

ZDENĚK PINC

Počítat do 5^{ti}

Naše řeč budiž ano, ano, ne, ne. Počítat do pěti, pravidla malé násobilky, kupecké počty patřily odjakživa k obecně sdílené zkušenosti. Jsou věci, které je třeba pojmenovávat jasně. Také proto jim věnujeme v Přítomnosti nikoli úvodník, ale „závěrník“. Punctum et satis.

PRAHA
1998



Sdružení pro humanitní
výchovu a vzdělávání
Legerova 63
120 00 Praha 2

PASTE
KA

Vydavatelství
Bedřichovská 1962/2
182 00 Praha 2

KNIHOVNA
KŘESŤANSKÉ AKADEMIE
KARLOVY
VYBAZENÉ
4265



CS 45P4 / 2011

Tato kniha vychází s podporou nakladatelství OIKOYMENH.

Copyright © SOFIS, 1998
© Zdeněk Pinc, 1998

ISBN 80-902439-2-4

OBSAH

Předmluva (Jan Sokol)	9
Úvod	11
I. Počítat do pěti	
Problém každé generace	21
Český mýtus sametové revoluce	26
Čí je to vina? (K aktuálnosti filozofie K. Jasperse) ..	31
Český národ, jeho vláda a národní oběť	35
Úvahy o míře viny zvané politická	40
Idea státu, její transformace a poukazy	46
Václav Havel a současnost česko-slovenských rozporů	56
II. Marginálie z „Přítomnosti“ a odjinud	
Moc mocných, bezmocných a nemocných.	63
Bezmoc mocných, Václav Havel a česká malost ...	68
Ethos parlamentu a jeho režim řeči	73
Svrchovanost - suverenita	75
Zkratkovitá dvojjedinnost	77
Srovnání	80
Každý do jiné Evropy?	83

Jen klid, slovenští přátelé !	88
Přijde jaro?	91
Už je to tady!	94
Eichmann v Jeruzalémě	99
Nepoučitelný premiér	104
Senzační odhalení	109
Byl jsem naivní vůl	113
Zatím se obešli bez Aurory	116
Olympijskou Barcelonou v televizních bačkorách	122
Alternativní sociologie M. Petruska	131

III. Excerpta

Sorosova krytá směňka	139
Lze trestat zločiny komunismu?	143
Ožehavé téma: přijímání na vysoké školy	151
Postmodernismus kontra metafyzika	156
Dějiny jako problém a úkol	162
O smyslu dějin	167
O nesamozřejmosti národa	172
Pedagogika obratu, pedagogika Jana Patočky	178
Víra, její rizika a šance	182
Don Quijote české filosofie	187

IV. Eseje a promluvy

Perspektivy otevřené duše	195
Svět jako tvorba	202
Vzkazy a perspektivy	209
Český filozof	215
Pokoušení o lidskou identitu	223
Psychodrama v blázinci aneb dějinná událost versus velkovyprávění	232

Snad ještě na závěr poznámku k výměru pojmu „puč“ a „revoluce“. „Puč“ budiž chápán jako násilný převrat provedený relativně malou skupinou obyvatelstva bez účasti a souhlasu většiny, v horším případě proti vůli a chtění mas. „Revoluce“ je společenská katastrofa podobná sebevraždě lidského individua, katastrofa, která je provedena ve jménu a za spontánní spoluúčasti většiny. Ideovým, transcendentním horizontem revoluce je vždy lživý příslib lepšího příští, dokonale vyjádřený v biblické tradici: „budete jako Bohové“, kterýžto, jak snad všichni víme, předchází a inicializuje vyhnání z ráje.

Spodtitulem Slovo revoluce vydala Přítomnost 1, 1990, č. 2 z 27.7., s. 32, v rubrice Počítat do 5ti. - Oproti původnímu textu byl nahrazen termín pranostiky s významem téměř metaforickým termínem opravená přísloví /s. 5/ a termín květnová revoluce 1945 termínem květnové povstání 1945 /s. 6/. - Jiný výklad termínu sametová revoluce nalézáme v Encyklopedii moderní historie. Zde je původ označení vysvětlen takto: "Vlastní název 'Sametová revoluce' byl přejat ze zahraničního tisku (angl. Velvet Revolution), kde označoval nenásilné převzetí moci z rukou komunistické elity ...". Viz M. Pečenka, P. Luňák a kol., Encyklopedie moderní historie. EMH, Libri, Praha 1995, s. 414. - Zajímavě se vyslovil k heslu „Vrátit se do Evropy“ (ve variantě „Zpět do Evropy“) na stránkách Přítomnosti r. 1992 také Ferdinand Seibt (Přítomnost 18.12. 1992, O minulosti, současnosti a dějepiscích. Ferdinand Seibt odpovídá na otázky své kolegyně Evy Hartmannové.). Chápal ho jako návrat „o šedesát let zpět k vlastním národním dějinám“, respektive k myšlence rekonstrukce demokratických poměrů Československé republiky. F. Seibt falešnost politicky a mediálně rozšířeného hesla objasňoval probíhajícím posunem společenských představ v západní Evropě, právě tak jako existencí nepravdivých kladných stereotypů a mýtů o první republice. Skutečný význam hesla vyložil jako usilovný pokus „o základní vzor západního společenského řádu“. V duchu tohoto výkladu pozměnil heslo na „Vpřed do Evropy!“ F. Seibt požadoval, aby toto zvolání provázal apel na cílenou snahu o zachování jedinečných národních „vlastností“, specifických „kvalit“ každého národa. (Tamtéž.)

Čí je to vina?

(K aktuálnosti filozofie K. Jaspersa)

Pro chvíle velkých historických zvrátů je příznačná potřeba hledat a nalézat viníky. Modelově nejčistší byla zřejmě situace v Německu krátce po pádu nacismu, chvíle, kdy filosof Karl Jaspers píše „*Otázku viny*“ (1946). Nebude snad od věci připomenout si Jaspersovu fenomenologickou analýzu problému v okamžiku, kdy je takřka módou s jeho terminologií zacházet dosti libovolně.

Jaspers stojící před úkolem vytvořit v německém národním duchu předpoklady očisty a obrození rozlišuje čtverý pojem viny: kriminální, politickou, morální a metafyzickou vinu.

Pokud jde o kriminální vinu, je otázka jasná: zločin je třeba potrestat. Před soudem však nestojí německý národ, nýbrž jednotliví, konkrétní viníci. Výjimečnost norimberského tribunálu ustaveného vítěznými mocnostmi s využitím problematické zásady retroaktivního uplatnění zákona je dána skutečností, že nacistickou diktaturu nebylo možné svrhnout zevnitř, silami německého národa, že dokonce fakticky do poslední chvíle většina Němců bojovala na straně zřejmě nejobludnější moci, jakou dějiny poznaly.

Pro momentálně populární srovnávání totality nacistické a komunistické se zde nabízí první důležitý výměr: proces vnitřního zrání komunistických režimů východní Evropy dosáhl bodu, kdy už revolta vnitřních sil byla možná a koneckonců i úspěšná. V Jaspersově smyslu tedy v případě východoevropských komunistických režimů nelze mluvit o diktatuře. Pro diktaturu v silném smyslu slova platí, že osvobození je možné pouze zvenčí.

(Aby bylo jasno: nemám ani v nejmenším potřebu zapírat či zmenšovat podíl gorbáčovského křídla KGB na východoevropských revoltech - z hlediska komunistické totality ostatně nešlo o sílu, kterou je třeba chápat jako vnější.)

Nezbytnost odstranění diktatury zvnějšku však také do jisté míry ospravedlňuje nutnost aplikovat právní akty norimberského tribuná-

lu se zpětnou platností. Zde je také důvod, proč NSDAP mohla být prohlášena za zločineckou organizaci a KSČ nemůže. Při všech oprávněných rekriminacích na účet KSČ zůstává tato organizace partnerem v politické hře domácích sil na rozdíl od NSDAP, kterou bylo nutné na základě mezinárodního zákona přijatého ad hoc postavit mimo zákon, aby mohla být německá politická scéna v druhé polovině čtyřicátých let vůbec obnovena.

Časté dovozování politické viny KSČ jako celku je v jaspersovském ohledu bludem. Druhý stupeň viny - vinu politickou - chápe náš filosof jako odpovědnost občanů za vládu, kterou strpěli. Jaspers zcela neústupně trvá na tom, že politickou vinu za činy své vlády nesou i lidé zcela nepolitictí. *„I jejich život je umožněn státním řádem. V moderních státech není žádné ‚mimo‘.“* (Jaspers, K.: *Otázka viny*, ed. Váhy, Praha 1993, s.36)

Politická odpovědnost je zjistitelná, opět fakticky zvnějšku, ať už ji chápeme ve smyslu odstupu historika či politologa, politická odpovědnost není však politická vina. Politik, který se podílel na přijetí opatření, která selhala, nebo ten, který neobstál v konfrontační situaci, např. při výslechu na StB, je v politickém smyslu diskvalifikován, v tomto smyslu je požadavek lustrace kandidátů na poslance rozumný a oprávněný.

Zmíněné skutečnosti však nelze v Jaspersově smyslu směšovat s politickou vinou. Tu má takový politik pouze tehdy, když ji chápe a připouští si ji. Diskuse na téma, zda politická vina komunistů je větší než vina příslušníků souputnických stran či organizací a bezpartijních, postrádají smysl. Zastírají skutečný horizont problému. *„Politická vina se stává morální vinou tam, kde je mocí zničen smysl moci - tj. nastolení práva, étos a čistota vlastního národa. Neboť tam, kde moc sama sebe neomezuje, je násilí a teror, který končí zničením života a duše.“*

Zároveň však platí: *„Dopouštět se nesčetných malých činů nedbalosti, pohodlného přizpůsobení, laciného ospravedlňování bezpráví, nepozorované podpory bezpráví, podílet se na vzniku veřejné atmosféry, která šíří nejasnost a jako takové teprve umožňuje zlo, to vše má následky, které z části také podmiňují vinu na poměrech a dění.“* Poli-

tická vina má tak kořeny v morální vině a instancí pro posuzování míry morální viny je pouze vlastní svědomí. Čím hlasitěji tedy zaznívá republika chór o vině těch druhých, tím zní dutěji a je zcela mimo pochopení.

V tomto smyslu je zcela neuvěřitelné, že veřejné mínění přítomné chvíle nechápe elementární rozdíl mezi takovými viníky jako jsou Hromádka či Lis, lidé, kteří dlouholetým neokázalým pokáním dokazují, že jsou schopni morální vinu přijmout, a majorem Novotným a jeho komplici z StB, kteří opakovaně dosvědčují, že nejsou patrně schopni lítosti a proměny.

Rovněž, které mezi tyto nesouměřitelné příklady klade ministr Sacher, svědčí o cynickém nepochopení problému viny a je pro politika kterékoli chvíle průkazem vadné politické mravnosti: o licoměrné a farizejské povaze deklarovaného křesťanství jmenovaného ani nemluvě.

Nevinné, banální zlo zakořeněné v bludné eschatologii neosobní moci zaznívá i z myšlenky prokurátora Sokola, když cynicky konstatuje, že zákon je zákon, místo aby požadoval zrušení či novelu gumového zákona proti fašismu a podobným hnutím. Dovolává-li se předmětný zákon konsensu s norimberským tribunálem, měl by specifikovat minimálně rozdíl mezi nacismem a fašismem - první pod zákonnou restrikcí spadá, druhý nikoli - či alespoň taxativně vyjmenovat hnutí, které chce zákonodárce postavit mimo zákon.

Fundamentální rozdíl nenalezneme mezi požadavkem normalizační éry na „kádrové“ či v přítomné chvíli na „morální“ předpoklady, je-li obojí více méně chápáno jako příslušnost či nepříslušnost k nějaké organizaci, skutečnost, že podepsal či naopak nepodepsal. Každé pouze objektivní konstatování se zcela míjí cílem.

Zcela mimo sféru morálního posuzování stojí pouze zřejmí - v Jaspersově případě - Hitlerovi komplici a pochopové, kteří jsou patrně neschopni lítosti a proměny. Proti takovým už zbývá pouze použít násilí. *„Morální vinu mají ti, kdo jsou schopni pykat, ti, kdo věděli nebo mohli vědět co činí, a přece šli cestami, které chápou při sebezprojasňování jako provinilé bloudění - ať už si pohodlně zastírali, co se dělo, ... nebo se dali koupit osobními výhodami, nebo poslouchali ze strachu.“*

Nejhlubší oblast viny, vina metafyzická, se dotýká pouze subjektu jako subjektu. Je to věc jedince o samotě. Z metafyzického hlediska existuje požadavek zvolit jistou záhubu. Je naše vina, že žijeme - tváří tvář zločinům Třetí říše je samo přežití čímsi nečestným.

Je věcí každého z nás, jak se o samotě porovnáme se zločiny epochy, kterou jsme nejenom přežili, ale - ruku na srdce - přežili v relativním klidu a pohodlí. Prvé rekapitulované pojetí viny není v žádném případě pobídkou k falešnému sebeomlouvání a alibismu. Pravda, trestní odpovědnost i za nacismu se týkala jen malé menšiny, odpovědnost politická koneckonců postihuje jen hmotnou sféru života - v Jaspersově době válečné dodávky a poplatky, jimž dnes odpovídá oprávněný požadavek přerozdělení majetku politických stran a hnutí minulého režimu. Mravní a metafyzickou vinu však druhému nemáme co předhazovat. Kdo nechce, ať se k ní nehlásí, to je menší neštěstí než druhý extrém, který zkouší vinu paušalizovat. Posuzování viny v kolektivních kategoriích je zjednodušující a vede vždy k tomu, že člověk jako jedinec je zbavován důstojnosti.

Zjištění, že obyvatelstvo musí nést politickou odpovědnost za činy své vlády, že každý národ má takovou vládu, jakou si zaslouží, jak praví omšelý aforismus, je pevně spjata s probuzením politické svobody. „Člověk vnitřně politicky nesvobodný - je na jedné straně poslušný, a na druhé straně se necítí vinen.“

Původní text pro Přítomnost 1, 1990, č. 1 ze 4.6., s. 32, rubrika Počítat do 5ti, k textu připojen medailonek představující autora, redaktora Přítomnosti Z. Pince. - Citáty jsou převzaty z knihy Karla Jaspere, Otázka viny, Příspěvek k německé otázce. Praha, Mladá fronta 1969, s. 35, 36 a další.

4.

Český národ, jeho vláda a národní oběť

Poněkud mě překvapilo, když vládu národního porozumění vystřídala vláda národní oběti. Oficiálně se totiž konstatovalo, že vláda národního porozumění svůj úkol splnila. Kdyby tomu bylo naopak, chápal bych nutnost vlády národní oběti. Takto bych spíše očekával vládu národního smíření či vládu národní prosperity, když už jsme zatíženi na to dávat vládám jména.

Nemám rád politické slogany: jejich inflace většinou signalizuje úpadek politického myšlení. Vždy je však zajímavé pokusit se o jejich analýzu. V politických sloganech se totiž často skrývá utajená nejasnost, jejíž odhalení se může ukázat podnětným. Vláda národní oběti vděčí, nejen za své jméno, Václavu Havlovi.

Oběť měla v představách dávného člověka za účel zmnožit sílu božstva a naklonit ho tomu, kdo obětoval. Intencionální struktura oběti je zřejmá: obětovat někoho nebo něco někomu nebo něčemu.

Zdá se, že V. Havel a jeho přátelé chápali svůj vstup do terénu profesionální politiky, tj. okamžik, kdy přijali veřejné úřady a funkce, jako oběť. Stojí tak blízko pojetí sv. Pavla, který také takto, v přeneseném smyslu, pojímal své apoštolství. Z hlediska tématu, které sledujeme, je zajímavý i Horálkův postřeh zřejmé etymologické distinkce významu slovesa obětovat ve východních slovanských jazycích v souvislosti „oslatvit“ a v západních v souvislosti „zavázat“. Poukazuje totiž k výraznému posunu časového prožitku u jednotlivých významů. Obětovat ve smyslu „zavázat někoho“ poukazuje k tomu, že je nejprve třeba obětovat, a pak teprve lze očekávat nějakou transcendentní pomoc, spoluúčast či posilu. Ono východní: obětovat ve smyslu „oslatvit někoho nebo něco“ poukazuje spíše post festum, to jest: stalo se něco významného a je třeba obětovat, abychom to oslavili.

Českému duchu, který se od věků rád prožívá jako most mezi východem a západem, jsou důvěrně známé obě tyto významové dimenze. Zavázat nám asociuje s nezapomenutelnými socialistickými závazky a oslavovat výsledky pracujícího lidu umíme také až do aleluja. Jeden

Víra, její rizika a šance

Na téma, které jej provází po celý jeho plodný myslitelský život, na téma víry a její reflexe, uvažuje v druhém čísle *Reflexe* Ladislav Hejdlánek. Víra mu ovšem není prvotně záležitostí nějakého přesvědčení či smýšlení o něčem. Nejde o to věřit v něco či v někoho, fenomén víry je třeba pojmut daleko hlouběji, existenciálněji, tak jak víře rozumí starozákonní tradice a dle Ebelingova pojetí i synoptická evangelia. Právě v těch místech, která jsou nejvíce spjata s Ježíšem, s jeho slovy i skutky, není nikde řeč o víře v Boha či v Ježíše. Příznačný výrok je „*Víra tvá Tě uzdravila*“, kde se neočekává nějaké vyznání víry, což jistě může běžnému křesťanovi znít až provokativně. Touto cestou se však může zbavit mnoha tradičních nedorozumění a zbloudění, jež je způsobeno ztotožňováním víry s náboženským fenoménem. Přitom právě v prorocké tradici izraelské a ve stejném smyslu i u Ježíše je obecná náboženská problematizována a napadána. Abychom však celou věc mohli pochopit hlouběji, musíme se ponořit ke kořenům evropské tradice.

„Přehlížená anebo vůbec netušená nesnáz, která se našemu uvažování položí do cesty, je spojena s osudy evropského myšlení vůbec, jehož počátky byly prosazeny starými řeckými mysliteli. Všechno naše dnešní myšlení nese rážbu těchto Řeků: myslíme totiž pojmově. Pojmové myšlení je epochálním vynálezem, který rozděluje veškeré dosavadní kulturní dějiny na dvě obrovská údobí: na epochu myšlení předpojmového a na následující epochu, v níž se stále víc a pronikavěji prosazuje myšlení pojmové. Z mnoha důvodů je krajně nesnadné se při zkoumání přes tento předěl přenést, aniž bychom beznadějně zbloudili v zákrutech svého vlastního přístupu. Hlavním reprezentantem a přímo prototypem takového zbloudění je podsouvání jakéhosi zárodečného, ještě ne zcela rozvinutého pojmového myšlení tam, kde se nic podobného ani v jakkoliv přípravném stadiu vyskytovat prostě nemohlo.“

Hejdlánek ukazuje, v čem spočívá onen převratný vynález pojmu a pojmového myšlení, k němuž ve skutečnosti došlo nejspíš až na konci

první poloviny prvního tisíciletí př. Kr. Jde o ustavení a postupně stále systematictější upevnění zvláštního druhu distance mezi myšlením (míněním) něčeho a mezi tím, co je myšleno (míněno). Tato specifická distance je umožněna a zároveň garantována konstitucí dvou zcela nových „složek“, „prvků“ či „faktorů“ myšlení. Jednou z těchto dvou složek jsou pojmy, druhou z těchto dvou složek jsou intelektuální konstrukce, jimž můžeme po vzoru Husserlově říkat „*intencionální předměty (objekty)*“. Za pomoci obou těchto prvků jsou pak míněny „*skutečnosti*“. Filosofie se konstituovala historicky jako myšlení, jež zvládlo práci s uvedenými dvěma faktory a našlo tak způsob, jak jednotlivé poznatky, myšlenky, koncepce, hypotézy i teorie uvádět do složitého přediva logických souvislostí a tak do celých systémů, dovolujících kdykoliv učinit předmětem zkoumání samo myšlení a tak je podrobovat mnohonásobné kontrole v nejrůznějších kontextech, aniž by takto kontrolované myšlenky, přesazované do nových a nových souvislostí, ztrácely svou přesnou konturu a svou identitu. Nic takového neexistovalo nikdy předtím. Co bylo před tím? V klasické tradici se má zato, že mýtické myšlení, které bylo řeckým zázrakem postupně překonáno a nahrazeno přesnějším, sdělnějším poznáním, jež posléze dostane jméno věda.

„V mytickém myšlení (a vůbec životě) má slovo původně silnou magickou moc: slovo jakožto jméno přivolává skutečnost do bezprostřední přítomnosti (do naší přítomnosti). Vyslovení jména nám dává moc donutit jmenovanou skutečnost (event. bytost), aby se dostavila a ukázala, vyjevila. Proto je nutno s jmény a vůbec se slovy zacházet s rozvahou a po důkladném rozmyšlení. (Odtud smysl příkazu, nebrat Boží jméno, nadarmo‘.) Už z toho je patrné, že v mýtu (a v sakralitě religiózní povahy) slovo neustavuje a neupevňuje žádnou distanci k tomu, co je pojmenováno a jménem předváděno, vyvoláváno z nepřítomnosti v přítomnost, ale naopak každou takovou distanci (vůči nepřítomnému) překonává a překlenuje přivoláním do přítomnosti a tedy zpřítomněním. Mýtická životní orientace je ostatně celá zaměřena na identifikaci s pravzory. Člověk se děsí možnosti, že by zůstal trvale odloučen od světa archetypů, neboť v tom vidí svou zkázu a zničení, svůj zánik a záhubu. Jediná cesta záchrany a spásy spočívá

v tom, že se ztotožní s nadčasovými, věčnými archetypy, a tak že se vzepne ze své ohroženosti a pomíjivosti k tomu, co je provždy, protože od „počátku“ nepomíjivě skutečné. Slovo samo - jakožto pojmenování, vyslovení jména - zůstává proto nutně zcela nevhodným prostředkem budování distance, bez níž ani protoreflexe nemůže být provedena.“

V pojetí mýtu se tak Hejdánek dostává do blízkosti pojetí Zdeňka Neubauera, který (Prostor č.15) protestuje proti vžitě představě, že mýtický přístup k životu je něco uzavřeného, mrtvého, v nejlepším případě vyhrazeného zkušenosti primitivních národů a dětí. Hejdánek i Neubauer se zamýšlejí nad opomíjenou stránkou zkušenosti, nad narativitou, nad živlem příběhu, jenž je odedávna pramenem pravdivého poznání.

„Avšak již ve způsobu argumentace se projevuje naše zatíženost pojmovým myšlením. Když mluvíme o ‚slovu‘, máme na mysli jednotlivé, izolované slovo, totiž ‚jméno‘. Ale slovo není původně označením, nýbrž jen kusem a součástí, složkou vypravování. Ovšemže i vypravování zpřítomňuje nějakou skutečnost, ale skutečnost dějovou, ‚dějící se‘. Mýtické vypravování zpřítomňuje nadčasovou resp. ne-dějinně a mimo dějinně časovou (rekurentní) událost, abychom na ní mohli participovat, abychom mohli být ‚vpřítomnění‘ do této události, aby se dějství našeho života mohlo co nejpřesněji a nejdokonaleji přimknout k onomu božskému archetypálnímu dění, a tak alespoň na čas, nejlépe však provždy, splynout s nikdy nezanikajícím, protože vždy znovu se cyklicky navracejícím a tudíž provždy skutečným pradájstvím. (Proto se mýtická životní orientace ve svých vrcholných formách propracovává k pojetí ‚věčných návratů‘.)“

V jádře mýtické orientace tedy je také přítomna distance jako významný faktor: smyslem ztotožnění s pravzorem je distance od sebe sama, od toho, co je prožíváno jako vlastní nahodilost, uvržená do nebezpečí ztroskotání, nezdaří-li se z ní uniknout a přidržet se toho, co jedinečně vpravdě „jest“, protože se vždy znovu vrací v nekončících kruzích. Distance, kterou zná mýtus, je ovšem distancí od sebe: člověk v identifikaci s archetypem ztrácí svou oddělenost a nahodilost, zbavuje se své kontingentní jedinečnosti, odsouzené k záhubě, a dosahuje

spásy tím, že splývá s „pravou skutečností“, která tu odevždy a navždy „je“, mimo čas a nad časem, se svým vlastním vzdypřítomným resp. vždy znovu zpřítomnění schopným, avšak ode všeho nahodilého odděleným děním resp. pra-děním.

„Evropská myšlenková i prakticky životní tradice se odtrhla od mýtu dvojím způsobem, resp. dvojí cestou. Je velkou otázkou, zda každá z těchto cest sama, izolována od té druhé, by byla schopna dovést člověka tam, kam se v evropské kultuře a civilizaci až do dneška dostal (a to jak v pozitivních, tak v negativních). Řecký zápas s mýtem byl vybojován především na frontě co nejrigidnějšího odbourávání narativity, přinejmenším pak jejího naprostého vypuzení z vědeckého myšlení. (Patočka svým důrazem na matematizaci sice problém zjednodušuje, ale v prvním přístupu přece jen vystihuje.) Vcelku lze říci, že tento řecký zápas byl hlubokým, ale neuvěřitelně produktivním omylem. Naproti tomu izraelský zápas nebyl tak triumfálně sebevědomý, ale zato mnohem radikálnější a v důsledku toho i světodějnější. Vnější prostředky narativity si ponechal a využil je ke svým cílům, ale napadl to, co je samým jádrem mýtu a mýtické orientace, totiž archetypy. Zatímco řecká filosofie odbourala dějové archetypy ve prospěch neměnných archai, izraelská protoreflexe převrátila smysl distance, okrajově přítomné v mytické orientaci, a přesunula ji z periferie zájmu do samotného centra a do jádra nové životní orientace. A tak zatímco archaický člověk, žijící v mýtickém světě (či spíše osvětě), se zachraňuje tím, že se zbavuje vši kontingence, protože v ní vidí krajní ohrožení, člověk orientovaný vírou se ke vši danosti a tedy minulosti obrací zády a svou spásu spojuje s tím, co přichází nebo co teprve má přijít, s tím, co (ještě) není, totiž s budoucností. Mytický člověk vidí spásu v tom, že se vzdává své nahodilosti a jedinečnosti a že se identifikuje s pravzorem; člověk víry opouští všechny pravzory a stereotypy (resp. zatlačuje je do pouhé rutiny) a otvírá se vůči „nahodilosti“ a „kontingenci“, protože ta je „doménou lidí statečných“ (jak říkával Rádl o budoucnosti).“

Víra je tedy v tomto pojetí způsob bytí založený v budoucnosti a možno ji v moderní existencialistické tradici příkře odlišit od života v úpadku, který je založen na odkázanosti na přítomnost, na to, co

Patočka nazýval „*úživou*“, na život odkázaný na svou reprodukci, život zakletý v cyklickém, přírodním či pseudopřírodním prožitku času.

Víra jako životní postoj a směřování nemůže být chápána jako izraelský vynález či monopol. To, co starozákonní tradici s Hejdánkem jako objevné přiznat musíme, je nahlédnutí víry jako fenoménu, to co Hejdánek nazývá izraelskou protoreflexí a její zásadní konflikt, ba nesmiřitelný zápas s mýtem a obecnou religiozitou. Chcete-li, jde o judaistně křesťanský objev prožitku lineárního času, dějiny se otevírají z cyklického prožitku a mohou se tak stát dějinami spásy. V přítomné chvíli však zde příběh nekončí. Není možné bez dalšího nabídnout toto vydání se víry, tento skok do budoucnosti jako recept přítomné krize. Víra jako fenomén totiž v evropské tradici snadno přechází v koncepty eschatologické a ještě snáze v různé sekularizované eschatologické mýty. Příroda se tak stává zajatcem dějin, něčím na čem v posledku nezáleží.

V přítomné planetární době lidstva stojíme tak před obtížným úkolem zachovat životadárné kvality fenoménu víry, onoho života z budoucnosti, a zároveň propustit svět ze zajetí lidských dějin, to znamená pochopit lineárně chápané dějiny narativně, jako příběh, jako něco, co je produktem lidské kreativity a nikoli předurčenou daností, ať už je to v dimenzi posledního soudu v pojetí třeba Svědků Jehovových či v dimenzi pokroku, jak ho chápali vědečtí a socialističtí fantastové nedávné minulosti.

Don Quijote české filosofie

„Demokracie je původu ‚aristokratického‘, t.j. vyrostla z vůle silných jednotlivců sloužit lidem slabým; základem demokracie, bez kterého nutně ztroskotá, není ubohý lid, nýbrž jest jednatelce rozumný, sebevědomý, nebojácný, který se obětuje pro lid. Demokrat věří v rytířské ideály, svobodu osobní, v čestnost a statečnost; jest podnikavý a nebojí se vládnout; demokrat je pán. Demokracie dále nutně předpokládá ochotu sloužit zákonům, které jsou vyšší než naše osobní zájmy. Ideál osobní svobody a služby, stvořený svobodomyšlnými jednotlivci, byl v nové době ponenáhlu uvědoměle šířen na vrstvy nové a nové; theorie o přirozeném právu, vrozeném v mysli všech lidí, byla projevem důvěry ušlechtilých mužů v člověka, v lid, byla formule, kterou byl každý občan povýšen do stavu rytířského. Vezměte fantasiím o přirozeném právu předpoklad mlčky činěný, že lidé jsou rozenými rytíři ducha, že čestnost a humanita jsou všelidským posláním a že nade všemi lidmi se vznáší jeden a týž zákon - a vzali jste přirozenému právu všechn smysl. Slovo ‚rytíř‘ zatím bylo vyměněno za slovo ‚gentleman‘; právem však připomněl kterýs Angličan, že don Quijote byl prvním gentlemanem; a dodejme, že demokrat je stejně potomkem don Quijotovým.“

Tato slova napsal asi před půl stoletím český biolog a filosof Emanuel Rádl (1873-1942). Již v té době jej ostatně nazývali „donem Quijotem české filosofie“, dle titulu jeho životopisu, který sepsal J. L. Hromádka. Jan Patočka o něm kdysi řekl, že to byl myslitel, který si vzal na svědomí první republiku. Snad tento aspekt filosofického života mluví z rádlovské tradice nejaktuálněji. I tato republika potřebuje myslitele, který by si ji v Rádlově či Patočkově smyslu „vzal na svědomí“.

Rádl vyšel z myslitelského okruhu Masarykova a dá se snad říci, že v době Masarykova presidentství převzal radikálně kritický masarykovský program. Také jemu začasté nerozuměli a také on svým ideovým i politickým odpůrcům rozumně rozhodně neulehčoval.

Zdeněk Pinc

Počítat do pěti

Vydalo SOFIS ve spolupráci s vydavatelstvím PASTELKA.

Technická redakce Tomáš Jeníček.

Obálku navrhl Aleš Svoboda.

Vydání první.

PRAHA 1998

ISBN 80-902439-2-4

179

**Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze**

※255200841※

