

R 1975-37

(271) (1) (25. 12. 75 ráno, doma.)

Naděžda Mandelštamová píše ve svých *Vzpomínkách* na jednom místě toto: „Ale přece jen je zajímavé, že mezi lidmi, kteří působili v umění, vedlo plné odmítání skutečnosti k mlčení; plné uznání mělo na jejich práci zhoubný vliv, činilo ji ubohou, zatímco plodné byly jen pochyby, jež vládci bohužel pronásledovali.“ (str. 148 překl.) To je hluboký a přesný postřeh; máme podobné zkušenosti. Lidé, kteří v r. 1948 (a kolem) převrat, resp. puč prostě jen odmítali, byli vyřazeni ne pouze zvenčí, ale vyřadili se svým negativismem sami – a to i když vlastně měli vcelku „pravdu“ – ono totiž šlo o to, že to opravdová, skutečná pravda vlastně nebyla. Pravda totiž je vždycky perspektivní, vždy otvírá budoucnost a vede do budoucnosti. Pravda, která vyřazuje z běhu života, je pouze zdánlivá, údajná pravda, ve skutečnosti však sebeklam. Ovšem někdy je velmi nesnadno se takové falešné „pravdě“ vyhnout a vymknout. To proto, že vzata izolovaně, bez dalších souvislostí, nemůže být z omylu nebo ze lži usvědčena. Sama o sobě může být sebekorektnějším konstatováním faktů – a přece na ní může být cosi podstatně, hluboce vadného a falešného. – Ale to je jen jedna stránka našeho problému.

Na druhé straně se totiž ukazuje, že k pravdě náleží někdy také jaksi snížený respekt k faktům; někdy je třeba kvůli dalekosáhlým, velkým perspektivám poněkud přehlédnout momentální vady a deviace. Skutečnost je složitá, je v ní mnoho složek a detailů, a každý z nich není stejně významný; jsou složky typické a atypické, složky základní, rozhodující důležitosti a složky druhořadého, okrajového významu. Hodnocení takové míry významnosti je nepochybně nesnadné. Podezřelým se stává ovšem teprve tam, kde pečlivě zastírá některé stránky a složky, aby co nejlépe skryla jejich existenci. Ale sám soud o tom, jak málo významné a okrajové jsou některé „výstřelky“ apod., může být legitimní. Ne tedy utajování, ale bagatelizování může být někdy legitimní. Ovšem: jak složitá je lidská duše! Co všechno člověk dokáže předstírat druhým lidem, a dokonce sám sobě! Ustavičná sebekontrola a kontrola druhých je tu maximálně potřebná a vždy na místě.

Ale to, co má na mysli Naděžda Mandelštamová, je ještě něco jiného. Kdo např. zažil, dobře viděl a řádně promyslel události kolem sovětských procesů z r. 1937, nemohl nechápat už třeba jenom Ždanovovu kritiku Zoščenka a Achmatovové nebo v biologii tzv. boj proti mendelismu –

morganismu atd., zejména však nikoliv procesy s **Raykem** a dalšími v Maďarsku, se Slánským a dalšími u nás atd. (nemluvíc už o procesu s Horákovou a dalšími atd.). Proto ten, kdo to takto realisticky viděl, nemohl mít pochybnosti o tom, co pak zveřejnil (ovšem jen vnitrostranicky) Chruščev na 20. sjezdu. A přece je zřejmé, že ten, kdo to takto realisticky a v podstatě správně viděl, byl fakticky ochromen ve své aktivitě. Ať už v roce 1956/57, nebo později kolem r. 1963 či posléze 1967-68 byl takový člověk handicapován a dokonce přímo vyřazen prostě tím, že daná skutečnost pro něho měla takovou převahu, že byla neodstranitelným a nepřekonatelným zatížením všeho relativně nového, co se eventuálně mohlo objevit perspektivního a nadějného. Jakási „imprintace“ danou skutečností byla u takových lidí tak veliká, že nebyli ochotni natolik riskovat, aby se přidali k těm, kteří se o nové cesty pokoušeli - už proto ne, že tyto nové pokusy nesly na sobě nesmazatelnou pečeť toho, co realisticky viděno bylo bez perspektivy a odsouzeno ke krachu a zániku. (Nebo alespoň k jinak katastrofické podobě existence.) Příliš fixováni a konsternováni danou skutečností, nebyli takoví lidé schopni dosti silného odhodlání a pevné víry, bez nichž se ovšem vůbec nedalo nic podnikat, jen snad čekat na intervence těžko odhadnutelných sil zvenčí. Tak na jedné straně tento „realismus“ vedl k nečinnosti a na druhé straně k iluzím.

Naproti tomu předpokladem čínorodé aktivity a nadějného aktivního očekávání změny poměrů byla určitá naivita, která se adaptovala dané situaci v hrubých rysech, aby v detailu sváděla drobné šarvátky. A pak se ukázalo, že tato naivita byla produktivnější než nejpřesnější kalkulace a nejostřejší vidění skutečnosti, jaká prostě jest, jak jest dána. Odtud naše otázka: což opravdu tomu je tak, že největší inteligence jsou v takových situacích vyřazeny a že dynamika se nutně ocitá v dosahu a v rukou těch méně pronikavých, zato naivnějších a méně informovaných? Je opravdu onen postoj, který bychom mohli nazvat „nadějí proti naději“, odepřením, jejichž vědomosti, informovanost, pronikavost pohledu, vzhledu do situace a inteligence jsou největší? Je zapotřebí být trochu pod úrovní, trochu pod kritiku, abychom měli šanci v takových obtížných situacích něco podnikat? - A aplikováno na konkrétní současnost: Jestliže jsme se my svých iluzí, jež nám v šedesátých letech dovozovaly se účastnit příprav k tzv. obrodě společnosti, dnes už zbavili, jsme vyřazeni a vyřizeni? Je dnes zase příležitost už jenom pro nové naivní poloinformované, minulost neznající nadšence? Existují dnes vůbec takoví? Nezůstává dnes poslední zbytek možností nutně v rukou pouhých cyniků a oportunistů?

(272) (2) (26. 12. 75 dopoledne, doma.)

Když v Platónově dialogu *Symposion* básník Agathón proslovuje svůj příspěvek k oslavě Eróta, říká (str. 44-45, 196 čes. překl.) zajímavou věc. Na jedné straně je Erós nejvýš dobrý, protože nekřivdí ani bohu ani člověku, a také jemu není křivděno ani od boha ani od člověka. „Neboť ani když sám něco trpí, netrpí to násilím - vždyť násilí se nedotýká Eróta. Ani když sám je činný, neužívá násilí, neboť Erótovi se každý ve všem podřizuje dobrovolně.“ Tato nenásilnost Erótova a vzdálenost Eróta každému násilí i zvenčí je zvláštním způsobem konfrontována trochu později se silou a mocí jiného druhu (nebo se silami a mocnostmi jiného druhu), např. s rozkošemi a chtíči, ale také se statečností bojovnickou, válečnickou, tedy s mocí donucovací, vojenskou - je tam zmiňován bůh Áres. „Statečností se ani Ares nestaví proti Erotovi,“ čteme, „neboť nedrží v moci Erotu Ares, nýbrž Eros Area - láskou k Afrodítě, jak se vypravuje. Silnější pak jest ten, kdo drží v moci, než kdo je držen; kdo tedy vládne nad nejstatečnějším z ostatních, jest patrně ze všech nejstatečnější.“ Tento úsudek ovšem je velice charakteristický a představuje logickou chybu nebo chybu v logické dedukci, která nevychází na světlo v typu myšlení, příznačného pro řeckou antiku, pro metafyziku, pro předmětné myšlení. Je to zvláštní, že i když je rozpoznáno docela dobře, že Erós ovládá všechno nikoliv zvenčí, silou a donucením, ale zevnitř, a to tak, že se každý dobrovolně podřizuje, přesto se mluví nakonec o tom, že Erós je silnější než nejsilnější, statečnější než nejstatečnější, mocnější než ten, kdo má největší moc. To je paradox, který nás vybízí k sledování velmi významné myšlenky, kterou tímto jenom připravujeme.

Jde totiž zřejmě o to, rozlišit mezi vnitřní **atrahencí**, atraktivitou, přesvědčivostí - a mezi silou, mocí násilnou a vnější. V Agathónově podání se ukazuje, jak vnitřní moc Erótova dovede ovládnout dokonce vrcholně mocného, silného a statečného boha války. Ale to není a nemůže být dokladem toho, že Erós je mocnější, silnější, statečnější atd., nýbrž že v určité situaci, kdy se střetají moc vnitřní a moc vnější, je (může být) i ta největší vnější síla a moc vlastně bezmocná před neodolatelným puzením a neodvratnou přesvědčivostí niterní, vnitřní povahy. To přece vůbec neznamená, že je tu možné nějaké přímé srovnávání nebo dokonce měření sil. Tam kde by se dal Erós zlákat, aby se pustil do křížku s Áreem a přijal by jeho způsob boje i jeho zbraně, musel by nutně prohrát. Jen tam, kde zůstane při svých vlastních prostředcích a zbraních a na rovině, na níž Áres není doma a kde jeho násilné prostředky selhávají, nemohouce ničeho dosáhnout, jenom tam má Erós šance - ale zato šance pozoruhodně, překvapivě velké.

Zvláštním, ale velmi důležitým problémem je otázka, jakým (tj. jak jiným) způsobem to, co přesvědčuje vnitřně, jest ve srovnání s tím, jak jest síla, moc a násilí. resp. to, co se násilí může dopouštět a dopouští. Je zřejmé, že Erós nemůže ani jen personifikovat všechny takové „vnitřně“ působící a přesvědčující „skutečnosti“, jichž je mnoho a jež jsou velmi rozmanité. To je pravým tématem úvah, jež se často shrnovaly pod titul „ideální jsoucna“ nebo „ideální bytí“ (nebo např. Nic. Hartmann, „das geistige Sein“). Jde zřetelně o nepředmětnou skutečnost, totálně odlišnou od každého předmětu či možného zpředmětnění. Síla, moc, násilí mají předmětnou stránku, předmětnou povahu; a protože jejich dynamika ústí navenek, nemůže zasáhnout nic, co vnější ani předmětné není. Naproti tomu nepředmětná, vnitřní přesvědčivost může „zapůsobit“ pouze tam, kde je vedle vnějšku také nitro. Tam, kde síla, moc či násilí vnitřně, interně „ovlivnitelné“ či spíše oslovitelné nejsou, je také nepředmětná skutečnost „bezmocná“ a bez šance. Ale kde se vůbec tato nepředmětná skutečnost bere? Odkud se noří, odkud přichází? Má vlastní, samostatnou „skutečnost“? Anebo se rodí vždy znovu a konkrétně v jedinečných situacích? Je nepředmětná skutečnost vždy jen aktuální, vždy situační?

(273) (3) (26. 12. 75 dopoledne a před polednem, doma.)

Filosofie se od samého počátku a od té doby natrvalo ukazuje jako *politicum* po výtce, a to ještě dříve, než se vůbec ukáže jako filosofie, tedy ve své specifičnosti. Vzniká proto otázka, zda filosofie je ve své podstatě vskutku oním politikem, jakým se jeví, jakým se zdá být (zejména zvnějška), a jaký je její pravý, skutečný vztah k politice, aniž bychom zatím do toho vpouštěli otázku, jak politika (a politikové) chápe filosofii. Neboť je zřejmé, že filosofie redukována na to, co projde prizmatem politického senzoria a politických kategorií, bude filosofií nepochopenou. – Proč se jeví filosofie ještě dříve, než se ukáže ve své pravé podobě, ve své podstatě jakožto filosofie, jako *politicum* prvního řádu? Proč je každá politika, každý politický systém, každá vládnoucí politická elita tak citlivá ve vztahu k filosofii? Tady nejde o to, že by v pozadí za každou filosofii byla nějaká politická fronta a linie, nějaká politická pozice, koncepce a praktická dynamika, politická existence, na niž by veškerá kritika, veškerá polemika, veškerý útok stávající mocenské elity byl zaměřen, a předmětem tohoto útoku by se tedy filosofie stávala jenom druhořadě, jenom v důsledku toho, že je svázána s nějakou politickou realitou, politickou existencí, politickým postojem. Tomu tak ovšem vůbec není, i když se to tak zhusta vykládá. Jde totiž o to, že filosofie, která je tak či onak spjata, která se sama sváže nebo se nechá svázat s nějakou

politickou existencí, s nějakým politickým bytím, stává se odcizenou filosofií a myšlením, které zaměnilo svého legitimního pána, své poslední zakotvení a kritérium, své poslední normy za cosi cizího, nevlastního, nelegitimního - a tím přestává být vlastně filosofií, stává se něčím, co se filosofii jenom podobá, co ji připomíná, ale co má ve skutečnosti filosofii zastoupit, nahradit, předstírat, že je skutečnou filosofií, a ve všech vnějších parametrech ji napodobit, zastoupit, ale právě v té nejpodstatnější, protože nikoliv vnější funkci se orientovat a chovat jinak - stát se zkrátka jakousi antifilosofií, tedy přesně vzato „ideologií“ ve smyslu, jak je tohoto termínu užito např. u mladého Marxe. - Odtud onen ambivalentní, dvojaký vztah každé politické existence, každého politického establishmentu k filosofii: v některých funkcích filosofii potřebuje, a to čím dál v moderní době dokonce víc, protože filosofie je obrovská zbraň - je to velká moc (podobně jako umění je velká moc); a politický establishment se pokouší ujařmit, podrobit si filosofii (stejně jako umění), dostat ji do svých služeb a přikazovat jí, jaké úkoly má plnit. A filosofie (stejně tak jako umění) buď tuto zakázku politického establishmentu plní nebo neplní - podle toho je vítaná a odměňovaná, preferovaná a podpíraná, anebo odmítaná, pronásledovaná, ničená, likvidovaná.

Tedy už v tomhleto, že politika se bez filosofie nebo pa-filosofie neobejde, je založena ta charakteristika filosofie jakožto **politicia** (*politicum*) prvního řádu. Filosofie se na první pohled jeví být něčím naprosto nezbytným pro každou politiku. A každá politika, každý politický establishment si pěstuje svou „filosofii“, ovšem „filosofii“ v uvozovkách, neboť pěstuje právě vždycky jen „filosofii“ ochočenou, zeslužebněnou, neškodnou, bezzubou, neboť zotročenou, deformovanou, korumpovanou, nevěrnou své vlastní podstatě, svému určení, svým nejhlubším motivům a principům. - Ale mezi a-filosofií a anti-filosofií, které slouží politickému establishmentu, a mezi pa-filosofií, která slouží jinému politickému programu (např. opozičnímu, negativnímu, revolučnímu apod.), jiné politické existenci, přes veškeré napětí, přese všechny rozpory a boj mezi obojím je přece jenom něco společného, totiž právě ona služebnost a zotročenost, ta vazba na nějaké politické rozvrhy a programy, nějakou eminentně politickou existenci. Je jím společné právě to, že to ani na jedné straně není žádná skutečná, pravá filosofie, nýbrž je to jen pa-filosofie. A proto jestliže se každá pa-filosofie ukazuje jako *politicum*, a jestliže skutečná, pravá filosofie se jeví zprvu vždy jako pa-filosofie a jako taková jako *politicum* první třídy, prvního řádu, pak tam, kde se filosofie může vykázat jako pravá filosofie, tam se stává politikem na kvadrát, ještě

mocněji, neboť se vymyká všemu, co je dokonce společné i oněm polemizujícím a navzájem bojujícím, zápasícím ideologiím. Neboť odmítá ideologie všechny, každou ideologii jakožto ideologii. A taková filosofie je ovšem velikým ohrožením - a proč?

(274) (4) (pokrač. - 26. 12. 75 přes poledne.)

Tady musíme sáhnout k otázce, co to vlastně je filosofie, čím je konstituována, co náleží k jejímu základnímu, konstitutivnímu rysu. Totiž že to je reflexe; filosofie je systematická a principiální reflexe, principiální systematická reflexe. Filosofie je všude tam, kde člověk se odvrací od přímé, bezprostřední akce a aktivity a veškerou svou aktivní pozornost upírá na to, co dělá, na to, co udělat. Vrací se od svých činů, od své aktivity, od toho, co podniká, znovu k začátkům a k průběhu tohoto svého podnikání a chce je vidět, jaké vskutku jsou, chce je vidět v pravém světle. Chce nahlédnout, porozumět, co vlastně udělal, když podnikl to či ono. Už tím je ozřejmáno, že nejde o jakékoli upírání pozornosti k tomu, co jsme učinili, nýbrž takové, které chce vidět praxi, chce vidět ono podnikání, ono činění, onu aktivitu v pravém světle. Reflexe má schopnost a je povolána nahlížet věci ve světle pravdy, a má tedy základní možnost a schopnost se oddat věci pravdy natolik, že všechno bude chtít vidět ve světle pravdy, že všechno bude pravdou měřit. A tak se dostáváme k základní otázce, jaký je vztah politiky a pravdy, jaký je vztah politiky k pravdě.

Politika respektuje pravdu jenom v určitých mezích, tj. až do určité meze; a to v těch mezích, jež jsou dány její potřebou a jejím užitkem. Pokud pravda určitému politickému programu a politické existenci, politickému bytí prospívá, slouží, pokud je dobře použitelná, pokud je schopná poskytnout zbraň, pak je politicky vítána. Ale pokud odhaluje některé nepříjemné stránky politického bytí, politické existence, pokud vznáší světlo tam, kde mělo zůstat přitímí, pak je nevíтанá a je pronásledována. Filosofie sama (pravá filosofie) je lákána právě těmi případy, kdy je pravda odmítána, kdy je pronásledována a kdy jsou pronásledováni ti, kteří jsou v jejích službách. Je lákána proto, že je v jejím vlastním zájmu dostávat se do situací, v nichž se stává terčem útoků, terčem pronásledování, tj. do situací tzv. průšvihových; neboť tam, kde se soustřeďuje na pravdu, která je obecně uznávána, nemá kontrolu, zda to je vskutku pravda anebo zda to je už jenom „pravda“ ochočená, upravená, **degradovaná**, deformovaná. Tam, kde je pravda všeobecně uznávána, jsou takřka nerozeznatelně, nerozlišitelně na sebe nalepeny vrstvy skutečné pravdy a pouhého návyku, zvyklosti, nekritického

„obecného mínění“; a kde je třeba rozlišení, tam se musí nejprve získat patřičný odstup. A ten se získá právě na těch místech a v těch složkách, v nichž dochází ke konfliktům. Z toho důvodu filosofie (pravá) je vždycky – pokud je a protože je oddána věci pravdy – lákána, je strhována k místům konfliktů, k místům roztržek, napětí a zápasů. Tam se totiž ukazuje, jak ty vrstvy jsou nesourodé a jak se v takové situaci od sebe vrstvy skutečné pravdy od vrstev ideologie, vrstev pouhého obecného mínění – a to znamená různých obecně sdílených předsudků, odlučují, oddělují. Teprve tam, v této kritické situaci dochází k možnostem kritického rozlišení. To znamená, že filosofie je vždycky lákána, vábena tam, kde se objevuje „průšvih“, a to ne proto, že by byla nějak z vlastní podstaty, z vlastního rozhodnutí či vůli nakloněna nějakému radikalismu, revolucionářství nebo přímo extravagancím, že by chtěla být nápadná, volila **augursky**, komediantsky a teatrálně právě takové nápadné situace, nýbrž proto, že ji k tomu vede věrnost pravdě. Ona tu pravdu rozpoznává nejlépe právě v takovýchto situacích. Filosofie se nevrhá do průšvihů proto, že je milovala, nýbrž je vrhána do průšvihů, protože miluje pravdu, protože je oddána pravdě.

(275) (5) (pokrač. – 26. 12. 75 odpoledne.)

Nyní přicházíme k dalšímu problému, k další věci. V této orientaci na průšvihy, či spíše v této blízkosti, této tendenci filosofie, dostávat se do průšvihů, se zároveň s tím, jak se dostává do průšvihů, dostává také do kontaktů a sblíží se s těmi polohami lidského bytí, lidské existence, a to také s polohami politického bytí, politické existence (i když nejenom politické), které v dané situaci se dostávají do týchž nebo obdobných průšvihů. A tu se stává, že hrozí filosofii nebezpečí, které se nezdá být aktuálně příliš veliké, ale tím větší je perspektivně, tím nebezpečněji může narůst v budoucnosti. Totiž pokud dojde k příliš úzkému sepětí této jakoby „revoluční“ stránky filosofie s nějakým revolučním hnutím, stává se filosofie jakoby ideologií tohoto revolučního hnutí; ale protože toto revoluční hnutí vidí v každém odhalení skutečnosti v pravém světle svůj profit, nechává filosofii na vůli, aby odhalovala pravou povahu politické situace, má ji za svého spojence, za svého souputníka a ještě ji v tom silně podporuje a dokonce inspiruje. Ovšem jakmile se filosofie začíná rozhlížet po situaci vcelku a začíná si všímat také toho, jak vypadá revoluční hnutí v pravém světle samo, pak začíná revoluční hnutí vytvářet postupně stále vzrůstající tlak na „revoluční“ filosofii, aby se zabývala jenom politickým establishmentem, jímž revoluční hnutí mocně otrásá a jež potřebuje demaskovat a difamovat i na teoretické, myšlenkové rovině. A za politický

establishment má filosofie tedy považovat právě jen to, co je předmětem kritiky revolučního hnutí. Nemá se ohlížet na revoluční hnutí samo ani tenkrát, když už se samo domáhá značného postavení a vlivu, a kdy už samo se stává jakýmsi anti-establishmentem, tj. zkrátka novým, nově se konstituujícím establishmentem opozičním. Jakmile se filosofie začíná orientovat na tuto stránku vývoje revolučního hnutí a jakmile se pokouší odkrývat takové stránky tohoto hnutí, jež nemohou zůstat stranou při kritice politického establishmentu, jakmile si začíná získávat a zdůvodňovat odstup od revolučního hnutí, v tu ránu je revolučním hnutím tato filosofie deklarována za protirevoluční, kontrarevoluční, zrádčovskou, renegátskou a je kritizována, pronásledována a eventuelně likvidována (pokud se revoltující opozice už natolik etablovala, aby k tomu měla potřebné prostředky); tak se stává předmětem pronásledování a likvidace jak ze strany starého politického establishmentu, tak ze strany „revolučního“, tj. nového establishmentu.

Je pochopitelné, že tam, kde je revoluční hnutí v počátcích a kde je ještě slabé, by nějaká mimořádná pozornost ze strany filosofie, upřená k revolučnímu hnutí a k vyjasňování jeho pravé povahy a zejména jeho negativních stránek, na úkor osvětlování negativních stránek politického establishmentu starého, onoho starého politického bytí, vedla nutně k nepoctivosti, k neupřímnosti; to musí být pochopitelně vyváжено, uměřeno; filosofie nesmí být sice slepá vůči negativním stránkám revolučního hnutí, ale nesmí si negativní stránky revolučního hnutí vzít za záminku k tomu, aby se věnovala těmto nedostatkům a negativitám na místě té nejdůležitější kritiky v dané situaci, tj. kritiky daného (starého) politického establishmentu. Ale čím je revoluční hnutí silnější, tím je podobnější a bližší politickému establishmentu, stává se novým politickým establishmentem a tím se také musí stávat více a hojněji předmětem kritiky, předmětem kritického odhalování povahy tohoto establishmentu v pravém světle, ve světle pravdy.

(276) (6) (27. 12. 75 před polednem, doma.)

Moderní (novověký) politický život se vyznačuje přeceňováním významu politické moci a moci, násilí vůbec. To jistě na jedné straně souvisí s rozvojem fantazie; psům nebo koním nebude nikdo vyhrožovat žalářem nebo zastřelením, neboť to pro ně předem (tj. jako vyhrůžka) nic neznamena. Podobně říká kupř. Rádl, že lze jen těžko vidět jednoznačný pokrok v tom, že se dnes už lidé neupalují na hranicích – změnu vidí spíše v tom, že se dnes už nenajdou lidé, kteří by se nechali upálit. To zajisté souvisí s tím, že ve fantazii, v představitosti, v obrazotvornosti dnešního

člověka je takové upálení čímsi mnohem větším, významnějším, horším, katastrofálnějším, než čím bylo člověku staršímu. Nemůže být pochyb o tom, že podstatnou roli v tomto odlišném hodnocení hraje přesvědčení, že existuje (nebo že naopak neexistuje) další, vyšší instance, k níž se lze odvolat, a také další, vyšší či hlubší skutečnost, v níž se věci a události ukazují v jiném, novém, pravém světle a nikoliv v tom překroucení a v té pitvornosti, jaké nabývají na tomto světě - zkrátka představa jiného, druhého světa, kde je člověk nikoliv už cizincem a příchozím, ale kde je doma. Jinými slovy, je důležité, zda utrpení a smrt se jeví jako poslední nebo jako předposlední skutečnost.

A to je ovšem perspektiva, která je rozhodující také pro vztah k politické moci (resp. k moci a násilí vůbec). Politická moc se modernímu člověku na jedné straně jeví jako nepřekročitelná překážka (a tedy dostatečný důvod či spíše dostatečná omluva), na druhé straně pak jako žádoucí východisko a předpoklad každé politické akce. To je prvek, který je v zásadním rozporu s principem demokracie, že totiž „všechna moc pochází z lidu“. Tato zásada znamená, že se předpokládá existence lidu mimo hranice a za hranicemi (či před hranicemi) každého mocensko-politického seskupení, tj. předpokládá se existence politické společnosti před každou mocenskou intervencí a nezávisle na ní. Kdyby se tato zásada brala vskutku vážně, muselo by to vést k respektování určitých stránek a oblastí společenského života, nezávislých na mocenském aparátu a jeho zásazích, a navíc před takovými zásahy základním (ústavním) zákonem chráněných. Proti nelegitimním mocenským zásahům tady musí být pohotově ochranný mocenský zásah legitimní. Tím se liší právní stát od „státu“ neprávního, od bezprávného stavu společnosti, v níž právo vyplývá z moci. Jediná legitimita státu spočívá totiž právě v jeho legitimitě, tj. v legitimitě jeho mocenských opatření a zásahů. „Stát“, který se emancipuje z roviny, vymezené mu základním zákonem, a zmocní se sám zákona, aby jej interpretoval, ohýbal a překrucoval pro potřeby moci, se stává státem bezprávným, neprávním a vposledu zločinným.

To však je - byť v nestejně míře - společné takřka všem velkým státům nejnovější doby, zejména pak velmocím. Je zvláštní, že velké moderní státy porušují zhusta i ty zákony, které si samy uložily a které uložily svým občanům. Proč tomu tak je? Je to dokladem trojí možné skutečnosti: 1) úroveň inteligence a jasného myšlení vedoucích politiků je nepochopitelně nízká, protože zřejmě nedovedou stanovit takové zákony, aby se jimi sami mohli spravovat a řídit; 2) nebo je jejich původní inteligence narušena a jejich myšlení zatemňováno a kaleno právě mocí, která se dostává do jejich rukou; 3) anebo je sama moc emancipátem tak

neracionální povahy a progredující tak iracionálním dynamismem, že každý pokus o její intelektuální, racionální uchopení bude (musí být) vždy znovu odhozen jako těsný a nepříjemně svazující. A to ovšem zatím zcela ponecháváme stranou obecné podmínky právnosti a zákonnosti, jež pochopitelně zdaleka nelze redukovat na nějakou právní bezespornost a vnitřní koherenci tělesa zákonů. Všechno pak nasvědčuje tomu, že hlavním zdrojem a příčinou neblahého stavu moderního politického života a tendence k zločinnému státu je poslední z uvedených tří možností, totiž základní charakter moci jako emancipátu společenského života. Ostatní uvedené možnosti se ovšem také nezřídka realizují, ale spíše jen jako doprovázející a druhotné jevy, jako důsledky či následky.

Mnozí političtí spisovatelé a politologové současnosti podezírají opatrnost a odstup některých intelektuálů (a také umělců) ve vztahu k moci z pocitů méněcennosti, z bázlivosti nebo z nějakých psychických deviací. Mnozí politikové nemají intelektuály rádi a vytýkají jim nespolehlivost a nepevnost, bezcharakternost atd. Ale to všechno jsou jenom samé misinterpretace. Základ těchto tak špatně interpretovaných rysů jednání v myšlení tzv. intelektuálů je mnohem podstatnější a hlubší a je třeba jej s velikým myšlenkovým úsilím a s naprostou otevřeností k pravdě a k pravé povaze věcí vysledovat a nahlédnout.

(277) (7) (28. 12. 75 dopoledne, doma.)

Můžeme primordiální událost považovat za „absolutní“? V jistém smyslu ano, pokud máme na mysli vztah k jiným událostem, neboť primordiální událost je sama sebou bez jakéhokoliv vztahu či dokonce omezení ze strany jiných událostí. Primordiální událost však není absolutní v tom smyslu, že má svůj zdroj, svůj pramen, od něhož původně oddělena není, nýbrž od kterého se teprve ve svém průběhu odděluje. Událost ve svém průběhu vlastně odpadá od svého zdroje, od svého počátku. A jestliže to, čemu říkáme „skutečnost“, se projevuje a vyjevuje jakožto odpadnutí od vlastního zdroje, tj. od „skutečnosti pravé“, pak to znamená, že to, čemu běžně říkáme „skutečnost“, je vlastně jakýmsi scestím, úpadkem, jakousi chorobou „pravé“ skutečnosti. Vztahem k této „pravé“ skutečnosti se dokonce i primordiální událost dotýká meze své „absolutnosti“; a v té míře, v jaké se oné vazby zbavuje ve svém průběhu, v té míře přestává být skutečná, tj. přestává být sama sebou a stává se resp. je nahražována svou „reprodukcí“ v rámci reaktibility jiných událostí. Může to být ve zvláštním případě ovšem také reagování „primordiální“ události na sebe samu; ale v tu chvíli už právě nejde o událost primordiální. Neboť na sebe samu může událost reagovat a na sebe může navazovat pouze za toho

předpokladu, že je vůbec schopná reagovat (což se vyjeví nejprve na tom, že reaguje na něco jiného než na sebe, tj. na nějakou jinou událost) a že navíc je schopna při svém návratu k sobě (a nic jiného přece reakce není než určitý typ návratu k sobě, po němž následuje nová akce, ovšem už přizpůsobená, upravená, reformovaná na základě informací, zprostředkovaných právě při onom návratu k sobě) reintegrovat něco ze své minulosti, tj. ze svého předchozího odpadnutí (odpadání) od „pravé skutečnosti“ jakožto svého zdroje a počátku, do své nové přítomnosti, do svého aktuálního, reaktualizovaného dění.

A jak se vlastně událost může „uchovat“? Jen tím, že se k „sobě“ vrátí. Ale co znamená tento návrat? Událost se přece de facto nevrací k sobě, jak aktuálně jest, neboť ke své aktualitě se vrátit nemůže, aktuální jest nyní. Vrací se tedy ke své minulé aktualitě; ta však už není aktuální nyní, nýbrž je pryč, a to nenávratně. Jestliže se tedy událost vrací k té své minulosti (minulé aktualitě), která už je nenávratně pryč, nevrací se vlastně k sobě, nýbrž ve skutečnosti ke svým počátkům, ke svému zdroji, k oné „pravé“ skutečnosti, z níž se zrodila a od níž ve svém průběhu postupně odpadala. Událost se tedy může vrátit k sobě jen tak, že se vrátí k oné „pravé“ skutečnosti, z níž se zrodila. A to může učinit, jen když opustí svou aktualitu, tj. když opustí samu sebe. (Ježíšův výrok, že kdo by chtěl zachovat svou duši, ten ji ztratí, a kdo by ji ztratil – za určitých podmínek, tj. „pro mne“ – ten že ji najde, nemá jen morální, etickou, nýbrž přímo „metafyzickou“ platnost.) Událost se tedy může zachovat, jen když samu sebe opustí (ovšem i tady za jistých dalších podmínek).

Jestliže se normální, běžný průběh události jeví jako proces odpadávání od „pravé“ skutečnosti, pak „návrat k sobě“ se musí jevit jako návrat k „pravé skutečnosti“. Protože však „pravá“ skutečnost je nepředmětná, musí se tento návrat předmětně jevit jako návrat k něčemu jinému. Čistě předmětně (tj. fenomenologicky kupř.) nelze bezpečně rozlišit, zda tento návrat k „něčemu jinému“ ve své nepředmětné komponentě je vskutku návratem k „pravé skutečnosti“ či nikoliv. Nicméně i tak je významné, co toto „něco jiného“, k němuž se předmětně vrací událost, vskutku jest. Může to být např. uskutečněná, již se odehravší, daná a uplynulá vlastní minulost, která se tak jenom reduplikuje resp. multiplikuje a tím protahuje, prodlužuje do přítomnosti a přes ni do budoucnosti; může to však být nikoliv to, co se stalo a co se tedy má stát znovu, ještě jednou a ještě, nýbrž může to být právě ten moment toho, co se stalo, který už nelze zjednodušeně považovat prostě za výsledek, rezultat minulého „stávání se“, neboť není jen koncem, ale celým „stáváním“ se, není daností, faktem, není „*factum*“, ale „*fiens*“, byť minulé, uplynulé „*fiens*“.

Zkrátka řečeno: událost se ve svém návratu k „sobě“ může vztáhnout předmětně nejenom k produktům svého minulého „*fieri*“, nýbrž k němu samému. Rozdíl pak spočívá v tom, že zatímco napodobování „fakt“ vede k poplatnosti tomu, co je minulé, dané, hotové, uzavřené, napodobování onoho „*fieri*“ vede k podobné otevřenosti do budoucnosti, jakým se muselo vyznačovat kdysi toto „*fieri*“ samo. A tak zatímco návrat k „faktům“ se jen dále a hlouběji odcizuje „pravé“ skutečnosti, návrat k „*fieri*“ je vždy zároveň návratem k nejvlastnějšímu zdroji, totiž k samotné „pravé“ skutečnosti. Zda jde o jedno, či o druhé, to se však ukáže (po „pravdě“) teprve v budoucnosti.