Jiří Němec

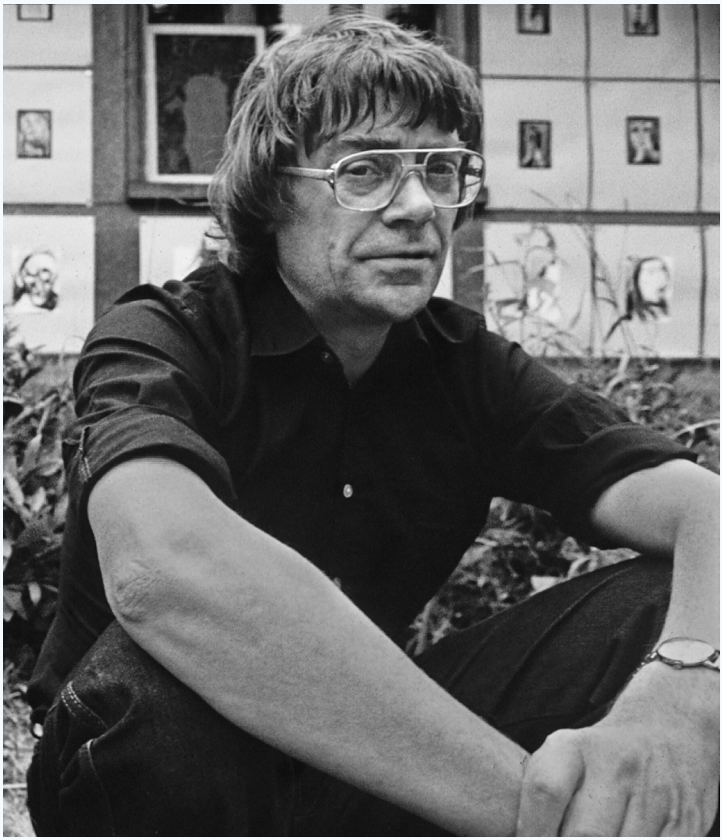
Drama lidské svobody

Studie a eseje
z let 1965–1982

TRIÁDA
FILOSOFIA

F

Triáda



Jiří Němec
Drama lidské svobody
(Studie a eseje z let 1965–1982)

Triáda – Filosofia

Spoluautorem textu Daseinsanalytické pojetí symptomu je Petr Rezek a spoluautorem textů Perspektivy solidarity a Východisko komunikace a společenství je Martin Hybler.

Uspořádal Robert Krumphanzl

ISBN (Triáda) 978-80-7474-427-3
ISBN (Filosofia) 978-80-7007-783-2
ISBN (PDF) 978-80-7474-480-8
ISBN (ePub) 978-80-7474-481-5
ISBN (mobi) 978-80-7474-482-2

© Jiří Němec – heirs, 2024
© Martin Hybler, 2024
© Petr Rezek – heirs, 2024
Photo © David Němec, 1980, 2024
Anthology, preface, editorial notes & epilogue
© Robert Krumphanzl, 2024
© Nakladatelství Triáda, s. r. o.,
a Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i.,
Praha 2024

Úvodem

Vybrané práce Jiřího Němce z rozmezí více než patnácti let mezi roky 1965 a 1982 spojuje téma lidské svobody. Otázku svobodného jednání, jeho předpokladů a důsledků, považoval autor celoživotně za vůbec nejdůležitější. Výbor zachovává chronologii vzniku textů a umožňuje tak sledovat podoby a vývoj Němcova myšlení v dosud neznámé celistvosti. Název *Drama lidské svobody* odkazuje k místu ve studii Implikace svobody (resp. Poznámky a rozlišení), v níž píše J. Němec o životním obratu, provázeném převzetím odpovědnosti.

První oddíl přináší studii Implikace svobody a její dvě rané verze. V těchto textech jde autorovi o postižení *zdroje* lidské svobody a jeho souvislosti s časovým prožíváním člověka. Verze obsahují řadu odlišných míst, která rozšiřují autorův výklad.

Druhý oddíl zahrnuje čtyři texty žánrově různorodé (studie, polemika, úvaha), jež jsou konkretizacemi předchozích analýz – prozatím dovršených Implikacemi svobody – v jednotlivých oblastech, do nichž se obracejí. Jiří Němec v těchto textech jednak názorně rozebírá vztah konkrétních uměleckých děl – obrazů Mikuláše Medka a obrazného vyjadřování v prózách Franze Kafky – a časovosti, respektive tvůrčí obraznosti

a prožitku tělesnosti, a jednak se zastavuje u veřejně formulovaných společenských postojů – jedním nad sebeupálením Jana Palacha, dalšími nad smyslem českých dějin. V posledním článku tohoto oddílu pokládá otázku po předpokladech smysluplného rozhovoru, jež spatřuje ve vztahu k pravdě.

Tři doslovy a jednu předmluvu ke čtyřem z knih, které Jiří Němec uspořádal, připravil k vydání, komentoval a také se podílel na jejich překladech počátkem sedmdesátých let, přináší třetí oddíl výboru. Právě tyto knihy (Pierre Teilhard de Chardin: *Chuť žít*; Maurice Blondel: *Pravda poznání a činu*; Martin Heidegger: *O pravdě a bytí* a antologie *Bolest a naděje*), společně s několika dalšími (*Křesťanství dnes*; Michel Foucault: *Psychologie a duševní nemoc*; Walter Kasper: *Dogma pod Božím slovem*), jejichž vydání prosadil na počátku doby, kdy se po sovětské okupaci rozplynul krátký sen o svobodném životě v Československu, představují jádro úsilí, které vyvinul s cílem napomoci tomu, aby lidé nepropadali zoufalství a nečinnosti. Ačkoli se ve své době dostaly kvůli cenzurním opatřením mezi čtenáře jen v omezené míře, staly se vyhledávanou vzpruhou i oporou k nerezignovanému uvažování a životnímu postoji. Po roce 1989 řada z nich vyšla v dalších vydáních a jejich poselství působí dodnes.

Čtvrtý oddíl obsahuje studie, jejichž základem byly zejména přednášky původně pronesené k převážně odbornému publiku, sestávajícímu z psychoterapeutů, psychologů či psychiatrů. Charakteristická je pro ně – kromě jejich fenomenologicko-existenciálního

a antropologického zaměření – snaha o zamyšlení nad možnostmi překonání rozporu mezi vědeckou exaktností a poznáním celkových souvislostí lidského života, pro něž je vědecká objektivita příliš zužujícím rámcem. Zvláštní pozornost je přitom věnována fenoménu duševní nemoci, která je nahlížena jako forma nesvobody: „únik před zodpovědností nebo bezmocné propadnutí tomu, s čím jsme se setkali“. Ale naopak, „dokážeme-li odpovídat tomu, co se ukazuje, co nás vyzývá, a vydržíme-li v této otevřenosti, jsme svobodni a zdrávi“.

Závěrečný, pátý oddíl uvádí tři eseje, ve kterých se autor zabývá konkrétními šancemi „činné svobody a odpovědnosti“ ve světě, v němž je člověk vystaven tlaku pseudopolitické manipulace i přímého omezení, až ochromení v těch oblastech, jež jsou lidskému duchu vlastní (různé druhy veřejných zájmů, kultura, náboženství apod.).

Výbor doprovází ediční poznámka a doslov z pera jeho uspořadatele, který se zabývá především studií Implikace svobody a jejími verzemi, zařazenými do prvního oddílu. Nejenže je uvádí do souvislosti s dobovým kontextem a dalšími autorovými texty – s náčrty, skicami a rozvrhy zaznamenanými v jeho zápisnících či dochovanými na samostatných listech –, ale nadto ukazuje, že právě v této studii a jejich verzích formuloval Jiří Němec svá filosofická východiska.

Přítomný výbor, jehož spojujícím tématem je svoboda, nenahrazuje vydávané sebrané spisy, a tudíž nezveřejňuje všechny texty, v nichž se autor tomuto tématu věnoval. Smyslem výboru je zpřítomnit

v základních obrysech autorovo životní téma v čase, kdy se nejen začíná opět zvedat zájem o jeho filosofické, psychoterapeutické a kulturně-společensky zaměřené dílo, ale kdy navíc získávají novou aktuálnost otázky, které Jiří Němec a spříznění myslitelé nastolovali.

Robert Krumphanzl, 2024

K pojetí humanizující praxe
(Poznámky a rozlišení)

Nebezpečí, kterým bych se chtěl zabývat, nebezpečí spíše skryté než zjevné (a právě proto můžeme mluvit o skutečném nebezpečí), mám na mysli pokušení, které nás nutí k zjednodušování neredukovatelného. Přeřadění do jedné roviny, jedné plochy toho, co je ve skutečnosti rozdílné, pokušení, abychom zapomínali, že skutečnost je tvořena mnohostí neredukovatelných rovin. V pozadí vždy těch hnutí, která s takovým nadšením a vnitřním zápalem nastolují nové řády, je snaha odstranit složitost vnitřního života. Snaha vnitřní život a ovšem i život vnější zjednodušit, převést vše na jednu rovinu. Nemám tu na mysli pravou vnitřní jednoduchost, o které mluví třeba Mistr Eckhart, jednoduchost, která je vyjasňováním mnohotvárnosti světlem pravdy, životem v samotné pravdě. Přitom je však naprosto neoddiskutovatelnou skutečností, že jak vnitřní, tak i vnější život se odehrává na více rovinách. Ať již běží o rovinu umění, politiky, o rovinu vědy, o rovinu filosofie atd., všecky tyto roviny jsou na sebe nepřevoditelné, jsou vzájemně nezastupitelné. Kdybychom chtěli jít do historických příkladů (a to je v duchu našeho výkladu, neboť současné zjednodušující tendence se snaží dějiny vyprázdnit nebo škrtnout), mohli bychom uvést příklad západoevropské

středověké společnosti, která na rozdíl od Byzance uskutečnila zvláštní napětí mezi státem a církví, napětí, které je v moderní době podstatně redukováno tam, kde politická strana si vyhrazuje právo být poslední normou i pro vnitřní prostor duše. V moderní době se setkáváme s tak radikálními pokusy zjednodušit vnitřní i vnější život, že plným právem můžeme mluvit o novém barbarství a pokusit se i vyslovit jeho definici: nejde o nic jiného než o odpor vůči složitosti ducha. Vůči složitosti toho ducha, který je sám se sebou stále ve sporu, v dialogu, který se reflektuje, tedy zdvojuje, není tedy v tomto smyslu sám se sebou totožný, je dvojí, vlastně mnohý, na sebe sama nepřevoditelný. Vrátíme-li se tedy k oné skutečnosti mnoha neredukovatelných rovin, jde nám o to, abychom nalézali zvláštní přístupy ke každé z nich a zvláštní postupy v každé z nich. Je třeba zdůraznit, že tu nejde o oddělování těchto rovin od sebe. Rozlišení neznamená oddělení. Naopak – při důsledném rozlišování stále máme na mysli jednotu těchto rovin, moderně řečeno, jejich totalitu. Jak však pojmout jednotu, totalitu těchto mnohých rovin, aniž bychom nějakým způsobem dopustili splývání a překrývání této mnohosti, která by se pak stala pouze zdánlivou, iluzorní? Vzápětí odpovíme i na tuto otázku. Zatím ještě – po mém soudu – důležitou doplňující poznámku. Požadavek pravého postupu na každé ze specifických, neredukovatelných rovin je myslím i klíčem k oné tak často diskutované otázce angažovanosti umění. Požadavkem angažovanosti umění se často rozumí, aby umění plnilo funkce, které nejsou pro jeho oblast specifické, aby prostě suplovalo oblast

jinou, například oblast politickou. Ve skutečnosti pravá angažovanost je myslitelná jenom jako angažovanost na vlastním úseku, tam nechť se střetávají koncepce, tam nechť jsou vypracovávány potřebné postupy. Nikdy nemůže být tato angažovanost v tom, že místo co bychom řešili problémy své vlastní roviny, pokoušíme se zastoupit rovinu jinou. S tím souvisí také otázka kritiky jednotlivých rovin navzájem. Pro rozdílnost přístupů a často i jazyka je takováto kritika marnou námahou – s jedinou výjimkou, a tou je – zajisté kritický – rozhovor kterékoli z neredukovatelných rovin s takovou rovinou, která by byla schopna promýšlet celek, totalitu těchto rovin. Takovou rovinou je rovina filosofie – pokusíme se ukázat později, *co* vlastně umožňuje, aby filosofie tuto funkci mohla plnit. Ale vraťme se k té otázce jednoty, totality všech rovin lidské činnosti, tato totalita, tato jednota není ničím daným, je pouhým rozvrhem. Jak ji máme chápat v jejím rozvrhu? Domnívám se, že můžeme uspokojit požadavek rozlišení i požadavek jednoty takovým pojetím, které bych nazval pojetím konvergence. Nikdy není a po mém soudu ani nikdy nebude možné, aby jednota byla již něčím hotovým, ale jak ve své činnosti, tak v reflexi této činnosti mějme vždy na mysli možnou, potenciální jednotu všech těchto rovin, danou sbíhavostí jejich perspektiv. Tyto perspektivy se ovšem nemohou sbíhat na svých vlastních rovinách, musí se sbíhat již mimo tyto roviny, a pokusíme se v dalším výkladu také ukázat, jak je takovéto orientování jednotlivých specifických, neredukovatelných rovin mimo ně samotné vůbec myslitelné.

Důležitým příspěvkem k rozlišování rovin lidské činnosti je Kosíkova stať Antinomie morálky (Plamen č. 9/1964). V čem spočívají hlavní teze Kosíkovy práce? Pokusím se stručně shrnout jeho – po mém soudu – nejvýznamnější myšlenky. Kosík vychází v této své studii zpočátku z problematiky individua, z konfrontace toho, co individuum v tom či onom systému může dělat, musí dělat a skutečně dělá, s tím, jaké jednání mu předpisují nebo jak jeho jednání interpretují mravní kodexy. Ve společnosti, která je zakotvena systémem produkce a reprodukce společenského bohatství, jiné požadavky klade na člověka morálka a jiné ekonomie, skutečný život lidí se proto odehrává v sérii konfliktních situací a při řešení každé z nich nabývá člověk jiné podoby a jiného významu. V každodennosti tak existuje pravda vedle klamu a dobro vedle zla. Aby se v tomto světě zrodila morálka, je třeba rozlišit dobro od zla, postavit dobro proti zlu a zlo proti dobru. Dále si klade Kosík otázku, je-li tedy morálním jednáním rozlišení dobra a zla, předpokládá již toto jednání znalost dobra a zla, anebo se uvědomění dobra a zla a jejich odlišnosti získává až v činu a jednáním? Začíná morálnost dobrými úmysly, čistým svědomím, morálností nitra, nebo se konstituuje teprve ve výsledcích jednání, v jeho plodech a následcích? – Nyní tato dvě krajní hlediska, tyto dva typy morální reflexe demonstruje na dvou typech lidské činnosti. První část této antinomie ztělesňuje Krásná duše. Ta je přesvědčena o své ctnosti, protože nic nedělá, tedy nikomu neubližuje. Je to trpné přihlížení zlu při zachování čistého svědomí. Protipólem

Krásné duše je Komisař. To je symbol aktivity, potírání zla – Komisař chce přeměňovat lidi, nepřeměňuje však sám sebe, svou aktivitou naopak uvádí druhé do závislosti, pasivity a jeho reformační úmysly se přeměňují v deformační praxi. V obou těchto příkladech je nepochopena revoluční praxe, v níž lidé mění okolnosti a sami vychovatelé jsou vychováváni a nastupuje stará antinomie poměrů a lidí, přičemž sami lidé se dělí do dvou strnulých, radikálně oddělených skupin, z nichž jedna je „povznesena nad společnost"... a ztělesňuje rozum a svědomí této společnosti. Protiklad Krásné duše a Komisaře vyjadřuje antinomii moralismu a utilitarismu, říká Kosík. A nyní se pokouší tuto antinomii rozebrat, hlouběji zdůvodnit, objasnit její kořeny. Dříve však než se budeme zabývat Kosíkovým objasněním, pokusme se ještě jednou propátrat strukturu morálního aktu tak, jak nám k tomu dává dobrou příležitost antinomie Krásné duše a Komisaře.

Východiskem oné antinomie, kterou formuluje Kosík, je totiž po našem soudu skutečná odlišnost, reálná dvojstránkovitost lidské činnosti, která může být vyjádřena v mystifikované a mystifikující podobě Krásné duše a Komisaře, kterou je však možno vyjádřit také jako protiklad čistoty a účasti (angažovanosti), protiklad konstitutivní pro strukturu lidského života. Jestliže bylo možné v době, kdy vládla představa statického konu, domnívat se, že mravní čin je pouhou následnou realizací toho, co bylo již předtím nazřeno jako pravdivé nebo dobré, pokud tedy vládlo přesvědčení, že vlastní moralita skutku je založena již před

tímto skutkem samotným, bylo ovšem nesmírně důležité, s jakými úmysly, s jakým svědomím byl skutek realizován. Je sice pravda, že již tehdy bylo nutno brát v úvahu, že s nejlepším svědomím jsou často konána i mravně naprosto odsouzeníhodná jednání (otázka tzv. mylného svědomí) a tradiční morálky se pokoušely tento paradox řešit. Stále však byla v pozadí přítomna myšlenka, že je možné ještě před skutkem nabýt plného vědomí o chystaném záměru, o všech možných důsledcích předpokládaného činu. Abych tak řekl, „v ideji“ tohoto činu bylo již vše podstatné obsaženo. Dnes však, kdy rozvrh našeho světa není takto idealistický, metafyzický, statický. Kdy žijeme v časovém světě, ve světě, který se rozvíjí, ve světě „na pochodu“, nedokončeném, kde vzniká nové na všech úrovních, včetně úrovně lidské, tedy i na úrovni mravního aktu, z čehož vyplývá, že nemohu předem beze zbytku předpovědět všechny stránky započínaného skutku, že nemohu předem dohlédnout všechny konsekvence, právě pro onen koeficient novosti, který v mém skutku je přítomen. Tedy v tomto našem moderním pojímání docházíme k tomu, že naše realizované kroky jsou vždy víceméně tápáním. A proto ať přicházíme s těmi sebelepšími úmysly, nemůžeme mít nikdy předem jistotu, jak naše skutky dopadnou. Co z toho však vyplývá pro naši dvojici čistoty a angažovanosti? Každý, kdo se pouští do činnosti, vzdává se té své původní „čistoty“. Angažuje, zúčastňuje se i za cenu chybných kroků a oklik. Není v tom však jistá nesvoboda? Neměli jsme naopak vždy představu, že akt svobody je právě v tom, jak vyrážíme kupředu,

jak se zúčastňujeme, jak se podílíme na dění kolem sebe? Není právě v té strhující, svůdné síle tohoto přitakávání a zúčastnění jakási vnitřní dynamika, kterou jsme byli ochotni ztotožňovat se svobodou? Soudím, že odpověď musí vyznít tak, že právě toto elementární přitakání není ještě v pravém slova smyslu aktem svobody; není ovšem ani výrazem nějaké mechanické nutnosti. Je nesporně něčím tvořivým, ale nejde tu ještě o onu specificky lidskou svobodu, kterou si nemůžeme odmyslit od struktury morálního aktu. Kdy tedy nastupuje tento akt pravé svobody? Mám za to, že může nastoupit tehdy, když realizace činu byla dokonána. Když pak reflektuji na svůj čin, když se dívám nazpět, obracím svůj pohled (to zaznívá v pozadí slova reflexe), <nemohu nezjistit nedostatečnost toho, co jsem vykonal. Musím konstatovat, že to nejpodstatnější mi uniklo a stojí nade mnou jako soud.> A nyní v této situaci mám vlastně dvojí volbu, nyní stojím před skutečným aktem lidské svobody. Buď zbaběle uteču od toho, co vzniklo tím, že jsem vyšel ze své osamělé čistoty a podílel jsem se na tvořivosti světa, anebo se k tomu přiznám, vezmu to na sebe, a to nejen snad v tom rozsahu, v jakém si mohu bezprostředně přičíst podíl na této aktivitě, nýbrž v celém tom rozsahu, kam dohlédnu. Kdy uchopím tuto nedokonalou, často všelijak pokaženou a třeba i zločinnou minulost a přiznám se k ní, osvojím si ji. Vezmu ji na sebe, chci v ní pokračovat, ale již jinak, již pod vlivem a tlakem provedené reflexe, která zkonfrontovala viděný stav <a aspoň negativně mi dala najevo, že jsem nerealizoval to, co jsem měl a chtěl>. V takovémto aktu svobody

překonávám pokušení utéct od dokončeného činu, ztratit se anebo zůstat tkvět ve vyprázdněnosti konce. Překonávám tuto prázdnotu přijetím skutečnosti a znovu vykračuji. Proto v aktu svobody zahlédám to, co je, na pozadí konce, na pozadí prázdna a nicoty tak, že z prázdnoty to, co je, vystupuje jako jsoucí. To, co je, zahlédám na pozadí toho, co není, to chápu, <a ještě víc než chápu,> prožívám skutečnost, život, věci jako něco, co je tu na pozadí nepřítomného, nejsoucího, na pozadí nicoty. Život vystupuje vůči mně jako dar. V aktu takovéto svobody chápu, že tato svoboda, v níž jsem se přiznal ke své minulosti, nebyla mnou samým vytvořena. Nebyla mnou – chtělo by se dokonce říci – svobodně vytvořena. Naopak, takto svoboden jsem právě jen proto, že tato svoboda vystoupila na pozadí něčeho, co nebylo jí samou, že tedy i svobodu jsem dostal právě jako dar. (Z toho zážitku roste celá řada dalších; snad právě odtud lze pochopit, co to je radost nad skutečností, nad jsoucnem a bytím.) Vraťme se však k východisku naší úvahy. Je jím dvojice čistoty a účasti jako dvou základních, neredukovatelných prvků naší činnosti. Čistota, která se obává „znečištění“ praxí, se uzavírá do samoty. Naopak účast, která rezignuje na čistotu, se stává veřejností v tom smyslu, v jakém třeba Bloy hovoří o „veřejných duších“. Svoboda tedy na žádný pád není ani v pouhé niternosti, ani v pouhé vnějšnosti. Je dynamickou jednotou niternosti, která se zvnějšňuje, a návratu z vnějšku do nitra, návratu, který je odstupem, předpokladem nového činu <právě proto, že je soudem>. Celá tato struktura, tato složitá několikavrstevná struktura, je

druhem syntézy. Myslím, že je nedomyšlené takové pojetí svobody (podobně jako pojetí víry), které by ji chápalo jako skok, jako pouhou negaci, „výkřik“, jako vytržení ze souvislostí tohoto světa. Právě proto, že lidská činnost je v podvojnosti čistoty i účasti, stává se každá uzavřenost do vlastní čistoty lží, podobně jako pouhá vnější účast bez odstupu je uvolněním, které je pravým opakem oné vnitřní tvrdosti, jež musí být stálým korektivem bezvýhradnosti nesoudné účasti na čemkoli.

Vraťme se však nyní ke Kosíkovým výkladům kořenů oné Kosíkovy antinomie Krásné duše a Komisaře. Kosík vidí pochybnost obou těchto pozic v tom, že Krásná duše nemá žádných záruk, že hlas jejího svědomí není falešným hlasem, neboť je neověřitelný v rámci sebe sama. Na druhé straně účinnost Komisaře, odvolávající se jako k nejvyšší instanci k soudu dějin, je v mnohém směru neméně problematická. Především není soudem konečným, je soudem vždy znovu vydaným napospas revizím dalších dějinných etap, říká Kosík. Soud dějin nemá proto pravomoc posledního soudu křesťanské teologie a zejména postrádá jeho definitivnost a neodvolatelnost. A Kosík přechází dál, k rozboru posledních kritérií mravního počínání. Říká: Poslední soud je jedním z prvků, který dával křesťanské morálce absolutní charakter a bránil ji před relativismem. Druhým prvkem jejího absolutního charakteru je bůh. Jakmile se teologická představa posledního soudu přemění na sekularizovanou ideu konce dějin… a jakmile se zjistí, že „bůh je mrtev“,

padají základní opory absolutního morálního vědomí a morální relativismus slaví triumfy. – Zde však musím ke Kosíkovým výkladům začít připisovat otazníky a vyslovovat některé výhrady. A to právě v těch místech, na něž klade Kosík největší důraz. Pokusíme-li se interpretovat pojetí posledního soudu a Boha z křesťanství samotného, nemůžeme jen tak přitakat Kosíkovu tvrzení, že to byl mimo jiné právě poslední soud, který dával křesťanské morálce absolutní charakter a chránil ji před relativismem. Domnívám se právě naopak, že poslední soud a především Bůh v křesťanství je právě tím prvkem, který jakékoli morálce odnímá její absolutní charakter (a dává jí její skutečně relativní smysl). Poslední soud není v křesťanství chápán jako poslední z řady soudů, z nichž všechny by ležely na téže rovině. V křesťanském pojetí není také Bůh jen tak beze všeho ztotožnitelný s morálním zákonem. Naopak, Bůh zde stojí výš než jakýkoli formulovatelný zákon. Právě proto prolamuje křesťanské pojetí Boha jakoukoli definitivnost zákona, upravujícího lidské počínání. Ne snad v tom, že by tyto zákony byly škrtnuty, ale proto, poněvadž v křesťanském pojetí Bůh převyšuje <a je nadřazen a vládne nad všemi formulovatelnými a fixovatelnými normami.> kategorie kterékoli morálky, <vládne a soudí nejen zlo, ale i dobro> pod jeho soud spadá nejen zlo, ale i dobro v pojetí kterékoli morálky. Bůh v křesťanském pojetí je skutečně absolutum, něco odděleného od skutečností tohoto světa. A právě proto, že je absolutní, oddělenou skutečností, nabývá vše v tomto světě skutečně relativního, vztaženého charakteru.

Tento vztah však není vztahem symetrickým, v křesťanství se mluví o blízkosti Boha člověku, neboť tato blízkost je založena ze strany Boží. Naopak ze strany lidské není žádného bezprostředního přístupu k Bohu. Všechny skutečnosti lidské však v důsledku blízkosti absolutna jsou vystaveny jeho kritice a jsou také v tomto smyslu vposledku relativizovány. – V dalším výkladu, který zde nemohu celý reprodukovat, Kosík vysvětluje, že křesťanská představa Boha a posledního soudu dávala každému jednání definitivnost a jednoznačnost; každé jednání spadalo jednoznačně a definitivně buď na stranu dobra, nebo zla, protože existoval absolutní soudce, který toto rozlišení prováděl, a protože se každé jednání bezprostředně vztahovalo k věčnosti, tj. k poslednímu soudu. Se zhroucením těchto představ zaniká i svět jednoznačnosti a nastupuje svět ambiguity. Protože dějiny nekončí... a jsou stále otevřeny novým možnostem, ztrácí i jednání člověka jednoznačnost. To ovšem je v rozporu s metafyzickou touhou člověka po jednoznačnosti. Mnohoznačnost skutečnosti, která se pro každé jednání otvírá jako možnost dobra a zla a nutí lidi ke svobodě, přichází do konfliktu s metafyzickým přáním člověka, aby vítězství dobra bylo zajištěno, tj. svěřeno moci přesahující činnost a rozum jednotlivého člověka. To však v dějinách zajištěno není, člověk nemůže ze žádných jevů vesmíru vyčíst zdůvodněnou jistotu o triumfu dobra nad zlem. Proto může tuto metafyzickou touhu uspokojit pouze mimo rámec racionálního uvažování a argumentů, tj. vírou. Jelikož však víra v boha je v moderní době přežitkem, nastupuje

víra v metafyzickou náhražku, jíž se stává – budoucnost. Pro tuto víru má budoucnost charakter metafyzické iluze a tato víra přeměňuje budoucnost na odcizenou budoucnost. – K těmto Kosíkovým výkladům je však, po mém soudu, nutno připsat další otazník. Podobně jako křesťansky chápaná skutečnost boží vlády odnímá lidské morálce absolutní charakter a dává jí teprve její vskutku relativní charakter, podobně nelze tak snadno říci, že by křesťanská představa Boha a posledního soudu dávala každému jednání definitivnost a jednoznačnost. Kdyby šlo o průkaz a konečné potvrzení formulované lidské morálky, zajisté že by takovéto uzavření, takováto bilance dějin měla nutný ráz jakési jednoznačnosti a definitivnosti. Tomu však v křesťanském pojetí býti nemůže právě proto, že Bůh se zdaleka nevyčerpává něčím takovým jako být výrazem či garantem lidské morálky. Posledním slovem je v této věci v pojetí křesťanství otevřenost, milost, překonávající rovinu pouze morální, rovinu zákona. Sem míří také křesťanský důraz na lásku oproti pouhému naplňování předpisů a příkazů, výklad Řehoře Nyssenského o tom, že pravá ctnost je bez hranic a spočívá v tom nezastavit se na cestě, nebo Augustinovo: Miluj a čiň, co chceš. Podobně také nemohu přitakat Kosíkovu výkladu o sekularizované podobě víry v Boha, jíž je víra v budoucnost. Tato metafyzická iluze, jak říká Kosík, proměňuje budoucnost v odcizenou budoucnost. Je to v rámci světa jakási záruka, že dobro zvítězí nad zlem. Řešením problémů, jež má řešit naše doba, je pověřena budoucnost. Tak je znehodnocena přítomnost, je zbavena smyslu

a tato jediná realita empirického individua je degradována na provizorium nebo pouhou funkci něčeho, co ještě není. Veškerý smysl se klade do světa, který ještě není, a svět, který existuje, se zbavuje vlastního smyslu a stává se pouhou funkcí ve vztahu k budoucnosti. Tak dochází k erárnímu optimismu, který relativizuje soudobé existující zlo vztahováním k neexistujícímu absolutnímu dobru v budoucnosti, tak je upírána člověku svoboda a moc, aby ony hodnoty přenesené do budoucnosti již dnes a sám realizoval. – Tyto Kosíkovy výklady vyžadují skutečně podrobný rozbor. Jsem zcela s Kosíkem zajedno, že takové pojetí budoucnosti, které je předstíráno člověku jako řešení jeho rozporů a obtíží v přítomnosti, je mystifikací. Není jistě náhodou, že budoucnost je v takovémto případě vlastně jenom idealizovaným obrazem přítomnosti, promítnutým do větší nebo menší vzdálenosti na časové ose před námi. Za jakých okolností mohla však vzniknout tato mystifikovaná podoba budoucnosti, tato sekularizovaná iluzorní náhražka? Zdá se mi, že právě význam, jakého nabyla tato mystifikovaná budoucnost v dnešním společenském životě, je důsledkem některých hlubších opominutí, některých příkladů hlubšího nerozlišování, jimiž bohužel není nepoznamenán ani Kosíkův výklad. Jak jsme již řekli, *absolutum* v křesťanském pojetí nesplývá s realitou, je jí blízko, ale přesahuje ji, je tedy transcendens, ale protože není ani jejím produktem, také ji předchází, je prae-veniens. Jak v tomto pojetí dochází člověk vědomí tohoto ab-solutum? Vrátíme se k původnímu výkladu mravního aktu. Řekli jsme, že

je to reflexe na náš minulý dokonaný čin a že v této reflexi se již konfrontuje konečná podoba toho, co bylo učiněno, s tím, co jsme nerealizovali, co vystoupilo před námi jako soud. V tomto aktu reflexe nad vykonaným již bylo provedeno ono podstatné rozlišení mezi konečnou, realizovanou, relativní skutečností a mezi tím, co realizováno nebylo, jinak řečeno, byla zde konfrontována v tomto aktu, který je ovšem přítomný, minulost s budoucností a bylo poznáno, že tato minulost je realizací budoucnosti, přičemž však jako by právě zlomek této budoucnosti, a to právě ten rozhodující – otvírající a orientující –, sám do realizace nevstoupil, nýbrž naopak v aktu reflexe nad touto realizací vystoupil nad tuto realizaci (řekli jsme, že je soudem nad ní) a může tak plnit funkci nové orientace, zaměřené k realizaci, nyní jistě na úrovni o něco vyšší, aby se ovšem v další realizaci v nové podobě ukázal opět jako ten, který nebyl realizován. Tento orientující, nerealizovatelný „zbytek“ budoucnosti nazývám právě proto, že nevstupuje do realizace, odděleným, absolutním „prvkem“. Je velice důležité, že toto absolutum se prosazuje právě ve směru budoucnosti, ve směru té budoucnosti, která otvírá přítomnost a která soudí minulost. To zakládá přednost budoucnosti před ostatními časovými dimenzemi. Zároveň si však musíme uvědomit, že *tato* budoucnost nesplývá nikterak s onou budoucností, která realizována může být a kterou ovšem si můžeme s větší nebo menší přesností také vykreslit a s větší nebo menší přesností posouvat po časové ose před námi.

Kdybychom vyšli z poněkud jiné problematiky, než byla problematika vlastního morálního skutku, ačkoli i zde je to velice snadno možné, bylo by možno místo o budoucnosti hovořit o pravdě. Kosíkovi je tato úvaha ostatně velmi blízká. Jistě si uvědomoval nutnost dotažení svých formulací v *Dialektice konkrétního*, kde <hovoří o humanizující praxi v tom smyslu, jako by každým svým krokem realizovala člověka, neboť> říká, že v praxi člověka se děje něco podstatného, co má svou pravdu v sobě a není pouhým poukazem k něčemu jinému. Ve své přednášce na mezinárodním filosofickém kongresu v Mexiku v roce 1963 již Kosík výslovně zdůrazňuje, že ze zvláštnosti lidského bytí vyplývá podstatný vnitřní vztah pravdy a člověka. Zdůrazňuje, že v lidské skutečnosti se pravda nejen odhaluje, ale také realizuje. Pravda potřebuje nutně pro svoji existenci (tj. odhalení a realizaci) člověka právě tak, jako člověk potřebuje pravdu, a hned říká také, že poněvadž pravda není totožná s objektivní skutečností, ale znamená zjevnost jsoucna v jeho vlastní existenci či existenci jsoucna v jeho vlastní podobě, existuje pravda nejen jako obsah poznání, ale také jako smysl skutečnosti. Lidské dějiny jsou tedy historickým děním pravdy, tj. procesem, v němž se pravda odlišuje od nepravdy. – Jestliže tedy Kosík dospěl až k tomuto bodu, má po mém soudu před sebou otevřenou cestu k domyšlení té otázky, kterou jsme se pokusili před chvílí exponovat jako problematiku povýtce morální. I v samotném pojmu pravdy bude Kosík nucen rozlišit, co z pravdy vždy je realizováno člověkem a co z pravdy realizováno není, co zůstává před člověkem jako vždy

znovu se otvírající, vždy znovu člověka a skutečnost otvírající smysl. Nechce-li Kosík ztratit to, k čemu ve filosofické reflexi došel, myslím, že nemůže váhat nad touto konsekvencí. Jinak totiž nemůže uniknout dilematu, že buď je cesta člověka cestou všemi možnými směry, anebo že je cesta člověka determinována zákonitostmi, které působí v důsledku setrvačností z minulosti. Domnívám se, že právě takové pojetí, které <nepokládá lidskou skutečnost za poslední skutečnost vůbec, nýbrž je přesvědčeno> ví o tom, že všechny lidské a světské souvislosti jsou rozvírány něčím radikálně jiným, nejspíš dovoluje zachovat si střízlivost, která je na místě právě tam, kde často všemi prostředky jsou nám sugerovány obrazy oné mystifikované budoucnosti. Je v tom myslím zvláštní selhání evropské a snad i světové intelektuality, že projevila během posledního sta let tak malou odolnost vůči opojení těmito obrazy. Skutečně, jen málokdo vydržel dívat se střízlivě na skutečnost a přitom vytrval dále, nevzdal se této skutečnosti, nerezignoval na ni, neodřekl se účasti, nepodlehl ani iluzi, ani dogmatickému předznamenání o nesmyslnosti světa. Ono podlehnutí, o němž jsem mluvil, ono opojení, zmocňující se člověka tváří v tvář oněm obrazům budoucnosti, onomu opojení se nedokázali vyhnout mnozí z největších duchů minulosti, ale ani přítomnosti. Nemám na mysli jenom často citované příklady velkých umělců, ale samy vykladače, myslitele. Chtěl bych si v této souvislosti všimnout právě myslitele, který udělal na druhé straně více než mnohý jiný pro rozlišení nově pojatých ontologických struktur (časovosti jako

struktury pobytu člověka na světě aj.) od ontického popisu nitrosvětských jsoucen, který podal nárys nových struktur, v nichž bychom pochopili poměr času a bytí. Mám na mysli Martina Heideggera. Jak známo, Martin Heidegger v létech 1933–1934 se v Německu zúčastnil politické činnosti, vstoupil do NSDAP a podporoval její politiku. Tato skutečnost byla ostatně vždy známa, ale nedávno bylo na ni upozorněno znovu tím, že Guido Schneeberger vydal jako „doplněk k četbě Heideggera“ soubor dokumentů týkajících se ať již přímo, nebo jen velmi zprostředkovaně a vzdáleně této stránky Heideggerovy činnosti. Schneebergerova kniha zahrnuje skutečně celou řadu časopiseckých i jiných svědectví o Heideggerově politické činnosti i o soudobých politických událostech v Německu. Jsou zde referáty o Heideggerových politických projevech, dokumenty o jeho tehdejší činnosti jako rektora freiburské univerzity. Obraz, který Schneebergerova kniha poskytuje, není ovšem úplný, a právě proto, že běží jen o sbírku dokumentů, je ponecháno na nás, abychom nacházeli – často dost pracně – souvislost mezi těmito jednotlivými texty <a vlastním smyslem Heideggerovy činnosti>. Schneebergerův soubor například v této své podobě nevysvětluje okolnosti Heideggerovy distance od nacistického režimu. Ze Schneebergerova souboru vyplývá, že Heideggerova politická činnost se týkala let 1933–1934, z dalších let uvádí nepatrné množství dokumentů, nicméně aspoň z některých z nich vysvítá aspoň fakt onoho rozchodu s tehdejším Německem. Je to citace oficiálního naučného slovníku, kde se praví: tato filosofie

„fascinovala člověka před rokem 1933, neboť věřil, že v ní najde intelektualistické i mystické zjasnění své vnější i vnitřní bezvýchodnosti“, a zejména Heideggerův článek o německo-francouzské vzájemnosti z roku 1937 (!). Avšak důvody tohoto rozchodu a jeho okolnosti ve Schneebergerově knize nenajdeme. Musíme sáhnout k jiné publikaci, k Heideggerově knize *Einführung in die Metaphysik*, založené na přednáškách z roku 1935, vydané však až po válce. Zde Heidegger uvádí něco, co nám umožňuje pochopit důvody jeho distance. Chápe zde již nacismus jako jeden z fenoménů příznačných pro poslední stadium metafyziky, pro fázi absolutní vůle, která se prosazuje ve světě tím, že vše počítá a plánuje. Chce plánovat dokonce i samu produkci člověka, rasy (Tübingen 1953, s. 36). Heidegger zdůrazňuje význam tohoto fenoménu, ale zároveň jej vysvětluje jako klam, podmíněný však dějinným údělem bytí. Později hovoří i o vůdcovském principu jako vrcholném ztělesnění tohoto klamu. Je pravda, že Heidegger toto všechno neprohlédl předem, je ovšem také pravda, že to zreflektoval následně a že vyvodil ze své reflexe důsledky. Oproti snad někde vyslovené domněnce, že je tu nějaká souvislost mezi Heideggerovou politickou angažovaností a jeho vlastní filosofií, můžeme naopak ukázat, že to byla právě jeho filosofie, která mu dovolila onu reflexi, která byla důvodem jeho distance. Mám na mysli především Heideggerovo stálé zabývání se Nietzschem, v němž vidí poslední velkou postavu metafyziky, která se pokouší právě tuto metafyziku překonat, ale zůstává tkvět v jejím rámci. V této zvláštní Nietzschově dvojznačnosti

jistě můžeme hledat i kořen Heideggerova osobního klamu. Zároveň však pokus projít tímto klamem až na konec, a k tomu Heideggera vedla jeho filosofická pozice, měl pro Heideggera za následek překonání této fáze. Je ovšem potřeba si uvědomit, že tak jako tak Heideggerovo filosofické myšlení a jeho politická aktivita jsou na různých rovinách a otázka souvislosti těchto dvou rovin, kterou jako každou úvahu o souvislosti dvou neredukovatelných rovin musíme pokládat za otázku filosofickou, je otázkou stále otevřenou. To, že bylo možno zformulovat názor, že právě na rovině dějinného údělu bytí Marx i Heidegger myslí v jistém smyslu totéž, jak to čteme u Jakoba Hommese, je přinejmenším dokladem toho, před jak obtížným úkolem tu stojíme.

Když jsme se takto podrobněji dotkli otázky účasti, povšimněme si také několika dalších charakteristik společenské stránky lidské činnosti dnes – proti pouze individuálnímu hledisku, které jsme zaujali na počátku. Aniž bych dlouho připravoval tezi, kterou nyní vyslovím, chtěl bych se zmínit o tom, že jsem přesvědčen, že jsme vstoupili do nového historického horizontu – v tom smyslu, že jakákoli další lidská činnost je předznamenána zdůrazněním vzájemných mezilidských souvislostí, že vstupujeme do výrazně socializované a socializující fáze historie. Právě proto ovšem, že jsme vstoupili do této fáze, nemusíme mít tolik obav o osud těch pokusů, které výslovně zdůrazňují právě tuto stránku lidské činnosti. Přes jejich často odpuzující podobu musíme říci, že z hlediska dějin bytí stojí jejich základ (totiž požadavek uznání

všech všemi) pevně. Právě proto však – neboť je tato společenskost člověka jakoby vepsána do programu této epochy – myslím, že není třeba lámat věci přes koleno, přeskakovat vývojové fáze a žít ve stálém neklidu o osud vybojovaného. Naopak – dovoluje to s tím větším klidem, suverenitou a důvěrou, vstupovat do nitra existujících struktur a otvírat je zvnitřku. Každá existující struktura roste z neuchopitelného vnitřku a zvnějšňuje se na povrchu často až do tuhého, nehybného krunýře. Zdá se mi, že pravým úkolem toho, kdo pochopil smysl svého života ve svobodě a v pravdě, je úkol zvnitřku tyto krusty lámat, nacházet nové vztahy i tam, kde se překážky zdály napohled nepřekročitelné. Stát ale uvnitř dovoluje skutečně zvnitřku a silou nitra pomáhat tyto krusty prorážet. Zároveň to však znamená rezignovat na ty metody, jež jsou s tímto programem v naprostém rozporu, na metody vnějšího tlaku, donucení atd. Taková přijatá bezbrannost může být ovšem leckdy velmi krušná a vyvolávat právem úzkost. Úzkost z možného dvojznačného postavení, úzkost z nebezpečí, o němž ví každý, kdo zná svou konečnost a svou slabost. Zároveň však je si vědom, že tomuto nebezpečí se nesmí vyhnout, utéct, že musí vydržet s celou svou konečností – jak před silami vnějška, tak před otvírajícím se tajemstvím <které se jen postupně odhaluje a nikdy se neodhalí zplna tak, aby splynulo absolutní s relativním, tak, aby se převrátil poměr mezi člověkem a jeho smyslem>.

1965 (pretext 1)

Poznámky a rozlišení

Svým výkladem „antinomií morálky“ (Plamen č. 9 /1964) poukázal Karel Kosík znovu na naléhavost filosofického rozboru praxe. Chtěl bych tu na jeho studii navázat a zaměřit se především na otázku svobody.

Krásná duše, uzavírající se do čistoty odsuzujícího svědomí, i Komisař, prosazující výchovu těch druhých, jsou v Kosíkově výkladu jen ustrnulými momenty živého pohybu skutečné a v pravdě své skutečnosti odhalené lidské činnosti. K způsobu, jak Kosík tuto skutečnost odhaluje, se ještě vrátím. Dříve bych však chtěl upozornit na pojetí svobody, které je v pozadí obou Kosíkem předvedených postojů. Svoboda Krásné duše je svobodou bytosti v hotovém, statickém kosmu, kde ve skutku nemůže být víc než v myšlence, která skutek rozvažuje. Svobodný je tu čin dokonale odpovídající nazřenému vzoru, dík vůli, která tomuto nazírání plně přitakává. V té míře, v jaké není poznání nebo přivolení dokonalé, čin není dobrovolný, a proto za něj – v duchu této logiky – není člověk odpovědný. Svoboda Komisaře má na první pohled jinou podobu. Komisař je obrácen k činu, stále uvádí něco do pohybu a někde zasahuje. Zná však jen vnějšek skutečnosti, „beze zbytku“ plánovatelný, mechanický pohyb věcí, v něž se ostatně také snaží lidi proměnit. Ačkoli

je na rozdíl od spíše kontemplativní svobody Krásné duše svoboda Komisaře v jistém smyslu činná, vidí i on skutečnost prostřednictvím svého plánu jako hotovou a danou, neboť plán přece zbývá už „jen realizovat“. Ke Kosíkovu upozornění, že tyto dva postoje patří k sobě, bych proto dodal, že jsou v podstatě totožné. Liší se vposledku jen svým akčním rádiem. Rozhodně ne odvahou, kterou bychom byli Komisaři na rozdíl od Krásné duše dříve ochotni přiznat. Komisaři se začali sdružovat, čímž podstatně snižují riziko svého podnikání, Krásné duše naopak nemají snadný život a často trpí ústrky ze strany podezíravého kolektivu.

V čem je podstatný nedostatek pojetí svobody příslušného oběma těmto lidským postojům? Vidím jej především v zjednodušujícím pojetí skutečnosti. V obou případech je skutečnost redukována na přítomnost, na něco nazíratelného, ať již ve vjemu, vzoru, nebo plánu. Chybí tu zcela moment překvapení, vzniku nového, tvorby. A především tu chybí vztah k tomu, co přítomné není, co roste ze skrytých zdrojů, z „tajemství“, co je třeba „nechat být“, aby to bylo po svém vnitřním určení, nepřevoditelném na technicky ovladatelný pohyb. Krásná duše odmítla čin, který by její svědomí mohl něčím překvapit, protože se bojí každého překročení svých jednou stanovených pojmů. Komisař naopak počítá s tím, že se „dopustí chyb“; aby si je však potom nemusil přiznat, odmítá skutečnost svědomí, rozpouští se v anonymitě nebo se, jak říká Kosík, odvolává k soudu dějin. Toto odvolání však nijak nevybočuje z rámce zúženého pojetí skutečnosti; s jediným rozdílem, že to, co Krásná duše

vyhradila prostoru osobního svědomí, Komisař chce „řešit“ v prostoru lidských dějin. Jestliže se totiž první bojí vkročit do dějin, druhý se zase bojí vejít do svého vlastního svědomí.

Stačilo by však pouze nahradit statické pojetí dynamickým, pochopit svobodu jako naplnění tvořivých, všemi směry tryskajících možností, aby byl problém odstraněn? Nesporně by toto pojetí mělo otevřené oči pro leccos, co statickému názoru unikalo. Ale svobodu bytosti reflektující, jíž právě je člověk, by přece jen uchopit nemohlo. Pravá lidská svoboda není ani v pouhém příklonu k vnějšímu světu a v účasti na jeho rozporně probíhajícím dění, ani v pouhém obratu a odstupu do nitra, nýbrž v integrovaném, ztvárněném okruhu obou těchto pohybů – zvnějšňujícího se nitra i dovnitř vstupujícího vnějšku. V pouhém vykročení ze sebe zdaleka ještě nemůžeme spatřovat uskutečnění svobody, neboť i při značné míře spontaneity, již přitom můžeme prožívat, zůstáváme tak závislí na tom, co vznikne a co se nám pak může také postavit na odpor. Naopak tehdy, když jsme v pokušení se toho, co vzniklo, vzdát, stojíme své pravé lidské svobodě nejblíž. Ta totiž spočívá právě v uchopení toho všeho, co vzniklo a co tu je – bez ohledu na to, zda to vzniklo naším bezprostředním přičiněním –, v přihlášení se k tomu jako k něčemu, za co přijímáme zodpovědnost. V úkonu takovéhoto „návratu“ přijímáme skutečnost (a sebe v ní) jako něco, co se objevilo na pozadí nicoty a konce, jako dar. V tomto dvoutaktu vždy nové účasti a nového odstupu (jako předpokladu dalšího vykročení) se odehrává drama lidské svobody.

Oč však jde v tomto dramatu? O totéž, oč jde na všech úrovních skutečnosti – o uskutečňování pravdy. V podvojnosti naší činnosti se nám pravda odhaluje tak, že v odstupu vidíme skutečnost v pravém světle – jako otevřené pole pro vždy hlubší účast a tvrdší soud nad naší vlastní konečností. (Odpuštění neznamená přehlédnutí, nýbrž jasné vidění viny, celé té mrtvé, sopečné krajiny. Zároveň je zjednáním světla a živých sil k novému růstu.) Protože se otvírání a odhalování skutečnosti nemůže dít ze samotné přítomnosti, nebo dokonce z minulosti, musíme jeho zdroj hledat ve směru třetí z časových dimenzí – budoucnosti. Ovšem budoucnosti ne ve smyslu potvrzení těch či oněch našich vzorů a plánů, k němuž by mělo jednou dojít, nýbrž jako nekončícího otvírání všeho hotového a uzavřeného. A zpřesněme hned i tuto formulaci – nemám na mysli otvírání jako skok mimo souvislosti tohoto světa, nýbrž takové, které se děje v tomto světě, míří k němu, ba je podmínkou toho, aby svět mířil skutečně k sobě, do své vlastní, lidské budoucnosti. Zbývá již jen rozlišit naši otvírající se lidskou budoucnost (se všemi jejími vzory a plány) od otvírající budoucnosti, jež každé dílčí otvírání umožňuje. Právě tato jiná budoucnost, která sama nemůže být ničím dílčím, se projevuje jako pravda, to jest smysl světa jako celku.

Kosík chápe víru v budoucnost jako sekularizaci křesťanské víry v Boha a poslední soud, jako mystifikaci, znehodnocující přítomnost. Nepočítá však při výkladu tohoto sekularizovaného pojmu s křesťanskou dialektikou zákona a milosti. Vychází z takového

pojetí posledního soudu, které jej chápe zjednodušeně jako vítězství dobra nad zlem, nikoli v plném rozsahu jako boží soud nad veškerou stvořenou skutečností, tedy i nad morálním dobrem, jež v křesťanském pojetí nemůže samo o sobě poskytnout ospravedlnění, a má proto také zapotřebí milosti. Může-li být výchozí teologické pojetí ochuzeno o svou podstatnou složku, platí to nemenší měrou i pro jeho sekularizovanou podobu (nechávám stranou otázku, zda sekularizace musí být nutně sama takovým ochuzením) a tak dochází ke vzniku mystifikovaného pojetí budoucnosti jako ideální, utopické společnosti, ospravedlňující Golgotu historie.

Co z toho všeho vyplývá pro pochopení skutečných podmínek „humanizující praxe"? Kosík píše: „Protože dialektika neodhaluje rozpory lidské skutečnosti proto, aby před nimi kapitulovala a považovala je za antinomie, v nichž bude lidské individuum navěky drceno, a protože není ani falešnou totalizací, která vyřešení rozporů přenechává budoucnosti, stává se pro ni centrální otázkou souvislost mezi odhalením rozporů a možností jejich řešení. Dokud se však praxe chápe jako prakticismus, jako manipulace s lidmi nebo pouze jako technický vztah k přírodě, je tento problém neřešitelný (...)." K jaké budoucnosti tu Kosík svým „dokud" odkazuje? Nechce-li se zpronevěřit svým vlastním východiskům, nemá na vybranou leč budoucnost, která se otvírá hic et hunc. Tedy tu, jež předchází každou budoucí událost a otvírá jí její pravé, nejvlastnější pole. „Dokud" nepochopíme, že „možnost řešení" nepřijde ani zítra, ani pozítří, ani za deset

let, ale dnes – „ni après-demain, ni dans dix ans, on y entre *aujourd'hui*, quand on est pauvre et crucifié" –, budeme jen vydávat svědectvím, jak je obtížné vydržet v té zvláštní podvojnosti svobody, spojující bezprostřední účast se střízlivě kritickou pochybností, až do konce.

„Dosti dlouho byla Siguenza osadou pohraniční, přední hlídkou na pokraji země musulmanské. Katedrála musila býti zrovna tak jako v Ávile zároveň tvrzí; její hranaté, široké, drsné, hnědé věže vystupují k nebi, ale neprchají od země jako věže gotické. Nelze říci, co tanulo důrazněji na mysli jejich budovatelům: zda dobýti nebe, či neztratit zemi.

Ty rozpaky, které právě probudila dvojice neumělých věží, jež přede mnou korunují starou Siguenzu, jsou docela po mém vkusu. Žijeme v stálých rozporech: náboženství se staví proti vědě, ctnost proti rozkoši, zjemnělá a nastudovaná sensibilita proti příjemnému a spontánnímu životu, myšlenka proti ženě, umění proti myšlence... Někdo měl v úmyslu, postaviv nás na zem, aby naše srdce bylo strojem na dávání přednosti. Náš život uplývá v tom, že vybíráme, *buď jedno, nebo druhé.* Trapný osud! Dlouhá, neustávající tragedie! Ano, tragedie: neboť již to, že dáváme přednost, předpokládá zároveň, že uznáváme skutečné hodnoty obou věcí. A i když vybereme to, co se nám jeví jako lepší, zůstane vždy v našem toužení prázdné místo, jež by byla měla vyplnit ta druhá dobrá věc.

Nuže, lidé se obyčejně nadmíru rychle rozhodnou pro něco lepšího; zapomínají na to, že každý čin,

kterým dáme přednost, rozvírá v naší duši propadlinu. Ne, nedávejme přednost; či lépe řečeno, dávejme přednost tomu, že přednost nedáme. Neodřekněme se dobrovolně potěšení *z toho i z onoho*. Náboženství i vědu, ctnost i umění, nebe i země. Ty protiklady nebyly ovšem dosud rozluštěny; ale každý člověk si musí myslit, že je povolán k tomu, aby je rozluštil!“ (J. Ortega y Gasset: *Smrt a zmrtvýchvstání*, Brno 1938.)

Čeho se tu Ortega jen lehce dotkl, připadá mi nicméně jako nejzávažnější otázka přítomnosti. Jak těžké je ubránit se strašnému tlaku jediné možnosti, zjednodušení, převádění všeho na jedinou rovinu! Jak těžké je nevzdat se toho – řekli bychom – nejprostšího požadavku vidět každou věc, jak sama je, v její haecceitas, a neredukovat ji hned na toho či onoho společného jmenovatele, příčinu, účel, plán anebo program. Nenechat se odvést zdlouhavým vypočítáváním podmínek a okolností od pohledu na samotný skutek, neztratit za sítí předběžných nástrojových činností, vyčerpávajících se nakonec v sobě, samotnou skutečnost. Především však dovést jasně odlišit různé úrovně vnější i vnitřní skutečnosti; nedomnívat se například, že úspěch na kterékoli z těchto rovin může něco „řešit“ na jiné z nich.

Co však požadavek jednoty, totality? Nezřekli jsme se jej ve prospěch naprostého relativismu a pluralismu? Zde je třeba po mém soudu rozlišovat zvlášť ostře. Pojetí jednoty založené na něčem, co už tu jako přítomné jest, ponechává jen dvě možnosti – buď chápat tuto jednotu jako něco na povrchu a nakonec ji škrtnout jako zdání, nebo ji naopak vsadit do jádra

skutečnosti a zrušit nakonec veškerou rozmanitost. Skutečná jednota může růst jen z toho, co tu jako přítomné dáno není, ale co určuje již teď zaměření přítomnosti. Toto zaměření se odhaluje v konvergenci perspektiv. Jednotlivé roviny lidské skutečnosti (a skutečnosti vůbec) spolu nesplývají, ale mohou se objevit ve sbíhavých perspektivách. Tím jsou také vymezeny možnosti jejich souhry a konfliktu. Spor je skutečně plodný jen na téže úrovni – například v rámci vědy. Vedou-li jej spolu různé roviny, je vždy nedorozuměním. Jedinou možností v takovém případě je nalézt rovinu, z níž lze reflektovat skutečnost rovin všech, a pokusit se v jazyce takovéto „hledané“ roviny formulovat podstatu sporu. Tato rovina skutečně existuje a má také své neredukovatelné, nezaměnitelné dějiny, jež utvářejí způsob, jakým si klade otázky. Tento způsob kladení otázek budeme také musit přijmout, chceme-li dnešní požadavek dialogu vzít skutečně vážně.

Pravá jednota neznamená ochuzení, proto je také opakem klidu. Žít v jednotě znamená pokusit se vydržet napětí všeho toho, co neseme v sobě, a to ne pomocí úniku do lhostejné nerozlišenosti nebo do výlučnosti volby, nýbrž zvyšováním jasnosti, s níž vidíme jedinečné v jeho jedinečnosti.

„Jak člověk jde svým životem, poznává čím dále tím více, do přesycení, že většina lidí, mužů i žen, je neschopna jiného úsilí než toho, které je výslovně nutné jako reakce na vnější potřebu. Tím se stávají osamělejšími a jsou jako monumentalisovaní v naší zkušenosti ti nečetní lidé, které jsme poznali jako

schopné spontánního a nadbytečného úsilí. Jsou to lidé vybraní, vznešení, jediní aktivní, a ne pouze reaktivní, pro něž žít je věčným napětím (...).

Průměrný člověk hledá ‚myšlenky' v sobě samém, ale postrádá schopnosti tvořit je. Ani netuší, v jakém to přejemném živlu se myšlení daří. Chce vynášet názory, ale odpírá přijmout podmínky a předpoklady názorové výměny. Proto jeho ‚myšlenky' jsou ve skutečnosti jen pudy přikryté slovy, jako hudební romance.

Kdo má určitý názor, věří, že má i důvody k němu, čili věří, že zdůvodňování, říše srozumitelných pravd, existuje. Tvořit myšlenky, vynášet názory je totéž co věřit v takovou instanci, podřizovat se jí, přijímat její zákoník a výrok, tudíž mít za to, že vyšší formou soužití je diskuse, v níž by se projednávaly důvody našich názorů. Ale davový člověk by se cítil ztracen, kdyby přijal diskusi, i odmítá pudově povinnost přijmout tuto nejvyšší instanci, která je mimo něj. Proto je v Evropě poslední ‚novinkou' sklon ‚nechat všech diskusí' a jsou v nenávisti všechny formy soužití, které samy sebou předpokládají přijetí objektivních pravidel, od rozhovoru až po parlament, vědu v to čítaje." (J. Ortega y Gasset: *Vzpoura davů*, Praha 1933.)

Odpor k diskusi je jen dalším zákonitým projevem tendence k zjednodušení, jež má v tomto smyslu v sobě vskutku cosi univerzálního. Dotýká se právě tak vědomí jednotlivce jako společenského celku. Samo jeho vnitřní ustrojení brání však duchu v jednoduchosti – je nucen se ustavičně reflektovat, tedy lámat, zdvojovat, zmnožovat, rozdělovat a popírat, má-li zůstat duchem. Právě jako duch proto

nikdy nezůstává jen duchem, je vždy ve světě včetně společnosti, je vždy i svým protějškem. Tento vztah je zprostředkován institucemi. Jaká je však jejich perspektiva v epoše celkového zespolečenštění? Nestanou se právě ony nejúčinnějšími nástroji odporu vůči složitosti ducha, odporu, jímž jako by se hlásilo nové barbarství? Obávám se, že toto nebezpečí skutečně vzniká všude tam, kde se prosazuje vůle převést na jedinou institucionální rovinu zároveň oblast moci i vnitřní prostor ducha. Historickým paradigmatem nám tu může být středověké napětí „duchovní" a „světské" složky, mutatis mutandis je třeba je vydržet i dnes. (V tom smyslu mi také připadá „pluralismus" Lombarda Radiceho společensky plodnější než Garaudyho „integrace".) Moderní společnost je ovšem naprosto celková a svou povahou nemůže „ponechat v klidu" žádnou oblast nebo rovinu lidského života. Špatně by však rozuměla sama sobě, kdyby se zbavila možnosti vyjádřit rozdíl mezi řízením společenských věcí a lidským nitrem také na rovině institucí. Je jistě nebezpečné přeskočit z nitra přímo do akce nebo se rovnou do nitra od přímé akce odvrátit – a tomuto nebezpečí čelí právě instituce. Ještě nebezpečnější by mi však připadalo, kdyby ta instituce, která chce tříbit a spravovat věci nitra, také vykonávala společenskou moc, nebo naopak kdyby si instituce mocenská přiznala právo zasahovat v oblasti posledních důvodů lidských rozhodnutí.

Není však přiznáním takové podvojnosti na rovině institucí ohrožen zespolečenšťující proces, který právem pokládáme za nejpodstatnější rys této doby?

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázku z knihy ***Drama lidské svobody*.**
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.