagovat) na událost A , neboť mezi oběma událostmi je příliš velká časová distance. Nicméně může existovat (mohl se vytvořit) celý řetěz událostí, jež navazují jedna na druhou, a tak prostředkují, zprostředkovávají vztah mezi A a $Ú$.

V uvedeném smyslu mohou mít jakékoliv dvě události společné kauzální potomstvo, jestliže je tu k dispozici dostatečně dlouhý časový odstup od obou, v němž by mohlo dojít k setkání řetězců kauzálního potomstva obou událostí. To ovšem za předpokladu dostatečné hustoty událostí v příslušném časoprostorovém regionu, aby setkání a vzájemné navazování událostí mohlo být alespoň pravděpodobné.

Na tomto místě je třeba uvést ještě jednu poznámku. Je zatím neřešenou otázkou, zda počátky událostí jsou čímsi naprosto nepodmíněným a neovlivnitelným, anebo zda za určitých podmínek může nějaká událost na svém konci vyvolat v život událost jinou, novou. Šíření záření v prostorech přesahujících veškerou představivost by se zdálo nasvědčovat tomu, že přinejmenším určitý typ událostí může vyvinout (vyvolat) neobyčejně dlouho přetrvávající stereotyp, zachovávající se navzdory přímému a nesmírně rychlému šíření „paprsků“. Něco podobného by se zdálo vyplývat také z věkovitého přežívání trvalých (starých) atomů apod. Nicméně zánik paprsku v důsledku řídkého rozložení událostí po cestě, kudy se ubírá, bychom vlastně nemohli ani kontrolovat; a rozpad

radioaktivních atomů by v zásadě mohl být vázán na nepřítomnost některých specificky nezbytných typů nebo složek událostí. Nicméně okolnost, že tzv. poločas rozpadu je naprosto nezávislý (alespoň jak zatím pozorování a experimenty nasvědčují) na stupni koncentrovanosti příslušných atomů na určité lokalitě, činí tento závěr či dohad silně pochybným. (I když je třeba vzpomenout, že experimentální podmínky se nutně omezovaly na běžné poměry a vylučovaly extrémní řídkost prostředí – už pro jeho praktickou nedosažitelnost za obvyklých pozemských poměrů; s tím vším je třeba kalkulovat.)

770804-1

(20) (5) (SSaŽ – Strašnice, 4. 8. 77 ráno.)

(Pro text do sb. **Pat.**) Filosofie je filosofií jen do té chvíle, dokud zůstane otevřená a zároveň otvírající ve vztahu k pravdě. Sebedůmyslnější a přesvědčivější myšlenková soustava přestává být filosofií a stává se ideologií (nebo prae-ideologií), jakmile v ní nabude vrch něco jiného před pravdou (ať už je to nějaký zájem anebo jen formální akcent jako kupř. logičnost apod.). Ovšem respekt k pravdě a vazba na pravdu filosofii zavazuje víc než jenom myšlenkově, teoreticky. Pravda je vždycky světlem, ale také apelem a výzvou. Pravda nechce být jen vyslovena, ale chce být uskutečněna. Vyslovena zůstává stále ještě výzvou k uplatnění, k prosazení, k nápomoci při jejím praktickém vítězství. K takovému vítězství náleží především přesvědčování těch druhých, neboť pravda nemůže být prosazena proti vůli a přes odpor lidí; a pokouší-li se o to někdo přece, pak se mu pravda jako taková vytrácí před očima a pod rukama a spojena s násilím či podpořena vnější mocí se stává lží.

Tím je dán základ pro vztah filosofie a filosofů k politice. Především poznaná pravda vede ke skutečnosti, doprostřed světa, neboť je vždycky pravdou o věcech, o událostech, o skutečnosti. Za druhé vede poznaná pravda k lidem, neboť náleží k její nejvlastnější povaze, že si žádá sdělení, šíření, přesvědčování. A posléze je notorickým faktem, že jak ve svém odhalování skutečnosti, tak při svém šíření mezi lidmi vždycky narážela a bude narážet na bariéry, které před ni staví politická moc. A tak je filosofie nutně vedena k tomu, aby co nejdůkladněji refletovala zkušenosti s vývojem vztahů mezi pravdou a mocí. A nejenom refletovala, ale aby se v napětí a v zápase mezi pravdou a mocí postavila na jednu stranu – buď na stranu pravdy, anebo na stranu moci. V prvním případě zůstane filosofií a posílí své pravé zakotvení, kdežto v druhém případě přestane být sama sebou, upadne, poklesne na pouhou ideologii, tj. nástroj moci. Tak je filosofie nucena z podstaty věci a ze své vlastní podstaty se teoreticky i prakticky vymezovat vůči politické situaci, vůči prakticky prováděné politice i vůči politickým programům. Zároveň však je ve svém respektu a v oddanosti vůči pravdě zavázána se nikdy definitivně ani nadlouho svázat

s nějakým konkrétním politickým systémem, programem, linií, s politickou pozicí. Ve své političnosti, tj. ve svém otevřeném a veřejném, zveřejňovaném vztahu k politice musí filosofie základně zůstat nepolitická, tj. nesvázaná s konkrétní politickou skutečností a politice nepoplatná. To však eo ipso znamená, že legitimní političnost filosofie a filosofova je pouze taková, která si ukládá ode vsí praktické, technické politiky hlubokou distanci. Filosof je na jedné straně veden k tomu, aby se politicky angažoval, na druhé straně však nejhlubší motivy jeho politické angažovanosti jsou vlastně velmi vzdáleny každé politice, každé politické linii. Z politického hlediska pak politicky angažovaný filosof vypadá nezbytně jako nedůsledný, nevěrohodný, ba bezcharakterní; ale to jenom proto, že charakterní kontinuita jeho rozhodování a jeho postojů musí být odkryta jinde než na politické rovině. Pravá političnost angažovaného filosofa daleko přesahuje sféru „politické politiky“, tj. začíná mnohem hlouběji a dříve, než by politika mohlo vůbec napadnout, a zasahuje také mnohem dál a výš, než by politik vůbec mohl pretendovat. Vlastní sféra technické politiky je pro filosofa jen malou částí ledovce celkové sféry záležitostí lidské a občanské „polis“. Zatímco politik, který chce svými prostředky proniknout z této malé části vlastního politického života občanů dál a hloub, se dopouští hybridních zásahů, k nimž ničím není legitimován, filosof naproti tomu legitimně zasahuje i do této malé vyčnívající části politického ledovce, přestože se ovšem hlavně orientuje na většinu ledovce, která je povrchnímu a běžnému pohledu skryta. * [další červená hvězdička je na straně 33, pozn. red.]

770804-2

(21) (6) (SSaŽ – Strašnice, 4. 8. 77 dopoledne.)

Je tedy ze všeho zřejmé, že je zapotřebí pojmově rozlišit dvojí význam slova „politika“ a „politický“. Máme-li na mysli politiku jako sféru lidského života či jako jeho vrstvu, pak je nepochybné, že najdeme jen málo funkcí a málo aktivit člověka, které by do oné sféry či roviny nějakým způsobem nezasahovaly. Ale politikou a političností můžeme rozumět určitý typ, druh, metodu, strukturu lidského jednání. Politika v tom případě představuje jakousi specializaci, odbornost, a tudíž odbornické omezení a přímo omezenost. Odtud vysvítá, že člověk může být aktivní ve sféře politické, že může v tomto smyslu nejenom nechtěně, ale vědomě a cíleně „politicky“ jednat, ale že toto jeho jednání může být celé v distanci vůči politickým kritériím a zásadám, že může být vědomě a cíleně ne-politické v tomto technickém smyslu a že svůj politický záměr může člověk sledovat na cestě, kterou by politik-specialista nemohl uznat a respektovat. Je to asi tak, že jako když si člověk vybuduje, vypracuje svůj osobitý vztah k živočichům nebo k rostlinám, aniž by pro sebe považoval za striktně

směrodatný přístup zoologů nebo botaniků. Ovšem v jedné věci toto přirovnání přece jenom kulhá. A to si právě musíme blíže objasnit.

Ve sféře živočišné nebo rostlinné nevystupuje do popředí svébytnost existence zvířete nebo květiny tak výrazným způsobem, aby na první pohled bylo patrné, že přístup zoologů nebo botaniků se ve svém uchopení její skutečnosti dopouští jisté redukce, ochuzení, že je zkrátka nenáležitý a nepřiměřený. V případě člověka a lidské společnosti to je mnohem výraznější. Politik má tendenci se vždycky tázat po hybných politických silách ve společnosti a má nutně tendenci přehlížet a podceňovat osobitosti a zvláštnosti jednotlivých lidí a malých skupin. Je to ovšem zcela pochopitelné, neboť prosazení politiky jakožto politické vědy (tj. speciální vědy) nebylo samozřejmostí, a proto dodnes vykazuje leccjaké křečovitě formulace a krajnosti v pojetí. Nicméně skutečná integrita politického života jednotlivců i společnosti je mnohem barvitější, složitější a hlubší, než je kterákoliv politověda metodicky zachytit.

Bylo by ovšem příliš povrchní, kdybychom chtěli důraz položit pouze na zvláštnosti, osobitosti lidí, kteří se ve svých aktivitách pohybují na politické rovině. Jde o především něco jiného: člověk jednající politicky v technickém smyslu prosazuje a sleduje své vlastní zájmy (a eventuelně zájmy skupiny či společenské vrstvy, k níž se počítá – to však už de facto přesahuje do sféry, na kterou v dalším chceme položit zvláštní důraz). Člověk však může od svých (individuálních i skupinových) zájmů odhlédnout a může se orientovat a rozhodovat na jiném základě – a podle jiných kritérií. V konkrétním případě třeba je mu osobně nebo celé jeho skupině, straně, hnutí atd. nepříhodné a nežádoucí, aby byla v určité záležitosti zjednána spravedlnost a právo anebo aby byla odhalena pravá stránka, pravá podoba skutečnosti, aby se prosadila pravda. Nicméně člověk se může rozhodnout proti svým individuálním nebo skupinovým zájmům a dát průchod právu, spravedlnosti a pravdě. V takovém případě jde mimo veškerou pochybnost o politikum, tj. jeho rozhodnutí má politickou stránku a politickou povahu. Ale motivy tohoto politického rozhodnutí nejsou jen politické, tj. jeho rozhodnutí není omezeno na imanenci politických struktur (v technickém smyslu) a jejich dynamiky. Politická situace pak má vedle ryze technicky politických složek také složky nepochitické, které se však také politicky realizují, i když v rámci technické politiky jeví známky jakési „neodbornosti“ či pochybnosti a chyby. Ovšem toto porušení pravidel politické hry může být neobyčejně hluboce zdůvodněno, a dokonce takovým způsobem zdůvodněno, že se ryze odbornému, ryze technickému politickému posouzení naprosto vymyká.

Takové politické jednání, které se vymyká technickým parametrům běžné politické hry, nemusí být vždy pouhou politickou naivitou, tedy politicky něčím inferiorním, nýbrž může to být dokonce právě naopak něco kvalitativně vyššího, ba politicky hlubšího a pronikavějšího, zkrátka

superiorního. Člověk je totiž bytost, která nemusí být a nemusí zůstat uzavřena v žádném „svém vlastním světě“, tj. v žádném „osvětí“, nýbrž může z každé subjektivity (ať individuální nebo skupinové) vykročit do světa prosvětleného pravdou. Ovšemže i lidský život, který se spravuje podle kritérií pravdivosti, spravedlnosti, lásky, lidské solidarity **atd.**, je životem politickým, ale je to politický život, který není v politických strukturách zaklesnut a uzavřen, ale naopak politiku, celou politickou sféru a její struktury integruje v celek, který veškerou technickou politiku přesahuje (i když v jistých mezích respektuje a uplatňuje). Politická povaha takového lidského individuálního i společenského života je charakterizována tím, že politické (v technickém smyslu politické) souvislosti a vztahy jsou podřízeny v posledu **normám na** ryze technickou politickou sféru neredukovatelným. Protože však tím politická sféra není rušena, nýbrž naopak spíše „naplňována“ a de facto povznášena do nových úrovní, lze pak ve výsledku (v důsledcích) vidět zrod političnosti a politiky nového typu, nové náročnosti a nové úrovně. * **[předchozí červená hvězdička je na straně 26, pozn. red.]**

770805-1

(22) (7) (SSaŽ - Strašnice, 5. 8. 77 dopoledne.)

Mohli bychom poukázat na vztah norem, jimiž se spravuje živý organismus jakožto živý, k zákonitostem neživé přírody (fyzikálním a chemickým). Životní projevy organismu nemohou být v rozporu s těmito zákonitostmi, ale musejí je naopak reflektovat. To však vůbec neznamená, že vlastní normy živého spravování lze odvodit z fyzikálních nebo chemických zákonitostí nebo že je lze na ně redukovat. Jinými slovy: organismus se musí spravovat tak, aby využíval fyzikálních a chemických vlastností atomů a molekul atd., ale to je pouze podmínka jeho svébytné existence, která spočívá na docela jiných základech. A dost podobně tomu je ve vztahu mezi technickou politikou (tj. politikou v užším smyslu) a mezi politikou „nepolitickou“ (tj. v širším smyslu).

Existují jisté politické mechanismy, jež nelze beztrestně přehlížet (podobně jako existují ekonomické mechanismy). Nicméně veškerý politický život na ně nikdy nelze redukovat. Zejména ani z jejich respektování vůbec nevyplývají záměry a cíle, jichž se politickými aktivitami má dosahovat. A politický život je rozhodující měrou závislý na těchto záměrech a cílech, kdežto ony politické mechanismy a struktury představují jen jakousi kostru či oporu, jen lešení apod. Proto také mluvíme o politice a politické sféře ve smyslu technickém (to znamená ve smyslu základních politických struktur elementárních) a o politice ve smyslu odpovědného lidského rozhodování ve svobodě, která je zabezpečena respektováním politických (elementárních) struktur a která ovšem odpovídá na výzvy, jež daleko přesahují ony elementární struktury, a

používá jich jako technických politických nástrojů k cílům, jež z těchto nástrojů tak málo „vyplývají“, jako stůl nebo židle „nevyplývá“ z pily a hoblíku.

Důležitá je ovšem ještě jedna věc. Politická opatření, metody a postupy jsou pochopitelně jiné ve společnosti, kde většina lidí je politicky nevzdělaná, a proto „skočí“ na každý „špek“, a jiné ve společnosti politicky vzdělaných občanů, jejichž svobody a práva musejí být respektovány a vůči nimž se politik nesmí dopouštět (beztrestně) podvodných či klamavých kroků. Zkrátka technická politika musí být ve vyspělé společnosti také vyspělá a na úrovni. Tam, kde je na politické úrovni společnost i její političtí reprezentanti a politikové vůbec, tam jsou postaveny hráze demagogii a politickým mystifikacím, které podstrkují určité politické cíle pod rouškou politické odbornosti a techniky tam, kde by měly předkládat pouze alternativy příštích cest (náležitě ovšem objasněné) a ponechat rozhodnutí na občanech samotných.

Co to znamená pro pojetí politiky a politické práce? Především to, že vůdcové společnosti nemohou být pouhými politiky, nýbrž musejí ovládnout technické politické metody, ale navíc musejí mít jakýsi politický charakter či profil, musejí představovat určité linie, a být tudíž zastáncem určitých cílů a programů. Politik, který je schopen střídat cíle a programy podle okamžité situace, tedy politik koncepčně bezcharakterní, nemůže zastávat žádné významnější funkce ve společnosti, nýbrž pouze funkce ve správním aparátu. Aby mohl být někdo volen do vyšší funkce, musí veřejně vykázat svou politickou koncepci a linii; tu pak po eventuelním zvolení musí zachovávat, pokud to je pro něho možné (ať už objektivně, nebo subjektivně, tj. ať tím, že trvá vůle občanů jít právě tím směrem, jehož je on přívržencem nebo průkopníkem, anebo tím, že trvá situace ve svých základních parametrech, anebo zase proto, že on sám je stále přesvědčen o správnosti nastoupeného kurzu). Jestliže se objektivně situace změní, takže dosavadní program už nelze realizovat, nebo jestliže se změní mínění občanů (voličů), resp. jejich reprezentantů, nebo jestliže politik sám nabude přesvědčení, že nastoupená cesta je nesprávná, pak je třeba, aby nabídl rezignaci a aby poskytl voličům, resp. jejich zástupcům možnost schválit jím navržené změny. Jsou zkrátka situace a úkoly, v nichž jsou vhodní jiní vůdci než v jiných situacích a před (pro) jinými (-é) úkoly. Aby mohli být správně voleni ti praví, je třeba vědět co nejvíc o jejich celkovém (tj. i „nepoliticky“, „netechnicky“) politickém profilu. A to vše pod naprosto veřejnou kontrolou. Jinak totiž volby nemají skutečné odůvodnění a stávají se fraškou a podvodem.

Situace je ovšem taková, že se k volbě politického kurzu celé společnosti musejí vyjadřovat také nepoliticko-politicky angažovaní představitelé oborů technických, kulturních apod. Nelze očekávat, že nějaký politický okruh (třeba okres nebo kraj) by byl nakloněn delegovat třeba spisovatele

nebo sociologa apod. Proto je třeba řešit otázku zákonodárných sborů (shromáždění, parlamentů) apod. tak, že určité obory budou delegovat své zástupce do těch sborů, které jsou považovány za „národní“. Tak by kupř. své spisovatele nebo vědce apod. delegovala každá „národnost“ či „země“, resp. republika samostatně (obdoba „stavů“). Tak by se dostali k eminentní politické práci a politickému „slovu“ také nepolitičtí politikové, nezaměřeni na politickou profesi (pokud by se jim dostalo nejvyšších funkcí, měli by pak k dispozici samozřejmě štáb profesionálů na úrovni – ale musela by být zaručena kontrola proti profesionální politické technokracii).

R 1977-4

§ 23-29

770824-1

(23) (1) (SSaŽ, - Strašnice, 24. 8. 77 ráno.)

Zdálo by se na první pohled, že fenomenologie je nauka o fenoménech, o jevech. (Podobně zoologie – nauka o živočišných, zvířatech, psychologie – nauka o duševních jevech, kosmologie – nauka o vesmíru atd.) Ovšem nejenom pojem fenomenologie, nýbrž ani pojem fenoménu není ve filosofii zcela jednoznačný. Jeho základním pozadím (**základem** s trvalým pozadím) je rozlišení mezi „jevem“ a „podstatou“, tj. mezi tím, jak se něco jeví, a tím, co se takto jeví. Už na tomto místě dochází ve filosofii ke značně rozdílným koncepcím; lze totiž mít za to, že podstata se v jevu opravdu vyjevuje, ale také zcela naopak, že podstata se za jevem skrývá. Zeptejme se však, co vlastně může motivovat samo rozdělování a rozlišování mezi jevem a tím, co se jeví.

Původně vychází toto rozdělení z docela běžných zkušeností. Jdeme lesem a pojednou máme dojem, že někdo jde za **námi**, nebo naopak, že v mlze stojí někdo proti nám. Pak zjistíme, že se jenom nějak divně ozývaly naše vlastní šlépěje (**kroky**), anebo že před námi je strom či pahýl stromu divných tvarů. Takovým smyslovým klamům podléhají také zvířata nebo ptáci (ptáci jsou zastrašováni strašáky na polích a v zahradách, na smyslových klamech jsou založena mimikry atd.). Bližší analýza však ukáže, že proti jednomu „jevu“ (např. když vrba se pověrečnému člověku jeví jako hastrman) stojí pak jiný jev (tj. když vrba se jeví skutečně jako vrba), zatímco to, co se v obou případech jeví, je de facto totéž, tedy něco třetího. Poznání pak je chápáno jako pečlivé shledávání všech stránek a složek toho, jak se určitá „věc“ („podstata“) jeví. Odtud požadavek např. takového Teilharda: pouze fenomén, ale celý fenomén! U Teilharda ovšem šlo spíše o kompromisní formuli, která mu dovoľovala přistupovat vědecky k jakékoli skutečnosti, i když theologicky už byly závazné názory

formulovány (theologie se vyjadřuje k podstatě, ale jevy, fenomény zůstávají předmětem vědeckého zkoumání).

Důrazem na fenomény (tj. „pouhé“ jevy) a resignací na tzv. podstatu se ovšem vyznačuje celá tendence moderní vědy, zejména od poloviny minulého století, kdy dochází k reakci proti filosofii německého idealismu (ovšem počátky této tendence lze najít již v druhé polovině 18. století; pojem fenomenologie najdeme např. již 1764 v „Novém organon“ Heinricha Lamberta). V novější vědě se uplatnilo zejména hledisko Kantovo, že totiž v poznání lze počítat pouze s fenomény, kdežto za nimi je zcela skrytá a nepřístupná „věc o sobě“ jakožto „neznámé x“ (x ignotum). Radikalizováno bylo toto pojetí (subjektivně fenomenalistické) ve fenomenalismu objektivním (E. Mach, R. Avenarius), v němž je ono „x ignotum“ prostě eliminováno. Tato krajnost sice vydala jisté významné plody, jimiž se může pochlubit (např. Albert Einstein byl Machovým žákem), ale v podstatě se již přežila a dnes není nikým významnějším zastávána. Naproti tomu značného věhlasu a také silného vlivu na různé vědecké obory si dobyla fenomenologie orientovaná v jistém smyslu docela opačně, tj. fenomenologie, která v přesném a přísném zkoumání fenoménů vidí cestu k odhalení (tj. k tomu, aby se vyjevil) logos, rozum, smysl, duch. Jde o významnou linii filosofického myšlení dnes už nejenom evropského, o celou „školu“, jejímž zakladatelem a průkopníkem byl filosof moravského původu Edmund Husserl (1859–1938); nejvýznamnější Husserlovi žáci představovali ovšem zároveň velké Husserlovy kritiky; zejména pak to byl Max Scheler (1874–1928) a Martin Heidegger (1889–1976). [V originále rok úmrtí 1975 s otazníkem, opraveno dle Wikipedie, pozn. red.] Nejvýznamnější náš filosof období po 2. světové válce, Jan Patočka, byl rovněž významným Husserlovým žákem a udělal hodně pro to, aby především mladí filosofičtí adepti měli přístup k Husserlovým myšlenkám maximálně otevřen. Zvláštní fenomenologická škola u nás alespoň zatím nevznikla, ale určité náběhy tu lze pozorovat přece, i když prozrazují vždycky ještě další a širší vlivy.

770824-2

(24) (2) (SSaŽ – Strašnice, 24. 8. 77 dopol.)

Jedním ze základních Husserlových kroků je distance od „umělého“ světa moderní vědy a návrat k „přirozenému světu“ (Naturwelt, Menschenwelt). Mám za to, že právě v této cestě se ukazuje chybné východisko nebo spíš chybná cesta, jíž se Husserl vydal a po níž se musel nutně zaplést do „subjektivismu“ a idealismu, z něhož např. Patočka s velkými obtížemi hledal cestu ven. Proto mám za to, že oprávněnost a nosnost fenomenologických postupů a metod se musí ukázat také a možná zejména v určitých speciálních aplikacích na některé výsledky a zároveň

východiska moderní vědy (resp. moderních věd, neboť integrita moderní „vědy“ je už dlouho narušena a přímo zapomenuta).

V určitém smyslu bych se sám mohl také považovat za „fenomenologa“ nebo za přívržence fenomenologického směru. Vyložím věc alespoň stručně. Základními „složkami“ či „elementy“ skutečnosti (světa) nejsou nějaké „atomy“ jakožto partikule, nýbrž „částičky“, „kvanta“ dění, tj. primordiální události. Dění takové události (na nejnižší úrovni mluvíme o primordiální události) spočívá ne pouze v průběhu, omezeném počátkem a koncem, ale především ve zvnějšňování vnitřního, „zpředměťování“ „subjektivního“. „Svět“ není myšlenkově uchopitelný jako souhrn, soubor všech primordiálních událostí, neboť pokud zůstává taková událost sama sebou, ostatní události pro ni de facto neexistují. Výjimkou je případ, kdy dojde ke kontaktu s jinou událostí. Předpokladem kontaktu dvou událostí je jejich vzájemná schopnost na sebe nějak reagovat, nebo alespoň taková reaktivita jedné z nich. (Domyšlením zjistíme, že předpokladem reaktivity zase je schopnost události vrátit se k sobě – a stát se tak skutečným „subjektem“, a schopnost v tomto návratu přinést „zvenčí“ nějakou informaci, na jejímž základě se další /nové/ zvnějšňování události jako vnitřně založené může ve svém průběhu v jistých mezích proměnit. Teprve takto proměněná akce se může stát re-akcí.)

To však znamená, že rozdíl mezi tím, čím nějaká událost „vskutku jest“, a mezi tím, jako co se jiné reagující události (jiným reagujícím událostem) „jeví“, existuje už na nejnižších úrovních, tj. daleko dříve, než můžeme mluvit o nějaké subjektivitě či vědomí. A vzhledem k tomu, že všechny reagující události právě na nejnižší úrovni mají značně omezenou reaktivitu, je svět založen nikoliv na jakémsi souboru skutečně probíhajících událostí, nýbrž na souboru a složitém kontextu jejich realizovaných reakcí (reaktivit), jež eo ipso skutečnou povahu událostního dění neobyčejně silně zkreslují a redukují, neboť vše, co přesahuje práh reaktivity událostí, padá prostě „pod stůl“, ztrácí se. Na reakce nižších událostí (subjektů) ovšem reagují postupně subjekty – události vyšších úrovní, jejichž reaktivita, citlivost a vnímavost roste s úrovní a komplikovaností událostí. Postupně se proto v jistých formách rekonstruuje něco z toho, co se původně zdálo zcela ztraceno. Ale rekonstruuje se tak, že fakticky jsou do větších („reálných“, tj. fungujících celků, kontextů) zapojovány i ty složky a stránky primordiálních akcí, které samotné reaktivitě primordiálních událostí nadobro unikaly (nebo v nejvyšší míře, v obrovském procentu **atd.**). Celý svět je tedy založen na reakcích událostí a nikoliv na jejich skutečné povaze, na jejich „bytí“; ale způsob, jakým se tento „skutečný“ svět konstituuje, ukazuje (vyjevuje) mnohé z povahy těchto událostí, a to nejen z povahy jejich „reaktivity“, nýbrž i z povahy jejich „skutečného“ dění, „skutečného“ průběhu.

V každém případě však platí, že svět je založen nikoliv na skutečných událostech, tj. na tom, jaké jsou „v podstatě“ a „samy o sobě a v sobě“, nýbrž na tom, jak se jeví druhým událostem, ať už jakékoliv úrovně. Náš svět je tedy založen na fenoménech ne jenom v onom subjektivním smyslu, v němž se ohlížíme pouze po své subjektivitě, tedy po své „reaktibilitě“, nýbrž ve smyslu mnohem „objektivnějším“, lépe řečeno na nás nezávislým, ale závislým na reaktibilitě jedněch událostí (a subjektů) na druhých.

770824-3

(25) (3) (SSaŽ – Strašnice, 24. 8. 77 dopol.)

Jaký je závěr našich dosavadních úvah? Za prvé je zřejmé, že ve svém fenomenologickém přístupu nevystačíme jen se svou vlastní ani s obecně lidskou subjektivitou. Navíc nevystačíme ani se subjektivitou vůbec a musíme sestoupit ještě o něco hlouběji, k „subjektnosti“ (která v četných případech zatím nedokázala vyvinout nějakou subjektivitu). Za druhé však nám nic neumožňuje a nedovoluje resignovat na „podstatu“ věcí, neboť ta se ukazuje postupně stále víc a lépe už všem vyšším subjektům, vybaveným kvalitnější, jemnější reaktibilitou. Povaha tohoto „ukazování“ či „vyjevování“ musí však být podrobena zvláštnímu zkoumání. Zejména je nutno přezkoumat otázku, zda se při tomto vyjevování ukazuje „věc sama“ (tj. základ všeho dění, primordialita událostního **dění**), anebo spíše „smysl dění“, smysl událostí. Tady už je třeba se leccemus vskutku přiučit od Husserla, ale stále jeho přístup kriticky prověřovat. Zároveň však je nutno stále kriticky prověřovat předsudky vědy a vědeckého přístupu, který se domnívá pracovat s danostmi, s fakticitami. Událost nikdy není factum; jako pouhé factum by se nikdy nemohla dát niterně zaangažovat na nějakém integračním programu vyšší úrovně. Událost je fiens; a z jejího fieri si více či méně hrubý „rastr“ reaktibility jiných událostí vždycky něco vybírá a něco zanedbává. Ovšem i toho, co na nejnižších úrovních padá zanedbáno pod stůl, může být efektivně využito v rámci jemnější reaktibility vyšších typů událostí – subjektů. Jak je to možné? Tu je problém, který musí být vzat s naprostou vážností za základ nejenom analýz, ale také pokusů o celkovou koncepci povahy bytí a dění a povahy skutečnosti i světa.

Zdá se, že vlastní problém spočívá v tom, že jedna událost se může vztáhnout k druhé události nikoliv výhradně na základě návratu k sobě ze závěrečné fáze zvěcnění, zvnějšnění, zpředmětnění, nýbrž že existuje také jakási vnitřní, niterná rezonance. Ta musí nutně přesahovat možnosti reaktibility a zůstat „citlivá“ ještě pod jejím prahem. Efektivnost takové niterné rezonance bude asi krajně omezená, ale bude mít vcelku nejspíš centrální význam; bude mít charakter „náhodného“ zafungování, neboť z podstaty věci bude prosta jakýchkoliv paměťových prvků, ale na počátku

každého nového kroku, nového „objevu“ bude stát právě ona. Představa, že v horkém praocéanu byla příležitost k náhodnému vytvoření nesčíslných rozmanitých sloučenin, z nichž některé vykročily na cestě k předživému a potom k živému, je vágní a primitivní. Život se vyznačuje jakýmsi tlakem či přetlakem, tendencí jít dál a dál; není pravděpodobné, že by tato tendence k přesahům byla teprve výsledným projevem života, ale spíše naopak, že vzniku života předcházela a k němu vedla, „tlačila“.

Znamé (a slavné) dictum A. N. Whiteheada, že týž atom se jinak „chová“ v živém organismu a jinak v neživé přírodě, předpokládá právě schopnost tohoto atomu rezonovat vnitřně se strukturou a s plánem živého těla, i když jeho reaktibilita na vnější „svět“, okolí, osvětí je tak hrubá, že na živoucnost těla vůbec nezaregistruje. Nicméně ona živoucnost je založena na kvalitách a schopnostech, které jsou atomu nějak vlastní již původně. Atom má tendenci, vnitřní „touhu“ vejít v živé tělo; nebýt této vnitřní „touhy“, nemohlo by nikdy k žádnému počátečnímu oživení dojít, neboť tady nejde o to, aby se neživý atom přizpůsobil plánům a strukturám živého organismu, ale především a na prvním místě, aby spolu s jinými neživými atomy vytvořil něco, co je prvním krokem (a pak druhým, třetím atd. krokem) na cestě k oživení. Změna „chování“ atomu nemůže být redukována na schopnost se přizpůsobit oživenému prostředí, nýbrž musí být přednostně spatřována v pohybu od neživých poměrů k živoucí organizaci. Nelze tu tedy předpokládat pouze citlivější reaktibilitu jednoho neživého atomu k jiným stejně neživým (neoživeným) atomům, ale vnitřní přetlak, niternou tendenci „přesáhnout své možnosti“ a vykročit na cestě k něčemu novému. Nejde tu tedy v podstatě a na prvním místě o reaktibilitu vůči něčemu již existujícímu, danému, ale o reaktibilitu vůči něčemu, co tu ještě není, co teprve má vzniknout, tedy vůči budoucnosti. Reagovat na budoucnost však znamená vycházet budoucnosti vstříc – a to nelze bez onoho niterného pnutí, tlaku, tendence, tenze.

770825-1

(26) (4) (SSaŽ – Strašnice, 25. 8. 77 dopol.)

Političnost filosofie nespočívá v jejím přizpůsobení danému politickému trendu nebo danému politickému statu quo, nýbrž v její ochotě, vzít na sebe břemeno neoportunní asistence při odhalování skutečnosti politické situace a politických programů v jejich podstatě, v pravém světle, ve světle pravdy. Filosofie tedy není protažením, prodloužením politiky (atd.) do oblasti vědomí, myšlení, „nadstavby“ apod., nýbrž zůstává (má a musí zůstat, pokud má být vskutku filosofií) vůči ní v kritické, kriticky obzírající a posuzující distanci. Je-li politické jednání v úzkém (technickém) smyslu výrazem a projevem zájmů, pak nepoliticky politické jednání je charakterizováno tím, že není pouhým vyjádřením určitých zájmů, nýbrž také a zejména posouzením, zhodnocením těchto zájmů. A pokud přece

jenom je s těmito zájmy ve shodě, tak nikoliv proto, že tyto zájmy jsou samy o sobě dostatečným argumentem, nýbrž naopak proto, že mohly být ve své oprávněnosti zdůvodněny. To znamená, že žádné zájmy nejsou považovány za samozřejmé, nýbrž že každý zájem musí být vždy znovu (v každé nové situaci) zdůvodňován a legitimován.

Tím je filosofie v samé podstatě svého vztahu k politice nakloněna demokratickým strukturám a systémům jakožto takovým, kde se občané (lid) mohou rozhodovat na základě zdůvodňování, tj. kde mohou volit nejenom své zástupce, ale také příští politické cesty společnosti tak, že posoudí přesvědčivost a promyšlenost, propracovanost alternativních programů (programových alternativ). V demokratické společnosti však ještě víc než v jiných hrozí nebezpečí užívání podvodných argumentů a falešného zdůvodňování, jímž má být většina občanů zmatena, zavedena a svedena. Proto je důkladné prověření všech nabízených řešení tím významnější a potřebnější; a některé základní omyly, mylná východiska a mylné principy může **v posledu** odhalit právě jen náročná filosofická reflexe. Tu není schopen každý do všech detailů sledovat. Tím spíš je pak zapotřebí, aby se filosofové pokoušeli co nejjasnějším způsobem oslovovat své spoluobčany a aby je bránili před nestydatými pokusy o svedení a zavedení. Filosofie – pravá, skutečná filosofie – je úhlavním „nepřítelem“ každé demagogie; neoslovuje „demos“ vcelku (neboť to je možné jen v podobě táborové rétoriky), nýbrž vždycky jen jednotlivce, a to jednotlivce uvažujícího, resp. ochotného uvažovat. Proto usiluje o to, aby svým působením napomáhala tomu, aby každý občan (nebo alespoň maximální počet občanů) byl skutečným politickým **subjektem**, a tím aby byl vysvobozen z nevědomosti, jež provází a podmiňuje každý pokus o manipulaci. Manipulace může být nejenom primitivní a snadno prohlédnutelná, ale také jemně posunující a těžko odhalitelná. Její nejjemnější a také nejúčinnější (ideologické apod.) formy je schopna demaskovat a do ostrého světla postavit **v posledu** právě jenom filosofie.

Aby to ovšem filosofie vůbec mohla (a směla) podnikat, k tomu musí být celá mocenská politická struktura odideologizována a redukována v maximální možné míře na „správní struktury“, na správní pořádky. To zároveň znamená nejenom odluku církve od státu (a státu od církve), ale také zcela radikálně odluku veškeré kultury (tj. vědy, umění, školství atd.) od státu. Prostředky nedostávají vědecké, pedagogické a umělecké instituce a organizace od státu, nýbrž od společnosti – stát tyto prostředky jen spravuje způsobem, uloženým mu v zákonech. Stát také nemůže mít v ruce prostředky masové **komunikace**, jako jsou noviny, rozhlas, televize, nýbrž je povolán pouze k tomu, aby dohlížel na porušování zákonů a předpisů, aby mu zabraňoval, event. inteligentními opatřeními předcházet, a aby dohlížel na správné fungování organizačních struktur. Hodnocení kulturních akcí a výkonů není na státě, nýbrž jednak na odbornících,

jednak na občanech samých. (Např. při posuzování úrovně programů rozhlasových a televizních záležitostí především na obecném mínění posluchačů a na posudcích odborníků, recenzentů atd. Žádný státní úředník není kompetentní k posuzování úrovně a skladby programů, tj. není kompetentní na základě své úřední funkce /může být však kompetentní odborně, anebo jako **jeden** z hlasů diváků, resp. posluchačů/. Totéž platí o vědeckých ústavech, universitách a jiných vysokých školách atd.)

770831-1

(27) (5) (SSaŽ – Strašnice, 31. 8. 77 odpol.)

Je-li filosofie vskutku filosofií, tj. nepoklesá-li ve svých funkcích a povinnostech, pak lze položit základní otázku po nepolitickém pozadí veškeré politiky následovně: jaká je to politika, která si může dovolit poskytnout kritické filosofické reflexi plnou svobodu? Jaká to musí být politická struktura, která nejen může nechat filosofa, aby byl a zůstal filosofem, ale která je dokonce interesována na jeho účinném fungování? Tady by se jakoby mohla znovu otevřít cesta k reinterpetaci Platonovy myšlenky: jestliže se filosof stane vládcem, pak snad lze očekávat, že se politicky bude spravovat tak, aby nelikvidoval podmínky své vlastní ani obecné filosofické aktivity. Ale chyba této úvahy spočívá v podcenění obecně lidské náchylnosti k tomu, nechat se oklamat, resp. klamat se sám v sobě a dopustit, že se odcizíme sami sobě, aniž bychom si to uvědomovali a aniž bychom si to připouštěli, když nás na to upozorňují druzí. Zkrátka předpokládat, že nějaký člověk (byť filosof) je charakterově a vůbec povahou natolik odolný vůči svodům moci, aby nezačal v průběhu své vlády vidět špatně, je iluzorní. Zejména pak je už zcela zavrženíhodné chtít – jak to činí Platon – aby vláda zůstala **vyhrazena** filosofům jakožto politickým vůdcům, a aby ostatní do toho neměli co mluvit, ale aby jen poslouchali. Každého „vládce“, tj. každého státního funkcionáře je třeba vybavit přesně vymezenými správními pravomocemi (a ovšem také přesně vymezenými politickými pravomocemi), ale nezbavovat ho žádným způsobem povinnosti se odpovídat před legitimní (tj. řádnou, podle řádu prováděnou) kritikou. Omezenost pravomocí a kritizovatelnost – to jsou základní kritéria demokratického způsobu vlády; podobně také časová omezenost funkčního období a povinnost se ucházet o hlasy voličů a jejich volených zástupců v konkurenci s jinými kandidáty.

To znamená, že filosof, který se začne nějak podílet na moci, tj. který se stane „vládcem“ (v nějakém směru a v určitých mezích), je vlastně pro filosofii do velké míry ztracen, tj. na jeho politickém profilu bude filosofie pouze jednou a nikoliv tou nejdůležitější složkou. Proto politika se nestane lepší tím, že ji budou provozovat filosofové, nýbrž stane se lepší tím, že umožní filosofům, aby zůstali filosofové také na půdě politické, tj. aby se ve

např. vypjatých politických situacích zachovali především filosoficky, a to znamená nepoliticko-politicky. Filosof, který se stane politikem, nutně přestává být filosofem (v plném smyslu a rozsahu). Ale zůstat filosofem neznamená se o politiku nestarat, nýbrž naopak to znamená zejména v naléhavých, napjatých okamžicích se politicky angažovat, vyslovit, politicky jednat. Ale filosofovo politické jednání nesmí znamenat, že se přizpůsobí kritériím a nároků, kladených na politika, nýbrž že bude v první řadě dbát nepoliticko-politických principů a cílů, a jimi že bude poměřovat pozitivní politiku, aniž s ní bude uzavírat kompromisy. Filosof svou aktivitou nejen myšlenkově kritickou, ale dokonce i výrazně politickou bude vždycky narušovat zvyklosti v politické sféře platící – ale jeho cílem nebude dosáhnout jiných politických cílů nebo týchž cílů jinými metodami – tak by se stal pouze opozičním politikem. (Politická opozice je v demokratickém systému nezbytná, ale není to cesta filosofova.) Cílem i ryze politické aktivity filosofovy (v technickém smyslu!) není nikdy dosáhnout nějakých ryze politických úspěchů, nýbrž vždy jen nepoliticko-politických úspěchů, jež lze vcelku shrnout takto: dosáhnout toho, aby se skutečná politická situace ukázala ve své pravé podobě, v pravém světle, ve světle pravdy. Někdy totiž nestačí pouhá teoretická, myšlenková analýza, nýbrž je nutno podniknout skutečnou akci, opravdový čin, který docela jiným, mocnějším způsobem vrhne světlo na skutečnou situaci. A tento noetický počín (mající obvykle ráz „průsvihu“) je pro filosofii jedině náležitý, neboť filosofie nemění svět tak, že by se přidala k nějakým programům na přeměnu světa, nýbrž tak, že jej ukáže v jeho pravé podobě. A to znamená, že sama sebe poskytne do bezvýhradné služby pravdě.

770901-1

(28) (6) (SSaŽ – Hloubětín/Vysočany, 1. 9. 77 v poledne.)

Filosofie je především zaměstnaná vztahem k celku a základním zakotvením lidského života. Politikou se zabývá zase jen ve vztahu k celku a tudíž jakožto základním postojem, jakožto složkou a součástí ústřední životní orientace. Tím už je napověděno mnohé o tom, co filosofii bude na politice interesovat i co z politiky bude pro filosofii (a filosofa) vcelku nezajímavé. Politika bude důležitá především po té stránce, již buď umožňuje, aby člověk žil jako člověk, anebo již tomu brání. Tam např., kde politická situace vyžaduje pro svou jakous takous stabilitu lež a podvod, tam nemůže filosof přihlížet mlčky, nýbrž musí přispět podle svých možností k tomu, aby se lež ukázala jako lež a podvod aby se vyjevil jako podvod. Nečiní tak proto, že by se stavěl na stranu nějaké mocenské opozice, že by sympatizoval s jiným politickým programem a že by sledoval odlišné politické cíle. Musí tak učinit v každém případě, ať je současnému režimu přátelsky nakloněn anebo naopak ho vidí v nepříznivém světle. Jemu jde o pravdu, o to, aby situace vyjevila své

pravé dimenze, aby se ukázala ve své pravé podobě. Jsou politikové a politické směry, které se takového světla pravdy nebojí, ba které se ho dokonce samy dovolávají proti lživým a podvodným kritikům. Pro ty filosofie neznamená nebezpečí, tj. nemusejí její programy cenzurovat a moderovat, ty se mohou o filosofii starat málo nebo se o ni vůbec nestarat. A filosofie v takovém případě nemá žádný zvláštní rozumný důvod, proč by měla svou politickou angažovanost zdůrazňovat a podtrhovat. Jiná je však situace, v níž každé filosofické slovo zní jako atentát, je jako mina, hrozící vyhodit do povětří stávající poměry. Nezáleží na tom, zda tomu tak je skutečně anebo zda to je pouze podezření a strach etablované mocenské vrstvy. Již to, že se vyvine napětí mezi filosofií a mezi politickým establishmentem, je samo o sobě významné a **avizuje** poruchu. Samozřejmě je nutno tuto skutečnost nejprve správně interpretovat. Není nikterak samozřejmé, že chyba je vždycky na straně politiky nebo jenom na její straně. Filosofie, která se dostala do rozporu s politikou, se musí nejprve sama před sebou i před světem legitimovat jako filosofie, tj. vydat počet ze svého kritického až odmítavého vztahu k politickému vedení, programu a vůbec vývoji politické situace.

Bližší kritické ohledání totiž může ukázat, že napětí mezi údajnou filosofií a mezi politikou může být založeno na tom, že tato údajná filosofie je ve **skutečnosti** ideologickým výrazem politické opozice, jejíž program může být také podstatně horší, reakčnější, zhoubnější než program oficiálního politického vedení. Na druhé straně však může být této možné okolnosti využíváno tak, že oprávněná filosofická kritika může být difamována jako nástroj ideologické diverze, takže moc užívající lží a podvodů přidá ke svému arzenálu ještě i tuto insinuaci. Rozhodující zápas mezi filosofií, sloužící pravdě a usilující o přesvědčivé osvětlení dané politické situace, a mezi politickým establishmentem, kterému je k ruce příslušná ideologická služba, není vůbec jednoduchý a jeho výsledek není vůbec jednoznačný a zaručený. To samo o sobě musí každou hlubší filosofii iritovat a zároveň inspirovat k novým politicky angažovaným akcím. Sama teorie, tj. teoretická, myšlenková reflexe tu obvykle nestačí, jak už bylo naznačeno; obvykle je v rozhodujících chvílích nezbytné, aby filosof udělal několik praktických politických kroků, jež vyvolají pravděpodobně značný rozruch a rozčilení, ale jež vytvoří situaci, v níž se všechno vyjeví v mnohem jasnějším a ostřejším, kontrastnějším světle. Právě to (a nic jiného) je cílem podobné filosofovy politické aktivity. Na druhé straně si filosof bude dobře uvědomovat, že jako občan se musí podílet na politické odpovědnosti a že tedy musí mít představu o svých politických cílech a záměrech, ale zároveň si bude vědom, že neexistuje politický projekt, který by mohl být oktrojován společností na základě nějaké mimořádné odborné promyšlenosti a podrobné vypracovanosti. Skutečně živé „politické prostředí“ je právě tak málo konstruovatelné jako biosféra; je možné je

pouze vhodně nebo nevhodně ovlivňovat, je možné je dokonce narušit až ke zničení – ale je základně třeba je nechat růst a žít organicky, jako živou syntézu všech aktivit jednotlivých občanů, které nemohou a také nemají být manipulovány, ale které mohou být „organizovány“ (tj. zorganizovány) prostřednictvím přesvědčování a zdůvodňování, přesvědčování na základě důvodů.

770902-1

(29) (7) (SSaŽ – Hloubětín, 2. 9. 77 dopoled.)

Analýza fenoménu jako předpoklad výkladu toho, co to je fenomenologie, je naprosto nezbytná; zároveň však již tato analýza zpřítomňuje a představuje určitý fenomenologický přístup. Nesmíme se proto domnívat, že fenomenologii zcela založit, ustavit a vymezit nějak objektivně, tj. s všeobecnou platností (tak si to představoval zakladatel moderní fenomenologie Edmund Husserl).

Řecké *φαίνεσθαι* znamená zjevovat se, ukazovat se, jevit se; *φαινόμενον* je to, co se jeví, tedy jev. Ale to už se dostáváme do dvojznačnosti. Můžeme totiž fenomén chápat jako to, co se jeví, anebo jako toto jevení samotné. Na první pohled se může zdát, že první možnost je vnitřně sporná; to, co se jeví, je věc a nikoliv fenomén. Kdybychom jev chápali tak, že je tím, co se jeví, pak bychom vlastně zcela odepsali věc o sobě jako základ a předpoklad tohoto jevení, a dostali bychom se navíc do nesnázi jakési duplikace. Jev by se jevil, a jevil by se jakožto „něco“, což by de facto byl další, druhotný „jev“, proti jevu č. 1 by to byl jev č. 2, proti jevu „primárnímu“ by to byl jev „sekundární“. Teprve důkladnější analýza celé „světové“ struktury jevení, resp. zjevování se ukáže, že v tom jistý hlubší, skrytý smysl přece jest. Naproti tomu se na první pohled zase zdá, že je plně oprávněné chápat jev jako určitý celkový, sjednocený útvar v rámci jevení či zjevování vůbec. Ale přes veškeré zdání toto pojetí nevede nikterak kupředu k nějakým plodným rozběrům ani závěrům.

Nebudu rozebírat blíže, proč tomu tak jest (alespoň nikoliv na tomto místě), a upozorním jen na jedno. Husserl vytěžil od svého učitele Brentana myšlenku neobyčejně důležitou, která se pak stala sloupem (jedním ze sloupů) jeho filosofie, a to myšlenka intence a intencionality. Zatímco „věc“ v sobě nemá ničeho intencionálního, jev se vyznačuje složitou a výraznou intencionální strukturou. Jde především o to, že předpokladem, aby se něco nějak jevílo, není pouze ono jevící se „něco“, ale také a dokonce především nějaký subjekt, jemuž se ono „něco“ nějak jeví. Ale toto „jevení“ má právě významný intencionální moment: když se „něco“ subjektu jeví, pak subjekt toto „jevení“ zažívá, prožívá, ono mu je „přítomno“, „dáno“, je součástí jeho „vědomí“ (ve smyslu psychického průběhu), ale zároveň je tento prožitek či zážitek „jevení“, „zjevování“ něčeho nabit významem, smyslem, smysluplným poukazováním právě

k onomu „něco“, jež se jeví. Tak se ukazuje, že „jevení“ či „zjevování“ se jakožto fakt (součást) vědomí je něco jiného než vyjevování smyslu toho, co se „jeví“. Fenomén jako fakt vědomí a fenomén jako to, k čemu se vědomí upíná a co nahlíží, je zásadně dvojí věc; nikdy nesmíme toto obojí zaměňovat. V ryzím smyslu slova však fenomén jakožto fakt (složka) vědomí nelze brát jako skutečný fenomén, protože tam jde pouze o sledovatelnou nebo jen zčásti sledovatelnou reaktibilitu subjektu; s fenoménem se můžeme setkat teprve tam, kde je fakt vědomí transformován či transponován ve „fakt“ smyslu, v nahlédnutí smysluplnosti především samotného faktu vědomí, zejména však „fakta“ vyjevení „něčeho“, tedy „faktu“ smysluplné danosti něčeho či dané smysluplnosti téhož.

Můžeme proto uzavřít, že fenomén v plném smyslu je pouze vyjevení smyslu toho, co se jeví; a že vůbec se „něco“ (cokoliv) může vyjevit (a tedy stát se fenoménem) jen tak, že se ukáže ve svém smyslu, tedy jakožto smysl, jakožto něco smysluplného či osmysleného. Jako smysluplné se však cokoliv může ukázat pouze ve světě smysluplnosti, to znamená ve světě logu. Fenomén je tedy založen (jako vůbec všechno jevení) na vtažení čehokoliv do světa logu, tj. světa řeči.

R 1977-5

§ 30-36

770902-2

(30) (1) (SSaŽ – Vysočany, 2. 9. 77 odpoled.)

Jednou z nejvýznamnějších složek fenomenologie (a přímo základem celého fenomenologického přístupu a východiskem dalšího postupu) je analýza vědomí, především pak tzv. intencionálních aktů. To si alespoň zjednodušeně a předběžně musíme blíže objasnit. – Předpokládejme, že před námi jsou dva obrazce, červený rovnostranný trojúhelník a zelený čtverec; jejich strany jsou stejně dlouhé, což si můžeme ověřit přiložením obrazců k sobě. Co vidíme, když se na oba obrazce podíváme? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme napřed objasnit, co míníme slovem „viděti“. V běžném hovorů je pochopitelně odpověď velmi jednoduchá: vidíme dva obrazce různě zbarvené a různého tvaru. Ale to jsou pouze slova; co to ve skutečnosti znamená? Fyziologie zrakového orgánu nám vysvětluje, že fotony světla, odraženého od obou obrazců, dopadají (soustředěny panenkou oka jako čočkou) na oční sítnici tak, že na ní vytvářejí stranově i vertikálně převrácený obraz obou předmětů (ovšem perspektivně zkreslený); jednotlivé části tohoto obrazu (který tedy není jako takový vůbec vnímán) různým způsobem působí jako podněty na jednotlivé buňky sítnice, a tyto podněty se jakožto nervové (elektrické)

vzruchy šíří dál, až posléze do mozkového centra, kde jsou „transformovány“, resp. **synthetizovány** do celkového vněmu. Do způsobu vněmové syntézy však už intervenuje jiná oblast, o níž nám neurofyziologie nedovede nic říci, protože se vymyká jejím metodám i jejímu předmětu. Touto oblastí je vědomí, o němž nám něco (i když opět nikoliv všechno) může říci psychologie. To už můžeme nicméně opustit tuto cestu; postačí, když si uvědomíme, že vněm je konstituován nejen na základě schopnosti buněk očního pozadí reagovat na podráždění světlem a schopnosti mozkového centra tyto informace synthetizovat (k syntéze nedochází ostatně **asi** teprve a pouze v mozku), nýbrž také na základě toho, co víme o vnímaném předmětu dříve, než se s ním aktuálně setkáváme (a tím musíme pochopitelně rozumět nejenom to, co víme o tomto konkrétním předmětu, nýbrž také o podobných předmětech, s nimiž jsme se již setkali, i o předmětech vůbec, a také jaké máme zkušenosti s jejich rozeznáváním, tříděním apod.). Proto také věcně velmi oprávněně mluvíme o poznávání – nemůžeme poznat něco, co jsme nějak neznali už dříve. Nějaký vněm dvou různobarevných skvrn tedy můžeme předpokládat, ale nemůžeme si nijak ověřit, jakou má povahu a jaký skutečně je ještě před jakýmkoliv zásahem a intervencí na základě dřívějších zkušeností; jako červenou můžeme jednu ze skvrn rozpoznat pouze tehdy, jestliže již z předchozích zkušeností víme, co to je červená barva a co to je barva vůbec. A že nejde o pouhou barevnou skvrnu, nýbrž o obrazec, to zase můžeme poznat jen za předpokladu, že už **z dřívějšíka** víme, co to jsou geometrické obrazce a konkrétně co to je čtverec a trojúhelník. Že trojúhelník je rovnostranný, to poznáme zase jen za předpokladu dalších geometrických vědomostí a znalostí. Co to však v důsledcích znamená?

Vlastní povaha „prvků“ či „složek“ vědomí je vlastně pro noetická zkoumání nedůležitá a nezajímavá. Proto také neurofyziologie a psychologie nemůže ničím podstatným přispět ani k logickým, ani k noetickým zkoumáním. Jde totiž o to, že nevidíme složky svého vědomí ani nějaké vněmy, počitky, nervové vzruchy, ba ani bezprostřední podněty těchto vzruchů (jako třeba fotony nebo shluky fotonů, dopadající na oční sítnici), nýbrž předměty, tedy v našem případě červený trojúhelník a zelený čtverec. To, co se nám jeví, vyjevuje, ukazuje, zjevuje, nejsou fotony ani nervové vzruchy apod., nýbrž věci. Proto základní důraz fenomenologie „k věcem samým!“ je orientován na toto vyjevování, ukazování věcí, nikoliv – jak by někdo z nedorozumění mohl mít za to – k věcem samotným „o sobě“. A to, co se nám ukazuje, tj. vskutku ukazuje, ukazuje se tak, že to „přímo nahlížíme“, kdežto vše ostatní jen vysuzujeme, dovozujeme, domýšlíme si to, konstruujeme atd. Odtud jako jednu ze základních charakteristik (možná přímo nejzákladnější) můžeme

uvést orientaci a důraz na tzv. „přímou intuici“ jakožto zdroj a poslední ověření všeho poznání a vědění.

770903-1

(31) (2) (Račice, 3. 9. 77 dopoledne.)

Chyba uvedeného pojetí spočívá 1) v mylném pojetí tzv. „přímé intuice“, resp. „přímého náhledu“. V tom totiž nikdy nechybí konstruktivní (či lépe: organizující) složka intervenujícího logu. Pro formování konkrétní „intuice“ či „náhledu“ je elementárně významné, že se to děje ve sféře logu, ve světě řeči. To rozpoznal Heidegger, i když z toho nevyvodil všechny potřebné důsledky. Druhá chyba spočívá 2) v tom, že fenomén je chápán výhradně **anthropicky** (tj. **anthropologicky a-morfně**). V tom je Husserlova fenomenologie blízká pozitivismu (odtud např. i Patočkův zájem a oceňování **/neo-/pozitivismu**), zejména pak evropské (novokantovsky laděné) variantě, neboť specifickým způsobem odmítá tzv. metafyziku (resp. ontologii). Náprava je v radikální „ontologizaci“, resp. (lépe) generalizaci fenomenologické metody (což předpokládá nové pojetí subjektu jako ontické struktury). To zároveň bude mostem k překlenutí nepřijatelného subjektivismu Husserlova, který způsobil jeho rozchod s původně mnichovskou skupinou, většinou žáků Theodora Lipse (Scheler, Hartmann, Heidegger), kteří všichni hledali cestu k nové „ontologii“ či dokonce kosmologii. Tím přicházíme k třetí základní vadě, totiž 3) k nepřiměřenému přehlížení, nedbání a distanci od přírodovědy, resp. od otázek přírody a přírodních jevů; tato vada přechází i na filosofii existence a na existencialismus, kde se už vyjevuje zcela mimořádná jednostrannost v tomto smyslu. (Nasákl tím dokonce i Karel Kosík.)

To vše má přece jenom společného jmenovatele v nedostatečném pojetí akce, aktivity a praxe (v tom je cenný Marxův důraz na praxi), jakož i v chybném pojetí reflexe jako předpokladu a živné půdě veškeré intencionality vědomí. Má tedy svou logiku, když se pokoušíme položit nové základy po-fenomenologické, ale dokonce po-metafyzické filosofie. Vše bylo připraveno, ale je třeba udělat nový krok, který v něčem na fenomenologické hnutí navazuje, ale v lecčems je nejenom překračuje, ale dokonce přímo ruší. V jistém smyslu jde o nový začátek, připodobnitelný začátkům řecké filosofie. Východiskem bude mnohé předznačeno, ale budou jím zároveň otevřeny nové cesty, jejichž pluralita bude čas od času překonávána, aby byla vystřídána novými divergencemi. Základním bodem rozchodu s celou dosavadní tradicí bude **schema** či model nového „atomismu“, kde „atomem“ nebude kus (dále nedělitelný kousek) substance, nýbrž primordiální událost.

Kdyby nebyla primordiální událost vybavena schopností reagovat na „svět“ mimo sebe (tj. na vnějšek), zůstala by uzavřena v sebe a tedy „světem pro sebe“ (asi jako leibnizovská monáda). Reaktivita však

zajišťuje, že primordiální událost má „dveře“ a „okna“. Taková nízká reaktivita má ovšem hrubý rastr; omezuje, ochuzuje, redukuje plnost „skutečné události“ druhé, s níž se naše událost setkává. Ovšem samo zvnějšňování vnitřního základu události představuje již první ochuzení, omezení, redukci. Tak se událost sama „podává“ („dává“) jako něco méně než čím vsutku je, a druhé události v redukování a ochuzování ještě pokračují na základě „vysokého prahu“ a „hrubého rastru“ své reaktivity. Má-li se událost uplatnit specifitěji, kvalifikovaněji, potřebuje k tomu zcela zvláštní podmínky. Jsou-li tyto podmínky splněny (a událost sama se ovšem na nich také podílí), pak se zvedne úroveň a zvýší senzitivita okolních událostí (reagujících), ale také se zjemní proces zvnějšňování, takže událost uplatní více (a specifitěji) své nitro, svou niternou bohatost. Jedním z význačných způsobů, jak mnoho událostí integrovaných do nových a nových úrovní superudálostí jemněji a specifitěji uplatní své nitro, je oživení „hmoty“ původně jakoby „neživé“, tj. vznik živých organismů. Podle Whiteheada se atom v živém těle chová jinak než v neživém kusu kamene. Nicméně jistou „živost“ či „předživost“ musíme předpokládat u každé, i nejnižší události (nebo alespoň schopnost být oživen, resp. schopnost se oživit).

770906-1

(32) (3) (SSaŽ – Vysočany, 6. 9. 77 odpol.)

V textu P(etrově) se mluví o nesplněném očekávání řadových chartistů, že budou „zapojováni do práce“ Charty. A mluví se také o tom, že každý, „kdo má jen trochu představu o dynamice společenského života, ten ví, že lidí, kteří nepotřebují čekat, až budou nějak zapojeni, bude vždycky menšina“. Podle něho je zapotřebí podnětů a výzev („praktických výzev“); a těch je málo, protože živelně vzniklá struktura je těžkopádná (protože „Charta utopicky odmítla jakoukoli strukturu mít“). Tato analýza leccos vidí správně, ale vyvozuje nesprávné závěry a vůbec stojí na neudržitelných základech.

Zajisté je pravda, že většina lidí sama od sebe nic nepodnikne, ale že bude nakloněna se přidat, když bude mít něco v sobě kus smyslu. Ve společnosti budou vždycky iniciátoři, organizátoři a přívrženci. Ale proč to spojovat s Chartou? To, že Charta odmítla se strukturovat, resp. organizovat, má nesporné výhody, především v tom, že se tím umožňuje, aby se setkali k rozhovoru a k určitým ad hoc (tedy jednorázovým) společným akcím lidé nejrůznějšího politického, kulturního a ideového zaměření. Jakékoliv pokusy o užší stmelení a proorganizování „členstva“ mohou mít jenom jediný důsledek, totiž rozchod a rozklad v řadách signatářů. Kromě toho by to bylo politicky nepedagogické. Cílem naším musejí být četné, ale jednotlivé případy občanské iniciativy, tj. politické aktivity jednotlivých občanů. Nejde o to, je získávat pro určitý program,

kteřý by byl spojován s Chartou a byl by šířen pod její hlavičkou. Má-li někdo chuť podniknout něco nového, musí to podniknout buď sám anebo si musí spolupracovníky najít sám podle svého a podle jejich gusta. V žádném případě nemůže být na žádného signatáře (ani sympatizujícího) vykonáván žádný (ani morální) nátlak, aby na nějaké konkrétní akci participoval. Rozhodnutí je na něm; morálně je vázán pouze tím, aby nemlčel, když vidí nespravedlnost a křivdu, lež a podvod; jak bude proti nim pracovat, zda protestem nebo jinak, to záleží na něm. Různá pojetí se navzájem mohou kritizovat, ale pouze argumenty věcnými.

Ovšem to všechno platí z hlediska Charty a na její vlastní rovině. Jinak je třeba, aby se v praktických akcích diferencovaly a krystalizovaly skupiny organicky a po svém a aby si našly své formy a struktury organizovanosti a účinnosti. Je třeba se za každou cenu vyhnout oněm nechvalně známým metodám, kdy určitým vyhraněným směrem orientování jednotlivci proniknou do funkcí a na významná místa nějakého hnutí či organizace a svou aktivitou a důslednou tvrdošijností se domohou pozic, z nichž pak oktrojují celému hnutí linii, o níž členská základna neví a o níž nerozhodovala. To je vlastně podvodná akce, kterou je třeba odhalovat. Legitimní je pouze cesta přesvědčování, v němž se nic podstatného nezamlčuje ani nepřikrašluje. Vůbec jsme v situaci, kdy rozhodující není otázka, v čem se shodujeme a v čem rozcházíme ve svých politických a kulturních představách, plánech, projektech a vůbec cílech. Proto na půdě Charty před námi stojí jako hlavní úkol rozhovor, diskuse, třeba i těžká polemika, ale vše proto, aby se vyjasnila stanoviska, abychom se vzájemně poznali a věděli, v jakých věcech, v jakém směru a jak daleko můžeme jít spolu.

Cílem politického programu nemůže být prostě dostat moc do svých rukou, nýbrž prosadit skutečný politický cíl (k čemu moc?) přesvědčováním druhých, a to co nejotevřenějším přesvědčováním (nikoliv tedy demagogií a podvody). Občany je nutno politicky vzdělat, nikoliv jen získat pro sebe; je třeba udělat něco pro jejich lepší informovanost a pro přesnější způsob jejich vidění a myšlení, ne je propagandisticky ovlivnit, oblbit, ukecat atd. Zkrátka je třeba, aby každý občan byl politickým subjektem a ne pouze objektem politických tahů, operací a machinací. Každý pokus o organizační podřízenost signatářů nějakému „vedení“ znamená překážku v tom, aby se stali skutečnými politickými subjekty, a zároveň snižuje Chartu na jednu ze stran (ačkoliv původně měla být platformou, na níž se různé strany mohou setkávat a mluvit spolu, tedy setkávat se v dialogu, z něhož může tu a tam vzejít i společná akce.

770908-1

(33) (4) (SSaŽ - Vysočany, 8. 9. 77 dopol.)

Charta je od počátku a celým svým zaměřením hnutím a souručenstvím obhájců lidských a občanských práv. Podpis Prohlášení Charty 77 zavazuje k jediné věci: k aktivitě na podporu lidských práv a zejména cestou odhalování, odsuzování a odmítání všech způsobů jejich porušování, podvazování a omezování. Všechny další aktivity je třeba posuzovat jako individuální nebo skupinové občanské iniciativy, které Charta vítá, ale s nimiž se neztotožňuje, neboť nutně vykračují z jejího rámce a přestávají pak mít (většinou) její univerzální charakter. Aktivita na bázi Charty je zaměřena na objasňování a podporu všech případů zákonného uplatňování lidských a občanských práv a na zveřejňování případů, kdy takové zákonné uplatnění práv bylo ze strany státních úřadů nebo jiných institucí apod. mařeno, znemožňováno nebo dokonce stíháno, a to vždycky s potřebnou analýzou a výkladem k naprostému nebo alespoň co nejuplněnějšímu objasnění celé záležitosti v jejím vztahu k celkové situaci zákonnosti v zemi a k současnému stavu uplatňování lidských a občanských práv určitého druhu (příslušného) nebo vůbec. Charta se tedy zásadně neopírá o žádnou podobu moci; její autorita je pouze věcná a vnitřní, to znamená také jen vnitřně přesvědčivá, ale nevynucovatelná. Proto jakékoliv hlasování nebo propagandistické rozšiřování členské základny za účelem zvýšení „váhy“ Charty je protismyslné a zbytečné. Poukazy na případy porušování lidských práv, jejich rozbory a kritika se musí opírat o znalost věci, zákonů a o obecně srozumitelnou a také diskutovatelnou argumentaci; nedostatečnou znalost věci a nevypracované důvody nemůže nahradit několik set podpisů nebo demonstrace atd. Podpisy nebo demonstrace mohou ovšem předloženou analýzu a zdůvodněnou kritiku významně podpořit – ale nikoliv ve věci, nýbrž v tom, aby kritický rozbor nemohl být prostě smeten pod stůl.

Z toho lze vyvodit, že veškeré quasi-mocenské prostředky, jichž bude snad někdy přece jenom (v zárodcích) použito, nesmějí nikdy přerůst v prosazování konkrétních pozitivních programů, nýbrž vždycky jen v donucení partnera (na něhož se kritika obrací) k tomu, aby se přestal vyhýbat meritů věci a vůbec rozhovoru, kde jediné může být platnost argumentů prověřena. Aby byla věc jasnější, uvedu příklady z různých rovin a okruhů. Tak kupř. otázka, zda postavit třeba silnici nebo trať v tom či onom prostoru a směru, nemůže být řešena hlasováním ani demonstracemi; podobně otázka, zda bude vydáno povolení přistávat na mezinárodním letišti nějakému novému typu nadzvukového letadla nebo zda v určitém prostoru nebo dokonce vůbec bude vybudována jaderná elektrárna apod. Nicméně demonstrace a masové protesty mohou mít funkci, jestliže se obyvatelstvo domnívá, že záležitosti nebyly dost odpovědně projednány a domyšleny a že se náležitě nedbalo oprávněných zájmů lidí (jako je např. jejich zdraví, bezpečnost, nerušený klid apod.). Nicméně jediným legitimním cílem takových demonstrací může a smí být

nátlak, kterým je problém znovu otevřen za tím účelem, aby bylo slyšet nějaké nové argumenty (nebo argumenty, o nichž se řádně nejednalo nebo které byly prostě pominuty, přeslechnuty) a aby došlo znovu k rozhovoru. (Ke skutečnému rozhovoru z dobrých důvodů, nikoliv z předstíraných důvodů a ve skutečnosti jen jako zdržovací taktika.) Mohou být námitky pro složení odborné komise, která má věc posoudit, jakož i proti smyslu jejího rozhodnutí; nicméně nelze mít námitky proti tomu, že zásadně je kompetentní komise odborníků a nikoliv posuzování neznalců, i když jich je zajisté více. Hlasy, podpisy, manifestace a demonstrace mohou oprávněně poukazovat na hlediska a zájmy, jichž se dost nedbalo nebo nedbá; v zásadě však platí, že o správnosti, pravdivosti, spravedlnosti atd. se nehlasuje, ale že se správnost, pravdivost, spravedlnost atd. musí hledat, vyhledávat (a to zajisté společným úsilím nebo tak, že každý může legitimně přispět do diskuse, pokud má co říci a pokud je ochoten se podrobit kritickému posouzení těch druhých).

770912-1

(34) (5) (SSaŽ - Vysočany, 12. 9. 77 dopol.)

Princip rozdělení moci není sám o sobě ještě žádným pozitivním řešením. Vytváří jen potřebný prostor pro jiný typ organizace společenského života, který není založen na moci a který není (v důsledku onoho rozdělení) mocí ohrožován. Moc má tendenci se centralizovat a monopolizovat; proto do onoho prázdného prostoru (či spíše volného prostoru) je třeba zasadit jinak opačně působící organizační struktury, tj. struktury působící ve smyslu a směru decentralizace. Podstatou těchto decentralizovaných a decentralizaci udržujících a posilujících struktur je samospráva. Samosprávu je třeba považovat za jednu ze základních složek demokracie. Nicméně také samospráva má svá úskalí a nebezpečí.

Tak kupř. nemůže být pochyb o tom, že žádný ministerský úředník ani sám ministr (a vůbec vláda) není kompetentní, aby rozhodoval o vnitřních záležitostech univerzity nebo vědeckého ústavu. Ty jsou věcí samosprávy. Ovšem může se stát, že se v samosprávných orgánech prosadí a posléze se jich zmocní skupiny, které sledují naprosto partikulární zájmy a cíle a které eventuálně mohou být zcela nedemokratického až protidemokratického zaměření a demokratických struktur užívají dočasně jen z taktických důvodů. Jaká náprava je pak možná, když k něčemu podobnému dojde? A je možná i eventuelní prevence? Anebo má princip samosprávy znamenat, že státní nebo jinak centrální intervence je vyloučená? - Je zřejmé, že celá věc musí být řešena právně, tj. co **nejpromyšlenějšími** a nejpřesněji formulovanými zákony a nařízeními. Samotné zákony musejí vycházet z důvěry v demokratické principy a v demokratické přesvědčení většiny občanů, a tedy nikoli ze zásadní nedůvěry a z pochybností či ze strachu. Ale určité meze, jež samosprávné

tendence nesmějí překročit, a určité zásady, jimiž se musí řídit, je zapotřebí zcela přesně stanovit.

Tím se ovšem může stát, že někdy dojde ke sporům, zda je v právu samosprávné rozhodnutí nebo ústřední dozor či intervence. Odtud nutnost nezávislých soudů, které budou mít právo interpretovat zákony i nařízení v duchu, v němž došlo k jejich formulaci a v němž se o nich hlasovalo. Nicméně to mohou být jen krajní případy; samospráva znamená právě samo-spravování v duchu konstituce, ustavení.

V tomto smyslu jsou samosprávnými jednotkami především veškeré kulturní instituce a organizace, a také všechny společenské organizace. Máme-li jmenovat, tedy vedle již zmíněných vysokých škol (zejména univerzit) - a alespoň některých typů středních škol - a vedle vědeckých institutů to musí být vydavatelství knih i časopisů a novin, knihovny (s výjimkou státních), svazy umělecké i novinářů atd., spolky a společnosti jak zájmové, tak ideové a odborné (vědecké), církve a náboženské společnosti; dále odborové organizace, politické strany a rozmanité svazy atp. Samosprávné v rozsáhlé míře musejí být také hospodářské organizace a výrobní podniky. Státní a státem přímo řízené by měly být pouze podniky buď z podstaty věci nerentabilní, nebo takového rozsahu a dimenzí, že by to z nějakého důvodu mohlo ohrozit buď přímo, nebo zejména v potenci normální chod společnosti (a pak ještě by nemuselo jít o státní monopol, nýbrž pouze o státní podnikání jako průzkum a také možnou alternativu; pro případ nepříznivého vývoje nějakého oboru nebo odvětví k nežádoucí centralizaci a monopolizaci). Státní intervence by byla možná navíc také v nouzových až katastrofálních situacích, kdy by hrozily v důsledku neinterventování těžké hospodářské otřesy. Každý takový případ by ovšem musel být řádně zdůvodněn a všestranně kriticky analyzován.

770915-1

(35) (6) (SSaŽ - Vysočany, 15. 9. 77 odpol.)

„Přítomnost“ už etymologií napovídá, že jde o bytí „při tom“; česká filosofie musí toho slova používat „po srsti“ těchto **konotací** a ne proti nim či prostě nezávisle na nich. Znamená to, že nejde o práh, o splav či jez, kde budoucnost přepadá do minulosti, nýbrž o více či méně rozsáhlou oblast „zpřítomnění“ určitého rozsahu minulosti i budoucnosti (rozvedením uvedeného přirovnání bychom mohli předběžně naznačit, že jde o jakousi přehradu, kde se zdrží množství vody, která by už dávno byla dole na řece; ale žádné přirovnání není dokonalé, každé kulhá (v tomto případě zejména směrem k „budoucnosti“). Minulost i budoucnost jsou v jistém rozsahu přitaženy, vtaženy, vintegrovány do „konkrétní“ přítomnosti, tj. právě tak, že jsou (a aby byly) „při tom“. Toto rozšiřování přítomnosti je mnohem spíš „srůstáním“ minulosti a budoucnosti (pochopitelně v jistém výběru a rozsahu) než nějakým časovým „tokem“, jak jsme si navykli se na věc

dívat. Jde vlastně o dvojí aspekt tohoto srůstání: srůstá kus minulosti a kus **budoucnosti** do konkrétní přítomnosti, a srůstá kus vnitřní, subjektní skutečnosti s kusem vnější, objektní skutečnosti. Čas je tak vázán vždy na konkrétní dění, konkrétní událost. Čas je proto vždy vztažen, spjat s takovou nějakou srovnávací, totiž událostí, ve většině případů pak s událostným subjektem.

Subjekt má svou přítomnost, tj. „při-tom-nost“, tj. rozsah toho, čím není, ale co strhuje nebo už strhl do své „při-tom-nosti“. Minulost a budoucnost, kterou nestrhl do své přítomnosti, tj. kterou neučinil svou přítomnou minulostí a přítomnou budoucností, pro něj jaksi „nejsou“, resp. jsou pro něj čímsi, co je „mimo“ něj, co jej přesahuje, transcenduje. Cesta k tomu, co jej takto transcenduje, se mu otevírá teprve přes logos, přes svět řeči, jehož obyvatelem se nejprve musí stát. (To je cesta otevřená pouze subjektům nejvyšších úrovní.) Teprve svět řeči umožňuje subjektu (vysoké úrovně), aby vintegroval do své přítomnosti nejenom už „svou“ minulost a „svou“ budoucnost, která jeho subjektní svět nezměrně přesahuje. Díky tomu přestává být uzavřen ve svém osvětlení a stává se obyvatelem světa. Svět se tak může stát světem lidského subjektu díky tomu, že sám subjekt se otevírá, a to tak, že se otevírá otevřenosti. Svět musí mít svou stránku, jíž zůstává v distanci, jíž podržuje něco z předmětnosti, tedy předmětnou stránku, ale musí mít také to, co předmětem být nemůže a není, svou hlubokou budoucnost, budoucnostní dimenzi a zakotvenost. Tak se svět stává quasi subjektem, či snad přesněji pseudo-subjektem.

To je nesmírně významná věc, že svět není skutečným, pravým subjektem, nýbrž pouze jakousi nápodobou subjektu, která sice má jako on vnitřní i vnější stránku, ale nikoliv „svou“ vnitřní a vnější stránku, nikoliv stránky integrované, srostlé, „konkrétní“. Právě tato nezintegrovánost a nesrostlost obojí stránky umožňuje a zakládá konstituci takových „útvárů“, resp. „výtvorů“, jako je např. umělecké dílo. Ale to sem nepatří; to vede k jiným souvislostem.

Proto také svět nemá žádnou samostatnou přítomnost, nýbrž co do přítomnosti je pluralizován - není nikdy celý, tj. jakožto celek, „při všem“, „při tom“. Přítomnost zkrátka nemůže být a není za žádných okolností absolutní; absolutní přítomnost neexistuje. (Důsledkem je relativita „současnosti“ v předmětném, objektivistickém smyslu; proto si ponecháme termín „současnost“ pro zcela jiný než běžný význam, totiž pro společnost času: dvě události jsou současné, když mají v některém ohledu společný čas - a to znamená, že jsou časově nějak integrovány a koordinovány, čili že existuje superudálost, která je v jisté míře zapojí do svého vlastního dění a učiní z nich jeho složky a součásti.) Přítomnost tedy není (není „dána“ teď), nýbrž děje se, a to tak, že je integrována z „menších“ a „nižších“ přítomností. Zároveň však i nejelementárnější „přítomnost“ znamená být „při tom“, tj. při něčem druhém, jiném - čili

reagovat na to. Časování je sice původnější než reagování, ale pouze díky reaktibilitě (a reagování) se časování může integrovat v rozsáhlejší celky (superudálosti). Čas, jak mu běžně rozumíme, je v reaktibilitách nejrůznějších úrovní založen a je jimi přímo konstituován a nesen.

770921-1

(36) (7) (SSaŽ – Vysočany, 21. 9. 77 dopol.)

Argumentace ex analogia entis vychází z předpokladu, že sice to, co jest, jsou různé „skutečnosti“, lépe jsoucnosti, různá jsoucna, ale že těmto **jsoucům** i při největší jejich odlišenosti je jedna věc společná, totiž to, že „jsou“; tedy z předpokladu, že to, že určité jsoucno jest, je stejné jako to, že jiné jsoucno jest (a vůbec jiná jsoucna). Pokud bychom ovšem zůstali u této formulace a nepřekročili její meze, o skutečné analogii entis by nemohla být žádná řeč, neboť je-li jsoucům společné pouze to, že jsou, pak jim samotným není společné nic, co by jim bylo vlastní, nýbrž pouze něco jim vnějšího, cizího, ex post přistupujícího, ale naprosto nepatřícího k jejich konstituci a výbavě, totiž to, že o nich shodně vypovídáme, že jsou. Pak vlastně vůbec nejde o něco, co je těmto jsoucům opravdu „společné“, nýbrž něco, co charakterizuje spíše naše vypovídání o jsoucnech. A kdyby tomu bylo opravdu tak, že jsoucům je opravdu společné to a jenom to, „že jsou“, pak by se dokonce i tato věta stala zjevně nesprávnou, nepravdivou, neboť by se tím říkalo, že sice vypovídáme o jsoucnech tak, že stejně o všech říkáme, „že jsou“, ale že tomuto společnému, stejnému vypovídání u samotných jsoucen nic „neodpovídá“. Pakliže se však chceme těmto závěrům vyhnout, musíme předpokládat, že také u samotných jsoucen je něco, co jim je společné, totiž nejenom způsob výpovědi o nich, nýbrž něco „in re“, tedy způsob jejich jsoucnosti – čili nejenom, „že jsou“, ale „jak jsou“. A tento předpoklad je právě v pozadí argumentace ex analogia entis.

Ale je tomu tak? Je opravdu jsoucnost něco, co zakládá vzájemnou spjatost a dokonce jednotu jsoucen? Takže by bylo možno mluvit přece o „jsoucnu vcelku“ na ontické rovině? O tom lze jen pochybovat. Nicméně vzniká otázka, zda je možno nechat pochybnosti stranou a přísnou myšlenkovou metodou prokázat, že tomu tak není a nemůže být. K tomu cíli však je třeba nejprve vypracovat předpoklady a začátky nauky o jsoucnosti a event. o jsoucnu.

Tradičně se filosofická disciplína, která se zabývá jsoucnem „jakožto jsoucnem“, nazývá ontologií. Proti výměru mohou být ovšem námitky. Co to znamená se zabývat jsoucnem „jakožto jsoucnem“? Znamená to zabývat se jsoucnem, pokud je jako jsoucno identifikováno, pojmenováno, posuzováno, tedy jsoucnem myšlenkově uchopeným, pojatým atd. Jestliže oblast jsoucna uchopeného, pojatého nazveme oblastí ontologickou – to má smysl už v etymologii, která naznačuje, že jde o „jsoucno logizované“,

vtažené do světa logu, řeči, myšlení – pak musíme od této oblasti odlišit oblast, resp. rovinu jinou, totiž rovinu či sféru jsoucna, které nebylo ještě logizováno. Nazvěme tuto oblast oblastí „ontickou“. Zajisté nemůžeme říci ani slovo, aniž bychom zavlékali to, o čem mluvíme, do světa logu, do světa řeči. Nicméně to nás ještě nevyvazuje z povinnosti rozlišovat, zda do svého promlouvání bereme a svým myšlením uchopujeme jsoucno z roviny (ze sféry) ontické nebo už ze sféry ontologické. Tak jsme vedeni k rozdělení či rozlišování ontologických zkoumání třeba struktur ontických a struktur ontologických. Obojí jsou, obojí mají charakter jsoucnosti, charakter jsoucnen. A přece jsoucno ontické „jest“ jinak než jsoucno „ontologické“. Musíme proto vždy pečlivě uvážit, zda máme v úmyslu se zabývat ontologií ontiky nebo ontologií ontologiky.

Dalším krokem je ovšem rozlišení mezi jsoucností a bytím. Poměr mezi jsoucností a bytím nějakého jsoucna je asi jako poměr mezi výskytem a smyslem. Tím je naznačeno, že bytí nějak úzce souvisí se smyslem, tedy s logem, s řečí, se slovem. Ale tady musíme připomenout významnou věc, která zatím ve své zamlčenosti mohla způsobit nepochopení toho, co bylo až dosud řečeno. Smysl není konstituován teprve tím, že o něm mluvíme, že jej nějak uchopíme a vyjádříme. Smysl je tu dříve než jeho pochopení (nemůžeme říci: než pochopení vůbec – nikoliv proto, že by se smysl bez pochopení neobešel, ale že existuje zvláštní smysl pochopení smyslu – ten není možný bez pochopení, ale není jím konstituován, a o to nám právě jde); pokud bychom ontologickou sféru chtěli vázat na lidské promlouvání, na mluvení a myšlení člověka, pak bychom musili říci, že smysl má (alespoň na předlidských úrovních může mít) ontický charakter. Ale to právě říci nelze, neboť smysl není jsoucno. Rádl provedl rozlišení mezi tím, co jest, a tím, co „býtí má“. Smysl tedy „není“, ale „má být“ (Rádl např. říká něco podobného o Bohu). Toto rozlišení je ovšem jen pomocné, přísně vzato nevyhovuje. To však je zapotřebí podrobit co nejdůkladnějšímu zkoumání. Nevyhovující je také – po mém soudu – Jaspersova periechontologie. Nicméně na rovině smyslu, resp. logu nelze zůstat; bytí je spjato nejenom s logem, ale především s pravdou.

R 1977-6

§ 37-43

770808-1

(37) (1) (SSaŽ – Strašnice, 8. 8. 77 ráno.)

Když rozlišíme dvojí rovinu politických struktur, tj. rovinu profesionální techniky a rovinu osobitého zaměření, osobitého politického programu, naskýtá se nám nový a přesnější pohled na otázky politické odpovědnosti občana, který má svou odbornost a své zájmy, které nespádají do sféry

technické politiky. Zvláštním případem realizace takové politické odpovědnosti je život a aktivita filosofova. Profesí je filosof veden k nikdy neumdlévající reflexi a k rovněž neustávajícím pokusům vidět vše v perspektivě celku, ve vztahu k celku. Tím je pro politickou odpovědnost vybaven daleko lépe než kterýkoliv vědec, neboť ten je svou odborností naopak veden k potlačení zájmu o celek a k stále diferencovanější specializaci. Politika je však vždycky mocně přitahována k okruhům vždy celkovějším a univerzálnějším. Tak se zájmy a perspektivy politiky a filosofie sbližují a v jistých ohledech podobají. Politika se neobejde bez filosofických prvků a složek ve svých orientačních kontextech, a na druhé straně filosofie nemůže pomíjet důsledky svých teoretických a myšlenkových postojů pro politickou (praktickou, společenskou) oblast. Tím se otvírá rozsáhlá sféra společných zájmů, které však velmi často nejsou ani paralelní, ani konvergující povahy, ale mají vzájemně protivnou, antagonistickou nebo alespoň navzájem se vymezující a korigující povahu. Pozitivním důsledkem je prohloubení filosofičnosti politických programů a propracování politických aspektů a důsledků filosofických pozic. Ovšem eo ipso jsou možné i falešné kroky, a tedy negativní důsledky vzájemného ovlivnění obou profesí. Politika se může obávat kritické reflexe a analýzy ze strany filosofie a může si pěstovat svou vlastní, ochočenou a pokleslou náhražku filosofie, totiž politickou ideologii. A naopak filosofie, zklamaná politikou, si může vymýšlet politické utopie, které jednak mohou odvádět politický interes a politickou odpovědnost na scestí a tak je neutralizovat, ale na druhé straně mohou způsobit hodně zla, jestliže se po čase ukáže, že je jich možno použít jako ideologií nějakých nových hnutí. Zkrátka jakékoliv oslabení svazku filosofie a politiky (ať už vinou kterékoliv ze stran) a zejména všechny náhražky (jednostranné náhražky) skutečného partnera nějakým služebným prostředkem vedou nutně ke společenským deformacím a jsou zároveň jejich signálem.

Vzniká tedy otázka, v jakém smyslu je realizovaná politická odpovědnost filosofie ne pouze realizovanou odpovědností občana, ale aktem filosofa jakožto filosofa, a v jakém ohledu je politická angažovanost filosofa relevantní právě filosoficky. Tuto otázku můžeme asi zodpovědět pouze postupným co nejpodrobnějším výčtem filosofických důsledků této politické angažovanosti filosofa. Zdržme se předběžně u jednoho poněkud obecnějšího rysu či aspektu této souvislosti. Filosof je filosoficky aktivní, jestliže je schopen prosadit kritickou reflexi nějaké aktivity, zejména pak vlastní aktivity. Proto lze považovat jakoukoli aktivitu za filosoficky relevantní, daří-li se jí podrobit kritické reflexi a v této reflexi vyjasnit je vztah k celku. Za tím cílem musí filosofie od své vlastní aktivity umět odstoupit a posuzovat ji pak z distance. V této distanci – jak tomu je ostatně v reflexi popravidle – si filosof ujasňuje nejenom svou vlastní aktivitu a povahu svého přístupu, ale také povahu skutečnosti, do níž svou

aktivitou zasáhl a s níž se tak dostal prakticky do kontaktu. Aplikujeme-li tuto obecnou situaci na politickou odpovědnost filosofovu, je zřejmé, že filosof poznává na základě své uplatněné politické odpovědnosti jednak sám sebe a politické aspekty svých filosofických pozic, zejména však skutečnou povahu politické reality, a toto druhé poznání je tím svěžejší, barvitější a plastičtější, čím se dostane do většího napětí s tzv. politickou realitou. Ale filosof, který se politicky dostává do napětí se svou dobou, s etablovaným politickým systémem, s určitým programem nebo hnutím, se nejenom sám před sebou a před společností politicky vybarvuje, ale získává daleko perfektnější přístup k politické situaci vůbec, neboť pravá politická povaha skutečnosti se mu vyjevuje nejlépe právě v roztržce a napětí, v tzv. „průšvihů“. Filosof má všechny důvody, proč si takového průšvihů cenit, protože jemu opravdu na prvním místě nejde o dosažení nějakých politických cílů, nýbrž o službu pravdě, pravdivém vidění skutečnosti, situace atd.

770808-2

(38) (2) (SSaŽ – Strašnice, 8. 8. 77 odpoledne.)

Filosof, který reflektuje svou politickou angažovanost, tj. aktivitu, ovšem objevuje také nedostatky této své aktivity, **nejenom** nedostatky a vady situace, do níž aktivně vstoupil a zasáhl. A protože filosof vždycky vztahuje vše, co zkoumá, k celku, a to znamená usiluje zároveň o integrovanost svého přístupu jak k předmětu (omezenému) svého zkoumání, tak k celku, který je základem a pozadím, „vztažným systémem“ jeho zkoumání, musí při důsledném domýšlení (kritickém reflektování) své politické aktivity najít momenty desintegrace ve svém přístupu a musí se pokoušet je překonat novými, hlubšími přístupy. To však znamená, že nejenom svou vlastní politickou aktivitu, ale politickou sféru vůbec čím dál tím radikálněji vztahuje k celku – a tedy ukazuje, vyjevuje v jejich relativitě, v jejich odkázanosti na celek lidského života, čili v jejich partikularitě, částečnosti, nesoběstačnosti. Filosofický přístup k politice a politické aktivitě znamená tedy už sám o sobě jistý průšvih, neboť politická oblast se ve své struktuře v moderním věku soustředila do státu, v němž našla své těžiště a svůj nejčistší a nejkonkrétnější produkt a zároveň výraz. Stát je nesen ustavičně náročnějšími, resp. **náročnějšími** požadavky a mocenskými opatřeními, směřujícími k soustředění veškerého lidského soukromého i společenského života a k jeho podřízení „státní raišoně“. Každý vsutku filosofický pokus o pohled na stát ve světle pravdy (tj. ve světle celku – mj.) je proto de facto útokem na absolutní nárok státu. Je proto tím pravděpodobnější, čím je hybris státní raišony hlubší, že filosofický pokus bude pronásledován, difamován, a vůbec jakkoliv znemožňován nebo alespoň umlčován. Tím však zároveň každý takový stát vypovídá o sobě – ukazuje své ledví právě v tom, jak stíhá filosofické úsilí o odhalení veškeré politické skutečnosti ve

světle pravdy. Filosofie se tomu může vyhnout jenom tak, že nechá stát přinejmenším na pokoji, že politiku vyloučí ze sféry svého stěžejního nebo alespoň všeho konkrétního zájmu. Ale tím filosofie de facto resignuje na svou odpovědnost a na svůj vztah k celku – a stává se pouhým odbornictvím, pouhou odborností – čímž činí první svůj krok v poklesu, v pokleslosti, upadlosti uvažování a myšlení. Ovšem když se takto vyvázala ze svého vztahu k celku a ze své služby a loajálnosti vůči pravdě, nemá filosofie vlastně už žádné účinné zábrany před poklesnutím dalším, totiž poklesnutím na pouhou ideologii ve službách státu. Jakkoliv upřímně zamýšlená neutralita vůči státu a politické sféře nutně vede k ztrátě svébytnosti a k podřízenosti, zotročenosti filosofie – a zotročená, podřízená, nesvobodná filosofie je pouze zvrhlou, korumpovanou „filosofií“, totiž ideologií. A čím víc se filosofie odpoutává od elementu, z něhož jedině může vyrůstat, od základu, z něhož jedině se může pozvedat, tím víc se stává komplikovanou lží, sloužící, resp. posluhující každému zájmu, vyhlášenému za státní a „společenský“. A naopak filosofie, která se chce vymanit ze svého posluhování a která se chce zbavit lží, v nichž se pohybuje a jimiž je zavalena, dostává se nezbytně do rozporu s etablovaným politickým systémem, s politickou reprezentací a přímo se státem.

770808-2

(39) (3) (SSaŽ – Strašnice, 9. 8. 77 dopoledne.)

Situace filosofa může být buď taková, že se „nic neděje“ a že přesto je všechno jakoby nakřivo. Neuspokojivost falešného klidu pak může filosofa hnát až do křečovitých činů provokujícího až pobuřujícího rázu. Za jiné nám může sloužit příklad Kierkegaardův. Nebo se filosof může přimknout k nějaké vrstvě či linii společenského zápasu, která sice není jeho vlastní, ale v ní hledá dočasnou oporu (zkušenost ovšem praví, že právě dočasnost této aliance je problematická, neboť filosof ji může přerušit osobně, nikoliv věcně, takže jeho formulace a jeho učení pak působí jako ideologie, aniž by on sám měl nějaký vliv či možnost proces zastavit). Takovým příkladem je třeba Karel Marx. Anebo se filosofovi zdá, že ze situace musí nějak ven, protože je v ní nedýchatelno (což nevylučuje úspěšnost a ohlas filosofovy aktivity), ale řeší to tím, že odejde, místo co by se orientoval na moment vnitřní rozpornosti struktury. Jako příklad můžeme uvést Alberta Schweitzera, ale v jistém smyslu i Karla Jasperse, i když Jaspersovy důvody byly spíš protestní, než že by spočívaly v nechuti zasáhnout do sporů ve společnosti. (Zasahoval totiž stejně alespoň zvenčí.) In abstracto je těžko jednoznačně tyto různé typy reagování posuzovat. Mně osobně je Schweitzerovo rozhodnutí poněkud antipatické – asi podobně jako odchod prvních členů Jednoty bratrské do Kunvaldu apod. Je v tom trochu romantismu, trochu rezignace a hezká řádka kompromisů,

většinou nepříznávaných. Ovšem je třeba vzít v úvahu, že lidé (i filosofové) mají různou povahu a že by bylo nespravedlivé chtít na všech takové reakce, které jsou pro některé z nich osobně krajně svízelné, zatímco pro druhé jsou samozřejmostí a nejsnadnější odpovědí na existující stav. Jsou lidé, kteří se neradi pouštějí do zápasů a raději si vyberou cestu, kde mohou něco pozitivního udělat bez účasti na vnitřním napětí ve společnosti. Ovšem nelze popřít, že někdy může jít také pouze o úhyb před odpovědností. Pro filosofa to je vždycky úhyb. Schweitzera lze pochopit tak, že se právě tomuto úhybu chtěl vyhnout a vyvarovat se ho tím, že resignoval na dráhu filosofa (a theologa) a stal se lékařem. Pro spravedlivost soudu je třeba dodat, že také radikálníčení je formou úhybu, a představuje neméně nebezpečí (spíše větší) než prostá, nekamuflovaná resignace. Radikální postoj, který odmítá jakýkoliv kompromis a tedy i možnost spolupráce s méně radikálními směry, je vlastně právě tak neúčinný a představuje vyhýbavost před skutečnou odpovědností jako naprostá neangažovanost a indiference.

Každá odpovědná angažovanost má dvě složky; jednou představuje kompromis se skutečností, druhou zakládá a udržuje distanci od dané skutečnosti. Z této dvojznačné, podvojně relace se občan, resp. člen společnosti nemůže vyvázat tím, že se v rozporné situaci přikloní k negativní, negující straně. Není to možné především proto, že i negující složka společenského rozporu je daností, která směřuje k postupnému nebo náhlému etablování; když se člen společnosti přimkne k této části, resp. složce společnosti (společenského rozporu), získává tím sice distanci od ostatku společnosti, zejména od její etablované části, ale nedosahuje distance skutečné, jaká je předpokladem kritického přístupu a schopnosti se otevřít pravdivému pohledu na skutečnost, tj. na skutečnost jak etablované, tak oponující složky společenského rozporu.

Filosofie však je nerozlučně spjata s kritickou reflexí; proto si musí filosof uchovat schopnost kritické distance od veškeré skutečnosti. Jeho angažovanost ho sice prakticky může přivést do jedné z etablovaných front, ale nikdy mu nedovolí právě jeho kritičnost, aby se s nějakou frontou ztotožnil a spojil trvale nebo třebas jenom na dlouho. To by znamenalo jeho konec jakožto filosofa a stal by se ideologem, ba hlásnou troubou nějakých partikulárních zájmů, zatímco cílem i životem filosofie je univerzalita. Z hlediska oponující (a později se třeba již etablující) fronty může být jeho trvalá nebo alespoň vždy obnovovaná, restituovaná kritická distance hodnocena jako politická nespolehlivost (tak hodnotil např. Lenin inteligenci), ale ve skutečnosti jde o to, že pro filosofii (a vůbec pro zásadní, duchovní atd. postoj) má prioritu spíše loajalita k pravdě než k tomu, kdo momentálně pomáhá k jejímu vítězství, ale jen proto, že je to právě momentálně v jeho zájmu.

770809-2

(40) (4) (SSaŽ – Strašnice, 9. 8. 77 dopoledne.)

V prvních krocích je třeba začít uplatňovat práva, zakotvená v ústavě a v zákonech, prakticky a nezůstávat tedy jen u gravamin. Na jednom z prvních míst je otázka postupného vytvoření „druhé kultury“, tj. přesněji kultury, která žije vskutku svobodně a nezávisle na monopolistickém ideologickém schematu a tlaku. Není to ovšem žádná snadná záležitost, ale je to holá nezbytnost, neboť oficiální kultura silně upadá. (V situaci, kdy by se podařilo zabezpečit pro oficiální kulturu vysokou úroveň, nebyla by to už nezbytnost, nýbrž leda možnost, byť třebas žádoucí možnost.) Co je v tomto úkolu všechno obsaženo?

Především je třeba se starat o nadané mladé lidi a umožnit jim intenzivní sebevzdělání pod vedením odborníků. V první fázi nelze organizovat skutečné alternativní školství, i když je třeba to považovat za cíl. Jde o soustavu přednášek, seminářů, diskusních a studijních skupin i individuálních konzultací; od počátku je třeba se orientovat na výběr zvláště talentovaných a jim poskytovat co největší péči. Všem pak je nutno připravit vedle přednášek a seminářů také četbu a pokyny k samostatnému studiu. Na prvním místě musejí stát humanitní obory, v nichž je situace nejžalostnější. Ovšem i v jiných oborech bude nutno poskytnout možnosti nadaným mladým lidem, kteří se v důsledku politické persekuce nedostanou na školy.

Vedle školství a vzdělání pro mladé je třeba zabezpečit také lepší pracovní a společenské kontakty samotných vědeckých pracovníků, kteří byli v obrovském počtu zbaveni možností pracovat ve vědeckých a pedagogických institucích. A podobná akce musí být podniknuta i pro spisovatele, básníky, malíře atd. Potřebné by byly také alternativní vědecké a umělecké fondy včetně možností stipendií apod. Později péče o vybudování vlastních středisek nejrůznějšího typu, včetně rekreačních. Pamatovat také na starší a staré pracovníky a poskytnout jim vhodný asyl pro stáří.

Je nutno se rovněž zaměřit na publikační aktivitu. Zprvu jen rozšířit samizdatové edice o naučné atd. texty, dále o samizdatové časopisy nebo ročenky apod., později je nutno připravovat tiskové možnosti.

Ruku v ruce s těmito programy musí jít také odborová organizovanost v alternativních svazech. Ty pak musejí být vybaveny potřebnými poradnami (např. právníckými) s dobrými specialisty. Pochopitelně se nesmí zapomínat na potřebné mezinárodní zapojení. (V současné době je ovšem aktuální otázka alternativních odborů všeobecně, neboť existuje řada lidí, kteří v důsledku politické diskriminace buď byli postaveni zcela mimo rámec odborů anebo – a to vlastně platí pro obrovskou většinu členů – nemají ani nejmenší naději na zastání ze strany odborů, když se dostanou do politických obtíží.)

Jednou z vážných věcí se jeví jakýsi informační bulletin, který by podával stručné zprávy o veškeré aktivitě. Jak bude možné, je třeba všechny uvedené aktivity (a řadu dalších) uvést organizačně na jeden základ (i když bez důsledků monopolistického charakteru zase obráceným směrem, nýbrž s důsledně zachovávanými demokratickými principy a strukturami).

Jak dalece bude třeba od těchto aktivit oddělit pokus o obrodu křesťanských společenství nebo jak dalece bude možné obojí (ekumenicky v plném smyslu) spojit, to bude nutno velmi bedlivě uvážit a prozkoumat.

Pro celou sféru těchto aktivit ovšem bude rozhodující ona pozoruhodná zkušenost, že se tady na jedné platformě sbližují nejenom různé křesťanské konfese, ale také křesťané a marxisté, socialisté a komunisté, atd. atd. Nikdy nebyla doba vhodnější pro navazování nových spojení a zakládání nových způsobů spolupráce než právě dnes a v nejbližších letech. (Zkušenosti z Jirchář a ev. od Machovce byly nyní generalizovány, jak o tom svědčí řada nových spojení a přátelství.)

770811-1

(41) (5) (SSaŽ - Strašnice, 11. 8. 77 dopoledne.)

Nepochybně zaslouží zvláštní pozornosti skutečnost, že ve všech socialistických zemích (social. bloku) se do opozice proti způsobu, jak se postupuje politicky, dostávají především příslušníci inteligence. Aby věc vynikla po všech stránkách, je třeba provést srovnání s jinými dobami a jinými situacemi. Vezmeme-li na tuto věc běžné marxistické třídní schema, pak víme, že žádná společnost se neobešla bez opozice, ale že právě to, která část či vrstva, složka společnosti se v určité době dostává do opozice, je rozhodující pro posouzení společenské skutečnosti a politického rozložení situace. Společenský systém a režim je tzv. „pokrokový“, když se do opozice proti němu dostávají příslušníci „starého režimu“, resp. příslušníci odcházející, zatlačované třídy. I když v tradičních výkladech není inteligence považována za třídu, nýbrž za „mezitřidu“, není toto vyhýbavé pojmenování dnes už dost dobře držitelné. Inteligence se stává nejdůležitější a postupně i nejpočetnější produktivní vrstvou společnosti, která může být v pravém slova smyslu považována za „moderní“, resp. „rozvinutou“. Do inteligence musíme započítávat nejenom vysokoškoláky, ale také středoškoláky a průmyslováky; příslušníkem inteligence je dnes automechanik s průmyslovkou, stavbyvedoucí s průmyslovkou, mistr s průmyslovkou, ale také herec, baletní mistr, malíř, sochař, **novinář atd.**, neboť ti všichni absolvovali několik let odborného studia.

Nekvalifikovaných dělníků je stále méně zapotřebí, a proto jich také postupně ubývá. Započítávat průmyslováky do dělnických profesí je prostě statistický podvod. Dnes má průmyslovák přibližně tu úroveň odbornosti jako inženýr na počátku století. A kvalifikovaný dělník jako průmyslovák té doby.

Je ovšem pravda, že v přední linii odporu proti politice soc. režimů se ocitají především kulturní pracovníci a méně už technici. To je však vlastně jenom zdání, vyplývající z toho, že technik nebývá politicky tak exponován jako např. spisovatel, takže napětí není tak zřejmé. Ale napětí tu je; technik vidí, jak nesmyslné je řízení, jež nedbá odborných kritérií, jistě – alespoň ve svém oboru – lépe než spisovatel nebo novinář atd. Umělec nebo filosof ovšem z podstaty věci jsou na necitlivosti v „řízení kultury“ mnohem alergičtější, ale v podstatě jde o reakci obdobnou. Jde jenom o to, že neodborné zásahy v technice nebo i vědě (alespoň v té rutinní) vedou pouze nebo převážně ke škodám materiálním, kdežto indolentní rozhodování v oblasti kultury a ducha poškozují společnost na místech nejcitlivějších, poškozují samotného člověka jako člena společnosti, a to duchovně, mravně i intelektuálně. Pocit odpovědnosti může být ovšem vyvinut stejně tak u technika jako u umělce nebo myslitele a vědce; a lze předpokládat, že v budoucnosti bude obecně vyšší než dnes.

Společenská situace je dnes taková, že nejdříve pokleslo prudce procento zemědělských pracovníků a dnes stále víc poklesá procento dělníků (v původním významu). Početně stoupá procento pracovníků služeb (od nichž odečteme dělnické profese, které tam jsou také zastoupeny) a zejména procento inteligence. A je to právě především inteligence, která se dostává vždy znovu do menších nebo větších konfliktů anebo přinejmenším do distance vůči oficiální politice, a to dokonce i tam, kde lze zřetelně vidět korumpovanost nejrůznějšími prostředky a cestami.

770812-1

(42) (6) (SSaŽ – Strašnice, 12. 8. 77 odpol.)

V Právniku č. 5-6/2977 publikuje svůj diskusní příspěvek na vědecké konferenci (která se konala 17. a 18. 1. 1977) Milena Sruská pod názvem „Lidská práva v kapitalistických a socialistických státech ve světle mezinárodního práva“ (str. 480-485). Pokouší se v něm pod záminkou kritiky a odmítání přirozenoprávní koncepce popřít, že by se jednotlivec mohl považovat za subjekt mezinárodního práva, tedy i takového, jímž se státy zavazují k právní úpravě lidských a občanských práv. K tomu je nutno připojit několik zásadních kritických poznámek.

„Právní úprava“ lidských a občanských práv představuje způsob jejich uznání a zásady jejich právního respektování; v žádném případě však nejsou žádnou takovou „právní úpravou“ lidská i občanská práva konstituována ani jednotlivcům udílena. To vůbec není otázka přirozenoprávního nebo jiného zdůvodnění nebo vůbec přístupu. Přirozenoprávní teorie – či spíše ideologie – je opravdu ze zásadních důvodů a přímo filosoficky nepřijatelná a neudržitelná. Ale právní formulace mají vedle svých ideologických složek také složky „invariantní“;

tj. právní normy musejí být formulovány tak, aby především co nejpřesněji a co nejúplněji vyjadřovaly to, co je různým koncepcím, výkladům a interpretacím společné, tj. invariantní, co je jakýmsi invariantem právních přístupů, konceptů a ideologií.

A takovým invariantem je respektování lidských a občanských práv jako něčeho, co předchází každé jejich právní úpravě; a tento „invariant“ musí být respektován i těmi teoriemi, resp. ideologiemi, které myšlenku přirozeného práva odmítají. Z toho pak vyplývá, že člověk je právním subjektem původněji, než aby bylo možno jej v tomto aspektu považovat za konstituovaného společností nebo státem. Aby vůbec mohl druhý člověk, společnost nebo stát respektovat nějakého jednotlivce jako nositele základních práv a svobod (tzv. nezadatelných), musí jej eo ipso respektovat jako původněji svobodného a oprávněného než teprve v důsledku nějakého udělení nebo propůjčení práv a svobod.

Co však opravdu znamená, že lidské svobody a občanská práva jsou „původnější“ než jakýkoliv akt společnosti nebo dokonce státu? Jak tomu lze rozumět, jestliže nepřijímáme přirozenoprávní stanovisko a jestliže si jsme dobře vědomi, že při narození si s sebou lidský jedinec (dítě, nemluvně) své svobody a svá práva nepřináší jako nějakou svou přirozenou či přírodní výbavu (tak nějak jako barvu očí apod.)? Zvnějška všechno vypadá tak, že to je v rukou společnosti, bude-li s určitým lidským jedincem jednat jako se svobodným nebo nikoliv. Ve skutečnosti však bližší rozbor ukáže, že vskutku svobodný člověk a vskutku svobodná společnost nemá tu „svobodu“ chovat se k druhým, resp. k určitým lidem buď jako ke svobodným nebo jako k nesvobodným, a to z toho dosti prostého důvodu, že upřít druhému člověku svobodu nutně znamená narušit a omezit svobodu vlastní. Společnost, která upírá určité skupině lidí všechna nebo některá práva a omezuje nebo likviduje její svobodu, přestává nebo vůbec nezačíná být sama svobodná. Svoboda je nedělitelná v tom smyslu, že k uplatnění svobody náleží respekt ke svobodě druhého jako integrální součást tohoto uplatnění. Bylo elementární chybou přirozenoprávního pojetí, že chápalo jedince jako absolutně, plně svobodného, právě pokud byl izolován, kdežto ve společnosti bylo nutno jeho původní plnou svobodu omezit tam, kde by její uplatnění ohrožovalo a omezovalo svobodu druhých lidí. Společnost a společenské vztahy byly chápány jako důvod omezování „původní“ (tj. přirozené) svobody jedince, zatímco pravý opak je pravdou: jedinec se může stávat svobodným a uplatňovat svou svobodu teprve a pouze ve vztahu k druhým lidem a ke společnosti. Ale není tomu tak, že by se mu svobody dostávalo od druhých lidí nebo od společnosti. Svou svobodu však může rozvinout a uplatnit pouze ve svém vztahu k druhým lidem a ke společnosti. V Hegelově dialektice pána a otroka chybí nejpodstatnější věc; otrok se nestává svou prací a svými dovednostmi stejně svobodným nebo svobodnějším než pán proto, že

ovládne věci a svět kolem sebe stejně nebo kvalitněji, podstatněji než jeho pán, ale především a základně proto, že respektuje pána v jeho svobodě. Naproti tomu pán není skutečně svobodný a ve své svobodnosti upadá především proto, že neuznává, nerespektuje svého „otroka“ jako svobodného, nýbrž právě jen jako otroka. (15. 8. 77) Revoluční důsledky Hegelova pojetí jsou pochybné: otrok si podmaňuje pána, ruší jeho svobodu a sám se stává pánem. To ovšem znamená, že ve chvíli svého „vítězství“ ztrácí otrok (osvobozený, osvobozující se otrok) právě to nejpodstatnější, totiž svou svobodu, svou skutečnou, pravou svobodu. To je také základní hledisko pro posouzení třídního zápasu a třídního vítězství dělnické třídy, jak si ho představuje Lenin a vůbec celý dnešní marxismus. Marx ještě velmi zřetelně viděl, že vítězství dělnické třídy nespočívá v poražení buržoazie, nýbrž ve zrušení tříd. Komunisté (bolševici) naproti tomu dělají všechno pro to, aby třídní boj i po „vítězství“ (politickém vítězství) proletariátu pokračoval v nových formách a upevňují své panství nad společností (zejména pak nad inteligencí, která představuje největší ohrožení celého projektu založeného na tomto Marxovi docela cizím chápáním věci). Proto také tzv. socialistická revoluce neznamena osvobození společnosti a větší svobody pro každého občana, nýbrž naopak potlačení svobod a omezení nebo vyprázdňování práv, byť zákonem garantovaných.

770815-2

(43) (7) (SSaŽ – Strašnice, 15. 8. 77 dopoledne.)

Důsledky jsou zřejmé: svoboda je cesta, na kterou je člověk volán, na niž musí vstoupit a po níž musí jít. Tato cesta však není konstituována druhými lidmi ani celou společností, nýbrž je původnější než kterýkoliv jedinec i než sama společnost. Tato cesta je princip, „počátek“, je právě čímsi původním, nejpůvodnějším. Pouze člověk a společnost se musí pomalu orientovat a naučit se po cestě svobody jít a trvale chodit, nebloudit a nescházet na scestí. Veškerá lidská vynalézavost a tvořivost je pouze odpovědí na výzvu svobody – a tedy je vždycky volána k odpovědnosti a má, musí být odpovědná, nemá-li znamenat právě ztrátu svobody. Člověk může opravdu, „vpravdě“ uplatnit svou svobodu jen v této odpovědi a odpovědnosti; jinak svou svobodu ruší a ničí. A odpovědnost znamená **respekt** k tomu, že mám nač odpovídat, tj. že je to původní oslovení, původní výzva, která mi není k dispozici, jíž nevládnou, nýbrž naopak která vládne mně a které mám být k dispozici já sám. Správný vztah k druhému člověku však rovněž spočívá v této původní, nejenom mne (a vás), nýbrž také druhého (a ostatní) oslovující výzvě svobody. Respekt k druhému člověku a k „jeho“ právům a svobodám je podmíněn a založen v uznání, **že svoboda**, k níž jsem povolán já, je táž svoboda, k níž je povolán i on a vůbec všichni lidé. Člověk tedy není vybaven nějakými svými osobními

soukromými svobodami a právy, jež by měli druzí lidé uznávat a respektovat, ale je povolán ke svobodě (a k pravdě) stejně jako všichni ostatní, a to jako k cestě, po níž jim jest postupovat, a nikoliv jako k nějaké kvalitě, výdobytku, produktu či dokonce majetku, jímž by byli vybaveni anebo obdařeni.

Z toho vyplývá, že uznání svobody druhého člověka (druhých lidí) je právě tak důsledkem jako předpokladem naší vlastní svobody. Historicky ovšem se toto rozpoznání objevovalo jen postupně a po krůčcích, neboť není ničím samozřejmým ani nasnadě ležícím. Člověkem („občanem“), jehož práva a svobody byly uznány, nebyl např. v řecké polis především otrok; v leckterých společnostech jím nebyla (alespoň rovnoprávně, plnoprávně) žena; nebylo jím dítě. Ještě dnes např. v naší společnosti jím není lidský zárodek, který není starší 3 měsíců. Ve středověku takovým plnoprávným a svobodným člověkem nebyl nejenom nevolník, ale ani jeho pán – vazal většího pána (lenního). Teprve buržoazní revoluce přišla se zásadou rovnosti všech občanů před zákonem, ale tuto rovnost chápala jen úzce politicky a tudíž jen abstraktně a formálně. Až socialismus ukázal, že myšlenku stejných politických práv je nutno domyslet a rozšířit i na oblast práv sociálních a hospodářských. Moderní společnost se ovšem demokratizuje nejenom extenzivně, totiž že rozšiřuje okruh lidí-občanů, kterým jsou přiznávána stejná práva (jenom z nepochopení podstaty svobody a lidských „práv“ vznikají nejasnosti např. v případě lidského embrya), ale rozšiřuje se v rozsahu svobod a práv. To je generální rys politického i společenského vývoje – a zároveň kritérium pro posouzení politické a společenské pokrokovosti a vůbec superiority toho či onoho politického a sociálního systému; společnost je tím pokročilejší a na tím vyšší úrovni, čím méně výsad v ní platí a čím víc práv a svobod je rozšířeno na další vrstvy nebo dokonce na všechny občany.

A v tomto vývoji k demokracii (v níž demokratické principy politického – původně – charakteru jsou rozšířeny na oblast sociální a ekonomickou a tím radikalizovány ve svém původním významu) je místo tzv. socialistických systémů a vlád, socialistických zemí velmi problematické, neboť tam právě došlo k vývoji retrográdnímu. Na jedné straně dochází v těchto společnostech k zužování a odbourávání četných práv a svobod věcně, „materiálně“, a na druhé straně jsou silně zesubjektivizována kritéria, podle nichž se rozhoduje v konkrétních případech, zda jde či nejde o člověka-občana, jemuž lze přiznat všechny politické a dokonce i hospodářské svobody. (Že jde i o hospodářské a sociální svobody, je zřejmé z toho, že přestala platit zásada, že „za stejnou práci stejná mzda“, ba že dokonce některé druhy práce jsou přístupné jen lidem, vybraným na základě politických nebo dokonce quasi-politických kritérií, tzv. kádrového stropu apod.) Aby to bylo možné, aniž by došlo formálně k zrušení demokratického rázu ústavy a zákonů, jsou právní normy formulovány

heslovitě, jako fráze a tudíž vágně, v praxi jich pak je používáno „gumově“ (tzv. měření různým loktem, přičemž se předstírá, že jde o týž „loket“) atd. Proti tomu je potřebná obrana, která především a hlavní důraz klade na dodržování zákonů a řádnou veřejnou kontrolu, v důsledcích pak na to, aby právní normy byly formulovány tak, aby především co nejpřesněji a nejúplněji vyjadřovaly to, co různým výkladům a interpretacím musí zůstat společné, tj. invariantní - tedy na jakousi „objektivizaci“.

R 1977-7

§ 44-50

[Polemika s pojetím lidských práv u Mileny Srnské]

16. 8. 77 [770816-1]

(44) (1) (SSaŽ - Strašnice, 16. 8. 77 dopoledne.)

Milena Srnská (*Právník* č. 5-6/1977, str. 480) mluví o „rozdílnosti samé podstaty lidských práv v kapitalistické společnosti na straně jedné a socialistické společnosti na straně druhé“. To je hrubá nepřesnost (přínejmenším; ukáže se však, že jde o otázku koncepce, tedy věc mnohem závažnější): rozdíl není v „podstatě lidských práv“, nýbrž v jejich právním zajištění a vyjádření, event. v jejich pojetí. Lidská práva jsou něčím, co je nutno respektovat a jejich uplatnění garantovat, event. upravovat, a to jak vnitrostátně, tak mezinárodně, ale nejsou ani jakýmkoliv respektováním ani žádnými garancemi či úpravami konstituována. Žádnými „materiály“, ani takovými, jako je všeobecná deklarace nebo mezinárodní pakty apod., se člověku a občanovi práv a svobod nedostává (str. 483 - interpretace stanoviska signatářů Charty 77 je v tomto smyslu insinuací a misinterpretací); nelze tedy vůbec mít za to, „jako by“ přímo z paktů se jednotlivec stal nositelem subjektivních práv“ (dtto). Ostatně sama autorka mluví o „dalším rozpracování a kodifikaci principu respektování lidských práv, který v Deklaraci principů, která je součástí Závěrečného aktu KEBS, byl vyjádřen“ (483): respektovat lze pouze něco, co není založeno ani konstituováno teprve tímto respektem, nýbrž co mu „předchází“. Právní vymezení postavení člověka ve společnosti a ve státě může být samozřejmě v různých společnostech a v různých systémech různé, ale lidská a občanská práva a základní svobody jsou něčím, co by mělo každé takové právní vymezení respektovat jako něco, k čemu má blíž nebo dál a k čemu se postupně má (musí) blížit.

Autorka se zmiňuje několikrát o „neochotě vyspělých kapitalistických států ratifikovat oba pakty“ (str. 481, 482). Jistě z toho nevyplývá, že ratifikací samou se lidská práva a svobody konstituují; ale jde také - a

především - o to, že tam, kde se přísně rozlišuje mezi formulací právní normy a mezi skutečností, jak tato norma je uplatňována a realizována, není možné právní normou předstírat něco, co ve skutečnosti neexistuje. V demokratické společnosti by se takový akt stal příležitostí k tvrdé kritice podvodného pokusu o předstírání a zastírání skutečnosti. Nicméně okolnost, že autorka se brání proti výkladu mezinárodních paktů, jako by se jimi jednotlivci dostávalo určitých práv, svědčí o tom, že realizace **závazků** ať už mezinárodních, ale fakticky **ratifikovaných**, uvnitř země jí neleží na mysli a že o ni vůbec neprojevuje starost. Vždyť dokonce i za předpokladu, že ratifikace má charakter mezinárodní úmluvy, musíme soudit, že z ní něco vyplývá pro právní strukturu společnosti také vnitrostátně, ať už přímo pro jednotlivce, nebo nikoliv, tj. jen nějakým dalším prostřednictvím (např. dalších zákonů apod.). Bez ohledu na odmítané přirozenoprávní pojetí něco z ratifikace paktů vyplývá. A co tedy? Vyplývá to podle nějakého přidělového systému jen pro některé občany nebo pro ně víc než pro jiné? Závazek, že nikdo nemá být v určitém směru diskriminován, má snad být vykládán tak, že jeho aplikace má nebo může být různá podle toho, o koho, tj. o jakého člověka a občana jde? Což není jasné, jaký to je nesmysl? (Vyvolává to reminiscenci na orwellovskou formulaci, že „všechna zvířata si jsou rovná, ale některá jsou si rovnější“.)

M. Srnská trvá na tom, že v případě paktů jde o projev dohodnuté vůle států s rozdílným společenským zřízením, čehož důsledkem je skutečnost, že „vnitrostátní úprava cestou legislativních i dalších opatření je svou podstatou zásadně rozdílná ve státech kapitalistických na straně jedné a socialistických na straně druhé“ (480). Buď tedy autorka přiznává, že lidská práva předcházejí jak všem mezinárodním dohodám i vnitrostátním úpravám; pak ovšem zní dost kuriózně, že vnitrostátní úprava je „svou podstatou zásadně rozdílná“ podle toho, zda jde o kapitalistickou, nebo socialistickou společnost. To by mohlo v uvedeném případě platit jen za předpokladu, že v této „úpravě“ zůstávají lidská práva čímsi vedlejším a okrajovým, zatímco čímsi podstatným a zásadním je něco zcela jiného, co se netýká přímo lidských práv, nýbrž charakteru sociálního systému (a člověka teprve prostředkovaně). Anebo lidská práva legislativním „a jiným“ (?) opatřením nepředcházejí, nýbrž jsou jimi konstituována. Pak ovšem „svou podstatou zásadně rozdílná“ „úprava“ právního zakotvení lidských práv konstituuje vždy něco docela jiného podle toho, o jaký typ společnosti jde, tedy něco jiného v kapitalistickém a něco jiného v socialistickém systému. Jenže je-li tomu tak, pak je naprosto nesmyslná jakákoliv mezinárodní dohoda, neboť její pojmy nemají pevný obsah. Pak ani onen autorkou předpokládaný „obecně dohodnutý standard“ (480) vlastně neplatí, neboť mu je přikládán pokaždé jiný význam, jiný smysl. Realizace a konkretizace takto vágně dohodnutého standardu pak není

vázána ničím podstatným a zásadním a je tedy vzhledem k dohodnuté normě maximálně libovolná; a právě tato libovůle a možné svévole je vydávána za „vnitřní věc státu“ (480). Subjektivismus tohoto pojetí je nabíledni a je zarážející.

[Právo (křesťana) na svobodně zvolenou práci a potřeba křesťanské akademie]

16. 8. 77 [770816-2]

(45) (2) (SSaŽ – Strašnice, dopoledne.)

Jedním ze základních lidských práv, jež je zakotveno v Mezinárodním paktu (konvenci) o právech hospodářských, sociálních a kulturních (č. 120 Sb. z r. 1976), je právo na práci jakožto „právo každého na příležitost vydělávat si na živobytí práci, kterou si svobodně vybere nebo přijme“. (Formulace Mileny Srnské, *Právník* č. 5–6, 1977, str. 481.)

V této zemi je několik milionů křesťanů (přesné číslo nelze uvést, protože na jedné straně je evidence velmi nedostatečná, na druhé straně je diskriminace křesťanů taková, že mnozí křesťané jsou jimi jen vskrytu a navenek se k tomu veřejně nehlásí). Na rozdíl třeba od Polska, kde existuje celá katolická univerzita (nepřetržitě existovala dokonce po celou dobu stalinismu), existují u nás pouze theologická učiliště, která byla vydělena ze svazků univerzitních a která jsou zaměřena výhradně na přípravu duchovních. Laici nemají možnost žádného studia na křesťanských školách a jsou tedy eo ipso diskriminováni třeba proti komunistům, kteří, ačkoliv je jich méně co do počtu, mají k dispozici a pod svým výhradním vlivem jak vysoké školy (a ovšem i ostatní), tak vědecké instituce. V té věci je zapotřebí učinit postupně celou řadu kroků k nápravě. Do té doby, dokud se po této stránce nedosáhne uspokojivého stavu, je třeba se orientovat na opatření prozatímní. Jedním z takových prozatímních opatření je soukromá výuka některým oborům, zejména pak křesťanské filosofie. Rozhodl jsem se věnovat své síly tomuto soukromému vyučování, protože jednak není zabezpečeno institučně, jednak mně samotnému je odpíráno právo na práci nejen v mém oboru, tj. v oboru mé kvalifikace, ale dokonce i v práci topiče (a předtím v práci nočního vrátného).

Žádám o souhlas s tím, abych tuto soukromou výuku mohl provádět ve formě kondic za úplatu a abych mohl být přitom normálně pojištěn, platil náležitou daň apod. Do té doby, dokud mi souhlas nebude udělen, budu výuku provádět (nejspíš v omezeném rozsahu) bez úplaty. (Je ovšem možné také jiné řešení, že se najde veřejná platforma pro podobnou výuku, např. na půdě Lidových akademií, Socialistické akademie apod.) Má kvalifikace je dostatečná a mohu ji navíc doložit studiemi již vyššími i dosud nepublikovanými (jako je např. habilitační práce, k jejímuž

projednání na zákrok ministerských orgánů vůbec nedošlo, ačkoliv jsem byl k jejímu podání vyzván).

Půjde o docela nový případ, ale po něm musí přijít na řadu případy další, neboť zájem o podobné školení bude značný. Zároveň bude možno po získaných zkušenostech uvažovat o dalších krocích (např. o zřízení samostatné křesťanské akademie nebo akademie, kde by křesťanské myšlení mělo zajištěno své místo). Není vyloučeno začít s realizací podobného projektu také okamžitě. Něco podobného jsme měli před lety na mysli, když jsme připravovali ustavení EHISu [*Ekumenické hnutí intelligence a studentstva, viz např. zpráva pro Tvář o jirchářských seminářích „Křesťané a moderní svět“ z července 1968, pozn. red.*].

Perspektivně půjde o vytvoření organizační (členské) základny hnutí, které by buď samo bylo křesťanské (tj. hlásilo by se nekonfesijně nebo nadkonfesijně ke křesťanství), anebo by zabíralo šíře, ale tak, že by se v něm křesťanská složka cítila naprosto doma. Toto hnutí si musí opatřit vhodné shromažďovací prostory, vhodné retreatové a konferenční prostory, zajistit studijní pracoviště, knihovnu a čítárnu (s větším počtem časopisů), rekreační prostory a prostory pro intelektuály vysokého věku, kteří potřebují zvýšenou péči, ale nejenom fyzickou (na to se v naší společnosti naprosto zapomíná). A do té doby, dokud se situace celospolečensky nenormalizuje, také materiální zajištění odborníků, kteří byli zbaveni svých odborných funkcí, aby přesto mohli pracovat ve svém oboru, zprostředkovat jim pracovní příležitosti, ev. vydání jejich studií apod. Bylo by žádoucí, aby taková organizace mohla také provozovat nakladatelskou činnost a vydávat i časopis (jeden nebo několik). Dále by mohla provozovat experimentální školu – střední nebo i základní – a mohla by mít k dispozici výzkumné středisko s několika školicími místy. To vše podle okolností a možností.

[Politická angažovanost filosofa a specificky filosofický „průšvih“]

17. 8. 77 [770817-1]

(46) (3) (SSaŽ – Strašnice, 17. 8. 77 dopoledne.)

V době, která je tak zpolitizovaná (až přepolitizovaná) jako naše, filosof absolutně nemůže nedbat politické situace a pohybu politických struktur a těles, ba nemůže zůstat v distanci k politické sféře, ale musí se sám také politicky angažovat. Ovšem cílem filosofovým není nějaká konkrétní politická změna, nějaký posun apod., nýbrž jedině posun celého zakotvení, celého pobytu člověka ve světě. (Marx tomu říká „změna světa“, ale to je velmi nevhodný termín, především také matoucí; jinak ovšem člověk sám sebe a svůj vztah ke světu nemůže měnit, aniž by změnil něco na světě, a nemůže podnikat nic proměňujícího „svět“, aniž by se změnil sám, takže

naše výhrada směřuje pouze k tomu, že výraz „měnit svět“, resp. „změna světa“ nepřípustně sugeruje předmětnost světa.)

Nicméně politická složka lidské společenské existence je významná a dnes stále významnější. A má-li člověk poznat sám sebe a vědět, co dělá, když něco podniká, nemůže vynechat politický aspekt své existence a politické předpoklady (zdroje) i důsledky svých aktivit. To ovšem zase předpokládá, aby se politická situace jednotlivce, skupin i celé společnosti ukázala v pravém světle a v plnosti svého významu. Pravda o politické situaci se však ukazuje jen ve specifickém, od běžného odlišném přístupu k této situaci, do této situace a postupu v této situaci. Přístup, přistoupit je v latině odvozen od slovesa *aggredior*; přístup je agrese a bez agrese se neobejde. Nikoliv přizpůsobení, nýbrž přístup otvírá pohled na pravý stav věcí. A specifickým přístupem filosofovým je přístup z distance, přístup odjinud, z jiných předpokladů a z jiných pozic. Jinakost filosofie ovšem vzbudí rozruch v běžném politickém životě, v běžném postupu či vývoji politické situace. Politická angažovanost filosofa není zařazení do řady, není to žádná politická integrace filosofa s ostatními podobně integrovanými členy společnosti nebo politického organismu, nýbrž je to vždy jakási konfrontace a výzva, ba vyzývavost. Z toho vznikají tzv. „průšvihy“, ovšem nikoliv jakékoliv, nýbrž specificky filosofické. Je tomu tak proto, že také jejich základ je specificky filosofický, neboť je zakotven ve specifickém způsobu angažovanosti filosofie na politickém životě. Ukažme si povahu této specifické angažovanosti na příkladě.

Když byl v Praze Tom Stoppard a když jsme spolu mluvili v jednom „rybím grillu“, ptal se, co vlastně jsme zamýšleli s Chartou, zda se domníváme, že nějaká společnost vůbec je schopná se spravovat principy vyjádřenými v mezinárodních paktech. Musel jsem mu odpovědět, že ratifikace paktů se vydává za důkaz superiority socialistických států, neboť kapitalistické s ratifikací dost váhají. Proto jsem alespoň já považoval za nutné ukázat na to, že se ratifikované pakty neplní. Politické vedení musí ukázat, zda ratifikaci mínilo vážně, anebo jenom jako mezinárodně politický trik a jakousi reklamu socialismu v cizině. Naše vláda musí ukázat, zda se československými zákony (a mezinárodní pakty se ratifikací staly součástí našeho právního řádu) cítí vázána, či nikoliv. – Tak tohle právě je specifický filosofický přístup. Filosofie odmítá uznávat jakékoliv konvence, např. že se určité právní formulace nemusejí, nebo dokonce nemají chápat příliš doslovně atd., ale sáhne přímo na „nerv věcí“. Z toho pak je pochopitelně „průšvih“. Ale filosof se takovému průšvihu vůbec nevyhýbá, neboť právě takový průšvih přinese víc světla a ukáže situaci v jasnějších konturách.

Při tom ovšem nezůstane. Odhalená pravda mění situaci i v praktických důsledcích; buď je neúnosné trvat na něčem, co ve světle pravdy neobstojí, a pak se musí podniknout něco pro nápravu; anebo se vymýšlejí

další triky a podrazy, protože situace se změnit nesmí a nemůže – a pak ovšem je nutno vést centrální útok na pravdu a její obhájce. Ovšem to zase pronikavě osvětlí samotnou situaci a zejména držitele moci, kteří si nemohou dovolit se postavit do světla pravdy, tj. ukázat se, čím vsutku jsou.

[Univerzita jako pokus o jednotu lidského vidění světa]

17. 8. 77 [770817-2]

(47) (4) (SSaŽ – Strašnice, 17. 8. 77 dopoledne.)

Idea univerzity upadla v zapomenutí; dnes chápeme univerzitu jako jistou organizaci vysoké školy, jako instituci výchovnou, kde profesori přednášejí, žáci naslouchají a cvičí se ve svých oborech pod jejich vedením. Když absolvují zkoušky, stávají se odborně připravenými a chybí jim už jen potřebná zkušenost. Ale to je naprosto vnější a nepřiměřený, povrchní pohled na univerzitu. Univerzita je ve své podstatě pokusem o odpověď na vyzývavé ohrožení jednoty lidského života a jednoty lidského vidění světa a jednoty přístupu k tomuto světu. Prvním pokusem o integraci všech vrstev a složek lidského života tváří v tvář jednotnému, „krásnému“ světu (= kosmu) je filosofie. Ale filosofie byla vždycky také zkoumáním a analýzou; odtud také tendence rozstrukturovat se na jednotlivé – zatím stále ještě filosofické – disciplíny. Ale tyto disciplíny měly brzo rostoucí centripetální tendence, až se skutečně vydělily v samostatné, již nefilosofické, nýbrž právě mimofilosofické, „vědecké“ obory. Tím došlo jakoby k rozpadu „kosmu“ a ve vši naléhavosti se před vzdělance postavila otázka rekonstituce, resp. restaurace jednoty, integrity světa, „kosmu“. Čili jak znovu získat svět jako „univerzum“. To nebylo jednoduché; zejména to nebylo možné pouhým návratem, rekurssem k filosofickému základu. Bylo zapotřebí zachovat vydělené speciální disciplíny, ale uvést je znovu v jednotu. K tomu cíli bylo nezbytné vytvořit dosti komplikovanou strukturu, soustavu nových vztahů, kterým sice vévodila filosofie (resp. zejména theologie), ale aniž by se je pokoušela redukovat na nějaké své odnože. A tato nová soustava vztahů si vyžádala také určité institucionální či lépe: organizační zabezpečení – a to právě v univerzitě. Univerzita je tedy zároveň ideový, myšlenkový, ale zároveň také organizační pokus o vytvoření jakési atmosféry solidarity a vzájemnosti, v níž jedině mohou vědy růst jako navzájem spjaté a souvislé, neboť ve svém poznávání míří k témuž světu, k témuž univerzu (byť z různých stran). Univerzita jednak koordinuje aktivitu jednotlivých oborů (které v důsledku svého osamostatnění ztratily schopnost se samy vyvíjet koordinovaně); zejména pak stimuluje a usnadňuje komunikaci mezi obory a mezi odborníky; a tím, že v komunikaci přivádí různé disciplíny a různé koncepty do konfrontace, do rozhovoru, diskuse až polemiky. V důsledku toho všeho musí každá speciální disciplína nějak respektovat výsledky bádání jiných speciálních

disciplín a tak se jí dostává opětovných připomínek toho, že svět, jímž se zabývá a jež zkoumá, je týž jako svět, jímž se zabývají a jež zkoumají jiné disciplíny, že je to tedy „univerzum“.

Univerzita ovšem nekoordinuje jen odborné disciplíny, ale také vědce a adepty vědecké dráhy. Zkoumající vědec musí být i docela lidsky, společensky přiváděn do kontaktu s druhými vědci, ovšem především ve věcném zájmu, ale také osobně. Univerzita není pouze organizace, instituce, ale je to také určitá duchovní a myšlenková atmosféra, v níž je v posledu každé vědecké úsilí zakotveno. Neboť není možná žádná věda, žádný výzkum bez opravdového zájmu těch druhých, společnosti vůbec a zejména vzdělanců, intelektuálů, odborníků (nejen téhož oboru). Nejde jenom o to, že společnost musí nějak přispívat materiálně a finančně, tj. že vědec žije nutně z přebytků společenské produkce, že si bezprostředně málokdy může vydělávat na svou obživu přímo užitečnými výsledky, jichž dosahuje. Tím nejdůležitějším je společenský interes ve věci samé, zájem o poznání (tj. o poznání světa), o vědění vůbec. Vědec zároveň musí o svých objevech a o svých teoriích ty druhé přesvědčit nebo alespoň přesvědčovat; pravda musí být sdělována, tj. formulována a zdůvodňována tak, aby přesvědčila. A kontrolu, je-li nějaké zdůvodnění nebo nějaký výklad opravdu přesvědčivý, musí a také může vykonávat jen poměrně úzká skupina odborníků, tj. těch, kteří jsou s danou problematikou důkladně seznámeni a mají své vlastní přístupy i své vlastní názory, zejména však jsou jakožto myslitelé a vědci vždycky otevření vstříc pravdě a lepšímu poznání pravdy.

[Univerzita jako prostor rozhovoru a polemiky]

18. 8. 77 [770818-1]

(48) (5) (SSaŽ - Strašnice, 18. 8. 77 dopoledne.)

To hlavní, oč na platformě univerzity jde, je rozhovor, diskuse, polemika, krátce střetání názorů a koncepcí, při čemž ovšem rozhodující význam má argumentace a její přesvědčivost a logika. Zatímco ve speciální vědě je každý filosofický prvek omezován a vytlačován a v zájmu obecné závaznosti je všechen důraz soustředěn na věcné souvislosti a tzv. fakta. Na univerzitě není prvořadou záležitostí výkonnost, efektivita vědeckého výzkumu, nýbrž taková interpretace jeho výsledků, která by ukázala jejich smysl v nejširším kontextu (např. antropologickém nebo kosmickém apod.). Věda, rozpadající se na desítky a stovky odborných disciplín, zachovává, resp. znovuzískává svou integritu v budování čehosi, jako je „světový názor“ (příčemž zatím nechme stranou slabiny světonázorových pokusů a kritiku ze strany filosofie). Důležitost „světového názoru“ by mohla někdy slabší duchy svádět k vymáhání souhlasu s určitým vybraným, jediným světonázorem. Ale to je právě v naprostém rozporu s ideou a s duchem univerzity; na univerzitě nesmí vládnout žádný

světonázorový (a tudíž ideologický) monopol. Exkluzivní důraz na jediný světový názor s sebou nutně nese pokusy o přezkoumávání názorů jak vyučujících, tak školených. A to je konec univerzity a univerzálnosti. (Srv. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, 3351, Berlin 1923, s. 50 n.) Univerzita ovšem není možná bez výběru, a to jak bez výběru učitelů, tak bez výběru studentů. Ale kritériem přijímání a diplomování studentů smí být pouze jejich inteligence, vzdělání a píle, resp. soustředěnost. Právě tak kritériem pro habilitační řízení musí být vysoká úroveň vědeckého výkonu, nikoliv ideové nebo ideologické zaměření. To není zanedbáváno ani přehlíženo, ale je předmětem diskuse a polemiky, námitek a vyvracení. Když si zpřítomníme situaci filosofické katedry na filosofické fakultě Karlovy univerzity, když odcházel František Krejčí do důchodu, musíme především vysoko hodnotit skutečnost, že Krejčí nebyl pod žádným nátlakem a mohl si vybrat skutečně svého nástupce sám. Zároveň však se nemůžeme vyhnout tvrdé kritice na stranu Krejčího, který si zvolil nikoliv nástupce nejschopnějšího, nýbrž sobě ideově a ideologicky nejbližšího, a znemožnil tak největšímu mysliteli meziválečných let, aby zakotvil na filosofické fakultě (a způsobil tím, že musel být odsunut na fakultu přírodovědeckou). Krejčí si počínal stranicky až sektářsky, a velice tím poškodil osudy české filosofie.

Na univerzitě má každá vědecká disciplína pamatovat na svůj vztah k celku, tj. má být filosofická. Ale její filosofičnost nemůže a nesmí být dirigována, direktivně určována; na univerzitě panuje filosofická (i vědecká, pokud jde o koncepce, teorie atd.) rozrůzněnost. Nicméně různé směry a různé názory zůstávají na půdě univerzity v rozhovoru, a tím v respektu k názorům odlišným. Z univerzity nelze vylučovat žádné názory a ideje, žádné koncepce ani teorie, pokud jsou zdůvodňovány na úrovni. Proti jejich zdůvodnění lze vznést námítky a proti názorům lze i ostře polemizovat, ale bez újmy na cti a váženosti jejich představitelů a bez pokusů o jejich diskvalifikaci jakkoliv motivovanou, ale vyhýbající se věcné argumentaci.

Tím vším se ovšem jen předmětně pokoušíme uchopit hlavní rysy atmosféry, duchovního milieu univerzity. Toto milieu je hlavní; je rozhodující pro samu vědeckost vědy, neboť umožňuje a dokonce nutí vědce reflektovat tak, aby lépe a přesněji věděl, co vlastně dělá, když pracuje vědecky, a jaký má tato jeho vědecká práce smysl v celkovém kontextu lidského postavení ve světě a lidského přístupu ke světu a k sobě. Bez tohoto k reflexi vedoucího duchovního prostředí se věda odcizuje nejenom filosofii a nejenom ostatním speciálním disciplínám, ale v posledu sobě samé, protože ztrácí kontrolu nad sebou a nad tím, co podniká.

[Současná krize univerzity a vědy]

19. 8. 77 [770819-1]

(49) (6) (SSaŽ – Strašnice, 18. 8. 77 dopoledne.)

Univerzita se z duchovní instituce změnila v průmyslový podnik. Masy studentů na většině oborů jednak vylučují bližší osobní kontakt učitelů s žáky, zároveň však znemožňují zařadit pedagogický proces nenápadně do procesu samotného výzkumu. Výzkum se přesouvá mimo univerzitu do odborných ústavů a univerzitním učitelům narůstají pedagogické povinnosti tou měrou, že jim to takřka znemožňuje jejich vlastní odbornou práci. Tím nutně úroveň univerzity upadá; naproti tomu „vyšší úroveň“ vědeckých ústavů (ať akademických nebo rezortních) není záchranou, neboť tam se naprosto ztrácí myšlenka jednotného vědění uprostřed úsilí o stále větší a pronikavější specializaci. Řešením není ani personální unie ředitele ústavu a vedoucího katedry, neboť to jen znásobuje povinnosti a ještě víc znemožňuje skutečnou vědeckou práci. Ředitel ústavu se nutně stává manažérem a byrokratem, zatímco se samotným výzkumem ztrácí kontakt. Ze své moci žije v předstírání vědecké práce – tu a tam dává k dispozici své nápady a nechává druhé, mladší pracovníky, aby vědeckou práci vzali na sebe. Někdo přijde s pozoruhodným objevem – a ředitel ústavu se podepíše, aniž na to měl jakoukoliv podstatnější zásluhu. Kdo z mladších vědců je ochoten se takto prodávat, vegetuje v takových ústavních podmínkách dál; kdo se vzepře, může se s vědeckou prací rozloučit. To všechno spolupůsobí rozkladně na samotnou vědu, a už docela na atmosféru a ducha univerzity.

V našich podmínkách k tomu přistupují další rozkladné a retardační momenty: nemožná politická kontraselekcce, vylučování nežádoucích učitelů i studentů z univerzity, vnucené náhražky za unifikační působení skutečné filosofie, ideologizace vědy a politické rozhodování o dalších směrech vědeckého výzkumu ze strany stranických sekretariátů, a zejména sekretariátů ÚV. Vzniká zvláštní vědecko-politický žargon, jímž se vystihují jemnosti politického počasí a jež se nedotýká žádná skutečná, věcná vědecká problematika. Z vědy je důsledně činěn nástroj; cíle jsou stanoveny politickými orgány a vědci tu jsou proto, aby jich na základě své odborné připravenosti dosahovali. Věda je degradována na technickou zdatnost; její hranicí, mezí je pravda – podle známého přirovnání Marxova k **hanze** („jusqu' à la vérité“). Ale bez pravdy není věda vědou; jen v orientaci na pravdu se dokáže věda osvobodit od politických a ideologických tlaků. Ale pak se nemůže věnovat jen své odbornosti, ale musí chápat, jakými prostředky je napadána a zevnitř rozkládána. Věda, která chce být dnes vědou, nesmí být pouhou speciální disciplínou, ale musí být schopna rozumět sobě samé a situaci, v níž musí pracovat. A právě k tomu cíli musí podstatně komunikovat s jinými odbornými disciplínami a zejména s filosofií, neboť potřebuje mít otevřený zrak pro celek – pro celého člověka a pro celý svět.

Rekonstituce univerzity v jejím původním zaměření je nezbytná z podstaty věci (tj. z podstaty vědy a vědění vůbec), ale je nezbytná také jako začátek rekonstituce celé společnosti. Neboť v dnešním světě nemůže zavládnout mír, dokud se spolu nebudou moci dohodnout svobodné země a svobodné národy. Národ se však může stát svobodným pouze ve jménu pravdy a v pravdě (skrze pravdu). Žádná sebeefektivnější speciální věda však není schopna ukázat pravdu a vést k svobodě; to je možné jen tam, kde si věda ostře uvědomila své místo v celku vědění a místo vědění v celku lidského snažení (tj. snažení lidstva) a místo lidstva a člověka ve světě, který je světem díky prosvětlení pravdou. Jak říká Jaspers: „Ohne Wahrheit keine Freiheit, ohne Freiheit kein Friede“ (3352, *Die Idee der Universität*, Springer 1961, s. 9).

[Nové uspořádání práce ve společnosti]

770823-1

(50) (7) (SSaŽ – Strašnice, 23. 8. 77 odpoledne.)

V zájmu každého jednotlivce je uplatnění všech intelektuálních i praktických schopností, které má a které musí proto být plně rozvinuty (pokud to ovšem nejsou schopnosti rozporné, navzájem se vylučující, anebo pokud se neobracejí proti člověku a proti společnosti). Na druhé straně by měla platit zásada, aby nikdo nebyl nucen své schopnosti přetěžovat, a aby zejména byl zaměstnán prací, na kterou hravě stačí a na niž má tolik, že mu hodně přebývá. Společensky nutná práce musí být rozdělena tak, aby jí nikdo nebyl celočasově vyčerpáván, ale aby mohl vedle ní pracovat na tom, k čemu se sám rozhodl. Prozatím by celá věc mohla být uspořádána tak, že by veškeré pracovní aktivity byly rozděleny do dvou skupin, totiž na práce společensky základně nutné (na nichž spočívá zabezpečení materiálního provozu společnosti a společenského života) a na práce „svobodné“, tj. volené dobrovolně pro potěšení a zálibu či podobně. Některé z této druhé skupiny prací by mohly mít naprosto soukromý ráz, ale jiné by mohly mít povahu kulturních aktivit, k nimž se lidé stejných nebo podobných zájmů dobrovolně sdružují. V takovém případě by mohly mít podobné aktivity podobu jakéhosi honorovaného druhého zaměstnání. Prací z první skupiny by se každý člověk musel a zároveň měl zabývat určitý počet hodin týdně (např. 3 dni nebo 20 hodin apod.); výdělek za povinné práce by měl být tak vysoký, aby zajistil životní minimum (které by ovšem bylo stanoveno na slušné úrovni). Vše ostatní, tj. práce ze záliby nebo kulturní práce apod., by představovalo práci navíc, a tedy také eventuelní výdělek navíc (pokud by o výdělek opravdu šlo). Tak kupř. by bylo možné takové sdružení literárních kritiků, publicistů, odborníků z humanitních věd apod., kteří by spojeným úsilím vydávali nějaký časopis (jako nakladatelé a vydavatelé); bylo by možné také založit a vést nakladatelství a tisknout knihy nebo časopisy nějakým

jednoduchým moderním způsobem anebo zase klasickými způsoby jako bibliofilie apod. Důležitou okolností by byla předepsaná doba pracovní povinnosti, kterou by každý měl před sebou (anebo už za sebou) – tak kupř. by každý byl povinen odpracovat v první skupině třeba 20.000 nebo později 15.000 či dokonce 10.000 hodin. Ostatní čas by byl jeho a mohl by s ním podniknout, co by chtěl.

Nesnáze spojené s pokusy vydělávat velké peníze na druhém typu prací by musely být nějak řešeny. Hlavní předností by však bylo, že lidé, kteří by se rozhodli pro určité povolání a neměli by možnost pracovat ve shodě se svým zájmem v první skupině prací, by mohli splnit své přání ve skupině druhé, a to bez ohledů na to, zda se tím uživí (např. by mohlo takto existovat naprosté překrvení, přelidnění některých oborů, aniž by to vedlo k jakýmkoliv potížím). Možné by bylo také kombinovat v rámci některých podniků oba druhy práce. (Tj. např. tak, že určitý podnik by mohl zaměstnávat pracovníky kategorie první a nadto navazovat určité typy spolupráce s celou řadou pracovníků kategorie druhé. Tak např. nakladatelství by mohlo mít poměrně malý počet redaktorů a administrativních sil, zatímco většinu prací by dělali „externisté“, kteří by se podíleli jen určitým procentem na výsledcích těch projektů, na nichž spolupracovali – tím by se příliš nelišilo postavení externích redaktorů a třeba autorů apod.)

V některých případech by mohlo být pamatováno na výjimky. Např. vynikající autor by mohl být osvobozen od určitého počtu hodin povinné práce (obvykle za již podané výkony, zásluhy apod.). To by se zřejmě vztahovalo na autory starší a již renomované, nikoliv začínající. Mladým lidem není na škodu, když mají co nejširší záběr zkušeností se všemi rovinami a oblastmi společenského života. S předními vědci by mohly být uzavírány speciální smlouvy vzhledem k tomu, že u nich se společensky nutná práce kryje s jejich zálibami a svobodnou volbou, a také vzhledem k tomu, že pro jejich práci jsou obvykle naprosto nezbytná nákladná zařízení, která si nemůže dovolit pořizovat soukromá osoba.

Společensky nutná práce by ovšem nebyla definována jako práce ve státních institucích, neboť by šlo také o práci v podnicích „družstevních“ nebo vůbec založených určitými skupinami. Výroba by tedy nebyla soustředěna (leč snad výjimečně) ve státních rukou; stát by měl především správní poslání. To by zároveň umožnilo, aby stát v pracovních sporech mezi zaměstnavateli a zaměstnanci nebyl nutně jednou ze stran (nýbrž právě jen výjimečně při sporech státních zaměstnanců se státní správou, např. při sporech mzdových apod.).

R 1977-8

§ 51-56

770912-1

(51) (1) (SSaŽ – Vysočany, 12. 9. 77 odpol.)

Mé první setkání s filosofií bylo dvojí. Někdy koncem r. 1942 nebo začátkem r. 1943 jsem s Emou Brožovou (Ema diktovala) opisoval na stroji Rádlovu *Útěchu z filosofie* (šlo o přepis z kopie, kterou půjčil profesor Materna Ludkovi Brožovi, Eminu bratrovi, který k Maternovi chodil na kondice z matematické (symbolické) logiky; a Materna, v r. 1946 předseda naší maturitní komise, měl text *Útěchy* zřejmě z Filosofické jednoty, kam jej přinesl nejspíš sám dr. Navrátil, první editor *Útěchy*, jemuž Rádl dal tužkou psaný rukopis nedlouho před svou smrtí). V té době už jsem měl za sebou své botanické i následující chemické období a mým ústředním zájmem byla moderní fyzika a také biologie, paleontologie a vůbec otázky evoluce atd. V té době bylo pro mne pravidlem, když jsem o něco měl hlubší zájem, že jsem se nespokojil ničím menším než vysoce odbornými výklady, přinejmenším vysokoškolskými učebnicemi. Když jsem v sekundě propadl botanice, pídil jsem se (tehdy ještě marně) po velkém klíči k určování rostlin, který vydal v Olomouci Promberger, a úspěšně jsem získal většinu vyšších svazků aventinského Rostlinopisu. Když jsem po divném začátku (kdy jsem měl takřka propadnout z chemie, protože jsa vyvolán v lavici, nedovedl jsem vůbec odpovědět na otázku, kterou jsem pro jiné zájmy prostě vůbec neslyšel, a pak už jsem do konce čtvrtletí nebyl vůbec vyvolán, až na žádost mé matky, které to nešlo na rozum, protože jsem v chemii doma ležel ustavičně) zazářil jako jeden z několika málo chemických vášnivců, věnoval jsem o vánocích celý obnos, který jsem jako dárek dostal (a ještě jsem si něco musel k tomu vypůjčit) na Votočkovu *Chemii anorganickou*. Ve fyzice jsem začal prostudováním Schacherlova *Světa atomů* [správný název je pravděpodobně „*Nitro atomů*“, pozn. red.], ale netrvalo dlouho a objednával jsem přes Jednotu matematiků a fyziků (měla prodejn v Žitné ulici) z Německa sborníkovou knížku „*Kernphysik*“, kterou mimochodem dodnes vlastním a které jsem přes všechno své úsilí vůbec nerozuměl.

Nu, a tak když jsem úspěšně přepsal *Útěchu* (směl jsem si ponechat jednu kopii a Ema také jednu, ostatní jsme museli odevzdat Ludkovi za zapůjčení předlohy), začal jsem se zajímat o Rádla a o jeho starší publikace. Po antikvariátech jsem sehnal „*Národnost jako vědecký problém*“, „*Moderní vědu*“, později „*Dějiny vývojových teorií*“, a dokonce „*Neue Lehre vom zentralen Nervensystem*“. Není pochyb o tom, že se mne různá filosofémata dotkla, ale filosofie jako taková přede mnou nikterak plasticky nevyvstala. (Slovo „filosofie“ pro mne nemělo přesný význam.) To zůstalo vyhraženo až druhému setkání s filosofií, k němuž došlo na Patočkových přednáškách a zejména v jeho proseminářích vysoké a náročné úrovně.

Celkovým zaměřením (a možná ještě spíše svými předpoklady) mi byl nejbliž J. B. Kozák; ale u něho jsem se nepřiučil ničemu z filosofické strategie, co bych už nějak dříve nevěděl nebo alespoň netušil. Něčím skutečně novým – a podstatě novým – bylo teprve myšlení (filosofování) Jana Patočky. Bohužel mi bylo zpočátku velmi cizí a naprosto nezvyklé (to právě patřilo k věci). A Patočka neměl kdysi mnoho smyslu pedagogického; jeho vedení by mohlo být dobře charakterizováno slovy, jimiž vystihoval Bonhoeffer Barthův tzv. „Offenbarungspositivismus“, totiž heslem „žer, ptáčku, anebo chcípni!“¹ A já jsem měl vždycky strašně nerad, když jsem byl stavěn do podobných protikladů, z nichž ani jedna možnost nebyla fakticky řešením. Když mne Patočka svým dost suverénním a odmluvy nepřipouštějícím způsobem vedl či spíše táhl po cestách fenomenologických, vždycky jsem se nějak vymkl, distancoval nebo jsem provokativně vykročil jinak a jinam, než Patočka očekával. V důsledku toho jsem si vždycky prudce pokazil reputaci, která mezitím vzrostla dost vysoko (což bylo pro Patočku několikrát znovu důvodem, proč ze mne zkusil udělat fenomenologa). Pamatuji se zejména na příhodu z roku asi 1951 nebo ze začátku roku 1952, kdy jsem se obrátil na Patočku s prosbou o konzultaci a radu. Nevěděl jsem dost dobře, na čem se alespoň trochu orientovat v pokusu o pojetí akce, jemuž jsem potřeboval v disertaci věnovat celou kapitolu. A tenkrát mne Patočka vedl přesně oním způsobem „Friß, Vogel, oder stirb“; nedoporučil mi Blondela, kterého jsem objevil až později, ale Merleau-Pontyho. Nebyla to – o tom není pochyb – rada špatná, ale byla namířena proti celé koncepci disertační práce. Nemohl jsem se jí řídit, protože bych musel předělat vše a každou tezi podrobit de facto fundamentální revizi. K tomu jsem tehdy neměl ani dost času, ani – zejména – dost sil, protože jsem se ještě velmi špatně soustřeďoval a na paměť jsem se nemohl spoléhat vůbec.

770912-2

(52) (2) (SSaŽ, Vysočany, 12. 9. 77 odpol.)

Když pohlížím zpět na vývoj našich vzájemných vztahů s prof. Patočkou, myslím, že jsem se nedopustil žádné zásadní chyby v tom, že jsem se nestal jeho „věrným žákem“ v silném smyslu toho slova. V posledních letech došlo k dost podstatnému našemu sblížení, ale spíš proto, že v Patočkově myšlení došlo k přesunu směrem k liniím, které byly blízké mně, než naopak. Dokonce bych řekl, že bohužel Patočka nedošel dost daleko, zejména např. že ve vysokém ocenění Masaryka bylo stále příliš mnoho respektu k jeho filosoficko-politickému výkonu, tj. k jeho výkonu jako filosofa/státníka, než k pravým filosofematům, na něž by bylo možno v nové, jistě značně (po mnohých stránkách) odlišné dnešní situaci navazovat. Podobně u Rádla dovedl ocenit jeho společenskou angažovanost, politicky vyostřený smysl pro nebezpečné směry a hnutí

v politice a vůbec v sociální oblasti atd., ale z jeho filosofické práce dovedl uznat snad ještě nějaké nápady, nějaký ten ostrý pohled k podstatě problému, ale už rozhodně ne jeho celkové záměry, dalekosáhlejší koncepty apod.

Naproti tomu ovšem jistý přesun lze najít také v mém myšlení, i když celkem nepříliš rozsáhlý. (Jiří Němec mi jednou řekl, že je to až zarážející, jak málo je v mém myšlení přítomen nějaký vývoj, resp. nějaká změna pozic, názorů apod.) Ale sám mám dojem, že ve všem pohybu, který lze v mém myšlenkovém vývoji najít, je možno vždycky vysledovat nějaké navázání na cosi, co se už připravovalo, co tam už bylo. A tak je tomu po mém soudu také s mým přiblížením k fenomenologii. Už v disertaci jsem provedl rozdělení mezi vnitřní a vnější stránkou události, subjektu i akce a reakce. V polemice s J. Zemanem ve Vesmíru v r. 1957 [„Subjekt a skutečnost“, in: *Vesmír* 36, 1957, č. 6, s. 212-214, pozn. red.] jsem už naznačoval koncepci světového celku, „vesmíru“, na těchto základech. Myšlenka, že „svět“ je nikoliv soubor „věcí o sobě“, nýbrž pletivo nejrozmanitějších vzájemných reakcí a na nich založených vztahů („reálných“ vztahů), je vlastně jen rozvinutím toho, co bylo už **pro** mne vlastně dávno připraveno, i když to nyní vypadá jako „ontologizace“ některých fenomenologických přístupů a stanovisek. Zejména však mám dojem, že vnitřní integrita mých filosofických pozic by celkově nemohla být pevnější, kdybych nejprve byl učinil krok vpravo s Patočkou k Husserlovu subjektivismu a Heideggerovu důrazu na ek-sistenci a bytí, provázenému jakousi deontologizací a denaturací světa, a pak zase na tento základ rouboval něco z filosofie praxe atp. Má filosofická cesta mi připadá logičtější a přímější než Patočkova. (Němčím ovšem vím velmi dobře, jak jsem toho dosahoval zejména také proto, že jsem se příliš nezabýval jinými filosofickými koncepty, a pokud přece, že jsem si vůbec nepočítal jako interpret, ale jako ten, kdo si svobodně a někdy snad i drze vybírá jen to, co se mu hodí, a ostatní zakládá a nezřídka hází pod stůl.)

Patočka na má odmítnutí a vzpurná vymknutí reagoval zprvu tak, že mne prostě vypustil ze svých plánů. Později vzal na vědomí, že jdu jiným směrem, a i když osobně udržoval jistý malý odstup, choval se ke mně vždy přátelštěji. To mi velmi imponovalo a sám jsem k němu pojal postupně stále vřelejší vztahy. Asi to navenek nebylo příliš zřejmé (jako je tomu u mne i v řadě jiných případů), takže při **jedné** napjaté konfrontaci u příležitosti jeho šedesátin, když v reakci na jeho poněkud tvrdé zamítnutí „holdu“ Radima Palouše jsem uprostřed zamlklé a rozpačité společnosti vyslovil své úvahy nad tím, jak se dosti nešťastně vyvíjely mé vztahy k němu. To, co jsem říkal, vyznělo asi zbytečně tvrdě (i když snad ne moc) právě proto, že jsem byl až trochu pobouřen Patočkovou reakcí na **Palouše** a že jsem mu to chtěl trochu „spočítat“. Nebylo to dost promyšleno, ale mělo to kupodivu vlastně velice pozitivní vliv na naše vzájemné vztahy.

Patočkovi to nějak svou pevností a důrazem (možná i tou tvrdostí) spíš imponovalo a v bezprostřední reakci na mne takřka dokazoval, že si nejsme tak daleko, že on v podstatě má na mysli něco podobného jako já apod. Od té doby mne nejenom osobně, ale i filosoficky bral mnohem vážněji a zůstal mi přátelsky, ale i filosoficky nakloněn, i když jsem mu čas od času říkal nepříliš příjemné věci. Tak kupř. jsem se zachoval dost „difícilně“ (Patočka mne charakterizoval v roce 1955 nebo v prvních dnech 1956 dr. Navrátilovi jako „difícilního“, když jsem měl tehdy nastoupit do Stát. lékař. knihovny v Sokolské ulici), když v létě 1968 na Václavském náměstí mi líčil, jak obrodné hnutí („československé jaro“) je nadějí pro celý svět, a já jsem nasadil nejostřejší kritiku a vytýkal jsem nepromyšlenost, živelnost, politické diletantství atd. (samozřejmě na stranu politického vedení). Přesto o několik měsíců později napsal Patočka takový posudek (odborný) na mne, že se dodnes trochu stydím za to, jak málo jsem udělal pro to, abych si ho zasloužil. A když jsem mu napsal k pětadesátinám, odpověděl mi až s údivem, že až dosud měl u mne spíš dojem nesouhlasu, ačkoliv já jsem neřekl jediné slovo ve svém dopise, které bych nemyslel vážně a které by nebylo pravdivé (nejen v té době, ale vždycky do minulosti). A když potom navrhl, abych byl přizván do malé společnosti, kde se mělo připravit základní hledisko pro přípravu článku o fenomenologii v Československu, byl jsem až dojat: tak přece jenom ze mne toho fenomenologa (byť všelijak „cáknutého“) nakonec udělal.

770913-1

(53) (3) (SSaŽ – Vysočany, 13. 9. 77 dopol.)

Výchova je tradičně chápána jako převážně záležitost mládí. Je v tom nepochybně velký kus pravdy. Dítě se rodí jako živočich (podle Portmanna předčasně, snad aby sociální kontexty mohly intervenovat dříve, než dojde k zafixovanosti individua, s níž se pak už nedá nic podnikat). Tzv. deprivace znamená ve skutečnosti nedostatečné překonání této „živočišné“ etapy či úrovně. Educatio představuje tedy vpravdě vyvádění lidského mláděte, které ještě není člověkem, do světa, v němž se má konstituovat jako člověk, především tedy do světa řeči a mluvy. V tomto světě zakotví nemluvně tak, že se naučí mluvit, což neznamena pouze, že ovládne jazyk („mateřský“ jazyk), nýbrž že se zároveň nechá ovládnout řečí, slovem, logem. Člověk totiž může smysluplně mluvit pouze za toho předpokladu, že se nechá nést řečí (Heidegger říká: že mluví „po řeči“, tj. v jejím smyslu a směru, po jejích cestách). Ovšem už toto vedení poukazuje k tomu, že když se dítě stane člověkem (nemluvně mluvící bytostí), výchova, tj. vyvádění, e-ducatio neustává, není u konce, nýbrž spíše na začátku. Člověk je veden dál; a je-li veden, je ergo vyváděn z místa, na němž „stojí“, jinam, dál, kupředu. Stojíme tedy před otázkou: jak je veden, vyváděn člověk, který se už člověkem stal, v průběhu svého

života? Otevřenost lidské bytosti, jejímž předpokladem je otevřenost světa, v němž žije, v němž pobývá, ale která vede k setkání s touto otevřeností světa, zprostředkovanou zprvu otevřeností druhé lidské bytosti a pak druhých lidí vůbec, znamená, že vedení, vyvádění nemůže popravdě ustát po celý jeho život – pokud lidská bytost neklesne pod svou vlastní úroveň, pokud neztratí to nejpodstatnější, co ji dělá tím, čím jest, tj. bytostí právě lidskou, totiž pokud se neuzavře, nezabední, nezavine a nezabetonuje do sebe. Končí tedy životní, celoživotní výchova, tj. vyvádění člověka z toho, co (čím) je a v čem je zaklesnut, teprve smrtí. Nemá-li být smrt chápána jako neorganické přerušení **života**, a tedy také celoživotní výchovy, což je zcela chybné pojetí, **jež** se prosadilo v nejnovější době zároveň s tím, jak je myšlenka smrti vytlačována, vytěsňována z lidského povědomí, pak je logické, jestliže výchovu nepojmeme jen jako přípravu na smrt, ale jako přípravu k vstupu do nového, dalšího světa, jehož analogickým předobrazem je vstup živočicha/nemluvněte do lidského světa, tj. do světa logu, slova, řeči. Celý život se pak jeví jako příprava na něco dalšího. V tom smyslu se pak musíme tázat: co v člověku smrtí končí a co nejenže nekončí, ale dokonce se dostává na novou rovinu, co nejen podržuje, ale dokonce umocňuje svou skutečnost? Co nejenže neumírá, ale dokonce naopak se rodí?

Otázka, kterou jsme si takto položili (či snad spíše: která takto před námi vyvstala, jakoby „jsouc položena“), náleží do nejbližšího sousedství otázek tradičně křesťanských, ba přímo ježíšovských, totiž otázek po životě věčném a po vzkříšení (je mimochodem dost významné, že otázka vzkříšení stojí v evangeliích, tj. v úzkém kontextu s Ježíšovým působením, vlastně dost na okraji a že je vyzvednuta k elementární a nejvíc důsažné významnosti teprve první církví; odtud čerpám také oprávnění pro svou tezi, že vzkříšení je kapitola z dějin církve a nikoliv kapitola ze života Ježíšova). Můžeme uzavřít: Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že důsledné dovedení myšlenky výchovy jakožto celoživotního vyvádění člověka z toho, co je dáno, do nové skutečnosti, do nové říše, do nového světa, až do konce s sebou nese perspektivu nadindividuálního či spíše nadpartikulárního vyústění lidského života, v němž smrt není koncem, nýbrž vstupní branou k čemusi celoživotně významnému a smysluplnému. Nový vztah k smrti v tomto jejím významu znamená ovšem také nový vztah k celému životu, který nesměruje k smrti jako ke svému konci a ke svému zmarnění, nýbrž jako ke svému vyústění **a v posledu** zhodnocení a oslavení.

770919-1

(54) (4) (SSaŽ – Vysočany, 19. 9. 77 dopoledne.)

Smrt v moderní společnosti, v dnešním světě má nové rysy. V minulosti umírala většina lidí uprostřed dospělosti. I když to někdy byl důsledek

těžké choroby, měla tato choroba jiný ráz než pozvolné ochabování všech funkcí a eventuálně demence. Navíc většina lidí umírala buď na úrazy (muži většinou ve válce), nebo na nákazy (ať už masové nebo situačně podmíněné – jako při porodech apod.). Kdo vydržel do stáří, byl obvykle po všech stránkách výjimkou – nejen tělesně, ale také duševně. Moudrost a rozšafnost se proto organicky pojila se stářím. Dnes tomu tak není. Staří jsou stejně blázniví jako mladí a často ještě nesnesitelnější. V posledních letech svého života bývají vysloveně na obtíž nejen ostatním lidem mimo rodinu, ale zejména svým dětem a jejich rodinám. Proto rozmáhající se tendence je uklidit někam stranou, do „domova důchodců“, aby nebyli na očích ani na obtíž. Přistupuje k tomu další moment, spočívající v tendenci moderní společnosti maximálně vytěsnit z povědomí myšlenku na smrt a ze života společenství sám fakt smrti. Staří lidé jsou většinou právě připomínkou, živým poukazem k smrti.

To jsou všechno „objektivní“ aspekty změn ve struktuře společnosti a jejího života (a subjektivní důsledky těchto objektivních aspektů). Lze dobře porozumět, proč se dosavadní struktury nemohly udržet a proč se rozložily i subjektivní přístupy, např. hodnocení stáří apod. Staří lidé byli dříve ohroženi ve své fyzické existenci; dnes jsou ohroženi ve své osobní, duševní, duchovní, mravní, myšlenkové atd. integritě. Je to snad méně nápadné, ale je to tím hroživější. Tím hroživější, že starých lidí ve všech vyvinutějších společnostech procentuálně přibývá. Jejich vliv (tj. zejména vliv jejich „duševního zdraví“, resp. spíš nezdraví) na celou společnost a zejména na mladé lidi roste, resp. mohl by růst. To je další důvod, proč rostou tendence je izolovat (jako kdysi malomocné). A to všechno dohromady (spolu s dalšími stránkami existence starých lidí v moderní společnosti) před nás klade náročný úkol, jak znovu integrovat staré lidi do plného společenského života na té úrovni a přiměřeně těm možnostem, které jim jsou vlastní.

Moderní společnost je po mnohých stránkách nelidštější než společnosti dřívější, protože si o sobě dělá víc iluzí a protože ve svých vlastních očích si připadá neobyčejně humánní. Mnoho dnešních lidí by nebylo schopno se ani dívat na bitvy, jak se dříve vedly, natož aby se jich aktivně zúčastnili. A přece ničivost a vražednost moderních válek mnohonásobně přesahuje téměř vše, čeho bylo až dosud v té věci dosaženo. Žena se emancipovala (a leckdy byla násilně emancipována), ale stala se spolu s mužem otrokyní vedle otroka nejnemožnějších struktur a nároků; a především byla zbavena své specifčnosti, byla oloupena o své hlavní, rozhodující poslání. Děti jsou od narození předmětem docela zvláštní péče, ale je to péče, která z nich dělá něco, čím nejsou, nechtějí a snad ani nemohou a nemají být. A navíc tam, kde jsou vražděny nebo jinak mrzačeny, děje se to z „dobrých“ důvodů a po zralém uvážení i za pomoci odborníků, tedy nikoliv pokoutně a s pocitů viny jako kdysi. Moderní společnost silně potlačila všechny své

pocity viny a ztratila zájem na tom, aby byla zproštěna svých vin. V moderním světě nikdo nepotřebuje odpuštění – leda snad malé děti ve svých drobných přestupcích. Dospělí však odpuštění neznají a sami o ně nestojí. To je také jeden z významných aspektů vztahu dnešních lidí k lidem starým. Zkrátka: moderní společnost se se svou kulturou dostává do zvláštního barbarství; vztah k starým lidem představuje jenom jednu, ale zato významnou složku tohoto barbarství.

770922-1

(55) (5) (SSaŽ – Vysočany, 22. 9. 77 odpol.)

Když Platon předložil ve svém nejrozsáhlejší a snad nejvýznamnějším díle, v *Politeii*, své pojetí ideálního státu, postavil do jeho čela filosofa. Jedním z důvodů, proč tak učinil, je podle něho okolnost, že filosofové nechtějí vládnout. To je však podle Platona právě nejvíc kvalifikuje pro toto náročné postavení a funkci. Jistě bude zajímavé, když se otážeme: jaký je nejvlastnější důvod pro filosofa, proč nechce vládnout? Jistě nejde jen o nějakou nechuť osobní, ale spíše o **něco**, jako je „profesionální deformace“. Filosof jakožto filosof jistě musí mít nějaké závažné důvody pro to, že nechce vládnout. Jestliže však tomu tak je, jak je možné filosofa přece jenom k vládnutí přimět? Jistě ho nebudeme vládcem činit násilím (i když u Platona se to zcela vyloučit nedá); můžeme ho však přesvědčit. Jak je možné přesvědčit filosofa, aby vládl, jestliže má důvody, proč vládnout nechce? Byl to jeho omyl, že nechtěl vládnout? A byl to opravdu omyl profesionální? To by znamenalo, že filosofie má alespoň v oblasti politiky vážné meze a mezery; a že existuje alespoň ve věcech politických jiný způsob uvažování, který filosofii převyšuje a nad jejími argumenty vítězí svými argumenty. Jestliže však tyto „politické“ argumenty mají mít větší váhu než argumenty filosofické, znamená to buď, že filosofické argumenty tím jsou vyvráceny – anebo že jsou jen oslabeny a podmíněny. Filosof např. může být přesvědčen obecnou nouzí a všeobecnou žádostí a prosbami těch, kteří si sami nevědí rady. Ujme se správy obce ne proto, že by v tom náhle proti svému původnímu přesvědčení uviděl hlavní smysl svého života a své aktivity, ale protože i filosofie potřebuje, aby obec nějak fungovala, aby prospívala, aby netrpěla těžkými chorobami, aby nebyla ohrožována zevnitř ani zvenčí. A jestliže je situace tak dalece svízelná, že jsou ohroženi všichni občané i sama obec, pak pro filosofa platí, že „*primum vivere, deinde philosophari*“, což platí také *in politicis*.

Ale tak to Platon přece nemínil. Platon nehovořil o mimořádných nebezpečnostech a **ohroženích** otřásajících obcí; filosofové nemají vládnout jen dočasně a v mimořádných případech, nýbrž jsou právě ideálními vládci. Jak mohli takovou věc filosofové přehlédnout? Což není tato okolnost právě dokladem ne dosti hluboké a pečlivé jejich reflexe? Což to neznamena spíše omezenost filosofů, když na něco takového sami

nepřijdou? Není snad spíše ideálem filosof, který to všechno zváží, uvědomí si, že právě on je tím nejpovolanějším, a dobrovolně se vlády ujme? Není rozumné, když to druzí nechtějí pochopit, že se filosof ujme vlády třeba podvodem nebo násilím, ale pro dobro obce? Kdo vlastně má pečovat o dobro obce a volat filosofy k vládě? Kdo má rozumět potřebám obce, aby přesvědčil nebo i donutil filosofy, aby vládli? Jakou legitimaci má takový pečovatel, aby rozpoznal, co to je filosofie a kdo je pravým filosofem a kdo falešným? Neznamená to pak, že tu předpokládáme někoho v pozadí, kdo v první řadě odpovídá za blaho obce a občanů; a ten pak filosofy přesvědčí a angažuje? Jak jinak by se mohli vůbec filosofové k vládě dostat, když sami nechtějí a u „davů“, resp. u většiny spoluobčanů žádná valné pověsti nepožívají (zejména pak ne ve věcech politických, jak vyplývá dokonce i z toho, že ačkoliv jsou ideálními vládci, sami se vládnout nejenom nepokoušejí, ale dokonce ani o svém velkém politickém poslání nevědí)?

Absurdní by jistě bylo řešení předpokládající, že filosofové budou „donuceni vládnout“. Co by to znamenalo pro jejich „vládu“? Vždyť by to žádná vláda ani nebyla, když by nad ní panovalo nějaké donucení. To nás však přivádí k myšlence, zda Platon nemohl mít na mysli právě něco takového: filosofové by „jako“ vládli, ale v **posledu** by rozhodovala nějaká „instance“ jiná, která by byla inteligentní, tedy filosofická, ale zároveň by věděla, že filosofové jsou nejvhodnějšími vládci (tj. vládci před zraky občanů), tedy představiteli vlády, ale která by také dobře věděla, že filosofové vládnout nechtějí, a proto by je k tomu z nejrozumnějších, nejmoudřejších, nejosvícenějších, zkrátka z filosofických (!) důvodů donutila. Absurdita této koncepce je však zřejmá. Co by filosofům bránilo nahlédnout poslední důvody tohoto osvíceného rozhodnutí? A na druhé straně: proč by osvícená instance, filosoficky nahlížející, jak se věci „opravdu“ mají, nevládla sama? K čemu by jí bylo zapotřebí filosofů, kteří jsou tak neuvědomělí, že vládnout nechtějí, ačkoliv jsou k vládě nejvhodnější?

Pokud bychom však předpokládali, že postavit filosofy do čela vlády se rozhodli občané, kteří si sami o sobě nedělají iluzí a vědí, že vládnout nedovedou a že se k vládnutí nehodí, ale že je nejvyšší nouze nutí k tomu, aby filosofy k vládnutí donutili, pak bychom předpokládali vlastně podstatnější, hlubší vhled masy občanů do záležitostí obce, než je slepota filosofů, kteří záležitostem obce nerozumějí ani natolik, aby poznali, jak velká nouze obci hrozí a že jenom oni sami jsou povoláni, aby ji svou vládou zažehnali.

770923-1

(56) (6) (SSaŽ – Vysočany, 23. 9. 77 dopol.)

Filosof, který je donucen vládnout (a de facto spoluvládnout, neboť je-li donucen, pak mocí, která není jeho mocí, nýbrž mocí nad ním; a pochopitelně tato moc se mu neodevzdává, nýbrž svěřuje se mu jen zčásti, jen natolik, aby mohl vládnout, resp. jakoby vládnout, tj. vládu vykonávat, ale aby nemohl od vládnutí utéci a vlády se zbavit – proto je donucen (!) vládnout), je vlastně donucen se podílet na moci. Co se stává s jeho kvalifikací jakožto filosofa, co se děje s jeho filosofií, filosofickou pozicí, když se začne (ostatně ať už z donucení nebo na základě přesvědčování apod.) na moci podílet, když své činy a osudy spojí s osudy moci? Je to snad něco obci potřebného a užitečného, nebo to je snad dokonce něco užitečného i jeho filosofii, jeho filosofickému nahlédnutí, vzhledu do situace nejen obce, ale také své vlastní? Dochází k podstatné změně jeho filosofické orientace, která sice musí být indukována zvenčí (tj. právě oním donucením), ale vede po cestě nadále vpravdě filosofické? Je okolnost, že filosof z donucení vládne, takovou zkušeností pro něho, že ho vede k hluboké proměně jeho filosofické cesty samotné, aniž by však podstata filosofie byla ztracena? Jaký nový pohled se pak filosofovi otevírá? Jaké důsledky z nové zkušenosti vyvodí? Je ono donucení filosofa k vládě vlastně jenom aktem „...ti rozumu“, tedy něčím, co zdánlivě proti filosofii – a tedy proti rozumu – jen novým, mocnějším způsobem prosazuje rozum a filosofii na nové, vyšší rovině? Je snad politická oblast tou nejvyšší doménou ducha, v níž sama filosofie musí být oklamána, aby mohla být vyvedena z klamu? Anebo musí teprve podvod, podvedení přivést filosofa k pravdě? Musí být filosof nejprve oslepen, aby vskutku prohlédl? Co to vypovídá o Platónově koncepci filosofa? Nezdá se být významné v této souvislosti, že plánovaný dialog o „Filosofovi“ nebyl nikdy napsán?

Platón se nejspíš velice mylil, když chápal své doporučení, aby filosofové vládli (nebo vládcové filosofovali), jako politické řešení situace v obci. Nic totiž se nezdá nasvědčovat tomu, že by Platon donucením filosofů k vládnutí sledoval jiný záměr, totiž oslabení a problematizování moci a mocenské politiky. Nám však nic nebrání v tom, abychom postupovali právě tímto směrem. Filosof totiž má nejenom své vlastní důvody pro udržování jisté distance od mocenské politiky, ale má také své vlastní důvody, proč se k celé oblasti politiky, tj. záležitostí obce neotočit zády. Jsou to v obojím případě a) důvody (a ne nějaké chutě či nechutě, sympatie či averze či náklonnosti a slabůstky), b) vlastní, tj. filosofické důvody, tudíž důvody, které nemusí nikdo filosofovi podstrkávat ani vnucovat. Pokusme se vysledovat, co vlastně vede filosofa k tomu, aby nepřestával „strkat nos“ do politických záležitostí, i když takovým způsobem, že se tak vůbec nesblíží s politikou (zejména s mocenskou politikou ani s politickou mocí), ale že se stává pro politiku a politické uvažování „politickým faktorem“, tj. že se pro dané senzorium politického

uvažování jeví jako politický faktor, jako politické jednání (i když „neodborné“, diletantské, amatérské politické jednání).

Filosofie svou podstatou je zásadním, principiálním aktem otevřenosti vůči pravdě a loajlnosti k ní. Druhotně je tím postavena rozhodující fronta filosofického zápasu: filosofie je zavázána nasadit se všude tam, kde je pravda zakryta a ohrožena lží. A tím je dán i tenor vztahu filosofie ke sféře mocenské politiky. Moc má dvě základní tendence, dva základní směry svého formování, narůstání a uplatňování: první tendencí je centralizace, ustavičné mohutnění (posilování, sílení) a monopolizace moci. Moc vždycky bolestně cítí své meze; a nemůže-li se jich zbavit okamžitě a jednou provždy, pokouší se je alespoň postrkovat a přenášet vždy dál, nahlodávat a rozmělnovat je, anebo alespoň je případ od případu překračovat nebo obcházet. Moc neuznává žádnou autoritu, nezná jiná kritéria než zase kritéria moci, neuhne před ničím, lež zase jen před mocí. A protože uhýbat ze své podstaty nechce a není nakloněna, pokouší se tu druhou moc zbavit samostatnosti a podříditi sobě. Moc neskončí, dokud není jediná, jediným mocenským centrem, jemuž se podřídila všechna centra jiná. Moc chce zásadně být hlavní a rozhodující silou všude, dokonce i tam (a právě tam), kde otázky moci jsou okrajové a bezvýznamné nebo kde mocenské řešení je na škodu věci. Touto hybridní tendencí, již se vyznačuje každá moc, se moc (mocenské centrum) nutně dostává do napětí a rozporů s těmi společenskými, mravními, duchovními atd. silami, které ze své nejhlubší podstaty nemohou moc uznávat za rozhodující sílu a eventuálně arbitra. Protože však moc má alergii, tj. je přecitlivělá vůči každé rezistenci, vůči každému odporu a vůči každé kritice, zasahuje nutně (a podle své vlastní, sobě vlastní logiky) právě mocenskými prostředky na půdě, kde nemá co pohledávat. Tím se rozpory a problémy prohlubují, narůstají a zmnožují se. Napětí roste, ale moc vládne; proti moci nic přímo nezmůže ani rozumná úvaha, ani argument, ani dobrá zvyklost, ani svědomí. Moc může omezit či likvidovat jen jiná moc (a to není obvykle nic platné, protože tu dábila vyžene Belzebub); jinak se může likvidovat jen moc sama, jen ona může sebe samu přivést k pádu. A k takovému pádu moci musí dojít, protože společnost není integrována především mocí; moc je jen čímsi okrajovým a prostředním. V normálně fungující společnosti v této své okrajovosti a prostřednosti je trvale udržována. A filosof se politicky musí angažovat všude tam, kde hráze proti hybridnímu růstu moci nejsou dost udržovány a kde mocenská politika začíná využívat i malých trhlin, aby podemlela vše.

R 1977-9

§ 57-62

[Nárok pravdy na celkovost a věda vzdalující se od pravdy]

770923-2

(57) (1) (SSaŽ - Vysočany, 23. 9. 77 dopol.)

Celkovost, resp. integrující moc pravdy se ukazuje, vyjevuje všude na výšinách. Není vrcholného básníka, aniž by měl filosofický spár (nebo minimálně filosofické vzdělání); není však ani vrcholného filosofa, který by neměl talent básníka. Zaráží vědec prvořadé velikosti, jsou-li jeho názory na svět nebo na politiku naivní nebo falešné. Není vynikajícího politika, který by se mohl obejít bez vzdělání a bez kultivovanosti ducha. Dokonalost není nikdy partikulární, ale směřuje k univerzalitě, k všestrannosti, k celku a celkovosti.

Ovšem i jinými směry se ukazuje podobná situace. Když opravdu pozorně studujeme konkrétní předmět a když se při tom ve svém počínání přísně kriticky sledujeme a kontrolujeme, nemůžeme nevidět, jak pomíjíme a odhazujeme jeden poukaz k širšímu kontextu za druhým, tedy jak vlastně svým pronikáním k „předmětu“ úzce vymezenému ho vlastně degradujeme a redukuje na pouhou kostru nebo spíš slupku. A zároveň nemůžeme nevidět, jak nás ony poukazy k dalším souvislostem vedou stále dál, a to všemi směry a na všech úrovních. V tomto smyslu můžeme říci, že moderní věda se v celém svém vývoji, který se vyznačuje tendencí k ustavičně pokračující specializaci, a tím i ztrátě univerzálního kontextu a de facto ztrátě univerza samého, je nepřestávajícím vzdalováním od pravdy. Čím víc vědy, tím méně pravdy. To je kuriózní a politováníhodný případ vyústění úsilí, které začalo ve jménu lepšího poznání pravdy, ve jménu odhalení celé skutečnosti i každého detailu ve světle pravdy. Věda ztratila pravdu, protože ztratila celek, univerzum; a protože ztratila pravdu, ztratila i skutečnost. Skutečnost „tak, jak je“, skutečnost pravá, opravdová je vědě a vědeckému poznání skryta. Ztráta pravdy znamená totiž ztrátu „odkrytosti“ (řecky *alétheia* znamená právě nezakrytost).

Jestliže se však věda přestane pravdě uzavírat a naopak se jí otevře, najde tu pravou a ostatně jedinou účinnou hráz proti desintegračním tendencím, jež ji hrozí zevnitř roztržít na množství izolovaných subdisciplín a subdisciplínek. Tak se integrující a celkovost provokující a zaštiťující moc pravdy prokáže i v tak exponované oblasti, jakou je vědecké bádání a vědecký výzkum. Nedovedu si představit, že by věda mohla pokračovat dosavadními směry a že by se mohla nepoučena vnitřně rozkládat a nakonec zhroutit do navzájem již nekomunikujících a komunikace už neschopných minidisciplín, jakýchsi odborných „sekt“ velmi esoterického charakteru. Ale cesta zpět k celku je možná jen jako cesta zpět ke zdrojům a počátkům, z nichž se věda zrodila a jimž se potom

odcizila. Znamená to opětné zfilosofičtění vědy. V tomto pohledu se významná větev moderního myšlení, totiž pozitivismus či spíš neopozitivismus jeví jako slepá ulička. Neopozitivismus je spíše ideologií roztržitěné, vnitřně rozložené, jakousi „rakovinou“ nemocné vědy. Věda však ke svému uzdravení potřebuje najít prostor k odstupu od sebe, od své produkce, od svých metod. Věda potřebuje najít či vytvořit si prostředky, jimiž bude schopna se upnout nejenom k předmětu svého zkoumání, ale jimiž bude schopna také kontrolovat trvale své vlastní podnikání. Věda potřebuje vědět, znát, poznat, co to vlastně dělá, když provádí výzkum, když bádá, když vědecky pracuje. Vědě chybí otevřenost a rtuťovitost kritické reflexe nad sebou samotnou. Tuto schopnost ztrácela v minulosti tou měrou, jakou ztrácela svou sounáležitost a své spojení s filosofií. Cesta k pravdě se vědě otevře pouze přes cestu vědy k sobě samotné. Reflexe znamená vždycky návrat k sobě, v němž a přes nějž (skrze nějž) se otevře ten pravý pohled také na věci, na předmětnou skutečnost jakožto na předmětnou stránku skutečnosti celé, plné, „konkrétní“ (to znamená skutečnosti, která je srostlicí obou stránek, nepředmětné i předmětné).

[Filosofové a jejich vztah k vládnutí podle Platónovy

Ústavy]

770924-1

(58) (2) (SSaŽ – Vysočany, 24. 9. 77 dopol.)

Důvody, které Platon uvádí, proč filosofové nechtějí vládnout a netouží po vládě, jsou několikeré. Především je to proto, že si filosofové málo cení veřejných funkcí („Nuže, znáš nějaký jiný život pohrdající veřejnými úřady kromě života opravdové filosofie?“ táže se Sokrates Glaukona, a ten odpovídá: „Při Diovi, nikoli.“ Ústava, str. 257 [521b1-3]). Za druhé je to proto, že filosof snad lépe než jiní vidí, že „takřka nikdo nekoná v politice nic zdravého a že není spojence, s jehož podporou by kdo mohl jíti na pomoc věci spravedlivé a sám bez pohromy vyváznouti, nýbrž bude mu, jako když člověk upadne mezi lítou zvěř: protože nebude chtít spolu s ostatními se dopouštět bezpráví, a na druhé straně sám jediný nestačí odolávat jich všech divokosti, uvidí, že by předčasně zahynul, prokáže se neúčinným jak sobě, tak ostatním. Toto všechno rozumně uváživ, žije v tichosti a koná své dílo, jako když za bouře odstoupí do přístřeší před prachem a deštěm, hnaným od větru, a dívá se, jak ostatní se brodí v nezákonnosti: tu je rád, jestliže sám prožije tento život poměrně čist od bezpráví a bezbožných skutků a při odchodu z něho odejde s krásnou nadějí, pokojně a usmířen“ (Ústava, str. 231 [496c8-e4]). Tato distance od politiky a záležitostí obce však ani filosoficky není podle Platóna žádným ideálem, neboť sám filosof v takové situaci trpí, neboť „nenalezl vhodné obce; neboť ve vhodné obci jednak sám dojde většího osobního rozvoje, jednak spolu se svým prospěchem bude pomáhati prospěchu veřejnému“

(Ústava, str. 231–232 [497a2–5]). Toho si ovšem pravý filosof musí být vědom, takže jeho rezignace je vlastně výrazem jeho selhání a jeho slabosti, nechuti se nasadit a vzít na sebe riziko. A zase ovšem platí, že také riziko tu není jen jeho osobní, ale jako daleko vážnější se jeví riziko, jež by mohlo ohrozit samu obec. Sokrates považuje (podle Platónova podání) za značně nesnadnou „otázku, jakým způsobem by se měla obec zabývatí filosofií, aby při tom nezahynula“ (Ústava, str. 232 [497d9–10]).

Tak lze mít za to, že důvodem, proč filosof nechce vládnout a proč se vůbec nechce plést do politiky, je nejasno o tom, jak by pravá obec měla vypadat. Ale to by byl omyl. Filosof je podle Platóna ten, kdo „pronikl k poznání podstaty každé věci“ (Ústava, str. 217 [484d5–6]). Neužitečnost filosofa a filosofie pro obec je založena nikoliv v tom, že by filosof byl nedokonalý, nýbrž v tom, že obec dost dobře neví, co jí je vskutku užitečné. (Např. str. 222 [489b] a jinde.) „Lid je neschopen býti filosofem“ (Úst., str. 228 [494a4]). Opravdovými filosofy však Platón nazývá (Sokratovými ústy) „ty, kteří se rádi dívají na pravdu“ (Úst., str. 209 [475e6]), a takové, kteří se vždy odvracejí od lži a „dobrovolně nikdy“ nejsou „přístupni nepravdě“, nýbrž nepravdu nenávidí a pravdu milují (Úst., 217 [485c3–4]).

Jestliže však Platon dále píše, že „ani obec ani ústava, ba podobně ani jednotlivý muž nedosáhne nikdy dokonalosti, dokud tito filosofové, počtem skrovní a mající nyní jméno lidí ne sice zlých, ale neužitečných, nebudou řízením osudu uvrženi v nutnost, aby se chtěj nechtěj ujali péče o obec a obec aby se stala jich poslušnou, anebo dokud synové nynějších vladařů a králů nebo tito sami nebudou nějakým vnuknutím božím zachvázeni pravou láskou k pravé filosofii“ (Úst., str. 234 [499b2–c2]) nebo jestliže uvažuje, že „snad v budoucnosti nastane lidem vynikajících filosofických schopností nutnost věnovati se péči o obec“ (dtto, 234 [499d1–3]), nebo dokonce když mluví o tom, že „těm četným duchům, kteří se nyní různě ubírají za jedním nebo druhým cílem (tj. politickou mocí nebo filosofií – LvH.), násilím v tom (ne)bude zabráněno“ (Úst., str. 206 [473d4–5]), pak je z toho všeho zřejmé, že Platon považoval moment vnějšího donucení za nezbytný nebo alespoň vysoce potřebný.

U Platóna najdeme ovšem ještě jeden důvod, který musíme vzít v úvahu. Sokrates totiž prohlašuje, že „čin vystihuje pravdu méně než slovo, i když se to někomu nezdá“ (Úst., str. 205 [473a2–3]). I když v dané souvislosti tímto směrem argumentace není vedena, můžeme z toho vyvozovat, že filosof bude mít tendenci spíše zůstat v oblasti řeči, slova, myšlenek, než aby spěchal uvést své poznání v čin. To musí být **před ně** postaveno jako povinnost a jako závazek a úkol: „vždyť spravedlivý to dáme úkol jim, mužům spravedlivým. Jistě pak každý z nich bude přistupovati k vládě jako k nezbytnosti“ (Úst., str. 257 [520e1–3]). Proto je zapotřebí zřejmě někoho, nějaké další instance, kdo či která přistoupí

k těm, kteří „uviděli dobro a vystoupili po oné cestě vzhůru“, a nedovolí jim „to, co se nyní dovoluje“, totiž „aby tam zůstávali a zdráhali se sestupovat nazpět k oněm vězňům a neměli podílu na trudech a počtách u nich obvyklých, ať jsou nicotnější nebo vážnější“ (Úst., str. 256 [519d1-7]). Tím přece „ani neublížíme našim filosofům, nýbrž budeme k nim mluvití spravedlivě, když je budeme nutiti, aby pečovali o ostatní a střežili jich. Řekneme jim totiž: ... vás jsme vypěstovali my jako v úlech za správce i krále ve prospěch nás samých i ostatní obce a jste lépe i dokonaleji než oni vychovávaní a spíše schopni zabývatí se obojí činností. Musí tedy po řadě každý sestoupiti do příbytku ostatních a zvykati si viděti v temnu. ... A takto správa obce bude nám i vám skutečností a ne zdáním. ... Avšak pravda má se snad jistě takto: ve které obci mužové k vládě určení mají nejméně chuti vládnouti, ta jest zcela jistě nejlépe a nejsvorněji spravována, ale ta, která dostane vládce opačné, naopak.“ (Ústava, str. 256–257 [520a6-d4].)

[Politická angažovanost filosofa u Platóna a dnes; „praktická“ a „nepolitická“ politika]

770927-1

(59) (3) (SSaŽ – Vysočany, 27. 9. 77 dopol.)

Platon sice z čistě filosofického hlediska považuje politickou angažovanost filosofa za jakýsi kompromis, neboť ideální je zůstat v oblasti myšlenek, v oblasti slova, kde se pravda vyjevuje nejlépe a nejpřiměřeněji. Ale lidsky je účast filosofova na politickém životě obce mravní a občanskou povinností; a to tím víc, pokud se někdo nestal filosofem jen shodou náhod a tlakem vnějších okolností (rovněž nahodilých), nýbrž pokud jsou filosofové pečlivě vybírání a vzdělávání i školení státní péčí. Přitom žádat na filosofech politickou angažovanost, ba nutit je k ní, je nejuvš spravedlivé jak vůči nim, tak vůči obci. Zvláštní je, že Platon vidí v politické angažovanosti filosofa příležitost a podmínku (k) zvláštního (-mu) rozvinutí jeho vlastní osobnosti. Tím se dokonce dostává poněkud do rozporu se svým vlastním názorem a stanoviskem, ale vychází tím vstříc obecnému přesvědčení řecké (athénské) společnosti.

Naproti tomu je Platonovi naprosto cizí myšlenka, že moc korumpuje a že může zkorumpovat dokonce i filosofa. Platon ví, že lidé baží po moci a že se derou k vládě; nicméně vidí v tom pouhou negativní vlastnost, chybu lidí. Filosofové v tom představují výjimku, neboť po moci nebaží a k vládě se nederou; proto jsou k vládě zvláště vhodní, protože vládu a moc nemilují. Že by ono bažení po moci mohlo být pouze první stadium zkorumpovanosti mocí, to Platóna (a vůbec nikoho v té době) naprosto nenapadá. A že centralizace moci (a její monopolizace) je něčím, čeho se má obec co nejbedlivěji vystříhat, to je myšlenka Platonovi docela cizí. My však z této zkušenosti naopak musíme vyjít.

Filosof dnes musí nahlédnout, že myšlení a mluvení je pouze pomocnou, nástrojovou složkou celkového jednání a že výzva pravdy oslovuje celého člověka a že po něm chce odpověď celým životem, celoživotním postojem. Slovo tedy je dobrým služebníkem pravdy, ale jen proto, že vyjadřuje její nárok, její výzvu – samo však nemůže na tuto výzvu odpovědět uspokojivě. Slovo je pouze osvětlením scény, na níž se chystá čin, na níž má dojít k činu. Pravda se nespokojí ničím menším než činem. A právě proto, že nejde pouze o „zírání na pravdu“, nýbrž o čin, inspirovaný a požadovaný pravdou, čin, jehož cílem není dosáhnout partikulárního účelu, nýbrž osvětlit situaci, udělat místo pro světlo pravdy, právě proto je a musí být filosofova politická angažovanost podstatně odlišná od politické aktivity lidí, kterým jde o omezené, partikulární cíle, tedy od aktivity profesionálních politiků. Snad bychom rozdíl mezi obojím typem politické aktivity mohli charakterizovat (po Brochově vzoru) jako zakotvenost, resp. orientovanost na jiné cíle, resp. jiné typy cílů: technická politika míří k cílům konečným, partikulárním, omezeným, „nepolitická“ politika míří k cílům nekonečným, univerzálním, bezmezným. Základním záměrem a cílem politické angažovanosti filosofovy je činem přispět, aby se ukázala pravda. To je právě neomezený cíl: pravda se nikdy neukáže definitivně, tak, aby už každé další ukazování a vyjevování bylo zbytečné; nicméně neukáže se jinak než konkrétně. Tato dvojí stránka věci je cizí „praktické“, „technické“, ev. „politické“ politice, pro niž je konkrétnost jednoznačná a definitivní, protože vyplňuje ohraničenou funkci a dosahuje omezeného cíle. Pro nepolitickou politiku je každý omezený cíl čímsi okrajovým, zatímco hlavní zájem je upřen na „smysl“ konkrétního počínu (který ovšem nemůže nemířit k omezenému cíli), tj. na to, jak poukazuje za sebe a mimo sebe, jak pouze „participuje“ na širším smysluplném kontextu, jak při vši své konkrétnosti a omezenosti je zapojen (a chce se zapojovat) do onoho dění, **jímž** se vyjevuje pravda, resp. jež představuje toto vyjevování pravdy, tj. ukazování se oné konkrétní skutečnosti ve světle pravdy. A tím se dostáváme k hlavnímu znaku, jímž se liší běžná, technická politika od tzv. nepolitické: technická, praktická politika sleduje určitý omezený cíl, jemuž se musí podřídit vše ostatní, tj. jemuž musí sloužit i každá širší perspektiva. Protože se něco takového dá jen zřídka zajistit, sáhne praktická politika k náhražce: nemůže-li změnit širší smysluplný kontext fakticky, pokusí se to alespoň předstírat. Proto tak často technická politika pracuje se lží, pololží, polopravdou, falešnou informací atd. Naproti tomu „nepolitická“ politika se vyznačuje tím, že často – ač sleduje také konkrétní, omezené cíle – na tyto cíle dočasně nebo trvale rezignuje, že udělá něco, co ke zvolenému konkrétnímu, omezenému cíli nevede, naopak od něho třeba i odvádí. Proto se „nepolitická“ politika může technické politice jevit jako diletantství, fušeřina, amatérství atd.

[Monopolizace moci u moderního státu a potřeba jejího oslabování]

770927-2

(60) (4) (SSaŽ – Vysočany, 27. 9. 77 odpol.)

Moc, která se soustředila a vyřadila jiná mocenská centra, se pokouší se prosadit na všech rovinách společenského života (nemůže nechat žádnou oblast bez své vlády, protože právě v těchto oblastech, které by nechala být tím, čím jsou, by se uchýtil „protivník“, tj. jiná moc). Ale co to znamená, když se moc prosazuje ve sféře, kde není výsledek otázkou mocenského zvládnutí, nýbrž např. otázkou odborného posouzení? Znamená to tolik, že když přímý mocenský zákrok je zjevně něčím neslýchaným a pobuřujícím, moc se zaměří na okliku, tj. na oklamání, zkreslený obraz skutečnosti, na lež a podvod. A i když aktuálně takový podvod a lež nejsou zapotřebí a není jich používáno, přece není žádný čin a žádné slovo, jimiž je na situaci vrženo ostřejší světlo, vítán. Moc je zásadně a ze své nejvlastnější podstaty odpůrkyní kritického uvažování a nekonformních činů. Přinejmenším „pro každý případ“.

A to právě vrhá nové světlo na stát. Stát vypadá, resp. chce vypadat jako „legitimní násilí“. Ale protože stát hybridně vyrostl v největší a v leckterých společnostech dokonce jedinou všezahrnující moc nad lidmi, nepřipouštějící, aby se jí nějaká oblast ať kulturní, hospodářská, politická atd. vymkla, je zřejmé, že moderní stát svou eventuální legitimitu pronikavě, trvale a ze samé podstaty věci narušuje, překračuje a v posledu likviduje. Do jisté, menší míry to ovšem platilo i o dřívějším státu. A odtud trvalý zdroj nových anarchistických programů, usilujících buď hned nebo v kratší nebo delší perspektivě zlikvidovat sám stát. Tato v podstatě „eschatologická“ perspektiva ovšem nezřídka spolupomáhá zakrýt nejnaléhavější úkoly politické, které spočívají v konkrétních opatřeních proti hybridizaci státu. Program zrušení státu často zakrývá skutečnost, že stát naopak sílí a mocensky zasahuje ve sférách, kde jeho intervence je nutně nelegitimní a přímo základně škodlivá. Proto zdánlivý radikalismus, který stát odmítá, není státu ani zdaleka tak nebezpečný jako promyšlený program oslabování monopolizované moci, její tříštění, desintegraci a decentralizaci. Komunistické řešení, které chce hybridizaci státu čelit centralizací moci v rukou stranického aparátu (neboť rozhodující jsou v tomto případě období mezi sjezdy; ukázalo se přece, že na sjezdu se nikdy nemohou řešit nejzákladnější otázky, vše je připraveno předem v boji na docela jiných platformách), je vysoce neuspokojivé. Schopnost udržet se a postupovat ve stranickém aparátu a dospět na nejvyšší stupně představuje spolehlivý základ nejhorší kontraselekce; společnost potřebuje docela jiné lidi než ty, kteří dovedou šplhat po partajních stupních.

Meze státní, tj. monopolizované mocensko-politické intervence musí být především zakotveny v ústavním zákoně. Státní aparát musí mít přesně (tj.

co nejpřesněji) vymezené své povinnosti, ale také hranice své kompetence a legitimacy. To je něco, co u nás prakticky neexistuje. Uvést něco podobného v praxi lze pochopitelně jen postupně. Nicméně je třeba zabezpečit, že tato „postupnost“ nevyústí do ztracena, ale že bude vést k úplnému provedení programu celkového osvobození občanů i společnosti. Tak kupř. je nutno zrušit i fakticky jakoukoliv zákonnou povinnost jakkoliv pracovat nebo být jinak činným v čistě státních podnicích, ať už civilních nebo vojenských. Pokud to nebude možné okamžitě, bude nutno vypracovat program postupného přechodu k takovémuto žádoucímu stavu. Dále nesmí mít stát ani žádný jeho orgán právo rozhodovat o tom, čím se jednotlivý občan má či nemá, bude nebo nebude zabývat. Každý občan musí být svoboděn si skutečně zvolit práci, k jaké je schopen a jaká ho těší, a musí být svoboděn se sdružovat s ostatními (jinými) občany tam, kde dost dobře nemůže ve zvoleném oboru pracovat samostatně. Na prvním místě musí být v plném rozsahu obnovena všechna práva tzv. svobodných povolání. Za druhé musí být obnovena všechna práva univerzit a vůbec vysokých škol. Vysokoškolští profesori musí být vybíráni velmi přísně, ale jednou jmenováni, nesmějí být odvoláváni (leđa v případě soudně projednaných a usnesených trestních sankcí). Na vysoké škole pak se všechno děje podle řádu, jímž byla vysoká škola zřízena, a formou samosprávy, ne tedy pod vlivem jakýchkoliv intervencí vnějších. V samosprávě mají svůj hlas samozřejmě také studenti, ovšem jen v otázkách, v nichž jsou kompetentní. Podobně samostatně musí být jiné kulturní instituce, např. galerie, muzea, nakladatelství, výzkumné ústavy atd. atd. Pochopitelně to neznamena, že by měly být nekritizovatelné. Rozhodující je, že nemohou být administrativními opatřeními řízena, dirigována nebo bržděna; pokud některá taková zařízení nefungují nebo fungují špatně, musí být vždy stanoven legitimní způsob, jakým může být dosaženo nápravy (např. sdružení či výbory na podporu činnosti a zároveň kontrolu apod.).

[Činnost filosofa v nesvobodných podmínkách]

770928-1

(61) (5) (SSaŽ - Vysočany, 28. 9. 77 odpol.)

Co může dělat filosof, když je mu znemožněno veřejně působit? Především nesmí udělat nic, co by bylo ať ihned, ať později v rozporu se zásadami filosofické aktivity. Tj. nesmí ani „dočasně“ porušovat principy, jimiž je vázán jednou provždy. Za druhé nesmí na prvním místě a především „hledat svých věcí“, tj. nesmí se orientovat na specifické rysy situace, v níž je filosofie a on sám jako filosof. (Metodicky ovšem může i takový zřetel být někdy velmi cenný; ale to neznamena, že je sám o sobě přesvědčivý pro druhé, kteří nerozumí základnímu postavení ani poslání filosofa.) Musí hlavně v ostrém světle vidět skutečnou situaci společnosti a

musí si najít spojence, které bude umět přesvědčit o tom, které jsou největší rány a choroby společnosti a s léčením kterých je třeba začít přednostně. Filosof nepotřebuje pro sebe žádná speciální práva a žádné speciální výhody nebo podmínky pro svou práci. Jestliže je pod tlakem filosofie, znamená to, že je pod tlakem víc než pouze ona. Toho si filosof musí být ostatně vědom ještě dříve, než je postižen on sám a než je postižen jeho obor. Filosof má obvykle příležitost protestovat proti diskriminaci umělců, vědců, soudců, advokátů atd. atd.; když objeví důvody k protestu teprve tehdy, když je sám postižen, má všechny důvody, proč se chovat tišeji a nenápadněji než ostatní. Zejména však vedle své **viny** musí poznat míru, v jaké jsou postižena jiná kulturní odvětví.

Tak kupř. dnes je celkem všeobecně zřejmé, že filosofie není pod útlakem sama; ale je dost jasné, že příležitost k protestu a k projevům svého odporu a odmítání měla již v padesátých a šedesátých letech? Ode mne to pochopitelně nezní nejlépe, přinejmenším poněkud lacino. Ale většina dnešních diskriminovaných filosofů buď opravdově souhlasila, že nemarxističtí filosofové byli v posledních třiceti letech převážně diskriminováni a zbavováni možností vědecká práce; a dnes, kdy to postihlo je, začínají teprve mít smysl pro to, že spoluzavinili i svou i obecnou situaci tím, že po dvě desetiletí mlčeli, když jejich kolegové jiného zaměření byli degradováni a deklasováni. Dnes je situace taková, že většina těchto již dávno potlačených a likvidovaných myslitelů již tak dalece a tak dávno odpadla, že se už nejenom nehlásí jako potlačení myslitelé, filosofové, ale že si našla už nějaký svůj útulek jak v práci, tak v ostatním životě. Tuto skutečnost nelze přecházet mlčky, tím spíš, že je nenapravitelná. Je nenapravitelná ovšem z celé řady důvodů: především nelze lidem vrátit jejich ztracená leta; nelze jim ovšem vrátit ani ztracené příležitosti; nelze jim umožnit, aby si doplnili své znalosti a aby začali tam, kde před lety skončili. Již nikdy nenapíšeš, co jinak mohli napsat a čím mohli třeba pozoruhodně rozmnožit duchovní statky národa. Ovšemže většina z nich na tom také nese částečnou vinu: nevydrželi; nedovedli si svůj život zařídit tak, aby se udržovali filosoficky v kondici. Museli si ovšem něčím vydělávat; ale nároky na ně byly větší než nároky kladené na jejich spolupracovníky. Zatímco jejich kolegové mohli svým časem a svou energií hospodařit po svém, jak se jim chtělo a jak je těšilo, oni museli z jedné šichty jít hned do druhé a museli bez úplaty a zadarmo pracovat navíc, museli studovat ve svých volných chvílích filosofickou literaturu, museli se maximálně soustředit, když chtěli napsat nějakou studii a vydat ji v časopisech, které jim byly otevřeny, apod. Trochu **viny** na zmařených možnostech nesou tedy také ti, kteří se vzdali, rezignovali, orientovali se snadnějšími směry. Ale tím nelze smést celý problém ze stolu. Tato společnost se zachovala k mnohým občanům (pochopitelně jsou jejich

řady mnohem četnější, neboť zdaleka nejde ani jenom ani především o filosofy) velmi špatně; ale společnost – to jsme také my. A proto i my musíme na sebe vzít přísný metr a svůj díl odpovědnosti, a to i když jsme třeba sami byli také diskriminováni, a tím víc, jestliže ne a jestliže k diskriminaci došlo až v posledních letech.

Jak je možné dnes po mnoha letech rehabilitovat ty, kterým bylo již dávno ublíženo? Je možné rehabilitovat nejen formálně, ale skutečně někoho z těch, kdo se vzdali? Jistě nikoliv. Jenom proto, že někdo trpěl, nemá ještě legitimaci odborníka či specialisty. A tak můžeme rehabilitovat vlastně jenom ty, kteří vydrželi; ale vydržet mohli jen ti, jejichž podmínky nebyly vysloveně nejhorší. Velkou roli hráli partneři v manželství; nemenší roli hráli spolupracovníci, někdy i šéfové, kteří měli možnost všelijakými způsoby situaci takových diskriminovaných odborníků ulehčit, usnadnit; dovolili jim např., aby lépe organizovali svůj čas (než je zvykem), aby se nemuseli zúčastnit nekonečného žvanění, jímž si lidé krátí svůj čas, atd., aniž by jim to měli za zlé, že pracují na „svém“, atd. atd. Kdo alespoň trochu snesitelnější podmínky neměl vůbec, nesvedl **jistě** nic. A tak vlastně můžeme udělat něco jen pro ty, kteří na tom nebyli nejhůř. To je smutné pomýšlení, ale je tomu tak. A bylo by jistě nesmyslné z toho vyvozovat, že ten, kdo vydržel, je vlastně vyžírka, kdežto pravými hrdiny jsou ti, kteří neudělali nic. Musíme však vážit všechny stránky věci. A nesmíme zapomínat (to je také forma diskriminace a nespravedlnosti); nesmíme přehlížet to, co není vidět na první pohled. Z toho vznikají nové rány, nové choroby společnosti. Nezačínejme připravovat do budoucna nové katastrofy.

[Proč nepublikovat v zahraničí: filosofie jako situační záležitost]

770929-1

(62) (6) (SSaŽ – Vysočany, 29. 9. 77 dopol.)

Na co se má v obtížných situacích filosof ve své pracovní a eventuelně publikační aktivitě orientovat? Tady je třeba rozlišit především pracovníka začínajícího, který ještě nemá jméno, a pracovníka staršího, který už alespoň v úzkých kruzích je znám. Těžší je situace mladého člověka, který nejprve musí nějak prorazit; řekl bych, že mu je proto snad i více dovoleno, např. přistoupit na určité (jistě ovšem ne všechny) kompromisy, publikovat v časopisech, do nichž by poněkud renomovaní filosofové nepřispěli, i kdyby měli zůstat bez publikačních možností, atp. Ale budu mluvit konkrétněji k otázce, která byla výslovně položena: proč se neobrátit na zahraniční časopisy a nepublikovat jinde, když to není možné doma? Otázka byla položena mně, a to právě proto, že je známo, že jsem vlastně nikdy neprojevil tendenci venku publikovat. Několik věcí venku sice vyšlo, ale buď úplně bez mého přičinění, anebo za velmi vlažné mé asistence.

(Větší studie, kterou jsme napsali s Petrem Pokorným, vyšla v KR a paralelně ve Švýcarsku v pouhém překladu, jinak vše ostatní vyšlo nejprve u nás a bylo pak převzato a přeloženo v zahraničí.)

Vždycky jsem měl dojem, že filosofie se podstatně liší ode všech speciálních věd tím, že musí být nejen situačně, ale přímo společensky, kulturně a duchovně zakotvena v určitém národním a civilizačním společenství. Dokonce to – alespoň u mne a pro mne – jde tak daleko, že se potřebuji obracet k docela konkrétním osobám nebo skupinám osob, mám-li mít přehled po smysluplnosti toho, co říkám nebo píšu. Filosofie musí pracovat především s nepředmětnými komponentami či konnotacemi; to však právě znamená obracet se mimo jiné do konkrétních situací a ke konkrétním osobám. (I když se to na takovéto adresné obracení nemůže redukovat.)

S tím však podstatně souvisí také nutnost se filosoficky vymezovat ke konkrétní společenské a politické situaci. Platon dělá chybu, když z toho na některých místech dělá jakousi morální a společenskou povinnost, tedy něco, co je filosofii uloženo zvenčí. Ve skutečnosti je to vnitřní podmínka filosofické pravdivosti a věrohodnosti. A jak má filosof, který žije v určité zemi, oslovovat konkrétní skupiny osob nebo společenství někde ve světě, když s nimi nemá užších ani trvalejších kontaktů? To, co filosof může psát pro zahraniční publikace, musí být nutně velmi abstraktní, školské, akademické a společensky i politicky dost bezpohlavní. Zejména, když se nechce podbízet nějakým již etablovaným směrům a přizpůsobovat se nejpopravnější módě a poptávce. Filosof je povinen jednak zasahovat do aktuálních, naléhavých, žhavých situací; ale je také povinen jít k jádru, k podstatě věcí, a ne se vézt s nějakým módním směrem. Odtud také nutnost navazovat na domácí tradice; ani nejlepší zahraniční filosofie nemůže být prostě přenesena do domácího prostředí, ale musí být vpracována do domácího kontextu právě tím, že ve svých postupech i v argumentaci navazuje na domácí tradice (jistěže ne na všechny, nýbrž na výběr). A proto nemůže dost dobře oslovovat, když je zaměřena do prostředí cizích a málo známých či vůbec neznámých. To spíš mohou jinde posoudit, hodí-li se jim či nehodí zatáhnout něco z výsledků našeho myšlení do kontextů, na něž jsme vůbec nemyslili.

Ale právě ve věci politické odpovědnosti je filosof nutně zakotven v určité národní, společenské a politické situaci. Ne tak, že by byl pouhým výrazem, indexem, produktem této situace; tím by nutně přestal být skutečným filosofem. Filosof si musí zjednat a pečlivě zachovávat potřebný odstup od situace, v níž je „doma“; ale tento odstup nemá sloužit k tomu, aby se na situaci učinil nezávislým, aby se k ní obrátil zády a vzdaloval se od ní, nýbrž právě naopak k tomu, aby se k ní dostal blíž, hlouběji, aby k ní mohl přistoupit mnohem účinnějším, otevřenějším a pronikavějším způsobem. Když získá tento odstup a přistupuje ke své situaci z odstupu,

odhaluje něco, co už je mu nějak důvěrně blízké a vlastně známé, co se však teprve v této reflexi (bez níž filosofie není filosofii) nově otvírá a ukazuje v ostrém světle pravdy (v optimálním případě). A v tomto novém světle se mu jeví také politická složka jeho situovanosti. Tak by tomu nemohlo být, kdyby se obracel k relativně neznámým společenstvím v jiných zemích: nejenže by se dost neorientoval, aby oslovil ty, k nimž se obrací, přesvědčivě a věrohodně, ale ani by nemohl odhadnout, zda se mu to zdařilo, nebo nikoliv, neboť z největší míry by mu chyběla jakákoliv zkušenost s kontaktem s nimi, bez níž nelze poskytnout v otevřené a otvírající reflexi místo pravdě, aby svým světlem prosvětliła to, co tu už sice nějak jest, ale jen temně, tušeně, ne dost uvědoměle. Bez reflexe, jíž prozařuje sama pravda, se však situace nemůže vyjevit.

R 1977-10

§ 63-68

[„Nepolitická politika“ filosofa a její výsledky (na příkladu Sókrata)]

29. IX. [770929-2]

(63) (1) (SSaŽ – Vysočany, 29. 9. 77 dopol.)

Jestliže se musíme vzdát myšlenky, že by tu byla nějaká osvětlená ruka, která by přiměla či přímo donutila filosofy, aby se ujali vlády (jak má na mysli Platón), pak nezbyvá než přeložit celý spor dovnitř filosofova uvažování a rozhodování. A pak musíme přesně interpretovat filosofovy důvody, proč nechce vládnout, ale také filosofovy důvody, proč nenechává politický život za svými zády, ale proč se – alespoň v určitých situacích, anebo možná vždy, to ještě musíme prozkoumat – politicky angažuje. A z toho pak můžeme vyjít, abychom blíže rozpoznali, jakým způsobem se může a smí filosof politicky angažovat, jak může a smí vstoupit na politické kolbiště, aby neztratil svou „duši“, tj. aby nezaprodal své postavení a poslání filosofa. Jak může spojit filosof oba tyto požadavky tak, aby oba v podstatě zachoval, tedy aby jeden nevylučoval druhý, jak se zdá být na první pohled nezbytné? Jak se může filosof vyvarovat účasti na vládě a zároveň nezanedbat svou občanskou povinnost? Odpovědí ze strany Platóna je postava a osud Sókratův. Zásada Sókratova spočívá jednak ve vztahu k zákonům: je třeba je zachovávat, i když se náhle obrátí proti nám. (Pokud máme proti nespravedlivým zákonům, tj. špatným zákonům výhrady či námitky, musíme je uplatnit dříve, ne až ve chvíli, kdy jsme jimi postiženi sami.) Ale v konkrétním občanském životě nezná filosofie žádná tabu: Sókratés oslovuje přední politiky stejně jako jiné občany a klade jim často otázky velmi nepříjemné; nejednou se takový přední občan ukáže ve

velice nepříznivém světle. A následky si pak Sókratés **musí** přičíst; spousta lidí na něho má spadeno a v podstatě jen čeká, aby se mohli přidat, až Sókratés bude v úzkých. To znamená: Sókratés se nedrží zpátky, ale vyslovuje se ke všemu veřejně, i když to je neoportunní. Proč to dělá? Protože má a zná svou politickou odpovědnost. Naproti tomu netouží po tom, aby sám vládl; proto si může dovolit říkat i věci neoportunní. Mnoho lidí má na své straně, ale mnoho lidí si také staví proti sobě. I když se dostane před soud, není to vpravdě on, kdo je především souzen, nýbrž na soudě se ocitají především jeho soudci. Tak Sókratovy činy i jeho pasivita, jeho otázky i poslušnost zákonů, celý jeho život i smrt slouží tomu, aby se celá společenská i politická situace ukázala ve světle pravdy, tj. jako to, čím vsutku jest. Na tom lze dobře vidět, že prostředky filosofovy mohou být také politické (mimo jiné), ale že cíl, k němuž tyto prostředky míří, je čímsi docela jiným, než bývá v politické práci zvykem, tj. že ve skutečnosti nejde o cíl politický, resp. nikoliv politický v běžném smyslu. Filosofie (a filosof) sestupuje na politickou scénu nikoliv proto, aby na ní něco změnila (alespoň nikoliv především a na prvním místě), nýbrž aby se sama tato scéna ukázala v plném, ostrém světle. Sama přítomnost filosofie už napomáhá tomuto prosvětlení scény: každý zásah proti takové filosofii je jenom dokreslením situace, jenom novým světlem, dalším prosvětlením, jímž sama situace na sebe vypovídá, čím vsutku jest. A protože čím je situace horší a zvlé větší, tím se jako taková musí také vyjevit, je zřejmé, že ukazovat takovou hrozivou situaci si nepochybně vyžádá i oběti; a v neposlední řadě oběti ze strany samotné filosofie. A filosofie, resp. filosof se nesmí bránit se do takové nepříjemné situace dostat, nýbrž i na „kříži“, na „hranici“, na „soudě“, před „číší bolehlavu“ atd. musí doposledu svědčit o pravdě a zůstat svědkem pravdy. Tady se rozcházejí dvě cesty politické angažovanosti či aktivity: buď se pokusíme ovládnout politické páky a mechanismy – anebo se orientujeme na to, že pozoruhodné procento lidí se dá přesvědčit, že pravda, spravedlnost, právo je víc než jakékoliv jejich pouhé zájmy. Politika „politická“ či profesionální je výrazem zájmů, které jsou však vždycky víc nebo méně omezené, tj. jsou to zájmy větší nebo menší skupiny, i když bývají vydávány za zájmy obecné. Naproti tomu politika „nepolitická“ je otevřeností vůči pravdě a vůči „nekonečným zájmům“ či spíše „nekonečným cílům“, jichž nelze jednou provždy dosáhnout, nýbrž jichž je zapotřebí vždycky znovu usilovně dosahovat. Politický cíl je takový, jehož lze vhodnými prostředky za vhodných okolností dosáhnout; naproti tomu nepoliticky-politický cíl je takový, že se o něj musí lidé vždycky znovu snažit, že nikdy není ani po největším vítězství ničím daným, žádným jednou provždy dosaženým výdobytkem, nýbrž jakousi ustavičnou výzvou, která nás vyvádí ze všeho daného a hotového a která nás odvádí od výsledků, jichž jsme dosáhli, a vede nás vždycky dál. Na zemi nebude nikdy dost spravedlnosti, nikdy dost pravdy. Prosadíme-li

pravdu a spravedlnost v konkrétním jednom zápase, stojí před námi celá řada dalších případů, z nichž se nemůžeme vyvléci poukazem na to, čeho už bylo dosaženo. Každé odvolání na „dosavadní úspěchy“ znamená pak jen písek v očích a odvádění pozornosti od úkolů, které nás čekají. Filosof bude všem vládcům vždycky nepříjemný, že nezůstane stranou a nebude si hrát na vyhraženém písečku, ale bude ukazovat na to, co splněno nebylo, jaká očekávání byla zklamána a která práva a které svobody zůstaly nenaplněny, nebo dokonce byly porušeny a ohrožovány.

[Změna světa jako úkol filosofie (podle Marxe)]

29. IX. [770929-3]

(64) (2) (SSaŽ - Vysočany, 29. 9. 77 odpol.)

Marxova deviza, že svět nesmí být filosofií jen vykládán, nýbrž že musí být změněn, tj. že filosofie musí usilovat o změnu světa, a to o takovou změnu, k níž bez filosofie nemůže dojít, musí být podrobena bližšímu zkoumání. Jaká to je změna, které nelze dosáhnout jinými prostředky než právě filosofickými? A je Platónova odpověď, že této změny lze dosáhnout pouze tak, že se filosofové ujmou vlády anebo že vladaři se stanou filosofy, oprávněná? Je tou nezbytnou filosofickou asistencí při změně světa opravdu především či dokonce výhradně to, že se filosofie ujme v obci vlády? A co to vlastně znamená, když filosofie začne vládnout? Jak vlastně může a smí vládnout filosofie, aby nepřestala být filosofií? To je důležitá věc, neboť když např. opozice začne vládnout, tak přestává být opozicí. Filosofie slouží pravdě; to je obvykle každé vládě nepříjemné v tom okamžiku, jakmile se jí to začne dotýkat. Jak by musela vypadat vláda, aby se jí to nemuselo dotýkat, resp. aby se odhalováním pravdy ve věcech politických nemusela cítit napadena a ohrožena? Je to možné, aby se v tomto případě filosofie stala z kozla zahradníkem? Neztratí filosofie svou účastí na vládě či dokonce svou vládou velký kus (ne-li celý) svého kritického odstupu od oficiálního establishmentu? A zachová-li si sebekritičnost a nezbytný odstup, nebude její vláda méně efektivní a méně odolná vůči útokům zevnitř i zvenčí? Možná, že by filosof mohl vládnout filosofům (a i to by v leckom s mohlo vzbudit pochyby a možná obavy); ale jak to zvládne, když většina občanů nebude ochotna a ani schopna naslouchat filosofickým argumentům? Bude filosof vládnout jinak než přesvědčováním? Snad dokonce silou, mocí, násilím? Nebo bude předkládat jiné „argumenty“, než které sám uznává a respektuje, bude vytvářet ideologii pro masy, zatímco si filosofii nechá pro sebe a pro pár zasvěcených?

To je spousta otázek - a všechny se zdají být zajedno v tom, jak zpochybňují a problematizují jak onu filosofickou vládu, tak výsledky, jichž by byla schopna dosáhnout. Měl snad Marx na mysli něco jiného? Zajisté; Marx byl přesvědčen o nutnosti zrušení státu, resp. veškeré jeho

donucování moci. Ze státních struktur zbývají potom jen správní orgány. Filosofie se jistě pak nebude zabývat správou a správními záležitostmi. Skončí tedy onou revoluční proměnou, v níž bude zrušen stát, politická funkce filosofie? Je tedy její politická angažovanost na „změně světa“ jen dočasnou záležitostí, zatímco věčné úlohy filosofie zůstanou před ní i nadále? Anebo ono zrušení státu je pouze efemerní záležitostí v rozsáhlých filosofických závazcích na politické scéně? Změna světa nemůže být redukována na pouhé zrušení státu; podle Marxe jde jistě o víc: jde o osvobození člověka, o osvobození společnosti, a to o osvobození všeobecné a úplné. Má svou nezadatelnou úlohu v tomto všeobecném osvobození člověka a společnosti právě filosofie? Má-li však filosofie přispět k osvobození člověka, jistě toho nemůže dosáhnout tím, že se sama ujme vlády! Anebo naopak ano, neboť vláda filosofie je právě tou vládou, již končí každá vláda? Kdyby tomu tak bylo, dopustil se snad Marx omylu, že dělnickou třídu považoval za tu, která zruší třídní panství a třídní společnost vůbec, a tedy i sebe samu jako třídu? Marx měl naději, že může dojít k integraci filosofie a dělníků, proletářů. Nic tomu zatím nenasvědčuje. Naproti tomu se objevuje ve všech pokročilých společnostech nový fenomén: počet příslušníků dělnické třídy se zmenšuje a zejména se zmenšuje potřeba nekvalifikovaných a málo kvalifikovaných pracovníků, zatímco stoupají nároky na inteligenci (samozřejmě hlavně technickou). Je to snad intelligence, která je povolána k oné historické úloze, kterou Marx přisoudil dělnické třídě?

[O odpuštění...]

30. IX. [770930-1]

(65) (3) (SSaŽ – Vysočany, 30. 9. 77 dopol.)

Miloš Rejchrt napsal „dopis příteli“ (27. 9. 77), jehož stěžejním tématem je odpuštění. Miloš tam píše k výkladu samotného slova tolik, že odpustit znamená odeslat, odvázat, pustit od; a tedy pustit hřích od hříšníka, oddělit ho, separovat (a hříšníka poručit Boží milosti a bratrské lásce). Vyjděme tedy od tohoto výkladu a prozkoumejme otázku oddělení hříchu od hříšníka podrobněji. Především se nepochybně musíme tázat, čím vlastně hřích na hříšníkovi drží. Pak můžeme teprve posoudit, zda je v naší moci (a do jaké míry, v jakém rozsahu) hřích od hříšníka oddělit. Zajisté nejde o to oddělit je in abstracto, jen v myšlenkách, v pomyšlení. Jde o to vyvázat hříšníka ze služby hříchu, z otročení hříchu, z poplatnosti vinám a proviněním, tj. osvobodit ho. Toho nedosáhneme zbožnými řečmi, to je namáhavý úkol, do kterého se musíme pustit se vší energií. A tedy co je vlastně v našich silách?

Když se někdo proviní vůči nám, jsme zajisté těmi nejpovolanějšími k odpuštění. Když dovedeme říci tomu, kdo nám osobně ublížil, že už mu to nemáme za zlé, že na jeho špatný čin nebudeme vzpomínat a že svůj

osobní vztah k němu napravíme tak, aby nenesl ani nejmenší známky naší hořkosti, našeho zklamání, rozhořčení, vzteku, zlosti ani nenávisti, pak jsme tím hodně učinili pro „hříšníka“, pro toho, kdo se provinil. Ovšem rozhodující je to, zda se nám opravdu zdařilo napravit ze své strany svůj vztah k tomu, kdo se vůči nám provinil; slova nestačí. A dokázat to nejenom slovy, nýbrž skutku a opravdově, to vůbec není snadná záležitost. Můžeme na lidech žádat, aby měli dobrou vůli odpustit, tj. ze své strany napravit vše, co je v jejich silách; ale nemůžeme jim mít za zlé, že se jim to mnohdy nezdaří docela, že i proti své vůli jsou v zajetí reminiscencí, že ze svého srdce nedovedou docela vyhnat všechnu hořkost atd. Hřích je zkrátka hřích; je nakažlivý, pošpiní všechno kolem sebe, strhne i toho, komu je ublíženo a proti komu byl namířen. Kdyby byli lidé „uražení a poníženi“ imunní proti špinavosti hříchů a vin a kdyby při všem svém utrpení zůstali čistí, byla by moc hříchu velice, velice omezená. Na hříchu je nejhorší právě to, že jím je zavalen a zaplaven člověk, který – z lidského hlediska, „po lidsku mluvě“ – za nic nemůže, pro nic zlého se nerozhodl, nic zlého nespáchal – anebo udělal něco na první pohled neutrálního, nevinného, z čeho se pak bohužel dodatečně vyklube cosi hrozného a dalekosáhlého. A to je jeden z důvodů, proč je třeba odpouštět (i když to samozřejmě není ten důvod nejhlavnější): tím, že odpouštíme svým viníkům, vysvobozujeme se z vin a hříchů, do nichž nás oni uvrhli tím, že nám udělali něco zlého, že se na nás provinili. A tak odpouštěním zachraňujeme také sami sebe, nejenom své viníky. Ostatně tuhle věc všichni cítíme; a cítíme v tom dokonce značný kus pokušení. Ono to je vlastně nejenom dost laciné slovem vyjádřit své odpuštění, ale dokonce opravdu odpustit těm, kteří se proti nám (nebo i jinak) provinili. Máme pak ty hříšníky „z krku“, nemusíme se jimi v duchu ani prakticky zabývat, jsme zase klidní, spořádaní a čistí, máme klid v duši.

Ale to všechno může být jen velký moralizátorský sebeklam. Což jestliže lpí hřích na hříšníkovi dál? Co když naše (byť skutečné) odpuštění ve skutečnosti napravuje málo nebo nic a je dobré jenom k tomu, aby nám opět zjednálo ztracený klid duše? Což pak, jestliže naše odpuštění je jenom projevem neodpovědnosti a přímo lenosti, jestliže se nám prostě nechce proniknout k podstatě věcí a chceme skutečnosti uniknout, chceme se jí vyhnout moralizátorským gestem? Není pak naše odpuštění jenom aktem prosazujícího se a šířícího se moru, zavlečeného i na nás a do našeho života? A není to ostatně jen recidiva nebo nové vzplanutí naší starší choroby, které bylo vyvoláno tím, kdo se proti nám provinil, ale které má své kořeny hlouběji v naší osobní minulosti? Což jestliže naše síly nestačí na potlačení, omezení, vymazání hříchů a vin, a jestliže se předstíraným, nebo dokonce upřímným aktem odpuštění dopouštíme zlehčování hříchu, jestliže smrduté hrobky jen zvenčí pomáháme oblítni, jestliže zkrátka naše „odpuštění“ nebo odpuštění skutečné je jenom

výrazem naší necitlivosti, nevnímavosti, našeho tvrdého srdce, naší netečnosti a neodpovědnosti?

[O odpuštění (a synodní radě ČCE) II...]

30. IX. [770930-2]

(66) (4) (SSaŽ – Vysočany, 30. 9. 77 dopol.)

Jde o to, že hřích lpí na hříšníkovi jinak než prostřednictvím našeho odsuzování; a my svým odpouštěním můžeme uvolnit a zrušit jen vazby, které jsme my sami vyvolali a způsobili. Jakmile se velkoryse (a velkohubě) pokoušíme dělat dojem generálního pardonu, hrajeme hru, která nám nepřísluší. A jaké to jsou vlastně vazby, jimiž hřích lpí na hříšníkovi a které hříšníka svírají, ať už my mu odpustíme nebo neodpustíme? Především to bývá zpravidla tak, že hříšník či provinilec způsobil něco zlého nejenom nám nebo nikoliv především nám či vůbec ne nám. Máme právo odpouštět nejenom za sebe, ale za jiné? Ivan Karamazov ve velké diskusi s Aljošou (když také vykládá svůj obraz Velkého Inkvizitora) vyhrocuje tragickou příhodu umučeného dítěte v otázku: má matka právo odpustit mučitelu nejenom za sebe, ale také za své umučené dítě, na které byli poštváni psi? Má matka právo říci, že před Bohem je na tom její umučené dítě stejně jako jeho mučitel? Argument, že naše i nejlepší jednání „Bohu nic neprospěje“ (žalm 16,2 – kral. překl., cituje Miloš), je falešný, podvodný. Bohu nemůže nic prospět – leč tak, že to, co uděláme pro své bližní, bude nám započteno jako služba Kristu. A tu ovšem vůbec nejde o to, že by naše jednání mohlo Kristu prospět – jde o to, že naše služba bližnímu má rozhodující, přímo nedozírný význam. To, co tedy synodní rada a fakultní profesori udělali studentům, farářům, laikům, to jim bude započteno jako „služba“ Kristu: to Krista vyloučili z fakulty, když se modlil za Svátku Karáska (a Tydlitátovi tato modlitba je přičtena jako služba Kristu); to se ne pouze farářů zbavených bez udání důvodů souhlasu nezastali, ale nezastali se samotného Krista; když zapřeli své bratry, zapřeli samého Krista; když rezignovali v úsilí o nápravu přehmatů a přestali zápasit o spravedlnost pro členy církve, pro jejich školou povinné děti, pro studenty theologie i studenty nebo kandidáty studia jiných oborů atd., rezignovali na samého Krista a jeho samého opustili, k němu samému se obrátili zády. A když denuncovali Jakuba Trojana, tak ve skutečnosti denuncovali a prodali zase samého Krista. Kdo se hlásí jako kompetentní, aby jim tohle vše odpustil? A aby to odpouštěl po sedmdesáté sedmé a stále znovu, aniž se sobě změnilo v jejich postoji?

A to ovšem nám připomíná především to, že každý čin – a tudíž také zlý, špatný, ošklivý čin – má nějaké reálné následky, tj. následky jiné, než že by z provinivšího se člověka činil hříšníka a že by hrozil hříchem nakazit také řadu lidí kolem, dokonce i ty, kteří byli poškozeni a kterým bylo ukřivděno. Tyto následky jsou stejně vážné jako morální mor, který zachvacuje lidi,

kteří jsou v dosahu hříchu. A tyto následky nelze odstranit žádným odpouštěním, nýbrž je možné je pouze – a vždy jenom do jisté míry – napravovat. Kdo si jako nějaké morální cvičení ukládá odpouštět svým bližním i svým nepřátelům, zvolil stále ještě nepoměrně snadnější věc. Nedělá-li nic jiného, ztrácí jakékoliv morální oprávnění odpouštět, zejména pak odpouštět za jiné a ve jménu jiných. Tak kupř. synodní rada svou kolaborací nepošpinila jméno jen své vlastní, ale také jméno celé církve (a naše církve neměla nejhorší pověst v české společnosti), ba jméno křesťanské církve a křesťanství vůbec, ano i obraz samého Krista. Co pomůže, když nakrásně členům synodní rady i odpustíme? Škoda tu zůstane. Co podnikneme, abychom tuto škodu, ba pohromu napravili? Odpustíme třebaš fakultě, že vyloučila řadu studentů anebo že se nepostavila na jejich obranu, když byli vyhlédnuti jako oběť ministerstvem nebo tajemníky apod. Ale co tím uděláme pro ty vyloučené nebo jinak postižené studenty? Máme právo odpouštět a nic neudělat pro nápravu věcí? (A stejně každá možná náprava bude jen částečná; ztracená leta nikomu nenahradíme, svobodu Matulovi a Březinovi nevrátíme – zůstáváme spoluvinní.)

Nu a tím se dostáváme ještě k jedné věci, kterou nemůžeme zamlčet. Když je někdo chudý, můžeme mu „odpustit“ jeho chudobu, ale ta na něm vězí hůř než smůla; když odpustíme bohatému jeho bohatství a necháme ho, aby byl dál bohatý a svým bohatstvím zahanboval a provokoval chudé, nejenže nepřispějeme ničím k nápravě nespravedlnosti a zvrácených poměrů, ale stáváme se spoluvinníky na této zvrácenosti. Odpouštět synodní radě, vyvazovat ji z jejích hříchů, a nechat ji dál páchat to, co jí odpouštíme, a pak jí odpouštět vždy znovu, bez nejmenší známky naděje v nápravu jak synodní rady, tak poměrů, to znamená kolaborovat s kolaborující synodní radou; to znamená být odpověden, podílet <se> na hříších a vinách synodní rady. A pak ovšem odpouštěním synodní radě odpouštíme vlastně zároveň sami sobě. Omlouváme-li něčí vinu, musíme se tázat, není-li to také naše vina; odpouštíme-li hřích druhého člověka, musíme si dát pozor, abychom to nedělali ve svém zájmu a ve svůj prospěch, protože třeba neseme stejnou nebo podobnou vinu.

[O odpouštění (a synodní radě ČCE) III...]

30. IX. [770930-3]

(67) (5) (SSaŽ – Vysočany, 30. 9. 77 odpol.)

A v celé té nápravě, o kterou nám musí jít na prvním místě, má obrovskou úlohu změna smýšlení a celoživotní obrat toho, kdo se provinil a kdo zhřešil. Pokud někdo zhřešil a hřeší dál, pak vůbec není vhodná doba na nějaké odpouštění. Ony totiž jsou chvíle odpouštění a chvíle neodpouštění; nevím, odkud se to vzalo, že máme odpouštět napořád a za jakýchkoliv podmínek a okolností. Ježíš dovedl říci tomu, kdo ho bil: tebe bítí bude

Bůh! A nemluvil o odpuštění. To by také hříšníci mohli jednoduše počítat s tím, že jim bude odpuštěno, mohli by kalkulovat na bratrskou lásku těch druhých a svobodně se proto dopouštět největších nehorázností.

Odpouštět tomu, kdo ještě dál hřeší, znamená ve skutečnosti nikoliv stavět hřích a zlo, postavit se na odpor tomu, co člověka ohrožuje, ale ještě to podporovat a upravovat tomu cestu. Překážky je třeba stavět! Je třeba co nejvíc ztížit ne-li hřešení a proviňování, tedy poškozování, ubližování, pokořování, ponižování a okrádání druhých lidí. Žádné „bezpodmínečné“ odpuštění; odpustit lze jen tomu, kdo lituje, kdo se kaje, kdo už má dobrou vůli neopakovat zlé činy, jichž se dopouštěl. To je nepochybná subjektivní podmínka našeho odpuštění. Ale existuje také podmínka z naší strany: nemáme právo odpuštět, jestliže nejsme schopni zajistit nápravu zlých rozhodnutí a činů, jichž se synodní rada dopustila a jichž se nadále dopouští, nemáme právo odpuštět leč výhradně za sebe, pokud bylo ublíženo nám. A kdo by se odvážil říci, že to, co ke své hanbě a k hanbě nás všech, celé církve dělá a nedělá synodní rada, se týká pouze nás? Jen kdyby tomu tak bylo! To by bylo velké zjednodušení a usnadnění situace pro nás pro všechny.

Jak můžeme „odvázat“ synodní radu od vin a hříchů, jichž se dopustila a jichž se nadále dopouští a asi ještě dost dlouho bude dopouštět? Nedělejme si iluzí, že tady jde o „ovce zahynulé“; když mluvil Ježíš o ovcích zahynulých domu izraelského, měl na mysli nešťastné hříšníky, jako byli publikáni, nevěstky, chromí a slepí atd.; nikdy nemluvil o zákonících, ani o farizejích, ani o chrámových kněžích, členech synedria atd. jako o ovcích zahynulých. Jan Křtitel o nich mluvil jako o plemeni ještěřčím dokonce ve chvíli, kdy k němu přicházeli k Jordánu a žádali, aby je pokřtil. A v této chvíli, kdy jim nejspíš ten křest neodepřel, je varoval, aby si nemysleli, že se z toho dostanou tak lacino, a připomínal jim den hněvu. Ježíš tak nejednou vyslovoval své „běda“, aniž by se dal vést myšlenkou odpuštění za všech okolností. A prvotní církve poznala také hřích neodpuitelný, hřích proti Duchu svatému. Nám to je dnes trochu divné a zní nám to cize, ale dovolím si to plastičtěji předvést konkrétní historkou. Když se Jakub Trojan před několika lety při setkání obrátil na prof. Smolíka a říkal mu, co bude dělat, když se v budoucnosti ukáže, jak hrozně se profesori z fakulty zachovali a ztratili všechnu věrohodnost atd. atd., Smolík prohlásil, že doufá, že „budete vědět, co to je odpuštění“. Tedy mně se zdá, že takováto kalkulace s tím, že mi bude odpuštěno, takže teď se mohu chovat naprosto oportunně a přímo „svinsky“ třebas, je kabinetní ukázkou „hříchu proti Duchu svatému“.

Miloš pak ještě mluví o tom, že je třeba hříšníkovi přiznat právo účastnit se dobra, že je třeba i hříšníka zvat k dobrému. To zní pěkně, ale skrývá to ten největší problém. Co to je ono dobro, k němuž budeme zvat hříšnou synodní radu nebo hříšné profesory Komenského fakulty? Za jakých

okolností myslí Miloš, že bude synodní rada (nebo profesori) ochotna se účastnit „obecného dobrého“? Co když se připojí, až jí z toho bude něco dobrého pro ni kynout? Co když budou profesori čekat odpuštění, aby v nové situaci mohli dále zůstat profesory? Je to vůbec složka a součást „obecného dobrého“, když takovíto profesori, kteří se dopustili křivd a nespravedlností, kteří se pošpinili kolaborací na ošklivém díle diskriminace a represe, kteří ztratili všechnu věrohodnost „professorů“ a „confessorů“, budou nadále otravovat ovzduší fakulty? Nebylo by vhodnější najít pro ně jiný způsob, jak se „podílet na obecném dobrém“? A přijmeme-li předpoklad (šhora zmíněný), že předpokladem odpuštění je změna smýšlení a celé životní orientace hříšníka (tj. metanoia – pokání), jak můžeme vůbec vidět pokání v něčem, co je vyvoláno snahou „ještěřčího plemene“ vyhnout se „dni hněvu“ a proplazit se i těžkou dobou s příliš neodřeny zady?

Zvat hříšníka k dobru je zapotřebí, když z toho ještě neplynou výhody, ale když to ještě s sebou přináší riziko. Takovýchto výzev už tu bylo dost, alespoň v případě fakulty a synodní rady. Byla tu i mnohá napomenutí. Vše bezvýsledně. Pochopitelně, jak se ukáží první příznaky, že se situace mění, že „Hrůza“ ani „hrůza“ tu nebude navěky, pak jistě takoví oportunisté budou hledat, jak by zase změnili vlajku. Mně se z toho pomyšlení už teď obrací žaludek. To bude ještě nesnesitelnější než jejich dnešní kolaborace. Nebudu schopen to pozřít a vůbec spolknout. Nevím, jak Miloš či kdo jiný. Nejenže pak bude zbytečné něco do minulosti (či z minulosti) odpouštět, ale bude spíše třeba zase „odpouštět“ to chameleonství, ten nový oportunismus, tu novou bezcharakternost, to falešné sebeobviňování a zvrhlé rádoby „pokání“, kalkulující právě jen na to zachování úradů, funkcí a pozic.

[O odpuštění + úvahy o budoucnosti Komenského fakulty a ČCE...]

30. IX. [770930-4]

(68) (6) (SSaŽ – Vysočany, 30. 9. 77 odpol.)

Nic není milejšího Bohu a Kristu – a ostatně ani lidskému srdci, jak říká dokonce podobenství o marnotratném synu ■, když se najde ovce pobloudilá, syn ztracený, přítel odcizený – a hříšník, který přestal hřešit. Láska k hříšníkovi bývalému, ale již nehřešícímu převyšuje všechnu ostatní lásku. Napravený gauner je vrcholem božího stvoření. Ale právě: gauner napravený. Tam už ani nejde o nějaké obtížné odpouštění; jenom nejzatvrzelejší, nejkamennější srdce mohou odolávat radosti a nadšení nad vítězstvím nad zlem; nic není třeba pracně dolovat z duše, vše je hned jasné. Leč: jestliže i je všechno hned tak jasné, není to jen mámení smyslů? Neupadáme do klamu a neztrácíme všechnu opatrnou kritičnost, když prostě vyloučíme omyl nebo když na možný omyl vůbec

nevzdechne? Kdysi po sérii průšvihů mi říkala Helena S., že jí rodina radí k rozvodu. Namítl jsem, že snad je ještě možná cesta odpuštění. Helena odpověděla: jaké odpuštění, vždyť on si to sám vždy znovu zavíní! Zase jsem namítl: kdyby nebyl vinen, nemělo by smysl mluvit o odpouštění. Výsledek byl ten, že Helena znovu – proti radám celé rodiny – odpustila. Ale nebylo to nic platné. Situace se opakovala, přišly nové průšvihy, k rozvodu stejně muselo dojít. Od té doby jsem v používání slova odpuštění mnohem opatrnější.

Vždycky, když člověk odpouští, i když neodpouští, je třeba kriticky kontrolovat, zda nejedná v posledu ve svém zájmu. To pak je proti smyslu všeho odpouštění. Tak kupř. kdyby se změnila situace a profesori na Komenského fakultě by chytali nový vítr, je vysoce pravděpodobné, že by mi nabídli katedru nebo alespoň profesuru (navázalo by se na zapomenutou již habilitaci atd.). Kdybych měl úmysl na Komenského fakultě přednášet, bylo by pro mne velmi obtížné zůstat v napětí s profesory, kteří tam zůstanou z dnešních časů. Bylo by vhodnější a schůdnější jim „odpustit“, začít s nimi zase komunikovat „bratrsky“ a na staré hanby nevzpomínat. Za čas by povstali jiní kritikové, jistě i z řad studentů. A protože jsem znovu navázal lidské kontakty, musel bych je hájit. (Už jednou jsem měl tu příležitost, když jsem ve Slovanském domě odpovídal na Holečkovu otázku a když jsem „hájl“ J. L. Hromádku, který byl dokonce na pódiu přítomen.) V takovém případě by vlastně odpuštění bylo ve shodě s mými „zájmy“. Proto jsem rozhodnut, že na fakultu za takovýchto podmínek nepůjdu. Lidské vztahy znovu navážu pouze s těmi profesory, kteří z upřímné sebekritiky a v opravdovém pokání z fakulty sami (a dobrovolně) odejdou. Z toho poznám, že svou lítost míní doopravdy. Lítost, která má vyústit v zachování profesorského místa, je krajně podezřelá a nevěrohodná. Protože však není naděje, že by k něčemu takovému, jako je dobrovolný odchod těch šašků, opravdu došlo, nehodlám s prací na Komenského fakultě počítat. Nehodlám se ani podílet na nějakém „vyhazování“; na to se jistě najdou už jiní. (Se synodní radou to bude jednodušší; budou zvoleni noví lidé.) Ale co se studenty? Není nesnadné se odtáhnout a ke všemu se obrátit zády. Ale co studenti? Nová generace theologů? Co lze podniknout pro ně? Což mají zůstat ponechání na pospas bezcharakterním, čehokoliv schopným, několikrát obrátivším tzv. „profesorům“, kterým je pravda, právo a spravedlnost tolik co nic a jimž je hlavní věcí „zachovat fakultu“, tj. sebe? To je ta největší svízele: co udělat pozitivního pro tyto nové studenty? Pro ně a pro jejich normální odborný růst je vysoce nebezpečné, když zůstanou odborně a ovšem i osobně závislí na lidech, kteří (oprávněně) nemohou mít jejich důvěru a respekt. Profesori se ostatně budou nutně cítit dotčeni a budou si nedůvěru studentů nahrazovat při známkování; anebo rezignují a budou měkčí. Ať tak či onak, nic dobrého z toho vzejít nemůže. Těmito problémy

budeme zamořeni na mnoho let, možná že na víc než jednu generaci. Příklad máme v dnešní situaci západního Německa. Recidivy fašismu nebo alespoň prefašismu, romantické vylepšování nacismu a přímo Hitlera, prudký odklon doprava, averze vůči levici – to všechno není vlastně pochopitelné bez reminiscencí, reaktualizovaných novou generací, která všechno zná už jen zprostředkovaně, nepřímo, z doslechu. Mutatis mutandis budeme muset po letech čelit obdobnému nebezpečí, jestliže nedáme jasně a přesně věci do pořádku hned. Všechny kompromisy by s sebou přinesly zárodky obrovských, takřka nezvladatelných problémů budoucích. Falešné „odpuštění“ může také znamenat jen nechuť k řešení vážných problémů a k jejich odkládání na bedra příštích generací, tedy vyslovenou neodpovědnost. Existuje typ „odpuštění“, které – jak Miloš správně říká – je jen produktem „alibistické sentimentality, která ráda ‚zapomíná‘ (ve skutečnosti jen zasouvá do podvědomí a příšeří a tento chuchvalec mlhy a přítmí bezohledně zanechává dědicům)“ (str. 2). Dělitko nespočívá v žádném případě v odlišení hříšníků od jejich hříšného počínání; věc je mnohem složitější a nesnadnější.

R 1977-11

§ 69-74

3. X.

(69) (1) (SSaŽ - Vysočany, 3. 10. 77 dopoledne.)

Politicky je možno učinit skutečný krok vpřed v naší společnosti pouze tak, že vytvoříme duchovně, kulturně, mravně, myšlenkově, ale později i společensky, hospodářsky atd. prostor pro nezávislé cestování a nezávislou aktivitu lidí. Základní vadou naší (a nejenom naší) společenské skutečnosti je totální svrchovanost úřadů, které rozhodují o všem důležitém, a totální podřízenost občana, který je ve všem důležitém všestranně závislý na státu, na úřadech, na vládě, politických orgánech atd. V dalších krocích půjde o to, tento prostor postupně a organicky (tj. ne překotně, nýbrž s rozumem a s mírou, ale bez dlouhých přestávek, tj. ustavičně) rozšiřovat, prohlubovat a posilovat v jeho samostatnosti a nezávislosti. Konkrétní program postupné konstituce a zakořeňování nového „prostoru“ a nových struktur ve společnosti je třeba důkladně promyslet, ale v řadě variací, neboť je třeba postupovat také podle možností, jak se budou postupně otvírat. Jak se už dnes ukazuje, jedním z prvních pokusů bude po „Petlici“ a řadě podobných samizdatových edicí síť studijních kroužků s přednáškami a semináři vysokoškolských (a později snad i středoškolských) učitelů. Začne samizdatové vydávání několika „časopisů“ či sérií „sborníků“. Budou muset být zahájeny diskuse o

politických koncepcích, a to nejenom v malých skupinkách za zavřenými dveřmi, ale také v mnoha domácích společnostech, mezi studenty atd., za tím cílem budou muset být pořízeny také these, stručné nástiny programů a také stručné zápisy o diskusích (pokud budou zajímavé) se záznamy o pozoruhodných stanoviscích. Časem bude nutno žádat o souhlas se zřízením skutečných organizací či společností, v nichž by byl položen základ pro rozhovory, diskuse a polemiky o všech aktuálních tématech a problémech. (Jednou z těchto organizací musí být ekumenická platforma spolupráce pro křesťanskou inteligenci.) Budou muset vzniknout nové časopisy, proto i nakladatelské základny, které by vydávaly nejen časopisy, ale i knihy. Nutná budou i nová knihovní střediska, kde také budou veřejně přístupné časopisy a noviny. V některé z dalších etap budou muset vzniknout střediska, zprostředkující zadávání práce bez politického kádrování, jakož i samostatné (nezávislé) družstevní podnikání, které by bylo naprosto odděleno od jakékoliv státní reglementace. Konečně zřízení nezávislého denního tisku, nezávislých škol atd. atd.

To všechno arci předpokládá, že dosavadní politická etablovaná moc bude ochotna krok po kroku vyklízet tento získávaný prostor. Nebude-li k tomu ochotna, pak ovšem nastane mnohem komplikovanější vývoj, který lze těžko odhadovat, protože ke slovu přijdou radikálnější, extremistické síly. Bude-li si o to svou neústupností dnešní a zítřejší politické vedení říkat, nebude v moci nikoho jiného v tom zabránit. Konec konců je známou věcí, že povahu odporu formuje především panující řád a vládnoucí skupina. Následky si pak bude muset přičíst sama. – Zkušenosti ovšem praví, že dobrovolně žádná vláda své pozice nevyklidila. Nicméně ani to není zcela pravda. Právě v minulých letech a také dnes ještě jsme svědky pokojného přechodu moci z rukou politické pravice (a přímo fašismu) do rukou středu a levice, např. v Řecku, v Portugalsku a ve Španělsku. Je sice pravda, že se naopak vyskytují jisté fašizující tendence jinde, zejména v NSR (omezíme-li se na Evropu). Nicméně lze z toho usoudit při stále se prosazující tendenci k světové integraci a vývojové konvergenci v různých zemích a dokonce v různých společenských soustavách, že k podobnému vývoji musí dojít také v tzv. socialistickém bloku. Ostatně Československo v roce 1968 už bylo takovým případem; je proto třeba očekávat nové podobné tendence, i když pravděpodobně tentokrát zase jinde (např. v Polsku nebo v Maďarsku). Pro každý případ je nutno připravit projekty a programy, které by mohly být předloženy státním orgánům v okamžiku, kdy budou ochotny o něčem podobném jednat.

3. X.

(70) (2) (SSaŽ – Vysočany, 3. 10. 77 odpol.)

Politika, politický život, političnost je – jak říká Jaspers – osud, na němž participujeme každý, ať chceme nebo nechceme, ať tím, že něco

podnikáme, nebo tím, že nepodnikáme nic. („Das Politische ernst nehmen als das Schicksal, an dem jeder, durch Tun oder Nichttun, mitwirkt!“

»Wahrheit, Freiheit, Friede«, 1958, in 3335, Philos. Aufsätze, s. 54.) To je velmi důležité, jestliže tohle rozpoznáme. Pro nikoho z nás není možné se k politické sféře a vůbec politice obrátit zády a nemít s ní nic společného. Můžeme nanejvýš získat klamný dojem, že se na politickém dění nepodílíme; ale tím se dostáváme hlouběji do prolhanosti celého společenského dění (neboť tam, kde prolhanost nevládne, nemají lidé ani chuť se k politice obracet zády). Svou nečinností, politickým nicneděláním, svou nepolitickostí jsme jen méně odpovědnými a neodpovědnými články, nositeli a činiteli falešné, zvrhlé politiky, neboť ta ovšem sama o sobě nemůže obstát, ale potřebuje jednak aktivisty, jednak ty, kteří obstarávají chod všech věcí tak, aby její zvrhlé programy mohly být uskutečňovány bez potíží a účinně.

Ať se nám to líbí nebo ne, ať máme o politické dění zájem nebo nás nebaví, náleží to k povinnostem moderního člověka, aby se staral o své politické vzdělání a o úroveň své politické uvědomělosti. Je nedůstojné člověka, aby nerozuměl své vlastní situaci a sám sobě, aby nevěděl, co vlastně opravdu dělá, když něco podniká, a jaké důsledky má, když něco nedělá. – Ovšem musíme si uvědomit, že tzv. politický nezájem sám není pouhým nedostatkem, právě tak jako politická neznalost a neinformovanost není pouhou nepřítomností, absencí informací. V určitých situacích nejenže člověk neví, ale rád neví, tj. nechce vědět, aby nemusel mít pocit spoluodpovědnosti. Když po válce mnozí Němci říkali, že netušili, jaké hrůzy se děly za hranicemi koncentračních táborů, ba že vůbec nevěděli, že koncentrační tábory existují, považoval jsem to jako mnozí ostatní za pouhou lživou výmluvu. Ale pak jsem si v padesátých a v šedesátých letech měl příležitost ověřit, jak je možno si to „zařídít“, aby člověk nic nevěděl. A je možno si to zařídít tak, že člověk opravdu nic neví. A zase to není jenom produkt neodpovědnosti a bezohlednosti k postiženým, nýbrž je v tom i jakýsi akt sebezáchovy (i když ovšem ubohý a nefungující akt). Lidé by nemohli žít s plným vědomím toho, co se vskutku zlého děje; nemohli by přinejmenším žít tak, jako žijí dosud. A proto se brání vidět věci, jak jsou. Ba ještě víc, jdou vstříc onomu neblahému, zlému tlaku, který na ně dotírá a který je deformuje. Přestávají se mu bránit a otvírají se mu, aby jej viděli z nejlepší stránky, aby jej poznali v jeho „platnosti“, „nutnosti“, „kráse“ a „pravdivosti“. Zsvěcené řádky o tom napsalo již mnoho myslitelů a publicistů; sám si vzpomínám zejména na Weilovou. A chce-li někdo takovéto lidi probudit z opiového snu, tak se tito lidé brání, neboť brání svůj duševní klid (bojí se totiž, že by se zbláznili, kdyby pohlédli skutečnosti do tváře). Proto samu politickou neinformovanost a apatii, nezájem a nevzdělanost nemůžeme považovat jen za to, čím se zdají, ale musíme jít na kořen věcí. Vyplývá pak z toho

např. ten závěr, že pouhá osvěta, pouhé politické vzdělávání představuje jen velmi nepřesvědčivou odpověď na těžkosti, které jsou hlubšího rázu a v kterých se obráží nejenom jakási mělkost a poddajnost lidí, ale také tvrdost a krutost poměrů. Nicméně reflexe nad těmito skutečnostmi, které jsou komplikovanější, než by se na první pohled zdálo, je nezbytným projevem skutečné politické odpovědnosti. A politická odpovědnost nás pak vede k tomu, abychom vrhli co nejostřejší světlo na ně i na samotnou politickou situaci, a to co nejveřejnějším způsobem. Neboť získat pro politickou odpovědnost lidi, kteří se jí bojí, lze jen tak, že jim pravou tvář politické skutečnosti budeme vždy znovu stavět před oči, tak aby nemohli uhnout a aby se nemohli odvrátit.

4. X.

(71) (3) (SSaŽ - Vysočany, 4. 10. dopol.)

Jak se dosahuje politické svobody? Velmi se mýlí ti, kdož se domnívají, že to je v první řadě věc garancí a vnějšího zabezpečení. Ovšemže nám nejde o podceňování materiálních podmínek, bez nichž se svoboda dost dobře nemůže rozvinout a realizovat, ale nemůžeme tyto podmínky a okolnosti klást na první místo. Pro svobodu je nejzákladnější a primární věcí něco jiného: je to prostor nezávislého duchovního a myšlenkového života, prostor, v němž stanoviska, nápady a argumenty mají příležitost se veřejně vyjevit, ukázat, vyslovit. A takovýto prostor nevzniká primárně nějakým zabezpečováním a vnějšími zárukami, nýbrž je společným dílem mnoha odvážných jedinců, kteří jsou hotovi něco riskovat pro to, aby se mohli vyslovit, jak vpravdě věci vidí (je v tom ovšem i riziko omylu, ale tomu se nelze vyhnout tam, kde jde o pravdu). Tento prostor nezávislého myšlenkového, kulturního, mravního a duchovního života není jen politicky nezávislý, ale je v jistém hlubokém smyslu nezávislý na každém tlaku, každém donucení, ale také každém zvyku, návyku, předsudku atd. atd. Je to prostor, kam zásadně může vkročit každý, kdo je schopen a ochoten zproblematizovat sám sebe, své názory a své jistoty, resp. nechat je posoudit, zvážit, zhodnotit a také přehodnotit ve světle, které nemilosrdně a nestranně ukáže všechny stíny, závady, omyly a lži, které už jsme neviděli, protože jsme si na ně zvykli a počítali jsme s nimi jako se samozřejmostmi. Toto osvobození od sebe a svých chutí a nechutí, náklonností a antipatií atd. je předpokladem či spíše součástí onoho aktu otevřenosti, bez něhož se nemůžeme setkat s pravdou, ba bez něhož nejsme schopni vkročit na svět (a zůstáváme zaklesnuti do svého osvětí). Díky tomuto občanství ve světě a díky otevřenosti, s níž se setkáváme s pravdou, je vůbec možná obec, polis, a je možný i stát. Stát je legitimní jen potud, pokud respektuje tuto svou vlastní podmínku i předpoklad své lidské podstaty a svého lidského určení. Všude, kde se stát vymkne z tohoto rámce, musí být uváděn na svou legitimní cestu tak, že především

je obnovován a posilován prostor nezávislého duchovního života, jehož jedním z důsledků a zároveň vnějších hrází proti intervencím hybridně narostlé moci jsou zákony a zejména formulovaná lidská a občanská práva. Nicméně tyto hráze přestávají mít smysl, jestliže nic nechrání, resp. jestliže život vymizel z těch míst, která mají být před záplavami chráněna. V žádném případě nejsou tyto hráze schopny konstituovat život na místech, která jsou schopny pouze chránit.

Skutečná (i politická) svoboda spočívá v něčem jiném než v nepřítomnosti mocenských intervencí a nátlaku všeho druhu. Mocenská politika má vždycky tendenci obejít lidskou zakotvenost ve světě (resp. v „prostoru“) nezávislého duchovního života; proto právě tak často používá lsti, podvodu, dvojsmyslností, vyhrůžek, nátlaku a násilí. Ovšem politik, který pracuje výhradně nebo především těmito prostředky, nikdy nebude schopen přispět k vytvoření něčeho pozitivního pro společenský život, nebude schopen udělat pro společnost nic, co by posílilo její základní, lidské zakotvení ve svobodě a v pravdě. Takový politik je pro společnost jen velkým parazitem a projektantem parazitních akcí a struktur. Za ním zůstávají všude jen mrtvé zbytky morálního a duchovního života společnosti.

Kdo to však může odkrýt, odhalit? A kdo to může ukázat a doložit ostatním? Toho pochopitelně není schopen sám politik (jakožto politik). To musí být politik filosofující, uvažující, reflektující, to musí být politický myslitel, politický spisovatel. K tomu je zapotřebí právě jistého odstupu od politického dění, aby se vazby **uvolnily** a aby se reflexe uvolnila pro nový pohled na něco. Politika nemůže nedegenerovat, nemá-li tento ponor, o který se musejí starat političtí **myslitelů**, alespoň na nezbytnou distanci vzdálení aktivně prováděné praktické, technické politice. Proto platí, že filosofové a političtí spisovatelé nemají tendenci se aktivně podílet na vládě ani sami vládnout (leďa jako experiment, který má dočasné trvání a pak bude v reflexi podroben důkladnému prozkoumání). Ovšem ve chvíli, kdy skutečně by se stali „vládci“, tj. mocenskými politiky, přestávají být tím, čím jsou (čím byli) a nadále nejsou schopni zabezpečovat onen zmíněný ponor, bez něhož žádná politika ani polis – obec neobstojí.

4. X.

(72) (4) (SSaŽ – Vysočany, 4. 10. 77 odpol.)

Reflektující filosof, společenský a politický myslitel, spisovatel, leckdy i umělec jiného zaměření chce a de facto musí usilovat o nalezení vlastního, samostatného úhlu pohledu, usiluje a musí usilovat o nezávislý vztah k pravdě a k situacím a věcem, jak se ukazují ve světle pravdy. To znamená nutnost se odtrhnout od běhu událostí, vytrhnout se z proudu a najít si místo, z něhož je možno se rozhlédnout a přehlédnout širší kontexty; ale zejména se vytrhnout a vstoupit do zcela nových, jiných

kontextů, do nového prostoru, do nového světa. To odpovídá zkušenosti, že všechno skutečně nové (podstatně nové) znamená toto vykročení z dosavadní roviny na rovinu vyšší, z bezprostředního okolí do širších kontextů, z přítomnosti do sféry zpřítomněné minulosti a budoucnosti, ze sféry neživého do biosféry, z biosféry do „logosféry“ (nebo „noosféry“) atd. atd. V rámci „logosféry“ či „noosféry“, tj. ve světě slova, řeči nabývá mimořádné, přímo stěžejní důležitosti reflexe, tj. kritický přístup k vlastní aktivitě a její situovanosti z odstupů, umožněného právě světem logu a realizovaného různým způsobem v jednotlivých případech. A systematickým, vždy znovu podnikavým výkonem kritické reflexe je konstituována rovina filosofické práce, je konstituována přímo sama filosofie. Nicméně reflexe se uplatňuje jako podmínka nezbytného odstupů také v oborech jiných, speciálních i univerzálních. Jiným takovým univerzálním oborem je zejména veškeré slovesné umění (a slovesné prvky v ostatních druzích umění); speciálními obory jsou vědecké disciplíny (zejména zase humanitního zaměření), ale i určité typy hlouběji zakotvených aktivit, jako je třeba politika (v takovém případě tedy tzv. „nepolitická“ politika) nebo pedagogická činnost (nikoliv běžné učitelství) atd. atd. Ve vztahu k běžné, tj. technické, „praktické“, „politické“ politice představují všechny uvedené obory a aktivity schůdnou cestu potřebného odstupů, bez něhož se situace nemůže vyjevit ve své skutečnosti a ukázat, jaká vpravdě jest. Duchovní život je vpravdě možný pouze v prostoru základní svobody, tj. v prostoru jisté nezávislosti na konkrétním zaklesnutí člověka v konkrétní situaci, zejména pak nezávislosti na vlastních individuálních nebo společných zájmech, které mají vždycky obrovskou tendenci zkreslovat náš pohled na věci a na situaci (i vývoj událostí), a v prostoru otevřenosti vůči oslovující pravdě, vůči světlu, jež pravda vrhá do temných koutů a nevyjasněných situací.

Člověk jakožto člověk si musí udržovat trvale distanci, resp. schopnost distance jak od své zaklesnutosti do situace, tak od svých soukromých nebo skupinových zájmů, ale také od svých vlastních (individuálních i společných) aktivit. Dokonce lidské společenství je možné jen jako vztah solidarity a rozhovoru (nebo i polemiky) v prostoru, který není pouze exponentem dané situace či aktuálních (společných) zájmů, ani **ani** jen výrazem kmenové, rodové, národní, třídní apod. „příbuznosti“ či „blízkosti“, nýbrž výrazem respektu vůči závaznosti hodnot a platnosti pravdy, které se vyznačují právě univerzálním charakterem. Každá partikularita vytrhuje (resp. má tendenci vytrhnout) člověka z jeho vazeb na lidské univerzální společenství; existuje proti tomu jen jediný lék, totiž zařazení takové partikularity na určité místo v **univerzálních** „světovém“ rozvrhu, v hierarchii hodnot, jejíž „nahore“ a „dole“ je směrodatné a nevyplývá ze žádných partikulárních záležitostí a zájmů. Navíc být účasten na vskutku lidském společenství znamená ochotu předstoupit sám

se svými vlastnostmi, vlohami, „statky“ (i duchovními, mravními a myšlenkovými) před kritické posouzení, do plného a ostrého světla pravdy, spravedlnosti atd. Každé omezení lidské společnosti má svá tabu, své nekritizovatelné kořeny a základy. Ale svobodný člověk je solidární s druhými, o nichž ví, že jsou stejně tak „jen“ lidé jako on. Proto právě se nemusí hrbit před nikým a před ničím, ale svůj vztah k druhým lidem zakládá na něčem, co je platné a závazné pro všechny a před čím všichni musí zmlknout, protože se musejí vydat bez výhrad posouzení ve světle pravdy. Otevřít se pravdě však lze „vpravdě“ jen tak, že najdeme způsob odstup, distance od svých společenských determinantů a že dokonce budeme schopni distancovat se sami od sebe, tj. od svých východisek a předpokladů, od své podmíněnosti a také od svých stanovisek a názorů. Cílem takové distance není se jich bezpodmínečně vzdát, nýbrž právě jen najít od nich potřebný odstup, který by nám umožnili je kriticky přehlédnout a prověřit. Teprve pak je můžeme opět zaujmout, opět je přijmout, přistoupit na ně, neboť pak už to bude „přístup“ nikoliv bezděčný, nýbrž vědomý, reflektovaný, při němž budeme co nejlépe vědět, co vlastně děláme.

12. X.

(73) (5) (SSaŽ - Vysočany, 12. 10. 77 dopol.)

Vztah člověk-svět má také svou časovou dimenzi. Osvětí živé bytosti je vždy rozděleno na to, co je blízké, zpracované či zpracovatelné, „vlastní“ – a pak co je cizí, ohrožující, nepřátelské, škodící. To platí i o rostlinách, ale zvýšenou měrou o živočiších. U člověka však všechno cizí, nepřátelské, ohrožující lze strpět jen dočasně; veškeré myšlenkové úsilí reflektujícího člověka (resp. kriticky myslícího člověka) je zaměřeno k pochopení místa člověka a lidstva (ovšem také vlastního, individuálního místa) v kosmu, v přírodě, v dějinách i v aktuální situaci. Toto místo se však často ukazuje – zejména momentálně – velmi neuspokojivě realizováno; proto náleží k podstatě reflexe poměřit toto faktické, aktuální postavení vlastní nebo člověka a lidstva vůbec individuálním i obecně lidským posláním a povoláním. To ovšem není právě nic hotového, faktického, nýbrž „jen“ poukaz k budoucnosti (ne tedy poukaz k nějakému nadčasovému „ideálnímu“ stavu). „Poslání“ nikdy nemá charakter archetypu, tj. nějakého ideálního předobrazu, nýbrž jen jakéhosi poukazu a výzvy k vykročení určitým směrem. To proto, že vztah člověka ke světu není vztahem něčeho daného k jinému danému. Za prvé člověk sám je především to, čím (kým) bude; rozhodující jeho časovou dimenzí je budoucnost, od níž jedině lze očekávat nápravu všech věcí. Ale člověk je takový, jaký je jeho svět (přesněji: jaký je jeho vztah ke světu, jeho místo, postavení ve světě). To jednak znamená, že se člověk může měnit pouze tak, že mění „svůj“ svět, tj. svět kolem sebe. Už první krok, jímž se člověk stal člověkem, znamenal

hluboký přerýv v dosavadním světovém dění, neboť celý dosavadní svět se stal náhle pouhou partikularitou, totiž „pouhou přírodou“. Když k této hluboké **proměně** aktuálně došlo, nemohla být prakticky zaznamenána, protože navenek nic nenasvědčovalo tomu, že dojde k převratnému vydělení světa řeči, světa společnosti a světa úsilí o právo, spravedlnost a pravdu z původního „světa vcelku“. To vše přicházelo teprve z daleké budoucnosti, která se otevřela teprve oním rozhodujícím krokem člověka ven z hranic světa přírody (nebo lépe, případněji formulováno: které se člověk svým krokem **otevřela** a jejímuž oslovujícímu naléhání a přesvědčující výzvě se odevzdal k dispozici, pochopitelně aniž tenkrát byl schopen vědět a chápat, oč jde, i když ovšem obrovitost až fatálnost cesty, po níž se vydal, tušil a již se zároveň také děsil).

Z toho je zřejmé, že perspektiva člověka vždycky nějak koinciduje a dokonce konverguje s perspektivou světa vcelku. Právě tak, jako ve chvíli prvního kroku člověka k vydělení z přírody nic nenasvědčovalo, že se rodí a prosazuje svět naprosto nový, který má svůj základ jinde než ve světě dosavadním (tj. v dosavadním „světě vcelku“) a který v jistých ohledech bude schopen nejen obstát vedle přírody a „nad“ přírodou, ale který postupně bude vtahovat další a další vrstvy a části přírody do sebe a do svých struktur. To vše má významný charakter časovosti; **beze** zřetele na čas (a to dokonce na obrovské časové úseky, počítané na miliony a snad i více let) všechny uvedené i jiné základně důležité skutečnosti unikají naší pozornosti. Proto má hluboký smysl a nepochybnou oprávněnost uvažovat o vztahu člověk-svět z hlediska konce a cíle vývoje či spíše výstavby tohoto vztahu, tj. ve smyslu „eschatologickém“. Z podstatných důvodů nemůžeme mluvit o dění finálním či télickém (v běžném významu toho slova), neboť v žádném případě nejde o nějakou aristotelskou entelechii usilující dosáhnout naplnění „morfé“, přičemž tato morfé - či forma - je jednou provždy dána jako jakýsi pravzor. Konec v žádném případě není předem určen a dán; je „dán“ spíše jen směr. A ještě lépe řečeno: je „dána“ nedanost konce, je „dána“ otevřenost. Ovšem nedanost a otevřenost je právě ne-„daná“ a ne-„zavřená“. Tím se mj. zcela základně liší lidský svět od osvětí zoologického druhu Homo: všechny živočišné druhy jsou uzavřeny a zaklesnuty ve svém osvětí, kdežto člověk žije v otevřeném světě, tj. v otevřenosti světa, který se mu otvírá vstříc a kterému on sám se také otvírá vstříc. Jako samo jádro rozdílnosti vidím okolnost, že ne všechno, co není vlastní, blízké, osvojené, je nutně cizí a nepřátelské. Otevřenost lidské bytosti spadá vjedno s tím, že se vztahuje k budoucnosti **vcelku** (tj. ne pouze ke své budoucnosti) jako k něčemu, co očekává (co může očekávat) s nadějí, co může radostně vyhlížet (i když neví, oč vlastně půjde a jaké to bude), na co může spoléhat, tedy co může učinit jakoby svým vlastním, ačkoliv neví, co se z toho přesně vyklube. Tento vztah k budoucnosti, který je nerozlučně spjat s onou podstatnou

otevřeností, můžeme ve shodě se starou tradicí nazvat vírou. Víra je tedy jednou svou dimenzí vztahem ke světu, který se vyznačuje otevřeností, zejména otevřeností k budoucnosti, a dále svrchovanou aktivitou. (Naděje naproti tomu je otevřena vstříc budoucnosti i tam, kde je člověk vrcholné aktivity neschopen, ať už z jakýchkoliv důvodů.)

12. X.

(74) (6) (SSaŽ – Vysočany, 20. 10. 77 dopol.)

Jedním z předních úkolů politické reflexe je nepochybně skutečnost zmatených politických reakcí a rozhodování inteligence jako společenské vrstvy v době od první světové války až dodnes. V reakci na hospodářskou krizi a na nezaměstnanost a její těžké společenské důsledky se již ve dvacátých a hlavně potom ve třicátých letech nejprobudilejší a nejsvědomitější příslušníci inteligence, zvláště pak umělci, spisovatelé, ale i technici a vědci přesunovali podstatně nalevo a mnozí sympatizovali i s komunisty, ba vstupovali i do komunistické strany. Netrvalo to dlouho a ti nejaktivnější a nejiniciativnější poznali zblízka způsoby, jak se s intelektuály ve straně zacházelo. Byli první vyloučení, byli první znovu přijatí. Ale to byly jen první červánky rudého postupu. Hlavním úkolem se zdálo střežit společnost před nebezpečím fašismu, který začal ohrožovat celou Evropu. A ve stínu nacistických a fašistických zvěrstev se nějak ztrácel ~~smysl pro~~ neméně nebezpečný fakt stalinských pogromů a monstrprocesů. Po druhé světové válce zejména mladá generace mnoho o této prehistorii nevěděla; ale co zažívali a prožívali ti starší, to alespoň pro mne zůstává záhadou. Mám totiž za to, že každému, kdo v dospělosti přihlížel stalinským procesům, muselo být jasné, že v padesátých letech jde o reprízu. Jak mohli nejen být zticha, ale jak mohli souhlasit? Jak mohli věc vysvětlovat, objasňovat jako když je smysluplnou, tedy alespoň nutnou nebo pochopitelnou? Protesty sice existovaly, ale byly sporadické, ba výjimečné. (A ovšem ihned stíhané.) Věc ovšem měla svůj háček: člověk, který se od procesů kriticky distancoval, měl neobyčejně znesnadněnou situaci, neboť prostě padl (byl shozen) do jednoho pytle s reakcí. Tomu se pokrokoví intelektuálové chtěli za každou cenu vyhnout, a proto také tlumili své kritické výhrady. Výsledkem byla ovšem ve skutečnosti pohroma: protože nedošlo vlastně k ostré a přísné kritice sovětských a potom reprizujících procesů v lidových demokraciích z vyhraněně socialistických a komunistických pozic, došlo nutně k takovému splynutí socialismu (přinejmenším sovětského a lidově-demokratického typu) a komunismu s těmito deviacemi, kterým se pak eufemisticky začalo po XX. sjezdu KSSS říkat „deformace“. V této věci se intelektuálové podstatně provinili proti socialismu a proti svému vlastnímu levicovému zaměření. Neboť kdo měl spíše rozpoznat pravdu v komplikované situaci než právě oni?

Toto politické selhání muselo ovšem vyvolat kritiku (a ovšem i sebekritiku) v řadách těch mladších socialistů a komunistů, pro něž padesátá **leta** byla první vážnou politickou zkušeností s tím, že také socialismus a komunismus není se stoprocentní samozřejmostí chráněn před deviacemi, před korumpováním a ztrátou své podstaty. Základní zkušeností těchto myslících mladých lidí se stalo nahlédnutí, že socialismus neobstojí bez demokratického pozadí a podhoubí, z něhož původně vyrostl. Ovšem správné ocenění a zhodnocení této zkušenosti není vůbec samozřejmostí, jak je zřejmé např. z diskusního příspěvku Zdeňka Mlynáře v Kolíně n. R. dne 27. 9. 77. Mlynář sice prohlásil, že levicovní intelektuálové na Východě si uvědomují, že také oni sami „spoluvytvořili stav, v němž už ani jim samým nelze dýchat a v němž si příliš pozdě uvědomují, že i pro levicového intelektuála je politická demokracie základní hodnotou“, ale jako důvod uvádí, že „hlavní a základní podmínkou jakýchkoli politických programů a také jakékoli tvůrčí, intelektuální práce samé je mít vůbec možnost svobodně formulovat a vyslovovat své názory“. To je příliš pragmatické vidění, které pochopitelně ve změněných podmínkách nemá šanci na přetrvání a přežití.

Demokratický program a demokratické struktury nejsou pouze nezbytným rámcem politické i intelektuální práce, ale jsou právě základnou, z níž socialistický program vyrůstá. Pro socialismus je demokracie nikoliv vnější podmínkou, nýbrž podmínkou vnitřní. Socialismus bez demokracie nemá jen ztíženou situaci, ale je bez demokracie nemožný. Socialismus vznikl, jak vždy opakují, radikalizací demokratického programu. **Demokracie** a socialismus náležejí k sobě navzájem; demokratický systém a program je nevěrohodný a nepřesvědčivý bez dovedení demokratických principů do důsledků na rovině sociální a hospodářské. Jakmile však se tyto důsledky osamostatní a dokonce se postaví proti základu, z něhož vyrostly, rozpadá se sám jejich sociální a socialistický charakter a stává se čímsi podstatně jiným, totiž totální uzurpací, v níž sociální prostředky se stávají pouze účelovými, pragmatickými pákami na cestě k uchopení moci. Rozhodující pro posouzení každého „sociálního“ nebo „socialistického“ programu je jeho politická struktura. Znamená-li ohrožení a likvidaci demokratických struktur, jde o sociál-fašismus (jako je německý „národní socialismus“ nebo **Mussoliniho** fašistický socialismus anebo – a tady už přestává konvence – stalinský socialismus).

Způsob, jakým se stále ještě Zd. Mlynář dívá na demokracii, svědčí o tom, že dokonce on sám nebyl dostatečně „podnícen k přemýšlení“, i když se obrací na západní intelektuály s politickým poselstvím, „které by mělo levicové intelektuály na Západě podnítit především k přemýšlení“. Zkušenosti z posledních 20–30 let musíme všichni podrobit reflexi mnohem důkladnější a pronikavější než dosud. A zase tu hlavní odpovědnost mají

intelektuálové, příslušníci inteligence. Jako kapitalismus nemohl být vybudován bez dělnictva, i když je vykořisťoval (ba právě proto, že je potřeboval vykořisťovat), tak nemůže být nová společnost, založená na demokratických principech, ale dovádějící je do důsledků sociálních a hospodářských a blížící se tak vztahům sociální spravedlnosti, být vybudována ani trvat bez inteligence, bez vědců a odborníků nejrůznějších profesí. Jednou to musí inteligenci dojít a musí si uvědomit, že je to dnes ona, na níž záleží svět budoucnosti. Svět bude takový, jaký vyprojektuje a promyšleně uvede do chodu právě ona. Neexistuje žádná jiná společenská skupina, vrstva či třída, která by svou podstavou byla spjata s budoucností společnosti a světa tou měrou a tak podstatně jako inteligence. Ale podmínkou je, že tato inteligence bude inteligentní, tj. že bude vědět, co dělá, a že udělá, co bude v jejích možnostech, aby odhadla i všechna hlavní budoucí nebezpečí.

R 1977-12

§ 75-80

6. X.

(75) (1) (SSaŽ – Vysočany, 6. 10. 77 dopoledne.)

Téma „člověk a svět“ je pro dnešní (filosofické) myšlení „kamenem úrazu“, neboť jeho důkladné a precizní uchopení definitivně problematizuje a boří některé zakořeněné předsudky tzv. předmětného myšlení. Především člověk, první člen dvojice, nemůže být redukován na předmět. Jedním z důvodů je např. skutečnost, že jedním z lidí jsem „já“; když jde o vztah „člověk a svět“, jsem alespoň v jediném případě jako člověk míněn „já“. Já však jsem vším spíš než předmětem, objektem; nemohu být předmětně sám sebou uchopen, pochopen, pojat, nýbrž jsem vždy zároveň tím, kdo je chápán, i tím, kdo chápe. Na druhé straně ani „svět“ nemůže být uchopen a pochopen jako předmět, neboť svět také není (celý) přede mnou, nýbrž také „kolem“ mne, tj. já jsem uvnitř světa, ve světě – a navíc jsem kusem světa, jsem součástí světa jakožto celku. A tak přinejmenším z tohoto důvodu se pro mne nemůže ze světa stát předmět, leda když připustím, aby se v pouhý předmět (či spíše řadu, obrovské množství předmětů) redukoval. Tím jsme ještě vlastně nic neřekli k našemu tématu samotnému, jen jsme upozornili na možné (a dokonce v důsledku staré tradice pravděpodobné).

Důležité je ovšem i to, co už řečeno, že svět a já nestojíme proti sobě a nejsme si navzájem vnější. Vnější mi jsou předměty mého okolí; svět však není souhrnem předmětů, neboť k němu náležím také já sám. Vedle toho ovšem platí, že nejenom já náležím světu, ale také svět v jistém smyslu

náleží mně. V tomto smyslu to platí stejně i o osvětí. Také osvětí nemá předmětné meze, konstatovatelný „konec“. Navíc je svět čímsi otevřeným: ke světu náleží také to, co tu ještě není, co má teprve přijít, co se teprve stane. I to v jistém smyslu platí o osvětí, ale tady už jsou také podstatné, pronikavé rozdíly. Budoucnost vniká, vtrhává do osvětí, ale samo osvětí je orientováno na stereotypy a opakování a každý vpád něčeho nového a nebývalého je pro ně čímsi rušivým, co otřásá jeho stabilitou. Naproti tomu svět je otevřen vstříc budoucnosti a vztahuje se k ní svou otevřeností, vychází jí naproti, počítá s ní, činí z ní svou vlastní budoucnost (to vše prostřednictvím bytostí, které tento otevřený svět obývají, tj. lidských bytostí). Člověk je tedy otevřen vůči světu, ale je otevřen zejména vůči budoucnosti světa; svět sám je otevřen vůči budoucnosti právě skrze člověka. Nebýt člověka jako otevřené bytosti, nebylo by světa jako otevřenosti (bylo by jen osvětí, sice komplikovanější a širší, rozlehlejší než jiná osvětí, ale stejně jako ona uzavřené uzamčené v sobě). V oné otevřenosti člověka na straně jedné a světa na straně druhé je základ nepředmětnosti, resp. neredukovatelnosti na předmětnost jak u světa, tak u člověka.

A ovšem sama otevřenost není otevřeností do prázdna, nýbrž do „prostoru“ nepředmětné skutečnosti. Zatímco jak člověk, tak svět mají svou předmětnou i nepředmětnou stránku, jsou svou nepředmětností orientováni, obráceni ke skutečnosti čiré nepředmětnosti. Svět je ve své otevřenosti závislý na člověku (na lidech, lidských bytostech) prostě proto, že sám není subjektem, tj. že jeho vnitřní stránka není integrována, nýbrž naopak pluralizována do nesčetných nepředmětných stránek jednotlivých subjektů; a tudíž i otevřenost světa není sjednocena, ale je založena otevřeností mnohých lidských bytostí, které ovšem postupem socializace vytvářejí jakoby celý zvláštní duchovní prostor, který je jim společný a který je významnou oporou každému jednotlivému lidskému otvírání se vstříc světu a pravdě. Otevřenosti světa se tím dostává jakési pevnější podoby, jakési kostry či struktury, kterou lze popisovat a analyzovat.

1. XI.

(76) (2) (SSaŽ – Vysočany, 1. 11. 77 dopoledne.)

Miloš R. nedomyšlí teze svého „dopisu příteli“ a spokojuje se floskulami a frázemi. Cituje **Gal.** 6,2 („jedni druhých břemena neste a tak plňte zákon Kristův“ – jeho citát: „jedni druhých snášejte poklesky“), ale zapomíná, že vlastní obtíž spočívá ne v tom, kdo se proviňuje proti nám osobně, nýbrž kdo se proviňuje pro nás „objektivně“, tj. především proti někomu třetímu. Apoštolova rada okamžitě ztratí svůj smysl a svou váhu; odpouštět někomu, kdo se provinil a nadále se proviňuje proti někomu dalšímu, je něco mimo naši kompetenci – a bylo by to také příliš jednoduché a snadné. Ve skutečnosti by to znamenalo distanci od toho, proti komu se ten, komu

odpouštíme, provinil. My bychom se sbratřili s viníkem a vykašlali bychom se na toho, komu bylo ublíženo. Takový pochybný emocionální, ale veskrze nevěcný přístup nelze obhajovat. Ale právě k čemusi takovému došlo nebo se alespoň schylovalo na nedávném synodu. Jakub (starý romantik) si s odstupujícím synodním seniorem „odpustili“, jak to náleží k přípravě ke svaté večeři Páně. Jakub to uvítal přímo jako „rozvlažení“; celá věc ho nesmírně tížila a nyní se té tíže trochu mohl zbavit. Ale co to ve skutečnosti znamenalo? Bylo to jen jeho soukromé řešení; v podstatě se vykašlal na celou řadu dalších lidí, kteří se s Kejřem neusmířili a ani nemohli usmířit – Alešek je v kriminále, Sváta byl v kriminále, řada theologů zůstává vyhozena z fakulty, mezi nimi Tydlitát za to, že v modlitbě vzpomněl Svátu Karáska. A řada farářů bez souhlasu, někteří odsouzení za to, co daleko větší měrou spadalo do odpovědnosti synodní rady a synodu atd.

Kromě toho není zřejmé, co vlastně znamená slovo „odpuštění“ a zejména co obnáší prakticky ve svých důsledcích. Jakub si „odpustil“ s Kejřem, ale nezmiňoval se o tom, že by si byli „odpustili“ také se Škarvanem. Kejř odchází z funkce, ale Škarvan zůstává synodním kurátorem. Bylo snad „usmíření“ snadnější, když Kejř přestává být synodním seniorem? Ale jak mohl jít Jakub ke společnému vysluhování Sv. večeře Páně, aniž se smířil se všemi, tj. také se Škarvanem? Znamená odpuštění to, že ten, komu odpouštím, bude dělat dále to, co dělal dosud, tj. že zůstane ve funkci a že v ní bude pokračovat v tom, co dělal až dosud? A i kdyby v nové situaci např. profesori Komen. fakulty zase obrátili plachty a vypluli novým směrem; znamená v takovém případě odpuštění, že budou zase vychovávat nové theology a učit je vykládat evangelium? Znamená naše odpuštění těmto profesorům, že to umenší nebo dokonce smaže jejich nevěrohodnost? Obětujeme jim další generace studentů theologie? Znamená tedy naše odpuštění, že ulevíme sami sobě a že vyvážeme z provinění profesory, ale že se vykašleme na příští studenty a ergo budoucí kazatele a ergo sbory, tedy i celou církev? Znamená to, že ovoce provinění a zlých činů **nebudeme** sami konzumovat, ale nastřádáme je jako zlé dědictví svým dětem a vnukům?

Nejde totiž o to „hráti si na Pána Boha“ v tom smyslu, že bychom chtěli odpouštět za něho, tj. místo něho; nemáme však ani pouvoir odpouštět za své bližní a místo nich. Můžeme odpouštět pouze za sebe a odpouštět za to, co představuje provinění vůči nám. Ale takových vin, jimiž jsme postiženi výhradně my sami a už nikdo a nic dalšího, je nepochybně velmi málo. Důsledky provinění a hříchů jsou v naprosté většině případů mnohočetné a také dalekosáhlé. Odpuštění v sobě má cosi nepřijatelně subjektivního; odpuštění se nemůže stát metodou praktického rozhodování v záležitostech, které se týkají mnoha lidí nebo dokonce celých společenství a společností. Důležitost odpuštění je spíše psychologické

povahy; tím, že dokážeme někomu odpustit, dosahujeme čehosi dobrého a užitečného především pro sebe – zbavujeme se vzteku, otrávenosti, nenávisti, hořkosti atd. Zároveň můžeme zjevným odpuštěním zbavit toho, kdo se proti nám provinil, té největší tíhy viny, výčitek z této tíhy vyvolaných, a eventuelně dalších neblahých psychických důsledků, jimiž postihuje provinivší se člověk sám sebe. To ovšem za toho předpokladu, že si je své viny vědom, že jí lituje a že její tíha na něm leží tak, že není sám schopen se jí zbavit. To je však v naší době, zdá se mi, dost výjimečný případ; dnešní lidé netrpí příliš výčitkami svědomí. Jsou spíše štvanci svého podvědomí; ale i na této rovi[12]ně ...

chybějí stránky 12+13

[14] které jsou k dispozici. Naším problémem bohužel není školská reforma, která by konečně byla zaměřena na to, na co zaměřena být má, totiž na děti a mladé lidi a na zajištění kulturní kontinuity národa a společnosti, nýbrž jakési školitelské přištipkářství, svépomocná služba, která má v rámci svých možností (a ty ovšem jsou pramalé, neboť jsou zcela zbaveny jakékoliv materiální základny) nahradit to, co oficiální školství odmítá plnit, a pokud to plní, co plní nedostatečně, zhusta špatně a nezřídka přímo zvrhle a zvráceně, tak aby cílů nejen nebylo dosahováno, ale aby spíše bylo dosahováno jejich opaku. (Maně člověka napadá: má snad úpadek a rozklad společenských struktur a institucí být tak radikalizován jen proto, aby nakonec byla uvítána každá ruka, která bude slibovat nápravu? Má být národní a společenský život decimován proto, aby byla ochotněji přijímána jiná kultura, jiná „duchovní“ či pseudoduchovní tradice? Už jednou spatřily světlo světa plány na fyzické přesunutí našeho národa a řady dalších na Východ; máme před sebou snad pokusy o něco podobného v duchovním a kulturním smyslu?)

Situace je značně absurdní: existují stovky, ba tisíce mladých lidí, kteří nesmějí studovat vůbec (ač pro studium mají všechny předpoklady) nebo alespoň nemohou studovat to, co by chtěli studovat. Jsou to děti cílevědomě a systematicky diskriminované, většinou pro své rodiče, neboť samy ještě neměly dost možností na sebe upozornit stranické a státní orgány. A když se o tyto děti, jimž jsou flagrantním způsobem upírána jejich nezadatelná práva lidská i občanská, začne starat někdo ze starší generace, např. nezákonně, bezprávně z fakulty vyhozený univerzitní profesor, stává se věc okamžitě záležitostí policejních zásahů. Je zadržen a vyslýchán profesor, jsou zadrženy a vyslýchány děti (mladí lidé), je vyslýchána celá řada dalších osob. Proč se o to policie vlastně zajímá, když se vůbec nezajímá o to, kdo je a kdo není přijat ke studiu? Jde zřejmě pouze o to, aby vybraní mladí lidé prostě neměli přístup ke vzdělání; jakékoli odvolání na plánování a numerus clausus atd. je nevěrohodné,

jakmile se o věc stará policie. Jde o represí, ne o organizaci studia. Ale to je zároveň pro nás důvod, proč nesmíme ustoupit a proč neustoupíme. Zejména pro filosofa je velmi závažný jeden argument: každý čin je velmi cenný, když přispěje k vyjasnění skutečné povahy situace. Tento moment je z filosofického hlediska primární důležitosti, a to i v případech, kde nějaký materiální efekt je třeba zanedbatelný. Jestliže na několik přednášek přišlo v Praze něco přes dvacet a v Brně také něco přes dvacet lidí, je pedagogický a vzdělávací efekt takového podniku opravdu nepatrný (měl by tak být ostatně hodnocen i z policejního hlediska). Ale jestliže přesto vybudí policejní aparát k takovým zásahům, bylo učiněno dost, aby se ukázala situace našeho školství a vztahu našeho establishmentu ke kultuře v pravém světle nebo alespoň v mnohem jasnějším světle než dosud.

Perspektivně je ovšem nejdůležitější nalézt metodu, jak by se alespoň v některých, ovšem podstatných ohledech mohlo zdařit suplovat školu, zejména vysokou (univerzitu), alespoň v některých nejpostiženějších oborech poskytnout zájemcům maximum pomoci k tomu, aby obor zvládli cestou sebevzdělání (byť pod vedením). Ovšem v dané chvíli je tato faktická pomoc některým mladým lidem téměř zanedbatelná. Naproti tomu vržení ostrého světla na celou situaci školství a na kulturní politiku v naší zemi se aktuálně jeví jako věc prvořadého významu, i když vliv pravdivého vyjevení a vidění situace na její zlepšení není zdaleka přímý a bezprostřední. Nicméně tento vliv není zanedbatelný; a svým způsobem je zvláště v některých případech dokonce perspektivnější, neboť je zaměřen na celkovou (tj. politickou) nápravu poměrů, bez níž skutečná náprava na poli školství, vzdělání a vůbec kultury není plně uskutečnitelná. - Z uvedených úvah je snad dostatečně patrné, že obě hlediska mají svou oprávněnost a s oběma je třeba počítat a pracovat. Naproti tomu obě mají svá úskalí a nebezpečí, jimž lze předejít, zabránit nebo je omezit právě tak, že je doplníme hlediskem druhým. Tak kupř. přílišný důraz na hledisko pedagogické a bezprostředně účelové spolu nese jisté iluze, že tím může být něčeho podstatného dosaženo bez radikálního důrazu na potřebu celkových politických proměn. A naopak příliš snadné a pohotové poukazování na nutnost radikální politické změny může vést k zanedbání možností, které jsou k dispozici už nyní a zbytečně obětuje mladé lidi, jimž utíkají leta a kteří navzdory všemu „revolučnímu“ nadšení nakonec zůstanou bez kvalifikace v nové situaci, která naopak důležitost odborné kvalifikace může jen podtrhnout.

9. XI. / 19. XI.

(78) (4) (SSaŽ - Vysočany, 9. 11. 77 odpol.)

Zvláštnost sociálně-psychologické situace české společnosti v letech 1968 až 1978 spočívá ve vyhnání do krajnosti absurdního vývoje, který je

východoevropským zemím z oblasti sovětského vlivu společný. Tento „vývoj“ (slovo není příliš vhodné, protože sugeruje něco spontánního, pochopitelně nesprávně) je charakterizován zvláštním pokusem o revizi, resp. alternativu buržoazního revolučního úsilí, jemuž ovšem jeho vlastní propaganda trvale přiřazuje název „socialistická (ev. proletářská) revoluce“. V Rusku neproběhla buržoazní revoluce; jednak se celkový vývoj Ruska silně opozdil, ale na druhé straně asi významnější byly odlišné historické předpoklady, zejména nepřítomnost některých kořenů, bez nichž buržoazní revoluce, jak ji známe ze Západní Evropy, není možná. Nicméně funkce tzv. proletářské revoluce plní úkoly, které by bývala měla revoluce buržoazní, kdyby ve svém „západním“ typu nebyla poražena. Z toho důvodu musíme opravit dosavadní pojetí buržoazní revoluce tak, aby se do jeho rámce vešla také tzv. proletářská revoluce sovětského typu. Na jejím průběhu se svým vlivem podílela jednak politická a kulturní tradice carského Ruska, jednak několik západních politických ideologií, z nichž jako rozhodující se prokázala ideologie tzv. „marxismu“, což ve skutečnosti byl engelsismus adaptovaný hlavně Leninem pro ruské poměry.

Už tady začínají některé vnitřní spory a napětí, neboť marxisticko-engelsistická ideologie vyrostla na základech liberálně demokratických, které v Rusku neexistovaly. Proto dokonce sám „marxismus“ musel projít několikerou revizí, než se stal tím, čím je dnes, totiž bezzubou, vší kritičností zbavenou a dezorientovanou „propagandou“, která nemá se skutečnou politikou a celým životem společnosti téměř nic společného. Ovšem daleko nejabsurdnější důsledky to mělo po 2. světové válce, kdy tento podivný „systém“ (je) (byl) násilně zaváděn v zemích, kde buržoazní revoluce již proběhla, takže druhá, odlišná, neměla už jiného smyslu než výměnu osob a výměnu hospodářského systému (obvykle to byla výměna k horšímu i u osob, ale určitě u systému). (19. 11. 77)

Morální složka života nastupující buržoazie měla mimořádný význam; Max Weber upozornil na to, že začínající kapitalismus se v té podobě, jak se v dějinách prezentoval a uplatnil, není (nebyl) myslitelný bez kalvínského puritánství (také je známo, že se tento dravý, ale asketický a obrovsky výkonný systém jen těžce a pomalu prosazoval v zemích tradičně katolických). Kapitalista byl tvrdý na dělníky, ale byl tvrdý i na sebe. Jeho uspokojení vyplývalo nikoliv z jeho bohatství, alespoň ne původně, nýbrž z toho, že podnik funguje, že jeho podnikání je efektivní, produktivní, že přináší ovoce ne pouze ve vzrůstu bohatství, ale především v množství a kvalitě vyrobeného zboží. „Druhá“ buržoazní revoluce, která si ovšem říká „socialistická“, je o tohle všechno připravena. Svým způsobem je pokažena příkladem, jež daly hlavně katolické země, především Španělsko (ale po nich také země protestantské, i když na průběhu jsou patrné rozdíly), totiž získávání „kapitálu“ k tzv. „prvotní akumulaci“ krádežemi a loupežemi (především v zámoří). Všechny socialistické státy jsou

v prvních letech své existence závislé na „znárodňování“ a „zespolečenšťování“ toho, co tu už v podobě společenského bohatství (byť v soukromé podobě) bylo. Čím byla země původně chudší, tím dříve se ukazuje neschopnost socialistického systému opravdu uspokojovat potřeby lidí; naproti tomu tam, kde už původně existoval systém prosperující, objevuje se „vzrůst potíží“ (tzv. „druhé stadium socialismu“) později. Systém tzv. reálného socialismu se ukazuje nejenom jako méně výkonný, ale do značné míry jako stále více zaostávající (pochopitelně relativně) a v mnohém směru parazitický. Uspokojení z výkonu, z efektivity je dost výjimečnou věcí. Proto se prosazuje pozdní forma života drobné buržoazie, tzv. maloměšťáctví, a rozšiřuje se na všechnu společnost. Tento vývoj je podporován narůstáním tzv. konzumní společnosti (a touto okolností je urychlován, neboť sám konzum nijak zvlášť uspokojivý není). Nicméně nová „buržoazie“ se rovněž formuje; a protože principem výběru není výkonnost a tedy ani schopnosti, vytváří se nutně byrokratická oligarchie (a partajní oligarchie zvlášť), v níž rozhodujícím kritériem je osobní prospěch, k němuž ovšem vede pouze cesta naprosté přizpůsobivosti a oportunistu bez zásad a principů. To je společenská základna morální situace naší společnosti, k níž ovšem přistupují některé další specifičnosti našeho vývoje v minulosti.

Jednou z nejvýznamnějších stránek morálního vývoje české společnosti je skutečnost, že na počátku nového věku byla tato naše společnost zbavena své aristokracie a svých intelektuálů (tj. kněžstva). Národ byl na několik staletí redukován na svou selskou složku, z níž sice bylo pro zvláště nadané její syny možno se pozvednout, ovšem za cenu ztráty národní a národnostní identity. Vlastně teprve na přelomu 18. a 19. věku, či spíše až na počátku 19. století se pomalu šíří národní vědomí v řadách uměleckých (u vědců opožděně), učitelských a kněžských, a ovšem z jiných příčin a jiným způsobem také u poměrně velmi mladé české buržoazie. Důsledkem celé této anomálie je nepřítomnost skutečně domácích kořenů a důsledků nejen rytířství, ale dokonce i džentlmenství. Zdravý selský rozum, který už i tak v sobě obsahuje zrno skepse a cynismu (nebo alespoň sžíravé ironie), se v důsledku sociální vykořeněnosti nové měšťácké společnosti mění v jakési zvláštní masové plebejství a přímo parvenuovství, plné komplexů a drzých až nestoudných pokusů o jejich odreagování.

chybějí stránky 28+29

[30] co jiné generalizace ji i sebe zahrnují, najdeme tedy vlastnost, kterou se tato jednotlivina liší od jiných jednotlivin, patřících k té třídě a uvážíme, zda ji pojmem do té třídy nebo zda tu třídu vymezíme tak, aby do ní nepatřila, a zařadíme ji do jiné třídy, atp. Toto je jedna z podstatných metod **myšlenkové** práce.

Když se tážeme na to, jakým právem ten či onen člověk, ta či ona skupina, to či ono dělá nebo říká, čím je daný čin nebo výrok, tvrzení, čím jsou oprávněny, ve jménu koho nebo čeho ten či onen, ta či ona skupina to či ono dělá nebo říká, pak je vždycky těžkou chybou, jestliže zůstáváme jenom v rámci přítomnosti, přítomné chvíle, nebo širší **přítomnosti**, např. určité generace apod. Neboť jednou z podstatných stránek každé lidské aktivity, a to jednotlivého člověka i aktivity společenské, je její dosah pro budoucnost. I když by třeba všichni příslušníci dvou nebo tří žijících generací s něčím souhlasili (i když ta nejmladší generace z toho ještě nemá pojem, takže se k tomu nemůže vyjadřovat – děti do 14–15 let o tom vůbec ještě nemají páru); ale řekněme, že od těch 15–16 let už by s tím všichni souhlasili, s nějakým opatřením, tak ještě není řečeno, že jsou oprávněni to opatření realizovat, protože musejí pamatovat na to, že po nich přijdou ještě nějaké generace, které dostanou do vínku ty důsledky, které vyplývají z činů žijících generací. A samozřejmě ve jménu těch budoucích generací je třeba také mluvit, je také třeba si vzít slovo a dělat advokáta budoucím, ještě nenarozeným lidem. To náleží k odpovědnosti každého člověka, každé generace, každé společnosti: myslit na budoucnost, v níž my, příslušníci dnešních generací, už nebudeme žít. Z tohoto hlediska je zřejmé, že jsou věci, o kterých se právě tak málo může hlasovat, jako o samotné „pravdě“, a o kterých hlasování může právě tak málo rozhodovat jako může nějaké hlasování rozhodovat, zda nějaká myšlenka, nějaký poznatek, nějaká teorie je platná nebo neplatná. (Konec přepisu mgf. záznamu.) –

26. XI.

(80) (6) (SSaŽ – Vysočany, 26. 11. 77 odpol.)

V roce 1922 psal Ferdinand Peroutka své úvahy na téma „Jací jsme“; když články shrnul do knížky, poznamenal v doslovu (str. 255), že titul by měl být spíše „Jací nejsme“. Hned v první úvaze pak napsal: „Ve shonu našeho **opož(z)děného** [háček nad písmenem „z“ je v rukopise v hranaté závorce, **pozn. red.**] vývoje nemohlo nic u nás zapustiti kořeny dosti hluboko. ... Nevybudovali jsme si tradice dosti klidné, která jedině může býti oporou povaze.“ (Str. 18.) To platí, myslím, pro všechny roviny národního života; a platí to také pro oblast mravního rozhodování a mravního života. Ten nespočívá jen v nějaké aplikaci morálních zásad a principů; kdybychom téma pojali takto a kdybychom navíc ony principy a zásady považovali za neměnné a po věky totožné, vedlo by zkoumání mravů a morálky jen ke zjišťování odchylek od norem, bylo by tedy jakousi „pathologií“. Ale nic by nebylo větší překážkou k tomu podstatnému pochopení skutečnosti a skutečných proměn morálního, mravního života. Co to je vlastně morálka? Co to je mravní rozhodování a mravní život? Co je to mravný život a mravnost?

Sociologický přístup sleduje frekventovanost určitých typů akcí a reakcí v souvislosti s určitými typy situací. Naproti tomu moralizující přístup se orientuje na zachovávání určitých norem, o nichž se předpokládá, že jsou univerzálně platné a na situacích nezávislé. Ani jeden, ani druhý přístup není tím, co hledáme, a nevede také k rozpoznání morální, mravní stránky situací. Každá situace je totiž jen zčásti pouhou daností; především je jakousi příležitostí či dokonce výzvou. Člověk pak nejenom reaguje na danosti, ale odpovídá na výzvy. Taková výzva nemůže být redukována na žádnou svou konkrétní formulaci (formulovanost); jakákoli formulace či vyjádření takové výzvy je pouze lepším nebo horším jejím pochopením (resp. na takovém pochopení je založeno). Na to, zda je výzva (která ovšem je vždycky situační, tj. je vázána na konkrétní situaci, i když rozsah a meze této situace mohou být velmi různé a různě vnímané či chápané) lépe či hůře chápána, má značný vliv právě série předchozích zkušeností nejen vlastních, tedy tradice. Existují pak situace velmi dlouhodobé, tj. dlouhotrvající, které ztěžují či přímo znemožňují některé typy zkušeností; existují také rozsáhlé a tvrdé zásahy, které mají dlouhodobé důsledky podobného rázu. A tyto dvě okolnosti měly konkrétně pro českou „národní povahu“ a zejména pro „morální profil“ českého národa značný význam.

Národy, které se nějak (z jakýchkoliv důvodů) opozdily ve svém vývoji nebo ve vývoji některé složky svého života, jsou pro sebe i pro druhé dlouho zdrojem nejrůznějších potíží. Jejich historie nám neobjasňuje ani tak míru jejich normálnosti, jako spíše jejich povahu jakožto abnormality. (Tak tomu je ovšem všeobecně, jak by bylo možno doložit ostatně i z jiných oborů; „příčiny“ abnormálních prvků či deviací jsou vždy nejenom obecně jiné, ale jiného druhu a náležící do jiné roviny než „příčiny“ normálnosti.) Tak kupř. Bílá hora a doba pobělohorská ve svých důsledcích způsobila, že český národ byl redukován na selskou vrstvu a zbaven své inteligence. Když se inteligence znovu začala objevovat, byla bez zakotvení ve vlastní, domácí (živé) tradici; nejprve navazovala na tradici národu cizí, potom na vlastní, ale již dlouho mrtvou tradici. Tak vznikla podstatně dvojí tradice, z nichž jedna byla cizorodá (alespoň někteří ji jako cizorodou cítili, i když to vlastně už po věky je skutečná domácí tradice), ale po některých stránkách nepřehlédnutelně inferiorní (zejména pokud jde o mravní a ještě víc duchovní hloubku); naproti tomu druhá je zakotvena mnohem hlouběji a onu prvně jmenovanou překonává mravně i duchovně (dokonce i politicky, alespoň v teorii), ale je a zůstává ve skutečném národním životě čímisi okrajovým, sesedajícím se ustavičně na pouhou frázi, uctivý respekt (ale co možno **zdálky**) či dokonce sentiment.

Marno a zbytečno je vymlouvat se na těch několik nebo na tu skupinu či stranu, která provádí to či ono. Kdyby neexistovala podpora nebo alespoň lhostejnost ze strany většiny společnosti, nemohla by menšina nebo dokonce malá skupina dělat to, co dělá. Odpovědnost mají vždycky

všichni; nikdo není vyvázán. Ale podle odpovědi na výzvu situace je jejich odpovědnost různá a je třeba rozlišovat. Náš argument však míří jinam: nikdy nelze označit jednotlivce nebo malou skupinu za jediné viníky za morální selhání, jež postihuje celou společnost. Intelektuální selhání je možno najít u jednotlivce; stává se, že lidé politicky nebo jinak vůdčí promarní příležitost, nepochopí význam chvíle, propasou okamžik, který už se nevrátí. Ale to není případ selhání morálního; tam se mají věci dokonce tak, že hrstka těch, kteří odpověď najdou a postaví se čelem k situaci mravně odpovědně, může zachránit ostatní, kteří tonou v rozpacích a bezradnosti (za předpokladu ovšem, že se nechají přesvědčit příkladem oné hrstky).

V mravní krizi však neobyčejně záleží na tom, aby odpověď (byť hrstky lidí) byla mravním vynálezem, ne poukazem k rutině a ke zvyklostem (k „mravům“); a aby tento vynález představoval nejen řešení technických problémů (věcných, předmětných situací), nýbrž aby zároveň byl krokem na cestě k ryzímu (ryzejšímu) lidství, na cestě k „vyšší spravedlnosti“, k vyšší etické náročnosti, k hlubšímu životnímu zakotvení atd. Mravní odpovědnost má nutně dvojí stránku: jde o to, řešit skutečné problémy a obtíže, ale přitom tuto stránku nechat na okraji, na periférii toho, co se skutečně podniká ve vztahu člověka (lidské skupiny, národa, lidstva) k budoucnosti. Morálně správné rozhodnutí nemůže být z podstatných důvodů výsledkem kalkulu (sebechytřejšího, sebepoučenějšího, sebeinformovanějšího a sebevzdělanějšího), nýbrž představuje rozhodnutí tváří v tvář předmětné nezajištěnosti, tj. rozhodnutí vyjít ven z hradeb toho, co lze spočítat, změřit a vykalkulovat. Existuje totiž způsob, jak se zachovat v situaci, kterou podrobně neznáme, jejíž příčiny a zejména důsledky nám pro tu chvíli unikají a do níž musíme vstoupit a zasáhnout, aniž bychom měli dost času vše podrobně prozkoumat a výsledky přehledně shrnout. A přece naše jednání není pouhou sázkou a náhodou; to je pak rozhodnutí mravní.

R 1977-13

§ 81-85

[zatím nemáme]

R 1977-14

§ [86-87]

16. XII.

(86) (1) (SSaŽ – Vysočany, 16. 12. 77 dopoledne.)

Jaspers velmi oprávněně poukazuje na to, že s otázkami jako „co to je bytí?“, „proč je něco, proč není nic?“, „kdo jsem?“, „co vlastně chci?“ nejsem nikdy na počátku, nýbrž že jsem vždy už v jisté situaci (viz *Philosophie I.*, str. 1). Ovšem metodicky to není nic „platné“, neboť má situovanost je závislá na tom, jak této situaci rozumím, jaká mám pro ni senzoria, jaké s ní mám zkušenosti, jak své praktické zkušenosti reflektuji – a tedy v posledu: jakou mám filosofii. Z toho je vidět, že ani sama situace, v níž stojím, resp. něco podnikám (třeba se filosoficky táži) není ničím původním a počátečním. (Prostě není přirozených počátků!) Pro postup filosofování a filosofického tázání neexistují žádné věcné direktivy ani normy; existují jen lepší nebo horší metodické postupy. A proto metodická rozvaha náleží na počátek; a na sám první počátek patří rozvažování, co to vlastně je metodická rozvaha, rozvažování vůbec a filosofování zvlášť. Protože však filosofie je jev dějinný a výklad její dějinnosti může vlastně a podstatně promluvit teprve v návaznosti na charakteristiku něčeho, co není součástí proměn filosofického myšlení (a myšlení vůbec), sluší se začít právě touto charakteristikou. Prakticky to vede k začátku celkového postupu výkladu, jenž má jaksi „uvést“ do filosofického myšlení, tím způsobem, že vyložíme povahu reflexe a její tři etáže.

V tomto smyslu tedy nezačínáme vlastně výkladem o tom, co to je filosofie, nýbrž vytyčujeme jaksi prostor, v němž filosofie žije a pracuje a na nějž je nějak omezena, který však ji přesahuje a je schopen v sebe pojmut a zahrnout v jiné myšlenkové aktivity. Kolíčkujeme tak terén, po němž se filosofie pohybuje a v jehož rámci zůstává.

Filosofie je záležitostí vědomí; mimo vědomí a bez vědomí není filosofie možná. Ale to, co vypadá jako fatální omezení, je ve skutečnosti základnou, formou a perspektivou obrovské otevřenosti, jaké je schopna právě jen filosofie (resp. filosofická mysl). Samo vědomí totiž (máme přítom na mysli jen lidské vědomí) je charakterizováno svou základní a elementární reflexivitou, resp. reflektovaností. Když něco vím, znamená to, že vím, že to vím. Ví-li něco a nevím zároveň, že to vím, jako bych to nevěděl; a když si na to vzpomenu v určité situaci, pak si zároveň vybavím i to, že to vlastně vím a opravím své dosavadní domnění, jako bych to nevěděl. Tím se zároveň otevírá náš pohled na tři úrovně, tři „patra“ reflexe. To, co „původně“ vím, resp. k čemu se mé vědomí původně odnáší, není vědomí, ale ani věci, nýbrž mé vlastní činy, akce, má aktivita a zkušenosti („proto-zkušenosti“) s nimi. To je první rovina reflexe; druhou představuje vědomí, jež se odnáší k onomu původnímu vědomí vlastní aktivity. Jinými slovy jde o vědomí, že vím o své aktivitě. Jak jsme však uvedli, mohu se v této věci mýlit, tj. mohu mít dojem, že nevím, že si nepamatuji, že neznám něco z toho, čím jsem už prošel, co jsem podnikl (vědomě) a co jsem si ze svého podniku uvědomil (anebo naopak, mám

dojem, že něco vím, ale pak se zjistí, že to vlastně nevím). Uvědomit si něco takového a zrevidovat své původní domněnky znamená nutně vykročit na další, třetí rovinu reflexe. A tak je to pouze reflexe, která nám dovoluje rozpoznat a revidovat své chyby a omyly – a tedy i učinit v novém poznání krok, jímž se pravdě, tj. pravému stavu věcí, o něco přiblížíme.

Filosofie je tedy sice bytostně vázána do vědomí, ale je jednak otevřena vůči tomu, a jednak přímo orientována na to, co je „před“ vědomím (časově a věcně); filosofie chce mýnit a myslit to, co není na vědomí omezeno a není uzavřeno do jeho mezí. A v rámci vědomí toho může dosáhnout pouze v reflexi. Protože na jedné straně naše vědomí je podstatně proreflektované, a protože na druhé straně právě teprve v reflexi se může ukázat něco takového jako chyba a omyl, ukazuje se reflexe jako základ a možnost omylu a chyby, ale také jako základ a možnost jejich odhalení jakožto takových a tím i překonání. V reflexi teprve je možné odlišit (analyticky) to, co ve vědomí (tj. v proudu vědomí, v „mase“ vědomí) padá na účet samotného vědomí a co na účet toho, co je mimo vědomí, vně vědomí, co je „skutečné“, tj. co je samo schopno nějakého „skutku“ nebo co může být předmětem, materiálem a cílem nějakého „skutku“. Předpokladem takového rozlišení je schopnost vědomí vztáhnout se samo k sobě; a to zase předpokládá schopnost se vůbec na něco vztáhnout, k něčemu se zaměřit – čili schopnost intencovat, intencionálně směřovat. A této schopnosti se pak využije k tomu, aby se – docela speciálním způsobem – zformovala intence transcendující celek vědomí a poukazující za jeho meze. První (alespoň nám nějak, byť zprostředkovaně, dochovaný) způsob takové transcendující či transgredující intence měl podobu mýtickou; na ni navázalo (ale dosti výrazně ji také proměnilo, zejména zúžilo) myšlení tzv. předmětné. Časem pronikl dojem, jako by intence svou nejvlastnější podstatou měla (a musela mít) předmětný charakter. Ale analýza ukazuje, že předmětné intence nejenže nejsou jediné možné, a nejenže nemají faktickou převahu (početní ani materiální), ale že dokonce nejsou vůbec schopny obstát samy o sobě, nýbrž že vždy předpokládají základ, jímž jsou čtené nepředmětně orientované a strukturované intence, na nichž teprve může vyrůst a realizovat se intence předmětná.

19. XII.

(87) (2) (SSaŽ – Vysočany, 19. 12. 77 odpol.)

Patočka tvrdí, že „jedině bytost, jež rozumí sobě, totiž taková, že jí běží o vlastní bytí, o pravdivost, může rozumět i jiným věcem v tom, že jsou a jaké jsou“ (dodatek po 33 letech, str. 169); a v tom zakládá „primát reflexe před ryze objektivním přístupem k ‚věcem samým‘“ (tamtéž, p. 169).

Chyba tohoto přístupu spočívá v tom, že zcela zapomíná na faktický, genetický předpoklad toho, aby se lidské mládě stalo samo sebou (či lépe:

samotným sebou), tj. aby se vůbec k sobě dostalo, aby k sobě mohlo přistoupit, aby mělo příležitost vzbudit v sobě zájem o sebe. Tento zájem o sebe, o své bytí má smysl a je vůbec možný teprve tam, kde lidská bytost pocítí něco jako své vlastní ohrožení, kdy se setká s možností sebeztráty a sebezániku. Ale to přece není možné, dokud zůstává samo sebou a u sebe; v takovém případě jí nic takového jako možné ohrožení nemůže přijít „na mysl“. Ovšem ohrožení není to první, s čím se před-lidská bytost na své cestě k lidství setkává (míníme pochopitelně bytostné ohrožení, nikoliv ohrožení vitální, které se dotýká všech živých tvorů); „pocitu“ či „zážitku“ bytostného ohrožení nutně přechází „pocit“ či „zážitek“ čehosi, v rámci čeho se mi dostává teprve určité ceny, hodnoty, smysluplnosti. Zkrátka bytost, která není schopná nebo zatím nedospěla k reflexi, nemá o „sobě“ a o svém „bytí“ („svébytí“) žádné ponětí. A aby se k sobě jakožto k „svébytí“ dostala, aby k sobě mohla takovýmto sebeoceňujícím způsobem přistoupit, musí se nejprve od sebe vzdálit, musí se v nějakém smyslu ztratit [zde text končí, pozn. red.]