

R 1974-3

>>>

[Význam utrpení a smrti Ježíše Krista / Pravda a průšvih]

[740412-1]

(25) (1) (PNP, 12. 4. 74 večer.) (Velký Pátek.)

Proč má, zejména právě v protestantismu, utrpení a smrt Kristova takovou důležitost? Pokud Spasitel učinil něco významného, pro člověka důležitého, pro všechny lidi spasitelného, je to nepochybně něco pozitivního. Jestliže se k tomu „připletlo“ něco rušivého, negativního, může to být snad pro pořádek zmíněno. Ale proč to převeliké zdůrazňování? Proč není hlavní důraz položen na Ježíšovy činy, na jeho učení, na jeho program lásky bez konce, lásky, která třeba je hotova až k sebeobětování sloužit druhému? V takovém případě i to sebeobětování je nějak ve stínu té velké lásky. Vždyť někdy snad ani nemusí dojít tak daleko; sebeoběť je vlastně výjimkou. Vždyť je to přece zcela výjimečná situace, kdy mohu druhému sebeobětí vskutku pomoci: může tak uvažovat matka, která v určité výjimečné situaci může být postavena do dilematu: buď já, nebo ono (= nenarozené dítě). Nebo tak mohou lidé, výjimečně postavení do katastrofální situace, uvažovat tam, kde není záchrany pro všechny. To všechno dovedeme pochopit a také dovedeme takové sebezapírané, sebeobětující jednání ocenit (i když sami bychom nemohli být sebou tak jisti, kdybychom se do podobné situace dostali). Ale křesťanský (a zvláště protestantský) důraz na Ježíšovu smrt na kříži se nějak nehodí do uvažování o těchto výjimkách. Kromě toho tu je nesmírně mnoho balastního nánosů, který nám příliš velkou část oné základní skutečnosti zakrývá. K balastu nepochybně náleží ono rozšířené právnícké pojetí, které má za to, že boží spravedlnost může být usmířena jen tehdy, bude-li vina a hřích po zásluze odměněna trestem - a trestem za hřích je smrt. Proto musí vzít Syn boží na sebe hříchy celého světa. To je však naprosto nedržitelné stanovisko, neboť se tu předpokládá, že spravedlnost Boží je možno (a pro záchranu člověka nutno) podvést, obelhat nebo alespoň podplatit - spravedlnost tu je usmířena hrubou a křiklavou nespravedlností. Nemohla-li být sprave-

dlnost usmířena bez trestu, jak se může usmířit dalším zločinem? Je zřejmé, že tu vůbec nejde o nějaké zadostiučinění a usmiřování boží spravedlnosti. Máme-li porozumět, proč je Ježíšova smrt na kříži tak důležitá a pro věřícího křesťana „spasitelná“, musíme hledat nepochybně jiným směrem. Slovo o ukřižování (a zmrtvýchvstání) je pravé „vysvobozující slovo“: ale proč?

[740412-2]

(26) (2) (pokrač.)

Zatčení, odsouzení a ukřižování Ježíšovo znamená obrovský krach, obrovskou katastrofu jeho vyhlídek a vyhlídek jeho žáků, znamená veliký „průšvih“. Člověk, který byl mnohými ctěn a uctíván, ale mnohými také obáván a nenáviděn, člověk, který byl ostře sledován na každém kroku a hlídán mnoha špicly, člověk, který měl fízla v kruhu svých nejbližších, práskače, který neváhal jej zradit a vydat vládnoucí klice kolaborantů, který jej odprodal za 30 stříbrných, tedy tento člověk je lapen, políčkován při vyšetřování, souzen, odsouzen a nakonec popraven. Jeho nejbližší se vylekají a rozutíkají, možným nebo skutečným podezřením předcházejí nebo se snaží vyhnout zapíráním svého učitele a předstíráním, že s ním neměli nikdy nic společného, že ho neznají. Lid, který mu stlal květy na cestu, když vstupoval do Jeruzaléma, volá: Ukřižuj ho! To vůbec není nějaká kultická, rituální oběť, jak se nám snaží namluvit tradice, mluvící s oblibou a jakýmsi zalíbením (spíše asi estetickým) o „beránkovi božím“. To je prostě krach, zkratka průšvih! Co je však na tom osvobozujícího? Mám za to, že osvobozující je především to, že krach a průšvih není posledním slovem o tom, co bylo krachem a průšvihem postiženo. Krach neznamená, že Ježíšovo zaměření, jeho činnost a jeho učení byly falešné nebo alespoň nedomyšlené, snílkovské, nereálné atd. atd. V tom smyslu např. hrůzné, ošklivé nebo směšné stránky historie křesťanství nejsou posledním slovem ani o křesťanské víře, tím méně o Ježíši Kristu. Je to ovšem vina, hřích křesťanů, že k takovému znevážení, vyprázdnění a potupení evangelia nechali dojít, ale je v tom zase obrovské osvobození, že tím nebylo, nemohlo být a dodnes není nic nenapravitelně zkaženo a promarněno. A to právě tak, jako nic z činů a ze slov Ježíšových nebylo zlehčeno oním krachem, oním průšvihem, kterým se to všechno zdálo končit a kterým to přece jenom neskončilo.

[740412-3]

(27) (3) (pokrač.)

Ale ani to ještě není plný význam kříže a důrazu na kříž a utrpení. I když je zmíněný moment osvobozující, pak ne ještě v onom plném smyslu, jímž jsme osvobozeni pro něco, nýbrž jenom v onom částečném, polovičním, jímž jsme osvobozeni od něčeho. Proto musíme učinit ještě krok dál. Nejde totiž v posledu o to, abychom krachy nebrali vážně (i když nepochybně je nemáme brát s poslední vážností), nýbrž abychom je brali vážně, abychom je brali na sebe jako něco významného, důležitého, čemu se nejen vyhnout nelze, ale čemu se vyhýbat je provinění, hřích, a to proti tomu nejzákladnějšímu, nejpodstatnějšímu, nejvyššímu, nejsvětějšímu. Jestliže Ježíš sám sebe nazývá pravdou (a cestou a životem), pak významnost kříže záleží v tom, že pravda a kříž náleží k sobě. A protože, jak jsme řekli, kříž je krach a průšvih (lépe snad průšvih, protože krach už pojmově, významově sugeruje něco konečného a definitivního), můžeme uzavřít, že pravda a průšvih náleží k sobě navzájem. Pravda vede do průšvihů, neboť rozděluje pravdu od lži (a lež bývá mocná jen díky spojení s mocí, a jen proto je nebezpečná vnějším způsobem). Ale průšvihem to právě nekončí: průšvih, k němuž nás přivedla pravda, se v posledu ukáže jako něco, co zase znovu vede k pravdě. Pravda, která nevede k průšvihů, je podezřelá pravda: je příliš ochočená, podrobená, sloužící, upravená, učesaná atd., zkrátka korumpovaná – a tedy vlastně žádná pravda (neboť poloviční, částečná pravda je lež). A průšvih, který nevede k pravdě, z ní také nevyšel a nevznikl; po tom poznáme, šlo-li nám o pravdu a jaká to byla pravda, která nás „dovedla k průšvihů“. Neboť k průšvihů nemusí vést jenom pravda, právě tak jako potom průšvih (každý průšvih) nemusí vést k pravdě. Existují průšvihy pravé a nepravé. Pravý průšvih se rodí z pravdy, na cestě pravdy, a vyústuje do pravdy. A tak je průšvih cesta, po níž jdeme od pravdy k pravdě: od pravdy, která nás oslovila jako výzva, k pravdě, která se nám otevře právě v průšvihové situaci. A to je teprve to pravé osvobození: svobodně a dobré myslí jdeme vstříc průšvihů, protože víme, že bez průšvihů to nejde, že žít bez průšvihů znamená žít bez pravdy, a tedy proti pravdě.

[740412-4]

(28) (4) (pokrač.)

Proč tomu tak je? Snad má něco pravdy Nietzsche, když ukazuje na rozpornost toho, že pravda se může uplatnit jen v životě a že je tedy ve své působnosti a platnosti životem podmíněna; a že život zároveň pravdu narušuje a rozrušuje. (Viz např. Jaspersův *Nietzsche* 3325, str. 193 a xxxxx). Můžeme tomu rozumět např. tak, že život má tendenci pravdy využívat,

podrobit si ji, stát se jejím pánem. A ovšem pravda, které je využito k něčemu jinému, než k čemu jde a ukazuje ona sama, je ohýbána a lámána a překrucována a zkracována nebo zase prodlužována, zkrátka rušena a korpumpována. Pouze ten život, který ve jménu pravdy a kvůli ní narazí, je neúspěšný a třeba docela ztroskotá, je schopen sloužit pravdě a ne sobě. Život, který je veden pravdou, který se nechá vést pravdou, musí tedy nutně projít oněmi „krachy“ a „průšvihy“, ne proto, jak má za to Nietzsche, že život a pravda jsou v rozporu, nýbrž že v rozporu je život pravdě neodevzdaný a život, který se pro pravdu vzdává sám sebe a teprve tím sám sebe vpravdě získává. Pravda proměňuje obyčejný život v život pravý; a pravý život se hemží průšvihy, ovšem pravými průšvihy. Průšvihem už bývá sama tato proměna; ale zejména vede tato proměna k dalším a dalším průšvihům. Podstatou těchto „průšvihů“ je konfrontace a střetnutí života již proměněného s životem pravdou ještě nezasaženým. Ale život pravdou nezasažený přestává být prostým, obyčejným životem, když se střetne s životem pravým a když jej vrhá do oněch „průšvihů“ a „krachů“, nýbrž stává se životem nepravým, falešným, lživým, životem, který je zasvěcen smrti, který propadl smrti – a tedy jakýmsi položivotem, nižším životem, živořením – i když živořením, které se prosazuje kopáním a tvrdostmi ze všech sil. A jako je pravý průšvih otevřenou cestou k životu v pravdě tomu, kdo se nechá do průšvihu vést, tak se stává cestou k smrti tomu, který toho, kdo se odevzdal pravdě, do průšvihu vede. A tak znamená průšvih situaci základní důležitosti a základního významu: teprve uprostřed průšvihu se řeší podstatné věci. A protože tomu tak je, protože teprve v průšvihu a uprostřed průšvihu se prosazuje a ukazuje, zjevuje pravda jakožto pravda (a ne v nějakém služebném, čemusi jinému podřízeném postavení), je průšvih vždycky jakýmsi vyvrcholením života, výšinou života, odkud je vidět daleko dozadu a daleko dopředu.

[740414-1]

(29) (5) (PNP, 14. 4. 74 večer.)

To všechno ovšem má svou nepominutelnou politickou stránku, přesně řečeno, je v tom obsaženo teoretické i programově praktické stanovisko k politice, je v tom – řečeno moderně – určitá politická filosofie a filosofie politiky. Zkrátka je to výrazné politické stanovisko. Ježíšovo stanovisko politické je např. vysloveno v tom, co řekl před Pilátem: jeho království není z tohoto světa. Je ovšem – jak říkal opětovně jindy – v tomto světě přítomno, je tu, a tedy není stranou tohoto světa, není jinde (tak se tomu někdy falešně rozumívá). Ale neodpovídá tomuto světu, neřídí se tím, čím

se řídí tento svět, nepodrobuje se světu ani tomu, co v něm vládne, představuje jinou vládu, vládu jiného druhu, jiné povahy. A proto se s tím, co v tomto světě vládne, musí střetnout a opětovně střetávat; a protože si nenechává vnutit způsob boje, v tomto světě obvyklý, ani běžné, obvyklé prostředky tohoto boje, navenek se jeví jako bezbranné, jako neúčinné, nevykonné, neschopné čelit útoku vlád, které jsou z tohoto světa a řídí se jeho pravidly. Střetnutí vlády, na niž se odvolává Ježíš a k níž zve každého, kdo je ochoten se vzdát svého podílu na vládě tohoto světa, a vlády právě tohoto světa, která onu první (či druhou) vládu nechce a z podstaty věci ani nemůže uznat (nechce-li popřít sebe samu, zapřít se a stát se něčím jiným, tj. podstatně se změnit), musí končit něčím, co navenek vypadá jako prohra, jako krach, zkrátka průšvih. Ale to není - v plné šíři míněno - nepolitický nebo politicky inferiorní charakter jednání z principů odlišných od principů tohoto světa, nýbrž politický přístup kat' exochén, protože politicky orientovaný na budoucnost, na tu skutečnější, protože hlubší budoucnost. Průšvih totiž má perspektivu: v daném okamžiku jako by zkrachuje a prohraje - ale vzdálenější vítězství je na jeho straně. Zkrátka průšvih a krach toho, kdo se postaví na princip „vlády, která není z tohoto světa“, není definitivní, ba je jen velice dočasný, ano, vlastně jen zdánlivý. Ale je důležitý a nedá se nijak obejít: bez průšvihu není cesty dál, bez průšvihu zůstává cesta k pravdě (a k jejímu vítězství, neboť právě o to jde, že to není naše vítězství, nýbrž vítězství pravdy, které vyhlížíme a očekáváme) uzavřena a zatarasena. Spolehnout se na pravdu znamená vzdát se výhod pro sebe, tj. nehledat své výhody, výhody, které by nám měly jaksi zaplatit, splatit naši „věrnost pravdě“; ale to není nepolitický, nýbrž právě naopak krajně politický postoj. Nepracuje mocensky, ale dlouhodobě je tento politický princip účinnější než každá sebepromyšlenější a důslednější mocenská politika. Havlíček tomu říkal „nepolitická politika“; to je dobrý název.

740114|12. - 14. dubna 1974

<<<

[740418-1]

(30) (6) (TES, 18. 4. 74 dopol.)

Mohli bychom tedy provést následující rozlišení: „politická politika“ je vedena mocensko-politickým kalkulem, zacíleným na vítězství určité mocensko-politické pozice či struktury; naproti tomu „nepolitická politika“ je primárně orientována na vítězství pravdy (práva, spravedlnosti atd.). Rozdíl je v teorii zřejmý: politická politika je v posledu subjektivistická, tj. ne-

sebekritická, neschopná poslední sebekontroly a eventuelní revize vlastních pozic. Je kritická, pokud je to v jejím zájmu a pokud jí to vyhovuje; je nekritická, pokud to v jejím zájmu není a pokud jí to nevyhovuje. Politická politika je určena parciálními zájmy určité etablované skupiny, která buď již má moc v ruce, anebo má dosti sebevědomí a síly, aby se moc pokusila do svých rukou uchopit. Naproti tomu nepolitická politika užívá mocenských prostředků s rezervou, nikoliv do krajností a nikoliv bez zábrán, přičemž tyto zábrany nemají subjektivní ráz, tj. nejsou založeny nějakým vlastním zájmem jakékoliv etablované nebo teprve se etablující skupiny, vrstvy, strany, hnutí atd., nýbrž zásadně odlišným vztahem. Meze a zábrany při užití mocensko-politických prostředků jsou určeny vztahem k tomu, že se má jimi prosadit něco, co v posledu zůstává v odstupu a přímo v napětí vůči každé etablované skutečnosti, vůči každému již dosaženému stavu, vůči veškeré minulosti a přítomnosti, totiž vůči tomu, čeho doménou je budoucnost (tj. skutečná, otevřená budoucnost, kterou nikdo nemá právo disponovat a která nesmí být (a nemůže ani být) nikým reglementována). A to je právě pravda (spravedlnost, právo, dobro atd.). Pro stručnost mluvíme nadále jen o pravdě. Ta není v napětí s každým mocensko-politickým aktem, neboť pak by to znamenalo, že se nikdy nemůže prosadit, uskutečnit, realizovat. V napětí je však s tendencí, která je každé moci, každému mocenskému postavení vlastní, inherentní, totiž namísto prosazování pravdy prosazovat sebe. To se často formuluje také tak, že nejprve musíme upevnit své pozice, abychom pak tím účinněji prosazovali pravdu. Skutečnost však svědčí o pravém opaku: každá mocensko-politická pozice se dovolává pravdy a uplatňuje pravdu, dokud je slabá a dokud se nemůže opřít sama o sebe, o převahu své moci. Ve chvíli, kdy se prosadí a kdy uplatní svou převahu, dostává se její zájem o další upevnění nebo alespoň udržení vlastních pozic do přímého rozporu s požadavky pravdy (atd.). Mocenské postavení, které dosáhlo převahy a které se v této převaze chce natrvalo nebo alespoň nadlouho upevnit, se stává překážkou pro uplatňování pravdy a pravda se nutně musí obrátit proti němu.

[740418-2]

(31) (7) (pokrač.)

Ten, kdo svůj život chce zasvětit službě pravdě, musí tedy tuto záležitost předem prohlédnout a stanovit sám sobě zásady, jimiž se bude při svém uplatňování pravdy spravovat. Základní a snad primární zásadou je: každé sepětí, každé spojení s jakoukoli mocensko-politickou linií či skupinou

musí být od počátku chápáno jako dočasné, nikoliv trvalé. Chvíle, kdy je třeba cestu uplatňování pravdy výrazně oddělit od cesty kterékoliv etablované (nebo etablující se) mocensko-politické struktury či pozice, nelze stanovit zásadně nikdy předem (to znamená, že nelze uzavírat konkordáty na předem stanovenou či domluvenou etapu či dobu). Bez jakéhokoliv spojení to je buď velmi těžké a někdy takřka nemožné. Proto i v boji za pravdu musíme dělat kompromisy, ale kompromisy na svůj vlastní účet, ne na účet pravdy. Po celou dobu případného spojení však musíme mít oči otevřené a uši připravené k naslouchání hlasu pravdy: a ten ovšem může kdykoliv zaznít v „neprospěch“ našeho mocensko-politického spojence. Pro mocensko-politickou skupinu je proto každý, kdo zasvětil svůj život pravdě, spojencem nespolehlivým, vůči němuž je třeba se mít na pozoru. Bez něho to také dost dobře nejde, zejména nikoliv proti němu. Proto se mocensko-politická pozice (skupina) bude vždy pokoušet využít autority nepolitického politika a zároveň mu zabránit v tom, aby získal přehled po skutečném stavu mocensko-politického *établissementu*, tj. udržet je v jakési naivitě, v jakémsi zanícení pro pravdu, kde však pravda sama nepřichází v nevhodné chvíli ke slovu. Mocensko-politická skupina se proto bude vždy pokoušet nepolitického politika nějak zneškodnit; nejde-li to podvodem, podvodnou, obojakou hrou (když ji např. tento zastánce pravdy prohlédne), tedy buď zastrašováním, difamováním a event. zlomením, nebo získáním jakožto „renegáta“, jakožto někoho, kdo v posledu pravdu zrazuje nebo alespoň v napjatých situacích zradit je ochoten, hotov. Tomu pak říkáme proměna „filalétha“ v ideologa. Mocenská pozice potřebuje ideologa; místo, kde dochází k maximálnímu vyostření napětí mezi pravdou a mocí, je tam, kde se filosof střetá s ideologem – nejen navenek, ale zejména tam, kde filosof musí vykořenit a vždy znovu vykořeňovat ideologa v sobě. Skutečný zápas o pravdu se v posledu vede takto uvnitř – ze „srdce“ pocházejí všechna „zlá myšlení“.

[740418-3/740420-1]

(32) (8) (pokrač.)

Formulace a zdůvodňování tzv. nezadatelných lidských práv představuje pokus o postavení hrází a položení mezí takovému mocensko-politickému uplatňování převahy (či síly), které samo by si takové meze nebylo ochotno položit. Toho si taková filosofie, která se promyšleně chce bránit každému chybnému kroku, který by ji přiblížil onomu poklesnutí na ideologickou rovinu, musí důkladně povšimnout: je třeba tu hledat oporu, ale také je třeba právě na tomto místě se zvýšenou opatrností sledovat

segmentaci, zda uvnitř nehrozí něco podrazit její cíle a úmysly. Proto kritický přístup k myšlence lidských práv, vycházející z patřičně zásadního zájmu o legitimní oporu v této myšlence, musí filosofie chápat jako svůj základní úkol.

(Pokrač. 20. 4. v PNP)

Především tu je samo pojetí práva: zcela odmítnout je třeba pojetí, které v právu vidí výraz, resp. právní fixaci daného stavu sil, tj. převahy toho, kdo je silnější. Právo, které znamená ochranu silnějšího a zabezpečení jeho převahy, je zdeformované právo, je bezpráví, zesilující o zdání legality. Právo má smysl pouze jako hráz proti bezpráví a jako ochrana slabšího. Formování státu ve své „ideji“ znamená pokus o maximální možné zabezpečení legálního a legitimního užívání moci. Mocenská pozice je vázána a svázána určitými pravidly, jimiž je stanoveno, v jakých mezích je nabytí (= převzetí) moci legální a legitimní, co je legální a legitimní při uplatňování nabyté moci, a zejména stanoví způsob, jakým je zabezpečena čas od času jakási „počáteční“ situace, v níž se znovu měří „síly“, resp. „váha“ určitých politických programů a v níž se zkoumá, kolik dovede který program shromáždit přívrženců, resp. těch, kteří jsou ochotni mu dát svou důvěru a podporu. Mocenský aparát se tu považuje za něco, bez čeho nelze vládnout, ale čeho nelze zneužívat k tomu, aby byli likvidováni odpůrci, resp. přívrženci jiných politických názorů a programů. Podstata věci spočívá v tom, že se každému člověku jednotlivě, každému politickému názoru a také každému politickému programu a postoji zásadně dává stejná příležitost (s tou výjimkou, že jde o politický program, jehož realizace znamená likvidaci nebo hrubé narušení této zásady). A protože z podstaty věci je zbytečné zabezpečovat příležitost tomu, kdo právě má mocenskou převahu, znamená právo: zabezpečení příležitosti slabším.

[740420-2]

(33) (9) (PNP, 20. 4. 74 večer - pokrač.)

Toto stanovisko se neobejde bez zcela obecného, ale poměrně určitého pojetí politiky, resp. bez politické filosofie; a ta zase je nerozlučně spojena s určitým pojetím člověka, resp. přinejmenším s určitými obecnými rysy a zásadami (principy) takového pojetí. Tyto obecné rysy jsou v pozoruhodné tradici předmětem pokusů o vyjádření, resp. fixaci ve formulacích tzv. nezadatelných lidských práv. Když si odmyslíme, resp. když oddělíme, odpreparujeme od posledních formulací neudržitelnou myšlenku tzv. přirozenosti základních lidských práv (a to musíme učinit v důsledku posílení filosofických základů a s cílem upevnění celé právní koncepce lidských

práv), stane se jasným, že po ztrátě zakotvení v božských příkazech a po rozpoznání ideologičnosti a myšlenkové nekritičnosti přirozenoprávních koncepcí a tedy zakotvení lidských práv v přirozenosti člověka a v posledu v přírodnosti, v přírodě se dostává do **popření** právě otázka nového, nosnějšího zakotvení myšlenky lidských práv. Je to výzva zejména pro filozofickou antropologii (ve smyslu spíše negativním, abychom se tak vyjádřili, neboť zajisté nejde o to, najít nějakou lidskou, člověku adekvátní, počlověčenou základnu, nýbrž spíše naprosto opačně základnu, v níž bude zakotvena sama existence člověka, nejen ona vrstva, do níž náleží nezadatelná lidská práva), ovšem také axiologii, ale v posledu nepochybně pro jakousi „ontologii“ toho, „co býti má“, jak o tom mluvil Rádl. A „ontologii“ v uvozovkách proto, že nejde o to, jak to, „co býti má“, jest, nýbrž jak to „platí“ (asi v tom smyslu, v jakém se Rádl vyjadřoval, že Bůh není, nýbrž „platí“). Jestliže se už jednou stalo jasným, že logiku nelze odvozovat z psychologie (resp. z nějakých psychických rysů člověka), pak se musí stejně tak vyjasnit, že etické normy, právo a spravedlnost, jakož i pravdu nelze převádět na žádné danosti, resp. na uzpůsobení lidské bytosti, na jeho vlastnosti, na jeho dějinnou a sociální nebo jinou podobnou situovanost apod. Psychologicky lze vyjasnit logické anomálie, tj. výpady logičnosti, nelogičnost; právě tak lze historickou nebo sociologickou analýzou objasnit nedůslednosti a prohřešky proti etice, právu nebo pravdě. Ale tam, kde jde o pozitivní stránku věci, podobné analýzy selhávají. Metodologicky je třeba vybudovat odlišné základy celkového přístupu k těmto skutečnostem, bez nichž je lidská existence nemyslitelná a bez nichž nemůže ani podržet nějakou „lidskost“. Podstata lidské existence (s Heideggerem bychom mohli právem psát ek-sistence, protože vskutku jde o vyčnívání se sebe ven, o překračování sebe, vykračování ze sebe a z mezí vlastní subjektivity) záleží v onom zakotvení ve světě, který není pouhým lidským osvětím, ve světě, kde člověk není ani posledním, ani neomezeným vládcem a pánem, nýbrž v němž se mu dostává domovského práva jen za určitých podmínek, jimž musí dostát a proti nimž se nesmí hrubě a nenapravitelně provinit.

[740420-3]

(34) (10) (pokrač.)

Tato okolnost představuje ovšem jenom vyšší rovinu obecnější struktury, která provází subjekt na všech jeho úrovních, počínajíc od té nejnížší, od úrovně tzv. „primordiálního“ subjektu. Každý postup na vyšší úroveň (a sám primordiální subjekt už je takovou relativně vyšší úrovní proti úrovni

primordiálních událostí, neboť subjekt, i tzv. primordiální, není ve srovnání s primordiálními událostmi událostí „*primae ordinis*“, není jednou z těchto primordiálních událostí) je spojen (a přímo podmíněn) s respektováním jakéhosi „býti má“, jakýchsi norem či principů, jež nelze nikterak odvodit s roviny, na níž se příslušná událost původně odvíjí, a které ovšem přesto nejsou nikterak libovolné (i když pravděpodobně nejsou předem jednoznačně dány, ale mají podstatně situační a orientační povahu). Vyrovnat se s tímto okruhem problémů znamená vytvořit potřebné předpoklady k tomu, abychom později problematiku politické filosofie včetně filosofie práva (a nezadatelných lidských práv) mohli a dovedli postavit na pevnější základy.

[740421-1]

(35) (11) (PNP, 21. 4. 74 večer.)

Paul Ricoeur napsal, že moc nemá žádných dějin (že to tedy je skutečnost nedějinná), resp. že dějiny moci se opakují (tj. nejsou to skutečné dějiny); jediným překvapením tu je, že neexistuje skutečné, opravdové politické překvapení. (*Le paradoxe politique*, 1957, in: *Histoire et vérité*, začát. 3007, p. 249). To je zajímavá myšlenka: tam, kde se začne prosazovat sama moc, přestávají touž měrou skutečné dějiny. Dějiny mají smysl, resp. mohou mít opravdový smysl pouze tam, kde každé moci byly uloženy meze (a kde tedy byly uloženy účinné meze také každému jejímu zneužití). Moc narušuje tedy dějiny, dějinnost lidských událostí, je s dějinami a s dějinností v napětí. To snad na první pohled může vypadat dosti překvapivě, ale vlastně by to vůbec překvapovat nemělo. Dějiny vpravdě existují pouze ve světě, který překračuje, přesahuje svět tzv. přírody, resp. svět daných skutečností; skutečné „dějství“ je pouze tam, kde skutečnost má podobu řeči, tj. kde má smysl pouze minulý a budoucí kontext „daného“ (přítomného) stavu. A tento smysl dějství se vyjevuje pouze ve slovu, v řeči. Jestliže moc narušuje dějiny a dějinnost, je tomu tak proto, že „staví“ a rozrušuje řeč, že řeč, slovo zbavuje jejich funkce a podřizuje si je do své služby, tj. zotročuje si je (a tím je zbavuje jejich podstaty, neboť podstatou slova a řeči je jejich služba pravdě, a ta je právě likvidována, když moc si slovo a řeč podrobuje do svých služeb). Problém moci je tedy politický problém – a spočívá v tom, že moc musí být zcivilizována, že musí být podřízena normám a kritériím, jež chrání a zachovávají jak původní funkci řeči (slova), tak samu dějinnost lidského dějství. V tom smyslu je svou podstatou politika čímsi hluboce lidským a dějinným; moc musí být podřízena politice. Tam, kde tomu tak jest, můžeme mluvit o obci,

resp. o státě jako o legitimní vládě, užívající mocenských prostředků legitimně, tj. „dovoleným“, „přípustným“ způsobem. Tam, kde politika nevládne moci, nýbrž moc politice, dochází k deformaci politického života, k narušení obce a státu a k neoprávněnému, bezprávnému násilí čili násilnému bezpráví.

[740423-1]

(36) (12) (TES, 23. 4. 74 ráno.)

Stát tedy představuje pokus o stanovení místa moci a násilí ve světě, který je založen a postaven na čemsi podstatně jiném. To s sebou nese (jako ostatně vždy v takových případech) dvojí důsledek. Především se tak moci (a násilí) dostává netušeného a nebyvalého dosahu a rozšíření. Nikdy v přírodních podmínkách nemůže moc tak zbytnět a hybridně přerůst jako ve světě civilizace; nové prostředí jako by moci poskytlo znásobeně příhodnou půdu k rozkvětu a „přemnožení“. Zhoubný nádor nemůže vznikat u jednobuněčných organismů, neboť sám není schopen jednotlivé buňky organizovat ve větší celky. Naopak potřebuje parazitovat na již existující organizaci, z níž vychází a kterou zvrhá v chaos. To je jedna stránka věci. Ale tím se moc stává nepřátelským elementem ve světě civilizace. Odstranit tento nepřátelský element však nelze, lze mu jenom vymezit místo a stanovit relativní oprávněnost a přípustnost. To znamená: nelze zabránit pronikání a prosazování moci v rámci civilizace, tj. v rámci světa, který je svou podstatou založen na čemsi jiném, než je moc. Jedinou otevřenou cestou je kultivace, zušlechtění, civilizování této moci, tj. její skutečné uvedení do světa civilizace, její domestikace v tomto světě. Principem této domestikace a tím zneškodnění, „kanalizování“ moci a násilí je vytvoření monopolu moci (a násilí), který jediný je legitimován a který zároveň plní funkci kontroly a potlačování všech ostatních, „nelegitimních“ nároků či pokusů o prosazení moci (násilí). A na tomto místě se otvírá právě ten nejhlubší problém: jak zajistit kontrolu nad tímto kontrolujícím, monopolním centrem moci a násilí? Jak účinně zajistit, aby byly vždy dodržovány meze, které tomuto monopolu byly určeny a předepsány? Proti legitimovanému monopolu moci nelze už postavit jinou moc, už např. jen proto, že by tato jiná moc eo ipso byla nelegitimní. Jestliže monopol, který byl vymezen a v rámci těchto mezí legitimován, z těchto mezí nepřípustně vybočí, je tím porušena „civilizovanost“ moci; každým jiným mocenským zásahem by toto porušení nutně jen vzrostlo. Pouze jako krajní případ tam, kde zvrhlost monopolu původně legitimované moci už je nenapravitelná jinak, je možno připustit to, čemu se v novodobých dějinách říká „revoluce“.

[740423-2]

(37) (13) (pokrač.)

Kontrola užití a zneužití moci a mocenských prostředků je možná pouze za předpokladu, že sama moc je založena v něčem dalším. To je nepochybně pravda v tom smyslu, že koncentrace moci až do podoby státu je umožněna teprve v důsledku jistých struktur civilizačních. Tady je nutno nasadit a prozkoumat, kde jsou hlavní „nervy“ těchto souvislostí. Rousseau se pokoušel „nervus rerum“ identifikovat se všeobecnou vůlí (volonté générale). V jistém smyslu se opravdu zdá nepochybným, že bez vůle, bez součinnosti lidí, občanů nemůže stát natrvalo fungovat. Ovšem zároveň dobře víme, že trhlina mezi „volonté générale“ a mezi tvrdým faktem moci má vážné důsledky teprve v napjatých chvílích krize. Stát, který se dovede nějakým způsobem natrvalo nebo alespoň nadlouho **takovým krizím** bránit nebo vyhýbat, může zcela zanedbat všechna omezení, která mu byla určena a stanovena. Na spontaneitu odporu v nekrizových obdobích tedy nelze dost dobře spoléhat. V takovýchto nekrizových obdobích je třeba se ohlédnout po jiných „prostředcích“, „institucích“ či oporách kontroly.

[740423-3] (?)

(38) (14)

Koncepce třídního boje je neobyčejně zatížena právě tím, že úsilím o podíl na moci a v posledu o převzetí moci se utlačovaná třída chce domoci vedoucího postavení revolucí. Tím se stává nekritickou vůči moci a nakonec nutně podléhá ne-dějinnému (jak říká Ricoeur) procesu, jímž se z této třídy jakožto původního subjektu stává jen akcidents, zatímco skutečným subjektem (quasi-subjektem, pseudo-subjektem) se stává neosobní, nesubjektivní moc. Existuje však taková vrstva občanů státu, jejichž práce spočívá podstatně a přímo kořeny ve světě, kde násilí nic neznamena; to jsou lidé, pro něž vidění skutečné tvářnosti věcí, platnost argumentu, smysl pro závazky morální a duchovní povahy apod. dospěly k takové relativní čistotě, že už nepřipouštějí nenápadnou (ale vtíravou) intervenci zájmů jakéhokoliv druhu a jakéhokoliv povahy. Vnitřní řád tvorby, smyslnost kontextů, pravá tvář věcí, jak se vyjevuje v pravém světle, tj. ve světle pravdy – to jsou poslední principy rozhodování, hodnocení i jednání. A tito lidé se na určité úrovni civilizační stávají čímsi nezbytným a nezastupitelným. Ti musejí prohlédnout a uvědomit si své zvláštní, ničím nenahraditelné postavení, jakož i pravou povahu svých závazků, své povolanosti, svého „povolání“. A tito lidé jsou mj. povoláni stavět hráze každé-

mu zneužití moci a mocenských prostředků prostě tím, že nepřipustí, aby došlo k zatemňování a zamlžování situace s jejich souhlasem nebo třeba jen s jejich mlčením. Poukázat na to, jak se věci mají, ukázat skryté okolnosti v pravém světle, dát pravdě průchod tím, že se jí dáme do služeb, ať z toho máme sebevětší těžkosti a nepohodlí – to jsou základní normy života, který byl zasvěcen službě nenásilné přesvědčivosti pravdy. Jak už ostatně vylíčeno, znamená to zároveň ochotu se nasadit (až i existenci), obětovat něco nebo až i vše, jít do průšvihů a vzít na sebe riziko osobního (nebo skupinového) krachu. V žádném případě se tato skupina, tato sorta lidí nesmí nijak nechat korumpovat žádným výsluním či závětrím, nabízeným představiteli moci za určité ústupky. Moc se nikdy nedokáže emancipovat natolik, aby mohla bez skrupulí vystupovat jako tvrdá nelegitimita, jako zjevné bezpráví. Vždycky se bude moc (a tedy i stát) pokoušet vypadat jako oprávněné, legitimní násilí, jako legitimní moc. A tady je rozhodující, za jakých podmínek a okolností jim vysvědčení legitimacy bude poskytnuto a nakolik jejich pretence bude uznána a ověřena. Prodejnost anebo nepodplatitelnost té skupiny (vrstvy) lidí, kteří ve službách pravdy jsou povoláni ukazovat na to, jak se věci vskutku mají, to je ta jediná a poslední instance, k níž je možno se odvolat proti bezpráví údajně legitimního násilí státu. Proto takové záruky, jako je svoboda projevu, nezávislost soudců apod., mají jenom druhotný význam, neboť především jde o lidi, kteří tyto svobody atd. naplňují životem, kteří je realizují, jich skutečně využívají. Všechny demokratické instituce jsou jenom pomocí, ale žádnou zárukou. Pravda nezvítězí bez osobní angažovanosti a osobního ručení lidí, kteří jsou kdykoli hotovi přinést i oběti.