

R 1977-12

§ 75-80

6. X. [771006-1]

(75) (1) (SSaŽ – Vysočany, 6. 10. 77 dopoledne.)

Téma „člověk a svět“ je pro dnešní (filosofické) myšlení „kamenem úrazu“, neboť jeho důkladné a precizní uchopení definitivně problematizuje a boří některé zakořeněné předsudky tzv. předmětného myšlení. Především člověk, první člen dvojice, nemůže být redukován na předmět. Jedním z důvodů je např. skutečnost, že jedním z lidí jsem „já“; když jde o vztah „člověk a svět“, jsem alespoň v jediném případě jako člověk míněn „já“. Já však jsem vším spíš než předmětem, objektem; nemohu být předmětně sám sebou uchopen, pochopen, pojat, nýbrž jsem vždy zároveň tím, kdo je chápán, i tím, kdo chápe. Na druhé straně ani „svět“ nemůže být uchopen a pochopen jako předmět, neboť svět také není (celý) přede mnou, nýbrž také „kolem“ mne, tj. já jsem uvnitř světa, ve světě – a navíc jsem kusem světa, jsem součástí světa jakožto celku. A tak přinejmenším z tohoto důvodu se pro mne nemůže ze světa stát předmět, leda když připustím, aby se v pouhý předmět (či spíše řadu, obrovské množství předmětů) redukoval. Tím jsme ještě vlastně nic neřekli k našemu tématu samotnému, jen jsme upozornili na možné (a dokonce v důsledku staré tradice pravděpodobné).

Důležité je ovšem i to, co už řečeno, že svět a já nestojíme proti sobě a nejsme si navzájem vnější. Vnější mi jsou předměty mého okolí; svět však není souhrnem předmětů, neboť k němu náležím také já sám. Vedle toho ovšem platí, že nejenom já náležím světu, ale také svět v jistém smyslu náleží mně. V tomto smyslu to platí stejně i o osvětí. Také osvětí nemá předmětné meze, konstatovatelný „konec“. Navíc je svět čímsi otevřeným: ke světu náleží také to, co tu ještě není, co má teprve přijít, co se teprve stane. I to v jistém smyslu platí o osvětí, ale tady už jsou také podstatné, pronikavé rozdíly. Budoucnost vniká, vtrhává do osvětí, ale samo osvětí je orientováno na stereotypy a opakování a každý vpád něčeho nového a nebyvalého je pro ně čímsi rušivým, co otrásá jeho stabilitou. Naproti tomu svět je otevřen vstříc budoucnosti a vztahuje se k ní svou otevřeností, vychází jí naproti, počítá s ní, činí z ní svou vlastní budoucnost (to vše prostřednictvím bytostí, které tento otevřený svět obývají, tj. lidských bytostí). Člověk je tedy otevřen vůči světu, ale je otevřen zejména vůči bu-

doucnosti světa; svět sám je otevřen vůči budoucnosti právě skrze člověka. Nebýt člověka jako otevřené bytosti, nebylo by světa jako otevřenosti (bylo by jen osvětí, sice komplikovanější a širší, rozlehlejší než jiná osvětí, ale stejně jako ona uzavřené uzamčené v sobě). V oné otevřenosti člověka na straně jedné a světa na straně druhé je základ nepředmětnosti, resp. neredukovatelnosti na předmětnost jak u světa, tak u člověka.

A ovšem sama otevřenost není otevřeností do prázdna, nýbrž do „prostoru“ nepředmětné skutečnosti. Zatímco jak člověk, tak svět mají svou předmětnou i nepředmětnou stránku, jsou svou nepředmětností orientováni, obráceni ke skutečnosti čiré nepředmětnosti. Svět je ve své otevřenosti závislý na člověku (na lidech, lidských bytostech) prostě proto, že sám není subjektem, tj. že jeho vnitřní stránka není integrována, nýbrž naopak pluralizována do nesčetných nepředmětných stránek jednotlivých subjektů; a tudíž i otevřenost světa není sjednocena, ale je založena otevřeností mnohých lidských bytostí, které ovšem postupem socializace vytvářejí jakoby celý zvláštní duchovní prostor, který je jim společný a který je významnou oporou každému jednotlivému lidskému otvírání se vstříc světu a pravdě. Otevřenosti světa se tím dostává jakési pevnější podoby, jakési kostry či struktury, kterou lze popisovat a analyzovat.

1. XI. [771101-1]

(76) (2) (SSaŽ – Vysočany, 1. 11. 77 dopoledne.)

Miloš R. nedomýšlí teze svého „dopisu příteli“ a spokojuje se floskulemi a frázemi. Cituje **Gal.** 6,2 („jedni druhých břemena neste a tak plňte zákon Kristův“ – jeho citát: „jedni druhých snášejte poklesky“), ale zapomíná, že vlastní obtíž spočívá ne v tom, kdo se provinuje proti nám osobně, nýbrž kdo se provinuje pro nás „objektivně“, tj. především proti někomu třetímu. Apoštolova rada okamžitě ztratí svůj smysl a svou váhu; odpouštět někomu, kdo se provinil a nadále se provinuje proti někomu dalšímu, je něco mimo naši kompetenci – a bylo by to také příliš jednoduché a snadné. Ve skutečnosti by to znamenalo distanci od toho, proti komu se ten, komu odpouštíme, provinil. My bychom se sbratřili s viníkem a vykašlali bychom se na toho, komu bylo ublíženo. Takový pochybný emocionální, ale veskrze nevěcný přístup nelze obhajovat. Ale právě k čemusi takovému došlo nebo se alespoň schylovalo na nedávném synodu. Jakub (starý romantik) si s odstupujícím synodním seniorem „odpuštěli“, jak to náleží k přípravě ke svaté večeři Páně. Jakub to uvítal přímo jako „rozvážení“; celá věc ho nesmírně tížila a nyní se té tíže trochu mohl zbavit. Ale co to ve skutečnosti znamenalo? Bylo to jen jeho soukromé řešení; v pod-

statě se vykašlal na celou řadu dalších lidí, kteří se s Kejřem neusmířili a ani nemohli usmířit – Alešek je v kriminále, Sváta byl v kriminále, řada theologů zůstává vyhozena z fakulty, mezi nimi Tydlitát za to, že v modlitbě vzpomněl Svátu Karáska. A řada farářů bez souhlasu, někteří odsouzení za to, co daleko větší měrou spadalo do odpovědnosti synodní rady a synodu atd.

Kromě toho není zřejmé, co vlastně znamená slovo „odpuštění“ a zejména co obnáší prakticky ve svých důsledcích. Jakub si „odpustil“ s Kejřem, ale nezmiňoval se o tom, že by si byli „odpustili“ také se Škarvanem. Kejř odchází z funkce, ale Škarvan zůstává synodním kurátorem. Bylo snad „usmíření“ snadnější, když Kejř přestává být synodním seniorem? Ale jak mohl jít Jakub ke společnému vysluhování Sv. večeře Páně, aniž se smířil se všemi, tj. také se Škarvanem? Znamená odpuštění to, že ten, komu odpouštím, bude dělat dále to, co dělal dosud, tj. že zůstane ve funkci a že v ní bude pokračovat v tom, co dělal až dosud? A i kdyby v nové situaci např. profesori Komen. fakulty zase obrátili plachty a vypluli novým směrem; znamená v takovém případě odpuštění, že budou zase vychovávat nové theology a učit je vykládat evangelium? Znamená naše odpuštění těmto profesorům, že to umenší nebo dokonce smaže jejich nevěrohodnost? Obětujeme jim další generace studentů theologie? Znamená tedy naše odpuštění, že ulevíme sami sobě a že vyvážeme z provinění profesory, ale že se vykašleme na příští studenty a ergo budoucí kazatele a ergo sbory, tedy i celou církev? Znamená to, že ovoce provinění a zlých činů **nebudeme** sami konzumovat, ale nastrádáme je jako zlé dědictví svým dětem a vnukům?

Nejde totiž o to „hráti si na Pána Boha“ v tom smyslu, že bychom chtěli odpouštět za něho, tj. místo něho; nemáme však ani pouvoir odpouštět za své bližní a místo nich. Můžeme odpouštět pouze za sebe a odpouštět za to, co představuje provinění vůči nám. Ale takových vin, jimiž jsme postiženi výhradně my sami a už nikdo a nic dalšího, je nepochybně velmi málo. Důsledky provinění a hříchů jsou v naprosté většině případů mnohočetné a také dalekosáhlé. Odpuštění v sobě má cosi nepřijatelně subjektivního; odpuštění se nemůže stát metodou praktického rozhodování v záležitostech, které se týkají mnoha lidí nebo dokonce celých společenství a společností. Důležitost odpuštění je spíše psychologické povahy; tím, že dokážeme někomu odpustit, dosahujeme čehosi dobrého a užitečného především pro sebe – zbavujeme se vzteku, otrávenosti, nenávisti, hořkosti atd. Zároveň můžeme zjevným odpuštěním zbavit toho, kdo se proti nám provinil, té největší tíhy viny, výčitek z této tíhy vyvolaných, a eventuálně dalších neblahých psychických důsledků, jimiž po-

stihuje provinivší se člověk sám sebe. To ovšem za toho předpokladu, že si je své viny vědom, že jí lituje a že její tíha na něm leží tak, že není sám schopen se jí zbavit. To je však v naší době, zdá se mi, dost výjimečný případ; dnešní lidé netrpí příliš výčitkami svědomí. Jsou spíše štvanci svého podvědomí; ale i na této rovině může odpuštění něco znamenat, pokud dojde k uvědomění toho, co je zatím pod jeho prahem. To je ovšem nezbytná podmínka; ani psychiatr a psycholog nemohou pracovat jinak, než že pacienta přivedou k tomu, aby si plně uvědomil svou situaci a kořeny, z nichž vyrostla. Jak by se bez této nezbytné podmínky a předpokladu mohl obejít odpouštějící křesťan? Nejde přece o magický výkon, nýbrž o čin, který má být účinný psychologicky, mravně, společensky, duchovně. Viny nelze zprostit toho, kdo si ji neuvědomuje, koho netíží, kdo jí netrpí; a odpuštění někomu druhému nemůže být pouze mou vnitřní a soukromou záležitostí. Odpuštěním druhému člověku si neřeším především své vlastní mravní a duchovní (event. i duševní) problémy. Odpuštění je především můj vztah k druhému člověku, k druhým lidem; ani jedna z obou stran nesmí tu chybět a ani jedna ze stran nezůstává odpuštěním nezasažena – jinak by „odpuštění“ bylo pouhou iluzí.

2. XI. [771102-1]

(77) (3) (SSaŽ – Vysočany, 2. 11. 77 odpol.)

V době, kdy v jiných zemích je vyvíjen na vlády, parlamenty a jednotlivé politiky tlak, aby byly zvýšeny státní prostředky na udržování, rozvoj a nezbytné reformy univerzit a vůbec vysokých škol, stojíme u nás před problémem nesrovnatelně primitivnějším: jak předat velké části mladých lidí, které je znemožněno jít dokonce i na takové vysoké školy, jaké u nás existují (a jak byly řadou „reforem“ pokaženy, ostatně spolu s nižšími stupni škol, jež nebyly postiženy méně), něco z té studnice vědomostí, zkušeností, orientace a rozhledu, které jsou k dispozici. Naším problémem bohužel není školská reforma, která by konečně byla zaměřena na to, na co zaměřena být má, totiž na děti a mladé lidi a na zajištění kulturní kontinuity národa a společnosti, nýbrž jakési školitelské příštipkářství, svépomocná služba, která má v rámci svých možností (a ty ovšem jsou pramalé, neboť jsou zcela zbaveny jakékoliv materiální základny) nahradit to, co oficiální školství odmítá plnit, a pokud to plní, co plní nedostatečně, zhusta špatně a nezřídka přímo zvrhle a zvráceně, tak aby cílů nejen nebylo dosahováno, ale aby spíše bylo dosahováno jejich opaku. (Maně člověka napadá: má snad úpadek a rozklad společenských struktur a institucí být tak radikalizován jen proto, aby nakonec byla uvítána každá ruka, která bude slibovat nápravu? Má být národní a společenský život

decimován proto, aby byla ochotněji přijímána jiná kultura, jiná „duchovní“ či pseudoduchovní tradice? Už jednou spatřily světlo světa plány na fyzické přesunutí našeho národa a řady dalších na Východ; máme před sebou snad pokusy o něco podobného v duchovním a kulturním smyslu?)

Situace je značně absurdní: existují stovky, ba tisíce mladých lidí, kteří nesmějí studovat vůbec (ač pro studium mají všechny předpoklady) nebo alespoň nemohou studovat to, co by chtěli studovat. Jsou to děti cílevědomě a systematicky diskriminované, většinou pro své rodiče, neboť samy ještě neměly dost možností na sebe upozornit stranické a státní orgány. A když se o tyto děti, jimž jsou flagrantním způsobem upírána jejich nezadatelná práva lidská i občanská, začne starat někdo ze starší generace, např. nezákonně, bezprávně z fakulty vyhozený univerzitní profesor, stává se věc okamžitě záležitostí policejních zásahů. Je zadržen a vyslýchán profesor, jsou zadrženy a vyslýchány děti (mladí lidé), je vyslýchána celá řada dalších osob. Proč se o to policie vlastně zajímá, když se vůbec nezajímá o to, kdo je a kdo není přijat ke studiu? Jde zřejmě pouze o to, aby vybraní mladí lidé prostě neměli přístup ke vzdělání; jakékoli odvolání na plánování a numerus clausus atd. je nevěrohodné, jakmile se o věc stará policie. Jde o represi, ne o organizaci studia. Ale to je zároveň pro nás důvod, proč nesmíme ustoupit a proč neustoupíme. Zejména pro filosofa je velmi závažný jeden argument: každý čin je velmi cenný, když přispěje k vyjasnění skutečné povahy situace. Tento moment je z filosofického hlediska primární důležitosti, a to i v případech, kde nějaký materiální efekt je třeba zanedbatelný. Jestliže na několik přednášek přišlo v Praze něco přes dvacet a v Brně také něco přes dvacet lidí, je pedagogický a vzdělávací efekt takového podniku opravdu nepatrný (měl by tak být ostatně hodnocen i z policejního hlediska). Ale jestliže přesto vybudí policejní aparát k takovým zásahům, bylo učiněno dost, aby se ukázala situace našeho školství a vztahu našeho establishmentu ke kultuře v pravém světle nebo alespoň v mnohem jasnějším světle než dosud.

Perspektivně je ovšem nejdůležitější nalézt metodu, jak by se alespoň v některých, ovšem podstatných ohledech mohlo zdařit suplovat školu, zejména vysokou (univerzitu), alespoň v některých nejpostiženějších oborech poskytnout zájemcům maximum pomoci k tomu, aby obor zvládli cestou sebevzdělání (byť pod vedením). Ovšem v dané chvíli je tato faktická pomoc některým mladým lidem téměř zanedbatelná. Naproti tomu vržení ostrého světla na celou situaci školství a na kulturní politiku v naší zemi se aktuálně jeví jako věc prvořadého významu, i když vliv pravdivého vyjevení a vidění situace na její zlepšení není zdaleka přímý a bezpro-

střední. Nicméně tento vliv není zanedbatelný; a svým způsobem je zvláště v některých případech dokonce perspektivnější, neboť je zaměřen na celkovou (tj. politickou) nápravu poměrů, bez níž skutečná náprava na poli školství, vzdělání a vůbec kultury není plně uskutečnitelná. – Z uvedených úvah je snad dostatečně patrné, že obě hlediska mají svou oprávněnost a s oběma je třeba počítat a pracovat. Naproti tomu obě mají svá úskalí a nebezpečí, jimž lze předejít, zabránit nebo je omezit právě tak, že je doplníme hlediskem druhým. Tak kupř. přílišný důraz na hledisko pedagogické a bezprostředně účelové spolu nese jisté iluze, že tím může být něčeho podstatného dosaženo bez radikálního důrazu na potřebu celkových politických proměn. A naopak příliš snadné a pohotové poukazování na nutnost radikální politické změny může vést k zanedbání možností, které jsou k dispozici už nyní a zbytečně obětuje mladé lidi, jimž utíkají leta a kteří navzdory všemu „revolučnímu“ nadšení nakonec zůstanou bez kvalifikace v nové situaci, která naopak důležitost odborné kvalifikace může jen podtrhnout.

9. XI. / 19. XI. [771109-1 / 771119-1]

(78) (4) (SSaŽ – Vysočany, 9. 11. 77 odpol.)

Zvláštnost sociálně-psychologické situace české společnosti v letech 1968 až 1978 spočívá ve vyhnání do krajnosti absurdního vývoje, který je východoevropským zemím z oblasti sovětského vlivu společný. Tento „vývoj“ (slovo není příliš vhodné, protože sugeruje něco spontánního, pochopitelně nesprávně) je charakterizován zvláštním pokusem o revizi, resp. alternativu buržoazního revolučního úsilí, jemuž ovšem jeho vlastní propaganda trvale přiřazuje název „socialistická (ev. proletářská) revoluce“. V Rusku neproběhla buržoazní revoluce; jednak se celkový vývoj Ruska silně opozdil, ale na druhé straně asi významnější byly odlišné historické předpoklady, zejména nepřítomnost některých kořenů, bez nichž buržoazní revoluce, jak ji známe ze Západní Evropy, není možná. Nicméně funkce tzv. proletářské revoluce plní úkoly, které by bývala měla revoluce buržoazní, kdyby ve svém „západním“ typu nebyla poražena. Z toho důvodu musíme opravit dosavadní pojetí buržoazní revoluce tak, aby se do jeho rámce vešla také tzv. proletářská revoluce sovětského typu. Na jejím průběhu se svým vlivem podílela jednak politická a kulturní tradice carského Ruska, jednak několik západních politických ideologií, z nichž jako rozhodující se prokázala ideologie tzv. „marxismu“, což ve skutečnosti byl engelsismus adaptovaný hlavně Leninem pro ruské poměry.

Už tady začínají některé vnitřní spory a napětí, neboť marxisticko-engelsistická ideologie vyrostla na základech liberálně demokratických,

kteřé v Rusku neexistovaly. Proto dokonce sám „marxismus“ musel projít několikerou revizí, než se stal tím, čím je dnes, totiž bezzubou, vší kritičnosti zbavenou a dezorientovanou „propagandou“, která nemá se skutečnou politikou a celým životem společnosti téměř nic společného. Ovšem daleko nejabsurdnější důsledky to mělo po 2. světové válce, kdy tento podivný „systém“ (je) (byl) násilně zaváděn v zemích, kde buržoazní revoluce již proběhla, takže druhá, odlišná, neměla už jiného smyslu než výměnu osob a výměnu hospodářského systému (obvykle to byla výměna k horšímu i u osob, ale určitě u systému). (19. 11. 77)

Morální složka života nastupující buržoazie měla mimořádný význam; Max Weber upozornil na to, že začínající kapitalismus se v té podobě, jak se v dějinách prezentoval a uplatnil, není (nebyl) myslitelný bez kalvínského puritánství (také je známo, že se tento dravý, ale asketický a obrovsky výkonný systém jen těžce a pomalu prosazoval v zemích tradičně katolických). Kapitalista byl tvrdý na dělníky, ale byl tvrdý i na sebe. Jeho uspokojení vyplývalo nikoliv z jeho bohatství, alespoň ne původně, nýbrž z toho, že podnik funguje, že jeho podnikání je efektivní, produktivní, že přináší ovoce ne pouze ve vzrůstu bohatství, ale především v množství a kvalitě vyrobeného zboží. „Druhá“ buržoazní revoluce, která si ovšem říká „socialistická“, je o tohle všechno připravena. Svým způsobem je pokažena příkladem, jež daly hlavně katolické země, především Španělsko (ale po nich také země protestantské, i když na průběhu jsou patrné rozdíly), totiž získávání „kapitálu“ k tzv. „prvotní akumulaci“ krádežemi a loupežemi (především v zámoří). Všechny socialistické státy jsou v prvních letech své existence závislé na „znárodňování“ a „zespolečenšťování“ toho, co tu už v podobě společenského bohatství (byť v soukromé podobě) bylo. Čím byla země původně chudší, tím dříve se ukazuje neschopnost socialistického systému opravdu uspokojovat potřeby lidí; naproti tomu tam, kde už původně existoval systém prosperující, objevuje se „vzrůst potíží“ (tzv. „druhé stadium socialismu“) později. Systém tzv. reálného socialismu se ukazuje nejenom jako méně výkonný, ale do značné míry jako stále více zaostávající (počitatelně relativně) a v mnohém směru parazitický. Uspokojení z výkonu, z efektivity je dost výjimečnou věcí. Proto se prosazuje pozdní forma života drobné buržoazie, tzv. maloměšťáctví, a rozšiřuje se na všechnu společnost. Tento vývoj je podporován narůstáním tzv. konzumní společnosti (a touto okolností je urychlován, neboť sám konzum nijak zvlášť uspokojivý není). Nicméně nová „buržoazie“ se rovněž formuje; a protože principem výběru není výkonnost a tedy ani schopnost, vytváří se nutně byrokratická oligarchie (a partajní oligarchie zvlášť), v níž rozhodujícím kritériem je osobní prospěch, k němuž ovšem vede

pouze cesta naprosté přizpůsobivosti a oportunismu bez zásad a principů. To je společenská základna morální situace naší společnosti, k níž ovšem přistupují některé další specifčnosti našeho vývoje v minulosti.

Jednou z nejvýznamnějších stránek morálního vývoje české společnosti je skutečnost, že na počátku nového věku byla tato naše společnost zbavena své aristokracie a svých intelektuálů (tj. kněžstva). Národ byl na několik staletí redukován na svou selskou složku, z níž sice bylo pro zvláště nadané její syny možno se pozvednout, ovšem za cenu ztráty národní a národnostní identity. Vlastně teprve na přelomu 18. a 19. věku, či spíše až na počátku 19. století se pomalu šíří národní vědomí v řadách uměleckých (u vědců opožděně), učitelských a kněžských, a ovšem z jiných příčin a jiným způsobem také u poměrně velmi mladé české buržoazie. Důsledkem celé této anomálie je nepřítomnost skutečně domácích kořenů a důsledků nejen rytířství, ale dokonce i džentlmenství. Zdravý selský rozum, který už i tak v sobě obsahuje zrnko skepse a cynismu (nebo alespoň sžíravé ironie), se v důsledku sociální vykořeněnosti nové měšťácké společnosti mění v jakési zvláštní masové plebejství a přímo parvenuovství, plné komplexů a drzých až nestoudných pokusů o jejich odreagování.

23. XI. [771123-1]

(79) (5) (SSaŽ - Vysočany, 23. 11. 77 odpoledne.)

(Přepis z mgf. pásku 6-07, záznam z 24. 4. 77 ráno, Dunaj.) Jedna ze základních metod filosofických spočívá v tom, že se pokoušíme určitou jednotlivinu nebo soubor jednotlivin (ať už jde o události, nebo o tzv. věci apod. a souvislosti mezi nimi) postihnout generální větou, generální myšlenkou, která je schopna je v jejich podstatě nebo v nějakém podstatném rysu uchopit. Nejbližší další krok spočívá v tom, že se tato generalizace ještě dále zobecňuje a aplikuje za hranicemi té oblasti, pro niž byla původně vytvořena. Někdy je to už dáno samotnou původní generalizací, že přesahuje daný obor, a jindy je možno to metodicky provést. A pak se ukáže, že na nový soubor nebo na rozšířený soubor tato šíře aplikovaná generalizace již neplatí buď vůbec, nebo platí s jistými výjimkami, které tvoří zvláštní třídu, a pak nám toto napětí mezi původní generalizací a jejím rozšířením, díky němuž jsme přišli na to, že je někde neuplatnitelné, že někde neplatí, dovoluje lépe poznat 1.) tu novou oblast, pro niž daná generalizace neplatí, 2.) dále tu původní oblast, protože ji můžeme jednak srovnat s rozšířenou oblastí, od níž odečteme onu, která tvoří výjimku, za druhé ji můžeme srovnat s touto výjimečnou oblastí, kterou jsme oddělili z té širší oblasti, na kterou jsme původní generalizaci rozšířeně aplikovali. Takto rozpoznáváme rozdíly mezi třídami a soubory a vposledu i mezi

jednotlivinami. Jestliže nějaká jednotlivina tvoří výjimku, takže pro ni daná generalizace neplatí, zatímco jiné generalizace ji i sebe zahrnují, najdeme tedy vlastnost, kterou se tato jednotlivina liší od jiných jednotlivin, patřících k té třídě a uvážíme, zda ji pojmem do té třídy nebo zda tu třídu vymezíme tak, aby do ní nepatřila, a zařadíme ji do jiné třídy, atp. Toto je jedna z podstatných metod myšlenkové práce.

Když se tážeme na to, jakým právem ten či onen člověk, ta či ona skupina, to či ono dělá nebo říká, čím je daný čin nebo výrok, tvrzení, čím jsou oprávněny, ve jménu koho nebo čeho ten či onen, ta či ona skupina to či ono dělá nebo říká, pak je vždycky těžkou chybou, jestliže zůstáváme jenom v rámci přítomnosti, přítomné chvíle, nebo širší **přítomnosti**, např. určité generace apod. Neboť jednou z podstatných stránek každé lidské aktivity, a to jednotlivého člověka i aktivity společenské, je její dosah pro budoucnost. I když by třeba všichni příslušníci dvou nebo tří žijících generací s něčím souhlasili (i když ta nejmladší generace z toho ještě nemá pojem, takže se k tomu nemůže vyjadřovat – děti do 14–15 let o tom vůbec ještě nemají páru); ale řekněme, že od těch 15–16 let už by s tím všichni souhlasili, s nějakým opatřením, tak ještě není řečeno, že jsou oprávněni to opatření realizovat, protože musejí pamatovat na to, že po nich přijdou ještě nějaké generace, které dostanou do vínku ty důsledky, které vyplývají z činů žijících generací. A samozřejmě ve jménu těch budoucích generací je třeba také mluvit, je také třeba si vzít slovo a dělat advokáta budoucím, ještě nenarozeným lidem. To náleží k odpovědnosti každého člověka, každé generace, každé společnosti: myslit na budoucnost, v níž my, příslušníci dnešních generací, už nebudeme žít. Z tohoto hlediska je zřejmé, že jsou věci, o kterých se právě tak málo může hlasovat, jako o samotné „pravdě“, a o kterých hlasování může právě tak málo rozhodovat jako může nějaké hlasování rozhodovat, zda nějaká myšlenka, nějaký poznatek, nějaká teorie je platná nebo neplatná. (Konec přepisu mgf. záznamu.) –

26. XI. [771126-1]

(80) (6) (SSaŽ – Vysočany, 26. 11. 77 odpol.)

V roce 1922 psal Ferdinand Peroutka své úvahy na téma „Jací jsme“; když články shrnul do knížky, poznamenal v doslovu (str. 255), že titul by měl být spíše „Jací nejsme“. Hned v první úvaze pak napsal: „Ve shonu našeho **opož(z)děného [háček nad písmenem „z“ je v rukopise v hranaté závorce, pozn. red.]** vývoje nemohlo nic u nás zapustiti kořeny dosti hluboko. ... Nevybudovali jsme si tradice dosti klidné, která jedině může býti oporou povaze.“ (Str. 18.) To platí, myslím, pro všechny roviny národního života;

a platí to také pro oblast mravního rozhodování a mravního života. Ten nespočívá jen v nějaké aplikaci morálních zásad a principů; kdybychom téma pojali takto a kdybychom navíc ony principy a zásady považovali za neměnné a po věky totožné, vedlo by zkoumání mravů a morálky jen ke zjišťování odchylek od norem, bylo by tedy jakousi „pathologií“. Ale nic by nebylo větší překážkou k tomu podstatnému pochopení skutečnosti a skutečných proměn morálního, mravního života. Co to je vlastně morálka? Co to je mravní rozhodování a mravní život? Co je to mravný život a mravnost?

Sociologický přístup sleduje frekventovanost určitých typů akcí a reakcí v souvislosti s určitými typy situací. Naproti tomu moralizující přístup se orientuje na zachovávání určitých norem, o nichž se předpokládá, že jsou univerzálně platné a na situacích nezávislé. Ani jeden, ani druhý přístup není tím, co hledáme, a nevede také k rozpoznání morální, mravní stránky situací. Každá situace je totiž jen zčásti pouhou daností; především je jakousi příležitostí či dokonce výzvou. Člověk pak nejenom reaguje na danosti, ale odpovídá na výzvy. Taková výzva nemůže být redukována na žádnou svou konkrétní formulaci (formulovanost); jakákoli formulace či vyjádření takové výzvy je pouze lepším nebo horším jejím pochopením (resp. na takovém pochopení je založeno). Na to, zda je výzva (která ovšem je vždycky situační, tj. je vázána na konkrétní situaci, i když rozsah a meze této situace mohou být velmi různé a různě vnímané či chápáné) lépe či hůře chápána, má značný vliv právě série předchozích zkušeností nejen vlastních, tedy tradice. Existují pak situace velmi dlouhodobé, tj. dlouhotrvající, které ztěžují či přímo znemožňují některé typy zkušeností; existují také rozsáhlé a tvrdé zásahy, které mají dlouhodobé důsledky podobného rázu. A tyto dvě okolnosti měly konkrétně pro českou „národní povahu“, a zejména pro „morální profil“ českého národa značný význam.

Národy, které se nějak (z jakýchkoliv důvodů) opozdily ve svém vývoji nebo ve vývoji některé složky svého života, jsou pro sebe i pro druhé dlouho zdrojem nejrůznějších potíží. Jejich historie nám neobjasňuje ani tak míru jejich normálnosti, jako spíše jejich povahu jakožto abnormality. (Tak tomu je ovšem všeobecně, jak by bylo možno doložit ostatně i z jiných oborů; „příčiny“ abnormálních prvků či deviací jsou vždy nejenom obecně jiné, ale jiného druhu a náležící do jiné roviny než „příčiny“ normálnosti.) Tak kupř. Bílá hora a doba pobělohorská ve svých důsledcích způsobila, že český národ byl redukován na selskou vrstvu a zbaven své inteligence. Když se inteligence znovu začala objevovat, byla bez zakotvení ve vlastní, domácí (živé) tradici; nejprve navazovala na tradici národu cizí, potom na vlastní, ale již dlouho mrtvou tradici. Tak vznikla pod-

statně dvojí tradice, z nichž jedna byla cizorodá (alespoň někteří ji jako cizorodou cítili, i když to vlastně už po věky je skutečná domácí tradice), ale po některých stránkách nepřehlédnutelně inferiorní (zejména pokud jde o mravní a ještě víc duchovní hloubku); naproti tomu druhá je zakotvena mnohem hlouběji a onu prvně jmenovanou překonává mravně i duchovně (dokonce i politicky, alespoň v teorii), ale je a zůstává ve skutečném národním životě čímsi okrajovým, sesedajícím se ustavičně na pouhou frázi, uctivý respekt (ale co možno **zdálky**) či dokonce sentiment.

Marno a zbytečno je vymlouvat se na těch několik nebo na tu skupinu či stranu, která provádí to či ono. Kdyby neexistovala podpora nebo alespoň lhostejnost ze strany většiny společnosti, nemohla by menšina nebo dokonce malá skupina dělat to, co dělá. Odpovědnost mají vždycky všichni; nikdo není vyvázán. Ale podle odpovědi na výzvu situace je jejich odpovědnost různá a je třeba rozlišovat. Náš argument však míří jinam: nikdy nelze označit jednotlivce nebo malou skupinu za jediné viníky za morální selhání, jež postihuje celou společnost. Intelektuální selhání je možno najít u jednotlivce; stává se, že lidé politicky nebo jinak vůdčí promarní příležitost, nepochopí význam chvíle, propasou okamžik, který už se nevrátí. Ale to není případ selhání morálního; tam se mají věci dokonce tak, že hrstka těch, kteří odpověď najdou a postaví se čelem k situaci mravně odpovědně, může zachránit ostatní, kteří tonou v rozpacích a bezradnosti (za předpokladu ovšem, že se nechají přesvědčit příkladem oné hrstky).

V mravní krizi však neobyčejně záleží na tom, aby odpověď (byť hrstky lidí) byla mravním vynálezem, ne poukazem k rutině a ke zvyklostem (k „mravům“); a aby tento vynález představoval nejen řešení technických problémů (věcných, předmětných situací), nýbrž aby zároveň byl krokem na cestě k ryzímu (ryzejšímu) lidství, na cestě k „vyšší spravedlnosti“, k vyšší etické náročnosti, k hlubšímu životnímu zakotvení atd. Mravní odpovědnost má nutně dvojí stránku: jde o to, řešit skutečné problémy a obtíže, ale přitom tuto stránku nechat na okraji, na periférii toho, co se skutečně podniká ve vztahu člověka (lidské skupiny, národa, lidstva) k budoucnosti. Morálně správné rozhodnutí nemůže být z podstatných důvodů výsledkem kalkulu (sebechytřejšího, sebepoučenějšího, sebeinformovanějšího a sebevzdělanějšího), nýbrž představuje rozhodnutí tváří v tvář předmětné nezajištěnosti, tj. rozhodnutí vyjít ven z hradeb toho, co lze spočítat, změřit a vykalkulovat. Existuje totiž způsob, jak se zachovat v situaci, kterou podrobně neznáme, jejíž příčiny a zejména důsledky nám pro tu chvíli unikají a do níž musíme vstoupit a zasáhnout, aniž bychom měli dost času vše podrobně prozkoumat a výsledky přehledně shrnout. A

přece naše jednání není pouhou sázkou a náhodou; to je pak rozhodnutí mravní.