

800111-1

Reflexe je vždy reflexí nějaké akce, nějaké aktivity. V základních případech je subjekt akce též jako subjekt reflexe. Komplikovanější a zprostředkovanější je situace tam, kde jeden subjekt reflektuje akci druhého subjektu. V jednodušším případě spočívá reflexe ve zkoumání, co jsme vlastně udělali, když jsme podnikli to či ono. Protože v tomto případě je subjekt původní akce též jako subjekt reflexe, má „před sebou“ jednak akci samu (v představě, ve vzpomínce, krátce v povědomí), jednak i důvody, které jej k té akci vedly. To ovšem neznamená zdaleka, že by měl před sebou vše (event. vše potřebné). Každá akce je založena nejenom na důvodech a na úmyslech či záměrech, ale také na neuvědomělých motivech a dokonce příčinách (např. instinktivní reakce nebo nepodmíněné a podmíněné reflexy, situační podrážděnosti, komplexech nebo vůbec povahových vlastnostech apod.). Reflexe chce objasnit, tj. přivést na světlo, co se vlastně v důsledku akce stalo (včetně toho, co se akcí a v akci stalo). Není nikterak snadné dostat na světlo vše, tj. vše si uvědomit. Ale vedle této nesnáze je tu ještě jiná: jak motivy a důvody, tak eventuelně i příčiny jsou převážně objektivovány, ačkoli velmi často nemohou být na objektivitu redukovány, a někdy vůbec nemají předmětnou povahu. V takovém případě jsou přiváděny „na světlo“ buď ve zkreslené a degenerované podobě, nebo nejsou na světlo přiváděny vůbec a padají „pod stůl“.

Analogická, ale složitější situace je tam, kde nejde o totožný subjekt, ale kde jeden subjekt reflektuje a ergo interpretuje akci jiného subjektu. I když ovšem správně viděno jde o situaci složitější, geneticky předchází reflexi chování vlastního. Je to ostatně právě tento fakt, který předznamenává všechny potíže zpředmětnujícího myšlení. V prvním přístupu k aktivitě druhého subjektu jsou nám k dispozici právě jen předmětné skutečnosti a aspekty. Z nich musíme vycházet, když hodláme rekonstruovat a reinterpretovat motivy, úmysly, záměry apod. druhého subjektu. To nás vede k tomu, abychom také tyto motivy apod. objektivovali, a to i tam, kde to není legitimní. Tak dochází k tomu, že interpretace jednání druhého člověka se pokouší najít kauzální kořeny tohoto jednání, tj. interpretovat jak osobní vlastnosti jednajícího subjektu, tak jeho motivy a důvody, proč se rozhodl právě tak, jako něco daného a díky své danosti schopného determinovat následující dění. Aplikací tohoto nepřiměřeného přístupu na sebe dospívá subjekt v objektivizaci a v důsledku toho ke kauzálnímu způsobu interpretace vlastního jednání (obvykle ovšem pouze v retrospektivě).

(krouž. blok, č. 80-001; Praha, 800111-1.)

800115-1

Po rozlišení mezi pravými a nepravými jsoucný lze přistoupit k strukturální analýze „osvětí“ pravých jsoucen. Nepravá jsoucna nebo části nepravých jsoucen, ba i celá pravá jsoucna dostávají v osvětí pravých jsoucen své místo a tím i svůj význam, svůj smysl. Tak např. kousky slámy a bláta slepuje vlaštovka v hnízdo; jiní ptáci si staví hnízdo z větviček, z peří, z kousků travin nebo z listů. Některá zvířata si budují nory v zemi. Larvy chrostíků si budují ochranné rourky z nejrůznějšího materiálu, např. také z písku a malých kaménků. Hnízdo, pelech, ochranný krunýř nejsou v takových případech součástí organismu, který si je buduje, ale jsou smysluplnými součástmi jeho osvětí. Jsou to nepochybně nepravá jsoucna, ale jejich vazba na

pravá jsoucna je podstatná a nikoli nahodilá. Živé bytosti si tato nepravá jsoucna upravují, budují, vytvářejí za sledovatelným a pochopitelným cílem a účelem. Někteří mravenci nebo termity si zanášejí do svých mravenišť nebo termityšť jiné živé bytosti (např. mšice), živí je a živí se pak jejich šťavami. Mravenci také roznášejí mladé mšice po rostlinách a chodí je pak pravidelně „dojit“. To je účelné využití jedněch živých bytostí jinými, aniž by to nutně vedlo k požívání prvých nebo k parazitování na nich. (Ostatně i to je umístění druhých živých bytostí ve vlastním osvětí.)

Ukazuje se, že smysluplnost a smysl nejsou omezeny jen na živé struktury, ale přesahují jejich integritu a organizují jistým způsobem okolí živých bytostí. U nižších organismů je toto organizování okolního „světa“ jednodušší, ale stává se komplikovanějším tam, kde roste komplikovanost samotných živých bytostí. Proto vedle základního zkoumání struktury událostí vnitřně integrovaných (tedy subjektů – vyloučíme-li události primordiální) je potřebné i zkoumání „událostí“, jejichž integrita je tak říkajíc nevlastní, tj. založená na zprostředkovaná jinými událostmi, jinými subjekty. Můžeme pak rozlišovat mezi událostmi vlastními, pravými a mezi událostmi „nepravými“ (což není šťastný název), „nevlastními“ resp. intersubjektními. Mezi nepravými jsoucny mají své zvláštní místo ta, která jsou významnými uzly intersubjektního dění, intersubjektních vztahů a aktivit. Subjekty jsou schopny reagovat nejenom na jiné subjekty (jakožto pravá jsoucna), ale také na struktury či strukturální agregace, jejich povaha je původně nahodilá (relativně víc nebo méně) anebo naopak cílená a „záměrná“. Pobyt subjektů v určitých formacích okolního „světa“, tj. v určitém osvětí, musí být chápán jako pobyt v kvalifikovaném prostoru a kvalifikovaném čase, ne pouze jako pobyt mezi prostě danými jsoucny (ať už pouze pravými anebo – s přihlédnutím ke komplikovanosti – i nepravými).

(krouž. blok, č. 80-002; Praha, 800115-1.)

{Vesmír a smysl}

800119-1

Chápat vesmírné dění jako smysluplné (tj. jako mající „objektivně“ daný smysl) je nepochybně nesprávné, neboť přírodní dění – s výjimkou života – není (alespoň pokud dosud naše vědomosti sahají) vnitřně integrováno, tj. Vesmír jako celek není subjektem. To ovšem nevylučuje možnost integrace „nevlastní“, asi takové, jako je integrováno ptačí hnízdo nebo bobří hráz, lidský dům (celé obydlí) atd. Člověk jako zatím jediná (pokud víme) a první bytost přinejmenším na Zemi obývá nejenom své osvětí, nýbrž žije na světě, je obyvatelem celého Vesmíru. To pochopitelně není žádnou zárukou integrovanosti Vesmíru, ale je to nekonečná (tj. nikdy nekončící) úloha pro člověka, resp. pro antropické bytosti všeho druhu a původu. Člověk je povolán k humanizaci vesmíru (přírody), jak o tom např. psal Marx ve svých *Rukopisech (Ekonom.-philos. Manuskripte)*; zároveň se však má stát sám vesmírnou bytostí, bytostí, jejímž domovem je celý Vesmír.

Ale to znamená rovněž nutnost přehodnocení celého přístupu k Vesmíru „jako celku“. Takový celek není sice „dán“ v tom smyslu, že by představoval jakousi specifickou „arché“ ve

smyslu staré řecké filosofie. Nicméně celek není vyčerpán ani okamžitým průřezem, jak jej představuje přítomnost, ani celou svou minulostí, nýbrž náleží k němu také budoucnost. Vesmír je integritou v eschatologickém smyslu; celkovost Vesmíru nemůže být uchopena kosmologickou archeologií, nýbrž pouze kosmickou eschatologií. A ta musí počítat s aktivitou antropických subjektů, tedy přinejmenším s aktivitou lidskou. Místo člověka ve Vesmíru, resp. ve světě je především určováno jeho „humanizační“ činností, jejímž cílem a výsledkem (bez ohledu na subjektivní předpoklady) je na jedné straně humanizace člověka, a na druhé straně humanizace světa: člověk se touto činností stává občanem světa, ale svět se zároveň stává světem člověka.

(krouž. blok, č. 80–003; Praha, 800119–1.)

800120–1

Vojenská intervence Sovětského svazu v Afghánistánu musí být posouzena nejenom morálně a právně, ale také a snad především analyticky, „věcně“ (alespoň v počátcích). Před zásahem existovala v Afghánistánu prakticky občanská válka (alespoň v počátcích). Na jedné straně tu byla komunistická nebo přinejmenším komunisty řízená a podporovaná vláda, na druhé straně tu byly početné skupiny, které vládu odmítaly z nacionálních a náboženských důvodů. Mluvit o kontrarevolučních silách je zkreslením situace (podobně bylo zkreslením, když se o kontrarevoluci mluvilo v Československu v roce 1968). V opozici byli především vyznavači islámu; právě proti nim především byly namířeny největší represe, a to jak za vlády Tarážího, tak za vlády Amína (a pravděpodobně také dnes za vlády Babraka Karmala).

Sovětské jednotky vtrhly na afghánské území údajně na opětovanou žádost afghánské vlády. Vzhledem k tomu, že dnešní vládce (má celou řadu funkcí, mj. je předsedou vlády) Afghánistánu byl mimo afghánské území, je třeba předpokládat, že intervenci si vyžádal Amín. Ten však byl právě v důsledku intervence zbaven funkce i života, neboť bez intervence by k tomu pravděpodobně nedošlo. (Bylo by absurdní se odvolávat na žádost vlády, která se ustavila teprve po intervenci a na jejím základě.) Už to je možno právem interpretovat jako vměšování do vnitřních záležitostí (původně bylo oznámeno, že jde jen o pomoc a ochranu proti vnějšimu nepříteli). Ale dnes už jde o oboj s partyzány, kteří jsou nepochybně afghánskému původu. Afghánská armáda se zčásti rozložila, zčásti přešla na stranu partyzánů; dnes proti sobě tedy stojí převážně nacionálně a islámsky orientovaní příslušníci odboje (partyzáni) na jedné straně a sovětská vojska na straně druhé. Dnes se rozšířily informace, že Karmal dal popravit víc než sto osob, mezi nimi vysoké důstojníky armády. A v této úloze mu kryjí záda sovětské jednotky. Čím se liší Karmal od Amína? Když Amín nastoupil do funkce, také vyhlásil amnestii. – Tady nemá smysl se pokoušet najít důvody sovětské intervence; nanejvýš nás může zarážet naprosto arogantní ledabylost v přípravě a provedení celé věci.

Podstata je ovšem jinde: je to dlouhodobá, staletá linie carské politiky a diplomacie, v níž sovětská jednoznačně (a v jistém smyslu stejně „úspěšně“) pokračuje. Přistupují však některé speciální rysy, kterým je nutno věnovat zvláštní pozornost.

(krouž. blok, č. 80–004; Praha, 800120–1.)

800120-2

Po druhé světové válce byly rozděleny mezi hlavní mocnosti světa tzv. sféry vlivu: do sovětské sféry náleželo veškeré území, na něž vstoupili sovětsí vojáci. Na naprosté většině tohoto území sovětské jednotky zůstaly; Československo představovalo na 22 roky výjimku (jednu z nemnohých). Z této sovětské sféry vlivu se vymanila jen Jugoslávie a do jisté míry (mnohem později) Rumunsko. Časem se ovšem sféra sovětského vlivu začala rozšiřovat, dokonce na jiné kontinenty, než je Evropa nebo Asie. Brzo po válce se ještě Stalin pokoušel rozšířit sovětskou sféru vlivu ze Severní na Jižní Koreu; tenkrát se to stalo ještě prostřednictvím severokorejské armády a za účinné asistence Číny. Tenkrát se to nezdařilo; mnohem později se však něco podobného podařilo ve Vietnamu. Sovětské sféře vlivu se podařilo za Chruščova zakotvit na americkém kontinentu, když si poskytnutím pomoci nejprve zavázalo a poté skutečně podřídilo Fidela Castra. Karibská krize představovala obrovské ohrožení světového míru, ale byla zažehnána rezignací Spojených států na Kubu jako území vlastní sféry vlivu – pod tou podmínkou, že se z Kuby stáhnou sovětské raketové základny. Dnes tam však sovětské jednotky jsou (údajně jen pro výcvik Kubánců). Kubánských vojenských sil je naproti tomu užíváno např. v Africe, podobně jako Vietnamců zase v Kambodži. Na taková vzdálenější místa posílá Sovětský svaz pouze „poradce“ a odborníky. Vlastních vojsk užívá (s výjimkou Kuby a Vietnamu) pouze v mocenské sféře přímo v rámci bloku na územích blízkých nebo přímo sousedících se Sovětským svazem. Tak intervenoval vojensky v Maďarsku v r. 1956 (a hrozil intervencí téhož roku i v Polsku), a v podstatě téhož schématu („proti kontrarevoluci“) užil i v r. 1968 v Československu. Afghánistán je v tom ohledu novinka, protože tam intervenují sovětské jednotky přímo, ačkoliv to není (nebyl) stát, který by náležel do sovětského bloku. Taková intervence má téměř vždy za následek změnu vlády, což průkazně dosvědčuje, že odvolání na „pozdání vlády“ je pouhá záminka, která většinou ani věcně neobstojí (v případě Československa nešlo o pozvání ze strany žádného státního orgánu – a přece Sověti intervenovali „na pozvání“ – dosud však nebylo zveřejněno, na či pozvání). Občas se proces politického sblížení se Sovětským svazem, navázání užších styků, uzavření přátelských dohod a smluv, posléze pak vítězství prosovětské strany a vyřazení politických protivníků nedemokratickými metodami (leckdy i terorem) pokoušejí západní státy (zejména Spojené státy) zabránit nežádoucí analogickými metodami ze své strany (pučem, převratem, terorem atd.). Dost brzo po válce se jen díky západním mocnostem podařilo přežít Frankově a Salazarově diktatuře, a jenom díky jim mohla v Řecku „zachránit“ situaci fašizující vojenská junta. Na to reaguje sovětská politika preventivně a ideologicky.

(krouž. blok, č. 80-005; Praha, 800120-2.)

800121-1

Po druhé světové válce vznikla celá řada komunistických nebo komunisty kontrolovaných režimů, z nichž pouze jugoslávský můžeme považovat za schopný existovat v dané podobě bez přímého sovětského zaštitění a mocenského vlivu. (O Rumunsku je zatím těžko to posoudit; bude to ostatně vystaveno zkoušce i v Jugoslávii, až zemře Tito.) Lze mít za pravidlo, že režimy, ovládané nebo kontrolované Sověty jsou neschopny obstát samy o sobě. To nemůže být

náhoda, ale je to nejspíš zcela záměrná politika. Vlády, které proti svému lidu potřebují vnější oporu, jsou ochotnější udělat, co se od nich požaduje. Proto dochází k tomu, že vládní opatření v takových zemích jsou nerozumná, ba že provokují vnitřní napětí a rozpory ve vlastní zemi. Oficiální ideologie tomu říká „proletářský internacionalismus“ a považuje za jeho podstatu to, že zájmy první země socialismus je třeba klást výš než zájmy vlastní země a jejího lidu. Prakticky to pak vypadá tak, že jednotlivým zemím se naskýtá leda program jakési „vlastní cesty k socialismu“, což je eufemismus pro jakési outsiderství. Normou je hlavní cesta k socialismu, cesta obecná a tím v zásadě jediná, totiž cesta národů Sovětského svazu. Protože se však – alespoň ve střední a východní Evropě – situace socialistických satelitů značně přibližuje, začíná se ve vědomí jejich obyvatel upevňovat myšlenka, že sovětská cesta je vlastně historická anomálie, podmíněná konkrétními sociálními a politickými poměry v carském Rusku a později v Sovětském svazu, a tudíž neaplikovatelná na země, které po staletí náležejí do oblasti evropské západní kultury a politiky. Je proto zapotřebí nejen formulovat potřeby a principy této středo- a východoevropské cesty k socialismu, ale je zapotřebí zejména začít co nejvěcněji uvažovat o možnostech vytvoření většího federalizovaného státního celku, který by se hospodářsky, politicky a zejména kulturně mohl rozvíjet po svém a ve shodě se svými starými vlastními tradicemi. Čím větší tlak bude Sovětský svaz vyvíjet na tyto malé, rozdrobené státy a státečky, tím víc se bude toto uvědomění šířit a tím zralejší bude brzo situace i k praktickému řešení uvedených úkolů.

(krouž. blok, č. 80–006; Praha, 800121–1.)

800124–1

O věcech kolem sebe říkáme, že jsou. Řeč jako by sama naznačovala, že jsoucnost je jim všem společná, že abstrahujeme-li všechny jejich rozdílné rysy, zůstává nám právě jen ta okolnost, že jsou. Neboť něco buď jest nebo není; pokud to jest, náleží to mezi věci jsoucí, tj. vybavené jsoucností, tedy mezi jsoucna. Pokud však nejsou, nelze o nich vlastně nic vypovědět. Jde pak jenom o to, jak máme jsoucnost věcí chápat: je to kvalita, která přistupuje k něčemu (např. k souboru jiných kvalit), anebo to je přináležitost do oboru jsoucích věcí, do světa jsoucena? V obou případech se dostáváme do rozporů. Jak může kvalita jsoucnost přistupovat k něčemu, co není jsoucno, tedy co vlastně vůbec není? A je-li na druhé straně jsoucnost přináležitostí ke světu jsoucena, pak to jednak platí o jsoucnost všech ostatních jsoucena, jednak je vysoce sporné, jak něco, co není, může dosáhnout přináležitosti do světa jsoucena. Tyto rozpory vedly již starého řeckého filosofa Parmenida k hypostazi jediného, celého, souvislého jsoucího a k popření různosti v času i v prostoru jako smyslového zdání. To se brzo ukázalo jako cesta naprosto neschůdná, ale přesto myšlenkově fascinovalo celé epochy.

Zdá se, že je nutno opustit představu, že jsoucnost přistupuje k „podstatě“ jako další kvalita, ale také představu, že jsoucno je třeba chápat jako úhrn nebo celek všeho jsoucího. Jsoucno je na jedné straně nerozlučně svázáno s „podstatou“, tj. s tím, co jest; a tím je jsoucnost vlastní jednotlivým jsoucnům samotným, bez závislosti na nějaké přináležitosti k úhrnu nebo dokonce celku jsoucího. Jsoucno má zrnitou, přetržitou povahu, není to všesvětové pletivo. Jsoucna nejsou sice od sebe tak nepřekonatelně oddělena, jak si to představoval ve své

Monadologii Leibniz, ale jejich vzájemné vztahy jsou založeny na jejich aktivním vztahování k druhým jsoucům, na jejich navazování na druhé jsoucna, na jejich reaktivitě na druhá jsoucna. Tzv. souvislost všeho se vším je jenom myšlenkový reliktní jev elejské myšlenky „jednoho“ (*hen kai pan*). Souvislosti nejsou původní, nýbrž vždy znovu se jich může a musí dosahovat – a vždy se jich dosahuje pouze relativně, zčásti, do jisté míry.

Rozhodující stránkou věci je časový charakter jsoucen. Jsoucna jsou založena na událostech, sama jsou události (nebo superudálosti). Analýza dění, vlastního každé události, nám ukáže správnou perspektivu, v níž se nám otázka jsoucen a jsoucnosti ukáže v pravém světle.

(krouž. blok, č. 80–007; Praha, 800124–1.)

800125–1

Jestliže vyjdeme z předpokladu, že základem veškeré skutečnosti světa kolem nás jsou primordiální události, které se organizují ve větší a větší celky událostního dění, pak se musíme nějak vyrovnat s otázkou jejich základní, primární plurality a se vším, co k ní náleží. Čím je dána lokalizace a temporalizace jednotlivé události? Čím se řídí hustota událostí v prostor a čase? Čím je založena individualita jednotlivých událostí? jaké je ono „*principium individuationis*“ starých filosofů? Máme předpokládat, že primordiální události jsou strukturálně zcela podobné, nebo spíše jsou různé typy událostí? Pokud je více typů primordiálních událostí, čím se řídí výskyt jedné nebo druhých?

Na některé z těchto otázek možná dají odpověď nebo poskytnou k takové odpovědi materiál a základ nová zkoumání elementárních částic, které ovšem – jak vyplývá z našeho pohledu na skutečnost – jsou zase jenom události (možná dokonce superudálosti ve vztahu k oněm hypostazovaným primordiálním událostem). Je zřejmé, že filosofický zájem se tu dost úzce setkává se zájmem fyziků tzv. elementárních částic. Je zapotřebí, aby zkoumání otázek společného zájmu našlo z obou stran společný jazyk, aby jedna strana poskytla své služby druhé a aby se naopak problematikou druhé strany nechala ovlivnit a inspirovat.

Na jedné straně si lze myslet, že „výskyt“ primordiálních událostí je zcela nahodilý. V tom případě by ovšem jejich hustota v čase a prostoru měly být co nejpravděpodobnější, tj. až na nahodilé výjimky rovnoměrná. Tomu na první pohled odporuje naše poznání vesmíru, v němž jsou propastné prostory na události nápadně chudé, kdežto na určitých místech (a v určitých dobách) se události nepředstavitelně kumulují. Nezáleží na tom, o jak pokročilé stadium vývoje příslušné oblasti vesmíru jde. I když připustíme, že vytváření hvězd, galaxií (s hvězdokupami), hypergalaxií a nadkup galaxií, eventuelně obrovitých „buněk“ (resp. jejich hran a stěn) je postupné a trvá mnoho miliard let, je v tom přece jen obsažen předpoklad, že výskyt událostí není ryze nahodilý, nýbrž že je přinejmenším zčásti ovlivňován zvnějšku (výskytem a hustotou událostí v okolí).

Existují ovšem některé pochybnosti, zda takový argument může obstát vzhledem k zamlčenému předpokladu, že „výskyt“ primordiálních událostí lze vždycky nějak registrovat. Jestliže událost chápeme jako integrovaný kus dění, které má svůj počátek, průběh a konec, pak se zdá plně zdůvodněný předpoklad, že událost, na niž nic nereaguje, jako by

vlastně vůbec neproběhla. Tzv. prázdné vesmírné prostory bychom pak mohli chápat jako prostory extrémně nízkého stupně reagování událostí na sebe navzájem. To by mohlo být způsobeno nejenom řídkostí jejich výskytu, ale také tím, že se reagovat ještě „nenaucily“. Tato možnost interpretace se ještě i z jiných důvodů zdá značně perspektivní.

(krouž. blok, č. 80–008; Praha, 800125–1.)

800126–1

Dáte-li se do nějaké práce, odevzdáte-li se nějakému úkolu a nadšené činnosti, zapomínáte na mnohé věci kolem, zapomínáte na potíže, s nimiž jste se museli potýkat, i na překážky, které vás určitě někde čekají, zapomínáte na sebe a na jiné úkoly, zapomínáte na svět kolem sebe a věnujete se jednomu jedinému, co docela spotřebovalo vaši pozornost a péči, co si žádá i do budoucna vaši přízně a oddanosti a co je jako jemné a náročné dílo tak docela a skoro jakoby bezbranně ve vašich rukou. A tady veliký pozor: čím je něco na vás a na vaši činnosti závislejší, tím víc vám chce vaši činnost a vás samotné ukrást, odcizit, zavést vás někam, kam jste vůbec nechtěli jít a kde jste se nechtěli ocitnout. Aktivita, v níž se nutně realizujete, se vám najednou vymyká z rukou a vy se přestáváte realizovat, vy začínáte sloužit a přijímáte svou realizaci z cizích rukou a z cizího rozhodnutí (jakoby). Aktivitou se stává člověk sám sebou; svou prací nejen vytváří svět, ale také sám sebe. Ale samotná práce, samotná aktivita nestačí. V aktivitě, v práci může člověk sám sebe také ztrácet a ztratit. Člověk se stává sám sebou skrze činnost, skrze práci, ale pouze za toho předpokladu, že dosáhne a že si zachová potřebný odstup od své činnosti, od své práce a od jejích produktů, výsledků. Neboť člověk vytváří kolem sebe svět, který má tendenci se zase rozpadat a poklesat na rovinu svého původního rozvrhu či spíše zmatku. A udržování toho, co člověk vytvořil, co uspořádal a v čem chce žít, má tendenci nakonec spotřebovat veškerou iniciativu, veškerou energii člověka, takže je pak k tomu světu, který si jednou kolem sebe vytvořil, připoután jako k železné kouli, která mu nedovoluje učinit už ani jediný krok kupředu a výš.

Oboje je tedy třeba zdůrazňovat: člověk může jít dál a výš jen za předpokladu, že využije všech svých sil a že do toho uloží všechnu svou energii. Ale na cestě neustrne pouze tenkrát, když si od své aktivity a jejích produktů udrží potřebný odstup, když se na ně bude schopen podívat z distance a v širší perspektivě, když bude schopen od své práce ustat a rozhlédnout se po jejím kontextu, po jejím místě ve své životě i ve světě. Práci je třeba dát, což jejího jest – ale nesmíme dát práci sebe samotné, nesmíme v práci hledat zapomenutí na sebe, na svět, na – bytí.

(krouž. blok, č. 80–009; Praha, 800126–1.)

800127–1

I nejhlubší myslitelé prvních dvou třetin našeho století se utápějí v nuancích a jemnostkách; jako přípravná práce to je dobré, ale nová filosofie (tj. nová filosofická cesta) bude vypadat jinak. Budoucnost má jen takové myšlení, které se dovede podívat z nového úhlu na základy, z nichž vyrůstá, na svou minulost, a ovšem které dovede postavit proti tehdejším východiskům východiska nová, která však se k oněm neobracejí zády, ale představují výzvu k polemice a

přehodnocení veškeré dosavadní tradice (a ne přehodnocení paušálního, nýbrž detailního). Nové myšlenky totiž nevznikají bez rozhovoru a polemiky s myšlenkami starými. Filosofie představuje myšlení výrazně dějinné (již od nejstarších řeckých filosofů tomu tak bylo a řada z nich si to dokonce velmi jasně uvědomovala – sókratovská a platónská dialektika o tom průkazně svědčí a Aristotelés vykládá řadu problémů právě historicky, v návaznosti na dosavadní myslitele). A dějinnost filosofie stojí a padá s tím, jak dovede do své přítomnosti vtáhnout co nejrozsáhlejší (či spíše nejhlubší, nejvzdálenější) minulost a ukázat ji v novém kontextu, v novém světle.

Konkrétně to pak znamená, že proti výrazným a poměrně jednoduchým tezím starých myslitelů musíme být schopni formulovat podobně výrazně a poměrně jednoduše své teze nové. Nemůžeme zůstat jen u komplikovaných komentářů (sebekritičtějších a poučenějších), ale musíme přistoupit k vlastním myslitelským činům.

(krouž. blok, č. 80–010; Praha, 800127–1.)

800205–1

Filosofie nikdy není pouhou spekulací (tj. nemá jí být, pokud chce zůstat skutečnou filosofií), neboť svou podstatou představuje reflexi určité praxe. Tato praxe může však mít různé podoby a značně odlišnou povahu. Původně je filosofie reflexí běžné, každodenní praxe, kterou analyzuje a objevuje v ní nosné prvky na rozdíl od věcí okrajových, zbytečných a matoucích. Druhotně však filosofie umožňuje start specifické praxi v jednotlivých oblastech a oborech životní praxe, ba praxe, která se každodennímu životu stále více vzdaluje. Filosofie se pak musí vždy znovu pokoušet reflektovat i tyto nové druhy praxe. Filosofie je vždy vztažena k empirii, ale empirie je jí pouhým materiálem, nikdy posledním kritériem ani vodítkem či směrodatným činitelem. Filosofie musí formulovat vždy nová kritéria, stanovovat nové principy, ustavovat nové pojmy a myšlenkové metody, které se sice při analýze a vůbec reflexi různých typů praxe musejí osvědčovat, ale nejsou na praxi žádného typu založeny, resp. mají svůj zvláštní, specifický obor praxe, totiž praxe systematického, principiálního myšlení.

(krouž. blok, č. 80-011; Praha, 800205-1.)

800217–1

O nejrůznějších skutečnostech říkáme, že jsou; buď že vůbec jsou – anebo že jsou takové a takové. V běžném pochopení se tím míní, že „jsou k dispozici“. Ovšem toto pochopení je nepřesné, povrchní a velmi zavádějící, neboť neodpovídá ani jazykovému úzu. Řekneme-li, že otec je dnes právě někde v jižních Čechách, říkáme tím jednak, že tady není k dispozici, že je pryč (ani přesně nevíme kde, a kdy zase přijede); ale i když je doma, neznamená to nutně, že je k dispozici, neboť může zrovna na něčem pracovat a nesmí být vyrušován. A i kdyby návštěvu přijmout mohl, neznamená to, že je jí skutečně „k dispozici“, neboť ona návštěva jím nemůže disponovat jako nějakým předmětem, nějakou věcí. Člověkem vůbec takto nelze disponovat, aniž jej degradujeme a zbavujeme jeho lidství. A přece o něm říkáme – a docela právem – že jest takový a takový, nebo že vůbec jest. – Jiné takové pokleslé pochopení míní, že „něco jest“, ve smyslu „něco se vyskytuje“. Ale to zase neodpovídá ani jazyku. Říkáme, že trojúhelník je např.

rovinný obrazec; to nemůže znamenat, že „se vyskytuje“, neboť trojúhelník jakožto rovinný obrazec se vlastně nikde nevyskytuje, je to „ideální předmět“, myšlenková konstrukce. Jako taková „jest“ pouze v naší mysli; zároveň však je do veliké míry na našich myšlenkových a vůbec duševních procesech a stavech nezávislá. Pojem, jednou nasouzený, míří pevně k svému předmětu, jako kdyby jej svým míněním, svou intencí nekonstituoval, nýbrž pouze k němu poukazoval. Platón takové ideální předměty hypostazoval do říše idejí. To je však už konkrétní metafyzika, která nám nemůže objasnit povahu onoho „jest“, jež o trojúhelníku atd. vypovídáme. – A konečně „jest“ není výpovědí o trvalosti uprostřed změn. My dnes víme, že „jsou“ jenom změny. Musíme proto upřesnit pojem „býti“, „jest“, „jsoucí“ v tom smyslu, že jde o určitý druh procesu, o dění, dějství, o událostnou proměnu, strukturálně ovšem integrovanou. Heideggerovo zaměření na vztah bytí a času je třeba radikalizovat v zaměření na vztah bytí a událostného dění, událostí.

(krouž. blok, č. 80-012; Praha, 800217-1.)

800220-1

Jiří Němec ve své druhé přednášce uplatnil rozsáhlou měrou pojem „dostačování“. Náhlý konec však učinil v případě celku lidského života. Je však zřejmé, že i tady je možno se tázat, zda člověk (konkrétní) dostačuje svými znalostmi nějaké řeči nebo technickými vědomostmi z nějakého oboru, ale také zda lidsky dostačuje velkým úkolům a posláním, které mu je svěřeno. A to vše poukazuje dál nejenom v tom smyslu, který by nutně a po všech stranách byl a musel být lidsky podmíněn, tj. že by ono poslání a vůbec lidské perspektivy byly vztaženy k člověku jako subjektu, a tedy chápány jako subjektivní rozvrh v podstatě lidský. Taková optika by totiž byla jenom projevem onoho způsobu lidského myšlení a vůbec lidské životní orientace, která je příznačná pro ztrátu smyslu pro bytí, pro samostatné svébytné skutečnosti, jež nejsou redukovány na pouhé věci či předměty. Konkrétně představuje takový předpoklad (totiž že každá posuzování dostatečnosti je vposledu založeno subjektivně – nebo alespoň subjektivně, pokud bychom opustili fenomenologické zásady) skrytý předsudek (jako takový nejen nezdůvodněný, ale vůbec neuvědoměný a tedy nekontrolovaný), že člověk je uzavřen do svého subjektivního (a subjektivního) světa, jehož hranice nemůže nikdy překročit. To je pochybné nejenom antropologicky, ale znemožňuje to pochopit vazbu člověka na pravdu, určenost lidské bytosti pravdou, kterou nemá a plně nezná, ale vůči níž je otevřena. Zkrátka takový přístup sám sobě klade nepřekročitelnou překážku k pochopení skutečnosti lidského života, totiž skutečnosti anebo alespoň možnosti tzv. ek-stase (ve smyslu vykročení ze sebe a odevzdanosti samotné pravdě). Neboť tam, kde je platnost pravdy a její závaznost pojata jako primární a na člověku původně nezávislá výzva k následování a k uplatnění toho, co se jako pravda člověku ohlašuje a co jej oslovuje, tam je vždy součástí lidského odpovídání (lidské odpovědnosti) otázka, kterou si člověk neklade ze své vůle, ale do níž vstupuje, aby ne sám sebe zvážil, ale aby byl zvážen, poměřen, zda právě dostačuje výzvě a ergo posláním, jímž je pověřen. (krouž. blok, č. 80-013; Praha, 800220-1.)

800310-1

Projev zájmu o filosofii. Ale **oč** je vlastně projevem zájmu? Víme předem, co to je filosofie? **Víme předem, co to je filosofie?** Možná, že to víme alespoň přibližně; přesně vzato: myslíme si, že to víme. Ale jak si můžeme ověřit, že si to myslíme oprávněně, tj. že si to myslíme správně? Obvykle se v takových případech obracíme k odborníkům. Ale v našem případě nejsou odborníci zajedno v tom, co to je filosofie. Existuje nepřehledná řada konceptů a definic filosofie. Zdá se, že není spolehnutí na to, co si sami filosofové o sobě a o své práci myslí. Bude tedy, jak se zdá, nutno vyjít z toho, čím jsou a co vlastně podnikají, když filosofují. Ale také v to m jsou obrovské rozdíly. Nehledě na to, že musíme alespoň trochu do filosofie proniknout, abychom filosofům rozuměli. Což můžeme chápat filosofii, aniž bychom k ní přistupovali filosoficky? To však potom znamená, že naše pojetí toho, co to je filosofie, rozhoduje o tom, co budeme za filosofa a za filosofii považovat. Tak se dostáváme tam, kde jsme byli na počátku. Což nemůžeme najít nějaký základ, umožňující „objektivní“ posouzení toho, co to je filosofie?

Existuje pokus vyjít ze základu, jímž je historický počátek filosofického myšlení ve starém Řecku. Z jiných důvodů musíme touto cestou také projít, ale pro náš problém nepřináší žádné řešení. Především postrádáme kritérium, podle něhož budeme staré Řeky rozlišovat na filosofy a nefilosofy. (Proč např. Homéra nebo Hésioda nepovažujeme za filosofy?) Zejména však se dostáváme na scestí tím, když budeme determinovat filosofii tím, co je dáno v minulosti. Co když stará řecká filosofie představuje jenom jednu, byť počáteční epochy filosofického myšlení? Zač budeme považovat epochu myšlení pozdějšího, které se bude od řecké filosofie odlišovat? Do které chvíle to pro nás ještě filosofie bude a od které chvíle už nikoliv? Nebudeme si plést konec jedné epochy filosofického myšlení s koncem filosofie vůbec? Nezůstaneme uzavřeni právě pro nejperspektivnější cestu nového myšlení? (Metafyzika, předmětné myšlení atd.)

(krouž. blok, č. 80-014; Praha, 800310-1.)

800311-1

V biologickém vývoji se vývojové linie stále štěpí, ale nikdy nedochází k tomu, že by se vývojově vzdálené (tj. již dávno odlišené) linie sblížovaly, nebo dokonce křížily. Jednotlivé odlišivší se linie se stále víc geneticky izolují, až dosáhnou takové samostatnosti, že cesta k nějaké konvergenci je definitivně uzavřena. Teprve v nejposlednější době se zdá, že se stane něco podobného možným pro tzv. genetické inženýrství. V oblasti myšlení však tomu je docela jinak. Určité filosofické směry a metody myšlení z vnitřní potřeby se musí konfrontovat s jinými, podstatně odlišnými. Myšlenkový vývoj je dokonce stimulován takovou konfrontací, neboť právě v ní musí upevňovat a také stále hlouběji projasňovat své vlastní pozice. Proto i navzájem velmi odlišné filosofické pozice mají vždycky něco společného a spolu s ostatními vytvářejí něco jako generální „atmosféru“ (jakousi analogii biosféry na úrovni biologického života). Teilhard užil – byť v poněkud odlišném smyslu – termínu „noosféra“. Snad bychom mohli mluvit o „eidosféře“.

Eidosféra má povahu dějinnou, tj. mění se v rámci dějin, a naopak vytváří některé významné infra- a super-struktury dějinných útvarů a dějin vůbec. Můžeme proto mluvit o epochách v utváření eido-struktury. Nejpodstatnější rysy určité epochy způsobu myšlení se

ovšem vyjevují až v odstupu, tj. sami myslitelé, kteří do této epochy náleží, si je nikdy nemohou plně uvědomovat. Náš záměr, stanovit některé parametry pro současnou filosofii (resp. filosofii pro naši dobu), se tím dostává do značných nesnází. Abychom mohli přesněji stanovit povahu a meze těchto nesnází, musíme se zabývat vztahem filosofie k dějinám, k dějinnosti a k času, zejména k budoucnosti. Na tom se pak ukáže – jak uvidíme – zároveň jeden rys doznívající epochy myšlenkové, o které můžeme mluvit jako o předmětném myšlení nebo jako o metafyzice. (Protože je velmi těžko charakterizovat pozitivně současnou epochu, resp. epochu, která nastává, je nejvýhodnější se soustředit na vady epochy, která odchází a končí. Takový postup je mnohem názornější.

(krouž. blok, č. 80-015; Praha, 800311-1.)

800318-1

Když se zajímáme o filosofii, přistupujeme k ní naplnění zlomky a reliktů starších filosofii, o kterých nic nevíme a aniž bychom si toho vůbec byli vědomi. Dále si přinášíme spoustu předsudků a falešných obrazů či představ, o nichž máme za to, že vystihují alespoň zhruba to, čím filosofie jest. Člověk je tvor velice setrvačný, a to čím je starší, tím setrvačnější. Otevřenosti vůči novým pohledům se musí učit, není mu dána samozřejmě. Jen dítě je zcela otevřené, ale nikoli beztvaré: jeho otevřenost se okamžitě mění v nejtuzší konzervativnost. Přijme něco nového, jen aby se toho chopilo a napříště vyžadovalo vždy touž podobu a formu. (Např. pohádka po prvé vyprávěná se v mysli dítěte „imprintuje“, a od té chvíle dítě vyžaduje při jejím vyprávění vždy stejný postup a průběh.) Od dětství se v nás hromadí filosofické předsudky, kterých se nechceme vzdávat a při kterých hodláme setrvávat. Nesnadnost filosofování a filosofie jako disciplíny spočívá značnou měrou právě v této neochotě člověka vzdát se svých předsudků.

Co to jsou vlastně předsudky? Jsou to jakoby výsledky soudů, usuzování a posuzování, které však ony soudy a úsudky předcházejí. Pouze vypadají, jako by to byly výsledky úsudku a žádají si uznání na základě tohoto zdání. Proto žádnou svou jistotu nesmíme považovat za neotřesitelnou a definitivní, dokud nepřezkoumáme a neprověříme její původ a její povahu. To je jedna ze základních zásad kritické reflexe, tj. kritické filosofie.

To ovšem naprosto neznamená, že každá naše jistota musí být zdůvodněná v tom smyslu, že musí být založena na čemsi neotřesitelném. Výsledkem kritické reflexe je mimo jiné také poznání, že v lidském životě jsou vedle jistot získaných úsudkem také jistoty jaksi „primární“, elementární, tj. nezdůvodněné, z ničeho dalšího neodvozené a na nic dalšího neredukovatelné. Budeme se jimi také zabývat zvláště; na tomto místě je však nutno se zvláštní důrazem podtrhnout, že úloha kritické reflexe v souvislosti s těmito nezdůvodněnými a nezdůvodnitelnými jistotami spočívá v odhalování falešných jistot. A protože falešné jistoty jsou tím větším nebezpečím a ohrožením, čím víc se podobají pravým, můžeme vidět, jak se filosofické metody propracovávají k větší dokonalosti právě tam, kde jsou nesnáze mezi odlišením pravých jistot od nepravých největší.

(krouž. blok, č. 80-016; Praha, 800318-1.)

800318-2

Vědomí a myšlení člověka, který je zcela zaujat tím, co je před ním a kolem něho, protože ho zbavuje jeho svébytnosti, jeho svébytnosti, a tak představuje způsob, jak člověk ztrácí sebe samotného a propadá věcem, předmětům. Reflexe mu ukazuje toto nebezpečí a chrání je před ním. Ale také opačná extrém je nebezpečný. „Sebeusilovnější reflexe, zaměřená k poznání sebe sama, nikdy nedosahuje pevného dna, ale ... z poznávání pravého stavu věcí se neznatelně a nepozorovatelně propadá do stylizací a tím nových iluzí.“ (viz: „Svod a světlo“, in: Søren Kierkegaard, *Svůdcův deník*, Pha 1970, str. 17 – přemluva LvH.) A tak cesta myšlení si musí zachovat obě tyto složky, nemá-li skončit v bezcestí. Proto je nutno dbát na udržování strukturálních složek lidského pobývání na světě v náležitých proporcích a v náležité souhře. Základní skutečností je lidská aktivita, založená na dosavadních zkušenostech, ale podstatně je přesahující. Člověk musí rozvrhovat své činy jako vědoucí a poučený, ale musí je zaměřit k tomu, aby se ukázalo to, co dosud zůstává v skrytosti. Lidská aktivita nesmí propadnout tomu, aby jen opakovala to, co už tu bylo provedeno, a aby jen potvrzovala a ujišťovala člověka v tom, co už předem ví a čím si je jist, s čím je důvěrně obeznámen. V každém činu musí být něco, čím se přibližujeme neznámému: každý čin musí být – má-li jít o čin podstatný, bytostný, vpravdě lidský – jistou svou složkou krokem do neznáma. Ale to je pouze začátek: když je proveden a když přinese určité výsledky, musí být podroben reflexi, jejímž cílem je vyjasnit, co jsme vlastně učinili. Jen podrobné prozkoumání nám může ukázat něco nového, podstatného, čím se náš čin stal pro nás a zároveň vůbec (tj. i pro jiné lidi) významným a důležitým.

To nové může poukazovat buď ke skutečnosti kolem nás, do níž jsme bez svého rozhodnutí byli postaveni, ale může také poukazovat k nám samotným. Obojí je významné, neboť každý čin mění svět kolem nás i nás samotné. Člověk nemůže naplnit své poslání, aniž by zjinačoval zároveň sebe a zároveň skutečnost kolem sebe. A reflexe je povolána, aby mu v tom pomáhala a aby ukazovala, že ani skutečnost sama, ani člověk sám (jako skutečnost) nejsou posledními danostmi, k nimž je třeba všechno vztahovat, ale že naopak platí jistý řád, jistý soubor norem, jisté „má být“, jemuž se musí podrobit (musí být podrobena) jak skutečnost, tak zejména člověk a jeho jednání.

(krouž. blok, č. 80-017; Praha, 800318-2.)

800319-1

Filosofie je nepochybně potřebná a užitečná. Kdo se s ní důvěrně seznámí, tomu se stane něčím nezbytným, a to nikoli pouze pro něho, ale obecně pro orientaci člověka ve světě. Ale filosofie rozvíjí svou činnost s ohledem na docela jiná kritéria, než je třeba užitečnost pro člověka. Filosofie je podstatně, bytostně orientována na něco docela jiného, než je člověk, a člověk, který se filosofii oddává, se musí také sám sebe vzdát, tj. nesmí učiniti filosofii čímsi služebným pro své cíle, ale musí se stát – prostřednictvím filosofie – služebníkem toho, čemu slouží sama filosofie. A to není ani jednotlivý člověk (tím méně on sám), ani celé lidstvo. Co to je, to se pokouší filosofie právě najít, odhalit, vyjevit, upřesnit a vyslovit.

Filosofie tedy není instrument, i když instrumentů užívá. Tam, kde se stává instrumentem, přestává být filosofií. Kdysi Marx a dlouho po něm náš Rádl vyjádřili lidský vztah k pravdě tak,

že ne my máme pravdu, ale pravda má nás. To platí zhruba také o filosofii: také filosofie má nás, ne tak, že my máme filosofii. Rozdíl tu ovšem je dosti významný: pravda je pravdou, ať my ji uznáváme nebo ne, ať ji prosazujeme a hájíme či nikoli. Naproti tomu filosofie vypadá, jak vypadá, protože je závislá na tom, co z ní a co s ní uděláme. Filosofie je naším lidským výtvořem. Ale je to výtvoř, jímž se vztahujeme k samotné pravdě, a ta není naším výtvořem, nýbrž je pro nás závazkem, normou, výzvou a příkazem. Ve filosofii, která zůstává naším produktem, naším výtvořem, neprosazujeme sebe, nýbrž odevzdáváme se vedení pravdy. Filosofie je tím spíše filosofií, čím je víc odevzdána pravdě a čím víc se v ní my sami pravdě odevzdáváme.

Proto je – na rozdíl od vědy – filosofie životní záležitostí, tj. je integrálně zapojena do našeho života a náš život do ní, tj. náš život se pod jejím vlivem a vedením stává životem filosofickým. Tím není odcizen sám sobě, nýbrž naopak nalézá svůj smysl, svou důstojnost, své pravé poslání.

Filosofie má z tohoto důvodu místo v každém životě, v životě každého člověka. Filosofie není svou podstatou záležitostí esoterickou, tj. záležitostí minority vyvolených. Má proto svůj důležitý smysl tzv. popularizace filosofie, neboť skřze filosofii má být oslovován každý člověk. Přece však má pěstování filosofie – a dokonce jen „konzum“, tj. chápání, porozumění, přijímání filosofie – své dosti vysoké nároky. Filosofie bude proto přednostně oslovovat inteligenci, vzdělance, tj. umělce, techniky, přírodovědce, ovšem vědce humanitních oborů. Ale na tom nesmí nikdy přestávat. Vedle toho všeho má však i svou náročnou odbornost, tj. vysoce náročnou práci ve vlastních myšlenkových dílnách.

(krouž. blok, č. 80-018; Praha, 800319-1.)

800319-2

Vědomí se z původně doprovodného fenoménu postupně osamostatnilo natolik, že nemusí jen doprovázet stavy osoby myslící či uvědomující si, nýbrž může se vztahovat k různým skutečnostem, které s osobou myslícího mají jen nepřímé, nepatrné až zcela mizivé reálné souvislosti. To je umožněno vznikem a rozvinutím zvláštního rysu vědomí, totiž jeho schopnosti mířit, intendovat k něčemu. Této schopnosti, již jest zejména lidské vědomí vybaveno, říkáme intence.

Druhou významnou charakteristikou vědomí je jeho spjatost s jazykem a vůbec mluvou. Tato spjatost unikala starým Řekům, kteří v opozici proti mýtu chápali *logos* jako řeč, nikoli jako mluvu. To jim umožňovalo chápat poznávání jako zírání, jako *theória*; tím byl časový rozměr promlouvání odsunut zcela z okruhu hlavního filosofického zájmu. Ve skutečnosti však základním prvkem myšlení není pojem jako náhled, nahlédnutí věci, nýbrž naopak soud. K pojmem se dostáváme přes soudy, totiž tak, že pojmy musíme nasoudit. Ale soud není nahlédnutí, nýbrž postup, operace, výkon, cesta. Má-li být soud soudem, musí být vnitřně integrován, soustředěn – a zároveň určitým způsobem orientován, zaměřen. Jedno zaměření bývá zřídka dostatečně ostré a zároveň plastické; potřebujeme dostatek soudů, aby vynikl v ostrých konturách „předmět“ našeho souzení. Podaří-li se nám to, ustavili jsme pojem.

(krouž. blok, č. 80-019; Praha, 800319-2.)

800319-3

Při každé filosofické práci musíme pozorně a důsledně rozlišovat vlastní filosofickou práci od filosofického komentování. Bohužel spousta filosofické literatury spočívá v tom, že převážně zůstává u komentování. Cílem filosofie je však nikoli komentovat – komentář je funkční pouze tam, kde připravuje vhodnou půdu, vhodnou situaci pro vlastní filosofickou práci, anebo kde shrnuje a podává přehled toho, co bylo filosoficky vykonáno. Kde filosofie zůstává pouhým komentářem, byť sebeduchaplnějším a sebeinteligentnějším, kde zůstává jen při soudech o filosofii a o filosofických jevech, kde je nějakým způsobem jenom hodnotí, radí, dává jim místo v rámci určité systematiky apod., tam jde o filosofii sekundární – toho si musíme být dobře vědomi. Je to také filosofická práce, a někdy velmi důležitá, ale je to práce druhotná, odvozená a závislá na filosofii primární.

Někdy je forma komentáře jediným v tu chvíli dosažitelným „řešením“ nějakého problému nebo celého chomáče problémů. Nejde v pravém slova smyslu o řešení, spíš o jeho nástin. To lze respektovat, pokud to je chápáno jako závazek nebo jako program. Rozhodující je však skutečné řešení, které spočívá v provedení celé stavby myšlenkové, se všemi důkazy, analýzami, argument atd. Detailní provedení tohoto druhu musí být ovšem vedeno v linii určité strategie, která sama ovšem vyargumentována být nemusí (i když může). Je pak věcí filosofického komentáře, aby tuto strategii odhalil nebo alespoň na ni poukázal. Rozbor strategie ovšem už zase je vlastní filosofickou prací.

Tak se ukazuje, že někdy není snadné rozlišit vlastní filosofickou práci od pouhého filosofického komentáře. Na konkrétních případech bude nutno rozvést do větších podrobností metodiku práce při takovém rozhodování a kritéria, jimiž se bude řídit.

(krouž. blok, č. 80-020; Praha, 800319-3.)

800425-1

V jakém vztahu může být filosofie a krize? Především se filosofie může krizí zabývat jako předmětem svého zájmu a své analýzy. Může se však na krizi také podílet buď tak, že jí je postižena, eventuelně že je do jisté míry i jejím výrazem, anebo že k ní sama aktivně přispívá. A konečně může filosofie vstupovat v zápas s krizí a přispívat určitou měrou k jejímu překonávání. To předpokládá přijetí krize jako terénu zápasu (duchovního), jako vlastní situovanosti.

Učiníme-li tématem svého výkladu „krizi filosofie dnes“, tvrdíme tím, že sama filosofie je v krizi, a to aktuálně. To je ovšem nezajištěný předpoklad, k němuž by bylo možno dospět leda na základě předchozí analýzy. Není pochyb, že dnes se filosofii nedostává geniů či svrchovaných myslitelů toho ražení, jaké bylo v minulém století představováno třeba Hegelem, Kierkegaardem, Nietzschem nebo v našem století Husserlem, Jaspersem, Heideggerem. To však nemusí být ještě zdaleka krize filosofie, nýbrž pouze krize filosofů.

Můžeme také podat obraz dosavadního vývoje filosofického myšlení a odhalit některé jeho dříve nerozpoznané meze, které se dnes zřetelně vyjevují. Dnešní krizi filosofie tak převádíme na bytostnou vadu filosofického myšlení vůbec, od samého počátku. To však není zase aktuální situace, nýbrž obecná zatíženost filosofického myšlení vůbec.

O skutečné filosofické krizi můžeme mluvit pouze v rámci dějinných úvah, dějinného myšlení. V analýze krize musí čas a dějin hrát rozhodující úlohu. A to nejenom jako otázka dějinné chvíle, v níž se ocitá filosofie na své myšlenkové cestě, ale dějinné chvíle života lidstva. Skutečná, podstatná filosofická krize nemůže být krizí jen filosofickou, musí to být krize životní, krize života dnešního člověka, dnešní společnosti. Proto výklad, interpretace povahy filosofické krize musí přezkoumat všechny na začátku této poznámky zmíněné možné vztahy mezi filosofií a krizí. V základní krizi je dnešní člověka (a jeho společnost). Filosofie jako reflexe nemůže z této jeho krizové existence nevycházet. Tím se na ní nutně podílí, a to jak pasivně (nemá prostor k potřebnému odstupu a nalezení jistot jako základu a východiska), tak aktivně (je výrazem krize a zpětně ji zvětšuje a prohlubuje, anebo možná k ní přispívá dokonce ještě z vlastních zdrojů), ale také ji může přijímat jako danost, kterou je třeba překonat, proti níž je nutno se s plnou vahou obrátit, nad níž je jako nad nebezpečím a snad dokonce jako nad nepřítelem nutno zvítězit. Filosofie se pak staví na stranu člověka a proti tomu, co jej ohrožuje. (krouž. blok, č. 80-021; Praha, 800425-1.)

800415-1

Mezník vytýká pojmu „nepolitická politika“ logickou rozpornost. Připouštím, že formálně to je skutečně rozporný pojem, tedy zdánlivě neřádný pojem, pojem-nepojem. Ale takové formálně logické hledisko neobstojí. Jazyk užívá podobných logických rozporností často, aby právě těmito rozpornostmi něco vyjádřil, co postihuje významný rys nějaké skutečnosti. Tak mluví o nelidském člověku (nebo Vercors o „nepřirozeném zvířeti“), o ošklivé nebo hrozné kráse nebo naopak o krásné ošklivosti, o nemožné skutečnosti atd. atd. Z toho je zřejmé, že formální hledisko neobstojí a že za formálně rozporným termínem musíme hledat nerozporný pojem.

„Nepolitická politika“ je určitý terminus technicus v jedné tradici českého politického myšlení; některé doklady uvedl Jan Šimsa ve své poznámce k Mezníkovi. Proto jsem ho užil: nikoli proto, že by se mi zvláště líbil (jistě by se našel jiný, možná lepší – ale proč hop hledat?), nýbrž protože to je vnější výraz navazování (či spíše jen vůle k navazování) na zmíněnou tradici. Bylo by možné podat interpretaci Havlíčkova nebo Masarykova pojetí „politické politiky“. Ale já dám přednost pro tuto chvíli výkladu vlastního pojetí, které ovšem není nijak do detailů promyšlené, ale představuje jen jakýsi letmý rozvrh a orientační zaměření.

(krouž. blok, č. 80-022; Praha, 800415-1.)

800415-2

Nepochybuji nikterak o tom, že technická politika má ve společnosti svou významnou funkci, a vůbec mi nenapadá proti ní brojit. Podstatou mého přístupu k ní je však vědomí jejich omezených možností. Společnost žije jako obec, tedy jako „polis“, politicky. Ale politický život společnosti je příliš hluboko zakotven, je příliš komplikovanou strukturou a sahá také příliš daleko a do šířky, než aby mohl být postihován, řízen nebo dokonce určován technickou politikou (tj. politickými profesionály). Chci poukazovat s veškerým důrazem na to, že skutečný politický život společnosti je organické povahy a že politik profesionál musí (má) tuto jeho organičnost respektovat asi jako zahradník musí respektovat povahu jednotlivých

rostlin, o které se stará. Zahrada nebo park mají žít svým vlastním životem a zahradník má vlastně jen pečovat o zajištění příznivých vnějších podmínek a odstraňování rušivých prvků. Zahradník není povolán, aby organizoval růst, květenství, dozrávání plodů, vegetativní nebo generativní množení atd. Zasahuje tak, aby působil ve směru potřeb pěstovaných rostlin, a musí tak činit se vší opatrností, jen v určitou roční dobu a s maximálními ohledy k autonomii života všech rostlin na zahradě. Zahradní architekt ovšem může vypracovat projekt skvělého zahradního celku, kterého by samy rostliny nikdy spontánně nedovedly dosáhnout, protože podstatně přesahuje rámec jejich osvětí. Ale rostliny nemohou být k plnění tohoto plánu nějak nu ceny, nýbrž musí se jim ponechat jejich přirozenost, již se jenom využije k cílům, které jsou jejich zacílenosti vzdáleny v tom smyslu, že je přesahují, nikoli však v tom smyslu, že jim odporují.

U lidí tomu je dost podobně, jen ovšem s tím rozdílem, že rostliny nelze přesvědčovat, kdežto lidi ano. Spolupráce i největších státníků a politiků s lidmi na budování a rozvoji společnosti má tedy další, vyšší dimenzi. Kdyby politik pracoval s lidmi, jako zahradník pracuje se stromy a květinami, bylo by to ještě stále pocítováno jako něco člověka nerespektujícího, a to i kdyby takový politik a státník nečinil nic, co by lidi omezovalo nebo poškozovalo. Lidé totiž mají právo se vědomě a aktivně podílet na tom, co s nimi někdo podniká, jinak to je manipulace, kterou těžko snášejí (pokud si ji uvědomují).

(krouž. blok, č. 80-023; Praha, 800415-2.)

800425-2

Moderní či lépe řečeno: současný člověk je v životní krizi, jejíž rozbor může být proveden jen filosofickými prostředky, protože žádná jiná disciplína (rozumí se vědecká) nemůže podat víc než pouhý částečný pohled, tj. pohled na určitou stránku vnějších projevů této krize. Filosofie je svou bytostnou povahou reflexí; ovšem reflexe je zase určitou aktivitou, určitou akcí. Povaha akce na sobě nese subjektivního rozvrhu, ale je také uskutečněným projektem, mířícím k věcným, předmětným souvislostem, tedy nese na sobě také znaky těchto předmětných souvislostí a skutečností. Tyto znaky jsou vloženy do projektu akce na základě starších zkušeností, proto se mohou v nové situaci ukázat také jako nevěčné a nepřiměřené. Rozhodující místo, kde se ukazuje jejich eventuelní nepřiměřenost, jsou rozpory, k nimž dochází v aplikaci konkrétně zaměřených přístupů mezi očekáváním a skutečnými výsledky. Teprve v nové reflexi může být takový rozpor řešen (většinou nikoli definitivně).

Filosofie dospívá k vyjasnění krize lidského života (individuálního nebo společenského) tím, že ji reflektuje. Prostředky takové reflexe jsou ovšem odvozeny ze zkušeností předchozích, většinou tedy z tradice. Jestliže je v krizi sama tradice, ocitá se filosofie před obtížnou úlohou.

Tradiční myšlenkové prostředky nemohou filosofické reflexi za takových okolností umožnit přiměřené uchopení podstatných rysů dané situace, neboť právě od té nejdůležitější skutečnosti nemá filosofická reflexe potřebný odstup (neboť je zatím uzavřena v „prostoru“ krize samotné, je na krizi závislá). Jak se může v takovém případě filosofie odtrhnout, vytrhnout ze závislosti na krizi a najít místo k potřebnému odstupu, z něhož by se jí otevřel nový přístup a s ním nový pohled na krizi samotnou?

Za takových okolností je třeba se méně vázat na dosavadní postupy a naopak zkoušet (do jisté míry „nazdařbůh“, tj. na zkoušku) postupy nové. Je třeba vymyslet, na zkoušku vytvořit celkové koncepty (a to nejspíš řadu takových konceptů) a ověřit, budou-li schopny vrhnout nové světlo na dosavadní situaci. Teprve výsledky celé řady takových pokusů mohou přinést výsledky, jež dovolí provést novou reflexi a stanovit hlavní opěrné body nového přístupu, který už nebude pouhou zkouškou nazdařbůh, ale metodickým přístupem.

(krouž. blok, č. 80-024; Praha, 800425-2.)

800425-3

Filosofie se dnes ocitá v krizi také v důsledku své neschopnosti či lépe nevybavenosti tváří v tvář věku, který přichází, tedy tváří v tvář budoucnosti. Žijeme na konci jednoho celého věku – a to znamená, že se blížíme dnům, v nichž bude stále mocněji přicházet věk nový, nová epochy, nový eón. V duchovních dějinách lidstva už byla vypracována metoda, jak se duchovně vztáhnout k přicházející budoucnosti, a to především ve staroizraelské prorocké tradici. Filosofie nemá jinou možnost než se obrátit k této tradici, která pokračovala (i když poněkud deformovaně) v rámci tradice křesťanské, nejednou ovšem zastíněna a překryta jinými prvky a složkami. Jako reflexe se musí filosofie pokusit stát se reflexí onoho životního vztahování k budoucnosti, jak bylo a je realizováno v podobě křesťanské víry a naděje.

Tu se však ukazuje, že odstup od situace krize je pro filosofii možný jen tak, že se filosofie rekonstruuje jako reflexe víry a naděje. Jen tak si otevře duchovní zrak pro budoucnost, která přichází, a jen tak se stane pohotovou nejen k otevřenosti vůči ní, ale k tomu, aby se aktivně dala této přicházející budoucnosti k dispozici, do jejích služeb. Víra a naděje však nejsou pouhou orientací do budoucnosti, ale jsou spočinutím v budoucnosti, zakotvením v budoucnosti. Filosofie tedy ani v této nové své konstituci nemůže zůstat [být] pouhou reflexí zakotvenosti v budoucnosti, ale sama musí dosáhnout postavení, v němž bude zakotvena v budoucnosti. Musí se tedy z reflexe životní orientace do budoucnosti stát přímo filosofií víry a filosofií naděje. Tato její bytostná proměna ji ještě více oddálí onomu typu vztahování se k budoucnosti, jaký je typický pro futurologické tendence.

(krouž. blok, č. 80-025; Praha, 800425-3.)

800425-4

Krize současného člověka spočívá především ve ztrátě životního zakotvení. Právě ve svých hlubinách ztratil člověk jistotu. Jeho životní kořeny zůstávají jen při povrchu, a proto často ztrácejí kontakt s půdou, se základem, vůbec se skutečností hloubky. Odtud častá a rozšířená vykořeněnost současného člověka. Člověk vykořeněný, bez pevné půdy pod nohama se obává vidět skutečnost v plném světle; proto tolik falešného vědomí v moderní době. Ideologie má poskytnout náhražku tam, kde se člověk pravdy obává.

Filosofie má ztíženou pozici již proto, že není a nehodlá být takovou ideologií, která by pomáhala zastírat skutečný stav věcí. Krize filosofie je zčásti vyvolána tím, že lidé nechtějí vidět a vědět pravdu; když ji filosofie ukazuje, odvracejí se nejenom od pravdy, ale i od filosofie. A to představuje značný tlak na filosofii, aby byla s odhalováním pravdy opatrná. Filosofie

proto hledá únik z této napjaté situace: potřebuje si udržet zájem veřejnosti – a proto žongluje. Mlčí o podstatných věcech a předstírá odbornost a akademičnost, aby udržela zdání, že může odpovídat jen zasvěceným.

Ale filosofie svou nejvlastnější povahou není určena k výlučnosti, není esoterickou disciplínou, ale má všeobecnou schopnost oslovovat každého. I když myslit tvůrčím způsobem je ve filosofii údělem jen některých, filosofické myšlení je zásadně přístupné každému a dovede také každému poskytnout orientaci a poukázat na kritéria, jimiž se může řídit při posuzování skutečnosti a při rozhodování v životních situacích.

Krise filosofie tedy zčásti spočívá v nedostatku vůle filosofů k filosofování a filosofii. (krouž. blok, č. 80-026; Praha, 800425-4.)

800429-1

Je nutno se důkladně zamyslet nad problémem profesionality. V obecném mínění převažuje názor, že profesionál je vždycky lepší než neprofesionál, tj. laik či amatér, diletant. (V našich očích už i ty názvy samy znějí pejorativně, ačkoliv etymologický základ mluví o milovnictví: amatér je od *amare*, diletant vlastně od *diligo* – snad italsky dilettante?) Ale když už jsme u té etymologie: filosofie znamená přátelský, milující vztah k moudrosti. V tom smyslu je filosofie sama nutně amatérská, ovšem v původním slova smyslu. Filosofická profesionalita není v lidských silách, protože by znamenala právě již moudrost samu. Ta je však podle starých Řeků výsadou bohů. Jenom bohové mohou být ve filosofii profesionály; ale tato jejich profesionalita činí filosofii zbytečnou, neboť kdo je moudrý, nemusí po moudrosti toužit.

Nechme však etymologie i starých interpretací. Jsou obory, kde profesionalita je na úkor úrovně a kvality příslušné aktivity. Uvedeme jen některé. V Americe bylo velkým byznysem vydávání knih na způsob *Jak získávat a udržovat si přátele*. Předpokládejme, že by skutečně existovala nějaká spolehlivá metoda tohoto druhu a že by bylo možno si ji osvojit a uplatňovat ji na druhé lidi. Není dáno podstatou věci, že by to byla manipulace? Nejsou tu ti druzí pouhým předmětem našeho uplatňování osvědčených postupů? Neznamenaloby to, že takto získaní „přátelé“ jsou produktem našich postupů a našeho přístupu k nim? Není nutným následkem takového stavu, že zůstávají našimi přáteli jen do té chvíle, dokud si my sami zachováme svou převahu a nadřazenost nad nimi? A že v případě, kdy jsme oslabeni, v krizi nebo v neštěstí, se už vůbec neukáží jako naši přátelé? Že tedy na ně jako na skutečné přátele není spolehnutí?

Podobná situace je však také v politice. Skutečná, pravá politika (tj. nikoli technická, mocenská politika, ale tzv. nepolitická politika) nemůže být profesionální. Skutečnou politiku je třeba dokonce zbavit profesionálů, které je zase naopak nutno pověřit technickými, tj. např. správními úkoly. (Viz. Dopis příteli č. 3 / 24 z 2. 2. 78.)

A profesionalita ve filosofii je stejně tak povážlivá jako v politice, ba ještě víc. I v politickém životě potřebujeme ovšem profesionály, ale ti nesmí o nás rozhodovat bez nás, nýbrž jenom námi pověřeni se mají chápat úkolů, jež jim jsou svěřeny a jež jsou také přísně vymezeny. Podobně filozofičtí profesionálové mají své důležité místo: zprostředkují bohaté zdroje z dosavadních dějin filosofického myšlení nejenom novým adeptům filosofické profesionality, ale i filosofickým „amatérům“. Ale filosofii rozvíjejí a posunují kupředu nikoli profesionálové,

a pokud ano, tak nikoli jako profesionálové, nýbrž navzdory tomu. Filosofie klade na lidi veliké nároky, ale tyto nároky nelze redukovat na technické parametry.

(krouž. blok, č. 80-027; Praha, 800429-1.)

800519-1

Naším tématem se má stát řeč. To znamená, že k ní musíme najít přístup, najít k ní cestu. Co to však znamená, najít cestu k řeči, když není ničím, co by nám bylo vzdáleno, neboť spolu rozmlouváme, a tak ji „máme“, disponujeme jí, ovládáme ji? Chceme-li mluvit, rozmlouvat, promlouvat o řeči, pak tu řeč už musí být a nemusíme ji hledat, nepotřebujeme žádnou cestu k ní. Jsme už u ní, jsme v ní. Tak nějak začíná jednu svou úvahu Heidegger, a pak se táže: jsme tam opravdu? A táže se potom dále: Jsme v řeči tak, že zakoušíme její podstatu, že ji myslíme jako řeč, že si ji osvojujeme (?), když slyšíme to, co je řeči vlastní? Zůstáváme již v blízkosti řeči, aniž bychom k tomu něco přidávali ze svého? Anebo je cesta k řeči jakožto k řeči tou nejdelší, jakou lze pomyslet? A nejenom tou nejdelší, nýbrž zavalenou, posetou překážkami, které pocházejí z řeči samotné, jakmile se pokusíme si uvědomit bez postranních pohledů to, co je pro řeč tím nejvlastnějším, tím „jejím“? Tím se totiž odvažujeme něčeho podivného, co můžeme vyjádřit následovně: přivést řeč jakožto řeč k řeči (ke slovu). Vypadá to jako formule, ale bude nám sloužit jako vodítko na naší cestě k řeči. V uvedené formuli zazní slovo „řeč“ hned třikrát, a pokaždé říká něco jiného a zároveň totéž. ... (viz *Unterw. z. Spr.* 242.)

Především tu jde o spleť vztahů, do nichž jsme i my sami už vtaženi. Úmysl jít cestou k řeči je už zapleten do mluvení, promlouvání, které chce řeč osamostatnit, osvobodit, aby ji mohlo představit jako řeč a jako takto před-stavenou vyslovit, což zároveň svědčí o tom, že sama řeč nás zapletla do promlouvání.

Je to zvláštní: pouze řeč je schopna říci, co to je řeč; ale zároveň k tomu je zapotřebí, abychom my usilovali o to, říci, co to je řeč, a tak to, co řeč říká o sobě, je zapleteno do našeho říkání (promlouvání), co to je řeč (a ovšem do říkání celé řady jiných věcí, bez čehož bychom vůbec nedovedli říci, co to je řeč).

Jaký je vlastně rozdíl mezi řečí jakožto řečí a mezi naší řečí, to jest naším promlouváním? Jaký je vztah mezi řečí a mluvou? Jaký krok musí být učiněn, aby se mluvení stalo promlouváním? A jaký další krok je nutný k tomu, aby promlouvání, resp. promluva se stala oslovením? Jak nás oslovuje sama řeč? Může nás oslovit, aniž by si k tomu použila prostřednictví promlouvání? nebo dokonce mluvení? Jak můžeme být osloveni, aniž by kdokoli něco řekl?

(příprava na seminář)

(krouž. blok, č. 80-028; Praha, 800519-1.)

800521-1

„Uvést“ do filosofie v pravém slova smyslu vlastně nelze, protože filosofie není nikdy před námi na distanci, ale jsme už vždycky v ní (resp. filosofie v nějaké podobě vždycky už ovládá naši mysl, naše uvažování). Ale to ještě vůbec neznamená, že víme, co to je filosofie; a dokonce to neznamená ani to, že by nám někdo hned na počátku mohl říci, co to filosofie jest, neboť jen

filosofie je schopna legitimně, tj. kvalifikovaně uchopit sebe samu, myšlenkově určit, čím sama jest. To, že už máme kontakt s filosofií, neznamena, že tato úroveň kontaktu je dostačující k tomu, abychom měli k dispozici nezbytné filosofické prostředky k tomu, bychom tematicky vyšli z nějakého postižení nebo dokonce výměru filosofie, filosofického myšlení. Je tedy nutno vyjít z něčeho jiného. V zásadě je možno vyjít odkudkoli, neboť nejsou nějaké „přirozené“ přístupy k filosofii a k povaze filosofického myšlení.

Vyjděme tedy ze svého zájmu o filosofii. Uvažujme o tom, co to vlastně znamená, že se zajímáme o filosofii, ať už naše představa o tom, co to je filosofie, je jakkoli nepřesná a předčasná. Náš zájem znamená především – jak napovídá latinské a dnes už mezinárodní slovo „interes“ (inter-esse = býti uvnitř, mezi, uprostřed), že už jsme uprostřed filosofie; a česká etymologie poukazuje na to, že je to filosofie, která nás zaujala, tj. zajala, uchvátila, která si nás podmanila. Ale je toto porozumění dost hluboké? Je to opravdu sama filosofie, která nás zajala a k sobě připoutala? Anebo jsme poutáni vlastně něčím jiným, ale filosofickým prostřednictvím? Není filosofie jen jakýmsi specifickým médiem, jehož zprostředkující úlohou (funkcí) jsme uchopeni a zaujati něčím dalším, k čemu se ani my sami nemůžeme přiblížit jinak než prostřednictvím filosofie? To ostatně naznačuje i řecké slovo FILOSOFIA: moudrost je vyhrazena jen bohům, lidé mohou moudrost pouze milovat a toužit po ní. Tato touha po moudrosti a láska k ní je právě filosofií.

Ale jaká to je „moudrost“, když to není žádná naše lidská moudrost, moudrost žádného člověka? Když mluvíme o moudrosti, myslíme přece vždycky na něčí moudrost. Řecké pojetí moudrosti jakožto božské nám des už nepomůže; o mýty ani o religiozitu už se nemůžeme opírat (náboženství samo se pokouší ve své nejistotě a otřesnosti o něco se opřít). Takže vlastně nevíme, co je ona „moudrost“. Je to tedy ona, kterou učiníme svým prvním výzkumným terénem.

(krouž. blok, č. 80-029; Praha, 800521-1.)

800521-2

Když jsme postavili otázku po moudrosti, **láska, k níž vede k filosofování**, vypadá situace takto: na jedné straně jsme my, na druhé straně je moudrost, a filosofie představuje medium, zprostředkující oběma směry kontakt mezi obojím. Tento vztah, resp. tato struktura docela připomíná strukturu poznání, jak mu běžně rozumíme: na jedné straně je subjekt, na druhé straně je věc, a kontakt mezi nimi zprostředkovává myšlení (či správněji aktivita, akce). Ovšem v tom smyslu, jak to běžně chápeme, je věc pasivní, kdežto subjekt aktivní; kontakt mezi subjektem a věcí je jednostranný, subjekt poznává věc, kdežto věc zůstává vůči subjektu netečná.

Už pouhá tato připomínka v nás musí vyvolat otázku, zda v našem vztahu k věcem (předmětům) není někde chyba, zda jsou věci (předměty) opravdu netečné vůči našemu přístupu, vůči našemu poznání. Není jejich údajná či předpokládaná netečnost jen zkreslenou naší představou? - Ale je tu také druhá otázka: měli-li řeční filosofové pravdu, pak tu je nutný ještě čtvrtý člen, má-li být poznání opravdovým poznáním. Vedle subjektu a předmětu (objektu) poznání a vedle poznání, myšlení samotného tu musí být ještě „moudrost“ po níž

musí naše poznávání toužit a kterou musí milovat. Jaká to může být „moudrost“? Co bychom mohli nebo měli za tento termín postavit výměnou, aby nám to dávalo více smyslu?

Nabízí se myšlenka, místo moudrosti mluvit o pravdě. Pak by celá struktura vyhlížela následovně: poznávající subjekt se nejprve „prakticky“ (akcí) vztáhne k „věci“, v reflexi uchopí toto vztážením myšlenkově, pojmově; ale toto vztážením v myšlence, které má být poznáním, má ještě jednu podmínku, totiž že se poznávající (event. už jednající) subjekt vztahuje nejenom k poznávané „věci“, nýbrž také k oné pravdě“, kterou jsme postavili na místo „moudrosti“.

Podrobnější rozbor povahy myšlení, resp. povahy reflexe ukáže, že tu jde o vědomí, které se zároveň vztahuje ke svému „předmětu“, ale zároveň (nebo alespoň v úzké souvislosti) také k sobě, neboť lidské vědomí se vyznačuje tím, že si je vědomo samo sebe: člověk ví, a zároveň ví, že ví. Předpokladem přístupu vědomí k sobě je ovšem odstup od sebe. Analýza reflexe sama o sobě ukáže nutnost tzv. ek-staze vědomí jako místa setkání s pravdou. Proto k pravdě se nelze vztáhnout jako k nějakému předmětu. Tím se otevírá problematika tzv. nepředmětného myšlení, resp. nepředmětných konotací myšlení.

(krouž. blok, č. 80-030; Praha, 800521-2.)

800526-1

Reflektované vědomí je takové, které je schopné přistoupit k sobě samému v důsledku toho, že bylo předtím schopno od sebe odstoupit, tj. v jistém smyslu sebe opustit a nechat se „za sebou“. Tuto schopnost odstupů od sebe musíme vyšetřit důkladněji. Prvním krokem musí být otázka po povaze „prostoru“, který musí být otevřen onomu odstupů od sebe. Vědomí je ovšem samo reflexí, totiž reflexí nějaké aktivity, nějaké praxe, která není praxí myšlenkovou, praxí vědomí. Už samo vědomí je možné jenom tak, že najde prostor k odstupů od samotné praxe, jejíž je reflexí. Nejde tedy původně a primárně o odstup vědomí do prostoru, kde předtím nebylo, nýbrž o opětovný odstup (opakované odstupování) do prostoru, který umožňuje, aby vědomí vůbec vzniklo, aby se konstitovalo. Ovšem takto postavená otázka či myšlenka v sobě nese jistou vážnou nesnáz. Nemůžeme dost dobře vycházet od něčeho jiného, než je vědomí, protože jako všechno ostatní je i to, z čeho bychom takto chtěli vycházet, jen dáno našemu vědomí. Proto musíme nejprve vyjít z toho, jak si je vědomí dáno, jak o sobě ví, jak si samo sebe uvědomuje, a teprve potom můžeme extrapolací dojít postupem svého vědomí (myšlení) k hypostazi situace, která tu byla před konstitucí vědomí a z níž vědomí ve své sebekonstituci muselo a mohlo vyjít, v níž se muselo a mohlo konstruovat.

(krouž. blok, č. 80-031; Praha, 800526-1.)

800526-2

Na první pohled se může zdát, že pro vědomí je rozhodující to, co je mu dáno. Vědomí se zajisté vztahuje k tomu, co mu je dáno. Ale proč vůbec mluvíme o tom, že je vědomí něco „dáno“? Kdo nebo co tu našemu vědomí něco dává? Je tomu vskutku tak, že „věci“ se našemu vědomí samy „dávají“? Je tedy ve věcech něco víc, než že jenom „jsou“? Je v nich nějaký vztah k nám, k našemu vědomí? Co vlastně vede věci k tomu, aby se k nám vztáhly, aby pronikaly k našemu

vědomí, aby se našemu vědomí „dávaly“? V pojmu věci je přece jakási nezávislost na nás a na našem vědomí, ba dokonce jakási netečnost, inerce vůči nám a vůči našemu vědomí. Věc je „skutečně“ taková, jaká je bez veškerého vztahu k nám a zejména bez jakéhokoli našeho přičinění, přidání, bez čehokoli, co bychom my podnikali. Je tento pojem „věci“ falešný a potřebuje revize?

Jedna věc může být zvýznamněna v rámci osvětí nějaké živé bytosti (a tím se jí dostává „subjektivního“ zabarvení, tj. je přeznačena *ad usum* oné bytosti), ale táž věc se může vyjevit, ukázat v pravé podobě. Co je to „pravá podoba“? Není to ta podoba, kterou má věc sama o sobě, bez cizích přidání i ubrání? To by předpokládalo, že věc je tím, čím jest, že je zkrátka jednoznačná. Ale naše zkušenost nám praví, že skutečnosti (věci) nejsou nikdy jednoznačné, nýbrž naopak víceznačné, mnohoznačné. Jejich pravá podoba není „dána“, nýbrž musí se teprve vyjevit. Vyjevuje se nikoli sama o sobě, v izolaci, nýbrž naopak v kontextu. Záleží na kontextu, vyjeví-li se věc ve své pravé podobě anebo v podobě nepravé, nevlastní. Jenom v pravém kontextu se ukáže pravá povaha věcí. A právě do tohoto pravého kontextu náleží vedle věci, která se ukazuje (resp. dává), vedle subjektu, kterému se ukazuje, a vedle myšlení (řeči, slova) jako prostředníka onoho ukazování, ještě něco čtvrtého, co představuje normu a kritérium jak pravé podoby věci, tak pravého vztahu, přístupu subjektu, tak i pravého myšlení jako media vyjevování. Touto normou je pravda.

Má elementární důležitost, že pravda není jenom normou myšlení, poznávání, ale také a vlastně primárně normou „danosti“ věci, tj. normou její pravé podoby. Vztah pravdy k věci je v tomto ohledu konstitutivní, pravda ovládá, řídí věci; ale aby se sama ukázala jako pravda, aby se vložila do kontextu jakožto pravda, k tomu jí je zapotřebí medium řeči, slova, myšlení. Proto se pravda vztahuje na mnohem vyšší úrovni a tak mnohem efektivněji k věcem nepřímo, mediem řeči, než přímo. Tady je třeba objasnit, proč tomu tak je; k tomu je však třeba ukázat strukturu události a proces zvnějšňování vnitřního (mediem slova se pravda uplatňuje ještě jinak než pouhým zvnějšňování vnitřního).

(krouž. blok, č. 80-032; Praha, 800526-2.)

800526-3

Jestliže jde v poznávacím (ostatně i vůbec v aktivním, pokud je vědomím, myšlením, poznáním zprostředkovan) procesu o nezbytnou účast čtvrtého členu – vedle subjektu, objektu a media, jímž je řeč-myšlení – totiž pravdy, pak je nutná otázka, jaký charakter má vztah subjektu k pravdě.

Vztah subjektu k pravdě je podstatně odlišný od jeho vztahu k objektu, k předmětu. Pravda se nemůže v pravém slova smyslu stát předmětem ani pro subjekt sám, ani pro myšlení. My však víme, že pravdu můžeme učinit předmětem svých úvah. Jak je to možné? Je to tím, že zapomeneme na pravdu samu a že učiníme svým tématem nějaké její zpředmětnění, např. pravdivý poznatek. To učinili filosofové již ve starém Řecku. Adekvátní pojetí pravdy je možné pouze za předpokladu, že předmětem našeho srovnávání, přirovnávání je na jedné straně konkrétní věc, a na druhé straně konkrétní výpověď o té věci. To znamená, že jsme vyloučili ze svého zájmu a ze své pozornosti pravdu samu na jedné straně a úhrn toho, co se může stát

předmětem výpovědi na straně druhé (tj, svět [také] předmětných jsoucenc). Toto zapomnění na pravdu samu je analogií či spíše ještě zvláštním typem zapomnění (zapomenutosti) na bytí samo.

Ale i když takto redukuje předmět svého zájmu, tj. redukuje pravdu na pravdivý poznatek, teze o adekvaci neobstojí. Není totiž nic k srovnání, nic se tu nepodobá. Vztah mezi věcí a pojetí věci (event. pojmem či představou věci) není zvenčí kontrolovatelný. Neexistuje místo, na něž bychom se mohli odebrat a z něhož bychom dostali „před sebe“ jak věc samu, tak pojem (nebo představu) věci. Věc totiž „před sebe“ dostaneme jenom tak, že ji opět pojmem, že si ji před-stavíme, že ji myšlenkově uchopíme. Jinak se k ní nedostaneme. Takže srovnat potom můžeme jenom jedno pojetí s jiným pojetím, jednu představu s jinou představou, jednu myšlenku s jinou myšlenkou. Takže samo srovnávání je možné jenom v myšlení, v řeči, v elementu slova. Není přímého vztahu mezi věcí a jejím poznáním, nýbrž vždy jen oklikou přes řeč a přes myšlení můžeme k nějakému poznání vůbec dospět.

Navíc svým myšlením se nikdy přímo nedotýkáme věci. Sám vztah mezi myšlením (řečí) a mezi věcmi je zase zprostředkován vztahem nějaké aktivity, akce k věci. Pouze prakticky, tělesně, hmotně se můžeme věci dotknout, resp. nějak ji zasáhnout; akce pak musí být podrobena reflexi, v rámci reflexe musí být řečově-myšlenkově interpretována, a teprve jako výsledek této interpretace může být namyšlen soud a v soudech pojem věci.

Pravda pak není záležitostí výhradně myšlení, nýbrž má své místo i mimo ně a před ním. Medium řeči-myšlení je však čímsi speciálním pro „působení“ pravdy: prostřednictvím logu, myšlenky, slova, řeči se uplatňuje pravda mnohem intenzivněji, přesněji, pronikavěji než všemi jinými způsoby. Ale tyto jiné způsoby existují a fungují.

(krouž. blok, č. 80-033; Praha, 800526-3.)

800527-1

V částce 11 Sb. z. z 18. 4. 80 byl publikován Zákon o vysokých školách zde dne 10. dubna 1980, který nerespektuje v některých významných směrech zásady mezinárodního paktu o občanských a politických právech a Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech, které podle Vyhlášky ministra zahraničních věcí č. 120 (Sb. z. 1976 č. 23 z 13. 10. 76) byly 7. 10. 1968 jménem Československé republiky podepsány v New Yorku, a s nimiž vyslovilo souhlas Federální shromáždění ČSSR, které ratifikoval prezident a které vstoupily v platnost pro Československou republiku dnem 23. března 1976 jako součást československého právního řádu. V souladu s čl. 2 odst. 2 Mezin. paktu o obč. a polit. právech a s čl.

(krouž. blok, č. 80-034; Praha, 800527-1.)

800527-2

V naší společnosti je přibližně tolik křesťanů jako komunistů. Zatímco komunisté mají svou vysokou školu, a navíc ovládají veškerou výchovnou, vzdělávací a vědeckou práci vysokých škol (a nejenom vysokých škol) ostatních, křesťané (a zase nejenom oni) nemají žádnou svou vysokou školu (s výjimkou theologických fakult, které navíc snad už za vysoké školy nejsou

ani uznávány – nejsou v seznamu), ale křesťanští učitelé a křesťanské názory jsou z vysokých škol vylučovány, resp. z veškeré jejich aktivity vyřazovány a vytěšňovány. Tím je diskriminována nejenom velká část obyvatelstva křesťanského zaměření, ale fakticky většina obyvatelstva vůbec, neboť nejenom na vysokých, ale vůbec na všech školách a vzdělávacích zařízeních je zavedena nucená indoktrinace jedním typem marxisticko-leninské ideologie.

Tím je porušován čl. 18, 19, 22 a 26 Mezinárodního paktu o občanských a politických právech a čl. 13 a 15 Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech, které jsou již přes 4 roky součástí našeho právního řádu.

Provizorní nápravu vidíme ve vytvoření masové organizace (nezávislé na státu) pro výchovu, vzdělávání, zachovávání-pěstování, rozvoj a šíření vědy a kultury, pro výzkum a odbornou práci, pro rozhovor (dialog) různých názorů a pojetí, teorií i hypotéz a pro publikování materiálů, vzešlých z porad, konferencí a práce odborných týmů. Atd. – viz návrh statutu.

Podmínkou je účast významných představitelů marxismu a komunismu, nekonformních s vládnoucí ideologií či stavem. Pokud by se nepodařilo jejich účast zajistit, bylo by lépe hledat řešení jen po linii ekumenicko-křesťanské, aby se vyloučila možná interpretace, jako by šlo o opoziční pokus o vytvoření ideologické fronty anti-marxistické a anti-komunistické.

Návrhy a event. žádost o stanovisko či přímo podporu: vedením církví, theologickým fakultám, křesťanské veřejnosti, vedení Lidové strany apod., pokud by šlo o omezení na ekuménu.

Větší okruhy by padaly v úvahu při širším projektu.

Obojí lze však podniknout také paralelně.
(krouž. blok, č. 80-035; Praha, 800527-2.)

[další vloženo neočíslováno, druhé číslo dáno dodatečně]

800527-1

Podle naší ústavy mají všichni občané rovná práva a rovné povinnosti (čl. 20 odst. 1); tato rovnoprávnost je zajišťována „vytvářením stejných možností a stejných příležitostí ve všech oborech života společnosti“ (čl. 20, odst. 4).

V rozporu s tímto principem existuje v naší společnosti ostrá diskriminace ideová. Jedna skupina občanů, kteří se hlásí k marxismus-leninismu (a jejichž ideová orientace je navíc oficiálně uznána za ortodoxní) požívá privilegovaného postavení v celém společenském životě, především však na vysokých školách a ve vědeckých ústavech, zejména v humanitních oborech, na prvním místě pak ve filosofii. Jeden názorový směr tak uzurpoval monopolní postavení, zatímco všechny ostatní způsoby myšlení jsou všemožně potlačovány a omezovány. Ideový a myšlenkový život společnosti je mocensky ovládnut určitou sortou marxistů-leninistů, která si z takových veřejných institucí, jako jsou školy, vědecká pracoviště, nakladatelství, časopisy, ale také masové sdělovací prostředky atd. učinila svou soukromou državu.

Své privilegované postavení si tato skupina právně odvozuje dokonce z Ústavy. Na jednom místě (v čl. 24, odst. 3) se konstatuje, že veškerá výchova a všechno vyučování jsou založeny na vědeckém světovém názoru; na jiném místě (čl. 16, odst. 1) se praví, že veškerá kulturní politika u nás, rozvoj vzdělání, výchova a vyučování jsou vedeny v duchu vědeckého světového názoru, marxismu-leninismu. Obě tato místa jsou dodnes vykládána jako právní základ pro uvedenou diskriminaci. Máme však za to, že tato interpretace je neústavní a nedržitelná, neboť je především v rozporu s ústavně garantovanou rovnoprávností všech občanů. Ale od 23. března 1976, kdy vstoupily v platnost oba Mezinárodní pakty o občanských, politických, hospodářských, sociálních a kulturních právech jako součást československého právního řádu, odporuje zmíněná interpretace obou míst v Ústavě také těmto Mezinárodním paktům a je jimi nutně vylučována. Napříště musí být obě citovaná místa Ústavy interpretována tak, aby interpretace byla v souladu s oběma Mezinárodními pakty, a to do té doby, dokud nebudou z Ústavy v souladu se závazky, z Paktů vyplývajícími, vypuštěna nebo pozměněna.

Podle Mezinárodních paktů (Vyhláška 120/1976 Sb. z.) má každý právo zastávat svůj názor bez překážky (M. p. obč. pol. 19,1) a rovněž právo na svobodu vyhledávat, přijímat a rozšiřovat informace a myšlenky všeho druhu, bez ohledu na hranice, ať ústně, písemně, nebo tiskem, prostřednictvím umění nebo jakýmikoli jinými prostředky podle vlastní volby. Zároveň se uznává právo na pokojné shromažďování (dtto, 21) a právo svobodně se sdružovat s jinými. Každý má právo se účastnit kulturního života (M. p. hosp. soc. kult. 15, 1a) a užívat svobody, nezbytné pro vědecký výzkum a tvůrčí činnost (dtto 15/3). Náš stát se také zavázal uznávat prospěch, plynoucí z povzbuzování a rozvoje mezinárodních styků a spolupráce ve vědecké a kulturní oblasti (15/4). Náš stát také souhlasí, že vzdělání má umožnit všem osobám účinnou účast ve svobodné společnosti, napomáhat k vzájemnému porozumění, snášenlivosti a přátelství mezi všemi národy a mj. i mezi různými skupinami, včetně náboženských (čl. 13/1), a uznává, že se zřetelem na dosažení plného uskutečnění práva na vzdělání má být vyšší vzdělání zpřístupněno pro všechny, a to podle schopností všemi vhodnými prostředky, a to zejména postupným zaváděním bezplatného vzdělání (13,2c). Pak odmítá také vměšování do svobody jednotlivců a organizací zřizovat a řídit výchovné instituce.

V souladu s těmito závazky, které náš stát na sebe přijal a které je povinen plnit, žádáme o souhlas se zřízením (ustavením) nezávislé organizace pro výchovu, vzdělávání, zachovávání, rozvoj a šíření vědy a kultury, pro výzkum a odbornou práci, pro rozhovory (dialog) různých názorů a pojetí, teorií i hypotéz, a pro publikování materiálů, vzešlých z porad, konferencí a práce odborných týmů. Všechny práce bude založena na navazování na rozhodující tradice evropského myšlenkového, kulturního a duchovního života, především na tradici (židovsko-)křesťanskou, na tradici řecké antiky a římského právního myšlení, na tradice středověkého a novověkého evropského myšlení a na současné směry evropské a Evropou inspirované myšlenkové a umělecké orientace, tj. na současné směry filosofické, theologické, literární, výtvarné, hudební, humanitně vědecké atd., a to vše v duchu hluboce ekumenického, tj. rozšířeném na celou *oikúmené*, tj. společenství všech lidí bez rozdílu. Prozatímní název této organizace: Ekumenické hnutí intelligence a studentstva (?). – pořádání přednášek atd. –

vyjmenovat:

(krouž. blok, č. 80-035; Praha, 800527-1.)

[poznámka: jde zřejmě o přepis a úpravu konceptu z roku 1968, a to s myšlenkou na obnovu EHIS]

800527-2

(krouž. blok, č. 80-035; Praha, 800527-2.)

800527-3

(krouž. blok, č. 80-035; Praha, 800527-3.)

800602-1

Ve svých úvahách jsme vyšli ze zájmu (o filosofii) a přešli jsme k povaze vědomí (event. reflexe). Ukázali jsme si, že vědomí je schopno přistoupit k sobě samému jen pod podmínkou, že najde prostor k odstupu od sebe. Ale tento prostor je nejenom podmínkou odstupu vědomí od sebe, ale podmínkou toho, aby se vědomí vůbec ustavilo, aby vůbec vzniklo. To vypadá na první pohled dost sporně a problematicky. Je to však poukaz na genezi vědomí. Vědomí, které se rodí, ustavuje, se může ustavit jen v prostoru, který se otvírá tomu, co vědomí (každému vědomí) předchází; nazvěme to předvědomím. Dítě je vybaveno jakýmsi „předvědomím“, jež se může stát skutečným vědomím pouze v prostoru, který je onomu předvědomí nevládní a který ono předvědomí nemá původně a samozřejmě k dispozici. Takový prostor se musí předvědomí dítěte otevřít, a musí se mu otevřít ve výzvě, v pozvání, v přemlouvavém uvádění. Protože však dítě ještě není připraveno se s touto výzvou a pozváním setkat jako s výzvou a pozváním onoho prostoru samého, potřebuje pomoc a prostřednictví někoho, kdo tu výzvu a to pozvání může a dovede tlumočit. A tímto tlumočnickem je obvykle matka (výjimečně může být zastoupena jinou lidskou bytostí, která na sebe funkci uvádění do onoho prostoru vezme). Dítě se proto setkává s oním prostorem v podobě přicházející, dítěti nakloněné a k němu se obracející bytosti „druhého“, „toho druhého“, v podobě bližního.

(krouž. blok, č. 80-036; Praha, 800602-1.)

800602-2

Dítě se stává člověkem tak, že vstupuje do prostoru řeči. Tento prostor řeči se dítěti otvírá v podobě lidské bytosti (matky), zvoucí ke vstupu do světa řeči. Řeč tedy přichází k dítěti sama, byť prostřednictvím člověka (matky). Prvním kvalifikovaným setkáním dítěte s řečí je setkání s druhým člověkem. Tak předchází setkání s druhým člověkem nutně každé možné setkání s věcí, s předmětem, neboť s věcí se můžeme setkat jen skrze řeč-myšlení, kdežto setkání s druhým člověkem je předpokladem a mediem setkání s řečí. V tom smyslu má nepochybně pravdu Emmanuel Lévinas, když říká: „Ce ‚dire à Autrui‘ – cette relation avec

Autrui comme interlocuteur, cette relation avec un *étant* – procède toute ontologie.“ (*Totalité et Infini*, 1974, 18.) Mohli bychom také říci: prvním jsoincem, s nímž se dítě setkává, k němuž se dítě vztahuje, není věc, předmět, tj. není [to] jsoincem, jak je běžně chápáno v evropské myšlenkové tradici, nýbrž je to živá bytost, druhý člověk – nikoliv ono, nýbrž 'ty'. Dítě se stává člověkem tím, že se setkává s druhým člověkem. Ale dítě se může s druhým člověkem setkat v pravém slova smyslu jen jakožto člověk, jímž ovšem není. Není v jeho silách ze sebe člověka udělat, nýbrž jenom přicházejícímu člověku se otevřít. Je to však v silách druhého člověka, otevřít se vůči dítěti jako vůči člověku (jímž ještě není). Je to v jeho silách proto, že i vůči němu se kdysi dávno otevřela jiná bytost jako „druhý člověk“.

(krouž. blok, č. 80-037; Praha, 800602-2.)

800602-3

Do světa řeči vstupuje dítě (ještě-ne-člověk) tak, že je přijato druhým člověkem a že je jím do světa řeči zváno a uváděno. Možná, že je tím řečeno příliš mnoho: není v pravém slova smyslu uváděno, spíše je jenom vedeno, vyváděno ze své mimořechové a předřechové existence k řeči a jejímu světu; je mu neřechově a předřechově ohlášena otevřenost světa řeči, ale nemůže být do toho světa vtaženo anebo vstrčeno. Musí vejít samo. A způsobem vstupu či spíše vcházení do světa řeči jsou první pokusy o promluvení (což je něco docela jiného než pouhá hlasové napodobení mluvení druhého člověka). Promluvit, promlouvat znamená říci něco druhému člověku. Právě proto tu ten druhý člověk musí být dříve než jakákoli promluva, jakékoli promluvení dítěte. Sociální kontakt dítěte s druhým člověkem musí předcházet alespoň o něco málo ještě i ten první pokus dítěte o promluvení. Tak první daností je pro dítě druhý člověk, který se mu právě „dává“, tj. odevzdává. Teprve odvozeně z této původní situace, kdy se druhý člověk dítěti dává, se dítěti může dostat i dalších daností: druhý člověk „dává“ dítěti různé „věci“. Znamená to, že tento druhý člověk vyděluje tyto „věci“ z nezřetelného, ještě nestrukturovaného pozadí a „dává“, „podává“ je dítěti. Teprve dalším odvozením se dítě stává schopným zmocňovat se „věcí“ samo a přijímat je jako „dané“. Pochopitelně je zprvu přijímá jako „bytosti“; teprve hodně později klesnou na rovinu věcí, předmětů.

(krouž. blok, č. 80-038; Praha, 800602-3.)

800602-4

Subjekt poznávající, objekt poznávaný, myšlení (řeč, poznávání) a něco čtvrtého: pravda. Vyšli jsme ze subjektu (ze zájmu), vynechali jsme otázku objektů (věcí), přeskočili jsme na vědomí, ukázali jsme si, jak vědomí musí od sebe odejít, odstoupit, má-li být schopno reflexe. Mluvili jsme o ek-stazi, v níž dochází k setkání. Ale zatím jsme neurčili ani povahu tohoto setkání, ani onoho partnera subjektu, bez něhož setkání není možné. Dnes se budeme alespoň předběžně tímto setkáním zabývat. Ale ukáže se, že nejde o setkání jednoduché, nýbrž naopak několikvrstevné. Jde o setkání s druhým člověkem, o setkání s jeho promluvou, o setkání s řečí a posléze o setkání s pravdou – tedy přinejmenším tři vrstvy předcházejí ještě setkání s pravdou.

Socialita předchází veškeré myšlení i promlouvání; porozumění pak se konstituuje v první řadě jako porozumění druhému člověku. Bez druhého člověka tedy není možná konstituce vědomí jakožto reflexe (ne tedy jako pouhého doprovodu něčeho jiného). Vědomí se osamostatňuje v reflexi – to víme i na vyšší úrovni, známe to z vlastní zkušenosti: kde chybí reflexe, tam se vědomí redukuje, scvrkává na polovědomí, podvědomí, nevědomí. Nahlédnout znovu takové neredukované vědomí, takový relikv, zmetek vědomí je pak zejména pro nezkušeného dosti obtížné. Někdy dokonce musí pomoci lékař (pokud to umí). Ale právě ono osamostatnění, ona emancipace vědomí ve vědomí sebe si vědomé, představuje vlastně konstituci vědomí – a tato konstituce předpokládá nejenom onen volný prostor k nezbytnému odstupu, o němž jsme mluvili, ale také a především druhého člověka, jehož prostřednictvím se nám onen nezbytný prostor otevírá. V onom odstupu, odchodu od sebe nejde tedy o nějaký násilný, ba snad křečovitý akt sebepopření, neboť vlastně na počátku ještě tady vůbec není ono vědomí (resp. onen sebe-vědomý subjekt), které by si mohlo stát v cestě, takže by se muselo popřít a odejít od sebe, aby si nestálo v cestě. Na počátku je spíše jen důvěřivá, k přijímání náchylná otevřenost vůči tomu, co přichází, aby se nás zmocnilo, aby nás to zmocnilo, tj. učinilo natolik mocnými vykročení, abychom mohli vstoupit do otevřenosti toho, co přichází. A to je ona důvěřivá otevřenost, kterou Ježíš doporučuje naší pozornosti, když nám dává za vzor děti: království nebeské musíme přijímat podobně, jako přijímají nejrůznější věci a situace děti. A je tam také druhý význam, neméně podstatný: musíme nebeské království přijímat tak, jako přijímáme děti. Tento druhý význam je filosoficky dokonce daleko důležitější než první. Dítě se stává člověkem za předpokladu a na základě toho, že je přijímáme jako člověka. Není to věc naší libovůle, naší subjektivity, naší fantazie, neboť to dítě je bytostně určeno k lidskému životu. Ale to, že je za člověka přijímáme, představuje náš závazek, naši povinnost k němu, naši odpovědnost za ně. A tak i království, o němž mluví Ježíš, musíme přijmout za království, za vládu, protože to je naše odpovědnost vůči němu a protože ty první náznaky jeho příchodu jsou bytostně určeny k nepřetržitému růstu a přemáhání všeho, co se staví nebeskému království na překážku.

(krouž. blok, č. 80-039; Praha, 800602-4.)

800606-1

To, o čem Ježíš mluví jako o království božím, můžeme velmi dobře pojímat jako království pravdy. Království nebo říše pravdy je tam, kde pravda zazní, kde je slyšena, kde platí, kde se jí lidé řídí, kde se pravda uplatňuje v životě, v praxi, kde ovládá lidské jednání i myšlení, kde se prosazuje, kde vítězí. To znamená, že vláda pravdy je už mezi lidmi, uprostřed společnosti, uprostřed dějin, ale není ještě vládou všeobecnou, ještě se neprosadila všude. Je tu zapotřebí lidského západu o pravdu a o její prosazení, ale není to vposledu člověk, kdo rozhoduje o tom, co se prosadí, nýbrž pravda: je to pravda, která se vždy nakonec ukáže jako pravda.

To souvisí s tím, že pravda má povahu organickou, tj. organicky přechází z jednoho „předmětu“ na druhý, Pravda je jedna jediná, nejsou pravdy, které by se dostaly [navzájem] do rozporu. Naproti tomu není možná stavba lži, která by se nakonec nezhroutila, protože lež je konstrukce, nic organického. Pravda, která se ve světě prosadí docela málo, se postupně

rozzrůstá. Naproti tomu lež je nutno zakládat vždycky znovu a vždycky jinak, aby to vyhovělo potřebám chvíle. Lež neprojde delším časovým údobím, protože se nestačí přizpůsobit všem změnám, zejména se nedokáže přizpůsobit tomu, co je vskutku nové. Ale pravda je v nejužších svazcích se vším novým, je stejného rodu, protože sama je živá, vždycky nová, vždycky se obnovující. Pravda je dějinná, kdežto lež (a omyl atd.) patří jenom určité době a je jí poplatná. (krouž. blok, č. 80-040; Praha, 800606-1.)

800606-2

Přístup k Chartě 77 je pro každého člověka i pro jednotlivé skupiny, vrstvy lidí charakteristický. Charta je ideová záležitost, nikoli záležitost mocenská, mocensko-politická. Proto by se k ní lidé měli vymezovat podstatně, tj. opět ideově. Lidé, kteří jí chtějí využít ke svým cílům, kteří v ní vidí tedy prostředek, vypovídají tím o sobě, že nejsou schopni ideového postoje, resp. přístupu. Marx poukázal na to, že člověk ve své praxi mění nejenom předmětně svět, ale podmětne, subjektivně, v subjektivním směru i sám sebe. Že sám sebe konstituuje, resp. rekonstituuje každou svou akcí, každým svým praktickým výkonem. To platí ovšem nejenom ontologicky, ale také noeticky. Když někdo řekne o něčem předmětném něco, tak zároveň ať chce nebo nechce říká něco sám o sobě. A tady musíme něco doplnit, eventuálně korigovat. Není každá skutečnost předmětná nebo jenom předmětná; člověk, který k nepředmětné skutečnosti přistupuje, jako by byla předmětná, vykazuje vadu ve své praktické, ale i myšlenkové orientaci. Zároveň však tu vadu dále prohlubuje. V našem případě člověk, který Chartu 77 chápe nikoli jako společnou ideovou bázi, nýbrž jako nástroj (např. politický nástroj), nejenom vyjevuje své nedostatky a svá omezení, pokud jde o životní orientaci (včetně myšlenkové), nýbrž ještě se v té mylné orientaci upevňuje, dále zabydluje a vrší tak jen do větší výšky překážku pro svou otevřenost k bytostně jiné skutečnosti než předmětné, než na konkrétní cíl zaměřené, než technicky-politické.

(krouž. blok, č. 80-041; Praha, 800606-1.)

800609-1

Minule jsme si dali záležet na zdůraznění priority sociálního kontaktu před kontaktem řečovým. Dnes se pokusíme si toto stanovisko prohloubit z jiné strany a v jiném kontextu, kdy nám už nepůjde o dítě a o jeho vstup do světa lidí. Za příklad si zvolíme četbu nějakého románu. (Je to situace nám bližší než situace archaického člověka, který poprvé slyšel mýtus nebo nějakou mythologii.) My ovšem už myslíme a žijeme v jisté tradici, která tudíž na našem příkladu nemusí být vidět. Vezmeme do ruky knihu, tj. špalík papírů, po obou stranách potištěných a na jednom okraji společně uchycených tak, že to tvoří hřbet knihy. Celý román takto chápaný je tedy v jednom okamžiku a najednou před námi. Když jej však čteme, můžeme to udělat jenom v čase, konkrétně ve svých volných chvílích. Co to však znamená číst? *Legere* znamená latinsky sbírat i čísti, vykládá se to jako sbírání písmenek. To je ovšem velmi nedostatečný popis toho, co nazýváme čtení. Ve skutečnosti jde o interpretaci znamének (písmenek), která nám umožní přečíst a porozumět nejenom jednotlivým slovům nebo i větám, ale celým kapitolám, a nakonec celé knize. Když čteme román, prožíváme něco, co není

součástí našeho dějství životního. Děj románu je vnesen do našeho života, ale je vnesen tak, že vlastně jsme ze svého života vyvedeni, vytrženi (v mýtu to bylo zvláště významné), takže spíš, než bychom prožívali čtení románu, prožíváme děj románu jakoby jeho skuteční svědci nebo dokonce účastníci. Žijeme, prožíváme tedy vlastně dvojí čas: čas svůj, v němž skutečně čteme knihu, a čas románu, resp. čas dějů, které jsou v románu líčeny. A tady se musíme tázat: kde se bere tento čas dějů románu, když román je před námi jen jako špalík potištěného papíru? Vždyť ten děj románu se odehrává v nějakém čase jenom díky tomu, že ten román čteme. V jistém smyslu parazituje čas románu na čase našeho skutečného života (vždyť to známe: krade nám to náš životní čas). Kus svého života obětujeme na to, aby se děj románu před námi odvíjel. Kus života ovšem (a podstatnější) obětoval i spisovatel, když román psal. Ale tomu románu to není nic platné, právě tak jako není nic platné, že obětujeme kus svého života. Ten román ve své vnější podobě je a zůstává potištěným papírem, svázaným do knihy. Můžeme samozřejmě zachovat jistý odstup, můžeme číst román, aniž bychom se jeho dějem nechali pohltit, s kritickým odstupem, posuzujícíce jeho literární úroveň, jeho jazyk atd. To ovšem můžeme dělat také ve svém životě. Mnoho lidí žije hlavně tím, že komentují, co se děje kolem, ne že vstupují do toho dění. Ale rozhodující je něco jiného: ten román, kterému k oživení poskytujeme kus vlastního života, se stává místem, kde se jakoby setkáváme s jeho autorem. Ještě zřejmější to je třeba v *Konfesích* takového Augustina nebo Rousseaua apod. (krouž. blok, č. 80-042; Praha, 800609-1.)

800609-2

Chtěl bych tady upozornit na jednu stránku filosofie Emanuela Lévinase, o němž jsem se zmiňoval minule. Čtu teď knihu Stephana Strassera o Lévinasovi, kterou jsem nedávno dostal, a musím přiznat, že mi je Lévinasovo myšlení stále sympatičtější, i když některé jeho formulace mají na mé gusto příliš velkou zálibu v extrémních polohách. Lévinas zcela odmítá staré učení o participaci. Znáte to: jsoucno jest, protože participuje na bytí; je červené, protože participuje na červení; je rozlehlé, protože participuje na prostoru (či rozlehlosti); atd. Lévinas polemizuje s konceptem participace jak v podobě učení o mystické účasti já na božství, tak zejména v podobě známého ontologického systému aristotelsko-tomistického ražení. Lévinas odůvodňuje své odmítnutí poukazem na nalézání pravdy. Kdyby mělo bytí našeho já účast na bytí vůbec, nemuselo by se vůbec dotazovat po pravdě a hledat pravdu. Pak by tu bylo jen bytí a nebyla tu pravda. Jestliže se však já musí vrhat do dobrodružství hledání pravdy a když na sebe musí vzít riziko selhání, neúspěchu, omylu, iluze, dokazuje to, že z podstaty věci není v jednotě s tím, co má být poznáno. Právě naopak: je od něho odděleno. Hledání pravdy předpokládá exterioritu. Proto také nemůže já, které usiluje o nahlédnutí, jednoduše spočívat v sobě, ale musí na sebe vzít námahu zápasu o pravdu. Jenom proto, že niterný život našeho já je odloučeností od bytí a neúčastí na něm, existují pro já možnosti omylu nebo pravdy. (Strasser, 1878, str. 40. Název knihy: *Jenseits von Sein und Zeit.*)

Lévinas má nepochybně pravdu, když zdůrazňuje exterioritu jako předpoklad a podmínku každého poznání (poznávání). Ale nepřiměřená se mi zdá jeho absolutizace oné oddělenosti, kterou Lévinas nepředpokládá jenom ve vztahu člověka k Bohu (ostatně i to se mi zdá chybné,

považoval jsem i Barthův důraz za upřílišený), ale i ve vztahu člověka k člověku. Myslím, že naším cílům daleko lépe poslouží koncept Kierkegaardův, kterým jsme se jeden večer zabývali, kde se ona oddělenost, odloučenost, odvrácenost subjektu od ustavujícího k sobě samému považuje za nemoc k smrti, ale za nemoc nezbytnou, již musí každý subjekt projít, má-li naplnit své poslání. – Ostatně se tu otvírá obrovský problém, který je nesnadno řešit a který my v současné chvíli vůbec nemůžeme řešit, protože máme jen příliš nedostatečně vypracovaný aparát. Ale takový Teilhard de Chardin se otázkou možnosti originální plurality jsoucen intenzivně zabýval ve svých raných spisech, a je zajímavé i poučné, jak se pokoušel rozmanité rozpory překonat. Musíme si tento problém zapamatovat a vrátit se k němu v příhodnou dobu. – Řekl bych, že myšlenka účasti nevyklučuje nutně nějakou cézuru, která může být reálná, ale druhotná, nikoli tedy původní, a eventuelně také nikoli konečná, definitivní.

(krouž. blok, č. 80-043; Praha, 800609-2.)

800609-3

Na povaze uměleckého díla se nám objasní problém intersubjektivit a také mnohem závažnější a primárnější problém intersubjektivnosti. Mezi osobností tvůrce díla a osobností posluchače či diváka (vnímatele) neexistuje (asi) přímý kontakt ani v případě osobního setkání, ale už v žádném případě mimo ně. Vnímatel má před sebou nikoli dílo samo, ale jeho vnější stránku, vnější podobu. Ta podoba může dostačovat k tomu, aby vnímatel s jistými zkušenostmi, nepřiliš náročně vymezenými, mohl pronikat do nitra uměleckého díla, do jeho vnitřního světa. Ale jsou také umění, jejichž prostředky provedení vnější podoby díla jsou velmi úsporné anebo spíše náročné na porozumění. Je kupříkladu velmi málo lidí, kteří mohou mít vnitřní zážitek, prožitek při pouhém čtení partitury nějakého hudebního díla. Naprostá většina lidí si nedovede evokovat v podobě sluchové představy notami pokrytý notový papír, ale musejí skladbu slyšet, nebo si ji alespoň zazpívat, zapískat nebo zabrnkat na klavír. V takovém případě je účast prostředníka, totiž výkonného umělce, naprostou nezbytností. Ale je možná i tam, kde není nezbytná. Román nebo báseň můžete číst sami, ale uslyšet předčítání nebo recitaci může být zážitek nesrovnatelně mocnější. Co to vlastně znamená? Ukazuje to na to, že umělcem není jenom tvůrce literárního nebo notového textu, ale umělcem musí nebo by měl být také hráč, předčítatel, recitátor, herec atd. V umění dramatickém se tu vsouvají ještě další umělečtí prostředníci, jako je např. režisér, eventuelně – ve filmu – kameraman atd. Cílem tu není evokovat subjektivní stavy tvůrce při tvoření, ale něco mnohem objektivnějšího. Dílo se stává skutečností, která vůbec není dána, nýbrž která se má stát, které dosahujeme vždycky jenom zčásti a které se jednou blížíme a jindy se od ní beznadějně vzdalujeme. V jistém smyslu je dílo tím, oč usiloval i sám tvůrce. Ten neprodukuje jen nápady a nerealizuje jejich ztvárnění, ale usiluje proniknout k něčemu, co není z něho, co pociťuje a prožívá jen jako úkol, jako závazek, kterému může dostat jednou lépe, po druhé hůř, a někdy zcela nedostatečně, takže svůj artefakt ničí se zoufalým vědomím, že nedosáhl toho, oč usiloval a oč se pokoušel. A toto dílo, které není produktem žádného tvůrčího činu, nýbrž které každý tvůrčí čin spíše inspiruje, vede a je mu kritériem, nemůžeme umístit jinam než do prostoru nás

oslovující otevřenosti, do světa nepředmětných skutečností, do světa toho, co být má a co hledá lidskou službu, aby došlo realizace, naplnění, ztvárnění, uskutečnění, provedení atd. (krouž. blok, č. 80-044; Praha, 800609-3.)

800623-1

Hromádka drží základní distanci mezi pravdou (Bohem) na straně jedné a mezi světem na straně druhé. „Bůh nemluví k lidem přírodou“ (*Ústř. princ. protest.* 1925, s. 17), ale neztrácí se ani v toku a procesu dějinném (dtto). „Bůh v plnosti své svaté pravdy, bezvýhradného zákona i lásky může promluvit pouze dokonalou lidskou osobností,“ (Dtto.) „Ani Bůh jako poslední pravda, která přece *platí*, nemůže splynout se světem, jeho řádem, vývojem, zákonitostí, není totožný ani s principem duchovosti.“ (T. G. Masaryk a dneš. diskuse o náboženství, MS III, 1929, s. 113.) Hromádka formuluje tuto frontu jako protinaturalistickou, protiimanentistickou (proti naturalismus: TGM ETA., str. 208; proti imanent.: dtto, s 208). „Pravda nesplývá a nekončí se světem; ... i kdyby svět zanikl, pravda nezanikne.“ (*Zásady*, 1927, 1946, s. 59.) V tom smyslu mluví Hromádka o absolutní pravdě, která není z tohoto světa (TGM ETA., s. 209). V inaugurační přednášce o pravdě říká: „Princip pravdy a norma veškerého života je mimo tento svět a nad světem, ... je tvůrcem světa.“ (Th+c 62). V jistém smyslu je tedy mezi pravdou a světem cézura, distance, až propast. To platí ovšem jen pokud jde o příčinné souvislosti: „Vztah mezi Bohem a člověkem není vztahem příčinné souvislosti, nýbrž vztah rozkazující pravdy a člověka určeného k poslušnosti a odpovědnosti.“ (TGM ETA. 208). Mohli bychom tedy říci, že tu nejde o vztah předmětné povahy. Jen v tom smyslu lze držet, že „není přímého přechodu mezi přírodním děním, příčinným procesem přírodním, biologickým nebo dějinným – a působením Božím“ (TGM etc. 206).

Přece však ona propast nemá absolutní povahy. Je překlenována ze strany pravdy (Boha), která „přece poznovu a poznovu člověka atakuje, jej volá, na něho nárok činí, jemu plnost své odpouštějící lásky zjevuje“ (*Ústř. princ. prot.* 11). V tom smyslu pak představuje onen „nadsvětý bod“, „který jedině celému světu a všemu lidskému poznání dává smysl a věčně platné měřítko“ (*Zásady* 59). Člověk se tedy může s pravdou setkávat. Ale „absolutní pravda a absolutní norma životní není ve své podstatě jinak poznatelná než pokornou poslušností a rozhodnou věrou“ (*Ústř. princ. prot.* s. 26). Poslušnost jako by tu předcházela poznání toho, čeho jsem poslušen; jde tedy o poslušnost otevřenou (vůči pravdě). Pravda není „dána“; není náboženské pravdy bez osobního rozhodnutí; není náboženské pravdy bez aktu víry“ (*Ústř. princ. prot.* s. 26). „Tuto věčnou pravdu postihuje pouze víra. Ani víra ovšem *nezří pravdy*, nýbrž jen v jistotě volá, že tato pravda je, že jsme jí všichni podrobeni a že všechno naše poznání je dar její *milosti*“ (*Zásady* 59). „Všechn boj o pravdu, dobro, spravedlnost má jen tenkrát smysl, existuje-li absolutní, věčná pravda, dobro, řád.“ (TGM ETA., 209). Ale takto garantován má boj o pravdu smysl – a my můžeme mluvit o dějinách boje o pravdu (*Ústř. princ. prot.* 9).

(krouž. blok, č. 80-045; Praha, 800623-1.)

800623-2

Jak tedy můžeme shrnout Hromádkovo pojetí vztahu mezi pravdou a světem (světem včetně člověka)? Pravda jest, a ve své jsočnosti je nezávislá na jakémkoli jiném jsočnu, na celém světě. Je mimo svět a nad světem, není ze světa. Je však v podstatném vztahu ke světu: je jeho tvůrcem. Co znamená toto tvůrčství? Ve vztahu k člověku je pravda tvůrcem člověka, ale také je výzvou pro něho, oslovením, příkazem. Nemusíme předpokládat, že v nějaké jiné podobě je výzvou každé stvořené skutečnosti a vůbec celému světu? Pravda je garantem smyslu, smysluplnosti, a to jak pro celý svět, tak pro lidský zápas o pravdu, dobro, spravedlnost, který je veden v dějinách. To znamená, že ve světě, a zejména v dějinách se odehrává zápas o prosazení, o vítězství pravdy. Pravda atakuje každou skutečnost, každou živou bytost a každého člověka. Přitom lidské dějiny ani celé světové dění není přímým zjevením pravdy, nýbrž je pouze dějištěm odpovídání na výzvu pravdy, a to na všech úrovních. Hromádka se zvláště vehementně brání sepětí působnosti pravdy s příčinnými souvislostmi. To je pochopitelné, jestliže kauzální nexus chápeme jako vnější, předmětné souvislosti (např. setrvačnost) nebo jako reagování (které předpokládá, ale neustavuje subjekt reagující). Pravda je však tím ustavujícím: nejde-li o ustavení kauzální (tj. zvnějšku), pak zbývá jen ustavení zevnitř, „nepředmětné“. Vztah k ustavujícím je pak legitimní pouze ve vztahu k pravdě, tj. zakotvenost v pravdě, odpovědnost vůči ní a osvojení si jejího příkazu a rozvrhu (tj. poslušnost). To vše principiálně předchází poznání, neboť to je možné až v zakotvenosti, v životě z pravdy, v reflexi takového života z pravdy.

(krouž. blok, č. 80-046; Praha, 800623-2.)

800630-1

1. Dotazujeme se po tom „čtvrtém“, bez čeho (po subjektu, objektu a po samotném poznávání a jeho prostředcích) není poznání možné.
2. Co to vlastně je tázání? Co to znamená postavit otázku? A co znamená tázat se, co to je otázka?
3. Nezbytnost kontextu: otázka musí být situována, aby měla smysl. Musí být postavena, položena někde či někam.
4. Situovanost otázky nesmíme redukovat na daný historický kontext v celé faktické složitosti, nýbrž musíme porozumět, na čem sama otázka staví, co si z mnohosti možných kontextů vybírá jako kontext svůj.
5. Situovanost otázky je spoluurčena tím, jak otázka navazuje na určitý kontext; nemůže jistě navazovat na něco, co tu ještě není, ale její reagování má selektivní povahu.
6. Součástí navazování je reprodukce toho, nač otázka navazuje. Tato reprodukce není nutně zpředmětněna, zvnějšněna, ale má nutně alespoň vnitřní povahu.
7. Reprodukce je produkce. Při každé reprodukci (např. Již genetické) je možná chyba, tj. nepravidelnost. Na rovině otázky, tj. na rovině reflexe lze těžiště tázání do velké míry přesunout do oblasti svobodné tvorby nového, tj. do sféry „tvorby vnitřních předpokladů“. To je jen zdánlivě vnitřně rozporné.
8. *Logos* byl v epoše předmětného (metafyzického) myšlení logicizován, tj. rutinně převáděn a redukován na logiku (resp. logičnost). To znamená, že hlavní oblastí myšlení (nebo

stylem myšlení) bylo myšlení jisté (kategorické). Časem se prosadilo vedle něho jako méně kvalitní, ale přesto nezbytné myšlení pravděpodobné. (Viz kupř. Masarykův pokus o překonání Humovy skepse na základě počtu pravděpodobnosti.) Ale nejzanedbávanější oblastí zůstávalo myšlení problematičné.

9. Otázka nemůže být dotazováním na něco, o čem není vůbec nic známo. Tázat se můžeme jen tehdy, když už něco víme. Otázka vzniká tam, kde něco víme, ale současně si uvědomujeme, že toho víme málo, nebo že naše vědění je nepřesné či nejisté. Otázka je svým způsobem zakotvena v reflexi. Problematičnost je původně situační, otázka jí původně dává pouze výraz.
10. Otázka však vždycky také něco tvrdí. To, co tvrdí, je pouze zčásti navázáním na vybraný daný kontext. Protože toto navázání je možné vždycky jenom přes to, co je v otázce aktivní, co je tvorbou, tedy přes niternost otázka, může se otázka postavit tak, že není pouhým výrazem problematičnosti, nýbrž také zdrojem problematičnosti nové.
11. Otázka tedy je něčím víc než pouhým konstatováním neúplnosti daného kontextu, dané situace, nýbrž vnáší do příslušné situace revoluční prvek tím, že anticipuje situaci budoucí, ještě nikoli danou a utvářenou, nýbrž teprve se utvářející – a je účastna jejího utváření.
12. Otázka představuje myšlenkový fenomén, jehož smysl není odvozován z dosavadních myšlenkových kontextů, nýbrž který ve své smysluplnosti může být zakotven v tom, co ještě není dáno, co se teprve má ukázat, co má přijít a ukázat v novém světle všechno to, co představuje dosavadní dané kontexty a situace.
13. Svým způsobem je tedy „myšlení problematičné“, tj. myšlení dotazující se, nejdůležitější partií veškerého našeho myšlení. Těžiště našeho myšlení, maximálně závažnost naší myšlenkové práce se soustřeďuje v pravých, centrálních otázkách. Ale všechny hodnoty, zejména pak nejvyšší hodnoty jsou vždy znovu ohrožovány svými kýčovými, pokleslými nápodobami. Určit rozdíl mezi otázkou pravou a falešnou, smysluplnou a prázdnu smyslu, je filosoficky tou nejobtížnější reflexí.
14. Takové určení však předpokládá právě, že v otázce se ocitá samo tázání, resp. konkrétní dotazování. Postup myšlení, které se dostává k „jádro věci“, je tedy vyznačen nejenom přesouváním těžiště do tázání, ale dále i přesunem toho, nač se dotazujeme, z oblasti vnějších daností do oblasti toho, co jsme my sami a co my sami podnikáme. Pravá otázka je ta, kde se nedotazujeme na něco cizího, ale kde se my sami, a to znamená i se svým dotazováním, stavíme do otázky.
15. Tam, kde se sami stavíme do otázky (i se svým tázáním). Otvíráme se něčemu, čím už nikterak nedisponujeme, co přesahuje nejen naši kompetenci, ale i vůbec každou naši možnost. A tam zakotvujeme své myšlení (i jednání). Takové pravé dotazování je pak reflexí naší ek-sistentní otevřenosti vůči pravdě.

(30. 6. 80)

(krouž. blok, č. 80-047; Praha, 800630-1.)

následující jsou přípravné texty k interview Jiřího Rumla s LvH:

801221-1

(krouž. blok, č. 80-060; Praha, 801221-1.)

až

801227-1

(krouž. blok, č. 80-100; Praha, 801227-1.)

800714-1

Vlastně již v nejstarší době, brzo po prvních filosofických pokusech ve starém Řecku, zjistili myslitelé, že jednou z nejvýznamnějších nebo vůbec nejvýznamnější metodou, jak objasňovat pravý stav věcí, pravou povahu skutečnosti, je rozhovor, rozmluva, diskuse, dialog. Ale bylo zapotřebí velmi dlouhé doby, aby byl z tohoto rozpoznání vyvozeny všechny závěry. Tím nejvýznamnějším závěrem je zjištění, že skutečnost se ukazuje ve své pravé podobě především a hlavně prostřednictvím řeči, či spíše uprostřed řeči, v elementu slova, logu (eventuelně i mýtu a možná ještě v jiné podobě slova, která vystřídá *logos* tak, jako *logos* vystřídá *mythos*). Dokonce i staří řečtí filosofové, kteří rozuměli pravdě jako neskrytosti, nezakrytosti, si uvědomovali, jak ona nezakrytost je podmíněna přítomností logu, slova, či spíše prostorem slova, řeči. Od samého počátku dělali rozdíl mezi lidským promlouváním a mezi tím, co v hloubce a plnosti znamenalo slovo *logos*. *Dialogos*, rozmluva, rozhovor, rozprava má eminentní význam pro poznání pravdy, resp. pravé povahy skutečnosti právě proto, že v rozhovoru vedle (minimálně) dvou rozmlouvajících a vedl předmětu jejich rozhovoru je přítomno slovo, řeč, *logos*. Jinak a přesněji řečeno, rozhovor (minimálně dvou) rozmlouvajících o něčem, co se stalo předmětem jejich rozhovoru, je možná jen v prostoru slova, ve světě řeči. Oba (minimálně – jinak všichni) rozmlouvající musí nejprve vstoupit do světa řeči a musí tam také vtáhnout to, co se má stát předmětem jejich rozhovoru. A teprve v tomto novém světě, novém prostoru se jak předmět jejich rozhovoru, tak i sami rozmlouvající ukazují v pravém světle. Ale i to má ještě svou podmínku: v pravém světle se ukazuje jen to, co vstoupí do světla slova, do prosvětleného prostoru řeči. To znamená, že do světla slova musí vstoupit i to, co není přímo předmětem rozmluvy, totiž jednotlivá promluvení samotná. K tomu je právě tak nezbytné, aby došlo k rozmluvě, k rozhovoru nejméně dvou partnerů, neboť jen za takových podmínek dává každý z partnerů pozor nejen na předmět rozhovoru, ale také na to, co ten druhý říká. A protože i ten druhý dává pozor na to, co říká ten první, musí onen první sám dbát na to, jak promlouvá a co říká. Tím je nucen k reflexi. Neučí-li se takto v dialogu reflektovat, je schopen do jisté míry dialogicky resp. dialekticky myslet také sám, bez aktuální účasti partnera.

(krouž. blok, č. 80-048; Praha, 800714-1.)

80/049¹

801004–1

„To čtvrté“ je vlastně „tím prvním“; bylo pouze zapomenuto, opomenuto. Ale v jakém smyslu je „tím prvním“, to je teprve třeba ukázat. Vše skutečné je podstatně (bytostně) vázáno na „to první“ a má v něm svůj zdroj i základ. Aby se to náležitě vyjevilo, je třeba se zabývat povahou toho, čemu říkáme „skutečné“, „skutečnost“. Skutečné je to, co ústí ve skutek; nebo také to, co působí (německy: *wirklich ist, was wirkt*). Co je to působení a jak vůbec něco může působit? Když spadne kámen na skleník anebo když kroupy zasáhnou obilí před sklizní, je to jeden druh působení. Když jiskra zapálí suchou trávu podél trati a pak les, je to jiný druh působení. Když do nasyceného roztoku vložíte malý krystal a ten začne růst, je to další druh působení. Když první člověk vynalezl princip kola a užití kola se pak rozšířilo, je to opět jiný druh působení. Od setrvačnosti se liší nákaza, od nákazy se liší přesvědčivost argumentu, myšlenky.²

V jakém smyslu můžeme mluvit o „tom čtvrtém“, resp. o „tom prvním“ jako o skutečnosti? Jak působí tato „nepředmětná skutečnost“? Je zdrojem všeho dění, a protože dění je založeno na událostech a událostnosti, je zdrojem všeho událostního dění. Všechny ostatní typy působení jsou možné pouze na tomto událostním základě, tj. na tom základě, že se něco děje. Jedna událost může narážet na druhou nebo na ni navazovat jen za předpokladu, že se sama děje a že se s nějakou jinou dějící se událostí setkává, střetá. Proto se povaha dění musí stát jedním z hlavních našich témat; a to znamená, že se musíme zabývat událostí jakožto strukturou. A tady se musíme od samého počátku vynasnažit uvarovat se nejvážnějšího omylu, totiž že strukturu události (a později strukturu subjektu) pojmem jako strukturu veskrze předmětnou nebo alespoň zpředmětnitelnou. Událost je podstatně (bytostně) celkem, který prochází vnitřní (nejenom vnější) proměnou: z čehosi nepředmětného se stává „cosi“ předmětného, nepředmětné se zpředměťňuje, vnitřní se zvnějšňuje, to, co *ještě* není, se stává čímsi *nyň* jsoucím a poté čímsi, co už bylo, co odešlo, přešlo, co *už* není. Vše jsoucí v sobě nese složku toho, čím *ještě* není, složku toho, čím už není, a složku právě jsoucího. V tom smyslu o nepředmětné skutečnosti nemůžeme mluvit jako o jsoucí, o jsoucnu, protože v sobě tyto tři složky nezahrnuje, ale je ryzí nepředmětností, tedy ryzím tím, co „ještě není“, ryzí budoucností. Ale i tento výměr musíme ještě upřesnit a vymezit alespoň negativně (pozitivně to není možné, protože pozitivní vymezení se nutně opírá o předmětná určení, a to v našem případě zůstává z principu vyloučeno).

4. 10. 80, neurologie (přepis)

(krouž. blok, č. 80–049; Praha, 801004–1.)

801110–1

1. Formulovali jsme a potom i zdůvodnili otázku po „tom čtvrtém“ (vedle subjektu poznání, předmětu poznávaném a poznání samotného). Dokladem je i sám termín „filosofie“.

¹ Jde o částečně upravený přepis záznamu z rukopisného sešitu (4. 10. 1980, 17.25). – Pozn. red.

² Při přepisu došlo k vypuštění části věty; srv. původní rukopis: „Od setrvačnosti se liší nákaza, od nákazy se liší přesvědčivost modelu, vzoru, a ještě něčím jiným je přesvědčivost argumentu, myšlenky.“ – Pozn. red.

2. Už v průběhu dosavadních výkladů jsme poněkud relativizovali noetickou (gnozeologickou) stránku věci; to budeme nyní muset učinit předmětem zvláštního zájmu.
3. Vztah člověka k nějakému „čtvrtému“ je starší než filosofie, a zejména se uplatňuje v celém životě, nejen v poznání.
4. Když člověk (= podčlověk) „vypadl“ z přírody, potřeboval zakotvit svůj život v čemsi novém: místo instinktů garantovaly integritu jeho činů archetypy. Tato vazba na pravzory, event. na bohy, dostala v latině jméno *religio* (od *religo, are* – přivázati, uvázati). (Cicero odvozuje od *relego, ere: qui omnia, quae ad cultum deorem pertinerent, diligenter retractarent et tamtam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo.*)
5. *Relego, ere* – opět sebrati, složití, opět projítí, opět čísti, pročítati. Tento výklad poukazuje výrazněji k tomu, že život se opírá o opakování, o návrat, o napodobení něčeho, co tu už bylo. Ale důraz na vazbu není chybný – a je vlastně otevřen i směrem k něčemu, co tu ještě nebylo a není: vazba na budoucnost. (Ovšem pro nás.)
6. Vazba na archetypy je charakteristická pro mýtus i pro náboženství; rozdíl jev tom, že do mýtu se člověk noří jakoby totálně, celým svým životem, kdežto náboženství se orientuje jenom na posvátné prostory a posvátné chvíle (období, časy). V obou případech však jde o vazbu na něco „čtvrtého“, ovšem náboženství onu jinakost „čtvrtého“ podtrhuje a zvláštním způsobem interpretuje.
7. Pokleslý mýtus a pokleslé náboženství: magie. Posvátné či božské (ale i dábelské, satanské) se stává objektem našich činů, naší manipulace. To znamená, že přestává být tím „čtvrtým“.
8. To „čtvrté“ jako subjekt druhého, jako „ty“. Už ne předmět, ale stále ještě jako jsoucno. Subjekt jako pravé konkrétum. Předmětná povaha (stránka) subjektu a nepředmětná povaha toho „čtvrtého“: „čtvrté“ jako ryzí nepředmětnost.
9. Bohové jsou chápáni jako vyšší, resp. nejvyšší subjekty. Zůstávají tak v rámci světa. V tom smyslu i pojetí moudrosti jako toho „čtvrtého“, co náleží pouze bohům, je vadné, resp. omezené.
10. Problematičnost kultu a rituálu: člověk není schopen nechat ze své strany poslední intenci či perspektivu svého života neobsazenu ani předmětem (objektem), ani subjektem. Odtud problematičnost kultické modlitby.
11. Odtud je zřejmá i problematičnost modlitby jako rozmluvy s nějakým druhým „subjektem“, byť nejvyšším, „absolutním“: personifikace toho „čtvrtého“.
12. Modlitba jako reflexe či cesta k reflexi; ale ke skutečnému setkání dochází v ek-stazi, nikoli v komunikaci (v nalezení nebo vytvoření něčeho společného – *communis*).
13. Modlitba jako mlčení, ne však mlčení sfingy, nýbrž mlčení, které je otevřeností, které je nasloucháním.
14. Člověk je oslovován tím „čtvrtým“. Můžeme reflektovat (podrobit reflexi) to oslovení, jímž jsme oslovováni? Reflexe a interpretace; předpokladem je porozumění, „nahlédnutí“ či

spíše „zaslechnutí“. Teprve naše porozumění je také naší aktivitou a může být podrobeno ve stejné míře reflexi.

15. Filosofie je svou povahou principiální, systematická reflexe. Proto nemůže být cestou k tomu „čtvrtému“, může takovou cestu jen po jisté stránce připravovat, a to pouze na základě reflexe dřívějších setkání s tím „čtvrtým“ nefilosofické povahy.
16. Filosofie tedy nemůže představovat žádnou náhradu za náboženství ve smyslu „vazby na to čtvrté“, ale může být na druhé straně tou nejostřejší kritikou náboženství pokleslého, které se pokouší z toho „čtvrtého“ učinit jsoucno (např. subjekt, který je dynamickou integritou vnitřního a vnějšího).
17. Odmítnutí theismu jako zpředmětnění toho „čtvrtého“. Smysluplnost jednoho druhu atheismu.

(krouž. blok, č. 80-050; Praha, 801110-1.)

801112-1

1. Tváří v tvář náboženství (*religio*) se musí filosofie orientovat na otázku svého vztahu k „tomu čtvrtému“. Historicky to hned v prvních dobách filosofického myšlení vypadalo tak, že mýtus byl povrchně odmítnut (s ním i náboženství), ale „to čtvrté“ nebylo popřeno.
2. Dnes vidíme jako hlavní vadu onoho prvního filosofického řešení
3. Dokonce i tam, kde Hérakleitos [*nedokončeno*]

(krouž. blok, č. 80-051; Praha, 801112-1.)

801117-1

1. „to čtvrté“ – podstatně náleží k filosofii
2. předfilosofický vztah k „tomu čtvrtému“ – mýtus
3. začátky filosofie – „to čtvrté“ jako arché (*archai*)
4. arché jako neměnný základ všech změn
5. otázka po arché jako otázka po tom, co zůstává uprostřed změn bez pohnutí
6. odpovědi: voda (Thalés), vzduch (Anaximénés), *apeiron* (Anaximander), číslo (pýthagorejci), bůh (Xenofanés), vše, které je zároveň jedním (eleaté), nic (Hérakleitos, ovšem *logos!*), nekonečný počet kvalitativních prvků (Anaxagoras), čtyři „živly“ (Empedoklés), atomy (Leukippos, Démokritos) atd. Mohli bychom ještě připojit ideje (Platón) a formy (Aristotelés).
7. arché jako sub-stance (Aristotelův výklad)
8. historie slova „metafyzika“: Andronikos z Rhodu (1. století př. Kr.) – pozdní; kniha tak nazvaná pojednává o první filosofii, proti které je fyzika filosofii druhou. Tím se otvírá možnost zatížit tento nový, u Aristotelés se nevyskytující termín bohatým smyslem
9. *arché* = *principium*, princip; povaha světa, *natura mundi* je založena na takových počátcích. Pro presokratiky *fysis* je to, z čeho všechno vzniká a do čeho zaniká (např. Anaximander, zl. A 9 a B 1 ze Simplicia, str. 29 Zl.) nebo Anaximénés, zl. B 2 z Aetia, str. 31 Zl.)
10. brzo se však *arché* hledá za tím, co je označováno jako „fysis“; „první filosofie“ (*proté*

filosofia) se zabývá těmi principy, které leží mimo sféru „přirozenosti“. Jak k tomu došlo?

11. Alkmaión (str. 38): člověk se liší od ostatních živočichů tím, že jediný chápe, zatímco ostatní jen vnímají, ale nechápou (pythagorejec). – Hérakleitos však upozorňuje, že i většina lidí žije v rozporu s rozumem (jako by měli své zvláštní myšlení) – str. 43 ruz. Proti zdání a mnohověděni: jediné jest moudré“ zníti logos, který všechno veskrze řídí (str. 44). Povaha (*natura, fysis*) věci se ráda skrývá (dtto).

(krouž. blok, č. 80-052; Praha, 801117-1.)

8001117-2

1. Odtud bezmezná důvěra v myšlenku: výrok Pýthagorův, že nejmocnější je myšlenka (str. 35 Zl.) Parmenidés se svým popřením všech smyslových dojmů je toho dokladem.
2. Heidegger jednou řekl (*Wegmarken*): Wer sich auf den Weg des Denkens begibt, weiß am wenigsten von dem, was als die bestimmende Sache ihn – gleichsam hinterrücks über ihn weg – zu ihr bewegt. (Kdo se vydá na cestu myšlení, nejméně ví o tom, co jím hýbe jako určující věc – (co jej k sobě táhne) – takřka navzdory jemu a přes něho.
3. Zdálo by se, že jenom škrtnutí, popření „toho čtvrtého“ znamená likvidaci filosofie. Ale dějiny evropského myšlení ukázaly, že filosofie může být narušena, rozvrácena a likvidována (vyprázdněna) také určitým pojetím „toho čtvrtého“.
4. To, co Nietzsche nazval evropským nihilismem, ve skutečnosti doprovází filosofii v celých jejích dějinách. Nihilismus totiž spočívá buď v popřední „toho čtvrtého“ nebo v jeho misinterpretaci, v jeho redukci na „něco“ daného, na věc, na předmět. „To čtvrté“ je nutno myslit jako ryzí nepředmětnost. K tomu byl ze starých řeckých filosofů nejbliže Anaximander (nesdílím Patočkovu interpretaci Anaximandrova *apeiron* ve smyslu fenomenologickém).
5. Dějiny dosavadní filosofie jsou zhruba vzato dějinami přesunu chápání „toho čtvrtého“ jako objektu v jeho chápání jako subjektu. Ale „to čtvrté“ není ani objekt, ani subjekt. Ryzí objekt neexistuje vůbec, a každý subjekt má předmětnou stránku, vnějšek, tj. je z jistého aspektu objektem (i když na objekt nemá a nesmí být redukován).
6. Naším problémem se tedy stává ta „určující věc“ myšlení, která není žádnou „věcí“, nýbrž tak radikální „ne-věcí“, jak je to jenom možno myslet (postulovat).
7. Je ovšem třeba připustit otázku, zda o této ryzí nepředmětnosti, která umožňuje a zakládá subjekt jako subjekt, ale také veškerou předmětnou skutečnost, a zejména myšlenkový přístup k obojímu, resp. subjektu k objektu – zda o ní lze něco vědět, poznat, vyslovit. Filosofie však říká – jakožto filosofie – *ano*.

(krouž. blok, č. 80-053; Praha, 801117-2.)

801124-1 / č. 80-054; Praha

1. Otázka po „metafyzické zkušenosti“ – její smysl základní; otázka verifikace
2. Spekulace, postrádající základy x interpretace zkušenostního materiálu
3. Smysly a smyslové údaje (data); různé úrovně interpretace smyslových dat

4. Nemožnost smyslových dat, resp. vůbec smyslového přístupu k některým skutečnostem; zvláště nemožnost smyslového vnímání „toho čtvrtého“
5. problémy tzv. mimosmyslového vnímání; co to je smysl?
6. můžeme zkušenost redukovat na smyslovou zkušenost?
7. zkušenost a prožitek; zakoušení prožitku (zkušenost prožitku) × prožití zkušenosti (prožitek zkušenosti)
8. zkušenost a paměť (Tomáš Aq.: *experientia fit ex multis memoriis, Summa th. I, q. 54, a. 5.2*)
9. pravda o zkušenosti a pravda zkušenosti; zkušenost a reflexe zkušenosti
10. v jakém smyslu můžeme mluvit o metafyzické zkušenosti:
 - a. prožitek metafyzická (analog. náboženská zkušenost)
 - b. reflexe tohoto prožitku (pravda o prožitku) x event. ideologizace
 - c. pravda prožitku, pravda takové zkušenosti: setkání s „metafyzickým“
11. obvyklá povaha našeho setkávání se skutečnostmi (věcmi a osobami) – přes prostřednictví vnějšího
12. s „metafyzickým“ se můžeme setkat jen v ek-stazi
13. Zkušenost ek-staze a zkušenost návratu z ek-staze; nový pohled – vůbec zkušenost nového
14. reakce na zkušenost nového: životní obrat; metafyzická zkušenost se tedy týká „metafyzická“ pouze nepřímou, „nepředmětně“
15. Zkušenost je vždy zkušeností toho, co bylo, co se stalo; není možná zkušenost toho, k čemu ještě nedošlo, co se ještě nestalo – budoucnosti.
16. Je-li něco takového jako „metafyzická zkušenost“, pak to má negativní charakter: je to zkušenost, že žádná zkušenost neobsáhne celek, vše. Tato negativita je dost hegelovská: je to zkušenost zkušenosti (resp. o zkušenosti).
17. Vzniká otázka, zda může existovat poznání, které překračuje, přesahuje jakoukoli zkušenost, tedy i onu negativní. A v souvislosti s tím i otázka, zda tomuto poznání odpovídá skutečnost, která se vymyká zkušenosti, ale je poznatelná.
18. To, co leží za hranicemi zkušenosti, event. za hranicemi přirozeného světa, se tradičně nazývá transcendentním. Metafyzická zkušenost by tedy měla být zkušeností transcendence, tj. toho, co leží za hranicemi zkušenosti. Odtud rozpor.
19. Naše řešení tohoto rozporu (který má několik rovin): ek-staze. Setkání, v němž necháváme samy sebe za sebou, kdy vycházíme ze sebe, dostáváme se mimo sebe.
20. K podrobnějším výkladu a pochopení je nezbytné rozvedení pojetí události a zejména akce jako přechodu z vnitřního do vnějšího, jako zvnějšňování, zpředměťování.
21. Metafyzická zkušenost musí být pochopena jako zkušenost vnitřního, nepředmětného. A to v procesu zvnějšňování, zpředměťování. Ryzí nepředmětnost nemůže být předmětem zkušenosti, nemůže být zakoušena.
22. Naším cíle bude tedy zvláštní přechodná oblast, kde nepředmětná skutečnost (vnitřní) se již zčásti zpředmětnila (zvnějšnila), ale kde napětí mezi vnitřním a vnějším trvá. Není to země nikoho, ale země dvojí vlády: vládne tam nepředmětné, nové, ale převažuje tam, předmětné, setrvačné.

801201-1 / č. 80-055; Praha

1. Metafyzická zkušenost ve smyslu přímého kontaktu a zakoušení „toho čtvrtého“ není možná.
2. To neznamena, že jsme filosoficky odkázáni jen na „trojici“, neboť existuje oblast (nikoli země nikoho, nýbrž naopak země pod dvojí mocí), kde existují jakési „srostlice“ nepředmětného a předmětného, kde předmětné pře-važuje a kde nepředmětné pře-vládá.
3. Náš přístup naopak znamená destrukci a rekonstrukci toho, co jsme shrnuli do zmíněné trojice: musíme zrušit a postavit znovu pojmy (a celé pojetí) subjektu, objektu a aktivity (ať už myšlenkové nebo „praxe“ vůbec).
4. Takové převratné počínání musíme nejprve vypracovat a vyzkoušet na nějakém modelu. Tím modelem nám bude pojem a pojetí události.
5. Možnost navázat na Hérakleita: *panta rhei* – vše teče, vše se děje. Ale něco nového: myšlenka „jednoho“ (byť pluralizovaného) znamená: vše se děje, ale jako pluralita vnitřně integrovaných událostí.
6. Možnost navázat na Leibnize: vnitřní pohyb události. Ale něco nového: událost není (nebo nemusí být) neprodyšně v sebe uzavřena, nýbrž má „okna“ a „dveře“.
7. Hérakleitův „věčný *logos*“ a Leibnizova „monáda monád“, garantující prestabilizovanou harmonii vnitřního vyčeřování monád musíme pochopit radikálně jako „to čtvrté“ (tj. jako čirou nepředmětnost).
8. Pro Hérakleita *logos* pořádá tok dění zvnějška, pro Leibnize je monáda monád sice čímsi vnějším, ale vládne vnitřnímu a skrze vnitřní; nejasné zůstává spojení či přechod mezi vnitřním a vnějším.
9. V našem pojetí je dění založeno ve zvnějšňování vnitřního. V tom lze navázat na Hegela, který zdroj vši podstatné změny nachází ve vnitřních rozporech. Proti němu v našem pojetí je zdroj všeho nového hledán ve vnitřním, které je v napětí a rozporu s vnějškem (sám vnějšek je naproti tomu zdrojem setrvačnosti).
10. Významnou úlohu má v našem pojetí časovost: zvnějšňování vnitřního odpovídá přechodu budoucnosti v přítomnost a přítomnosti v minulost. To však má zapotřebí některých dalších vymezení.
11. Událost je integrovaná část dění, která má svůj počátek, průběh a konec. Integrovanost události znamená, že v každém „okamžiku“ průběhu události je její minulost i její budoucnost „při tom“, tj. přítomná.
12. Skutečná minulost není minulá přítomnost, nýbrž přítomná minulost. Podobně skutečná budoucnost není budoucí přítomnost, nýbrž přítomná budoucnost. Minulá a budoucí přítomnost jako kdyby nebyly: jedna už není, druhá ještě není. Skutečné je to, co je schopno uvést ve skutek, resp. co je uvedeno ve skutek (nebo co působí – jak říká německý jazyk: *wirklich ist, was wirkt*).
13. Jak se minulá přítomnost stává přítomnou minulostí? Nejde tu o nějaký vývoj, o proměnu, proces, přechod, nýbrž o přetvoření, osvojení, integrování něčeho jiného, druhého, odlišného, cizího do toho, co je vlastní. Tak tomu je v reagování jedné události na jinou.

14. Takto ovšem nelze mluvit o vnitřním dění události, o „stávání se“, o procesu zvnějšňování vnitřního. To především proto, že vnitřní není minulostí, nýbrž naopak tím, co se teprve stává a co se má stát (= vnějším), tedy je spíše budoucností. Jestliže se však budoucnost musí přítomností a pak minulostí teprve stát, předchází jim. Obvykle to, co předchází něčemu, co následuje, jmenujeme minulostí. Jak lze řešit tento rozpor?
15. Tady nám může pomoci jen konstituce pojmu subjekt jako centra či ohniska perspektiv. Příklad: nejstarší je mládí člověka, kdežto jeho stáří je nejmladší (nejnovější). V čí perspektivě je to nejstarší tím nejmladším, a v čí perspektivě je to nejmladší tím nejstarším? Rozdílnost perspektivy subjekt[iv]ní a objektivní.
16. Vztah mezi událostí a subjektem. (Příště.)

801208-1 / č. 80-058 a 80-059; Praha

1. Kolem nás i v nás se ustavičně něco děje; i tam, kde jsme si mohli zvyknout na trvalost, probíhají na této trvalosti a zejména pod ní změny – rychlé i pomalé.
2. Jsme schopni analyzovat události na subudálosti; vzhledem k těmto subudálostem představují ony původní události jakési superudálosti. Stojíme před prvním problémem: jak se mohou subudálosti sdružit, a dokonce integrovat v superudálosti?
3. Dalším problémem je: jaký vztah můžeme zjistit nebo alespoň předpokládat mezi naším subjektivním a subjektivním členěním dění na události a mezi vnitřní, vlastní integritou událostí samotných?
4. Jiným problémem je možnost extrapolace; ovšem extrapolace dvojím směrem. Je svět jakousi extrémní superudálostí, zahrnující v sebe a integrující veškeré dění? Je svět jedním jediným děním veškerenstva, propojeným do sjednoceného kontextu, do celku?
5. V opačném směru pak zní otázka takto: můžeme rozplétáním a analyzováním událostí stále nižších a menších dospívat k neustále menším událostem, anebo se musíme na některém místě zastavit, protože existují jakési nejmenší, dále již nerozplétitelné a nedělitelné události první, tj. nejnižší, nejprimitivnější úrovně?
6. V jakém vztahu mohou být události navzájem? Jsou schopny kontaktu, dotyku? Mohou na sebe reagovat? Jaká je reaktivita událostí a v jakém je vztahu k jejich úrovni, resp. k jejich komplikovanosti?
7. Každá událost se děje. Co to je vlastně dění události? Zvnějšku pozorováno se toto dění, událostné dění jeví jako přesouvání hranice, předělu aktuality. Nejprve se musí dít, musí se stát počátek události, zatímco její další průběh i její konec zůstávají v budoucnosti. Potom se tento počátek události přesouvá do minulosti, tam se už jakoby přestane dít (stávat), protože už se stal a je tedy nastalý a tím bývalý, a děje se (stává se) další úsek jejího průběhu. A tak se před nás stav[ě]jí další vážné otázky.
8. Děje se událost celá nebo se děje vždycky jen její část? Děje se (stává se) jen přítomnost, anebo se může dít i to, co je už minulé nebo teprve budoucí?
9. Abychom mohli odpovědět na tuto otázku (resp. ty otázky), musíme si událost modelovat. A modelovat si musíme zejména a nejprve události co nejjednodušší, co nejprimitivnější. Předpokládejme – ve shodě a analogii k moderním teoriím fyzikálním – že takové

nejmenší částička dění existuje. Je to ta nejmenší událost, událost nejprimitivnější úrovně, událost prvního řádu, tedy prim-ordiální (termín Whiteheadův) – od *primus ordo*.

10. Tam, kde nám model nebude moci odpovědět na některé otázky, musíme se obrátit na událost vyšších rovin, s nimiž máme zkušenosti. Konfrontace poměrů u událostí primordiálních s poměry u událostí vyšších rovin nám zároveň bude sloužit jako korektiv čistě spekulativního postupu.
11. Ze zkušenosti víme, že události se dějí (proměňují, nabývají tvaru, dotvářejí i přetvářejí svou podobu) ještě poté, co se staly (např. v dějinách). Jak je to možné? – Reaktivita a reagování. Událost, na niž žádná jiná nereaguje, jako by se vůbec nestala. Rozlišení mezi samotným děním události a mezi tím intencionálním předmětem, na nějž jiné události reagují.
12. Diference mezi zvnějšněním a předmětností spočívá v tom, že zvnějšnění je centrováno událostí samou, kdežto zpředmětnění je centrováno jinými událostmi (jako subjekty).
13. Pojem fenoménu a nezbytnost jeho rozšíření za hranice lidské reaktivity. Polovičatost fenomenologie: překračuje čistou subjektivitu, ale nepřiznává subjektivní vztáženost (centrovanou) veškeré předmětnosti.
14. Kozákův omyl: minulost je neproměnná, co se jednou stalo, nemůže se odestát. Co to je, co „se jednou stalo“? Vždyť to je pouhý aspekt, centrováný k určitým událostem, které na to, co se skutečně stalo, jednou reagovaly. Tím to do jisté míry zachovaly, umožnily, aby to jistou dobu trvalo. Tím to převedly do setrvačnosti. Ale to, co se původně skutečně stalo, nebylo přece žádnou setrvačností.
15. Svět se jeví jako založený a udržovaný (-ovaný) setrvačnostmi, ale to je jen falešné zdání. Důležitost nového.

1980–060

21. XII. 80

1. Proč jsi začal psát „Dopisy příteli“, komu jsi je adresoval, kolik jich bylo a pokračuješ v nich ještě?

Bezprostřední inspirací mi byla zkušenost, že mladí lidé, s nimiž jsem byl v kontaktu (a nebylo jich málo), neměli dost jasno o tom, co mohou a co nemohou od Charty 77 čekat, a že těch několik pozoruhodných textů, které stačil před svou smrtí napsat profesor Jan Patočka, jim nebylo dost srozumitelných. Psal jsem své „Dopisy příteli“ proto především pro ně. Tematicky jsem je zaměřoval doprostřed diskusí, které mezi nimi probíhaly a které je vedly k tomu, aby o nich hovořili i se mnou. Mé dopisy nechtěly být ničím víc než příspěvkem k těmto jejich diskusím a snad také podkladem pro další rozhovory. Onen „mladý přítel“, jemuž jsou všechny dopisy adresovány, není proto zcela fiktivní, ale představuje jakousi sběrnou postavu, za kterou vždycky stáli konkrétní lidé. Původně jsem zamýšlel napsat nějakých deset nebo dvanáct dopisů, ne víc. Ale dopisy vzbudily pozornost i v kruzích, jimž nebyly určeny, a vyvolávaly trvalý zájem i u mých mladých přátel. Najednou se stalo velmi nesnadným s nimi skončit. Psal jsem je po celé tři roky a zahájil jsem již čtvrtý ročník. Ale pak jsem dlouhodobě onemocněl a nebyl jsem schopen ani číst, natož psát. Mí přátelé to

museli přijmout; a já v tom vidím pokyn, abych znovu nezačínal. S mnohými z nich vůbec nejsem spokojen, psal jsem je vždycky rovnou do stroje na čisto a je to na nich bohužel dost vidět. Chci teď psát méně zběžně, chtěl bych dát dohromady knížku o filosofii pro naši dobu. Ale už teď cítím, že mi bude chybět možnost reagování na aktuální problémy i události, o nichž se hodně mluví nebo o nichž by se po mém soudu mělo mluvit. Ale snad najdu nějaký způsob, najdu-li dost sil a také času.

1980–061

2. *Vidím, že dost často cituješ Marxe. Proč se ho tolik dovoláváš, když sám nejsi marxista?*
Marx náleží k několika důležitým myslitelům, kteří obrovskou silou ovlivnili naše století. Nemůžeme rozumět době, v níž žijeme, a dokonce ani sobě samotným, když si to, co je v nich pravdivé, neosvojíme. Nepřestávám zdůrazňovat svým mladým přátelům, že musejí Marxe znát z jeho vlastních textů. Kromě toho žijeme ve společnosti, která se ústy nereprezentativních představitelů stále k Marxovi hlásí. Lidé, a zvláště mladí lidé, jsou v pokušení všechny vady a zrudnosti tzv. reálného socialismu přičítat samotnému marxismu a přímo Marxovi. A tady se zase dovolávám Marxe, který byl přesvědčen, že žádnou filosofii nelze zrušit, aniž ji uskutečníme. Tzv. reálný socialismus však není uskutečněním Marxovy filosofie, ale její nejhorší vulgarizací a jejím zneužitím jako ideologické zástěrky stavu, který nemá s Marxovými představami socialistické společnosti mnoho společného a v leckterém ohledu je s nimi v naprostém rozporu. Protože však sama Marxova filosofie je chybná, jak jsem nezvratně přesvědčen, obávám se, že po rozpadu systému tzv. reálného socialismu by mohlo dojít k pokusům o rehabilitaci Marxe, které by měly za následek nové odložení práce na reálných problémech naší společnosti a lidské společnosti na celém světě. Jsem pro to, rehabilitovat Marxe ve všech jeho pozitivích už nyní, abychom s ním byli hotovi, až nás praktické potřeby budou volat k jiným úkolům. Marxe je nutno kriticky zhodnotit, v něčem jeho myšlenky přijmout, to, co je chybné a zastaralé, vykázat do dějin myšlení a postavit se na vlastní nohy.

1980–062

3. *Kdo měl na tvé filosofické myšlení největší vliv, jaké jsi měl vzory a učitele?*
Měl jsem tu smůlu, že jsem neměl skutečného učitele. Největší vliv na mne měli lidé, které jsem poznal jen z jejich knih a s nimiž jsem se nikdy nesetkal. A ještě ten vliv byl takový, že stěží mohu být považován za jejich žáka. Největší vliv na mne měla četba knih Emanuela Rádl a skrze něho jsem porozuměl vlastně i Masarykovi a vůbec té docela zvláštní a jedinečné linii českého myšlení, spojené ještě se jmény Palacký a Havlíček (a zase chápáno prostřednictvím Masaryka a hlavně Rádl). Na druhém místě musím uvést A. N. Whiteheada, jehož filosofický pokus z druhého období mne doživotně inspiroval a motivoval, i když jsem způsobu provedení v celku Whiteheadova systému stále víc vzdálen. K žádnému ze svých živých učitelů jsem si nedovedl vytvořit vskutku žákovský vztah. Nejbližší mi byl filosoficky J. B. Kozák, ale nemyslím, že by mne byl nějak významně ovlivnil. J. L. Hromádka mi byl blízký spíš osobně, myšlenkově mne jeho prostřednictvím zasahoval zase jen Rádl. Patočka

mi dal nahlédnout, co to znamená dostát filosofickým nárokům, zprostředkoval mohutný vliv jiných filosofů, ale nikdy jsem se nedokázal spolehnout na jeho učitelské vedení. Možná, že je v mé povaze něco vzpurného nebo alespoň neskladného, k filosofům nedůvěřivého až naježeného. Zachoval jsem si značnou myšlenkovou svébytnost, ale má nedůvěra k vypracovaným schématům mne nejednou tlačí k jakémusi diletování. I v tom je mi poněkud neblahým vzorem Rádl.

1980–063

4. Proč se tolik zabýváš politikou?

Tahle otázka mne dost překvapuje. Mám totiž dojem, že se právě naopak politikou dost nezabývám a že v tom směru mám značný dluh. Totiž musíme si nejprve vyjasnit pojmy. Profesionálně se politikou nezabývám, nejsem profesionálním politikem. Ale člověk jako člověk žije v polis, v obci, a to znamená, že vše, co dělá, má také politický charakter a politické důsledky. Na druhé straně to ovšem má vždycky také politické předpoklady. Filosofie je v jádru systematická reflexe, usilující proniknout k principům. Filosofická aktivita má své politické předpoklady, které jsou v naší společnosti kupříkladu uměle redukovány a omezovány. Už to musí být podrobena filosofické reflexi. Zejména si však filosof musí uvědomovat, že filosofická aktivita je vždycky zároveň politického charakteru a má politické důsledky. Ne každá společnost si může dovolit poskytovat svobodu kritické reflexi; protože se však filosofie nemůže takové svobodné reflexe vzdát, musí jak přímo svým filosofováním, tak i praktickou angažovaností filosofů usilovat o takovou společnost, o takové uspořádání záležitostí společnosti, v němž se filosofii dobře dýchá. Tím se však opravdová filosofie dostává do blízkosti politiky dokonce profesionální. (Rádl: velká filosofie vždycky byla blízka politice...) Profesionální politika však obvykle o filosofii nemá zájem, zejména ne o rozmanitost filosofických učení; vybere si pojetí, které se jí z nějakých důvodů hodí, a přetvoří, resp. zneužije ho jako ideologie. Proti tomu se filosofie nutně brání. A tak je každá opravdová filosofie zároveň ve sporu s profesionální politikou, zejména tam, kde chce mít poslední slovo. Musí si pak vytvořit svou vlastní představu a svůj vlastní program filosofické političnosti, která jde napříč a často proti politice profesionální. V naší české tradici se do jisté míry ujal Masarykem ražený název „nepolitická politika“ jako pokus o vystižení Havlíčkovy politické orientace. A v tomto smyslu musí být každá pořádná filosofie politická, totiž nepoliticky politická. Jako kritická reflexe si filosofie nemůže dovolit žádnou naivitu, tedy ani politickou.

1980–064

5. Když hovoříš o nutných změnách v naší společnosti, myslíš přitom pořádk na společnosti socialistickou?

Tahle otázka se mi nelíbí, protože mi vkládá do úst kus odpovědi. Žijeme totiž v dějinné anomálii, v jakémsi postranním víru světového dění, a to nám zkresluje pohled. Socialismus není žádnou novou společenskou formací, nýbrž jen rozvinutím a dotažením demokratických principů měšťanské společnosti do důsledků hospodářských. Socializace, která oslabuje nebo

dokonce likviduje ostatní demokratické principy, je scestím a slepou uličkou světových dějin. Socialismus chápaný jako diktatura je nepravý, falešný socialismus, tj. není skutečným socialismem. Skutečný socialismus vyžaduje zajištění souhry politických svobod se sociálními jistotami, a to na základě ničím nepodmiňovaného respektu k nezadatelným lidským právům. K tomu má naše společnost přinejmenším stejně daleko jako moderní společnosti kapitalistické, ale je od tohoto ideálu vzdálena opačným směrem. Proto naše cesta k lepšímu uspořádání společnosti nepovede a nesmí vést přes nějaké návraty ke starým pořádkům. Vývoj kapitalistických společností a společností tzv. reálného socialismu bude po mém soudu konvergovat, ale v důsledku jejich velké odlišnosti povede také odlišnými cestami. Tyto různé cesty povedou, nebo by alespoň měly vést k vybudování socialistické společnosti. Společnosti tzv. reálného socialismu musí projít nezbytnými podstatnými proměnami, aby se opravdu socialistickými staly. Morálně oslabeni a politicky oslepeni jsme v posledních 35 letech bloudili, vedeni slepci, kteří se zase spoléhali na jiné zaslepence. A teď **jsme v jámě [spadli do jámy]**. Polská situace ukázala na světle, v jaké propasti se ocitly všechny naše společnosti. Nebloudili jsme po poušti, ale jednali jsme bludně v krásné zemi, z níž jsme napůl udělali poušť. Máme to teď o to horší, že z té poloviční pouště nemůžeme a nesmíme utéci; alespoň nemůžeme a nesmíme utéci všichni. My musíme svou společnost opět rekultivovat, pouště a měsíční krajiny proměnit v kvetoucí zahrady. A k tomu jsou naprosto nezbytné nejenom personální, ale i podstatné strukturální změny.

1980–065

22. XII. 80

6. A je vůbec socialismus schopn splnit požadavky na uspořádání společnosti podle tvých představ?

Nemyslím, že jde jen o nějaké moje soukromé představy. Buržoazní revoluce byly vybaveny programem, který nesplnily a vlastně ani nemohly hned splnit. Ale ten program tu je a bude inspirovat lidi, dokud nebude plně uskutečněn. Proti lidem, kteří unavují opakováním, že úplná rovnost není možná, že absolutní svoboda vede k anarchii, že bratrství všech se všemi je nesmysl, protože lidé jsou zlí atd. atd., budou tady vždycky stát lidé, kteří se budou pokoušet o vyrovnávání nerovností a snižování dokonce i přirozených hendikepů, kteří budou otvírat nové cesty svobodnému životu a v jejichž vztahu k druhým lidem bude převládat sympatie, pocit bratrství a dokonce láska k bližnímu. Bude-li takových lidí stále víc a rozhodnou-li se pro to, žít opravdu smysluplně a nikoli jako konzumenti či paraziti, pak nevidím důvodu, proč by se principy demokratického uspořádání společnosti až do posledních sociálních důsledků nemohly prosadit. Teprve tím bude završena jedna epocha; co přijde po ní, o tom zatím mnoho nevíme. Ale možnost zlepšování podmínek lidského života nikdy nekončí; konec hrozí jen v podobě katastrofy, kterou na sebe přivoláme, budeme-li setrávat ve své slepotě a hluchotě. Ovšem dobrá vůle sama nestačí, musí být osvícena a vedena rozumem, tj. opravdovým porozuměním do hloubky věcí.

1980–066

7. *Máš značně vyhraněný názor na revoluci – v podstatě negativní. Skutečně věříš v možnosti reformy?*

Revoluce má své možnosti, reforma zase své. Odmítám dogmatizující revolucionářství, ale stejně odmítám dogma reformní. Jsou situace, kdy nezbyvá než revolučně rozbít existující pořádky, které nedovolují provést ani nejnezbytnější nápravu poměrů. Revoluce však neznamená sama o sobě žádné řešení naléhavých problémů, jen uvolňuje takovému řešení cestu. Jsem proto spolu s Havlíčkem přesvědčen, že revoluce má smysl jen tehdy, je-li naděje na dosažení zlepšení založena na správném odhadu situace (zejména poměru sil) a je-li připraven pozitivní program pro dobu, kdy revoluce **dosáhne (dosáhla)** vítězství. Kromě toho po žádné revoluci nelze začínat *ab ovo*, ale je nutno nějak navázat na daný stav. Revoluce tedy jen uvolňuje cestu k obnově, reformě. Ale ani to ještě není všechno. Společnost a všechny její struktury jsou podrobeny změně; pokud nejsou vylepšovány, zastarávají, a dokonce se rozpadají. V nových situacích je třeba čelit novým problémům, a to novým způsobem. Historie nás sice učí, ale většinou jen negativně, tj. ukazuje nám, čemu se máme vyhnout. A nové se zcela výjimečně hlasitě ohlašuje, většinou se objevuje nenápadně a nepozorovaně nějaký čas narůstá a pomalu se prosazuje. Správně fungující společnost je opatrně otevřená takovému novému: neleká se ho a neubíjí je, ale také se jím nenechává opít a nepřijímá je předčasně. Nové se musí ukázat a osvědčit. Musí obstát bez podpory nějaké institucionalizované kurately. A nové, které má obstát, musí nutně navazovat, musí se adaptovat dané situaci, musí odpovídat na aktuální problémy. Prosadit se může jen postupně. Rychle lze jenom bořit, ale stavět je možno jen pomalu. Jsem si velice dobře vědom, že někdy je opravdu zapotřebí bořit. Ale předstírat, že bořením něco postavíme – to je podvod.

1980–067

8. *Přesto tě však někteří řadí mezi radikály – jak se to srovnává?*

To se prostě nesrovnává. Nejsm radikál v běžném smyslu, ale nejsem ani tzv. umírněný. Myslím si, že je třeba jednat i myslet přiměřeně situaci – a v některých situacích je nutno jednat opatrně a umírněně, v jiných situacích zase rezolutně a radikálně. Jinak to musí zůstat záležitostí naturelu či letory. Ovšem v jednom smyslu přece jenom se k radikálnosti hlásím, a to ve smyslu původním. Radikálnost znamená úsilí jít ke kořenům všeho, tedy nezůstávat na povrchu. A to vyplývá ze samotné filosofie: filosofie svým bytostným určením míří do hloubky, k základům, na kořeny věcí. Proti tomu pak ona radikálnost v běžném slova smyslu, stejně jako naopak umírněnost, zůstávají jen na povrchu, jsou pouhou formou. A forma může být a má být přiměřená okolnostem. Rozumný člověk si přece z radikálnosti ani z umírněnosti nemůže dělat zásadu!

1980–068

9. *Ovšem tvůj vztah k státu (jako instituci) je velice kritický. Z čeho to vyplývá?*

Vyplývá to z povahy státu a z vývoje, který umožnil takovou nesmyslnou hypertrofii státního aparátu. Stát je produktem lidské společnosti, je výtvozem lidí. Je to však produkt, který se lidem a lidskému životu odcizil, vymknul se lidem z rukou a nadělal si z nich poddané a

otroky. Státní aparát soustředil v sobě obrovskou moc, která se znovu a znovu dostává do rozporu s posláním každé lidské bytosti. Stát nerespektuje žádné soukromí, žádnou sféru společenského života, ba ani společnost jako celek jako něco, co je základnější než stát. Stát koncentruje v sobě stále víc moci a usiluje o absolutní nadvládu nad společností, která jej vytvořila. Stát chce být suverénem, ale stává se nelidským a protilidským suverénem. Donucuje lidi, aby dělali to, co nechtějí, nebo aby nedělali to, co chtějí. Začal s tím, že donucoval jednotlivce a menšinu, ale dnes donucuje už většinu a s menšinami se vypořádává velmi tvrdě. Stát je největším nebezpečím pro člověka a pro lidskou společnost. To rozpoznali lidé ostatně už dříve. Lze pochopit i představy, že stát musí být zrušen, odbourán naprosto, likvidován. Ale to je falešný radikalismus. Stát vznikl proto, že byl užitečný, že měl v lidské společnosti nějaký smysl. Je třeba znovu odkázat stát do role, která mu náleží: má sloužit lidské společnosti, ale nemá nad ní panovat. Je proto jedním z nejnaléhavějších úkolů odkázat stát do společností stanovených mezí.

1980–069

25. XII. 80

10. Ve své studii „Perspektivy demokracie a socialismu ve východní Evropě“ píšeš, že k nápravě může vést pouze jediná cesta: emancipace občanské společnosti z nadvlády státu a jeho aparátu. Jak si představuješ takovou emancipaci?

Moderní hypertrofovaný stát vede k jakési zvláštní refeudalizaci společnosti. Podmínky a prostředky občanské rezistence a emancipace budou proto zčásti podobné jako při vzniku buržoazních společností. V podstatě půjde o neustávající občanské iniciativy zdola, které prokáží svou životnost v systému, který je neschopen čelit komplikovaným problémům moderní společnosti. Půjde to snad bez větších potíží všude tam, kde bude lidem čelit jen byrokratickému stroji. Horší to bude v těch společnostech, které se dostaly do tuhých pout autoritativních či dokonce totalitních státních aparátů. Ale i tam bude hlavně záležet na úrovni občanského sebeuvědomění a na cílevědomém postupu, založeném na promyšleném programu. Zkrátka: celá věc musí být co nejdůkladněji myšlenkově a přímo duchovně připravena. Žádné vnější proměny nemohou zastat úlohu nějakých garantů. Skutečnými garanty občanské společnosti mohou být jen občané sami. Společným postupem a individuální odvahou se zdaří uložit státnímu aparátu meze a žárlivě sledovat, aby nebyly překračovány. To si žádá novou, preciznější, ba nejpreciznější formulaci všech zákonů a vypěstování nového, velmi citlivého respektu vůči zákonům samotným, nejenom tedy vůči jejich překračování, narušování a přehlížení.

1980–070

11. Jakou roli může v obrodě společnosti sehrát církev, nebo raději řekněme náboženství?

Pokud jde o samo náboženství, pak – po mém soudu – spíše negativní. Náboženství je pro mne pokus o jakousi kompromisní rehabilitaci a restauraci mýtu. Podstatou mýtu je orientace na dané, hotové archetypy. Ale zatímco mýtus představoval pro archaického člověka celkový styl života, náboženství akceptuje profanitu, aby proti ní a tím ovšem i vedle ní zdůraznilo

posvátné prostory a posvátné chvíle. K podstatě křesťanské orientace naopak náleží zrušení tohoto rozdílu a nová integrace lidského života na profánní, sekulární rovině. Někteří zaslepení příslušníci křesťanských církví však mají za to, že věc náboženství je jejich věcí a opírají se o zbytky religiozity; s tím je úzce spjata tuhá konzervativnost některých křesťanských kruhů. Uprostřed krizí se může takové o religiozitu jako o hůl se opírající křesťanství jevit jako konsolidující element, ale je to jen krátkodechá iluze. Takto podpíraná obroda či obnova je pak skutečně jen krokem zpět. Co dnes naše společnosti a vůbec lidstvo celého světa potřebuje, nejsou návraty a restaurace bývalých pořádků, ale něco vskutku nového. Jistě je pravda, že nové je vskutku novým jen díky tomu, že dějinně na něco navazuje. Ale navazuje ne proto, aby to zachovalo do budoucnosti nezměněné, ale aby toho využilo jako stavebního materiálu pro to, co přichází. Smysl pro to, co tu ještě není a co má teprve přijít, tj. smysl pro otevřenost do budoucnosti je tím nejcennějším, co může opravdová, ryzí křesťanská víra přinést současnému člověku. Křesťané i církve se musí obrátit zády ke starým pořádkům, jež bývaly jejich oporou, a vzdát se výsad, jichž kdysi požívaly a jimiž se podílely na veliké lži, již bylo rezortní rozdělení života/společnosti a jednotlivce na to, co náleží císaři, a na to, co náleží „Bohu“ (rozuměj církvi). To vše je třeba opustit, aby bylo možno prohlásit nový životní styl, totiž důvěru v budoucnost.

1980–071

12. Jak se díváš na křesťanský socialismus?

Musím říci, že s jistými rozpaky. Na jedné straně nemá smysl mluvit o křesťanském socialismu prostě proto, že dějinně je socialismus myslitelný jen na duchovním a myšlenkovém základě křesťanství. Na druhé straně je pravda, že se socialismus natolik vzdálil od tohoto základu, že má smysl mluvit o nalezení jeho hlubších kořenů. Ale proti přizvisku „křesťanský“ se ve mně všechno vzpírá. Vidím v tom jakýsi laciný pokus „pokřtít“ něco, co jinak za moc nestojí. Křesťanskost literatury nebo jiného umění nepřidá nic na umělecké hodnotě příslušných děl; křesťanská filosofie – to je můj speciální problém – nemůže své filosofické nedostatky dohánět nějakou pravověrností či zbožností. A tak i socialismus není schopen zakrýt svou nedomyšlenost a horší schopnost organizovat tím, že se přihlásí ke křesťanství nebo rovnou ke Kristu. Socialismus zkrátka musí být pořádný, fungující, prosperující a spravedlivý společenský systém. A je-li takový, je už trochu nadbytečné jej nazývat křesťanským – už proto, že i socialismus jako každý lidský pořádek je čímsi nedokonalým a konečným, tím i dočasným a přechodným. Křesťanství nesmí spojovat svou věc se žádným etablovaným systémem, ale na každém může a musí pracovat k jeho prohloubení a vylepšení ve směru k větší lidskosti. V socialismu, který v druhém člověku vidí potenciálního nebo skutečného druha, soudruha, může být a musí být v tomto smyslu prohlubován tak, aby v druhém člověku byl spatřen bližní. Ten rozdíl je v tom, že pohled na druhého člověka jako na možného nebo skutečného spojence není ještě zdaleka pohledem nejhlubším, protože hodnotí toho druhého podle toho, jakou cenu má pro mne a pro můj zápas. Daleko podstatnější a pro společnost elementárnější je vidět v tom druhém toho, kdo mne potřebuje, kdo čeká na mou pomoc, komu mohu a mám pomoci nést jeho břemeno, koho

mohu a mám podepřít v jeho tísní a těžkostech. O křesťanském socialismu lze snad v krajním případě mluvit v tomto smyslu jako o úkolu, ale nikdy ne jako o tom, co je tu, co se zformovalo a teď hledá v přívlastku „křesťanský“ svou větší důstojnost.

1980–072

13. Jistě jsi se setkal s tím, že se církvi vyčítalo jezuitské „účel světi prostředky“. Nepřipadá ti, že se dnešní ateisté chovají stejně?

Není na tom nic divného, protože dnešní ateismus je součástí marxismu a marxismus je určitou nápodobou křesťanství, jistým zopakováním jeho předností, a zejména chyb. Ovšem dnešní ateisté jsou neméně předmětem manipulace a represe než křesťané. Jsou na tom o to hůř, že jich je málo (myslím ateisty z přesvědčení). Kromě toho mám za to, že jistý typ ateismu je křesťansky legitimní nebo alespoň křesťanství velice blízký. A zásada „účel světi prostředky“ je v podstatě cizí jak opravdové křesťanské víře, tak opravdovému atheistickému přesvědčení. Je to ideologizace, a to v tomto případě ideologizace, jejíž zcestnost je velmi průhledná. Marxisté se cítí být dědici Hegelovými. Ale Hegel napsal, že pravda není až na konci poznávání, nýbrž že se vztahuje na celý proces poznávání. Jinak řečeno, účelu může být dosaženo pouze přiměřenými prostředky, nikoliv jakýmikoliv prostředky. Existují totiž prostředky, které cíl, k němuž směřují, ve skutečnosti ničí, likvidují, deformují. Křesťanství se sice vnějšně velmi rozšířilo mocenskými prostředky nebo tím, že navázalo na pohanské prvky a vintegrovalo je do svých struktur, že se tedy přiživilo na této podivné synkrezi. Ale vnitřně na to strašně doplatilo. Ateismus, který se opírá o mocenské pozice a pracuje s donucením nebo s korupcí, musí nakonec selhat tak, jak to vidíme v dnešní společnosti. Dnes jsme dokonce svědky toho, jak nebývalou měrou ožívá náboženství. Proč tomu tak je? Protože křesťanské církve nepracují a nemohou ani pracovat tak, aby regenerující mýtus a náboženskost kanalizovaly a neutralizovaly, takže vzhledem k všestranné a zejména intelektuální inferioritě atheistické propagandy se přežívající lidová náboženskost vymkla z jakékoli skutečné kontroly. Ale to by vedlo daleko; musel bych podrobněji vyložit, proč se domnívám, že křesťanství je ve své podstatě nenáboženské a protináboženské, a na to tu není místo.

1980–073

14. Po tom všem, cos mi řekl, je asi naivní se ptát, proč jsi podepsal Prohlášení Charty 77, ale byl jsi po dlouhou dobu jedním z mluvčích této občanské iniciativy. Jaké perspektivy má podle tebe toto hnutí před sebou?

Bylo už hodně diskusí o tom, co to vlastně Charta 77 je. Mně se zdá, že nelze mluvit o hnutí, protože to je jen stanovisko, které se „nehýbe“. Lidé, kteří podepsali základní prohlášení, se vlastně jen přihlásili ke dvěma zásadám: že je třeba vždy a všude dodržovat zákonnost, a že všecek život společnosti i všechny její instituce, a dokonce i zákony musí být uvedeny do souladu s nezadatelnými lidskými a občanskými právy a svobodami. Přihlásit se k těmto dvěma principům či zásadám ještě nestačí na žádný ani kulturní, ani politický, ani žádný jiný program, ale představuje to významnou společnou bázi pro nejrůznější programy. Proto bych

řekl, že ten nejzávažnější význam Charty 77 se teprve v budoucnosti ukáže, totiž v té budoucnosti, která přivede na svět tyto různé programy a která konečně uvolní kulturní, politickou a každou další konkrétní iniciativu takové programy nesoucí a uskutečňující. Dnes se můžeme v mnohém učit z událostí a z celého vývoje našich severních sousedů; v mnohém ohledu to je naše budoucnost, protože vývoj všech zemí sovětské mocenské kontroly stále víc konverguje. V budoucnosti zůstane, jak doufám, Charta 77 závazkem pro ty, kteří byli na desítky let zatlačeni do situace občanů druhého řádu, aby stejným neomluvitelným způsobem nediskriminovali komunisty ani bývalé komunisty; a zůstane závazkem i pro komunisty, kteří se k ní přihlásili, aby se už nikdy nevraceli ke svým antidemokratickým metodám. Nesmíme svou budoucnost stavět na nových represích, ale na spravedlnosti a na nových vztazích mezi sebou. Různost názorová nesmí už nikdy přerůst tak, aby vyhloubila mezi lidmi příkopy a propasti a aby jim znemožnila vůbec rozhovor.

1980–074

15. Jako my všichni, sleduješ určitě, co se teď děje v Polsku. Jak myslíš, že to skončí, a jaký vliv budou mít tyto události na vývoj věcí u nás?

Poláci jsou dnes v něčem o kus dál, než jsme byli my v roce 1968, ale v jiném ohledu zase ještě nejsou tak daleko, jako jsme byli tehdy my. Jejich společenská situace je dost odlišná od naší a celkový průběh procesu pokusu o společenskou obrodu je nesen jinými společenskými silami, než tomu bylo u nás. Tím pozoruhodnější jsou shody a tím nadějnější pro celý blok jsou příznaky narůstající konvergence ve vývoji našich společností. Nejméně od srpna roku 1968 (ale možná již dlouho předtím) je sovětské vedení v patové situaci: už nemůže zvítězit (tj. vnutit svůj pořádek natrvalo všem socialistickým zemím „satelitním“), ale může prohrát, když bude dělat chyby. Takovou obrovskou chybou byla vojenská intervence v Afghánistánu. Nejsou-li sověšští vůdcové docela raněni slepotou, vyhnou se zásahu v Polsku. Polské události, o nichž ovšem ještě nevíme, kam povedou a čeho Poláci dosáhnou, budou mít obrovský vliv na celý náš blok (a tím ovšem na celý svět). Proto velice záleží na tom, aby sami Poláci nesehali. Na jedné straně nesmějí sovětský zásah zbytečně vyprovokovat, ale na druhé straně musejí svou zemi dostat z katastrofální hospodářské situace, která je beze všech pochybností problémem číslo jedna nejenom v Polsku. Poláci mají obrovitý dluh u západních (kapitalistických) států; není známo, jak velký dluh mají u Sovětského svazu a ostatních socialistických zemí. (Mimochodem ani my nevíme, jak veliký je náš dluh u zemí RVHP, ale malý asi nebude.) Svobodné odbory ovšem nemohou představovat ten nástroj, kterého je zapotřebí k vyvedení Polska z krize (a to nejenom hospodářské). Jedna věc je však tak důležitá, že ji musejí vzít na vědomí i nejzaslepenější: vedoucí úloha komunistické strany, o které se tolik hovořilo v jednáních Solidarity s vládou, nemůže zabezpečit socialismus, když vede evidentně špatně. A zejména nemůže „zabezpečit“ socialismus v zemi, kde při první trochu svobodnější možnosti se deset milionů pracujících odvrátí od oficiálních odborů a vstoupí do odborů svobodných. Nikdo si nesmí dělat iluze o tom, že v jiných zemích socialistického tábora je tomu podstatně jinak. Politický systém „reálného socialismu“ byl tak podroben zdrcující kritice. Proti tomu lze najít dvojí obranu: buď všemi prostředky zabránit

tomu, aby se lidé mohli svobodně vyjádřit a nadále předstírat všeobecný souhlas, anebo konečně přistoupit k reformám. Nečekám od takových reform mnoho, zejména ne vše, ale dám přednost reformám před katastrofou. A ta přijde, nenajde-li především sovětské vedení trochu víc rozumu.

1980–075

1. *Proč jsi začal psát „dopisy příteli“, komu jsi je adresoval, kolik jich bylo a pokračuješ v nich ještě?*

Hned v prvních týdnech roku 1977 se ukázalo, že nejenom ve veřejnosti, ale dokonce v kruzích samotných signatářů panuje nejasnost o skutečné povaze občanské iniciativy Charta 77. To si dobře uvědomoval Jan Patočka, jeden z první trojice mluvčích a pokusil se vyjasnit, čím je a čím není Charta 77 a co od ní můžeme očekávat. Myslím však, že jeho pozoruhodné texty nebyly obecně srozumitelné; zvláště mladí lidé se jimi necítili dost osloveni.

V rozhovorech s nimi jsem měl často příležitost si ověřit, která témata jsou pro ně aktuální a na které otázky hledají odpověď. Ale mohl jsem také dobře sledovat, jakými chybami a přímo předsudky jsou ve svém myšlení nevědomky zatíženi. A tak jsem především pro ně začal psát své „Dopisy příteli“; neměly být ničím víc než příspěvkem k jejich vlastním diskusím a snad také podkladem pro další rozhovory. Onen „mladý přítel“, jemuž jsou všechny dopisy adresovány, není proto zcela fiktivní, ale je jakousi sběrnou postavou, za kterou vždycky stáli konkrétní mladí lidé. Původně jsem zamýšlel napsat takových deset, dvanáct dopisů, ne víc. Ale zájem, který dopisy vzbudily jak u mých mladých přátel, tak i v širších kruzích, způsobil, že se pro mne stalo nesnadným s nimi skončit. Psal jsem je po celé tři roky a zahájil jsem dokonce již čtvrtý ročník. Ale pak jsem dlouhodobě onemocněl a nebyl jsem schopen ani číst, natož psát. Mí přátelé to museli přijmout; a já v tom vidím

1980–076

2

takřka pokyn, abych s dopisy znovu nezačínal. Psal jsem je vždycky trochu narychlo a je to na nich bohužel vidět. Chci teď psát méně zběžně, chtěl bych dát dohromady knížku filosofie pro naši dobu. Trochu mi ovšem bude chybět možnost reagovat na aktuální problémy i události, o kterých se hodně mluví nebo o kterých by se po mém soudu mluvit mělo. Ale snad najdu nějaký jiný způsob, pomine-li má nynější indisponovanost.

2. *Vidím, že dost často cituješ Marxe. Proč se ho tolik dovoláváš, když sám nejsi marxista?*

Marx náleží k několika základním myslitelům, kteří obrovskou silou ovlivnili naše století. Nemůžeme porozumět době, v níž žijeme, a dokonce ani sobě samotným, neosvojíme-li si vše, co je v takových myslitelích pravdivé, a nepoznáme-li důkladně to, co je v nich chybné nebo nebezpečné. Proto svým mladým přátelům nepřestávám zdůrazňovat, že musejí Marxe znát z jeho vlastních textů. Žijeme ostatně ve společnosti, která se ústy nereprezentativních představitelů k Marxovi hlásí. Lidé, a zase zvláště mladí lidé, jsou v pokušení všechny vady a zřůdnosti tzv. reálného socialismu přičítat samotnému marxismu a přímo Marxovi. Zase se

tu musím dovolat Marxe, který byl přesvědčen, že žádnou filosofii nelze zrušit, aniž ji uskutečníme. Tzv. reálný socialismus však není autentickým uskutečněním Marxovy filosofie, ale naopak její nejhorší vulgarizací a jejím zneužitím jako ideologické zástěrky stavu, který nemá s Marxovými představami o socialistické společnosti mnoho společného a v leckterém ohledu je s nimi v naprostém rozporu.

1980–077

3

Protože však sama Marxova filosofie je také, i když jinak, chybná, jak jsem nezvratně přesvědčen, obávám se, že by po rozpadu systému tzv. reálného socialismu mohlo dojít k pokusům o rehabilitaci Marxe, které by měly za následek nové poruchy a nové odložení práce na naléhavých skutečných problémech naší a vůbec lidské společnosti na celém světě. A tak jsem pro to, rehabilitovat Marxe ve všech jeho pozitivěch už nyní, abychom s ním byli hotovi, až nás praktické potřeby budou volat k jiným úkolům. Marxe je nutno kriticky zhodnotit, v něčem jeho myšlenky přijmout, to chybné a zastaralé vykázat do dějin myšlení a postavit se tak říkajíc na vlastní nohy.

3. Kdo měl na tvé filosofické myšlení největší vliv? Jaké jsi měl vzory a učitele?

Měl jsem tu smůlu, že jsem vlastně neměl skutečného učitele v podstatném smyslu slova. Hlavní vliv na mne měli lidé, které jsem poznal jenom z knih a s nimiž jsem se osobně nikdy nesetkal; a ještě ten vliv byl takový, že mohu jen stěží být považován za jejich žáka. Nejvíce mne ovlivnila četba knih a studií Emanuela Rádl a skrze něho jsem našel cestu i k Masarykovi a vůbec k té zvláštní a jedinečné linii českého myšlení, spojené ještě se jmény Palacký a Havlíček. Na druhém místě snad mohu uvést A. N. Whiteheada, jehož filosofický pokus z druhého období mne celoživotně inspiroval a motivoval, i když jsem jeho systematickému provedení stále víc vzdálen. Naproti tomu jsem si k žádnému ze svých živých učitelů nedovedl vytvořit vskutku žákovský vztah. Filosoficky nejbližší mi byl

1980–078

4

J. B. Kozák, jemuž jsem také předložil svou disertační práci, ale nemyslím, že by mne byl nějak významně ovlivnil. J. L. Hromádka mi byl blízký spíš osobně, myšlenkově mne jeho prostřednictvím oslovoval zase jen Rádl. Patočka mi dal nahlédnout, co to znamená dostát filosofickým nárokům, a zprostředkoval mohutný vliv jiných filosofů, ale nikdy jsem se nedokázal spolehnout na jeho učitelské vedení. Mám dojem, že je v mé povaze něco vzpurného nebo alespoň neskladného, k jinak orientovaným myslitelům nedůvěřivého až naježeného. Díky tomu jsem si zachoval značnou myšlenkovou svébytnost, ale má neochota pracovat s přijatými schémata a s použitím cizích metod mne nejednou tlačí k jakémusi diletování. I v tom je mi bohužel poněkud neblahým vzorem Rádl.

4. Proč se tolik zabýváš politikou?

Tahle otázka mě dost překvapuje; nejsem politik a politikou v technickém smyslu se zabývat nehodlám. Mám dokonce dojem, že se politikou v širším smyslu zabývám málo a že v tom směru mám značný dluh. Lidé žijí ve společnosti, žijí v obci – a to je „polis“. Proto vše, co děláme, má také politický charakter a politické důsledky; a na druhé straně to má vždycky také určité politické předpoklady, protože to je podmíněno konkrétní situací, která má nepřehlédnutelnou politickou složku. Tak zvaná nepolitičnost (odvrácenost od politiky) je vždycky svého druhu politickým chováním a jednáním. A tuto skutečnost musí každý člověk, ale zejména každý filosof reflektovat. Filosofie je v jádru systematická reflexe, usilující pro-

1980–079

5

niknout k „posledním principům“. Filosofická aktivita má své společenské a přímo politické předpoklady, které jsou kupříkladu v naší společnosti uměle redukovány a mocensky kontrolovány a omezovány. Už to musí být podrobena filosofické reflexi. Zejména si však filosof musí uvědomovat, že jeho práce má vždycky také politický charakter a že vede k politickým důsledkům. Ne každá společnost si může dovolit poskytovat svobodu filosofické reflexi; protože se však opravdová filosofie nemůže takové svobodné reflexe vzdát, musí jak přímo svým filosofováním, tak i praktickou angažovaností filosofů usilovat o takovou společnost a o takové politické klima, v němž se filosofii dobře dýchá. A tím se filosofie nejen solidarizuje s jinými kulturními aktivitami, ale dostává se dokonce do blízkosti profesionální politiky (Rádl o tom napsal, že velká filosofie byla vždycky blízká politice). Profesionální politika však obvykle nemá pro potřeby skutečné filosofie porozumění; nanejvýš se ohlíží po filosofii, která by politice mohla posloužit v podobě ideologie. Proti tomu se ovšem filosofie zase nutně brání. A tak zůstává každá opravdová filosofie vždycky zároveň v distanci a dostává se dokonce do sporu s profesionální politikou (zejména tam, kde chce politika mít poslední slovo). Přesto – či snad naopak právě proto – si filosofie musí vytvořit svou vlastní představu a svůj vlastní program filosofické političnosti, která jde nejednou napříč a také proti politice profesionální, technické. V naší české tradici se do jisté míry ujal Masarykem ražený název „nepolitická politika“ jako pokus o vystižení

1980–080

6

Havlíčkovy politické orientace. Myslím, že v tomto smyslu musí být každá pořádná filosofie politická, totiž „nepoliticky politická“. Jako kritická principiální reflexe si filosofie nemůže dovolit žádnou naivitu, tedy ani politickou. Filosofie, „nepoliticko-politicky“ orientovaná, se nemůže zastavit před otázkou technicky vhodných politických prostředků, vedoucích k dosažení zvolených politických cílů, nýbrž musí mít citlivé sensorium pro jiné, individuální i společenské cíle, jejichž povaha není technicky politická; filosofie musí vědět, že směřování k těmto cílům a jejich dosahování má politickou váhu, již by měla respektovat i každá slušná technická politika. Filosofie pro to musí udělat, co je v jejích možnostech: probouzet v nejširších vrstvách společnosti porozumění pro to životně nejdůležitější lidské zakotvení,

jež přesahuje kompetenci i možnosti jakékoliv profesionální politiky, ale má své docela určité důsledky pro všechny společenský a tím i politický život.

5. Když hovoříš o nutných změnách v naší společnosti, myslíš přitom pořád na společnost socialistickou?

Myslím na společnost, v níž žijeme a v níž budeme žít v budoucnu. Tím se nechci vyhnout odpovědi, nýbrž poukázat na nezbytnost předchozího vyjasnění, co je vlastně socialistické a co je socialismus. Vždyť my tu žijeme ve veliké dějinné anomálii, v jakémsi zpětném víru světového politického vývoje – a to nám zkresluje per-

1980–081

7

spektivu. Především jsem přesvědčen, že socialismus není žádnou novou společenskou formací, nýbrž jen rozvinutím a dotažením demokratických principů měšťanské společnosti do všech hospodářských důsledků. Socializace, která oslabuje nebo dokonce likviduje ostatní demokratické principy, je scestím a slepou uličkou světových dějin. Socialismus chápaný jako diktatura je nepravý, falešný socialismus, tj. není to žádný skutečný socialismus. Opravdový socialismus zajišťuje souhrn politických svobod se sociálními jistotami, a to na základě ničím nepodmiňovaného a neoslabovaného respektu k nezadatelným lidským právům. A právě k tomu má naše společnost přinejmenším stejně daleko jako moderní společnosti kapitalistické; je ovšem od onoho ideálu vzdálena jaksí opačným směrem. Proto naše cesta k lepšímu uspořádání společnosti nepovede přes žádné návraty ke starým pořádkům. Mělo by to tak málo smyslu, jako když jsme poměrně vyspělé formy politické demokracie, které byly v naší zemi již zakořeněny, vyměnili za politické formy, pochopitelné v docela jiných podmínkách na pozadí přežitků carského samoděržaví. Mám za to, že vývoj kapitalistických společností na jedné straně a společností tzv. reálného socialismu na straně druhé bude konvergovat, ale v důsledku velikých rozdílů povede nutně odlišnými cestami. Na konci těchto různých cest by měla být opravdová socialistická společnost. To znamená, že společnosti tzv. reálného socialismu musí projít nezbytnými podstatnými proměnami, aby se vskutku socialistickými teprve staly. Morálně oslabení a politicky oslepení

1980–082

8

jsme bloudili v posledních 35 letech, vedeni slepci, kteří zase spoléhali na jiné zaslepence. A teď jsme v jámě. Polský vývoj ukázal na světle, v jaké propasti se ocitly i ostatní naše společnosti. A to jsme nebloudili pouští, ale krásnou zemí, z níž jsme udělali napůl poušť: poničená je nejen naše příroda, ale celá společnost – občanská odpovědnost, celý politický život, právní cítění, profesionální etika všeho druhu, v mnoha oborech odborná úroveň, všechny kulturní život atd. Máme to teď o to těžší, že z té poloviční pouště nemůžeme a nesmíme utéci (alespoň ne všichni), protože tím bychom katastrofu jen přiblížili. Musíme svou společnost rekultivovat, musíme své pouště a měsíční krajiny proměnit znovu v kvetoucí

zahrady. Dá to obrovskou práci a bude k tomu zapotřebí dlouhého času. A k tomu všemu jsou naprosto nezbytné nejenom personální, ale také a především podstatné strukturální změny.

6. A je vůbec socialismus schopen splnit požadavky na uspořádání společnosti podle tvých představ?

Nemyslím, že jde jen o nějaké moje soukromé představy nebo ideály. Buržoazní revoluce formulovaly a vyhlásily program, který v úplnosti nesplnily a vlastně ani nemohly hned splnit. Ale ten program tu je a bude inspirovat lidi tak dlouho, dokud nebude uskutečněn. Proti lidem, kteří už unavují opakováním, že úplná rovnost není možná, že absolutní svoboda vede k anarchii, že bratrství všech se všemi je sice krásné, ale nerealizovatelné, protože lidé jsou zlí, atd. atd., tady budou vždycky stát jiní, kteří se bu-

1980–083

9

dou ze všech sil snažit o překonávání nerovností mezi lidmi, kteří budou prorážet nové cesty svobodnému životu a v jejichž vztahu k druhým lidem bude převládat sympatie, pocit bratrství, solidarita, a dokonce zpochybňovaná láska k bližnímu. Bude-li takových lidí stále víc a rozhodnou-li se svobodně pro to, žít opravdu smysluplně a nikoli jen konzumentsky či dokonce jako paraziti, pak nevidím důvodu, proč by se principy demokratického uspořádání společnosti nemohly prosadit v plné šíři a až do posledních společenských důsledků. Teprve tím bude završena jedna epocha; co přijde po ní, o tom zatím mnoho nevíme. Ale možnost zlepšovat podmínky lidského života a pozvedat jeho kvalitu nikdy nekončí; konec hrozí jen z opačné strany, totiž v podobě katastrofy, kterou na sebe přivoláme, setrváme-li ve své slepotě a hluchotě. Dobrá vůle sama o sobě ovšem nestačí; musí být osvětlena a provázena rozumem, tj. opravdovým porozuměním do hloubky věcí. Socialismus není a nemůže být jen hospodářským systémem (a už vůbec ne systémem ekonomicky inferiorním, jak toho jsme zatím svědky); je to takový typ společnosti, v němž člověk může být a je druhému člověku „socius“, tj. přítel, druh, soudruh.

7. Máš značně vyhraněný názor na revoluci – v podstatě negativní. Skutečně věříš v možnosti reformy?

To musím upřesnit. Revoluce má své možnosti, reforma zase svoje. Nemohu se nadchnout pro dogmatické revolucionářství, ale odmítám také reformní dogma. Jsou situace, kdy nezbyvá

1980–084

10

než revolučně rozbít existující pořádky, když nedovolují provést ani nejnezbytnější nápravu poměrů. Revoluce však sama o sobě neznamená žádné řešení naléhavých úkolů, jenom takovému eventuálnímu řešení uvolňuje cestu. Jsem proto spolu s Havlíčkem přesvědčen, že revoluce je ospravedlnitelná a má smysl jen tehdy, je-li naděje na zlepšení založena především na správném odhadu situace (zejména poměru sil), a pak zejména je-li pro dobu,

kdy revoluce zvítězí, připraven pozitivní program. Kromě toho po žádné revoluci nelze začínat *ab ovo*, ale je nutno nějak navázat na daný stav. Revoluce tedy jen uvolňuje cestu k obnově, k reformě. Ale ani to ještě není všechno. Společnost a všechny její složky a struktury jsou podrobeny stálé proměně; pokud nejsou udržovány a vylepšovány, zastarávají, a dokonce se rozpadají. V nových situacích je třeba čelit novým problémům, a to novým způsobem. Historie nás sice učí, ale většinou jen negativně, tj. ukazuje nám, čemu se máme vyhnout. A to nové se jen zcela výjimečně ohlašuje s halasem, většinou se objevuje nenápadně, nějaký čas nepozorovaně narůstá a pomalu se prosazuje a nabývá vrchu. K správně fungující společnosti náleží jakási opatrná otevřenost vůči takovým jevům: společnost se jich neleká a neubíjí je preventivně, ale také se jimi nenechává opít a nepřijímá je předčasně. Nové se musí ukázat a osvědčit již v dané situaci, v jejímž rámci vzniklo. Musí zkrátka obstát bez podpory nějaké institucionalizované kurately. A také proto nové, chce-li obstát, musí nutně navazovat, musí se adaptovat v dané situaci, musí odpovídat na

1980–085

11

skutečné, aktuální problémy. Prosadit se může jen postupně. Rychle lze jenom bořit, ale stavět je možno jen pomalu a krok za krokem. Jsem si velice dobře vědom, že někdy je opravdu zapotřebí bořit. Ale předstírat, že bořením něco postavíme – to je podvod.

8. Přesto tě však někteří řadí mezi radikály – jak se to srovnává?

To se prostě nesrovnává. Nejsem radikál v běžném smyslu, ale nejsem ani tzv. umírněný. Myslím si, že je třeba jednat i myslet přiměřeně situaci – a v některých případech je nutno jednat opatrně a umírněně, v jiných zase rezolutně a radikálně. Jinak se to stává pouze záležitostí naturelu či letory a přestává to být otázkou programu. – V jednom smyslu se ovšem přece jenom k radikálnosti přiznávám, a to ve smyslu původním. Radikálnost znamená, jak nám napovídá etymologický kontext, úsilí jít ke kořenům, tedy nezůstávat na povrchu. A to vyplývá ze samotné povahy filosofie: filosofie svým bytostným určením míří do hloubky, k základům, k principům, na kořeny věcí. Proti tomu pak ona radikálnost v běžném smyslu, stejně jako naopak „umírněnost“, zůstávají jen na povrchu, jsou pouhou formou. Forma však může a má být přiměřená okolnostem. Mám za to, že rozumný člověk si ani z radikálnosti, ani z umírněnosti nemůže dělat zásadu. Mohl bych to tedy vyjádřit asi tak, že v žádném případě nejsem radikál, ale že všude tam, kde je třeba a možno pronikat do hloubky, k podstatě věcí, jsem pro radikálnost. (Mám-li se ještě slovem vrátit k otázce revolučnosti, připomněl bych Havlíčkův pojem „revoluce hlav a srdcí“.) Musíme zkrátka rozlišovat. Když jde o bytostnou životní orientaci, jakákoliv polo-

1980–086

12

vičatost je zhoubná, protože narušuje naši osobní integritu. Ale jsme přece také zasazeni v dějinách, v určité dějinné chvíli, do určitých, většinou komplikovaných podmínek. A nic, co

ve svém životě a ve společnosti konkrétně uskutečníme, se neobejde bez „kompromisu se skutečností“, jak říkal Rádl. Jsou tu ovšem dvě úskalí: nesmíme danou skutečnost povýšit na poslední kritérium své orientace, tj. nesmíme se přizpůsobit situaci až do ztráty identity. Ale na druhé straně se nesmíme stát ani dogmatiky či fanatiky, kteří chtějí svůj program uskutečňovat bez ohledu na skutečnost. Naše společenská skutečnost v přítomnosti je reliktem více než dvacetiletého úsilí dogmatiků až fanatiků, kteří postupně vystřízlivěli, protože byli objektivně tlačeni a také subjektivně schopni respektovat realitu. Když prošli jistou velmi omezenou „revolucí hlav a srdcí“, byli vnějším zásahem smeteni s politické scény a vystřídáni podstatně horší garniturou těch, kteří z předchozího vývoje vypadli pro svou subjektivní neschopnost respektu k realitě a nyní se pokoušejí udržovat status quo včetně svých privilegií. Vylíčení by bylo neúplné, kdybych nepřipomněl mlčící většinu, která se v praxi adaptovala nebo alespoň svou adaptovanost předstírá (ale protože jde o životní praxi, vyjde to nastejno). Teprve budoucnost ukáže, zda tato adaptace jde až do ztráty národní identity. Připomeneme-li si tuto skutečnost, pochopíme, jak i ta zcela minimální dávka kritičnosti stačí, aby i ten nejrozvážnější vypadal jako radikál. Bohužel však tato situace také plodí a zejména bude plodit opravdové radikály, kteří se budou ke skutečnosti obracet zády, protože je bude příliš disgustovat. To by byla tra-

1980–087

13

gédie, kdyby se to stalo něčím masovějším; naštěstí se to dost přičí naší povaze.

9. Tvůj vztah ke státu (jako instituci) je velice kritický. Z čeho to vyplývá?

Vyplývá to z povahy moderního státu a z vývoje, který takovou nesmyslnou hypertrofii státního aparátu zavínil. Stát je produktem lidské společnosti, je výtvozem lidí. Je to však produkt, který se lidem a lidskému životu odcizil, vymknul se lidem z rukou a nadělal si z nich poddané a otroky. Státní aparát v sobě soustředil obrovskou moc, která nabyla své vlastní dynamiky a setrvačnosti a která se znovu a znovu dostává do rozporu s posláním každé lidské bytosti. Se zvyšující se silou pronikají státní intervence do všech sfér společenského i soukromého života. Stát soustřeďuje stále víc prostředků, jimiž dosahuje suverenity a nadvlády nad samotnou společností, která jej vytvořila. Donucuje lidi, aby dělali, co nechtějí, nebo aby nedělali to, co by chtěli. Tak se stává vlastně největším nebezpečím pro člověka a lidskou společnost. Lidé to už dávno rozpoznali, odtud představy, že stát musí být zrušen, naprosto odbourán, likvidován. To je však falešný radikalismus. Stát vznikl a udržel se proto, že byl a je také užitečný, že měl a má v lidské společnosti určitý smysl, určitou funkci. Tuto funkci je však třeba přesně vymezit a odkázat tak stát do role, která mu náleží: má lidské společnosti sloužit, nemá nad ní panovat. Jedním z nejnaléhavějších současných politických úkolů je právně

1980–088

14

i prakticky stát odkázat do mezí, které by stanovila a kontrolovala společnost. Vyřešit tento problém je nutné zejména proto, že v budoucnosti asi dojde k politické integraci stále větších částí a posléze i celku zeměkoule. Světový stát, který by zůstal ve své odcizenosti na cestě k nelidské a protilidské totalitě, by znamenal možná nenapravitelnou zřůdnost. Proto je nezbytné tomuto vývoji všemi prostředky a spojenými silami všech národů a všeho lidstva zabránit.

10. Ve své studii „Perspektivy demokracie a socialismu ve východní Evropě“ píšeš, že k nápravě může vést pouze jediná cesta: emancipace občanské společnosti z nadvlády státu a jeho aparátu. Jak si představuješ takovou emancipaci?

Pokud můžeme pozorovat, vede moderní hypertrofovaný stát k jakési zvláštní refeudalizaci společnosti. Lze proto nahlédnout, že podmínky a prostředky občanské rezistence a emancipace budou zčásti podobné jako při vzniku buržoazních společností. Navenek to může někomu připomínat jakýsi návrat k liberalismu, ale to by byl hrubý omyl. K podstatě liberalismu náležela víra, že zdravý život společnosti se přirozeně dostaví tam, kde budou odstraněny škodlivé, protože umělé, nepřirozené zásahy různých autorit (církvní, mocnářské, stavovské atd.). Chápat emancipaci občana jako uvolnění cesty k tomu, aby si mohl dělat co se mu zlíbí, by však byl nesmysl. Ve všech oblastech lidské činnosti se dosahuje nejlepších výkonů tam, kde nižší úrovně aktivity byly ekonomizovány v podobě rutiny. Státní správa má pečovat o rutinu společenského života, ale nemá a nesmí se vměšovat tam, kde jde o nejpodstatnější stránky celkového životního zaměření. Stát je naprosto nekompetentní v otázkách

1980–089

15

hodnotové orientace občanů, ve vědeckých sporech, v posuzování uměleckých děl, ve vnitřních záležitostech univerzitního života (a vůbec vysokých škol), v nakladatelské politice, ale také v rozhodování o otázkách technických, ekonomických a jakýchkoli dalších, které mohou řešit pouze odborníci; stát se nemůže vměšovat do vnitřních záležitostí spolků, církví, zájmových nebo politických organizací atd. atd. Dokonce ani v právních a soudních otázkách nemůže být leč jednou ze stran a nikdy arbitrem. Ale skutečnost na celém světě směřuje k opaku. Co proti tomu lze podniknout? Za každé vhodné okolnosti je nutno tlakem občanských aktivit zdola krok za krokem omezovat kompetence státních intervencí a státního řízení právně i fakticky vyčleňováním oblastí, které se budou spravovat samy. Jenom tak můžeme dospět ke společnosti, v níž budou respektovány základní svobody a nezadatelná lidská práva. Velice bude záležet na úrovni občanského sebeuvědomění a na cílevědomém postupu v intencích dobře promyšleného programu. Zkrátka: věc musí být co nejdůkladněji myšlenkově a přímo duchovně připravena. Žádné vnější události a změny nemohou zastat úlohu nějakých garantů. Skutečnými garanty svobodné, státního guvernantsví zbavené občanské společnosti mohou být jen uvědomělí občané sami. Jsem si jist, že přesvědčováním nejširších vrstev můžeme dospět ke společnému postupu, jemuž se spolu s individuální

odvahou zdaří uložit státnímu aparátu meze a pak účinně kontrolovat, aby nebyly překračovány. To si vyžádá nejenom zvýšení občanského sebevědomí, ale také preciznější formulaci všech zákonů **vložit (str.16) →**

Mýtický člověk se děsí budoucnosti jako nenasatné propasti, pohlcující vše skutečné, obrací se k ní zády a hledí se zachránit napodobením a přímo ztotožněním s nějakými božskými pravzory, tj. s činy, které již jednou provedl nějaký bůh, heroj nebo zbožštěný prapředek. Každá odchylka od pravzoru znamená pád do propasti tmy a nicoty.

1980–090

16

a vypěstování nového, velmi citlivého respektu vůči zákonům samotným, nejenom tedy vůči jejich překračování, narušování a přehlížení. Myslím, že to půjde bez větších obtíží všude tam, kde ony občanské iniciativy budou muset čelit jen byrokratickému stroji. Horší to bude v těch společnostech, které se dostaly do tuhých pout autoritativních či dokonce totalitních státních aparátů. Ale ani tam není situace zdaleka beznadějná. Prvním předpokladem je nespolupracovat na vlastním zotročování.

11. Jakou roli může v obrodě společnosti sehrát církev, nebo raději řekněme náboženství?

Pokud jde o samo náboženství, tak se obávám, že spíše negativní. Náboženství je pro mne jakousi kompromisní rehabilitací a restaurací mýtu; také lze říci, že náboženství je závěrečná etapa ve vývoji mýtu, který se tak dostává do stadia likvidace. Podstatou mýtu je totiž orientace lidského života na hotové, dané archetypy. **vložit ← (str. 15)** Ale zatímco mýtus představoval pro archaického člověka svět, do něhož byl ponořen celým svým životem, náboženství už zná a určitým způsobem akceptuje profanitu, aby proti ní a tím ovšem i vedle ní zdůraznila posvátné prostory a posvátné chvíle, tedy sakrální. K podstatě křesťanské orientace naopak náleží zrušení tohoto rozdílu a nová integrace lidského života na profánní, sekulární rovině. Celý moderní sekularizovaný svět je výsledkem předlouhého zápasu židovské a křesťanské tradice s pozůstatky mýtu. V průběhu tohoto zápasu docházelo a bohužel dosud dochází k zmatečným situacím, v nichž se křesťanství přes vnější úspěchy (kterých

1980–091

17

done dávna spíše ubývalo) vnitřně mýtem nakazilo. Dodnes někteří neorientovaní příslušníci křesťanských církví mají za to, že věc náboženství je jejich věcí a opírají se o zbytky religiozity; obvykle s tím je spojena tuhá konzervativnost theologická i politická. Připouštím, že se takové o religiozitu hůl se opírající křesťanství může uprostřed společenských krizí jevit jako konsolidující element, ale jsem hluboce přesvědčen, že to je jenom krátkodechá iluze. Takovýmto způsobem podpíraná „obroda“ či „obnova“ je pak ve skutečnosti krokem zpět. Společnost, v níž by církve plnily politickou roli (ať vůdčí nebo pomocnou), by se nutně opírala o něco, co nemá s vlastním křesťanstvím nic společného. Církve tuto úlohu

v minulosti plnily a samy na to doplatily tím, že spojily svůj osud s určitými společenskými a politickými pořádky a potom nutně byly spolu zasaženy všemi společenskými a politickými otřesy. Aby mohly církve sehrát pozitivní roli ve společenské obrodě, musely by nejprve projít vlastní obrodou. Nejsm si vůbec jist, že k něčemu takovému jsou v současné době připraveny a že k tomu mají dost sil. Koneckonců jsou církve součástí společnosti a nejsou proti žádným společenským chorobám imunní. Přesto se mi zdá, že vnitřní obnova života i myšlení jednotlivých křesťanů a křesťanských církví je hlavní nadějí v příštích dnech lidstva. Není tomu tak proto, že by na tom křesťané byli nějak lépe než ostatní lidé (velmi často na tom jsou ještě hůře), ale proto, že mají předpoklady této společné situaci všech lidí lépe rozumět. Snad bych mohl použít příkladu Sókrata, který chápal výrok věštiny (označivší ho za nejmoudřejšího z lidí) tak, že na

1980–092

18

rozdíl od jiných on sám ví, že nic pořádného neví. Také křesťan o sobě ví, že na tom není lépe než druzí (což ti druzí naopak o sobě často nevědí), ale proti Sókratovi „ví“ ještě o něčem navíc, totiž o tom, co vyzvedává člověka z této ztracenosti, co ho vysvobozuje z této zotročenosti. Zkrátka křesťanství navazuje na starou tradici izraelských proroků v základním spolehnutí na to nové, co přichází z budoucnosti; v tom se radikálně odvrací od mýtu, který viděl záchranu v minulosti (praminulosti). Dnes to nejsou návraty zpět a restaurace starých pořádků, co svět potřebuje. Smysl pro to, co tu ještě není a co má teprve přijít, tj. smysl pro otevřenost do budoucnosti, je asi tím nejcennějším, co může opravdová, ryzí křesťanská víra přinést současnému člověku a současné společnosti. Jestliže se křesťané (a církve) rozpomenou na toto své odvěké poslání, mohli by mít šanci stát se znovu „světlem“ tohoto temného světa. Ale to se musí nejprve obrátit zády jak ke starým pořádkům, s nimiž kolaborovali, tak ke zbytkům výsad, jichž kdysi požívali a někde dosud požívají. A především se musí obrátit zády k té veliké lži, jíž bylo rezortní rozdělení života jednotlivce i společnosti na to, co náleží císaři, a na to, co náleží „Bohu“ (rozuměj církvi). Ne podíl na moci, ale cesta k vnitřnímu osvobození z pout jakékoli odcizené moci, to je asi to jediné specifické, čím mohou křesťané přispět ke každé nové obrodě společnosti. Ve všem ostatním na tom jsou stejně jako všichni ostatní, tj. potřebují víc občanské kuráže.

1980–093

19

12. Jak se díváš na křesťanský socialismus?

Musím se přiznat, že s jistými rozpaky. Na jedné straně nemá smysl mluvit o křesťanském socialismu prostě proto, že socialismus je myslitelný jen na duchovním a myšlenkovém základě křesťanství; socialismus je kusem sekularizovaného křesťanství. Na druhé straně je ovšem pravda, že se historicky natolik vzdálil od tohoto základu, že není vůbec beze smyslu hledat jeho hlubší kořeny. Ale proti přízvisku „křesťanský“ se ve mně všecko vzpírá. Vidím v tom jakýsi laciný pokus „pokřtít“ něco, co jinak ničím nevyniká. Tzv. křesťanskost

literatury nebo jiného umění nepřidá vůbec nic na umělecké hodnotě příslušných děl; tzv. křesťanská filosofie – to je můj speciální problém – nemůže své filosofické nedostatky nebo svou průměrnost dohánět nějakou pravověrností nebo zbožností. A tak ani socialismus nezakryje svou nedomyšlenost, polovičitost nebo menší přesvědčivost a organizační sílu tím, že se přihlásí ke křesťanství či rovnou ke Kristu. Socialismus ob stojí jen jako fungující, prosperující a spravedlivý společenský systém. Je-li takový, je už nadbytečné jej nazývat křesťanským – už proto, že také ten nejlepší socialismus, jako ostatně každý lidský pořádek, je a zůstane čímsi nedokonalým a omezeným, tudíž i dočasným a přechodným. Křesťanství nesmí spojovat svou věc se žádným etablovaným systémem, ale na každém může a musí pracovat k jeho prohloubení a vylepšení ve směru k větší lidskosti. A tak i socialismus, který učí v druhém člověku vidět potenciálního nebo skutečného druha, soudruha, může a musí být v tomto smyslu

1980–094

20

prohlubován tak, aby byl v druhém člověku spatřen bližní. Ten rozdíl je v tom, že pohled na druhého člověka jako na možného nebo skutečného spojence není ještě zdaleka pohledem nejhlubším, neboť toho druhého hodnotí podle toho, jakou má cenu pro mne a pro můj zápas. Daleko podstatnější a pro společnost elementárnější je vidět v druhém toho, kdo mě potřebuje, kdo čeká na mou pomoc, komu mohu a mám pomoci nést jeho břemeno, koho mohu a mám podepřít v jeho tísní a těžkostech. O křesťanském socialismu lze snad v krajním případě mluvit v tomto smyslu jako o úkolu, ale nikdy ne jako o tom, co je tu, co se zformovalo a etablovalo a co teď hledá v přívlastku „křesťanský“ svou větší důstojnost.

13. Jistě jsi se setkal s tím, že se církvi vyčítalo jezuitské „účel světi prostředky“. Nepřipadá ti, že se dnešní ateisté chovají stejně?

Na tom není nic divného, že jablko nepadne daleko od stromu. Dnešní ateismus je součástí marxismu a marxismus je jistou nápodobou křesťanství, určitým zopakováním jeho předností a zejména chyb. A snad ještě víc než zopakováním – je jakousi jeho karikaturou. (Myslím, že je možno vcelku oprávněně vidět v marxistickém komunismu křesťanskou herezi.) Kromě toho mám za to, že jistý typ ateismu je křesťansky legitimní nebo alespoň křesťanství velice blízký. Ovšem zásada „účel světi prostředky“ je svou podstatou cizí jak opravdové křesťanské víře, tak opravdovému přesvědčení marxistického ateisty. Je to ideologizace, jejíž zcestnost je právě v tomto případě zcela průhledná. Marxisté se cítí být Hegelovými dědici. Hegel však napsal,

1980–095

21

že pravda není až na konci cesty, nýbrž že se k ní nutně vztahuje celá cesta. Jinak řečeno, účelu může být dosaženo nikoli jakýmikoliv, nýbrž jen účelu přiměřenými prostředky. Existují prostředky, které vedou k cíli jen zdánlivě, ale ve skutečnosti ten cíl deformují,

vyprazdňují, ničí. Křesťanství se sice v minulosti vnějšně často šířilo mocenskými prostředky nebo zase tím, že navázalo na pohanské prvky a vintegrovalo je do svých struktur, že se tedy přiživilo na daných silách v podivné synkrezí; ale vnitřně na to těžce doplatilo. Stejně tak ateismus, který se opírá o mocenské pozice a pracuje metodou donucení nebo korupce, musí nakonec selhat tak, jak to dnes v naší společnosti máme před očima. Vždyť dnes můžeme být svědky toho, jak náboženství (religiozita) nebývalou měrou ožívá, a to právě ve svých nejproblematictějších a nejodpudivějších podobách. Proč tomu tak je? Vzhledem k všeobecné, zejména však intelektuální inferioritě ateistické propagandy a vzhledem k tomu, že křesťanské církve jsou vnitřně i vnějšně tak oslabeny, že nemohou regenerující mýtus a náboženskost úspěšně kanalizovat a neutralizovat, vymkla se lidová náboženskost a zejména také pověrečnost jakékoli skutečné kontrole. Zdá se mi proto, že skutečnost je ještě absurdnější, než jak naznačuje otázka: oficiální ateismus přece oněch účelů, které by měly posvětit používané prostředky, vůbec nedosahuje, ale **napomáhá** spíše pravému opaku. Ostatně mám pocit, že se opravdových ateistů, mezi nimiž mám ještě z doby dialogu, vedeného v šedesátých letech, řadu přátel,

1980–096

22

musím také zastat, neboť jsou neméně předmětem manipulace a represe než samotní křesťané. Ba jsou na tom o to hůř, že jich je tak málo.

14. Po tom všem, cos mi řekl, je asi naivní se ptát, proč jsi podepsal Prohlášení Charty 77, ale byl jsi po dlouhou dobu jedním z mluvčích této občanské iniciativy. Jaké perspektivy má podle tebe toto hnutí před sebou?

Bylo už dost diskusí o tom, čím vlastně Charta 77 je a čím se může ještě stát. Mně se zdá, že nelze doopravdy mluvit ani o hnutí, protože je to jen „stanovisko“, které se „nehýbe“ – a navíc které se pohnout nesmí (alespoň jak to já vidím). Lidé, kteří podepsali základní prohlášení, se vlastně jen přihlásili k dvěma zásadám: že je třeba vždy a všude dodržovat zákonnost, a za druhé že všecek život společnosti i všechny její instituce a dokonce i samy zákony musí být uvedeny do souladu s nezadatelnými lidskými a občanskými právy a svobodami. Přihlásit se k těmto dvěma principům či zásadám ještě nestačí na žádný kulturní ani politický ani žádný jiný program, ale představuje to přijetí významné společné báze pro nejrůznější takové programy. Na této bázi mohou vzniknout rozmanitá hnutí, společenství, ba dokonce třeba i strany (nebo se k této bázi mohou přihlásit existující strany); z této báze mohou vycházet individuální i skupinové občanské iniciativy. Zejména však může být na tuto bázi postaven po jistém čase a v důsledku nemalého úsilí celý život společnosti. Proto bych řekl, že ten nejzávaž-

1980–097

23

nější význam Charty 77 se teprve v budoucnosti ukáže, totiž v té budoucnosti, která přivede na svět ony různé programy a která konečně uvolní kulturní, politickou a každou další konkrétní iniciativu, jež s takovými programy přichází a uskutečňuje je. Charta 77 zůstane, jak doufám, závazkem pro ty, kteří byli na desítky let zatlačeni do situace občanů druhého řádu, aby v nějakém pokusu o revanš nediskriminovali stejně neomluvitelným způsobem komunisty ani bývalé komunisty; a zůstane závazkem i pro komunisty, kteří se k ní přihlásili, aby se už nikdy nevraceli ke svým antidemokratickým metodám. Nesmíme svou národní budoucnost postavit na nových represích, ale na spravedlnosti a na nových vzájemných vztazích. Různost názorová nesmí už nikdy přerůst tak, aby vyhloubila mezi lidmi příkopy a propasti a aby jim znemožnila vůbec rozhovor. Jsem hluboce přesvědčen, že k takovému celonárodnímu, celospolečenskému dialogu dojde; Charta 77 představuje důstojnou a nosnou základnu pro takový dialog. Nikdo z něho nebude vylučován, pokud se nevyloučí sám popíráním této základny. V základním prohlášení Charty 77 je vymezena báze příštího rozhovoru tak, že nejsou vylučováni ani představitelé současného režimu, neboť ti se k plnění všech v Chartě formulovaných závazků již před vznikem Charty veřejně zavázali, a to jak vnitrospolečensky, tak mezinárodně. Vzdejí-li se konečně i prakticky všech nezákonností, jichž se oni (a státní orgány vůbec) dopouštěli a dopouštějí, a vezmou-li konečně závazky, jež dobrovolně a veřejně přijali, vážně, pak nestojí nic v cestě k rozhovorům. Situace v Polsku ukazuje, že to je jediné

1980–098

24

možné nekatastrofické řešení krize, v níž se zmítají společnosti celého bloku. Jsem přesvědčen, že idea, na níž je postavena Charta 77, je nosná nejen v našich českých a československých podmínkách, ale pro poměry v zemích sovětské zájmové sféry bez výjimky, ba dokonce v zemích celého světa vůbec.

15. Jako my všichni, sleduješ určitě, co se teď děje v Polsku. Jak myslíš, že to skončí, a jaký vliv budou mít tyto události na vývoj věcí u nás?

Poláci jsou dnes v něčem o kus dál, než jsme byli my v roce 1968. Jejich společenská situace je přece jenom dost odlišná od naší a celkový průběh pokusu o společenskou obrodu je nesen jinými společenskými silami než u nás. Tím pozoruhodnější jsou shody a tím nadějnější pro celý blok jsou příznaky narůstající konvergence ve vývoji snad všech zemí bloku. Jako se Poláci zjevně lecčemu přiučili z našeho polednového vývoje v roce 1968, tak se my (a ovšem nejenom my) zase lecčemu musíme naučit z dnešního vývoje v jejich zemi. Musíme doufat, že ani ve vedoucích politických kruzích v Kremlu nejsou lidé nepoučitelní a že alespoň ti z nich, kteří uvažují v perspektivách 10 až 15 let své příští politické práce, nahlédnou politickou neoportunnost a přímo pošetilost intervence v Afghánistánu a ještě znásobená rizika eventuelní intervence v Polsku. Nemohu prorokovat, ale pevně věřím, že se sovětské vedení této nové těžké chybě rozumně vyhne. Velice mnoho ovšem záleží na Polácích samotných. I když ještě zdaleka nelze všechny důsledky současného polského procesu

1980–099

25

společenské obnovy odhadnout, je už nyní nepochybné, že jeho vliv na celý blok bude obrovský. Především spočívá důležitost polských událostí v tom, že znovu vyjevují rozvinutou krizi tzv. reálného socialismu a komunismu sovětského typu. Sovětské vedení se v minulosti již několikrát pokusilo vnější projevy této krize mocensky potlačit, ale dosud se neodhodlalo k žádné energické nápravě (dosavadní polovičaté a spíše kosmetické úpravy nemohou nic vyřešit). Za druhé se znovu ukazuje, jak kulturní a myšlenkové uvolnění musí jít spolu s ekonomickými a politickými reformami. Demokratizace a pluralizace společnosti je nezbytná, ale rozhodující úlohu sehrají nové koncepce. Na polské situaci vidíme, že tak elementárně nezbytná instituce, jako jsou svobodné odbory, nemůže sama představovat ten nástroj, kterého je zapotřebí k vyvedení Polska z krize. V situaci, kdy neexistuje jiná skutečná politická síla v zemi než vedoucí strana, nelze čekat eventuelní konstruktivní řešení než od ní. A polští komunisté (PSDS) nemají na vybranou než se inspirovat trochu Maďarskem, trochu Jugoslávií a hodně reformním pokusem československým. To je zase velká příležitost pro naše komunisty i exkomunisty, aby se připravili na svou novou šanci. Polský příklad by jim měl ukázat, že budou potřebovat jednak politické spojence, jednak masovou podporu či spíše oporu v nejširších vrstvách společnosti (vidíme, jak se polské vedení může a umí opírat i o nesouhlasící, opoziční vrstvy). A ještě v jedné věci by si měli udělat definitivně jasno: jaký má smysl trvat na principiální podmínce tzv. vedoucí úlohy

1980–100

26

strany (garantované třeba ústavou nebo vnucované do zásad svobodných odborů apod.), když to vedení dovedlo zemi do tak obrovské krize? Nejsem komunista, ale cítím se být s komunisty (a nejen ovšem s nimi) na jedné lodi. Považuji dokonce za spravedlivé, aby právě komunisté měli lví podíl na reformách a na obrodě společnosti, neboť mají také lví podíl na krizi, do níž jsme se dostali. V kritické chvíli musí každý na lodi přiložit ruku k dílu. Ale ve společnosti nelze natrvalo posílat někoho výhradně k veslům. Koncem šedesátých let bylo mnoho našich komunistů pro dialog s ostatními občany, ale představovali si jej tak říkajíc hegemonisticky. Jejich polští soudruzi se dnes musí učit rozhovoru, v němž platí rovnoprávnost účastníků a váha argumentů. Zatím je vidět, že se jim právě do tohoto sousta moc nechce, ale budou je muset pozřít. Čím dříve si na tuto novou krmí budou navykat také představitelé našich stranických orgánů, tím víc se naučí vyhýbat se zbytečným a někdy i tragickým chybám v příštích dnech.

(Definitivní znění dokončeno po Novém roce; J. R. odevzdáno 21. 1. 81.)

1980–101

80.001 reflexe, akce, subjekt, předmětnost, motivace, kauzalita, objektivizace, interpretace

80.002 jsoucna pravá a nepravá, osvětí, smysl, intersubjektivnost, subjekt

80.003 vesmír, subjekt, humanizace, člověk, celkovost, kosmická archeologie a eschatologie

- 80.004 Afghánistán atd.
- 80.005 – " – atd.
- 80.006 velmoci atd.
- 80.007 býtí, jsoucnost, jsoucí, jsoucno, událost
- 80.008 událost, události primordiální, pluralita, individualita, frekvence událostí, hustota událostí, reaktibilita získaná
- 80.009 aktivita, odcizení, kontexty
- 80.010 nové myšlení, nová filosofie
- 80.011 filosofie reflexe, spekulace, praxe
- 80.012 jsoucnost, jest, býtí
- 80.013 dostačování, smysl bytí, pravda
- 80.014 zájem, zájem o filosofii, co je filosofie
- 80.015 vývoj v biologii, vývoj v myšlení, eidosféra, noosféra, dějiny
- 80.016 předsudky, filosofie, jistoty primární, jistoty falešné, kritičnost
- 80.017 zájem předmětný, okolí, svébytnost, pobyt, čin, neznámé, svět, poslání, reflexe
- 80.018 filosofie, užitečnost, nástrojovost, život, esoteričnost, popularizace
- 80.019 vědomí, intence, jazyk, mluva, soud, pojem
- 80.020 filosofie vlastní, komentář filosofický, strategie, argumentace