

Problémy tzv. humanismu

Ladislav Hejdánek

Related preparatory texts:

[Problémy tzv. humanismu](#)

k dokumentu existují tyto přípravné texty:

[Problémy tzv. humanismu](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 14. 5. 1990 ◆ poznámka: přednáška na pražském Gymnáziu Štěpánská

◆ lecture, Czech, origin: 14. 5. 1990

Problémy tzv. humanismu [1990]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (A25a Vídeň a cesta zpět, na kazetě ale napsáno 1990-05-14 Humanismus, pedagogové Štěpánská [mikrokazeta]_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: 90 Vídeň a 605.

Hejdánek: U té druhé vlny ještě došlo k té vlně, takzvané třetí vlně humanismu, kde šlo o oživení antických studií, zejména pak znalosti starého Řecka. Bylo to něco, co vlastně ani pořádně nebylo promyšleno a nedostalo pořádný řád nebo nějakou tendenci, nějaké spolu zaměření, tedy tato třetí vlna už neuspěla. Budu jmenovat jenom *Jaegera*, *Snella*, *Reinhardta*. *Altheim* napsal takovou knížku *Der Geist der Antike* a já to zmiňuji, je to poměrně málo známé, zmiňuji to jednak proto, abych ukázal, že už nebylo z čeho brát, už to bylo zcela bez substance, a za druhé, že právě na tuto vlnu konce dvacátých a začátku třicátých let navázal Patočka v té míře tím, že v té malinké knížečce o vzdělanosti, *Vzdělanost a osvěta*, kterou vydal u Petra v těchto studiích, tam říká, jak je to naprosto nezbytné pro nás – to bylo v době Vlčkově – jak je pro nás nezbytné se k těmto věcem vrátit a důkladně poznávat řecký jazyk k tomu, co tam byla filosofie, drama a umění vůbec, tedy k tomu řeckému stylu života.

Patočka sám to neudržel do konce, ale vskutku to byla záruka na to připravovat, takže ihned, jak byly obnoveny znovu vysoké školy, tak začal s přednáškami o nejstarších řeckých filosofech. Jak víte, nejdříve tam přednášel o presokraticích, potom o Sokratovi, o Platonovi a začal *Aristotela*, a potom ho vyhodili. Tedy sám nakonec ten úkol, který si stanovil obecně, vzdal a my jsme dneska v situaci po těch čtyřiceti letech, kdy bychom měli udělat zase něco podobného. Vrátit se k těm starým věcem a k onomu smyslu, aby mohlo jít o nějakou další, alespoň naši, a zřejmě nejen naši, novou vlnu humanismu. Mnozí to tak chápou a já se pokusím ukázat, že toto není ten správný název pro to, o čem dneska jde.

Tedy rozhodně to, co máme rozumět pod humanismem, je vlastně to, co se odehrálo v té první vlně humanismu. Ta první vlna humanismu, tu už musíme symbolizovat slovem *renesance*, která začínala někdy koncem třináctého století a trvala do čtrnáctého a na začátek patnáctého století. Tedy tato první vlna novověkého humanismu byla hlavní nosnou ideologií, a vědomě říkám ideologií, ideovou renesancí toho, co nazýváme renesancí, a to především v Itálii, v severní Itálii, ve Florencii. Proto také ten název *renesance* – znovuzrození. Protože toto vypadalo jako vskutku kříšení, nikoliv jenom obnovení. Je to něco, co důkladně, hluboce zapůsobilo, ta idea renesance. Ve Florencii ta renesance vskutku byla záležitostí víceméně politickou. Šlo o jakési uvažování o politice na základě té antické, v rozloze římské tradice, i když v Itálii o tom nevěděli víc než kdokoli jinde v tehdejší Itálii o to, co je v Itálii vlastně důležité.

To je ta stará římská *humanitas*. Této vlně humanismu šlo o obnovení, oživení, znovuzrození starého římského humanismu, tedy znovuzrození Říma, římského ideálu, abych tak řekl, v Itálii, v severní Itálii. Tato italská *humanitas* vycházela z latinského ideálu, z latinského pojetí, z latinské, vlastně římské *humanitas*, která vycházela z řeckého, respektive moderního termínu *pedagogie*. Především se týkala vzdělání, v mém dnešním slova smyslu výchovy nebo výuky, také techniky nebo naopak umění a nejen filosofie. A bylo to tak velmi široké pojetí humanismu, které se zakládá na římské, římsko-latinské *humanitas*.

V onom italském ideálu vlastně šlo o to, co říkali *humanitas* a *civilitas*. *Civilitas* k občanovi, tedy dělání z člověka občana, *civis*, tedy dělání z člověka měšťana, aby byl vskutku tím mluvčím, tím správným člověkem, který má *civilitas*, tedy má tu občanskou, vskutku tu náležitou, náležitý vztah k římskému státu. Ta základní věc, kterou nesmíme přehlédnout v té první vlně, je, že humanismus znamenal vždycky a v první řadě uvolnění, uvolňování člověka z jeho napojení na mimolidské a nadlidské věci. To je onen důraz na rozdíl mezi člověkem a přírodou, člověkem a zvířaty a v podstatě humanismus je snaha udělat člověka z člověka. Ta idea *homo humanus* je podstatná. Římský humanismus je ovšem specifickou variantou humanismu, a to souvisí s ustavováním impéria a upevňováním moci nad celým Středomořím. Ten humanismus začíná tím velkým hnutím vzdělávání mladých mužů, kteří jsou potom schopni působit v

soudnictví, v politice, v administrativě, a to nejen pro řecky mluvící část, ale v celém impériu.

Dřívější humanismus, ten řecký, byl vázán na národní společenství, na obec, zatímco římský humanismus vykazuje to, že člověk má být schopen se pohybovat v širokém prostoru světa, už tedy nikoliv jen v řecké obci. Tady se objevuje myšlenka i učení o rovnosti lidí na základě božského rozumu, to, co po Aristotelovi rozvíjeli stoikové.

Římský humanismus, v němž je obsaženo spětí se světem, je důležitý proto, že se rozšiřuje do celého tehdejšího impéria a vyžaduje od člověka, aby byl vychováván k tomu, být členem impéria. Zatímco Řekové byli spíše diváci světa, Římané jsou praktičtí, pro ně je humanismus přípravou pro správu státu. Je to snaha o jednotu všech národů římského impéria, která by je podřídila jedné moci a jedné filosofii humanismu, jakémusi vzdělávání, které se rozšiřovalo po celém známém světě.

V nové době se potom rovněž mluví o lidství jakožto o něčem, co se budovalo v těchto etapách.

Renesanční humanismus, v němž šlo o humanitní ideál, kladl důraz na vzdělávací program, který se mohl rozvíjet po celém světě. Náš dnešní humanismus se ptá, zda nejde už za to, co dělali Římané, tedy jestli už nepředstavuje něco, co překonává onen humanismus impéria, a zda nepracuje k širšímu pojetí humanismu, v němž by byl prostor pro celého člověka v onom nejširším smyslu, tedy nikoliv jako příslušnost k impériu, nýbrž k lidstvu.

Filosofové jako Erasmus a další se snažili vytvořit ideál lidství, jenž by byl oproštěn od impéria, humanismus otevřený člověku jakožto člověku. Chtěli humanismus jakožto osvobození člověka, v němž by člověk byl sám sebou a v němž by se mohl rozvíjet jako svobodná a mravná bytost. Tento ideál se rodil v renesančním humanismu a měl vést k pojetí lidstva osvobozeného od imperiálních pout a moci. Humanismus jako idea se rozvíjel přes recepci platónské filosofie u Augustina a přes renesanci, to jsou ty kořeny. V Evropě díky Řekům a skrze aristotelské dědictví renesance našla svůj antický ideál v řeckých originálech a docházelo k recepci aristotelismu.

Jiný hlas: Který byl nejprve ovšem pokřesťanštěn a posléze v protireformaci nebo protirenesanci vedl k upevnění ideálu církve a v budoucnosti i k upevnění absolutistických vlád v Evropě.

To byla jedna větev evropského humanismu, jak ji nazýval Jan Patočka v jednom ze svých děl, větev románského humanismu, aristotelského a katolického. Proti tomu stavěl humanismus germánský nebo severský, který se naopak snažil o reformu církve a o návrat k původním ideálům, k těm křesťanským a vůbec k ideálům, které tady byly před scholastickými naukami, před aristotelismem a touto scholastickou vědou a filosofií.

To je tedy jedna oblast, románský humanismus a jeho severská obdoba, germánská, která je představovaná v díle Erasma Rotterdamského a v celém severském humanismu, ve snaze o reformu církve a o vnitřní obrodný proces křesťanství, které v románském a katolickém pojetí v té době ve svém vnitřním obrodném procesu ustrnulo.

To znamená humanismus dvou tváří – románský a germánský nebo severský. Románský je aristotelský a v té době směřoval k pojetí církve, která byla formou brány k Bohu, k té jediné cestě, k jedinému bodu, ve kterém by se lidstvo mělo sjednotit.

To byla jedna část. Druhá věc je ta, že humanismus ve svém národním i nadnárodním pojetí vždy znovu a znovu prokazoval neschopnost uplatnit to, co bylo v jeho ideálech. To se týká hlavně severského humanismu a jeho snahy o reformu církve a o vnitřní obrodný proces v církvi a křesťanství, které tenkrát ustrnulo.

Vidíme to i u humanismu románského, kde naopak snaha o sjednocení lidstva pod tím jedním bodem, pod jednou pravdou k jediné formě lidské existence v církvi vedla k vnější moci církve a k její snaze o upevnění moci absolutního státu, absolutního panovníka. To vedlo v protireformaci k upevnění moci a k sjednocení lidstva v jediné formě lidské existence v církvi, která byla v té době sjednocujícím činitelem. To je onen humanismus dvou tváří, humanismus románského a germánského pojetí. V tom je základní problém, který se v té době projevoval v humanismu renesance i v době protireformace a potom i v dalším vývoji, v osvícenském humanismu, kde naopak tato idea vedla ke kritice církve a ke snaze o

upevnění lidstva mimo církev a mimo formu existence lidství v církvi.

Další věc, kterou je potřeba zdůraznit, ať už v románském, nebo v germánském humanismu, byla snaha o sjednocení lidstva v jednom bodě, v jedné pravdě, v jedné formě lidské existence. To vedlo k tomu, že se humanismus stal jakousi ideologií moci a k upevnění moci církve a absolutistického státu.

Vidíme to v díle Erasma Rotterdamského, v jeho snaze o reformu církve a o vnitřní obrodný proces v církvi a v křesťanství. Románský humanismus naopak v snaze o sjednocení lidstva pod jednou pravdou k jediné formě lidské existence v církvi vedl k vnější moci církve a k její snaze o upevnění moci absolutního státu, absolutního panovníka.

To byl základní problém humanismu té doby, který se projevoval v humanismu renesance i v době protireformace. V humanismu se rodil nový ideál lidstva a to vedlo k tomu, že se humanismus stal ideologií moci a k upevnění moci církve a absolutistického státu.

Tento humanismus a jeho neschopnost čelit nástrahám a nebezpečím, které představovaly v novější i nejnovější době největší pohromy lidstva – v tom vidím základní problém. Všechny tyto snahy o vnější reformy i o vnitřní obrození v podstatě skončily v hrozných tragédiích, které jsme v moderní historii zažili. Všimněme si humanismu v různých formách – ať už to byl humanismus románského, nebo germánského pojetí – ten se v moderní době stal základem i pro ty různé totalitní ideologie, ať už to byl nacionální socialismus, nebo komunismus.

Komunismus jako poslední forma humanismu v jeho osvícenském pojetí v podstatě vedl k největším tragédiím, které jsme v moderní historii zažili. Humanismus marxismu nebo komunismu v jeho revolučním pojetí, v jeho snaze o sjednocení lidstva pod jednou pravdou, v jedné formě lidské existence v beztrždním společenství, byl ten největší ideál humanismu, který v té době mohl vzniknout.

A vidíme, že humanismus v marxistickém pojetí, ve snaze o sjednocení lidstva pod jednou pravdou, v jedné formě lidské existence v beztrždním společenství, v sobě nese největší nebezpečí a v tom vidíme největší neschopnost humanismu čelit nástrahám a nebezpečím.

Právě to, že humanismus v marxistickém pojetí v podstatě vedl k nejhroznějším tragédiím, k hromadným vraždám, k likvidacím celých národů, k devastaci celých zemí, byl výsledek humanismu, který v moderní době vznikal, a výsledek neschopnosti humanismu čelit nástrahám a nebezpečím.

To musíme pochopit ne jako chybu, ale jako výsledek podstaty humanismu v jeho snaze o sjednocení lidstva v jedné formě lidské existence v jedné pravdě, ať už to byla církev v románské formě, nebo ideologie moci v nacionálním socialismu nebo v komunismu.

To byl základní problém, který se v té době projevoval. Humanismus ve své podstatě vedl k těmto tragédiím a k pohromám lidstva. To je to, co musíme pochopit a co musíme vidět v humanismu, v jeho snaze o sjednocení lidstva pod jednou pravdou, pod jednou ideologií a v jeho neschopnosti čelit nástrahám a nebezpečím, které v té době představoval.

Hejdánek: a mně se zdá, že tedy v základu toho je vyjasněnost *marxova* humanismu, která má dvojí povahu: filosofickou a politickou. To je případ i Marxe tady, i když jen v zárodku. Máte tam to napětí, je to taková plynulá sounáležitost intelektuální a politické práce. Toho se pak můžeme dotknout jako úrovně. Ale jsou určité momenty, které Marx měl, několik nemanželských dětí, které sám zapřel, hodil to na Engelse. Někdo mohl udělat totéž, co Marx, měl ty sounáležitosti a intelektuální poctivost na jedné straně a na druhé straně tyto osobní problémy, o kterých vědělo málokdo. Z toho plyne, že v tomto se ta *marxova* filosofie deformovala.

Tady u Heideggera je to totéž, když v té době v jedné z jeho přednášek vystupoval proti humanismu a mluvil o té metafyzické deformaci člověka tím nevydělitelným [nesrozumitelné] a teď si uvědomte, že on se tehdy i později ve svých poválečných přednáškách odvolával na to, že se všichni prostě dostali do toho soukolí a nemohli z něho ven, podobně jako ti techničtí, psychicky vadní lidé. To je naprosto v pořádku. Pro filosofii je to však zvláště závažné, protože víc než u jiných disciplín u filosofie záleží na jakési osobní integritě. Nemůže někdo být, jako je třeba vynikající matematik a jinak být úplný idiot. Tohle u filosofa prostě nejde, protože pak je špatný filosof. My neřekneme, že někdo je špatný matematik, když je

politicky naivní. U filosofa to však nejde říct. Tam ta požadovaná integrita celého života je nepominutelná. Od toho se žádný filosof nevypouští. Filosofie není žádná profese. To není žádná odborná disciplína, jako všechny ostatní vědy. Filosofie není věda. Filosofie musí být na rozdíl od všech věd a musí zachovat tuhle stránku – a co to znamená z hlediska života a z hlediska světa. A vnější postoj k tomu ukazuje na tu vnitřní vadu té filosofické koncepce jako celku. Ta filosofie nemůže být dobrá, když nevykazuje určité kvality v celku. My můžeme připustit, že nějaký vynikající básník je osobně nemorální. Nemůžeme to připustit u filosofa. My můžeme připustit, že nějaký vynikající spisovatel je nemožně politicky vyložen. A to nemůžeme u filosofa a tak dále.

V této stránce tedy ta chyba filosofů je vždycky nebezpečnější, protože má dalekosáhlé důsledky pro jiné oblasti. Na první pohled se může zdát to, že se nestaral o své syny a že ho prostě odhodil někam do nějaké pěstounské péče, že to na tu filosofii nemá vliv. Ono se ukazuje, že ano, že to je cosi, co znamená něco jako znamení, jako hrozbu. Něco to ukazuje do budoucna. A to bylo malé *extempore* jenom, aby bylo jasné, že ta otázka osobní integrity filosofa je velice důležitá a že tam jsou některé závažné věci. Ale to zase není tak, my nemůžeme například Heideggera, Heideggerovu filosofii posuzovat podle toho, že v jednu chvíli se podílel na *nacismu* a že byl rektorem, posledním voleným, ovšem rektorem, pak už byl jmenovaný rektor a že chodil v rajtkách a že hajloval a tak dále. I když o tom byla celá řada diskuzí a znovu teď v Německu, kdy mnozí lidé si usnadňují svůj vztah k Heideggerovi, že ho nemusí číst, protože se takto choval v tom, co je v základu. Takhle to nejde. My musíme vědět, kde je ta filosofická chyba. Ta filosofická chyba není v tom, že hajloval. My musíme ukázat tu filosofickou chybu. A to by se mělo udělat i u Marxe. Jestliže se to ukazuje jako cosi, co je to znamení, že tam bylo něco vadného, no tak to je znamení, které nás na něco má upozornit. A my se s tím nemůžeme spokojit, my musíme jít k Marxovi a analyzovat jeho filosofii a ukázat, kde ta filosofická chyba byla.

A tedy ta poměrně v kořenech selhání *marxismu* vůbec, *komunismu* vůbec, o kterém nemůže být pochyby, jeho kořeny jsou v humanismu, který na rozdíl od *nacionálního socialismu* – ta ideologie *nacionálně-socialistická* byla *antihumanistická*, byla to skutečně ideologie, která představovala aplikaci zákona džungle na lidskou společnost a na dějiny. Tady ta *marxistická* ideologie bezpochyby byla původně humanistická. A jestliže se dostala na slepou uličku, jestliže se dostala do takovýchto nemožných postojů, tak je to proto, že tam musely být chyby, filosofické chyby. Není to jenom selhání lidí, že se k tomu dostali jiní lidé a tak dále. Proč se k tomu dostali jiní lidé? Protože v jiných případech se k tomu nedostali jiní lidé. O tom to záleží, kdo se k tomu dostane, jak ta ideologie vypadá. Že pokud je to ten původ ideologie, tak co vlastně bude v pozadí podloží.

Tedy tady bych se ještě chtěl zmínit o jedné důležité věci, o tom, jak spolu souvisí ta tendence humanistická, ten ideál humanismu, humanity a na druhé straně antropologie. Filosofická antropologie. To srovnání nás přivede k velmi zajímavým závěrům a já bych to doporučoval vaší pozornosti. V mém soudu ta základní chyba, aspoň tak ji teď můžeme charakterizovat, u Marxe spočívá v tom, že nepochopil svého učitele Feuerbacha. Humanismus totiž spadá, jak jsem řekl – a spíše tedy padá, jak se snažím vám sugerovat – do pojetí člověka. A v tom je podstata pro pojetí člověka nejenom v Německu, ale v celé Evropě. To byl Feuerbach jedna z centrálních postav, i když bohužel trochu opomíjená. Patočka celý život tušil, že Feuerbach je důležitá postava. Říkal mu v pubertě filosof, ale v pubertě filosof velmi důležitá postava, i když nemá tu velikou individualitu Hegelovu, jeho učitele. Protože Feuerbach má obrovskou zásluhu v tom, že se stal – abych teď pro zkratku použil takového metaforického termínu – stal se porodní bábou filosofické antropologie, té filosofické disciplíny o člověku.

Tedy Marxovo selhání v tomto směru spočívá přesně v tom způsobu, jakým navázal, respektive jak nepochopil Feuerbacha. A víte, že jak Marx, tak Engels byli nadšeni Feuerbachem, že Engels vzpomíná v tom spisku o Feuerbachovi, že naráz jsme všichni byli feuerbachovci. Oni byli nadšeni, ale nepochopili. A já nemluvím o Engelsovi, protože to nebyl žádný filosof, ale Marx byl filosof. Ten byl povinen rozumět svému učiteli a bohužel tedy tam k tomu nepochopení došlo vážně.

Tedy chtěl bych proti sobě postavit dvojí myšlenkový podnět, který byl v novověku rozhodující pro to, jak

se utvářelo sebevědomí, sebepoznání moderního člověka. Na jedné straně tu je důraz na humanitu, jak jsme si ukazovali, jako kultivovanou vzdělanost proti barbarství, i když modernímu barbarství – o tom potom v souvislosti s tím, jak to viděl Marx. A na druhé straně je to myšlenkově náročný pokus o pochopení, v čem vlastně spočívá bytostná povaha, bytostné určení člověka. Tedy to pochopení člověka, pochopení toho, v čem je člověk člověkem, co dělá člověka člověkem, co to je vlastně ta humanita, co to je ta lidskost člověka.

To jsou dvě různé věci, které plynou různě, které nejdou spolu, ta dvě různá sebepochopení člověka. To se formovalo celou dobu a po staletí v rámci teologie. Marxisté rádi říkají: v rouše teologickém. A proto také filosofové, humanisté i nehumanisté bráno na lehkou váhu, to se mu vůbec nebralo, právě proto, že to mělo podobu teologickou.

A byl to Feuerbach, který ve svém nejslavnějším spise *O podstatě křesťanství* ukázal nebo se pokusil to ukázat a udělal to způsobem neobyčejně důkladným, na který vlastně nedostal odpověď z té strany teologů, žádnou odpověď. Pokusil se demonstrovat na textech o podstatě křesťanství od otců řeckých i latinských až po novější reformační – Luteru, obrovský aparát pročítal a našel tam neomylně ty denuncující, sebeodhalující formulace těch teologů, aby ukázal, že když se takto uřekli, že vlastně vyslovili tu nejvlastnější podstatu a pravdu, totiž že teologie je antropologií.

To je ta jeho teze, že tajemství teologie je antropologie. A byl kritizován, že vlastně strhává teologii z té výše na pouhou zem a on říká: Nikoli, já vůbec nestrhávám teologii, já ukazuji, že ta teologie není ničím jiným než antropologií a já vlastně ukazuji, že ta antropologie je vlastně na té úrovni, na té výši, tam byla vždycky schována v té teologii. Tedy jemu nešlo o demaskování teologie, nýbrž o správné pochopení, o čem teologie mluví především.

Tedy tohle je epochální záležitost Feuerbacha, je třeba tomu rozumět a to je přesně to, co Marx nepochopil. Tedy zatímco Feuerbachovi šlo o nejvyšší důstojnost člověka, o nejvyšší důstojnost antropologie, filosofické antropologie. Do té doby totiž žádná filosofická antropologie neexistovala, i když máme spisy o antropologii nejrůznější a jsou to odborné spisy. Kant napsal spis o antropologii, ale z pragmatického hlediska – *Pragmatische Sicht*. Kant měl dvojí antropologii: fyziologickou, přírodní biologickou, a potom pragmatickou, ale nikoli filosofickou. To do té doby nebylo tematizováno. To byl první Feuerbach, který s tím přišel a mohl to učinit jedině tak, že to vyhrabal z teologie, že vlastně se stal porodní bábou pro filosofickou antropologii.

Toto Feuerbachovo pochopení se stalo výzvou pro následující generace, ale Marx, který jí neporozuměl, a pokud jí porozuměl, tak nějak špatně, tak není také správným a spravedlivým interpretátorem. A teď proč. Moderní člověk ztratil ve svém chápání světa i sebe samého, ztratil celou jednu dimenzi. To je ta dimenze, kterou se pokoušela stále tematizovat teologie. V rámci sekularizačního trendu tady byla tato jedna dimenze odkrojena.

Jenomže se ukázalo, že to je neudržitelné. Ta dimenze patří k naší základní životní zkušenosti. A její odkrojení znamenalo, že ji musíme nějak reinterpretovat. A to reinterpretování vypadalo tak, že vlastně mohl navázat na tu starou řeckou tradici. Tím se dostával stále do hlubšího a hlubšího konfliktu s tím tradičním křesťanstvím, které se sice také vilo z toho řectví, té řecké filosofie, ale byla to vlastně symbióza té řecké a hebrejské tradice. A ta židovská tradice tam působila pořád jako ferment, který dovozoval teprve, aby v rámci té velice dogmaticizované teologie se ta filosofická antropologie nějakým způsobem udržela, a aby potom mohla být jako, aby došlo k tomu porodu, kterému asistoval Feuerbach v 19. století. A za druhé, když to mělo být interpretováno tak, že ta jedna dimenze byla prostě odkrojena, no tak ta hebrejská tradice se nutně musela prosazovat novým způsobem. Protože tam byla dotčena, ačkoliv byla nejprve absorbována tou řeckou metafyzikou, tak se přece jenom celou tu dobu, celá ta staletí, ty dva tisíce let, udržela.

Abych to na něčem znázornil, tak stručně ukážu na modelu situace. Situace má vždycky čtverou charakteristiku, má čtyři základní nosné sloupce nebo čtyři základní složky. Především není nikde situace, kde není subjekt. Situace je organizována, je strukturována jakožto situace jenom tam, kde je nějaký

subjekt, vůči němuž je ta situace situací a v níž tedy ten subjekt může být situován. K situaci patří, že někdo nebo něco je situováno ve svém okolí. Okolí samo o sobě není situací, jenom vztaženo k nějakému subjektu. Čili pro každou situaci je nezbytné vyjasnit si, kdo nebo co je subjektem té situace.

Za druhé, k situaci patří ta předmětná skutečnost, to jest to pole toho dění, které jsme nazvali subjekt. To jsou věcné, předmětné skutečnosti, o kterých nelze diskutovat, že by snad byly nebo nebyly, prostě tam jsou, je to ta realita.

Ale pak je tam něco třetího, totiž aktivita toho subjektu. Ten subjekt jako centrum nestačí k tomu, aby vůči němu se začala strukturovat a integrovat ta situace, ale ten subjekt je nejenom centrum této struktury, ten subjekt je aktivita. Aktivita subjektu nemůže být převedena jednoduše na subjekt, a to právě odhaluje *Marx*. Protože není to subjekt, který rozhoduje o těch aktech jenom, nýbrž zpětně ty akty rozhodují o tom, jaký je to subjekt. Není to tak, že výborný fotbalista se jako výborný fotbalista už někde narodil a pak už jenom hraje. Ne, tím, že fotbalista hraje fotbal, se stává fotbalistou. Tím, že hraje hokej, se stává hokejistou, tím, že se učí hrát na klavír, tak se stává klavíristou. Jistě tam jsou nějaké dispozice, že někdo má lepší nebo horší vlohy k tomu stát se fotbalistou nebo klavíristou, někdo nemá ty vlohy, ale každopádně se stává tím klavíristou nebo fotbalistou nebo čímkoli jiným, tím, že tu věc dělá. Takže nemůžeme jednoznačně říct, že ten subjekt prostě aktivuje tak, že ty akty jsou plodem, jsou produktem jeho bytí, tím, jak on je. Nýbrž ten subjekt se vlastně stává tím, čím je, tím, co dělá. Tohleto ukázal *Marx*, od té doby žádný filosof o tom nebude moci pochybovat, tohleto je jednou provždy zajištěná pozice *Marxova* v dějinách. To je jeden z těch geniálních počínů *Marxových*.

Takže ta aktivita je něco, co nemůžeme odmyslet ani z věci, ani z toho subjektu. Ta aktivita, kterou *Marx* sám nazývá *praxis* nebo smyslově-předmětná činnost, tato aktivita má cosi svébytného. No a pak kromě těchto tří elementů, tří aspektů situace je ještě čtvrtý, a o tom se dnes mluví nejvíce, ačkoliv není to zvykem, takže je to něco nového, když o tom mluvíme takto, hovoříme-li o výzvách situace. Já jsem se s tím poprvé setkal u historiků. Existuje velmi významný, známý americký historik civilizací *Arnold Toynbee* a jeho taková bezmála metoda přístupu k významným předělům v životě starých civilizací je metoda otázka a odpověď. Co v té době bylo výzvou pro tu společnost, pro tu civilizaci, pro ty lidi tehdejší, a jak na tu výzvu ti lidé odpověděli. *Challenge and response*, se tomu říká v angličtině, výzva a odpověď. Já mám dojem, že toto je něco podobného, co říká anglický historik *Collingwood* také. Ten říká: Cokoli řekneme nebo uděláme, je vždycky odpověď na nějakou otázku, i když ta otázka nikdy nebyla nikým promluvena. A můžeme to pochopit, co kdo udělal, můžeme pochopit jediné jako odpověď na tu otázku, to znamená, jediné tak pochopíme tu otázku, o kterou šlo. To jsou obdobné věci, nejsou úplně totéž, ale jsou to aspekty, se kterými tenhle problém přichází poprvé, a mně se zdá, že na tom lze ukázat něco podstatného pro pochopení situace lidstva vůbec. Lidská situace, a to je fenomén, který nikdo nemůže zapřít, spočívá v tom, že v každé chvíli, v každém okamžiku na nás útočí celá řada výzev. Tyto výzvy jsou různého rázu, musíme je rozlišovat. Jsou to výzvy různých úrovní, a tak já vám řeknu: Třeba ráno odcházíte do práce nebo do školy třeba, a v mžiku si všimnete, že v pokoji, v němž jste spali, takže jste si toho předtím nevšimli, tam na podlaze je taková velká skvrna a tam odtud kape voda. No tak to je výzva, to je pro vás výzva nejnižší úrovně, s níž musíte něco udělat, musíte zavřít vodu, něco se musí stát. Že to nemůžete oslyšet. No tak to jsou ty nejjednodušší výzvy, které můžeme řešit. Nebo teče vám, je poškozený, máte vlastní domek, teče vám přes odtokový žlab, voda dopadá dolů, musíte to opravit v té době, a tak dále. Věci na nás útočí těmito výzvami. A bohužel evropská civilizace víc než kterákoliv jiná se vyznačuje tím, že člověk stále více sestupuje z takzvaného přírodního prostředí, to jest prostředí mezi bytostmi, do prostředí, které je plno mrtvých věcí. Kdyby nebylo koček, kanárků, psů, kdyby nebylo květin, které máme v bytě, tak my žijeme všichni uprostřed mrtvol. To je jisté. My jsme se naučili žít v určitém způsobu, který odkopává život. Všechno, co je, to jsou mrtvé věci. Stůl, židle, papír, osvětlení, stěny, dům, ulice, auta, všechno to jsou mrtvé věci. Čím dál méně, čím jsme víc ve městě, čím jsme víc v zajetí civilizace, žijeme uprostřed mrtvol.

To je nejen výsledek, ale také zdroj určitého typu myšlení. Myšlení, které všechno chápe jako věci, jako

předměty. Proto například Descartes, to není nejnovější záležitost, Descartes byl schopen říct, že já jsem *res cogitans*. On o sobě mluvil, ve svých *Meditationes de prima philosophia* to najdete, že co jsem já, já jsem *res cogitans*, já jsem věc myslící. To byl šílený masakr, ale jemu to nepřipadalo.

Proč nám už to nejde? Protože už ta kritika je za námi, víme, že věci nemají, že to je něco proti duchu. Tak co je to dál? Krávy vidíte jako přístroj na výrobu masa, to je výsledek té civilizace. Takže opravdu... Tak to je náš problém moderní, že my jsme žili stále uprostřed mrtvých věcí. A výsledek toho je, že si neuvědomujeme, že jsou tady ještě jiné výzvy než výzvy věcí. To je ta zotročenost od věcí člověka uprostřed moderní civilizace, ta základní rovina toho útlaku. Vůbec problém odcizení, to je rozhodující problém moderní filosofie, i když navazuje na Hegela a původně to zformuloval Marx.

Tedy kromě toho, že na nás mluví věci a zotročují nás, když někdo příliš se oddává těm věcičkám, že už nemá kam dát ten nábytek, ty vlaštky, tam já nevím co, sbírá telefony, teď už mu to roste nad hlavu, sbírá knihy a už má všechny pokoje plné knih a tam nemůže ani jít, no to je pravda. Tedy to je ta základní rovina, zotročování těmi věcmi, které furt na nás apelují v našem životě. Víte, že vlastně to jsme my na začátku, to my nasloucháme těm věcem, my jsme to všechno vymysleli, tím se zotročujeme. Nejsou to ty věci, které nás zotročují, a přesto to vypadá, jako kdyby to byly ty věci. No a mimochodem toto je rozhodující místo u Marxe, kde mluví o tom fetišismu zboží a tak dále. To je ono.

Jenomže tady jsou také zvířata. Kočky, psi, my se o ně musíme starat. Ta kočka se hlásí o své, ta kočka mluví, ta kočka na nás mluví, dělá [nesrozumitelné], jsme dlouho pryč, vrátíme se, ona na nás mluví, něco si vyčítá, ona se nám svěruje. Nebo máte květináč, krásnou kytku, nezalijete ji, ona vám řekne, prostě umírá, ta to nepotřebuje, to je bytost. To není jenom, že si to vymyslíme. Není nezávislá na nás, ale zotročuje nás po svém. Vy jste se jednou rozhodli tu kytku mít doma, tak potom ta odpovědnost je na vás. Ta odpovědnost je k objektu, který má svůj vnitřní svět.

Máte sousední lidi. Ti druzí lidé mohou požádat o něco, a taky mohou mlčet, protože jsou hrdí, nebo prostě se bojí nebo já nevím. A vy máte vědět, že ve vašem domě je stará žena, která nemůže chodit, protože si narazila nohu nebo zlomila nohu, nebo nějaký starý pán, který už nemůže vycházet ven, vy si toho máte všimnout. To je výzva k vám, která není vaším výmyslem. To je výzva, které máte rozumět. A je to věcí toho, že nejste hlší a němí a slepí, že nemáte nějaký základní handicap, že nevnímáte tyto výzvy. No pak jsou výzvy navenek. Uprostřed rodiny, vy se máte starat o svou rodinu. Vy se máte starat o společnost, ve které žijete, k níž patříte. Vy patříte do té společnosti, k tomuto národu. Ty výzvy jsou také adresovány celé společnosti, národu, celé civilizaci. Dnes stojíme před obrovskou výzvou. Proč najednou se stalo, že když to dosud bylo v jedné zemi a ty ostatní mlčely k tomu, proč se to stalo v šesti zemích najednou? Proč v šesti zemích sovětského impéria došlo ke změně najednou a dochází k tomu v Sovětském svazu? Tomu nemůžeme chápat jenom jako následek nějakých příčin. To musíme chápat vnitřně. Co nám to říká? Jak nás to oslovuje? Jak na to máme odpovědět?

Tedy ten fenomén výzvy a odpovědi je něco, co souvisí s děním naším, s chápáním v dění našeho života. My jsme to jenom vždycky zpracovávali, vysvětlovali, my jsme to interpretovali jako náš subjektivní přístup. Nebo že ta kočka žere, no tak my musíme a tak, vždycky to nějak zvěcníme. A to je ono. My musíme znovu najít ten smysl na tom chápat, že tady jsou nějaké výzvy, které přicházejí z budoucnosti, které nejsou následkem minulosti, ale které k nám přicházejí. My se musíme naučit se dívat na budoucnost jiným způsobem než jako na něco, co se nám poštěstilo, co nás udivilo.

Kdyby nebylo budoucnosti, tak není nic. Jenom díky tomu, že je budoucnost, že zítra přijde den, tak tady bude tento stát, bude tady tato země, bude tady tento vesmír. Jenom díky tomu, že je budoucnost. Kdyby nebyla budoucnost, kdyby každým dnem, každým okamžikem nepřicházela budoucnost, tak není možná ani přítomnost, není ani minulost, protože včera, minulost je jenom reminiscence, je jenom interpretace toho, co zůstalo z té minulosti. Takže chápeme to, co bylo, a to pochopení je možné jedině jako aktivita, která jde z budoucnosti. Kdyby nebylo nic, my bychom neměli budoucnost. My ji musíme mít.

Teď je budoucnost něco pro nás, pro nás budoucnost je cosi neexistujícího. A přesto ekologie nás učí, že

to existuje, že s tím musíme počítat, že každou hodinu žijeme z toho, že příští generace mají svá práva a ještě se nenarodily. My musíme uznat práva té příští generace, která se ještě nenarodila. My nemůžeme chápat lidská práva jako výsadu jedince. Lidská práva jsou povinností pro národy. To říká Rádl přibližně v knize *Válka Čechů s Němci*. Tedy my máme doma...

--- (A25b Vídeň a cesta zpět, na kazetě ale napsáno 1990-05-14 Humanismus, pedagogové Štěpánská [mikrokazeta]_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Podle Marxe je náboženství sebevědomím a sebepocitem – to je z úvodu ke *Kritice Hegelovy filosofie práva*. Jistě jste to někdy měli v ruce, patřilo to k takové povinné četbě všelijaké. Nevím, možná v poslední době se to tolik nezdůrazňovalo, spíš k těm raným spisům. Bylo to také v té malinké brožurce Marx a Engels *O historickém materialismu*, tak se to jmenovalo.

Tedy že náboženství je sebevědomím a sebepocitem člověka, který sám sebe ještě nenalezl nebo který sám sebe už zase ztratil. Tato formulace nás vede zcela bezprostředně k otázce, co je člověk, který sám sebe ještě nenalezl nebo který se už zase ztratil. Co je tenhle podčlověk, který sám sebe nenalezl? A co to je vlastně, když se takovýto člověk, který sám sebe nedbá, k sobě doví? Když přijde k sobě? Jak vůbec se dá přijít k sobě? Jak je možno, aby člověk se stal sám sebou? A dřív?

Tohle je základní otázka, kterou Marx neřeší. To u něj nikde nenajdete. A to jsou obrovské problémy. Tam jsou formulace, tam je také to místo o opiu, kde je také ta formulace, že náboženství je povzdech utlačeného tvora a tak dále. To všechno jistě jste měli.

Ale tohle je to zajímavé: kdy se stává člověk člověkem? Je člověk člověkem a jenom se musí najít, ale už je člověkem předtím? A nebo nejdřív není člověk a teprve když se najde, tak je člověkem? No a potom, koho to najde? Když není člověk, tak se našlo někoho jiného. Ale našlo to nečlověka. Jak to vlastně je?

Tady vidíte, jak je to nedovtipné. To se musí vyložit. Samozřejmě některé paradoxní formulace jsou nezbytné. Hned vám ukážu, jak některé jsou opravdu nutné. My musíme říct, proč jsou nezbytné.

Musíme to ukázat, není to jen tak samozřejmé, že to vyslovíme a hotovo. Musíme to vyložit, že to nejde jinak a proč to nejde. A musíme to dát jako úkol příštím generacím, aby se pokusily to scelit. Protože my to nemůžeme, protože jsme ještě zapotřební v nějakých tradicích takového způsobu myšlení a vědění, že to nejde. Musíme vědět, kde se to láme.

I když si to řekneme asi tak, jako víme, že sice každodenní naše zkušenost nám říká, že slunce vychází a zapadá a my o tom také tak mluvíme, ale víme, že to není pravda. Že vlastně se otáčí Země a slunce se v tom vůbec nehne. Slunce je sice hýbáno na stejném místě vůči Zemi, i když se celá ta hvězdná konstelace pohybuje, cestuje galaxií, a že to Země tím, že se točí, se vždycky nastaví slunci jinou stranu a vypadá to, jako že slunce zapadá. A my to víme. I když dál mluvíme tak, že slunce vychází a zapadá, tak musíme vědět, že to tak není, že to tak je vlastně jinak. Podobně my se budeme muset dlouho vyjadřovat ještě po starém způsobu, ale vědět, že to je naopak.

Já spoustu věcí nechám takhle pod povrchem, až se k nim dostaneme blíž, ale chci vám jenom ukázat, jakým způsobem vůbec se můžeme dostat k tomu myslet to naopak. Stalo se už u starých Řeků, u presokratiků, že tam, po začátku, který interpretujeme jen na základě takových zlomků – říkají tomu zlomky, protože starořeční filosofové, ti raní presokratičtí myslitelé, to, co z nich zbylo, je nejvíce nepřesné – tak došlo ještě v rámci těch myslitelů, z nichž máme jenom ty zlomky, k tomu, že jakýsi Parmenidés, zakladatel elejské školy, začal tvrdit, že jsoucí vždycky je a že v žádném případě nemůže platit, že by někdy nějak nebylo.

A naopak nejsoucí není a v žádném smyslu nemůže platit, že by někdy nějak bylo. Tedy jsoucí nemůže nebýt, nejsoucí nemůže být. Mezi tím není nic. Tohleto ovlivnilo celou další plejádu těch největších řeckých myslitelů a poté celou evropskou tradici myšlenkovou a vlastně to dodnes všichni nějak v sobě máme. A přitom to není pravda. Naše zkušenost nás o tom ošidila, už i Parmenida. A proto říkal, že naše smyslová zkušenost je nespolehlivá, že to je pouhé zdání. Starověcí filosofové velice pracovali na tom rozlišit mezi věděním a zdáním.

No a já vám teď chci ukázat, jak tohle vlastně nemusíme myslet znovu. A teprve až se to naučíme myslet

jinak, tak budeme schopni pak myslet nějakým způsobem na ta jsoucna jako přítěčná, i když nejsou, i když nejsououcí. Tak když se podíváte teď, tak to, co tady vidíte, to je jenom kousek psa, který je jenom ten pes teď, v této chvíli. Ale skutečný pes od té chvíle, co se narodil – to se ještě uvidí – až do té chvíle, kdy zhebne, to je pes. To právě jsoucno, to je ten život.

Tohle, co tady vidíme, to je jeho tělo. To jeho tělo samozřejmě není od narození až do konce, poněvadž to by bylo... jak bychom to vůbec měli? To by bylo strašně těžké. To tělo je právě jenom teď u psa, jenom v tomto momentu. Tady máme vlastně už dva psy. Jednoho toho psa v tom smyslu té události životní, a to je právě jsoucno. A potom máme toho psa, který je momentálně teď v této chvíli. Mohli bychom tomuhle říkat jsoucnost a tamto bytí psa. Jinak o tom mluví filosofové, ale jen abychom to mohli rozlišit, tak si to pro tuto chvíli takhle budeme rozlišovat.

Tedy jednotlivé jsoucnosti psa, to je to, co na sebe navazuje. Včera ten pes byl trochu jiný než dneska, ale celkem to tak na sebe navazuje a jedno jsoucno to utvořilo. Teď nejzajímavější na tom je toto, že ze všech těch jsoucností psa je jenom jedna aktuální jsoucnost. Vždycky jenom ta, co je teď. Všechny ty ostatní jsoucnosti jsou vlastně nejsoucno. Buď už nejsou, nebo ještě nejsou. Naprostá většina toho psa není z toho jsoucna. Není. To, co je, je jenom ten kousek psa. Jenom kousek teď.

Samozřejmě že ten kousek je strašně důležitý, protože právě jenom v tomto okamžiku je možno, aby pes zaštěkal. Nemůže zaštěkat včera, nemůže zaštěkat zítra může zaštěkat jenom vždycky jenom teď. Může někoho kousnout jenom, když je to aktuálně přítomné. Takže je to důležité, to nemůžeme zbagatelizovat. Ale většina toho ptaní, čili není pravda, že jsoucí je jenom teď, že každé jsoucno je z větší části nejsoucno. Z naprosté většiny příhodností je nejsoucno, jenom vždycky v jedné jsoucnosti je aktuální. Už tadyhle vidíme, že je problém, jak uchopit nejsoucno. Aristotelés to věděl a mluvil o možnosti, řecky řečeno, to je překlad původně *dynamis*. Ale ta *dynamis* je jako něco, co už tady je předem. My dneska to chápeme tak, že si můžeme udělat jenom to, co tady už je v možnosti. Co není v možnosti, tak nemůžeme udělat. To chápání, co s tou věcí udělal, v tom udělal dosti jasno Marx, když upozorňoval na to, že tím, jak něco děláme, tak si otvíráme nové možnosti, které by tady nebyly, kdybychom to neudělali. Není to tak, že díky tomu, že tady byla ta možnost, tak my můžeme něco udělat, nýbrž díky tomu, že něco uděláme, tak se teprve objevují nové možnosti. Přesně opačně.

Ty nové možnosti samozřejmě nespočívají jenom v tom, že tady jsou nové danosti, nýbrž naopak, že přicházejí nové výzvy. Takže když něco uděláme, tak přichází nová výzva. Kdybychom to neudělali, tak přijde jiná. Ta výzva záleží také na nás, ale ne jenom. Není to produkt naší činnosti, nýbrž ta výzva se přizpůsobuje tomu, co jsme udělali, přichází jako odjinud, jako nová. My to nějak musíme filosoficky uchopit. Nejde o to se tomu bránit, nejde o to to znovu vytesat. Jak to vysvětlíme, je jiná věc, ale je to skutečnost, skutečnost našeho života.

Tedy, a v tomto bodu k té jsoucnosti přichází kromě výzvy také to, čemu bychom mohli říct to pravé. V češtině máme, čeština je vlastně vhodný jazyk pro filosofii. Heidegger říká, že němčina a řečtina, na rozdíl od takových druhotně odvozených jazyků, jako jsou jazyky odvozené z latiny, nebo dokonce o takových bastardních jazycích, jako je angličtina, protože to je vlastně směs dvou jazyků, to vlastně není pořádně jazyk, to je taková směs odvozenin, tak proti tomu jsou tady nějaké takové původní jazyky. Je to určitá vize, je to předsudek nebo možná pověra, ale něco na tom je. Mně se zdá, že čeština patří k těm původním. A vidím to třeba na tom, že já nevím, jestli jediná čeština má tuhleto zajímavost, že má společný kořen pro všechno, co je to pravé. Slovo pravda je od pravé ruky, je to také v němčině *Recht*, že znamená napravo, a *rechts* je napravo a *die rechte Hand* je pravá ruka, tak přesto je to pravé. Tohle je podobně i jinde.

Ale u nás integruje ten kořen mnohem víc. Pravda, spravedlnost, právo, správně, což je něco jiného než správné, správně třeba v logice, správně v matematice. My máme dokonce sloveso pravit. V tom je takový důraz na mluvení, že se něco řekne, třeba pravit pravdu. Pravit právo, to znamenalo vyhlásit rozsudek. Máme taková slova jako náprava, oprava. To je uvést něco do stavu, jak má být. To jest udělat to tak, jak je to to pravé. Tohleto nám ten jazyk všechno sjednocuje. Tedy co to je to pravé? To pravé není

to, co je dáno. Pravé je to, co není. Pravé je to, jak to má být.

U Aristotela to pravé, to je *telos*, to je konec, cíl. A ten cíl už je na začátku, ten vede už k sobě. Tohleto známe předtím, to je ta *entelecheia*, která tlačí uskutečnit ten cíl, k realizaci v tom cíli. Ale tadyhle to pravé, to se nikdy neví dopředu. To se teprve ukazuje, a proto máme ten prezidentské heslo, které vydrželo sedmdesát pět let v pozadí na vlajce prezidentské: *Pravda vítězí*. To má svou historii. Je to zakotveno v takzvaném *Třetím Ezdráši*, v apokryfické knize. A odtud bylo citováno porůznu už víceméně od husitů, ale dostalo mimořádný význam hned na začátku naší první republiky. Reformace a Hus o tom píše velmi často, po něm v exilu husité na to nechávají vytesat na jičínských branách, a v Hradci si to dávají na hradby vytesat a nějaký jihočeský zeman si to první píše na standartu svou do boje s vlaječkou s touhle standartou: *Pravda vítězí*. To je myšlenka, která není utopická, která nedává smysl v řecké teorii. To je myšlenka navazující právě na tu hebrejskou tradici, pro kterou rozhodující byla budoucnost. Já už to tu nebudu dál protahovat, nechám to takhle, ale pravda je to, co je ta ryzí následnost, ryzí budoucnost. Pravda přichází z budoucnosti a všechno pravé přichází z budoucnosti. A přichází tak, že se stává výzvou, abychom na ni nějak odpověděli.

A teď, co to znamená docela závěrem pro humanismus? Člověka nemůžeme chápat jinak než jako bytost, která je jiná než ostatní bytosti v jednom charakteru. Člověk není určen svým biologickým ani svým sociologickým profilem. Nýbrž člověk se stává člověkem, opravdu se stává, není dán, stává se jím, může z toho opět vypadnout. Stává se člověkem tím, že odpovídá na výzvy pravdy. Ale není tady žádná instance v tomto světě, která by mohla o tom rozhodovat, co je pravda a co ne. Každý se o tom musí rozhodovat na své vlastní svědomí. A přesto se o tom mohou lidé nějak domluvit. Tohleto je mez, za kterou humanismus nikdy nedošel a nikdo nedojde. Humanismus nikdy nedošel k opravdové konstituci člověka a pojetí, co to je člověk. Perspektiva po mém soudu jediná je, že filosofická antropologie musí stát v v tom a pochopit, že člověk je bytost, která je podstatně určena budoucností. Že bytost člověk není to, co je, ale to, co bude. A že záleží v prvé řadě na tom, co bude, a ne jenom na tom, že to není jeho libovůle, jak říkal třeba Wittgenstein, vůle k moci, ani k moci být člověkem. Člověk není proto člověkem, že chce být člověk, nýbrž že má být člověk. Ta vůle k moci – není to ani vůle k vůli, jak to formuloval Heidegger, nýbrž je to odpověď na výzvu.

Po mém soudu tedy toto je mez, přes kterou nikdy ten humanismus nepřešel, nepřekročil a kterou nepřekročí, dokud se nestane filosofickou antropologií mimo humanismus. Humanismus v této perspektivě tedy je určitou ideologií, která sehrála určitou roli většinou v západní civilizaci, i když ze začátku pozitivní, ale dnes se ukazuje víc než kdy dříve, že perspektiva je jiná. Humanismus lze filosoficky zakotvit jediné jako filosofickou antropologii, která pochopí, že člověk je určen tím, co není, a ne tím, co je. Děkuju vám za pozornost.

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek: Já si nemyslím, že to, co řeknu, že by se dalo dětem říkat. Nicméně já jsem vlastně zabřednul do problémů, které k tomu vlastně pořádně nepatří – nebo patří, ale vlastně nás zavlekly do končin úplně cizích. Nicméně aspoň stručně to naznačím. Já jsem přesvědčen, že křesťanství v té dnešní podobě – a to je vlastně nejenom křesťanství, to je ještě předkřesťanství – je to asi tak dva a půl tisíce let letitá konfrontace, někdy jenom synkreze té řecké a židovské tradice, kultury. To, o čem Šalda psal: génius židovský a génius řecký.

Ta věc je neobyčejně důležitá pro to, že ze začátku v tom povědomí čehosi odlišného se křesťané začali bránit tím, že antipovali Platóna, později Aristotela. A ve skutečnosti se jim stalo něco hrozného, že totiž upadli do jakéhosi babylónského zajetí té řecké filosofie. A že tedy zvítězila řecká metafyzika. Zvítězila zejména tomistika. Je zvláštní, že tomisté stovky let četli Tomáše Akvinského a vždycky tam našli a opakovali, že Bůh je *infinitum* nebo *summum ens*. To znamená, že Bůh je jsoucno. To jinak nebylo možné v té řecké tradici.

Ale zajímavé je, že musel přijít teprve jezuitský mladíček, později doktor, který hodně chodil na Heideggerovy přednášky v padesátých letech, kdy vlastně nesměl Heidegger ještě pořádně přednášet,

tak na jeho soukromé semináře a na ty dřívější přednášky – byl to Lotz, který, když se důkladně vyučil u Heideggera a znova přečetl celého Tomáše – obrovské, neuvěřitelné, jak vypadá *Summa theologiae*, to je jedna věc, v šestisvazkovém vydání podle nového vydání, obrovské folianty, a teď je tam ještě *Summa contra gentiles* a já nevím, co všechno tam najdete – to všechno přečetl.

A najednou upozornil na asi pět nebo šest nebo sedm, já už přesně nevím, on to četl někde před třiceti lety, na několika málo, ačkoliv jsou to stovky, možná tisíce míst, kde mluví o Bohu jako o nejvyšším jsoucnu a tak dále, na několika málo místech říká: „A je to vlastně legitimní mluvit o Bohu jako o jsoucnu, není lépe hovořit tedy jako o *esse*, není lépe, není přiměřenější o něm mluvit jako o bytí?“ Což tedy by se dalo jako *sein* – u nás být. To zas máme u nás rozdíl, tam Němci jenom napíší velké S a je to *Sein* jako podstatné jméno. Ještě u nás bytí a být je rozdíl – *esse* jako být. Ale tedy nemluvit o Bohu jako o jsoucnu, nýbrž jako o bytí. A přitom bytí není jsoucnu. To byl ten heideggerovský objev. A díky tomu, že to vyčetl předtím, když četl Tomáše, zjistil, že Tomáš si tento problém uvědomoval a nikdo z těch lidí, a byly to desítky tisíc nejspíš tomistů, kteří to četli, nikdo to tam předtím nenašel, až na tato ojedinělá místa. Tedy co jsem tím chtěl říct: že ta zaměřenost křesťanské teologie – stejně tak to platí pro reformaci, protože byla v zajetí té scholastiky – Luther je velká změna teologického přístupu, ale ve filosofickém instrumentáři je to ta nejstrašnější stará scholastika. Hromádka, protestantský teolog tohoto století, napsal v třicátých letech, že základní chybou luteránství nebo protestantismu je, že nevytvořil svou reformační nebo protestantskou filosofii, že vůbec nemá žádnou filosofii svou. Tedy tohle je totožné pro celé křesťanství, že zůstává spjaté s metafyzikou. V moderní fyzice je ta metafyzika vyloučena, už nefunguje. Ti fyzici se sami pokoušejí to vyřešit, ale samozřejmě ta řecká veteš tam zůstává v každém kroku, jednak v té, jednak v takové té z těch vyšších úrovní moderní vědy, v moderní vědě to bity, v bity, v bity do metafyziky a potom v obecném, v obecném myšlení, v tom, čemu říkáme *common sense*.

No, po téhle stránce já mám dojem, že to bylo obrovské nedorozumění, když křesťanství se představuje jako náboženství a křesťany za náboženské lidi. Ten zápas začíná u starých proroků, tam to vede ostrý zápas proti všem zvěčněním, zpředmětněním, podobám boha. Proto ten zápas, ta hrozná averze vůči zobrazování nejen boha, ale vůbec všech věcí na nebi, na zemi, pod zemí, jak to znáte z Desatera. A zákaz vyslovování jména Jahve, nikdo to nesměl říct, a i když to bylo napsáno, tak se to muselo číst jako *Adonaj* místo toho, tedy Pán. Jednou ročně, aby to docela nezlikvidovali, tak jednou ročně ve Svatyni svatých velekněz sám, za nepřítomnosti kohokoliv, mohl boha oslovit jménem. Tato zvláštní opatření, aby nedošlo k zpředmětnění, zvěčnění, tohleto všechno zapadlo a přitom tedy u Isaiáše najdete polemiku proti tomu chození do chrámů, polemiku proti rituálům, proti všem obětem a tak dál. Kdo to od vás kdy očekával, abyste šlapali po mých síních? To jediné, co od vás chci, je milosrdenství a soud, což jsou ryze nereligiózní záležitosti.

Po téhle stránce tedy došlo k jakémusi zaplavení této tradice dvojím zaplavením náboženským, náboženskostí, jakousi *rereligiozitou*. Jednak tedy z helénismu, helénismus byl plný filosofických mýtů a jedním z nejvýznamnějších byla *gnóze* a s tou právě muselo vybojovat ten obrovský zápas o žití a nežití. Ale nicméně se v mnohém s ní snesli. A druhá byla potom v Římské říši, germanizace, která probíhala... nebo germanizace, to je špatně řečeno, prostě christianizace probíhala tak, že pod záminkou pokřtění se ovládaly další prostory, a aby se to usnadňovalo, tak se pokřtily všechny pohanské svátky a bytosti nebo jména se jim dala jiná a vlastně ten *paganismus* se jen přetřel.

Tedy po téhle stránce všechn ten úpadek moderní církve, křesťanství, té moderní osvěty takzvané, která odkrojila celou jednu dimenzi, je naprosto logickým důsledkem toho selhání, které pokračovalo od samého začátku. A dokud tedy křesťani z tohoto nevystoupí a nepochopí perspektivu, do které to bylo zasazeno, tak do té doby, než to pochopí, že o toto jde, tak to budou muset dělat nějak jiní, a sice ti filosofové.

Po téhle stránce já vím, že tohleto, co teďko říkám, je radikální, ale já jsem hluboce přesvědčen, že ta takzvaná sekularizace, to zesvětštění, to odčarování nebo jak se tomu říká, to odčarování, odmagičtění světa, je prostým důsledkem této tradice, kterou církev vlastně vytěsnila a křesťanství jí vůbec neušlo.

Takže pořád si myslěj, že je potřeba to navázat a to, co dneska zažíváme, to je nová vlna religiozity, ale nikoliv víry.

Jiný hlas: Ještě jsem se chtěla zeptat na Feuerbacha a na vztah k Marxovi a o pojetí antropologie a humanismu. Tady k tomu Marxovu humanismu jako pojetí humanismu a k tomu Marxovu vztahu k Feuerbachovi. Že Feuerbach nepochopil Marxovo pojetí antropologie. Já nevím, jestli se Marx k Feuerbachovi takto vyjádřil, v čem se to pokládalo za humanismus nebo nehumanismus, v čem to Marx takto vnímal, v čem ho Marx nepochopil.

Hejdánek: No prostě to neustál, když už má náboženské dědictví pod sebou a s ním, a postará se potom, aby pravděpodobně aspoň nějaké geny měl ten syn po něm. On měl potom jen dvě dcery, on byl bratr Martina, dalo se očekávat, že aspoň zčásti bude inteligentní, když Marx byl génius. A po téhle stránce to považuji za nejen za morální defekt, ale za škodu pro lidstvo, poněvadž ten syn mohl být velmi nadaný a možná že lidstvo o něj přišlo.

Jiný hlas: Já nevím, jestli jste s tím měl pochybnosti, s tím Marxem, jestli ho Feuerbach pochopil. To je ta otázka toho náboženství.

Hejdánek: V podstatě se to nedá takhle říct, ten fetišismus. *Fetišismus* se týká jenom věcí. Člověka ani nemůžete z fetišizovat. Člověk je něco tak mimořádného, tak vynikajícího, že to nemůžete nikdy zpředmětnit.

Jiný hlas: No, to jsou takové ty formy vnější věčnosti, které jsou [nesrozumitelné].

Hejdánek: On nesouhlasil a nerozumí. On nesouhlasí s něčím, co je okrajové a zcela přehlédne to podstatné.

Jiný hlas: Takže Feuerbach nepochopil to Marxovo pojetí antropologie?

Hejdánek: Ano, to se říkalo. Je to otázka, o tom by bylo možno vést spor, rozhodně to, jak emancipoval tu filosofickou antropologii z té teologie, je naprosto obdobné, jak emancipoval Marx tu novou komunistickou společnost z té buržoazní. Je to naprostá analogie. V podstatě Marx jenom zopakoval to, co udělal na půdě teologie a filosofie Feuerbach, on to aplikoval na společnost, až na to – a v tom právě Feuerbacha nepochopil – poněvadž Feuerbach chtěl zachovat nebo dokonce ještě zvýšit prestiž člověka, individua, jednotlivce, a Marx zdůraznil místo jednotlivce masy a člověka prohlásil za jakýsi uzel společenských vztahů. Že jo, třeba právě už mladý Marx udělal tuhle věc, že prohlásil, že člověk je svět člověka. Což není pravda, svět člověka je jedna věc a člověk je druhá věc. Kdyby nebylo člověka, tak není žádný svět člověka. On převedl člověka na svět. To právě nepochopil Feuerbacha, protože cílem Feuerbachovým bylo právě vyvýšit tu filosofickou antropologii, to znamená ten obor filosofický, v němž tím nejvýznamnějším bodem v celém vesmíru je člověk. A jestliže pak mluvil o těch takových těch jakési nové náboženství, humanismu a tak dále, tak to je jenom způsob, jak zdůraznit tohleto. Ale nikoliv proto, že by nějak jako poklesl na to a tak dál. V této souvislosti doporučuji vaši četbu – jednak Marx nikdy neznal tak dobře křesťanské spisovatele jako Feuerbach. Feuerbach v nich dělal práci takovou, že tedy opravdu můžeme mluvit o tom, že je pochopil. Navíc, že to jeho sebevědomí, že odkryl podstatu teologie, že je velice oprávněné. A já jsem četl jednoho protestantského teologa, který se pokusil s tím vyrovnat velice neuspokojivým způsobem. Byl to Karl Barth, který jednak napsal článek v týdeníku *Zwischen den Zeiten*, nějak kolem dvacátých let, a potom v té své *Teologii 19. století* napsal kapitulu o Feuerbachovi a teď nevím, v jednom nebo v druhém tam říká, co na to se dá odpovědět Feuerbachovi jedině: „Lze mu vyčítat!“ Tím končí. Tedy po této stránce si myslím, že to je buď přiznání, že vlastně měl pravdu, a jenom jako dva augurové, když se setkají, se nějak [nesrozumitelné], anebo tedy, že vlastně neví, co se na to dá říct, poněvadž to je tak prokazováno jako věc. Ale v tomto v každém případě tedy tuto rozhodující úlohu Feuerbachovu Marx nepochopil. Nejde o to, že nesouhlasil. Je možný souhlas i nesouhlas z omylu. Také je možný souhlas z omylu nebo omylem, že jo. Souhlas je něco jiného než chápání. Já musím pochopit i takového myslitele, s nímž nesouhlasím. A on nesouhlasil s Feuerbachem, ale nepochopil ho. Já bych na tom trval a musel bych to dokazovat poněkud zevrubněji. A aspoň na tom bodu, kde jsem to ukazoval, myslím, že by to mělo být jasné, že pro Marxe ten humanismus byl jakousi sociologickou kategorií. To byl

humanismus lidstva. Pro něho lidstvo, to je hodnota. Jednotlivý člověk pro něho nic neznamená. A proto pro něho tedy ten jeho syn nic neznamená, protože to by pro něj znamenalo určité problémy společenské a tak dál, byl by z toho průšvih a tak dál. Tak takhle to vyřešil. V mém soudu je to v jeho případě nízko stojící a navíc to ještě ukazuje, v mém soudu tedy, když toto někdo udělá, že se nehodí potom do politiky. Že potom tam v té politice [nesrozumitelné] různé situace, kdy to pochopí a podobně už ne jenom v případě jednoho malého dítěte, v případě celých mas.

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek: V tomto případě, z tohoto pohledu Feuerbacha vynechali. Ono totiž, když se to řekne abstraktně, tak to vypadá jednoduše, ale vlastně je to zjednodušení. Věc je taková, když v té odporosti, kde jsou utlačovaní a utlačovatelé, tak tam vám nevystačí soucit. Soucit s utlačovanými znamená nenávist k těm druhým. Jak to nazveme, je jiná věc. Můžete si najít jiná slova, neříkat nenávist, ale nějaká distance nebo já nevím co. O to mně nejde, o slovo. Jde o to, že nemůžete v té chvíli, kdy vlastně musíte dostávat [nesrozumitelné] na obě strany, tedy nemůžete být na obou stranách. Nemůžete zároveň být přáteli utlačených a zároveň přáteli těch, kteří jsou nahore a kteří je utlačují. Tedy musíte si vybrat, buď jste na jedné straně, nebo na druhé straně. V tomto směru já mám velice značný rozdíl mezi tím, když v tom Marxově motivu nade vši nenávist eventuálně já nepochybuji, ale v těch Marxových... když motiv nenávisti je jakási rozhořčenost nad nespravedlností anebo když tím motivem nade všechno je pocit té oprávněné msty, že mnozí lidé takhle uvažují, považují-li za nepřiměřené statky, ke kterým se domohli způsobem, o kterém se tady mluví. Tedy to je také považováno za nespravedlivé a já mám dojem, že u nás v České republice, že my jsme všichni ve vlastně všichni čeští bratři, sedláci, naše mentalita i po nich i jiných národů je mentalita spíš, že se nám v té mentalitě podobají, protože taky neměli šanci ani neměli nějakou inteligenci. My jsme měli, ale přišli jsme v třicetileté válce o ni nebo o ni [nesrozumitelné] nahore. Takže my jsme nakloněni takovému přírodnímu nebo přirozenému demokratismu, přírodnímu nebo přirozenému socialismu a tak dál, což znamená jakési nivelizování. Dneska to zrovna není v rekordu, nikdo se k tomu nepřiznává, ale ve chvíli, kdy začne vláda utahovat opasky a lidi budou muset pamatovat, tak uvidíte, jak najednou ve všech budou znova socialisté. Tak tohleto je něco, co je nám tak dalece blízké, že bychom tomu snad měli rozumět. Je něco jiného, když v té extrémní jakýchsi velkých strukturách, tím, že tedy nacionální nebo... nějakým těmto společným sjednocovninám, jako vlastně fašismus, v tom to bylo na nacionálním podkladě, tam to je [nesrozumitelné] jakési přízně k volbám k čemusi. A nebo na druhé straně, když jde o jakési vyřešení otázek sociální a politické nespravedlnosti. Rozdíl těchto dvou motivací je vážný rozdíl a ten my musíme brát vážně, to nemůžeme hodit do jednoho pytle. Tamto si myslím, že kdybychom chtěli komunismus a socialismus házet do jednoho pytle s fašismem, tak tím dosáhneme jediné věci, že během jedné nebo dvou generací budeme mít ten marxismus zase zpátky. Přejde nová generace, která toto neprožila, a bude to znova.

My musíme z tohoto podstatné a to pravdivé vzít, osvojit si to a vtělit to do našich vlastních programů. Jinak to nikdy nepřekonáme. Jinak to bude stále živé a stále to bude protestovat proti tomu, co my děláme. Tedy po té stránce, že musíme rozlišovat ty rozdílnosti motivů a jaksi nemůžeme to převést na to, že to je jedna nenávist v praxi a druhá nenávist v teorii. Mezi těmi je strašně důležitý rozdíl. Jiný hlas: Tam na konci té knížky tam snad je dosti anomálně potom komunismus k tomu humanismu přirovnán, že jako vlastně z toho těží, nebo socialismus on v té knížce o tom píše, to se do toho taky dožije.

Hejdánek: Ano jistě, to právě říkal jeden můj učitel, že pokud společnost naprosto zprahlá, tak dává přednost společnosti, která tu slušnost předstírá, než která ji ani nepředstírá. Je to otázka toho, že nám se na první pohled může zdát, že jako taková ta otevřená tvrdost, že je skoro upřímnější než tvrdost, která je kryta jakýmsi humanistickými frázemi, ale ono tak není. Ony ty humanistické fráze mají jakýsi reálný dopad. Když mládeži od malička říkáte věci, které vedou k humanismu, i když ta podstata je jiná, tak potom těžko můžete chtít na takto vychovaných mladých vojácích, aby stříleli do lidí. To opravdu je potom těžké. Pak musíte mít jenom ty elitní jednotky a ještě jim ani neříct vlastně, o co jde nebo je tam

nějak [nesrozumitelné].

Prostě to, že tady u nás to dopadlo tak poměrně slušně, taková ta sametová revoluce, tak to je také do jisté míry způsobeno tím, že ideologicky to nebylo připraveno. Prostě tady se masakr nemohl dost dobře konat, protože těm lidem to nešlo od ruky. To si musíme uvědomit, to nešlo udělat u nás. Tady to je opravdu na válku musíte připravovat lidi. Nemůže najednou přes noc být vyhlášena. Ta se musí připravovat a Hitler to dělal léta, než šel do toho. A po té stránce ta ideologie je důležitá. A když je to ideologie mírová, tak opravdu je těžké z toho potom přejít na nějaké takovéhle [nesrozumitelné], to opravdu nejde. Ti lidé všichni, co se toho účastní, na to nejsou připraveni.

Mně se zdá, že ta ideologie, i když ji musíme kritizovat, tak přece jenom je důležitá, že mezi tím je teda obrovský rozdíl a že nemůžeme to obojí prostě házet do jednoho pytle. Jsou tady jisté podoby, ale ty podoby nás vedou – a to bych ještě k tomu dodal, jestli dovolíte, další provokativní tezi – k tomu soudu, ke srovnání těch období mezi marxismem nebo komunismem a mezi bolševismem nejlépe řečeno, protože jsou také ještě jiní komunisti a jiní socialisté. Takže mezi bolševismem a nacismem, fašismem. Ale to by nás mělo vést nikoliv k tomu, že přestaneme uvažovat o bolševismu a prostě to jenom hodíme do jednoho pytle s tím, ale naopak, že konečně začneme uvažovat o skutečné podstatě, o skutečné hloubce fašismu a nacismu. Tam to není tak jasné, jak se to desítky let stále říkalo. Je to mnohem komplikovanější a je třeba tomu rozumět, jak k tomu došlo, aby k tomu nemohlo dojít znovu.

Poněvadž uvažte jednu věc: proč vznikl tenhle ten trend po první světové válce? Protože tady byly ohromné kataklyzmy sociální. Lidi byli v hrozném... dostali se do hrozných situací a nikdo se nepokoušel o řešení té věci. Tady třeba naše republika začala jako socialistická, socialisté měli vládu v ruce, že? A protože teda došlo k tomu, k čemu došlo a rozpadla se ta jednota socialistická a dostali se buržoazní ministři do vlády, ti neudělali nic na pomoc lidem, kteří se octli bez práce, kteří byli v nezaměstnanosti, neměli pro své rodiny co jíst. To dneska například už na západě není možné, ale proč? No protože tady byla ta hrozba komunismu. To si musíme v téhle souvislosti uvědomit. Samozřejmě tam se žilo taky lépe než u nás, ale musíme vidět ty souvislosti, nemůžeme to jedno jenom vytrhnout.

Čili musíme nově se pokusit chápat, jak to, že došlo k tomu nacismu a k tomu fašismu. To je ten důvod, proč to musíme srovnávat. Jsou tam některé období, ale ty období spíše tedy ukazují na nemožnost, neudržitelnost té situace tehdejší a na neschopnost politiků ji řešit. A ne to všechno vyvádět, že všechno to způsobili ty... My si musíme přiznat, my ti starší to víme, že třeba já nevím, jestli o tom mám vůbec mluvit, ale vždyť jsme přece byli nejvíce pro-vojensky, nejlépe vyzbrojená země v Evropě v tom osmatřicátém roce. My jsme jediní byli schopni okamžitě zasáhnout proti udeření, kdyby Hitler udeřil. Vojensky jsme byli perfektně připraveni. My jsme byli militarizovanější než nacisté v té době, nejmilitarizovanější národ v Evropě. My jsme to nemohli udělat – proč?

Protože tato první republika naprosto postavila proti sobě víc než tři miliony lidí, protože se jmenovala Československá a protože Němce postavila do role občanů druhého řádu. Také jejich vinou, já vím, ale jde o to, že tito lidé, že tři miliony Němců prostě byli nespokojeni. Dále tato republika oficiálně vyhlásila, že navazuje na reformaci a na husitství a všechno. A teď obrovská část společnosti katolicky smýšlející se cítila být všechno jiné než doma, u kořene vlastně. A byli také vlastně katolíci zařazeni v té společnosti k těm občanům druhého řádu, nespolehlivým, nejistým, že vlastně a také vinu naši. Za třetí, vůči Slovákům se česká *buržoazie* chovala velice často jako k méněcenným. A posílali se lidé za trest na Slovensko; když tady někdo něco provedl, tak ve školství profesor něco provedl, tak ho poslali na Slovensko. To je jenom málo, o tom by se dalo mluvit víc, ale postavili jsme Slováky proti sobě. A posléze tedy v krizi jsme postavili proti republice všechny ty dělníky v tom pohraničí. To byli občané, o které se nikdo nestaral. Samozřejmě byla krize celosvětová, mnohým se to dalo vysvětlit, ale my jsme měli v osmatřicátém roce rozloženou republiku. V tom ve skutečnosti nebylo možno bojovat, protože kdo by býval bojoval? My jsme měli třímilionovou armádu velmi podezřelých Němců, kteří pravděpodobně by začali střílet do nás. Tohle musíme vědět, nemůžeme to svádět jenom na ty druhé.

A podobně je to v tomhle případě. My se musíme naučit především hovořit o svých chybách a ne svádět

to na ty druhé. Dneska konečně poprvé v tomto století došlo k situaci, kdy to záleží na nás, kdy nejsme ohroženi zvnějšku. Uvidíme, jak to dopadne, jestli jsme schopni nebo neschopni být samostatní, svéprávní, svobodní.