

„To pravé“ pro přítomnost a člověk¹ [1982]

1. Metoda a metodičnost

Evropské myšlení se cítí být odpovědno (tj. voláno k odpovědnosti) za své postupy, tedy za cesty, pro něž se rozhodlo a po nichž jde. Proč musí evropské myšlení „dbát na svou metodu“ (1,2)?² Proto, že je myšlením evropského typu, totiž myšlením pojmovým, skrz naskrz proreflektovaným a stále znovu se podrobujícím (i podrobovaným) novým reflexím. Myšlení tohoto typu zkrátka nejenom jde svou cestou, ale zároveň ví (i když ne vždy správně a přesně, tedy vždycky alespoň nějak) o tom, že jde určitou cestou a jakou cestou. Myšlení, které – třeba na rozdíl od myšlení mytického – se neidentifikuje se svou cestou, nýbrž vztahuje se – myšlenkově – ke své cestě jako k předmětu svého uvažování a posuzování, se musí jak pro svou cestu, tak pro každý krok, jímž v této cestě pokračuje, vždy znovu rozhodovat, protože o této své cestě ví (zase jen nějak a prozatím) nejenom, čím je, ale také, čím není. Myšlení se musí rozhodovat, protože vždycky ví i o jiných možných cestách, pro něž by se mohlo rozhodnout. Evropské myšlení se nemůže spokojit s tím, že jeho rozhodnutí pro tento směr, a tudíž proti všem jiným směrům postupu by mohlo zůstat bez důvodu, že by se mohlo vyhnout vládě toho, čemu se myšlení svěruje a do čeho skládá svou důvěru, co je jeho znamením a erbem a čemu staří Řekové dali jméno *logos*. Myšlení považuje svou cestu za rozumnou,³ smysluplnou, platnou a relevantní, jestliže může udat její *logos*. Odpovědnost myšlení za cestu, po níž postupuje vpřed, je v první řadě odpovědností za dodržení jejího směru, jejího smyslu, jejího *logos*.⁴

Myšlení, které může doložit *logos* svého postupu tím, že udá důvod pro každý jednotlivý krok i pro celou sérii kroků, se může vykázat jako myšlení metodické. Metodické je to myšlení, které má svou metodu, které jí dbá a které ji dodržuje. Mít svou metodu není totéž jako mít svou cestu. Nějakou svou⁵ cestu má každé myšlení. Proto je metodičnost charakterem jen některých cest myšlení. Když však vyložíme metodu s jistým (nikoliv však jednoznačně platným) poukazem k etymologii jako to, co je „za cestou“ (*meta hodon*), tedy jako jakési „zácestí“ [1,4], pak musíme připustit, že každá cesta má nějaké zácestí, tedy i cesta zbytečně dlouhá nebo jinak namáhavá, i cesta nevhodná, zbytečná a marná, ba i cesta slepá a přímo scestí.⁶ Zácestí je zkrátka něčím, co náleží k cestě jako rub k líci. Když volím cestu, volím zároveň její zácestí; to platí také opačně: když volím zácestí, volím cestu. Cesta je však cestou nikoliv tím, že má

¹ Text původně vyšel pod názvem „*To pravé*“ pro přítomnost a člověk (společně s textem Martina Hyblera *Pravidla přítomnosti*, na něž reaguje) ve *Svazcích pro dialog* č. 12 nazvaných *Přítomnost pravidel a „to pravé“*. Později byl vydán v souboru *Život a slovo* pod názvem *Přítomnost pravidel a „to pravé“*. – Pozn. vyd.

² Paginace v závorkách odkazuje na čísla stran a řádků v samizdatovém vydání (opisu) textu Martina Hyblera ve *Svazcích pro dialog*: M. Hybler, *Pravidla přítomnosti*, in: *Svazky pro dialog*, 1982, č. 12 (*Přítomnost pravidel a „to pravé“*), str. 1–12. Další obdobné odkazy na toto vydání, které jsou zde doplněny a uvedeny v hranatých závorkách, pocházejí od redakce. – Srv. také původní vydání in: P. Rezek (vyd.), *I. D. [sborník k 55. narozeninám Ivana Dubského]*, Praha 1981, str. 343–359. – Pozn. vyd.

³ V pozdějším upraveném přepisu: „za pravou“. – Pozn. vyd.

⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „jejího logu“. – Pozn. vyd.

⁵ V pozdějším upraveném přepisu: „,svou““. – Pozn. vyd.

⁶ V pozdějším upraveném přepisu: „scestná“. – Pozn. vyd.

nějaké zácestí, nýbrž tím, že někam vede. Zákruty cesty, stoupání a klesání, hornatost či lesnatost terénu jsou výsledkem „kompromisu se skutečností“, ⁷ jak říkával Rádl; postup vpřed se neorientuje vposledu na zácestí, nýbrž na směr nebo cíli cesty. Cesta, která by si za svůj cíl zvolila pouze „cestu údolím“ [1,8], by se orientovala právě jen na své zácestí, totiž na údolí (nikoliv však na údolí jako cíl, k němuž chce dospět, nýbrž právě jen jako okolnost, jako milieu své procházky). Místo cesty odněkud někam bychom tu měli pouhé procházení někudy. Evropské myšlení lze strukturou přirovnat k cestě odněkud někam, ale vůbec se nepodobá chůzi, která zůstává, prodlévá někde. Není ovšem pochyb, že toto myšlení, jdouc odněkud někam, v některém ohledu zároveň někde prodlévá. To lze v reflexi, tj. po dosaženém odstupu, nahlédnout a prokázat. Je třeba si nicméně povšimnout toho, že to je pro cestu evropského myšlení pouhá okolnost, nikoliv její smysl nebo cíl. Evropské myšlení si toho, že při všem svém postupu určitou cestou někde zůstává, není vědomo (to lze označit za jednu stránku slepoty evropské tradice [4,7]). Teprve ve chvíli, kdy si to uvědomí, tj. kdy ono své setrvávání na místě učiní předmětem své pozornosti a svých úvah, učiní tomuto setrvávání a prodlévání konec, neboť tak může učinit pouze z odstupu, z distance.

Martin Hybler ohlašuje hned na počátku svých úvah, že se hodlá pokusit být metodický, tj. dbát na svou metodu (1,2). Zatím se však zdá, že se na samém počátku proti „metodičnosti“ proviňuje hned natřikrát. Především sahá k etymologii, ale jen povrchně, aniž by ji bral vážně (to, co je „za“ cestou, eventuálně „nad“ cestou, interpretuje bez udání důvodů jako „vedle“ cesty či „okolo“ cesty). Že to není jen nahodilý detail, se potvrdí v další aplikaci „etymologické metody“ v souvislosti se slovem „pravidlo“. Za druhé prokazuje pochybnou metodičnost či přímo nemetodičnost v tom, jak anachronicky interpretuje požadavek metodičnosti jako požadavek, aby cesta měla své zácestí (navíc na základě diskutabilní etymologie), ačkoliv na jedné straně každá cesta nějaké své zácestí má a ačkoliv požadavek metodičnosti klade na myšlení jisté nároky, jimž ne každé myšlení dostojí. A posléze za třetí proti smyslu celého svého výkladu praví, že „[z]ácestí našeho myšlení se tedy ukáže nejlépe tehdy, budeme-li dbát na to, jak a kam vede“ (1,8); jako by se hornatost terénu nejlépe ukázala ve vztahu k tomu, „jak“ a „kam“ nás cesta „vede“. A to nezmiňuji skrytou dvojznačnost celého obrazu, spočívající v nevyjasněnosti pojetí „cesty“. Buď totiž jde o cestu⁸ ve smyslu našeho skutečného postupu, cestování, chůze, anebo o cestu, která tu je dříve, než po ní jdeme, a která nás jen díky tomu může nějak „vést“. Je-li naše cesta předem nevyznačena, tj. nejdeme-li dokonce ani po žádné stezce, prošlapané nemnohými těmi, kdo šli před námi, pak není, co by nás „vedlo“ – rozhodně to není žádná „cesta“, která „vede“.

2. České slovo „pravidlo“ a jeho etymologie

M. Hybler se domnívá, že „ve znění slova ‚pravidlo‘“ (1,13) „je možno zaslechnout“ přítomnost, blízkost či příbuznost několika dalších slov, především slov „praviti“, „právo“ a „pravda“. Nepocítuje potřebu se opřít o žádnou autoritu. Kdyby se podíval kupříkladu⁹ do

⁷ Srv. E. Rádl, *Romantická věda*, Praha 1918, str. 129. – Pozn. vyd.

⁸ V pozdějším upraveném přepisu: „o naši cestu“. – Pozn. vyd.

⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „třeba“. – Pozn. vyd.

Machkova *Etymologického slovníku*, s překvapením by zjistil, že etymologická souvislost mezi slovy „praviti“ a „pravý“ je popřena s odůvodněním, že nelze doložit významovou spojitost.¹⁰ Ani pro mne nemá ovšem Machek poslední závaznost; jsem přesvědčen, že slova „praviti“ a „pravý“ (tudíž také „pravda“ a „právo“) spolu souvisí, a Machek nevidí významovou souvislost prostě jen proto, že k ní je slepý či hluchý. Nicméně nejde o žádné samozřejmosti; proto je nezbytné alespoň vykázat, jaké důvody mne či nás vedou k předpokladu, že tu etymologické souvislosti jsou.

Pravidlem postupu při odkrývání etymologických souvislostí je rozlišování mezi slovními tvary původními a odvozenými. Platí zásada, že odvozená, tj. pozdější slova bývají významově posunutá způsobem, který víc skrývá původní význam kořene než významový posun slov starších, původnějších. Proto je na pováženu, že Hybler „zaslechl“ ve znění slova „pravidlo“ na prvním místě to, že k pravidlu patří „*pravidelnost*“ ve smyslu opětovnosti či spíše předvídatelného, přitom však jaksi ‚rytmického‘ opakování“ (1,13–15). Vyvozovat význam slova „pravidlo“ z dnešního významu slova „pravidelný“ (a dokonce jen z jedné složky onoho dnešního významu) je nelegitimní. Pravidelné je původně to, co odpovídá nějakému pravidlu; protože sám M. Hybler počítá se spjatostí „pravidla“ s „právem“ a „pravdou“, aplikujme to ve shodě s tím na právo a pravdu. Pravidelné je to, co je „podle práva“ a „podle pravdy“. Pravidlem „pravení práva“ (tedy soudního rozhodování) je dodržování práva, přinejmenším pak dodržování zákonů. Pravidlem „pravení pravdy“ je vypovídání, že jsoucí jest a že nejsoucí není. O jakém pravidelném rytmickém, předvídatelném opakování tu můžeme hovořit? Naši předkové dobře věděli, že právo i pravdu je třeba nalézat, že to není nic „běžného“ ani „samozřejmého“ [2,10]. Dnešní význam rčení „popravidle“ nebo „pravidelně“ ve smyslu obvykle a běžně upomíná nikoliv na nějaká pravidla, nýbrž na statistický výskyt, tj. na frekvenci nějakého jevu. K tomuto posunu a přímo poklesu významu nedošlo separátně u slov „pravidelný“ a „pravidlo“, nýbrž zcela analogicky také u slov „normální“ a „norma“. Také slovo „normální“ bývá chápáno jako „nejčtetněji zastoupený“, „obvyklý“, „průměrný“. České slovo „pravidlo“ zní latinsky „*regulum*“; dodnes regulérní znamená podle pravidel, a nikoliv nejčastější. Pro posouzení, zda něco odpovídá pravidlům, nemá frekvence výskytu naprosto žádný význam. Chtít interpretovat obsah slova „pravidlo“ z dnešního (posunutého) užívání slova „pravidelný“ vede k misinterpretaci. Ve světě převažuje nepravidelnost nad pravidelností, ale pravidelnost převládá nad nepravidelností. Pravidelné je to, čemu vládne pravidlo, co je spjato s řádem. Řád je nepravděpodobný; nejpravděpodobnějším stavem (situací) světa je chaos. Ale cílem pravidelnosti není podrobení pravidlům, nýbrž uvolnění cesty k uplatnění řádu vyššího stupně. Pravidelnost ve smyslu běžnosti je jen vedlejším produktem, ba odpadem směřování k ne-běžnosti, k jedinečnosti vysoké úrovně, jejímž předpokladem je respektování řádu.

Řád, jehož dodržování nám umožňuje a usnadňuje takové uplatnění jedinečnosti (svobody, kontingence), která nás nevrhá zpět na sám počátek, tj. do chaosu, nevyplývá z věcí, ze jsoucen a nemůže z nich být odvozen. To, co nás oslovuje jako „pravidlo“ pro naše porozumění a pro

¹⁰ Srv. V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 2010⁵, s. v. *praviti* (str. 481). – Pozn. vyd.

správné hospodaření s naskýtajícími se jsoucnými „dle jejich práva“ (1,19–21), nevyvěrá ze jsoucných samých. Žádné jsoucno nás nemůže oslovovat „jako ono samo“ (1,19–20), protože „původně“ není sebou samým, nýbrž „lecčím“. Jako „ono samo“ se musí nejprve „ukázat“ a ukázat se může jen ve světle; jako „ono samo“ se může ukázat jen v pravém světle, kdežto v rozmanitém nepravém osvětlení se ukazuje jako leccos jiného. K pravému osvětlení potřebuje každé jsoucno světlo pravdy. Pravda však je tím nejméně pravděpodobným nejenom ve svět chaosu, ale i ve světě řádu. Řád totiž není žádným uskutečněním pravdy, nýbrž může být (a nikoliv každý řád už jest) prostředkem usnadňujícím, aby se pravda projevila, uplatnila a prosadila jakožto pravda, tedy jako cosi svrchovaně kontingentního, překračujícího i každý řád (lépe: prolamujícího každý řád).

Spojíme-li předestřené myšlenky s tím, co bylo řečeno o metodičnosti myšlení, vše se – jak doufám – zpřehlední. Požadavek metodičnosti je požadavek řádu; cílem metodického myšlení však není stereotypnost, nýbrž naopak jeho uvolnění k „vyšším funkcím“, zejména pak k připravenosti se otevřít a naslouchat oslovující pravdě. Ta není ani ve jsoucnech samých, ani v jejich uspořádanosti, tím méně v blízkosti vrcholu Gaussovy křivky výskytu; pravda také není „vtělena“ do žádného řádu myšlení, tedy ani do žádné metody. Cena nebo bezcennost myšlenkové metody spočívá v tom, zda je pro světlo pravdy transparentní, anebo zda je pro ně neprůsvitnou překážkou. Žádná myšlenková metoda však sama o sobě nedisponuje „vlastním“ světlem.

3. Skrytost a nezakrytost

Martin Hybler zavádí poté do svého výkladu pojem skrytosti; dává jej do nejužší spojitosti s opětovností, běžností a obvyklostí. Pravidlo je konstitutivní součástí toho, co je běžné, samozřejmé (2,10), a „odtud jeho skrytost“ (tamtéž), která se k pravidlu nerozlučně pojí (3,1–2). Souvislost s všedností (3,12) je tak úzká, že pravidla ani nemohou být „čistým fenoménem“ (3,14–15); v tom smyslu je pak skrytost pravidlům konstitutivně vlastní (3,16). Nejde o skrytí čehosi původně jasného (3,21), ale skrytost je tu současně a stejně původně, ba ještě původněji než ona neskrytost pravidelného, práva, pravení a pravdy (3,21–4,1). V samém středu neskrytosti – *alétheia* – je pramen skrytí – *léthé* (4,1–2).

Martin Hybler odkazuje v této souvislosti (jako i později v dalších třech případech) na texty Martina Heideggera. Jeho studie ovšem na první přečtení prozrazuje heideggerovskou inspiraci, ale s Heideggerovými pojmy zachází tak volně, že všechny odkazy mají spíše charakter přiznání k inspiračnímu zdroji než odvolání na místa zásadní důležitosti pro stavbu studie. Jediný skutečný citát má být pouze dokladem komplikovanosti Heideggerova pojmu „události“ [12,12–18]; už tím je naznačeno, že souvislost Hyblerova textu s Heideggerovými pojmovými prostředky je pouze volná. Vypustím proto tuto stránku zcela z okruhu svých kritických úvah, protože jinak by nás zavedla k docela jiným tématům.

Martin Hybler bez bližšího zdůvodnění předpokládá, že to, co se děje obvykle, děje se *eo ipso* v skrytosti a nepozorovaně (2,5). Taková generalizace však v žádném případě neobstojí. Každá skrytost musí být vždycky vztažena k nějakému subjektu; není žádné na žádném subjektu nezávislé „skrytosti“. Ale také ve vztahu k subjektu musíme rozlišovat skrytost

rozmanité povahy. Pro určitý subjekt (v širokém smyslu, ne tedy pouze pro lidský subjekt) je základně skryto to, co zůstává pod prahem jeho specifické reaktibility. Za druhé zůstává pro subjekt skryto všechno to, co není předmětem pozornosti. Teprve na třetím místě lze uvést skrytost toho, co je (mělo by být, má být, subjekt „chce“, aby bylo) předmětem pozornosti, ale co se před odhalením dovedně skrývá. Posléze tu je typ skutečností, které se samy neskrývají (aktivně), nýbrž jsou zakrývány přístupem, ba samotnou¹¹ existencí subjektu, jeho povahou a způsobem přítomnosti ve světě (jeho pobytem ve světě). Celou záležitost pak ještě zkomplikuje okolnost, zda jde o subjekt schopný, či neschopný vědomí a reflexe. Skrytost pro všeobecnou reaktibilitu a skrytost pro vědomí nejsou ani totožné, ani se nutně nedoprovázejí. Naše tělo reaguje negativně na postupné malé dávky jedu, aniž si musíme být vědomi otravy. Naproti tomu vědomí a myšlení dovede vypracovat takové postupy, které umožňují odhalit jako svrchovaně významné i to, co se maximálně skrývá (ať už aktivně, nebo co skrývá sám subjekt svým přístupem). Důležité je ovšem také rozlišování mezi různými typy reakcí. Pro adaptační reakce je rozhodující to, co je obvyklé, běžné, opětovné nebo přímo trvalé. Pozemské rostliny i pozemští živočichové se přizpůsobili zemské gravitaci, „počítají“ s ní, kde je to možné, tam jí využívají, kde je jim na závalu, budují obranné mechanismy proti ní. Někteří živočichové jsou naproti tomu odkázáni na potravu, která není ničím běžným a opakovaně, dokonce pravidelně a rytmicky se vyskytujícím. Potřebují proto takové reakční systémy, které by jim dovolily zvláštní případy výskytu potravy včas registrovat a pohotově takové registrace využít. V takovém případě živočich reaguje naopak na zvláštní, mimořádné, nepravidelné; běžné, obvyklé, neměnné (zajisté jen relativně neměnné) jeho pozornosti uniká. – Zajisté bychom mohli důkazy komplikovanosti a nejednoznačnosti vztahu mezi běžností či obvyklostí na jedné straně a mezi skrytostí na straně druhé ještě dlouho rozmnožovat.

Jak tomu je v případě člověka? Člověk si neobyčejně snížil práh a rozšířil spektrum své reaktibility; kde jeho smysly už nestačí, tam si opatřil nástroje, jimiž znásobil jejich vnímavost. Zejména však zapojil do rozpoznávání, registrování a chápání jevů a vůbec světa své myšlení; v případě člověka zakotveného v evropské tradici (založené nejenom v řecké filosofii a římském právním myšlení, ale také v myšlení starého Izraele, zejména pak jeho prorocké tradice) to je myšlení zvláštního typu, kterému můžeme říkat pojmové (na rozdíl od myšlení nepojmového a předpojmového). Není známo žádné jiné myšlení, které by dovedlo programově zaměřit svou pozornost na tak nesmírně vzdálený a pro všechno běžné i mimořádné dění, s nímž člověk přichází do styku „obvykle“ a „běžně“, naprosto zanedbatelný energetický zdroj, jako je pouze největšími a nejvýkonnějšími dalekohledy nebo jen radioteleskopy registrovatelný vesmírný objekt. Jen přísné, exaktní, systematické myšlení je schopno něčeho takového dosáhnout. Co ještě může před tímto myšlením zůstat skryto? Pojmové myšlení je schopno upevnit a vybrousit do dokonalosti svou reflexi a tak učinit předmětem svého zkoumání i sebe a své postupy, své metody. A právě na této cestě nejnověji zjišťuje, že metoda poznávání skutečnosti pomocí vykonstruovaných modelů, tzv. intencionálních předmětů, selhává v případě skutečností, které nemají předmětný charakter. Toto selhání se jeví z odstupu jako

¹¹ V pozdějším upraveném přepisu: „samou“. – Pozn. vyd.

myšlenková „slepotá“ [4,7]. Myšlení tu samo u sebe odhaluje jakousi hlubokou vadu, jejíž odstranění si vyžádá značný čas a všeobecnou rekonstrukci nejobecnějších postupů a všeobecné výstavby všech myšlenkových prostředků. Lze proto říci, že tu myšlení odhalilo celou oblast skutečnosti, která se jeho dosavadním postupům skrývá. Jaká je pravá povaha tohoto skrývání?

Především nejde o skrytost v důsledku příliš vysokého prahu reaktibility, protože ani nejpronikavější jeho snížení by nemohlo vést k žádnému „odkrytí“. Subjekt je schopen reagovat jen na to, s čím se setká jeho akce ve svém zvnějšnění, čili jinak řečeno: je schopen se setkat jen s tím, co je *před* ním, tedy k čemu přistupuje zvenčí a jako k tomu, co má vnějšek. Ta oblast skutečnosti, která se vymyká tomu, co je v daném myšlení obvyklé a běžné, však žádný vnějšek, žádnou předmětnou stránku nemá. – Nejde také o to, že by se ona zvláštní oblast skutečnosti skrývala v důsledku naší ne-pozornosti, přesněji proto, že naše pozornost je zaměřena jinam, k předmětným skutečnostem. To snad mohlo platit dříve, ne však už dnes, kdy naše pozornost (nebo alespoň pozornost četných současných filosofů) je intenzivně zaměřena právě k nepředmětným skutečnostem, *protože* víme, že se našemu myšlení skrývají. – Také nemůžeme mít za to, že se „ryzí nepředmětnost“ (a tím méně ovšem nepředmětné stránky konkrétních skutečností, tj. srostlic předmětné a nepředmětné, vnější a vnitřní stránky) našim přístupům aktivně skrývá. V případě konkrétních skutečností jde o událostné dění, v němž dochází k zvnějšňování vnitřního, tedy k vyjevování; v případě ryzí nepředmětnosti sice nejde o zvnějšňování, ale o zakládání veškeré „konkrétní“ nepředmětnosti, která se ve svém zvnějšňování vyjevuje. Trvat na tom, že ryzí nepředmětnost se aktivně skrývá, protože se plně a přímo nezvnějšňuje, znamená pokračovat v linii myšlení, které jsme rozpoznali jako v jistém směru slepé. Zbývá jen jediné: subjekt zakrývá již jakýmkoliv svým pokusem o setkání s ryzí nepředmětností (tím spíše pak pokusem o jiné setkání) to, co je předpokladem, základem a zdrojem každého „pokusu“, každé aktivity vůbec, čemu se však každá aktivita nutně vzdaluje již tím, že je aktivitou, akcí, realizací, uskutečněním, zvnějšňováním. Nicméně: platí to také o té zvláštní aktivitě, kterou nazýváme reflexí? V reflexi od sebe subjekt odstupuje, aby k sobě přistoupil. A v momentě, kdy od sebe již odstoupil, ale ještě se k sobě nevrátil, se ocitá v situaci, v níž jakoby nechává sám sebe za sebou. Vystupuje ze sebe nikoliv proto, aby něčeho dosáhl, aby ještě lépe a více prosadil sám sebe, aby se uskutečnil, realizoval, nýbrž aby se spíš jakoby zastavil, aby stál mimo sebe, ven ze sebe, tak, aby sám byl k dosažení, aby se sám dal k dispozici, aby se otevřel příchodu toho, co nemá žádného vnějšku, co nemá předmětnou stránku, a proto nikdy není „před“ ním. Subjekt sám je tím zakrývajícím; a proto musí sám sebe nechat za sebou a mimo sebe, aby se otevřel neskrytosti. Skrytost není původnější než neskrytost a není ani stejně původní jako neskrytost – pokud ovšem máme na mysli neskrytost ryzí nepředmětnosti, o kterou jde (v naší interpretaci), když máme na mysli otázku slepoty evropské myšlenkové tradice.

4. Svět, situace a „to pravé“ pro situaci

Naším cílem bylo po odmítnutí vazby „pravidla“ na pravidelnost ve smyslu obvyklosti vybavit základ pravidla, totiž pravení práva a pravení pravdy, z příliš těsného sepětí s „naskýtajícími se jsoucny“ a s tím, co „ona k nám praví“, jaké „správné“ hospodaření ona sama vyžadují,

a s oním „právem“, které je jimi samými na nás „vkládáno“ a podle něhož jen ona sama určují, jak „je máme obstarávat“ [1,19–21]. Lze namítnout, že jsme zavedli pojem, který se zcela vymyká konceptu, jež předložil Martin Hybler, totiž pojem (ostatně: je to vůbec „pojem“?) ryzí nepředmětnosti. Tato námitka se však ukáže ve své neopodstatněnosti, přihlédneme-li k Hyblerovu poukazu na „událost“, v jejíž předehře se pohybujeme (4,3), resp. jejíž předehrou sami jsme (4,3–4). Aby tato neopodstatněnost mohla být nahlédnuta ve svém jádru, pokusíme se ukázat na povahu událostného dění a na povahu situovanosti subjektu v událostném dění. Protože však lze předpokládat ještě jinou námitku, totiž že jsme si nepřipustně zjednodušili otázku skrytosti a jejího původnějšího charakteru ve srovnání s neskrytostí, neboť Hyblerovi šlo o skrytost „jsoucna v celku“, zatímco my jsme otázku „jsoucna v celku“ pominuli a přeskočili¹² k ne-jsoucnu ryzí nepředmětnosti, musíme se v souvislosti s naznačeným krokem zabývat také otázkou „světa“ jakožto „jsoucna v celku“ (mám tu na mysli právě onu 6. kapitolkou Heideggerova spisku *O pravdě a bytí*, na kterou Hybler ve svém výkladu o skrytosti a neskrytosti volně navazuje a v níž čteme Heideggerův výrok, že „[s]krytost jsoucna v celku ... je starší než jakákoli zjevnost toho či onoho jsoucna“).¹³ Není to však jen potřeba čelit těmto předvídaným námitkám, nýbrž především příležitost rozvinout některé vlastní myšlenky k Hyblerem tematizované otázce, která nám tu je hlavním vodítkem.

Hybler praví, že „svět se vždy naskýtá jako situace“ (2,21). Této tezi musíme z několika důvodů oponovat. Především je třeba formulaci vytknout okolnost, že zamlčuje subjekt. Bez subjektu nejenže nelze mluvit o skrytosti, ale ani o situaci. V situaci se „dává“ určitý okruh (tedy určitá část) skutečnosti určitému subjektu, který v ní má svou „chvilu“ a své „místo“, tj. který je ve skutečnosti nějak umístěn, situován. Způsob, jak „jest“ subjekt, se vyznačuje vždy nějakým *hic et nunc*, zde a nyní. Toto „zde a nyní“ subjektu je výslednicí jeho „vrženosti“ a jeho „být-zatažen-někam“ (5,21) na jedné straně a jeho aktivity a úsilí na straně druhé (a to v různých dobách a místech v různém poměru obojího). Situovanost subjektu je v čase proměnlivá a aktivita subjektu může mít na její povahu vliv, tj. může se v nestejně míře na proměnách situovanosti, a tím i na proměnách situace podílet. O situaci proto nemůžeme bez námitek a výhrad prohlásit, že se „naskýtá“, protože to, co se v situaci vskutku „naskýtá“, je vždycky jen nějakou její částí, její složkou. I když odmítneme pojem punktuální situovanosti, resp. situace, protože mnoho složek situace přetrvává z minulosti a mnoho jich bude přetrvávat do budoucnosti, a když tedy budeme situaci chápat událostně, tedy jako určité dění, nedostaneme se od žádné situace ke světu (eventuelně ke jsoucnu v celku). Žádný subjekt není schopen se sám vztáhnout k celku světa, protože každý subjekt je konečný a disponuje jen omezenou reaktivitou. Pouze subjekt schopný reflexe se může vztáhnout ke světu v celku, ale jen tak, že jej míní, tj. jen ve svém vědomí, ve svém myšlení. Myšlení je však možné jen ve „světě“ slova, řeči. Jen subjekt, který „jednou nohou“ opustí svět *fysis* a vkročí do světa logu, je s to se svým vědomím, svou myšlenkou intencionálně vztáhnout k tzv. „světu v celku“, tj. ke jsoucnu v celku či ke světu jsoucnu v celku. Takový subjekt však musí učiniti něco podstatného: musí

¹² V pozdějším upraveném přepisu: „přeskočili jsme“. – Pozn. vyd.

¹³ M. Heidegger, *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Praha 1971, str. 53. [Srv. také pozdější vydání: *Vom Wesen der Wahrheit = O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Praha 2020³, str. 49. – Pozn. vyd.]

prolomit uzavřenost své situace. Takový subjekt už není uzavřen „ve světě“ jakožto situaci, nýbrž jest (žije) „na světě“ jako bytost znovu narozená ve světě slova, řeči (logu, eventuálně – v případě archaického člověka – v mýtu) a bytostně pobývajíc v tomto novém „prostředí“, v této nové „atmosféře“ jako ve svém novém, ale „původnějším“ domově, kamž od té doby i „původně“ přísluší. „Svět“ jakožto situace není žádný skutečný svět, ale pouhé osvětlení, tj. osvojený okruh skutečností, v němž se subjekt cítí být „doma“ a s nímž se sblížil, sžil, v němž se u-sadil. A právě toto u-sazení je zároveň usazeností i usazením, vržeností i volbou: je to situovanost.

Situace má, jak jsme naznačili, svou dynamiku, svůj pohyb; není to pohyb jen setrvačný, nýbrž je „kompozicí“ setrvačností, cizích aktivit a vlastní aktivity subjektu. Situace se „nevyvíjí“ jednoznačně z nějakých svých primárních „daností“, nýbrž také vším tím, co se v ní vynořuje jako „nové“. Přitom musíme rozlišovat dvojí typ „nového“ jako kontingentního prvku situace. Může jít o „ne-pravé“ nové, které není původně součástí žádné integrity (ale které může být dodatečně do nějakého rozvrhu zabudováno a vintegrováno), anebo může jít o skutečné, pravé nové, jež se nejenom jako nové vynoří a vyskytne, ale jež se jako nové v situaci prosadí, jež ji v nějaké větší nebo menší míře ovládne a zvládne, a tím více nebo méně podstatně promění. Všechno takto vskutku nové má svůj základ a zdroj v ryzí nepředmětnosti a přichází v tom smyslu z budoucnosti. Příchod a uplatnění, prosazení nového jako nového je událostí, a to pravou událostí; zároveň je však takové nové vybaveno značnou organizační mohutností, takže se stává jakýmsi krystalizačním centrem pro řadu dalších, nepravých událostí (to má význam především na úrovni dějinné). A je to právě nové, které se – alespoň ve svých počátcích – „obvykle“ skrývá. Přesněji řečeno: nepravé nové jakožto nepravá kontingence má ve většině případů (ne ve všech) zanedbatelný význam pro situovanost subjektu, a proto nebývá subjektem registrováno. Ale právě uprostřed velikého množství případů nepravého nového se snadno ztratí počátky pravého nového. Nejde tudíž o žádné aktivní skrývání, nýbrž o nedostatky reaktibility subjektu. Protože při registraci jakéhokoliv jsoucna je registrován vždy jeho vnějšek, je v prvním přístupu k novému (jakmile je registrováno) neskutně rozpoznat, zda jde o nahodilost přicházející z minulosti, anebo o „nahodilost“ přicházející z budoucnosti. „Nahodilost“ přicházející z budoucnosti nepřichází jako danost, nýbrž jako výzva, která sama nic nemůže způsobit, vyvolat, ovlivnit – leč skrze reakci subjektů, které na tuto výzvu „správně“ odpovědí.

Situace je po vnější stránce vždy do nějaké míry víceznačná, a to znamená: temná. Její temnota může být prosvětlena výzvou, která z ní nevyplývá (tj. která nepřichází z minulosti této situace); dojde-li k „správné“ odpovědi na výzvu, vynořuje se pravé nové uprostřed situace a situace se jakoby štěpí ve své struktuře nebo snad lépe: uprostřed situace (která je původně vztažena k určitému subjektu, jak jsme řekli) dochází k postupně se rozšiřujícímu napětí mezi její daností a mezi tím, co je pro ni „tím pravým“. Znamená to, že situace vedle dosavadního jediného centra, jímž byl „její“ subjekt, má jakoby další „centrum“, které však nemá povahu jiného subjektu, nýbrž povahu toho, co je „tím pravým pro situaci“. Subjekt stojí pak „před“ novou situací či lépe „uprostřed“ nové situace, když je „konfrontován“ s výzvou, aby se postavil na stranu „toho pravého“ pro situaci (a tím i „toho pravého“ pro něj), aby se dal do služeb toho

pravého a dal se tak po „pravé cestě“ i pro sebe. Smysl situace není nikdy situaci imanentní, ale je vždy zakotven v tom, co je tím pravým pro situaci. To znamená, že vedle značného významu širšího kontextu, jež sledovat je tím větší nezbytností, čím vyšší úrovně subjekt dosahuje, jde o přesah dokonce všech daností (úhrnu jsoucen), pochopitelně aniž by všechna jsoucna byla skutečně „shrnutá“, spočtena a registrována. České slovo „svět“ etymologicky souvisí se slovem „světlo“. Světlo, jímž jsou osvětlena a prosvětlena jsoucna, nepochází z nich; proto svět nemůže být pojat jako úhrn jsoucen, protože ani úhrn všech jsoucen (pokud by vůbec byl realizovatelný) by se nikdy nemohl zbavit své význačnosti, a tím temnoty. Z mnoha podob každého jsoucna se ukáže ta pravá jen v pravém světle. Svět je ta osvětlená scéna, na níž se každé jsoucno ukazuje v pravém světle, tj. kde ukazuje svou pravou tvář. Protože však pravá tvář jsoucna není určena jeho daností (vždyť danost je vždycky význačná, a tedy temná), musíme očekávat, že se teprve ukáže v budoucnosti, odkud jediné přichází ta pravá kontingence, to pravé nové. Svět není dán, ale přichází vstríc a otvírá se těm, kteří jsou otevření nejenom vůči němu, nýbrž zejména vůči tomu světlu, které svět prosvětluje, a tím jej činí světem. Svět se tedy „nenaskýtá“, nýbrž otvírá; a otvírá se nám a našemu porozumění. A neotvírá se jako situace, nýbrž jako smysl, tj. jako perspektiva přechodu a proměny situace směrem k tomu, co je pro ni „tím pravým“. Svět pak sám „je“ horizontem perspektiv směřování všech situací k tomu, co je „tím pravým“ pro všechna jsoucna, pro veškerou skutečnost. V tom smyslu svět není jsoucnem (ani pravým, ani agregací pravých jsoucen).

5. *Adventus*: otázka přicházející „události“ a „předehry“ k ní

Slyšíme: pohybujeme se v „předehře události“, ba jsme dokonce sami touto předehrou (4,3–4). Už to, jak se toto slovo, tato řeč prolamuje do dosavadního postupu Hyblerova myšlení, je významné. Je to jakási předběžná, exoterická varianta zasvěcení: oslovuje nás *mythos*. Není pochyb o tom, že se vskutku můžeme cítit osloveni; formulace je nezvyklá, ale vede nás kamsi, kde čekáme rozuzlení, nalezení (v němž my nalzáme, ale zároveň jsme nalzáni), domov. Zároveň se v nás ozývá varovná dějinná zkušenost: jsme oslovováni jako předvoj znovuzřízení ráje, jako avantgarda příštího věku. Něco v nás rezonuje, neboť jsme obdobně naladění; něco nám brání se tomuto oslovení odevzdat, protože už nejsme archaičtí lidé a chceme se na oslovující *mythos* podívat z distance. *Logos*, s nímž jsme v důvěrnějším sblížení, než si sami připouštíme, nás drží v kritickém odstupu. Ale na čem se myšlení zakotvené v logu může vůbec zachytit, když jde o *mythos*? Na jeho logizaci. Tím ovšem nezachytí *mythos* v jeho bytostném jádru. Ale může mít dnes a uprostřed Evropy nějaký *mythos* vůbec jádro?

A tak přistupme bez obav k slupkám. O jakou Událost (budeme nadále užívat velkého začátečního písmena, aby nedošlo k ekvivokacím) vlastně jde? Čteme, že to není „nějaká libovolná součást běžného dění, která buď nastane, anebo nenastane“ (4,8–9). Nevíme sice, co to je běžné dění na rozdíl od dění neběžného; a nevíme také, v jakém smyslu může být nějaká událost součástí takového dění, a dokonce už <ani to>, v jakém smyslu může být součástí libovolnou. Osobně mám zásadní námitky proti všem třem termínům (a pojmům): běžný, součást, libovolný. Ale snad se nezmýlím, když budu interpretovat „běžné dění“ jako horizontálu historie; dění Události není součástí historie, nýbrž je děním jakoby vertikálním,

vyzvednutým z historie, v níž k událostem může, ale nemusí dojít, a proto i vyzvednutým z „běžného“ času. Proto lze o Události říci, že je „událostí *jedinou*“ [4,9], která nemůže nastat nebo nenastat – protože už je tu. Je tu ovšem nikoliv v dějinách a v čase, nýbrž v nadčasu. Vlastně bychom měli Událost považovat za již nastalou, za archetyp, s nímž jest nám všem se identifikovat; je to událost, která se má a musí stát s každým z nás, máme-li naplnit svůj „úděl“ či „poslání“ [7,6]. A přesto, že se všichni pohybujeme v předehře k Události, resp. že všichni jsme touto předehrou (snad bychom měli říci, že všichni jsme předehrami, protože každý z nás je předehrou), Událost je jen jediná. Může být jen jediná v tom smyslu, že je archetypem, s nímž se každý z nás musí ztotožnit.

Proti uvedené interpretaci však stojí skutečnost, že Martin Hybler se pokouší distancovat od toho, čemu říká „zvulgarizovaný platonismus“ (6,6–7; aj.); místo o archetypu mluví o typu (*typos*; např. 6,10 a 6,14, ale i jinde). *Typos* chápe jako „to ražené“ (6,1) a odmítá „jakési staticky neživotné hypostáze, jakoby preexistentní a nehybně se vznášející věčnem v naprosté nehybnosti...“ [6,3–4]. Nechme stranou, že Platónovo učení o idejích, i když není celým Platónovým učením, odpovídá ve své autentické podobě tomu, co Hybler označuje jako vulgarizaci (věčné ideje jsou nehybné a neživotné hypostáze, mají preexistentní charakter, vytvářejí svébytnou říši atd.), a přijměme skutečnost, že toto pojetí odmítá. Co však vlastně odmítá v tomto pojetí? V dalším mluví odmítavě o „mimočasovosti“ (6,10); jistý jazykový poklesek, vzniklý patrně nutkavou potřebou „zaříkat“ to nejhorší, nás upozorňuje na významnou věc: Hybler mluví o *staticky* neživotných hypostázích, *nehybně* se vznášejících věčnem v naprosté *nehybnosti*. Stručně řečeno: ty hypostáze jsou statické a nehybně zůstávají v nehybnosti. Mimočasovost znamená pro Hyblera nehybnost, staticčnost. Kde je pohyb, tam Hybler proti stereotypům námitky nemá, ale právě naopak celou svou studii staví tak, že jedním z jejích hlavních pilířů je interpretace pravidla jako koncentrátu opětovnosti a rytmického opakování. Námitka tedy míří proti nehybnosti hypostáz, nikoliv proti stereotypům dění. Proto zůstává také naše interpretace Události jako událostního archetypu ve své legitimitě neotřesená.

Nic dalšího nám o Události M. Hybler neřekne; poskytne pouze odkaz k Heideggerovi (4,10), že totiž onou „jedinou událostí“ je „Ereignis des Eignens von Mensch und Sein“, což sám převádí do českého jazyka jako „událost vzájemného svěřeni člověka a bytí“ (4,10–11). Nechme opět stranou Heideggera a přidržme se logizace a jejího logu. V Události jde o vztah mezi člověkem a bytím; není to vztah neměnný, nýbrž naopak vztah, který se proměňuje, resp. který se má a musí proměnit, má-li být naplněno poslání. A ona Událost je právě tou (pravou) proměnou.¹⁴ Dnes tu jsme ještě před touto proměnou, ale jsme už uprostřed předehry k této proměně, dokonce sami jsme touto předehrou. Jestliže Událostí dochází k proměně našeho vztahu k bytí (a vztahu bytí k nám, neboť jde o „vzájemný“ vztah), musíme nějaký vztah mezi námi a bytím předpokládat již před Událostí, totiž v její předehře (v níž jsme, resp. jíž sami jsme). „[C]o se týče ‚události‘ samé, jsme odsouzeni k tápání a slepotě,“ říká Hybler. Nemůžeme se na ni ani tázat otázkou „co to je?“, „co to znamená?“ (4,4; 4,12–13). Jako

¹⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „‚pravou‘ proměnou“. – Pozn. vyd.

argument uvádí Hybler, že ona Událost je (?) již (?) před (?) okruhem podobného tázání, a tedy mimo něj (4,13–14). Co to znamená, že Událost je před tázáním (dokonce před „okruhem“ tázání)? Že je dříve než každé tázání? Rozhodně ne v tom smyslu, že by časově každému tázání předcházela v rámci „běžného dění“. Je „dříve“ v docela jiném smyslu, totiž tak, že vůbec není součástí „běžného dění“, není dějinnou skutečností. Ale jestliže jsme předešli k ní, pak buď je tato předešlá historickou předešlou – anebo rovněž není součástí „běžného dění“. Původní *mythos* nedbal na dějiny, tím méně pak na historii; životně významné bylo jen dění lidské identifikace s archetypem, resp. s archetypy. Falešné mytologie „přítomnosti“ (tj. zejména 18., 19. a 20. století) se od starých mýtů liší tím, že mytizují budoucnost, resp. že mytizované budoucnosti svěřují „spásu“ (archaický člověk naproti tomu v mytizované budoucnosti viděl hrůznou nicotu). Není u Martina Hyblera „dění“ Události archetypem budoucnosti, k níž jsme my jako lidé provždy jen předešli a která ve „skutečnosti“ nikdy nebude „hrána“? Není tomu tak, že sice žijeme v předešlé k Události, ale Událost sama že nikdy nepřijde? Není lidský život jen věčným adventem k něčemu, co nikdy nenastane?

Když je otázka, „co je“ Událost či „co znamená“, označena za nelegitimní, nemůže být za nelegitimní prohlášena jiná otázka, totiž „proč je nelegitimní dotazování po tom, co to je Událost“ a „co znamená vlastně otázka, co znamená Událost“. Jestliže totiž Martin Hybler (bez bližšího vysvětlení a na základě nedostatečné, protože neprůhledné argumentace) tvrdí, že se na Událost nemůžeme ptát „co to je?“, „co to znamená?“, pak nemůže mít na mysli prostou nemožnost, neboť sám demonstroval, že fakticky je to otázka možná. Má tedy spíš na mysli, že není platná. Ale proč není platná? Náleží snad Událost mezi skutečnosti (ostatně: je to vůbec skutečnost?), které nelze tematizovat? Není-li možno se na Událost dotazovat, není možno o nic platněji o Události cokoliv vypovídat. Jak je tedy možné, že Hybler vypovídá, že se pohybujeme v předešlé Události, že v její předešlé žijeme (4,3; 4,15), ba že jsme předešli Události (4,4)? Jak se můžeme pokoušet být touto předešlou co nejlépe (4,16) tím, že budeme v nějaké souhře s tím, co tato předešlá předešlá? (4,18) Sám uvádí, že některé typy ouvertur shrnují a ve zhuštěném tvaru podávají hlavní hudební myšlenky následujícího díla, zatímco jiné typy stojí k následujícímu dílu v kontrastu [4,18–5,1]. Jak můžeme vůbec usuzovat z jakékoli vlastnosti předešly na povahu toho, co bude následovat? A jak vůbec víme, že předešlá je vskutku předešlou, a ne ještě vlastním dílem? Z čeho lze soudit, že jsme jen předešli, a nikoliv již samotnou¹⁵ Událostí? Vždyť jestliže, pokud jde o Událost samu, jsme odsouzeni k tápání a slepotě, může se naše slepota vztahovat ne pouze k Události, na niž se připravujeme jako na něco, co teprve má přijít, ale třeba i k Události, která již nastala, která už je tu – a my pro svou slepotu¹⁶ o ní jen nevíme. A také třeba vůbec k žádné Události nemá dojít a nikdy nedojde? Jenže jak víme, že jsme slepí? Jak došlo k tomu, že jsme s touto „jedinou, úplnou“ slepotou, jíž se vždy vyznačovala evropská tradice, „konfrontování“ [4,7–8]? Konfrontování můžeme být jen tváří v tvář, čelem proti čelu; víme-li o své slepotě, už v ní tak docela nevězíme, už ji alespoň zčásti máme „před sebou“, už jsme se od ní odloučili, získali jsme potřebnou distanci (Hybler

¹⁵ V pozdějším upraveném přepisu: „samou“. – Pozn. vyd.

¹⁶ V pozdějším upraveném přepisu: „slepotu“. – Pozn. vyd.

dokonce má za to, že jsme se od ní odloučili podstatně, protože nejsme konfrontováni jen s nějakou její okrajovou stránkou, nýbrž s její „původní podobou“ – 4,8). Už to není ta „jediná, úplná“ slepota, o níž Hybler píše (4,7). Jestliže však naše slepota k naší slepotě není úplná, není zřejmě úplná ani naše slepota k Události. Proč se nemůžeme tedy tázat na Událost, nejsme-li k ní tak docela slepí? Jestliže charakterizujeme Událost jako událost vzájemného svěřeni člověka a bytí, dáváme tím nepochybně výraz tomu, že o Události už něco víme. Jak může v tom případě jedním dechem Hybler prohlásit, že „[k] takové události vzájemného svěřeni člověka a bytí ... náleží zcela ‚bytostná‘ zaslepenost vůči ní“ [4,10–11]? Nestává se pak tato byt' jen mlhavá charakteristika Události výrazem zaslepenost vůči ní? Není pak zcela lhostejné, jak charakterizujeme Událost a zda o ní vůbec nějak mluvíme? Není to vše nutně překryto naší bytostnou zaslepeností? Vlastně ani pořádně nevíme a pro svou zaslepenost nemůžeme vědět, zda vůbec něco takového jako Událost a nějaká předehra k ní „existuje“. Ale proč pak je vůbec citován Heidegger? Je to snad věštba?

6. Odpovědnost: pravda a čin

Utkvěli jsme svou bedlivostí na logu něčeho, co možná logem být nechce, ale co nemělo jinou možnost, jak se vy-slovit. Návrat k mýtu však není možný; není to *hodos*-cesta, tím méně pak metoda. Metodičnost výkladu Martina Hyblera má povážlivé trhliny. Nejsem si však zdaleka tolik jist tím, že jeho myšlenkový záměr lze odmítnout stejně tak jako stavbu jeho studie, která ostatně dokumentuje inteligenci, jaká u nás rozhodně není „běžná“ ani „obvyklá“ (a proto také jsme považovali za nutné se studií zabývat). Ať už je naše interpretace Hyblerova myšlení oprávněná, anebo se s jeho skutečnou myšlenkou mýjí, zůstává faktem, že v souvislosti s „příchodem posláni v konkrétní situaci“ mluví Hybler o myslitelnosti „lidské odpovědnosti ke světu a za svůj život“ (7,12 a 7,14). Pro archaického člověka neměla otázka odpovědnosti žádný smysl: buď napodobí archetyp a zachrání se identifikací s ním (čímž¹⁷ svůj vlastní, autonomní život ovšem nutně obětuje) – anebo vykročí na novou cestu (spíše však necestí) a zřítí se do propasti nicoty. Žádný smysl nedává ani odpovědnost ke světu pochopenému jako úhrn všeho, co jest, jako jsoucno v celku. Odpovědnost ke světu má smysl jen za předpokladu, že také pro svět a pro všechna jsoucna tu je něco „pravého“ a něco, co není „tím pravým“; naše odpovědnost ke všem jsoucnům spočívá v tom, že na výzvu, jež nás skrze ně a z jejich základu oslovuje, odpovíme tak, že budeme právi jak jsoucnům samým, tak (zároveň) tomu, co je pro ně „tím pravým“. A protože – jak jsme si ukázali – svět je osvětlenou scénou, na níž se každé jsoucno ukazuje ve své pravé podobě, naše odpovědnost spočívá v tom, že ze svých skrovných sil a v mezích svých nevelkých možností přispějeme k tomu, aby se věci i situace a události ukazovaly v pravém světle a aby se tak svět stával více světem.

Za svůj život pak jsme odpovědni v tom smyslu, že musíme odmítat pokušení napodobovat životy druhých (či dokonce nějaké archetypální životy héraů). Případně kritizuje Kierkegaard takové lidi, kteří se v životě chovají jako nepořádný žák ve škole: místo aby své úlohy řešili sami, pokoušejí se je opsat.¹⁸ Život postavený na tom, co je „běžné“, „obvyklé“ a „opětovné“, postrádá odpovědnost za sebe, za svou jedinečnost a neopakovatelnost. Jedinečnost a

¹⁷ V pozdějším upraveném přepisu: „čímž vlastně“. – Pozn. vyd.

neopakovatelnost není v lidském životě čímsi běžným, samozřejmým a všedním, ale je pro život „tím pravým“, tím, co býti má. Dosáhnout jedinečnosti a osobitosti ovšem nelze „prostě“ a bez jakékoli „kultivace“. Předpokladem osobitosti ve vrcholném projevu je ekonomizace, ba rutina v nižších rovinách. Vynikající klavírista může podat neopakovatelný výkon pod podmínkou naprostého ovládnutí rutinních náležitostí. To, co je „naprosto nové“, začíná jen od začátku – a jako takové se podobá všem ostatním začátkům jako vejce vejci. Vskutku významné nové je možné jen na základě recipování mnohého starého. Něčeho vskutku mimo-řádného lze dosáhnout jen tak, že zachováváme a respektujeme řád. A tak nic proti „ražbě“, proti typům a stereotypům, pokud ovšem slouží, pokud si zachovávají instrumentální povahu. Jakmile však mají archetypy nebo stereotypy ovládnout náš život, ocitáme se na scestí, opouštíme lidskou cestu a zrazujeme „přicházející poslání“ [10,7]. To proto, že „přicházející poslání“ nás oslovuje osobně, a nikoliv jako „lidský typ“. Není jedno jediné poslání, právě tak jako není jedna jediná přicházející Událost.

Přijměme na chvíli Hyblerův pojem Události (který zůstal ovšem nevypracován) a připomeňme si, že Izraelci očekávali (a dodnes očekávají) příchod Mesiáše, ovšem příchod v dějinách. Ona Událost je tedy jakýmsi vyvrcholením (dosavadních) dějin. Také křesťané očekávají něco jako Událost, přestože mají za to, že příchod Mesiáše již nastal; očekávají však jeho „druhý příchod“. Éru, v níž žijeme, považují za přechodný eón, který bude zakončen „posledním dnem“, kdy nastane „poslední soud“. V jistém smyslu je tento eón mezi prvním a druhým příchodem Spasitele dobou jakési „předehry“ k ráji. Někteří křesťané považují příchod „božího království“ za Událost, ovšem za historickou událost, k níž dojde na konci časů; jiní věří, že toto království „již jest mezi námi“¹⁹ a že k němu dochází nepozorovaně, takřka neznatelně všude tam, kde lidé jednají podle nových (neběžných, ne-obvyklých) pravidel. Jsou takoví, kteří ztracení i znovuzískání ráje chtějí umístit na horizontále dějin, a zase jiní, kteří se k dějinám obracejí zády a všechnu pozornost věnují vertikále. Divergence existují i mezi theology. S potěšením lze vzít proto na vědomí, že Martin Hybler na významném místě cituje Dietricha Bonhoeffera [9,18–10,3]; chci alespoň doufat, že tak učinil s plným vědomím toho, co činí. V citátu je nejprve řeč o tom, že úkolem naší generace (rozuměj Bonhoefferovy) není žádat si velkých věcí, nýbrž zachránit duši z chaosu a rozpoznat v ní to jediné, co si odnášíme z hořícího domu.²⁰ To je stále ještě dost mnohoznačné; zdržme se na chvíli u této myšlenky.

Nežádat si velkých věcí může znamenat také středocestnost a programovou průměrnost. Nevím, co by na nich bylo možno doporučovat. Mám za to, že každý se má pokoušet vydat ze sebe ve svém životě co nejvíc. Zároveň však od něho musí mnoho očekávat také druzí lidé; a musí mu také umožňovat, aby ze sebe mohl vydat co nejvíc. Jde spíš o to, že každý člověk má pokud možno nejvíc ze sebe vydat, nikoliv za to co nejvíc dostat. Společnost žije jako

¹⁸ Srv. S. Kierkegaard, *Journalerne EE – FF – GG – HH – JJ – KK (Søren Kierkegaards Skrifter, sv. 18)*, vyd. N. J. Cappelørn – J. Garff – J. Knudsen – J. Kondrup – A. McKinnon, København 2001, str. 81 (záznam FF 31 ze 17. 1. 1837). – Pozn. vyd.

¹⁹ Srv. *L* 17,21; *Mt* 12,28. – Pozn. vyd.

²⁰ Srv. D. Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*, přel. M. Černý – M. Heryán – J. Šimsa, Praha 1991, str. 217. – Pozn. vyd.

společenství lidí díky tomu, že každý (anebo téměř každý) dává víc, než bere. „Žádat si velkých věcí“ může někdy znamenat žádat, abychom hodně dostali a abychom za to nemuseli příliš mnoho dávat. Musíme tedy rozlišovat: něco jiného je žádat velké věci *od* sebe – a něco jiného je žádat je *pro* sebe. Jakmile se rozšíří parazitický způsob života, kdy každý příslušník nějakého společenství chce dostávat víc, než dává, dostává se společenství do krize, rozpadá se a nastává chaos. Tváří v tvář úpadku se každý bude tázat po východisku, po záchraně, po spáse. A tady přichází rozhodující otázka: co budeme v první řadě zachraňovat z hořícího domu? Bonhoeffer mluví do konkrétní situace: Německo stojí před porážkou ve válce, v níž si proti sobě postavilo celý svět. Jedni budou zachraňovat zlato, šperky, umělecká díla, starožitnosti; druzí si budou zajišťovat politickou budoucnost sbíráním dokladů o své protifašistické aktivitě; někteří budou vidět jedinou spásu v útěku. Leckomu může i něco podobného vyjít. Ale Bonhoeffer ví, co říká, když mluví o záchraně duše jako toho jediného, co za to opravdu stojí.

„Péče o duši“ však není autenticky křesťanská, nýbrž spíše sókratovská. Ježíš řekl, že kdo by chtěl svou duši zachovat, ztratí ji; a kdo by ji ztratil, ten ji oživí. Podle Matouše: kdo by ztratil duši svou pro mne, naleznout ji (L 17,33; Mt 10,39).²¹ Život beze smyslu není ničím a nestojí za záchranu; ztráta života může někdy životu dát smysl, smrt může být záchranou života. Bonhoeffer zajisté jako křesťanský theolog nemá na mysli dualismus duše a těla, který je řeckého původu (kdyby měl, přestal by pro nás v té věci být autoritou). Zachránit duši znamená zachránit životní smysluplnost. Ale i to je stále ještě mnohoznačné: bylo snad málo těch, kteří byli pevně rozhodnuti zachránit duši, tj. zachránit svou čistotu a spravedlnost atd., za každou cenu? Ježíš vidí vrchol lásky v tom, když položíme život za přátele, když duši dáme za přátele.²² Nikoliv tedy studená zásada „*fiat iustitia, pereat mundus*“;²³ v naší souvislosti tedy záchrana vlastní duše za každou cenu (rozumí se za cenu, že duši ztratí ti druzí). Správně porozumět citátu z Bonhoeffera je možno, teprve když dobře přečteme jeho konec. Trochu příliš pozdě prý jsme poznali (jsme se naučili), že nikoliv myšlenka, ale připravenost k odpovědnosti je počátkem činu.²⁴ Pokusme se zatížit tuto formulaci, abychom si ověřili její nosnost v kontextu, který přesahuje původní kontext výroku.

Odpovědnost má smysl jen tam, kde na něco odpovídáme, resp. kdy to, co podnikneme, je odpovědí. Na jiném místě jsme už hovořili o odpovědi na „výzvu“. Předpokládejme tedy, že odpovědnost spočívá v tom, že naše jednání představuje ne pouze obstarávání a zařizování, nýbrž se vším nezbytným obstaráváním i zařizováním především a na prvním místě odpověď na výzvu, která nás oslovuje. Jestliže má za těchto podmínek platit, že na počátku činu nestojí myšlenka, nýbrž hotovost k odpovědi na výzvu, znamená to, že ona výzva, která nás oslovuje, není žádná myšlenka, a za druhé, že ani připravenost k odpovědnosti není ještě žádná myšlenka. Obojí závěr je základní důležitosti. Přijmeme-li pojem Události, pak Událost nepřichází jako myšlenka a naší první odpovědí rovněž není myšlenka. Příchod „poslání“ je základnější, elementárnější povahy: oslovuje nás celoživotně, nikoliv pouze intelektuálně. Také první naší

²¹ Srv. také Mt 16,25; Mk 8,35; L 9,24; J 12,25. – Pozn. vyd.

²² Srv. J 15,13. – Pozn. vyd.

²³ „Ať se naplní spravedlnost, i kdyby měl zhynout svět.“ – Pozn. vyd.

²⁴ Srv. D. Bonhoeffer, *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*, str. 217–218. – Pozn. vyd.

odpovědí²⁵ není porozumění, nahlédnutí, uznání argumentu apod., nýbrž pohotovost, připravenost k odpovědi, resp. k odpovědnému činu. Připravenost k odpovědi má ovšem svůj základ, kořen, zdroj: je jím důvěra, že ‚JE‘ něco ‚tím pravým‘ pro nás a pro náš život; důvěra, že ‚JE‘ něco takového jako ‚oslovující výzva‘, ‚poslání‘, ‚úkol‘ i pro nás osobně; důvěra, že pravda vskutku platí a že se na ni můžeme spolehnout. S formulací jsou spojeny vážné problémy: můžeme o pravdě nebo o oné oslovující výzvě atd. říci, že ‚jsou‘? Ale to je otázka takřkajíc technických parametrů našeho pojmového aparátu. Musíme samozřejmě vypracovat spolehlivější a přesnější myšlenkové prostředky. Ale jen proto, abychom mohli lépe vyslovit, oč ‚vskutku jde‘. A vskutku jde o to, že (pokud jde o užití termíny, a dokonce i o užití pojmy, s nezbytnou rezervou a s platností *mutatis mutandis*) Pravda (jakožto ‚to pravé‘ přicházející z budoucnosti) nás oslovuje a vyzývá, abychom se přidali do řad těch, kteří pracují na jejím vítězství, a naplnili tak nejzávažnější a nejhlubší poslání svého života. Odpovědí na toto oslovující vyzvání může být jen čin, jen naše aktivita, naše práce, náš zápas; a počátkem našeho činu – má-li to být ‚pravý čin‘ – je připravenost k odpovědnosti, tj. připravenost učinit něco takového, co by nebylo plodem jen nějakého našeho výmyslu (proto na počátku činu není myšlenka), ale ani sebelépe promyšleného kalkulu, co by však nebylo ani nějakou nutností a životní nezbytností, co by také nebylo jen něčím běžným a obvyklým, ale co by bylo odpovědí na oslovující výzvu Pravdy, co by tedy bytostně odpovídalo normám toho, co je tím pravým, co je tím, co ‚má být‘.

7. Personální kontinuita a její místo ve světě

Zbývá nám ještě poslední bod, kterým se budeme zabývat. Martin Hybler měl s typem ještě další záměr. *Typos* v jeho pojetí ‚koncentruje ‚ponejprv‘ a ‚naposled‘ nějakého jsoucna‘ (7,16–17); jinde říká, že v typu je ‚přítomno ‚ponejprv‘ a ‚naposled‘ nějakého jsoucna jako bezprostřední tvářnost‘ (8,9), důsledkem čehož je ‚pozoruhodné ucelení našeho života, jeho *kontinuace*, sjednocení od počátku až do konce v určitém znamení, jímž je právě *typos*‘ (8,10–11). Hyblerovi jde o to, že *typos* představuje ‚jakési ukázání *kontinuity*‘ (8,11), tedy ‚nějaké orientující ukázání‘, ‚jakousi směrodatnou tvářnost‘ (5,19–20). Že *typos* je na časotoku nezávislý (6,20), ale naopak že časotok je závislý na něm, protože *typos* ovládá tento časotok ‚vertikálně‘ (6,20–21), náleží k scestnému pojetí času, charakteristickému pro z vulgarizovaný platonismus. Alternativní pojetí vztahu typu k času, resp. k dění však Hybler nepodává. Má za to, že není nutno ‚spekulativně hypostazovat mimočasovou a mimosvětovou říši počátků anebo konců‘ (7,19–20), a považuje za legitimní chápat *typos* jako ‚tvářnost poslání tak, jak se tehdy kdy posílá‘, takže k němu náleží ‚ono ‚ponejprv‘ a ‚naposled‘ jako konstitutivní rys vlastní každému zjevení poslání‘ (7,17–19). Tím ovšem je problém zakryt, a nikoliv vyřešen.

Mám za to, že pojmová struktura problému, jaké používá Martin Hybler, znemožňuje a přímo vylučuje jiné řešení než takové, které vposledu musí obětovat jedinečnost, neopakovatelnost a osobitost odpovědi na oslovující výzvu a ovšem i všechnu jedinečnost a osobitost výzvy samotné,²⁶ to znamená i její výhradní adresnost. Jádro věci tkví v tom, že

²⁵ V pozdějším upraveném přepisu: ‚naší první odpovědí‘. – Pozn. vyd.

²⁶ V pozdějším upraveném přepisu: ‚samé‘. – Pozn. vyd.

Hybler zůstává poplacen řeckému způsobu myšlení natolik, že to je dnes anachronismus. I když nevyložil své pojetí²⁷ tak, abychom se mohli opřít o přesné formulace, je přinejmenším nanejvýš pravděpodobné, že „koncentrování“ počátku a konce (onoho „ponejprv“ a „naposled“), a tím celost, tj. kontinuita počátku a konce, je chápána jako to, co je počátku a konci – a ovšem i všemu tomu, co je mezi nimi – společné. Proč mluví ostatně Hybler o „ponejprv“ a „naposled“ místo o počátku a konci (o tom jen výjimečně – 10,12)? Protože „ponejprv“ – a stejně tak i „naposled“ – je nikoliv nehybný tvar, nýbrž kus dění, snad bychom mohli říci událost. A tato událost se neopakuje odevždy provždy, nýbrž má své „ponejprv“ a „naposled“ (a mnohá opakování mezi tím). Leccos se může proměňovat, ale něco zůstává, co nám umožňuje vidět ono opětovné, obvyklé, běžné jako „totéž“. Pokud toto identické zůstává zachováno – a to je právě *typos* –, můžeme mluvit o kontinuitě. Už samo toto schéma nám sugeruje představu, že „přisílané posláním“ (či přisílaný úděl) (10,7; 10,14) má jakýsi vyměřený čas trvání typu a že mezi různými typy jsou skoky, to znamená žádné nenáhlé přechody. Zkrátka *typos* je zase jenom archetypem, ale archetypem dění, nikoliv neměnného tvaru; „tvářnost“ je tu pochopena dějově, událostně. Uplatnění určitého archetypu, ať už je podmíněno čímkoliv, je vyměřen *terminus a quo* a *terminus ad quem*, a tím určitá lhůta, v níž se událostný *typos* pravidelně a přímo rytmicky opakuje. Jestliže *typos* znamená „konkrétní tvářnost“ (8,18), pak všechna rozmanitost a barvitost životních osudů má jenom nahodilý charakter, pokud nesplývá s oním „přisílaným posláním“, uplatňujícím se v opakování téhož. A tak nejde ani o skutečnou tvářnost (to, co se identicky opakuje, nemá skutečnou tvář, nýbrž může tvář jen připomínat, asi jako kresba nebo otesaný kámen připomíná nějakou tvář, ale není tvář), ani o tvářnost konkrétní (neboť kde tu lze mluvit o nějakém „srůstání“ typu s okrajovými nahodilostmi?).

A kromě toho: kdo jsem v tomto pojetí „já“? Jsem *typos* – anebo jsem shlukem oněch nahodilostí, k nimž dochází při návratném opakování typu? V prvním případě vlastně nežiji, ale rytmicky kmitám jako ryzí objekt; v druhém případě však přece nelze mluvit o tom, že můj život získává nějakou ucelenost (8,16), protože tu je na jedné straně ucelenost typu či stereotypu a na druhé straně nahodilost okrajových detailů. Hybler odmítá redukci „pravidel“ (tj. právě typu) na „pouhé neutrálné elementy“ [5,16–17]; ale čím jiným je *typos* než neutrálním objektem? Když mluví o lidské odpovědnosti, nemůže snad mít na mysli „odpovědnost“ nahodilých detailů za utváření nějaké rytmicky se opakující struktury, neboť pak by musel předpokládat ještě jiný princip integrace, než je *typos* (přesně řečeno: skutečný princip integrace, protože *typos* přece není schopen nic integrovat, ale pouze se opakovat, notabene rytmicky).

Postavme proti tomuto pojetí, vedoucímu k rozporům a konfúzím, pojetí jiné. Každá skutečná (pravá) událost má svůj počátek a konec, ale mezi počátkem a koncem události je základní rozdíl, protože se mezitím něco stane. Zatímco Hybler má nejspíš na mysli, že ono „ponejprv“ a „naposled“ představují první a poslední proběhnutí téhož, průběh skutečné události směřuje od toho, co má povahu ryze vnitřní (nepředmětnou), k tomu, co je ryzím vnějškem (protože všechno vnitřní se už vypotřebovalo, tj. zvnějšnilo). Subudálosti mohou být

²⁷ V pozdějším upraveném přepisu: „pojetí času“. – Pozn. vyd.

spojeny v řetěz rytmických reprodukcí téhož a mohou se tak stát zdrojem či nositeli setrvačností; ale k podstatě setrvačnosti náleží, že se tam nic neděje, že skutečné dění (které je zvnějšňováním) tam ustrnulo, že se dostalo na slepou uličku, totiž že slepě a bezvýhodně obíhá v kruhu. Setrvačnost se sice může stát stavebním kamenem pro nějakou událost vyššího typu, ale ničím víc. I tam, kde je použito velkého množství takových stavebních kamenů, spočívá událost především v tom, co se v ní děje, a nikoliv v tom, co se v ní opakuje. Opakování téhož není skutečné dění, protože se v něm nic neděje. Dění znamená dění něčeho nového. Z pohledu zvenčí se ovšem primitivní dění (jak už jsme se o tom zmiňovali) může jevit jako stereotypní, tj. jeho eventuální „novost“ není patrna, nýbrž zůstává „skryta“. Dění atomu či elektronu se nám jakožto vnějším subjektům, „pozorovatelům“, bude jevit jako dokonale stereotypní. Ale Whitehead přišel s geniální myšlenkou: elektron se podle něho chová v živém těle jinak než v neživém kontextu.²⁸ Je sice pravda, že zatím nevíme, jak tuto odlišnost registrovat. Jediným dokladem, že se elektrony i atomy atd. v živém těle chovají jinak než mimo živý organismus, je skutečnost, že vedle neživých věcí existují také živé organismy. Zajisté jsou známy i jiné pokusy o vysvětlení života jakožto jevu, ale nejsou dost uspokojivé. Buď předpokládají nějakého zvláštního živého pořadatele („*vis vitalis*“, eventuelně vegetativní nebo animální duši apod.), anebo předpokládají oživenost u všech atomů, elektronů atd. (takže živý organismus není vlastně ničím novým, ale jen důsledkem zvláštního uspořádání – takže tu je opět pořadatel, ale už nikoliv vnější).

Vycházíme tedy z toho, že i nejnižší, nejprimitivnější událost je kusem dění, probíhajícího jako zvnějšňování vnitřního. Spojitosti mezi jednotlivými událostmi je dosahováno prostřednictvím reaktibility. To znamená, že událost je v jisté míře a v jistém rozsahu schopná reagovat na jiné události. Toto reagování spočívá zčásti v tom, že něco z jiné události je převzato a zachováno, zčásti však je převzato a proměněno. Událost je schopna zvyšovat svou komplikovanost, a tím i úroveň právě tím, jak vhodně a úspěšně navazuje na jiné události, aniž je pouze reduplikuje. Předpokladem reagování je schopnost události se ze svého průběhu zvnějšňování „vracet k sobě“. A aby něco takového bylo možné a aby to dávalo nějaký smysl, musí být událost již původně, a ne teprve sekundárně celkem, integritou. V tom smyslu musíme rozlišovat tři fáze či úrovně integrity: nejzákladnější úroveň spočívá v zásadě celostném průběhu zvnějšňování; jinak řečeno: dění je kvantováno. Druhá úroveň je založena reaktibilitou události, a to znamená její schopností se ve svém průběhu k sobě vrátit (a navázat na sebe, tj. vintegrovat něco z výsledků svého zvnějšňování do svého dalšího zvnějšňování). Tady jde o jakousi primitivní schopnost získávat „zkušenosti“; tyto zkušenosti jsou „ukládány“ do zvláštní „sekce“ události-subjektu, tj. do tzv. subjektální sféry. Třetí úroveň integrity je dosahováno tam, kde se konstituuje vědomí, které není jen jakýmsi uplyvajícím oparem „skutečného“ dění, ale které je schopno se vztáhnout samo k sobě, tj. vědomí, které je (mj.) schopno vědět, že ví. O integritě osobnosti (tedy o integritě na lidské úrovni) můžeme mluvit až na této třetí rovině.

Tak jako vznik a zatím nepřestávající rozvoj života má anti-entropický (negentropický) charakter, má i vznik vědomí a reflexe týž charakter, ale ve zvýšené míře. Integrovaná lidská

²⁸ Srv. A. N. Whitehead, *Veda a moderný svet*, přel. J. Bodnár, Bratislava 1989, str. 142. – Pozn. vyd.

osobnost je zatím vrcholem negentropického vývoje ve vesmíru. Konkrétně to znamená, že její formování probíhá směrem od pravděpodobnějšího k méně pravděpodobnému. Každý *typos*, každé rytmické opakování téhož zastavuje tento trend, toto směřování (pokud není ovládnut jedinečností vyšší strategie, která si ze setrvačností a rytmických rekurencí udělá stavební kameny pro svou jedinečnou stavbu); protože však setrvačnosti nejsou schopny „setrvávat“ při sobě svou vlastní silou, ale jsou odkázány na parazitování na „skutečném dění“, znamenají narůstající setrvačnosti takovou zátěž pro dění, že je dění (pravé dění) musí omezovat, redukovat, ekonomizovat, má-li si své nejlepší „síly“ uvolnit pro dosahování něčeho nového, zejména pak „toho pravého nového“. Nestojí tu tedy proti sobě jen dvě velké tendence, entropická a negentropická, nýbrž je tu ještě třetí tendence, totiž setrvačná. Archaický člověk se utíkal k archetypům, aby se ubránil všeobecné entropii, tj. pádu do nicoty; netázal se však, kde berou archetypy svou neměnnost a setrvalost. Proto neodhalil (pochopitelně tak můžeme mluvit teprve z hlediska řecké, resp. evropské myšlenkové tradice) parazitickou povahu archetypů. Staří Řekové vynalezli metodu odhalování, ale parazitární povahu *archai* jakožto pojmových hypostazí odhalit nedovedli. K objevu negentropie (v docela jiných kontextech a pod docela jinými jmény) došlo ve starém Izraeli: archetypy byly rozpoznány jako mrtvé modly, k minulosti je nutno²⁹ se obrátit zády, všechno očekávání je zaměřeno do budoucnosti. (Klasické místo z *Iz* 43,18–19 zní: „Nezpomínejte na první věci, a na starodávni se neohlédejte. Aj, já učiním věc novou, a tudíž se zjeví. Zdaliž o tom nevíte?“)

Ale kde máme v tomto světě, kde se prosazují tři základní tendence, entropická, setrvačná a negentropická, najít místo pro osobitou lidskou bytost? Na čem může být založena personální kontinuita člověka? Na jaké skále může být postavena? Máme-li zůstat u Izaiáše, můžeme jen opakovat: „Neníť jistě žádná skála, jáť o žádná neví.“ (*Iz* 44,8b) Anebo je taková „skála“, ale není to žádná mrtvá, nehybná skála, ale živý pramen jistoty, vedení kupředu a otvírání tam, kde se zdá být vše uzavřeno: „... zotvírám před ním vrata, a brány nebudou zavírány: já před tebou půjdu, a cesty křivé zpřímím, vrata měděná potru, a závory železné posekám“ (*Iz* 45,1b–2); „[i] povedu slepé po cestě, kteréž neznali, a po stezkách, kterýchž neuměli, provedu je; obrátím před nimi tmou v světlo, a co nerovného, v rovínu. Toť jest, což jim učiním, a neopustím jich“ (*Iz* 42,16). Temnota ani skrytost nezůstávají bez perspektivy: „Nemluví tajně v místě zemském tmavém, neříkám semeni Jákobovu nadarmo: Hledejte mne. Já Hospodin mluvím spravedlnost, a zvěstuji věci pravé.“ (*Iz* 45,19) Teilhard de Chardin viděl správně: cesta personalizace vede napříč všemu danému a entropickému. Osobitost je v cestě, nikoliv v tom, co na cestě zůstává beze změny. Kontinuita onoho „na cestě“ není založena ani tím, kdo jde, ani cestou samotnou,³⁰ nýbrž smyslem cesty, totiž tím, zda je odpovědí na nepředemětnou výzvu k životnímu nasazení pro to, co je „tím pravým“.

²⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „je proto nutno“. – Pozn. vyd.

³⁰ V pozdějším upraveném přepisu: „samou“. – Pozn. vyd.

Doslov

S textem Martina Hyblera, který tu je přetištěn,³¹ jsem se seznámil pohříchu s jistým zpožděním, kterého jest³² mi tím víc litovat, že autor mezitím opustil tuto zemi.³³ (Text pochází někdy z počátku léta 1981 a byl zařazen do IV. oddílu sborníku věnovaného Ivanu Dubskému k pětapadesátinám.)³⁴ Nebude, myslím, sporu o tom, že jde o text zajímavý a inspirující; v každém případě je hoden rozboru, kritiky, polemiky – a především toho, že se stává tématem rozhovoru. Rád bych dodal, že rozhovoru, který bude nebo by alespoň měl pokračovat. V našich poměrech nebylo ani v minulosti dost případů skutečného filosofického rozhovoru; dnes nejenže vymizel takměř³⁵ docela, ale vytratila se dokonce sama atmosféra, v níž takový rozhovor může žít. Snad proto nemá úsilí o vzkříšení a pěstování dialogu, jak se o ně zpočátku pokoušely *Dialogy* a nyní *Svazky pro dialog*, valných úspěchů.³⁶ Přesto hodláme v tomto úsilí pokračovat. A v tomto případě má rozhovor s Martinem Hyblerem ještě jednu funkci: má být dokumentem toho, že pro nás český filosofický dialog nesahá jen k hranicím českých zemí. Učinime z nouze ctnost; může to být i pokyn pro budoucnost, který jsme si nevymysleli.

Červenec 1982

³¹ Srv. pozn. 2. – Pozn. vyd.

³² V pozdějším upraveném přepisu: „je“. – Pozn. vyd.

³³ Martin Hybler v r. 1982 odešel z Československa do exilu ve Francii. – Pozn. vyd.

³⁴ Srv. pozn. 2. – Pozn. vyd.

³⁵ V pozdějším upraveném přepisu: „téměř“. – Pozn. vyd.

³⁶ *Dialogy* byly samizdatovým časopisem, na jehož vydávání se Ladislav Hejdánek v letech 1977–1978 podílel (spolu s Janem Tesařem a Rudolfem Battěkem). *Svazky pro dialog* byly samizdatovou řadou vlastních i cizích textů vydávanou Hejdánkem v letech 1979–1985. – Pozn. vyd.