

Lidská práva, budoucnost Evropy a jedna česká tradice [1989]

Změny, jimiž dnes prochází střední a východní Evropa, je třeba vidět v širších historických souvislostech, než jak obvykle bývá zvykem. Nejde jen o ukončení a zvrácení procesu rozšíření a upevňování sovětské mocenské hegemonie v celé její jedné polovině, ale o něco mnohem podstatnějšího a hlubšího. V jistém smyslu můžeme ve stalinském pokusu o dobytí Evropy vidět poslední, velmi opožděný výběžek uplatňování zásady, v jejímž smyslu byla kdysi ukončena třicetiletá válka a podle které byly např. rekatolizovány české země. Nápadná podobnost mezi způsoby a prostředky protireformační habsburské politiky ještě před Bílou horou a zejména po ní a mezi komunistickou politikou potlačování a likvidace všeho kulturního a ideového dědictví, pokud nemohlo být interpretováno ad usum nového mocenského uspořádání, by nás měla poučit, že dnes jde právě tak málo na prvním místě o socialismus, komunismus a marxismus, jako tenkrát o křesťanství a katolictví. To byl a je pouhý povrch, na němž duchovní a ideová orientace se mění v pouhou ideologii a tak v nástroj mocensko-politického boje. Tak jako rekatolizace byla jedním z prostředků opětného znevlnění poddaného lidu, kterému byla předtím tzv. majestátem císaře Rudolfa II. (1609) přiznána svoboda vyznání, tak bylo výsadní postavení marxismu-leninismu, donedávna zakotvené v ústavě ČSSR, jen jedním z nástrojů protidemokratické politiky nového politického vedení, jímž měly být zlomeny a zlikvidovány demokratické struktury předmnichovské republiky (ještě plně neobnovené po destruktivních následcích šestileté okupace).

To, co se dnes děje v zemích střední Evropy a speciálně u nás, může být chápáno nejen jako pokračování změn vyvolaných první světovou válkou, ale jako navázání na vývoj před začátkem třicetileté války, zvláště pak ve směru nejen náboženské, ale také politické demokratizace. Tento vývoj, který tehdy paralelně probíhal v některých zemích západní Evropy a v němž jsme díky tzv. první reformaci zaujímali přední místo, byl u nás nejen zastaven, ale násilně vržen zpět právě v době, kdy se jinde zrychloval a dosahoval vynikajících výsledků. Ze zápasu o demokratizaci společnosti, jakož i z diskusí o samotné chápání demokracie (sám tento termín je ovšem mnohem pozdější) jsme byli od poloviny XVII. století vyřazeni, v době národního obrození jsme se krátce přihlásili o slovo ve čtyřicátých letech století XIX. a posléze po období Bachovy reakce jsme se začali učit prvním krůčkům v tomto směru za podmínek velmi omezené a stále omezované „svobody“, jaká existovala ve starém Rakousku-Uhersku v posledních několika desetiletích před jeho rozpadem. Díky tomu a díky vzpomínkám na demokratizační úsilí za dvousetletého trvání české reformace jsme byli připraveni na dvacetiletí meziválečné demokracie snad lépe než jiné národy střední Evropy, ale nikoliv dostatečně k tomu, aby došlo k hluboké,

radikální demokratizaci společnosti ve všech směrech a pro všechny občany bez rozdílu. Čelit Mnichovu bylo sice v technických možnostech nového státu, ale nikoliv v možnostech politických; přinejmenším se nikdo z našich politických vůdců na takovouto politickou možnost neodvážil spolehnout. Republika se ještě před začátkem nové války rozpadla a navzdory poválečné formální obnově již nikdy nedosáhla ani té občanské a politické integrity, jaké bylo dosaženo mezi válkami.

Není divu, že si dnes ani přední čeští intelektuálové nekladou otázku po smyslu české existence v Evropě. Český nacionalismus nezapustil hlubší kořeny (v tom je v Čechách i na Moravě situace jiná než na Slovensku) a my na své násilné odtržení od pradávných vazeb k západní Evropě reagujeme tak, že mnohem silněji pociťujeme své evropanství než češství (ze svého kdysi euforického slovanství jsme už zcela vyléčeni). Počítáme plni nadějí se svým znovuzачleněním do kulturního a duchovního, ale také ekonomického a vědecko-technického života Evropy. Nikoliv z pocitu své nezastupitelné specifičnosti, nýbrž spíše proto, abychom si sami nepřipadali jako příživníci, klademe si otázku, čím bychom mohli přispět k společné evropské budoucnosti. A zejména dnes, kdy došlo (a stále ještě dochází) k převratným změnám v zemích našich nejbližších sousedů, a dokonce v sovětské společnosti, zatímco u nás bylo skutečné změny donedávna třeba pozorovat s lupou v ruce, měli jsme a máme stále větší dojem, že všichni přicházíme s prázdnýma rukama. Tento dojem vede zvláště mladé lidi k ochotě se západním společností prostě přizpůsobit, napodobit západní styl života. Velmi málo se ví, že také západní společnosti jsou v těžké krizi, i když ta se projevuje jinak než naše. Všechno se zdá nasvědčovat, že velmi podobná je neznalost této situace také v Maďarsku, Polsku i v NDR. Mám za to, že se brzo ukáží meze této ochoty mladých lidí se přizpůsobit; jsou dětmi své doby a svého národa, své společnosti víc, než jsou ochotni si připustit. Bylo by si jen přát, aby se jak v naší společnosti, tak ve společnostech našich sousedů ukázalo víc vnímavosti a porozumění pro odpovědnost vůči odkazu vlastní národní minulosti, která nesmí být prostě škrtnuta a zapomenuta, ale ve svých nejlepších složkách se musí stát společným pokladem všech evropských národů (a snad nejen evropských).

Demokratičnost společnosti a státního zřízení se dnes už běžně měří respektem k lidským právům a rozvinutím skutečného uplatňování těchto práv všemi obyvateli země, všemi občany. Přestavba politických struktur ve společnostech našeho typu je velmi úzce spjata s tzv. helsinským procesem a představuje s dvacetiletým zpožděním postupné uvádění Všeobecné deklarace v život. Myšlenkové je tu však dodnes patrné povážlivé manko. Jak ve Všeobecné deklaraci, tak v helsinském Závěrečném dokumentu, a také v obou mezinárodních paktech o lidských právech, přetrvávají jisté relikty kdysi významného, dnes však už nedržitelného pojetí těchto práv v duchu přirozenoprávní teorie. Zvláště povážlivý je předpoklad, že svobodami

a právy je každý člověk vybaven již při svém narození, což naprosto odporuje zkušenosti. Na druhé straně se jeví jako nepřijatelný ten výklad, který chce svobody a práva jedince odvozovat od společnosti. Společnost nemůže být uznána za mravní ani právní instanci, schopnou konstituovat a distribuovat práva a svobody, a to především proto, že v právním smyslu musí být jako „subjekt“ nejprve konstituována skutečnými subjekty, tj. jednotlivými lidmi-občany. Mám za to, že jediným možným nebo alespoň v dohledu jsoucím řešením je opuštění myšlenky lidských práv a svobod jako výbavy, tj. vlastnosti jednotlivců a její reinterpretace jako závazku a povinnosti těch druhých ke každému jednotlivci. Tento závazek si však lidé (a tím méně společnost) nemohou stanovit a formulovat libovolně; nemůže být ani věcí konvence, ani věcí zvyklostí. Ethos demokratické společnosti musí být zakotvena hlouběji a podstatněji.

Naznačme si jakési schéma toho, čemu můžeme říkat „mravní situace“ (příčemž politická situace je jen mravní situací, v níž nabývá zvláštní důležitosti její politický aspekt, tj. její vztah k POLIS, k obci, ke společnosti jistým způsobem integrované). Pro správné porozumění mravní situaci je zapotřebí rozpoznávat všechny čtyři složky či prvky, bez níž se tato situace nemůže ustavit. Jednak je to mravní (event. politický) subjekt, bez něhož by situace neměla svůj střed. Za druhé to jsou okolnosti pro onu situaci významné. Za třetí to jsou aktivity subjektu, jimiž se subjekt iniciativně vztahuje jak k těmto okolnostem, tak k sobě. (K nim náleží jak dosud získané zkušenosti, tak teprve rozvrhované anticipace.) Posléze je tu čtvrtý „prvek“ nebo „člen“, na který se buď zapomíná nebo který se převádí na některý z prvních tří; tím je jakási „výzva chvíle“, situační „ty máš“, osobně závazný, leč nepředmětný (ještě nezpředmětněný) příkaz, který je konstitutivní nejen pro situaci, ale také pro sám subjekt a jeho akceschopnost. Uznání tohoto čtvrtého „členu“ konstitutivního pro mravní i politickou situaci, a dokonce i pro mravní a politický subjekt, považuji za základ nového filosofického řešení otázky lidských práv a svobod. Každá lidská bytost je ustavena jako „metafyzický“ subjekt přímo onou adresně oslovující nepředmětnou výzvou a jako politický (společenský, právní, atd.) subjekt odpovědí nejprve blízkých, později vzdálenějších lidí na podobně nepředmětnou výzvu, která je zavazuje respektovat práva a svobody takto se konstitujícího lidského subjektu. Ten by bez sympatizující a pomocné účasti druhých nemohl ve svém pobývání na světě obstát, ale nikdy není pro druhé jen objektem jejich péče, nýbrž především partnerem, vůči němuž mají své závazky a povinnosti. A tyto povinnosti nevyplývají ani nemohou vyplývat ze zvyklostí, neboť zvyklosti právě naopak jsou jen uplatněním jistého pochopení oněch závazků a povinností, onoho „ty máš“, před něž je stále znovu stavěn každý člověk a které jej vede vždycky na prvním místě k druhým lidem.

Nepředmětnou situační výzvu „ty máš“ nemůžeme a nesmíme zaměňovat

za žádné její zpředmětnění, tj. ani za žádné její pochopení a žádnou její formulaci; tuto výzvu nesmíme chápat jako jsoucno. To nám ukládá povinnost revidovat dosavadní filosofickou tradici, která od dob Parmenidových každou skutečnost chápala jako jsoucno (přičemž mnoho evropských jazyků postrádá jiný termín pro skutečnost, než je „realita“, což je odvozeno od *res*, věc – a každá věc je jsoucno; v češtině, ale např. také v němčině se užívá jiných slov, jež jsou překladem latinského *actualitas*, odvozeného od *actus* (wirklich ist, was wirkt). Protože jsou i jiné závazné důvody pro takovou revizi, „perestrojku“ celého filosofického myšlení, nemusíme se před tímto společenským a politickým požadavkem, adresovaným dnešním a zítřejším filosofům, schovávat za žádné výmluvy. Jde jen takříkajíc o „technický“ způsob provedení. A zde nám, jak mám za to, může nikoliv sice jako hotové řešení, ale spíše jako pokyn, jako znamení ukázat směr cesty jistá tradice, která měla značný vliv na české myšlení XV. a XVI. století, která potom nadlouho jakoby zmizela, aby se znovu vynořila v době českého obrození a aby s jakousi téměř neorganickou překotností dala vykvést několika květům, o nichž dodnes není jasno, zda přinesly či přinesou také semena. V této podobě jde sice o tradici českou, ale její kořeny jsou starší než i to nejstarší české myšlení; jsou to dokonce kořeny neevropské, mimoevropské, ale již dávno požívající v Evropě domovského práva. Jde o myšlenku, která se ani v evropském středověku, ani v novověku neprosadila, ale která po celou dobu působila jako enzym, pomalu, ale nezastavitelně narušující nejen nějaké vnější obranné bariéry řecké filosofické tradice, ale nahlodávající samotné nosné sloupy řecké pojmovosti a pojmové systematičnosti. Je to myšlenka, která infikovala evropské myšlení prostřednictvím řeckých i latinských církevních otců, kteří ji většinou bez plného uvědomění přenášeli do ustavující se theologie citováním jednoho apokryfního textu, zahrnutého do Septuaginty a později do Vulgáty.

Vůbec nepochybuji o tom, že pozorný badatel by našel mnoho dokladů toho, jak citace z tzv. 3. Ezdráš se tu a tam objevují u středověkých autorů, jak se tu a tam vyskytují i v kázáních (v postilách). Tak tomu bylo ostatně i v Čechách až do chvíle, kdy se počaly množit nápravné hlasy, vytýkající společnosti a zejména církvi upadající mravy a volající po obnově v duchu evangelia. V této nové, konfliktní situaci, kdy rozpoznání toho, co „má být“, tedy „toho pravého“, vrhalo ostré světlo na danou, porušenou a od „pravosti“ a „pravdy“ se odvracející společenskou a církevní skutečnost a kdy člověk, který pravdu poznal, tj. byl pravdou osloven a volán k činu, byl vystaven velkým nebezpečím, pokud chtěl být a zůstat svědkem a tlumočnickem oné poznané pravdy, promluvily ony staré formulace 3. Ezdráš docela novým a mocným způsobem. Myšlenka, že „je pravda nade vše větší a silnější“ (4,35) a že „nade vším vítězí“ (3,12), se stala nejen významným ujištěním v situaci nouze a váhání, ale také podnětem k zprvu

nenápadné, ale o to podstatnější revizi běžné theologické a filosofické tradice, navazující na staré řecké myslitele. Nejenom řecké pojetí pravdy, ale samo slovo ALÉTHEIA podřizovalo pravdu tomu, co jest. V situaci, kdy to, co jest, jeví nápadné známky porušenosti a volá tak po nápravě, stává se pravda oporou a vůdčím principem nápravného úsilí a staví se tak proti tomu, co jest, do opozice. Jistota, že pravda je nade vše mocnější a nade vším vítězí, dává pevnou půdu pod nohama tomu, kdo je tím, co jest, tj. danou skutečností, ohrožován. Vpravdě viděno je ohrožován těmi, kdo se proti pravdě opírají jen o to, co jest. Proto píše Jan Hus r. 1413 v jednom svém dopise: „Kdo mluví pravdu, hlavu mu rozbijí.“ Ale s tímto vědomím se plně staví na stranu pravdy: „Ale doufám, s pomocí Boží, že bude-li třeba, postavím se proti nim až k upálení ohněm. A nemohu-li já osvoboditi pravdy ve všem, alespoň nechci býti nepřitelem pravdy a toužím smrtí odporovati souhlasu.“

Je třeba ovšem vidět, že český jazyk vychází této myšlenky jistým způsobem vstříc, jistě mnohem víc než četné jiné jazyky. Spojuje totiž etymologicky v příbuznost vše, co je „tím pravým“, resp. co je uplatněním „toho pravého“: právo, spravedlnost, pravdivost, opravdovost, spravedlivost, a také cestu k „tomu pravému“, správu, opravu, nápravu atd. To vše pak umožňuje, aby se pravdě dostalo postavení oné nejvyšší instance, která rozhoduje o pravosti každého pravého. Je to pravda, která je posledním měřítkem toho, že právo je opravdové právo, že spravedlnost je opravdová spravedlnost, že náprava je opravdová náprava. Cestou k tomu, aby se vše ukázalo v pravém světle (tj. ve světle pravdy), je na prvním místě řeč a jazykový projev. O jazyku postaveném do služeb pravdy užívá čeština opět zvláštního slova: vedle „mluviti“ a „říkati“ zná ještě „praviti“. Dnes už rozdíl málokdo cítí, ale kdysi mělo slovo „praviti“ přímo slavnostní zvuk: praviti pravdu, praviti právo (= vyhlašovati rozsudek, původně ovšem platný právní rozsudek). Synergické a symbiotické působení myšlenky vítězné pravdy s etymologickou příbuzností uvedených slov umožnilo této neřecké a protiřecké tradici přežít v naprosto neintelektuálním prostředí zbídačeného českého venkova po třicetileté válce a po germanizačním tlaku v době osvícenství projít spolu s národem a českým jazykem také myšlenkovým vzkříšením. Historik Palacký připomněl onu tradici a v našem století tři čeští myslitelé navazující na Masaryka (a jeho prostřednictvím na Palackého a Havlíčka) podrobili myšlenku pravdy, která není odvozena ze jsoucího, ale je normou všeho, co jest, důkladnému přezkoumání a reflexi, naznačující hlavní směr „rekonstrukce“ či spíše „nápravy“ filosofického pojetí pravdy a filosofického myšlení vůbec.

Vraťme se však k otázce nezadatelných lidských práv. V perspektivě zmíněné české tradice (k níž se zajisté najdou obdoby v jiných národních společnostech) se před námi otvírá cesta k řešení onoho tíživého nedostatku přítomné chvíle, kdy se nápravné snahy řady národních

společností stále důvěrněji opírají o tato nezadatelná práva a o nezcizitelné a nepřenositelné svobody, ale kdy současně chybí jasné rozpoznání, čím jsou tato práva a tyto svobody založeny. Pochopíme-li pravdu jako ryze nepředmětnou skutečnost, tedy ne-*jsoucno*, jež je však mocnější nad každé *jsoucno* a jež proto vítězí, pak jsme našli v pravdě ten jediný základ všeho pravého, tedy také všech práv, jež nejsou libovolným lidským výmyslem ani zakotvením nějak se vyvinuvších zvyklostí. Možná, že povrchnímu pohledu, zatíženému běžnými „předsudky“ řeckého myšlení, se zdá tato cesta jen převlekm starých koncepcí. Tak jako celá přirozenoprávní teorie vlastně jen nechá přírodu a přirozenost suplovat za Boha, zde supluje v téže roli Pravda. Taková možná misinterpretace je však založena na fundamentálním omylu, který sdílí s celou dosavadní „řeckou“ metafyzickou tradicí, na níž je založeno evropské myšlení a která je dnes u konce svých možností. Tímto omylem, který mj. charakterizuje celou středověkou a bohužel i novodobou teologii, je chápání Boha jako nejvyššího *jsoucna*; odtud také Heideggerovo pojmenování „*ontotheologie*“. Pravda není *jsoucnem*, nýbrž vítězí nad každým *jsoucím*, je mocnější než cokoli *jsoucím*. Ve světle a v perspektivě pravdy se tudíž *jsoucí* nejeví samo o sobě jako „dobré“, tj. jako „pravé“, nýbrž jako hodné či nehodné „nápravy“. Každá náprava začíná tím, že se vyjeví pravá tvář *jsoucím* v opozici ke všem jiným, nepravým tvářím. Žádná skutečnost, žádné *jsoucno* není jednoznačné a nemá jedinou tvář, ale teprve ve světle pravdy se vyjeví, která z jeho četných podob je ta pravá. To platí potom i pro ona lidská práva a lidské svobody. Společenské zvyklosti a tzv. pozitivní právo přiznávají každému člověku nějaká práva a nějaké svobody (anebo některým lidem je nepřiznávají nebo odpírají). To pak můžeme popisovat jako „danou skutečnost“, jako *cosi jsoucím*. Toto *jsoucí*, tato daná skutečnost se v různých kontextech může jevit jednou jako žádoucí, jindy jako pouze přijatelná a zase jindy jako skandál a jako něco, co je třeba naprosto odmítnout a buď napravit, nebo zrušit. Proti daným právům a svobodám (přiznávaným nebo nepřiznávaným určitým jednotlivcům nebo skupinám) tu však stojí pravá práva a pravé svobody, které nejsou atributem člověka, ale výzvou a závazkem jak pro něho, tak pro jeho spolulidi (tak jako jsou pro něho výzvou a závazkem i práva jiných lidí, jeho spolulidí, jeho bližních, „těch druhých“). Tato pravá práva a tyto pravé svobody jsou nezcizitelné již pro to, že nejsou majetkem ani jednotlivců, ani společenství - nejsou to vůbec žádná „*jsoucna*“. Jejich uplatnění může být sice omezeno, potlačeno, nebo dokonce znemožněno, což je vždy podmíněno dobou a okolnostmi, ale to vše jen přechodně či spíše relativně: protože však jejich pravost je zakotvena v pravdě, jsou tato práva i svobody mocnější než okolnosti i doba, a zejména mocnější než jakákoliv potlačitelská vnitrosociální a vnitrosvětová instance.

Nemohu tu ani jen naznačit všechny filosofické konsekvence takového

pojetí. V lidském životě nejde vposledu o lidský život, neboť tomu je vždy vyměřen konec. Proto je také hluboce neuspokojující pochopení člověka jako bytosti, která se na prvním místě stará o své bytí. Právě naopak je třeba pravé bytí chápat jako bytí z pravdy a bytí k pravdě. Tak je pravda jako „to pravé“ a základ i měřítko všeho pravého také tím, co umožňuje a zakládá každé pravé bytí. Starost o vlastní bytí je kierkegaardovskou „nemocí k smrti“; starost o „bytí vůbec“ je jen jiným druhem odcizeností člověka sobě samému, dokonce druhem velmi starým. Evropská modernita vyjevila onen původní nihilismus, který je spjat s celou tradicí evropské metafyziky i s tradicí pokusů o její překonání. V tom je postmodernita jen pokračováním a vyústěním, nikoliv však překonáním onoho evropského nihilismu. Ten lze překonat jen na jeho vlastní půdě - a tedy filosoficky (a to jen na cestě filosofie, která se ve svém sebepochopení rozešla se starým řeckým rozdělováním THEORIA a PRAXIS). Protože jde o nihilismus specificky evropský, zůstávají Evropané a především evropští filosofové odpovědni za jeho překonání, nejen za jeho odhalení a vyjevení. Inspirující myšlenka nezadatelných lidských práv a svobod se stala a stále víc stává hybnou ideou, „energií“ společenských přeměn jak na východě Evropy, tak na Západě, a postupně proniká i do třetího světa. Národy a společnosti porozuměly této výzvě doby a reagují na ni svým pohybem. Filosofové, theologové a vůbec všichni myslitelé nemají právo stát stranou a nebudou mít omluvu, budou-li v této chvíli nepřítomni a budou-li se svou účastí a aktivitou čekat jako sova Minervina až na soumrak. Žádná proměna společnosti ani politických a jiných struktur nemá naději, nezačíná-li onou „METANOIA“, tj. změnou smýšlení, a není-li touto změnou smýšlení nesena. Zároveň ovšem platí, že k pravé změně smýšlení lze dospět jen na cestě praxe, tj. proměny daností a okolností, nikoliv pouhým teoretizováním.

Spektakulární, aktivní účastníky i pouhé diváky ohromující proměny v zemích východní a části střední Evropy nás nesmějí svést k jejich objektivaci, tj. redukci na objektivní, takřka „přírodní“ či fatální procesy. Naopak: je třeba nahlédnout plastičnost situace jako příležitost, ba víc: je třeba porozumět výzvě chvíle (eventuelně výzvam, neboť není jediná) a na tuto výzvu odpovědět. Pokud neporozumíme výzvě naší doby, nepochopíme a ani nemůžeme pochopit, co se vlastně doopravdy děje. Ona česká tradice, na kterou jsme tu poukázali, nám ovšem nemůže vyložit ani povahu dneška ani výzvu, před kterou jsme dnes postaveni. Pokud jí však správně porozumíme, mohla by nás jednak připravit nebo alespoň vést k připravenosti na výzvu pravdy se dotazovat, pokoušet se ji zaslechnout a porozumět jí. Mohla by se pro nás také stát významnou složkou historického kontextu, který nám usnadní pochopit aktuální a pro nás adresnou oslovující výzvu pravdy v její dějinnosti (neboť pravdu nemůžeme již chápat jako neměnnou a věčnou, nýbrž jako živou a dějinnou, život a

dějinnost zakládající). Myšlenka vítězné pravdy, silnější a větší než všechno jsoucí, představuje tak stěžejní filosoféma, které by se mohlo stát klíčem k pochopení budoucnosti Evropy a zejména k pochopení místa a povolanosti evropských duchovních a kulturních tradic v příštím světě, byť za předpokladu jejich důkladné revize a radikální reformy.

Jan Patočka v jednom interview z druhé poloviny šedesátých let řekl, že v promýšlení tématu pravdy podala česká filosofie svůj největší výkon. Neuvedl tehdy jména, ale zřejmě měl na mysli především Emanuela Rádla a nejspíš také J. L. Hromádku, o němž se však, pokud vím, nikdy jako o filosofovi neuvažovalo (po mém soudu neprávem, i když sám se považoval na prvním místě za theologa). Mám za to, že Zdeněk Smetáček kdysi právem viděl spojitost obou těchto myslitelů, navazujících podstatnějším způsobem na Masaryka než jiní, s třetím mužem, totiž J. B. Kozákem, a vidím tuto spojitost potvrzenu jak jeho vnímavostí vůči problematice po léta exponované Emanuele Rádlem (k jehož pojetí pravdy se po dvakrát vrátil), tak jeho vlastními, jistě dost odlišnými pokusy o nové chápání pravdy. Nemyslím, že by příspěvky těchto masarykovských myslitelů k pojetí pravdy mohly být považovány za dokonalé a pro další české myšlení za veskrze směrodatné. Při dnešním stavu filosofie u nás, která je výsledkem čtyř až pěti desetiletí katastrofální myšlenkové demoralizace v tomto oboru, je to však nepochybně jeden ze základních, ne-li ten hlavní navazovací bod, kolem něhož žádný dnešní a příští český myslitel nemůže nevšímavě přejít, ale na němž musí měřit hloubku svého myšlení. Avšak i kdyby se české myšlení nezmohlo na odpověď na tuto domácí výzvu, mohla by se stát alespoň inspirací jiným evropským myslitelům.