

Časovost demokracie

Václav Umlauf

- ◆ článek, česky, vznik: duben 2007
- ◆ article, Czech, origin: duben 2007

Časovost demokracie

Ladislavu Hejdánkovi

Láska k moudrosti se nejlépe projevuje skutky. Úkolem myšlení – filosofickým skutkem par excellence – se může stát například kritické promyšlení tezí autora originální studie „Filosofie a víra“ (1970), a to v nové konstelaci porozumění (HEJDÁNEK, 1999). Filosofický, politický i církevní disident kriticky recipoval „negativní platonismus“ Jana Patočky, jehož interpretaci Platóna nepovažuje za dostatečně radikální vyjití z metafyziky. Jistěže se staví společně s velkým českým myslitelem za zásadní svébytnost filosofie; jenže láska k moudrosti v řeckém pojetí stojí ve stínu archetypického myšlení, jež vyloučilo změnu, událost a vykloněnost do budoucnosti.¹ Vyjmenované fenomény by proto měly tvořit základ nové ontologie jdoucí za typicky řeckou zálibu v neměnnosti, kterou skrytě potvrzuje i Patočkova originální interpretace Platóna (HEJDÁNEK, 1991). I myšlení má ohlašovat nové věci připravené vystoupit ze skrytosti, nejen Hospodin v Izaiášově podání (Iz 43,18-19). Filosof inspirovaný česko-bratrskou reformací a dobovým marasmem ve společnosti i v křesťanských církvích se obrací k původní prorocké zkušenosti, k vírou a reflexí tříbenému rozlišování pravdy absolutní a přesto dějinné, která k nám přichází stále znovu a stále nově. Hledané nepředmětné myšlení se zásadně orientuje na pravdu ve formě spásonosného dění, které se prolamuje do přítomnosti z absolutní budoucnosti. Nově koncipovaná láska k moudrosti vstřícně nakročí směrem k přicházející pravdě proměňující svět, čehož klasický intelekt není schopen, vinou svého zahledění do nadčasové minulosti. Víra starozákonních proroků a Ježíše, existenciální postoj extatické otevřenosti k nemanipulovatelné odkrytosti bytí, se stává zkušebním kamenem hledané „nepředmětné“ (meontologické) filosofie.

Filosofická hermeneutika je nepředmětnou filosofií ze své podstaty, protože zásadně staví na ontologické diferenci mezi bytím a jsoucнем. Kritický dialog s Hejdánkovým průkopnickým myšlenkovým činem, v české filosofii 80. let zcela ojedinělým, vyžaduje v novém tisíciletí a v sympatizující hermeneutice trojí odpověď: 1) rehabilitaci ne-archetypického pojetí časovosti v raném řeckém myšlení; 2)

¹ Rozbor dialogu *Euthyfrón* v citované stati končí následovně: „Mýtus tak nejen v hloubce filosofické problematiky, jak jsme se o tom již zmínili, ale ani na běžné rovině filosofického uvažování odstraněn, likvidován není, alespoň nikoli jeho podstata. Je však racionalizován: místo archetypických božských činů tu jsou voda, vzduch, apeiron, hérakleitovský logos, extrémní parmenidovské Jedno, Empedokleovy prvky (kořeny) a ovšem Láska a Svár, Démokritovy atomy (a prázdno) – stejně jako Platónovy ideje a Aristotelovy formy. Řecká filosofie navazuje tedy na podstatné struktury mytické životní orientace, prohlubuje a pročišťuje ji a stává se jejím teoretickým výrazem.“ (HEJDÁNEK, 1999:105)

hermeneutický rozbor časovosti biblické víry vzhledem k archetypu smlouvy s Hospodinem; 3) obhájení jedinečné časovosti demokracie, která si podržuje zásadní autonomii jak vůči mýtu tak i vůči víře. Jedinečnost demokracie je třeba ve filosofii hájit stále znovu, třeba i hermeneuticky. Na základě specifického rozboru časovosti vlastní archaickému myšlení či biblické smlouvě lze obhájit autonomní časovou strukturu veřejného jednání, jež zakládá společenskou praxi v polis. Biblicky věřit a filosoficky myslet nestačí, musí se i politicky jednat. Doufám, že předkládaná obrana demokracie alespoň částečně splatí starý a dosud nevyrovnaný dluh vůči mému filosofickému učiteli, originálnímu mysliteli a svobodně jednajícímu občanovi.

1. Archaický kairos a hermeneutika fakticity

Aristotelés ve svém slavném spise o politice připomíná, že k tomuto na výsost vážnému tématu je třeba přistoupit skrze „druhou plavbu“ (deu/teroj plou=j), protože z podstaty věci je nutno zvolit kompromis a okliku (*Pol.* 1284^b19). Zvažované hermeneutické plachtění proti větru, které má alespoň přibližně dosáhnout cíle, nejprve hledá v archaickém řeckém myšlení takové pojetí časovosti, které konfiguruje realitu mimo mýtus. Ten podle Hejdánka přežívá i ve filosofii skrze archetypické myšlení skrytě mytologického charakteru, čímž se v myšlení vylučuje vznik radikálně nového. Citovaná studie proto hledá „pozitivní, tj. nadějný vztah k budoucnosti, a to takový vztah, který je schopen bezprostředně proměnit lidský život v přítomnosti“ (HEJDÁNEK,1999:112). Dodejme však za hermeneutiku, že tuto pozitivní časovost musíme zajistit již v archaické vrstvě řeckého myšlení a navíc jako antropologickou konstantu.

Cit pro příznivý okamžik (kairos/j) představuje již od Homéra vědění, které intuitivně reaguje na dané příznivé i nepříznivé okolnosti s výhledem na sledovaný cíl. Například schopnost bystrého oka a úsudku vedla antického kormidelníka k tomu, aby ve správný okamžik vplul do Bosporské úžiny. Víření vln, proudů a větru nemůže vinou náhody (tu/xh) nijak spočítat, přesto má jeho vynalézavost (mh=tij) najít zde a nyní jedinečnou cestu (po/roj) vlnami ke vzdálenému cíli v Černém moři (DETENNE,1974:212). Politické jednání, léčitelství, kormidelnictví a další dovednosti staví na jedinečném smyslu pro momentální konstelaci událostí ve světě vydaném náhodě a tragickému osudu. Cit pro situaci v jedinečném „čase pro“ otevírá smysluplný horizont („cestu“) k dosažení cíle a tím poskytuje jedinečnou příležitost k projevení schopností, odvahy a praktické inteligence. Všechny tyto vlastnosti byly pro Řeky synonymem chvályhodného jednání. Vlášť náhody umožňuje člověku excelenci v jednání (a)reth/, protože činí naši existenci nejistou, křehkou, a zásadně

ohroženou (UMLAUF,2002:111). Aristotelés v *Etice Nikomachově* z tohoto důvodu dovozuje, že bohové nemohou být ctnostní, neboť žijí mimo tragické zvraty osudu.² Zato v pozemsky proměnlivém a nestálém světě smrtelníků může vyniknout Odysseus, Oidipús nebo Solón a dosáhnout lidsky možné nesmrtelnosti. S výtečností sobě vlastní bytovali v časech dobrých i zlých. Příhodná chvíle leží mimo metafyziku, nelze ji zpředmětnit. Bytuje pouze v jedinečném modu „času pro“ vzhledem k budoucímu cíli, jehož snad lze dosáhnout, pokud na tom tvrdě a inteligentně pracujeme a pokud věříme – jako Odysseus všemi mastmi mazaný (polu/mhtij) absolutně věřil na návrat do své rodné Ithaky.

Platón v dialogu *Filébos* provádí skutečnou revoluci vědění, bohužel naprosto aporetickou z hlediska časovosti kairós. Apologeta věčnosti vyhání mimo nově ustavenou epistémé všechno uznávané vědění založené na schopnosti odhadnout příznivý okamžik k jednání či na intuitivním poznávání správné míry (*Fil.* 56-58). Moudrost v podobě smysluplného jednání v příznivém okamžiku se transformuje na jistotu epistemického vědění, což potvrzuje i karteziánské shrnutí Protarcha: „Vidíš Sokrate, jak daleko jsme pokročili v rozlišování jednotlivých druhů vědění (e)pisthmw=n), a to vzhledem k nazírané jistotě“ (ei)j safh/neian, 57^c6-7). Takto pojatá jistota vědění staví na archetypu věčné a neměnné pravdy o trvale přítomném celku jsoucna (peri\ ta\ o)/nta a)ei/, 59^a7). Jednání časované kairologicky má podle Platóna jednu zásadní, totiž chronickou vadu – není a nikdy nemůže být archetypické. Pravděpodobné vědění v proměnlivé říši zdání staví na identitě věcí, jež nejsou stejné ani v minulosti, ani v budoucnosti a tím méně v přítomnosti (mh/te ei)j to\ nu=n paro\ n e)/xei, 59^b2). Vítězný akuzativ nové parusie obviňuje doxastické poznání z nedostatku pravdivosti. Presenční participium slova „být“ ukazuje na radikálně nový typ zpřítomnění jsoucího, který nastolila právě vzniklá metafyzika proti předešlé ontologii vyznávající plnost příhodného okamžiku. Vědění traktované v dialogu *Filébos* ukazuje na vznik času jako předmětnosti postavené mimo tragiku života, postavené do lhostejného toku věčně stejného času (xro/noj), navíc měřené neměnnou ideovou mírou (me/tron). Platón explicitně zavedl neměnnost a stálost jako dominantní časovou strukturu, čímž založil filosofii věčně platného poznání. Metafyzika ideové re-prezentace jsoucna je ze své podstaty chronometrickým věděním: porovnává předmětné jsoucno s archetypálním modelem. Okamžik absolutního náhledu je

² „Jakou činnost jim máme přisuzovati? Snad spravedlivé jednání? Nebyla by to však směšná představa o nich, jak vedou výměnný obchod a uložené věci vracejí a podobně? Anebo jednání statečné, aby podstupovali hrozné věci a vydávali se v nebezpečí proto, že jest to krásné? Či snad jednání štědré? Ale komu by pak dávali? ... Ať projdeme všechny způsoby jednání, vždy se ukáže, že jsou na bohy malicherné a jich nedůstojné.“ (*E.N.* 1178^b10-18, přel. A. Kříž)

dosažitelný v ideovém směřování logu postaveném mimo náhodu a příhodnou chvíli. Zjevení pravdy v novém paradigmatu vědění „má“ okamžik zpřítomňování plně pravdivým způsobem (to\ nu=n paro\ n e)/xei). Proto je ono citované *nunc stans* metafyzické parusie dáno chronicky správně. Chronometrie a parusie jsou dvě rodné sestry metafyziky. Ta nemůže existovat bez chronické identity a ideově založeném zpřítomnění jsoucího. Jedinečnost času by totiž popřela věčně stejnou ideovou míru, zrušila by trvale platný náhled, v jehož archetypálním světle se kontemplanuje absolutní rozkrytost (a)lh/qeia) všeho jsoucího. Archaické myšlení však nebylo ani idiomatické ani chronometrické. Znalo a obdivovalo jiný typ časovosti, který stále ještě obhajuje například Aristotelés v *Etice Nikomachově*. Stagirita brání proti svému učiteli pluralitu věd, protože dobro neexistuje v ideální jednotě. Například vědění (e)pisth/mh) kategoriálně založené na příznivém okamžiku (kairo/j) se rozpadá na různé disciplíny, například vojenské umění стратега či schopnost lékaře vystihnout příznivý okamžik léčby (*E.N.* 1096^a30-33). Shrnutí a potvrzení: archaické myšlení není z hlediska časovosti archetypické, nýbrž zásadně a především kairologické. Až Platón způsobil zásadní změnu v pohledu na celek jsoucího. Transformace logu do ideové podoby byla a je natolik dějinně účinná, že v jejím světle retrospektivně vidíme celou předešlou tradici jako archetypickou. Letem světem nastíněná hermeneutika archaické časovosti však potvrzuje, že archaický cit pro čas leží i na jiné rovině, než jak dogmaticky předpokládá rozbor mytologicky pojatého času *in illo tempore*. Příhodný – tedy fundamentálně ne-archetypický – moment k jednání a reflexi provází řecké myšlení již od nejstarších dob až po metafyzicky založeného Aristotela.

Význam času kairós můžeme dokázat i ontologicky, poukazem na rozbor hermeneutiky fakticity, kterou Heidegger poprvé představil během letního semestru 1923 ve Freiburgu (GA 63). Klíčový je zejména závěrečný paragraf 26, jež předznamenává časový charakter Dasein předložený v díle *Bytí a čas* (1927). Popis ustarané existence ve světě mluví o „kairologických momentech Dasein“, z nichž se stává srozumitelnou celková časová struktura našeho života (GA 63,101). Nejde jen o faktickou situovanost v rámci běžného shánění a obstarávání. Heidegger hned na počátku své myslitelské dráhy zdůrazňuje vztah ke zjevování světa vcelku, jež se ukazuje v originále právě skrze fakticky danou starostlivost. Od objevu příhodné časovosti jako základní ontologické struktury byl už jen krok k nové interpretaci praktické moudrosti (zimní semestr 1924/25). Oficiálně byly přednášky věnovány dialogu *Sofistés*, ale hlavní část se zabývá šestou knihou *Nikomachovy etiky*. Heidegger staví rozpoznání prakticky proveditelného dobra (fro/nhsij) výše než

kontemplativní nazírání filosofa (qewri/a). Aristotelés však hájí opačné stanovisko (*E.N.* 1143^b18), což Heidegger vysvětluje poukazem na faktickou situovanost porozumění. V řádu existenčních možností typizovaných Aristotelem v pojmu „stát v pravdě“ (a)lhqeu/ein) zaujímá nazírání samozřejmě první místo (*GA* 19,166). Člověk ale není vtělený intelekt, protože je smrtelný. Proto je časovaná prozíravost trvalým ontologickým charakterem Dasein, zatímco nazírání věčného můžeme provozovat jen zlomkovitě.³ Platón i Aristotelés dobře věděli, že k božskému a k nesmrtelnosti se můžeme přiblížit jen podle našich schopností (*Faidrós* 253^a4; *E.N.* 1177^b33). Heidegger rozšiřuje tento klasický pohled na lidskou konečnost o fakticky danou časovost Dasein. Primát teoretického nazírání je zakotven ve smrti podmíněné existenci. Konečné bytí ustavuje absolutně příhodný čas našeho života, protože zde a nyní nemůžeme existovat jinak. Extaticky časovaná existence směrem k budoucí a zatím neznámé smrti zásadně podmiňuje „kairologické“ porozumění sobě, druhým i světu. Tím se pohled na celek jsoucen znovu dostal pod vládu netypizovatelné časovosti jako příhodné chvíle k pravdě a k bytí.

Hermeneutika fakticity rehabilitovala příhodný čas tím, že restituovala nesporný primát, který času kairós právem fakticity skutečně náleží. Je jedinečný, nezmanipulovatelný, vypovídá nejhlubší pravdu o člověku vzhledem k tragickému osudu smrtelníka, volá po aktivně prosazované budoucnosti díky či vinou našeho přítomného osudu. Obhajoba dynamického času existence ruší klasické rozdělení na archetypický mythos a pseudo-archetypický logos, na němž výslovně staví Hejdánková studie. Nepředmětné myšlení z filosofie nikdy nezmizelo, jen se na něj po dvě tisíciletí tiše zapomnělo. Láska k moudrosti v metafyzické podobě totiž postrádá prozíravost *ex virtute*, protože bytostný způsob jejího provozování je poznamenán chronickou vinou. Zápletka koncipující vyprávění o vzniku metafyziky (mu=qoj) je časového charakteru. Metafyzika chtěla víc než jen zdolat vrcholek Olympu v čase příhodném pro výstup; opojena silou své pravdy se rozhodla, že bude trvale pobývat v hájemství božského (to/ qei=on), věčně dané a tím i absolutní míry všeho jsoucího (ta\ o)/nta). Metafyzika má tedy ze své podstaty onto-teologickou strukturu. Myšlení opustilo temnou jeskyni nejistot a dostalo se pod vládu (a)rxh/) ideálního náhledu na celek bytí. Viděno z hlediska sympatické hermeneutiky, nese tento ideál trvalou a

³ „Tak získáme předběžný vhléd do základní konstituce lidského bytí, které bylo pro Aristotela směrodatné: lidské bytí je autentické (*eigentlich*) teprve tehdy, pokud je vždy tím, čím může být v nejvyšší míře – pokud se totiž v nejvyšší míře, co nejdéle a provždy udržuje v čistém nazírání trvale Jsoucího. Protože člověk je smrtelný a potřebuje i odpočinek a uvolnění v nejširším slova smyslu, pak je mu zapovězeno trvalé spočinutí v trvale Jsoucím a tím i tento plně přiměřený postoj k trvale Jsoucímu.“ (*GA* 19,171).

nesmazatelnou pečeť (tu/poj) chronometrie. Archetypický obrat v myšlení založený na suspenzi (e)poxh/) fundamentální časovosti smrtelníků založil nynější epochu předmětné a bytostně teoretizující filosofie. Heideggerem aktualizovaný hermeneutický kruh porozumění opět spojil archaické vidění světa s fundamentální ontologií, přičemž obojí stojí zásadně a trvale na straně nemetafyzického, a tudíž i nepředmětného myšlení.

Vyprávěný příběh o zapletení metafyziky do chronologie má i další závažné důsledky. Vítězný akuzativ chronometrie zavedl do nově vzniklé metafyziky i nové pojetí pravdy. V tomto bodě se opíráme o Heideggerovo dílo *Platons Lehre von der Wahrheit*, které předkládá zajímavou interpretaci mýtu o jeskyni předneseném v dialogu *Ústava*. Pohled filosofa v jeskyni je pravdivější v tom, že již může vidět celek bytí „správněji“ (o)rqo/teron ble/poi, 515^d4), protože není spoután a může otočit pohled jinam (GA 9,230). Teprve pak vychází z jeskyně, kde poznává ve světle idejí skutečnou realitu. Věcná správnost pohledu měřícího celek jsoucen podle prototypických idejí (*Richtigkeit*) nahradila v metafyzice dřívější pojetí pravdy jako gratuitní neskrytosti bytí (*Unverborgenheit*). Nově objevená nadčasová věcnost poznává odkrytost světa (a)lh/qeia) po všech stránkách správně: kauzálně a systémově, kategoricky vědecky i exaktně filosoficky. Toto poznání sice založilo planetární technickou civilizaci, avšak trpí specifickou hýbris danou na základě sobě vlastní časovosti. Stojí mimo prozíravost, která si je vědoma své tragické konečnosti a tím i atypické jedinečnosti.

2. Archetypický čas víry

Hermeneutické porozumění obhájilo v prvním bodě staronové porozumění časovosti, která není předmětná, je neskrytě pravdivá a diskrétně provází filosofické myšlení od mytických dob až po dnešek. Narativní analýza metafyzické chronometrie navíc potvrdila, že archetypické myšlení přišlo do filosofie až s platonizující metafyzikou. V tomto bodě se tedy plně shodujeme se závěry citované studie, jež navíc tvrdí, že nová orientace myšlení se musí inspirovat biblicky pojatou vírou. Opíráme se přitom o klíčovou tezi, která dává do souladu postoj filosofie a teologie. Hejdánek tvrdí, že díky svrchované autonomii, jíž se láska k moudrosti vyznačuje, křesťanství není a ani nemůže být počátkem nebo dokonce trvalým zdrojem filosofie. Pak je možno odmítnout tzv. „křesťanskou filosofii“ jako svébytný filosofický směr, protože křesťanství jako takové k filosofii nutně nevede a ta ze své podstaty křesťanství nepotřebuje. Zato se křesťanská zvěst může stát myšlenkovým východiskem

hledajícího jednotlivce.⁴ Jádrem tohoto oslovení představuje víra, proto filosofie má a musí zkoumat její založení. Závěr studie poznamenává, že cílem předložené práce není plná reflexe víry. Autorovi šlo především o to, „v určitých uzlových bodech ukázat na významné důsledky takto pojaté otázky“ (HEJDÁNEK, 1999:136). Navíc zdůrazňuje, že metoda filosofického zkoumání víry je z podstaty věci hermeneutická: „Neexistuje nic, k čemu by filosofie neměla (hermeneutický) přístup, co by se vymykalo jejím interpretačním možnostem.“ (tamtéž, str. 130). Pro filosoficky a narativně danou hermeneutiku je tedy o to závaznější, aby uchopila předloženou otázku po víře z hlediska svých vlastních, od Heideggera explicitně zdůvodněných možností interpretace lidského pobytu. Filosofie je na víře zcela nezávislá. Zato věřící filosof věří a myslí současně; proto stojí před zajímavým úkolem myšlení. Výzva víry a úkol reflexe v jedinečně žitém životě jednotlivce volají po jedinečném myšlenkovém výkonu. Máme stát v pravdě (a)lhqeu/ein) nikoliv nadčasové, nýbrž výsostně dějinné, dané v časově originální odkrytosti víry a myšlení. Otázka vzhledem k politickému jednání tedy zní: Jakým způsobem se víra časuje vzhledem k příhodné chvíli?

Není problém vidět determinující roli příhodného času v Bibli, protože řecké slovo *kairo/j* a jeho odvozeniny hojně nacházíme v Septuagintě a v Novém zákoně (přes 500 výskytů). Ježíš svým nechápavým současníkům výslovně připomíná, že mají rozlišovat znamení příhodného času (*to\ n kairo\ n dokima/zein*, Lukáš 12,56). Rozlišení nadějných znamení doby v paradigmatu sympatizující hermeneutiky vychází z matrice významů, v níž příhodný čas dostává sobě vlastní význam. Strukturalisticky viděno, vzniká tento význam v diferenčním napětí s jinými, explicitně či implicitně danými časovými pojmy: *chronos*, den Jahveho, *eschaton*, *hapax*, čas spásy, svět, *aión*, ekonomie spásy a podobně. Ze srovnání časových výrazů zakládajících v Bibli praxi víry vynikají následující charakteristiky.

1. V souladu s předchozí antickou tradicí vyniká „plnost času“ ve smyslu absolutně příznivého okamžiku k jednání. Ježíš začíná svou veřejnou činnost slovy: „Naplnil se čas a přiblížilo se nebeské království“ (Marek 1,15). Apoštol Pavel tímto termínem shrnuje celkovou ekonomii příhodného času ke spáse, která byla určena hned na počátku věků (Efezským 1,10). Ve vztahu k Bohem určenému času zde a nyní zjevené plnosti v Ježíši Kristu máme za úkol „vykupovat čas“ dobrými skutky a čestným jednáním (Efezským 5,16, Koloským 4,5). Čas jedinečně příhodné chvíle tedy zahrnuje Boha i člověka.

⁴ „Věřící filosof může a vpsledu musí být osloven jako filosof (tj. i jako filosof), má-li být vůbec osloven; a na toto oslovení může a vpsledu musí odpovědět rovněž jako filosof (tj. i jako filosof), má-li jít o skutečnou životní odpověď, o odpověď celého člověka.“ (HEJDÁNEK, 1999:132)

2. Z předešlého vyplývá, že příznivý okamžik k ospravedlnění a jednání z víry je dán v podobě *perfectum praesens* definitivního naplnění, které nám Bůh zde a nyní nabízí jako nezasloužený dar. Takto situovaný čas ovšem nestojí plně v naší moci, i když už je mezi námi. Podobenství připomínají, že čas víry a spásy má na nás zcela nezávislý rytmus. Je podoben zasetému zrně, které „samo od sebe“ (au)toma/th) nasazuje na klas a poté vydává plody (*Marek* 4,28). V podobenstvích o příchodu posledního dne Ježíš zdůrazňuje pasivní vlastnosti: bdělost, vytrvalost, vyhlížení nečekaného příchodu, jehož den a hodinu neznáme. Stejně tak vidí apoštolské listy a zejména apokalyptické spisy definitivní a jasně vyměřený čas tohoto zlého aiónu, který se neodvolatelně blíží ke svému tragickému zániku.
3. Vážnost a naléhavost příhodného času je dána na základě archetypické smlouvy, stále znovu aktualizované: s praotcem Noem zastupujícím lidstvo po potopě, s Abrahámem jako otcem věřících, s Mojžíšem zastupujícím Vyvolený národ během exodu, s vojevůdcem Jozuem po dobytí Zaslíbené země. Nakonec prorokové připomínají čas „nové smlouvy“, kterou již Bůh vloží přímo do srdce člověka (*Jeremiáš* 31,33; *Ezechiel* 36,26). Ježíš tuto duchovní smlouvu ohlašovanou proroky naplňuje jedinečným obsahem. Apoštolské spisy pak kanonizují jeho spasitelný čin ve formě „nové smlouvy“ (List Římanům a Židům).

Předložené charakteristiky svědčí o jiném pojetí časovosti než u praktických, platónskou ideologií nezatížených Řeků. Víra staví na času kairós, ale ve zcela specifickém rámci. Příznivý čas ke spáse dostává smluvní charakter vzhledem k absolutnímu začátku (staro- a novozákonní smlouva) a také k absolutnímu konci (boží eschaton jako naplnění smlouvy). Smlouva je nám nabídnuta díky boží milosti, představuje nezasloužený dar. Víra této smlouvě existenciálně důvěřuje a z podstaty svého výkonu staví na zcela specifickém zpřítomnění věčnosti. Tím víra přechází ze smrti do života. Ospravedlnění vírou ve Zmrtvýchvstalého naplňuje čas absolutním způsobem, přináší věčný život. Ponořením do Ježíšova vzkříšení překračuje zde a nyní daný čas smrtelníka (*Římanům* 6,4). Navíc je zřejmé, že definitivní naplnění času není vůbec v lidské moci. Biblicky založený čas víry tedy naplňuje základní znaky archetypického pojetí času, z nichž vzpomeňme alespoň ty nejdůležitější: boží smlouva a zaslíbení nesou věčnou platnost; nabídka spásy, na níž reagujeme v našem příhodném čase, je absolutně neměnná a pevně daná; plán spásy je dán shůry a „ekonomicky“, tj. jako postupně zjevovaný úmysl daný již na počátku věků (Listy

Efezským, Koloským); působení a definitivní naplnění tohoto záměru se uskuteční nezávisle na naší osobní vůli či snaze či plánů božích nepřátel (židovská a křesťanská apokalyptika); čas víry vede k věčnému životu v absolutní plnosti dané jako dokonalá restituce původního stvoření postaveného mimo hřích a mimo veškerou nedokonalost (eschatologie). Spasitelný logos o absolutní věrnosti a stálosti Pána času, který je Alfou a Omegou dějin, tvoří základní předporozumění víry, její archetypickou strukturu. Volba pro víru naplňuje zde a nyní zpřítomněné zaslíbení plnosti věčného života aktualizované „pro mne“ jako pravzor věčně platné smlouvy „jednou provždy“ (a(/pac) naplněné v Ježíši Kristu (Židům 9,26). Jeho jedinečný a neopakovatelný čin dokonale naplnil noachický, abrahámovský, prorocký i levitský prototyp smlouvy Boha s člověkem.

Dokonce i existenciální apologie víry recipuje archetypický charakter křesťanství. Kierkegaard ve své charakteristice tzv. „náboženskosti B“ velmi správně viděl, že dějinnost víry stojí na absolutním významu věčnosti, která se koncentruje v okamžiku inkarnace do jediného vezdejšího momentu. Bodová věčnost se integruje do okamžiku zrození Božího syna. Tím je příhodný čas inkarnace nabit naprosto nesmiřitelnými protiklady, které již nemohou být větší. Bůh se stal v okamžiku zrození smrtelným člověkem. Filosofický či teologický rozum hegelíánského spekulativního typu nemůže tento rozpor pojmově zpracovat, proto je časově vyložená inkarnace plně a zcela absurdní z hlediska absolutní dialektiky (UMLAUF,2005:237). Nesouměřitelné spojení času a věčnosti obhajované v „náboženskosti B“ tvoří základ existenciálně pojaté křesťanské víry. Ta ve stále novém aktu přijímá výzvu inkarnované absurdity a reaguje na ni existenciálním patosem a niterností. Typologicky daný horizont absolutní boží lásky jako archetypu stálosti, věrnosti a trvalé neproměnnosti ukazuje na transformaci klasického *in illo tempore* mytologií do biblického času spásy. Víra tedy v mnohém staví na pojetí mystéria spásy předešlých náboženských kultů, které aktualizuje v jedinečně pojatém aktu důvěry v naprosto jedinečnou smlouvu danou od stvoření světa a platnou až do jeho zániku. Ze všech vyjmenovaných znaků je zřejmé, že klasické tvrzení o radikálně budoucím charakteru víry představuje bohovědný příběh koncipovaný nedostatečně pravdivým logem. Teologicky pojatá mytologie je zcela a zásadně správná (*richtig*), protože je bytostně metafyzická. Z tohoto titulu také vládne v západním myšlení Absolutna již dva tisíce let. Protože jí však chybí hermeneutická kritičnost, není pravdivá ve smyslu bytostné nezakrytosti (*Unverborgenheit*). Rozbor časovosti víry v jejím faktickém výkonu potvrzuje podstatné znaky chronometrického a nadčasově typologického pojetí času ustaveného Platónem. Horizont neodvolatelné věčnosti a minulosti najdeme v Bibli pod různými způsoby, především v božím

záměru spásy realizovaném skrze věčnou smlouvu. Dokonce i samotný akt věření a doufání je principiálně konfrontován s archetypickou plností pojatou mimo dějiny, protože víra se opírá o věčnost inkarnovanou do času (Kierkegaard) či o smlouvu koncipovanou přede všemi věky a definitivně naplněnou vykupitelským činem Ježíše Krista v absolutně příhodné době, tj. na konci starého věku předpověděném proroky. Víra nemůže plně přejít na stranu archaické zkušenosti příhodného času, který se plně zastává konečnosti, tragiky, proměnlivosti a tím i jedinečného lidského umu. Má i svou chronickou podobu, prototypicky postavenou mimo dějiny.

Kairos víry interpretovaný z hlediska sympatizující hermeneutiky není vhodným modelem časovosti, jež by mohla nést hledané myšlení nepředmětnosti. Víra nepřekonala typologické myšlení, jak to tvrdí Hejdánková studie. Chronometrická, metafyzicky pojatá časovost zakládá ontologický fundament víry. Ustavuje zpředměťující strukturu představování, které zpřítomňuje tento aión („svět“) z eschatologicko-kairologické perspektivy definitivního plérómatu („plnost času“). Archetypický horizont časovosti spoluvytváří základní strukturu dějinně pojaté fenomenality biblického věření a doufání. Viděno očima dialogu *Filébos*, i víra „má“ pozemský okamžik ve své moci (to\ nu=n paro\n e)/xei, 59^{b2}), ovšem tato moc je dána shůry. I víra staví na chronicky typizovaném aktu zde a nyní zpřítomňované parusie. Noesis víry, její dějnotvorná *actualitas*, je mimo jiné i onto-teologického charakteru. Objektivizující a abstraktně pojatá teologie řeckého křesťanství představuje z hlediska předložené argumentace logicky nutné a dějinně situované noema, tj. specifickou předmětnost Boha jako první Příčiny, nejvyššího Jsoucna, věčného Garanta a Dárce víry. Hejdánkem citovaná Izaiášova slova o víře v budoucí věci (Iz 43,18) neintendují svět pouze nepředmětně, ale i zásadně předmětně, což ostatně odpovídá i jazykovému charakteru hebrejštiny. Stálý náběh k předmětnosti tvoří i základní odkrytost (pravdu) novozákonního křesťanství, v níž se rozkrývá Bůh, bližní, dějiny i kosmos. Kritizovaná předmětnost filosofie a obhajovaná nepředmětnost víry, dvě základní teze analyzované studie, se stávají problematickými. Jednak kvůli opominutí archaického času ve filosofii a jednak vinou nedostatečně kritické interpretace časového fundamentu víry.

3. Autonomní čas praxe aneb chvála trojí prozíravosti

Při interpretaci času kairós se vyplatí být prozíravý. Přítakání příhodnému času se spojilo s odmítnutím primátu biblické časovosti pro hledanou cestu k nepředmětnému myšlení. Protože ani cesta víry nemůže z chronických a archetypických důvodů intendovat bytí v radikálně nepředmětné podobě, můžeme ji v souladu

s meontologickým myšlením předkládaným Parmenidem prohlásit za neschůdnou (panapeuqe/a, Fr. 2,12). Filosoficky vzdělaná bohyně má pravdu: popírání bytí, třebas prostřednictvím onto-teologické parousie degradující bytí na jsoucno, nikam nevede. Nezbyvá než hledat jinou cestu k pravdě nepředmětnosti. Věrní ne-metafyzickému dědictví shrnutém v Protarchově zkušenosti „druhé plavby“ (deu/teroj plou=j) hledejme takovou časovost a praxi, která sice nezakládá definitivní vědění všeho (to\ su/mpanta gignw/skein), ale *via negativa* alespoň nevede k filosofickému sebeklamu (*Filébos* 19^c1-3). Hermeneuticky viděno se tím minimálně vyhneme pravdě jako správnosti, kterou tento dialog ideově obhajuje. Navíc musíme plavbu hermeneutického logu kormidlovat tak, abychom se vyhnuli úskalí metafyzicky pojaté kauzality dané exaktním poznáním filosoficky založených přírodovědců, což byl v Sokratově době například Anaxagorás. První plavba teoretického myšlení nevede podle Sokrata k filosofii založené fakticky. Milovník vlastní moudrosti hledá jistotu nikoliv ve vnějším kosmu, ale uvnitř sebe sama – to je Sokratova celoživotní cesta „druhé plavby“ (*Faidón* 99^c9-^d1). Opatrné a kritické hledání kauzálního nexu (deu/teron plou=n e)pi\ th\ n th=j ai)ti/aj zh/thsin) již není dáno na úrovni exaktního teoretického vědění, ale díky lásce k moudrosti praktikované v polis a plně respektující její zákony, dokonce i v posledním okamžiku života na cele smrti. Kauzalita zde vystupuje v podobě existenciálně založené motivace hledání, nikoliv jako metafyzicky koncipovaná příčina. Věčná existence, klasické téma víry, je v tomto dialogu traktována na základě filosofického přesvědčení založeného na politické existenci a do posledního dechu ironického i vůči bohům, zejména vůči uzdravujícímu Asklépiovi. Moudrost druhé plavby má proto svůj vlastní filosofický logos nezávislý jednak na Scylle metafyziky a jednak na Charybdě náboženství. První mocnost vede pravdu k zářivé a věčné správnosti celku jsoucna, avšak mimo zastřené a tím i zcela nepředmětné bytí; druhá mocnost zavádí myšlení do onto-teologického prostoru věčných pravzorů smlouvy a věčnosti dějinně aktualizovaných v jedinečném aktu nábožensky pojaté víry.

Načrtnutá metoda dalšího zkoumání navíc nesmí sklouznout do předmětného myšlení. Proto se nezabývá objektivním zkoumáním či taxativním výčtem toho, „co“ je časovost demokracie. V souladu s Heideggerovým pojetím fenomenologie podané v díle *Bytí čas* musíme popsat nikoliv „objektivní věčnost předmětů filosofického zkoumání, ale fundamentální modalitu jejich zjevování“.⁵ Fenomenologie je pro

⁵ „Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutete primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.“ (*Sein und Zeit*, str. 27)

hermeneutiku fakticity primárně cestou myšlení (*Methodenbegriff*), nikoliv objektivní transcendentální vědou. V souladu s Heideggerovým pojetím hledání cesty neotřelého myšlení (me/qodoj) musíme hledat a popsat způsob, „jak“ vzniká praxe na fundamentální úrovni časových struktur. Pokud je tato časovost nezávislá na chronicky správné teorii a na archetypální víře, pak jsme našli autonomní způsob existence. Východisko hledání představuje vlastní časovost politiky navazující na archaické dědictví času kairós. Veřejně jednat není totéž, co filosoficky myslet a nábožensky věřit. Ježíš věřil absolutním způsobem Otci, ale nebyl politický reformátor. Následující interpretace proto předkládá trojí cestu k prozíravosti zakládající politickou praxi mimo metafyziku a mimo náboženskou víru. Praxe řecké polis integrovala iracionálně do politického náhledu (1); obhájila radikální lidskost politiky (2); ukázala, proč nelze demokraticky generovanou moc ideologicky manipulovat (3). Každá ze tří charakteristik demokratické praxe tak po svém potvrzuje výsostnou nepředmětnost prozíravé politiky.

3.1 Autonomie politiky vzhledem k mytickým silám (fronésis I)

První cesta nás vrací zpět do hájemství mýtu, protože archaická časovost příhodné chvíle zde má svůj počátek. Po vzoru Parmenidovy cesty k původní moudrosti hledáme ono prvotní rozcestí, kde myšlení rozlišuje schůdnou a neschůdnou cestu. Prozíravý člověk se vydá cestou schůdnou, v tom tkví jeho charisma. Interpretace časových struktur zakládajících praxi musí proto hledat prozíravost oddělenou od mýtu, a přesto s ním komunikující. Prozíravé zacházení s mýtem v prostředí racionální polis pátého století před Kristem dosvědčují všichni Tragikové. V Aischylově trilogii *Oresteia* je hlavní hrdina pronásledován bohyněmi pomsty a celý spor nakonec řeší bohyně Athéna. Ta však předává vedení celého sporu do rukou lidské politické instituce – athénské Areopagu. Sama ji založila v mytických hlubinách věků, ale nechává jí svobodu soudního rozhodování. Schvaluje osvobozující rozsudek pozemské soudní instituce. Ta přikazuje božským Erínyím, aby opustily Orestovu mysl. Na druhou stranu se však Athéna ujímá božského světa ordálové spravedlnosti. Mytická dvojice zvaná Obava a Strach vyvolávající u občanů numinózní děs z božského (to\ deino\ n) nesmí být vyhnána za hranice města (*Eumenidy*, 698). Spokojená bohyně totiž spatřuje „v jejich hroživém pohledu velký užitek pro obec“ (*Eumenidy*, 990-991). Prozíravost tragiků nechává bytovat temnou a tragickou stránku existence ve veřejném prostoru. Athéna obhájí místo iracionálních a mytických temných sil v politické struktuře města. Stejně síly, tentokrát maskované jako lidská až přespříliš lidská starost o dobré bydlo a sociálně organizovanou úživu traktují *Kacířské eseje* jako iracionální

„síly dne“, které vinou sobě vlastní metafyzické nutnosti zavedly Evropu do dvou světových válek.⁶ První cesta směrem k modalitě politicky příhodného času nás tedy směřuje k rozlišování zcela zásadnímu. Musíme opustit neschůdnou cestu nedějinného světa vegetativní existence a zvolit cestu dějinné excelence dané jako svobodné politické jednání. Nesmíme podlehnout ani vábení temných sil Noci (Aischylos) ani sociálně-racionálnímu kalkulu Dne (Patočka). Máme zvolit cestu politického náhledu daného na základě přesvědčování v prostředí sobě rovných občanů sdružených v politických institucích obce (Hana Arendtová). V prostředí svobodného jednání není numinózní zapomenuto, ale smysluplným způsobem podrženo v praxi založené na síle rozumného slova. Solidarita oťresených – ať již prostřednictvím tragédie sahající do mytického věku Athén nebo světovými válkami 20. století – nepřímou ukazuje na specifické pojetí příhodného času pro politické rozlišování. To je samo sobě nejvyšší mírou a zákonem, protože jeho prozření není dáno ani religiózně ani v teoretickém vědění. Aristotelés výslovně upozorňuje, že moudrost filosofů neskýtá v proměnlivé říši lidského jednání žádnou záruku rozumnosti.⁷ Druhá plavba hermeneutiky tedy v prvním metodickém náběhu zakládá specificky časovou konstituci politické praxe, jejíž kairologicky dané rozlišování pravdy hraničí jednak s mýtem a jednak s filosofií. Moudrost vědomá si tragiky života trpělivě demaskuje trvalé působení destruktivních až démonických sil, působících dnes třeba pod nažehlenými obleky politiků, kteří z moci svého úřadu organizují kolektivní zápas za „moje“ dobré bydlo na úkor všech ostatních. Zároveň musí milovník praxe po vzoru Sokrata a Aristotela vidět s kritickým odstupem i moudrost teoreticky pojaté filosofie. Démon ideově jasného světa s chronickou úporností ničí jedinečnost příhodné chvíle, v níž se ukazuje pravda těm, kteří jsou schopni a ochotni vidět. Kairós demokracie je vědoucí a jednající frónésis postavená do otevřeného kosmu vydaného náhodě a do tragických, až démonických dějin obce. Pokušení pro praxi spočívá v tom, že podlehne náboženství a filosofii a tím ztratí svou svébytnost.

⁶ „Jak vládne den, život, mír nad každým jednotlivcem, nad jeho tělem a duší? Pomocí smrti, ohrožením života. Z *hlediska dne* je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která proň existuje. Pro *síly dne* naopak smrt neexistuje, ty si počínají, jako by jí nebylo či, jak bylo řečeno, plánují smrt distancovaně a statisticky, jako by znamenala pouhou výměnu ve funkcích. Ve vůli k válce tedy vládne den a život pomocí smrti. Vůle k válce počítá s budoucími generacemi, které zde ještě nejsou, své plány koncipuje z jejich hledisek. Ve vůli k válce tak vládne mír. Není možno zbavit se války tomu, kdo se nezbaví vlády míru, dne, života v té podobě, která vynechává smrt a zavírá před ní oči.“ (PATOČKA, 1990:136)

⁷ „Proto lidé nazývají Anaxagora, Thaléta a takové muže moudrými, ale ne rozumnými (sofou) (me) (n)froni/mouj ei)=nai), když vidí, že neznají svého vlastního prospěchu, a říkají o nich, že sice vědí věci neobyčejné, podivuhodné, nesnadné a daimonské, ale nepotřebné, protože nehledají lidských dober.“ (E.N. 1141^b3-8, přel. A. Kříž)

3.2 Existenciální suverenita politiky (fronésis II)

Pokušení velící anulovat příhodnou chvíli k prakticky založené prozíravosti netkví jen v myticky založené parusii příhodné chvíle zvoucí ke kolektivnímu sebezapomnění v jasnosti konzumního Dne a individuálních démonických sil zvoucích k narcistickému opojení Nocí a Mocí. Obojí časovost velí překonat smrt tím, že jí utečeme jinam a přestaneme o sobě vědět. Bezčasové zásvětí mytické časovosti *in illo tempore* nabízí mocnou iluzi podobnou pohostinným Lótofágům.⁸ Solidarita otřesených se v prvním náběhu ukazuje jako časovost fronésis dané v podobě politicky motivovaného prozření, jež u Tragiků komentuje chór zastupující racionální svět polis. Tím se archetypické síly mýtu stávají závislými na náhledu pravdy spatřené a prakticky uskutečňované sborem rozumných a prozíravých občanů, což dosvědčuje například Hérakleitos z Efezu: „Všichni lidé mají podíl na sebepoznání a na fronésis“ (Fr. 116). Druhá plavba v prostředí racionálního náhledu obce však stojí před novým úkolem, který staví racionální vidění reality: Jak být prozíravý k logu, který v prostředí metafyziky přišel k ničím neomezené možnosti věčného a trvalého náhledu Dobra? Druhé, specificky ideologické pokušení, jak anulovat příhodnou chvíli k jednání, je dáno v rámci Platónem ustavené onto-teologie. Dialog *Ústava* naplňuje vizi ideologicky aplikované nutnosti, kterou filosof teoreticky nazírá a následně prakticky aplikuje v obci (500^d-501^b). Politická utopie musí vždy začínat od nuly: filosof nejprve vezme „obec i mravy lidí jako desku a nejprve ji očistí, což není příliš snadné“ (501^{a2}-4). Polis formovaná podle archetypické ideje naplňuje model politiky jako demiurgického tvoření lidského materiálu podle předem daného vzoru. Podobně postupují i všechny teokratické politické utopie vycházející z prototypického myšlení daného biblicky nebo teologicky. I náboženští fundamentalisté všeho druhu sní o politickém inženýrství, jehož výsledným produktem bude ideální uspořádání společnosti. Logem či vírou inspirovaný politik naplní ze svých totalitně skromných sil v platónsky pojaté politeji to, „co nazval Homér u lidí božím tvarem a boží podobou“ (501^{b2}-7). V onto-teologické struktuře metafyzicky pojaté praxe nemůže být idea jiná než chronicky jasná a božsky dokonalá. Tragická zkušenost však učí, že pýcha přechází v pád. Nerespektování autonomní povahy politického prostoru vede k ideově zaslepené hýbris, kdy typologicky otupené vidění světa instrumentálně operuje s mocí, aby se co nejrychleji dostalo k vytouženému cíli postavenému mimo politiku: k vítězství nad Osou Zla či k prosazení Trhu Bez Přívlastků, k Sociálnímu Státu,

⁸ „Kdo však lótosu plod jen jedenkrát okusil sladký, nechtěl už donést nám zprávu (a)paggei=lai) a ani se opět k nám vrátit, nýbrž raději přál si tam zůstat u Lótofagů lótosu plod tam jísti a návrat vypustit z mysli.“ (*Odyseia*, IX,94-97, překl. O. Vaňorný)

k naplnění Božího Království na zemi, k Beztrždní Společnosti a podobných idealit. Morálka, dobré bydlo, ničím neomezený zisk a zvláště jednotlivce, nitrosvětská utopie či náboženské blouznění poskytují základní ideje, podle jejichž logiky politický demiurg prakticky formuje a manipuluje polis. Politika, jednání vykonávané svobodně a pouze pro ně samotné v prostředí občanů toužících po lidsky dosažitelné nesmrtelnosti a výtečnosti, se tak stává prostředkem k mimo-politické vizi společnosti založené na metafyzické manipulaci s celkem jsoucen.

Z předešlého je jasné, že praxe ve veřejném prostoru nemůže stavět pouze na umění vystihnout příhodnou chvíli, protože to umí každý demagog. Ale na druhou stranu nesmí praxe propadnout ideovému kouzlu čistého a krásného světa věčných pravzorů, k níž nás politika dovede a tím i nutně zanikne. Kairos potřebuje pro praxi určitou míru, která není ideově logická v prostředí chronické bezčasovosti, nýbrž dynamicky-etická v prostředí tragické lidské konečnosti. Tím se vracíme ke kairologicky pojaté praxi postavené mimo metafyziku. Druhá plavba potřebuje svůj vlastní logos. Politická míra pro jednání není idea, ale politik sám. Aristotelés definuje prozíravost v rámci praxe jako „princip správnosti“, který řídí všechny druhy morálního jednání. Fronésis představuje vrcholnou ctnost prozíravého člověka, který umí najít v proměnlivých okolnostech momentálně-ideální míru dobra, zlatý střed pro všechny jednající spoluobčany.⁹ Volně přeložená definice politické excelence z *Etiky Nikomachovy* jednoznačně potvrzuje, že pouze prozíravý člověk je konečnou a definitivní mírou dobra v politice (*E.N.* 1106^b36-1107^a2). Praxe nemá žádný transcendentní model, protože by se stala ideově správnou a tím i chronicky nadčasovou utopií.

Politický étos postavený mimo ideologické pravzory staví hermeneutiku sympatizující s praxí před nesnadný úkol. Obhajoba pravdy příhodného času musí vzdorovat nepravdě demagogie, taktéž kairologicky časované. To je možné pouze tehdy, pokud měříme jednání v příhodné chvíli i konečným měřítkem politické excelence, která odliší státníka od všeho schopného politika. Tato definitivnost státnické časovosti je dána *de fine*, tedy z pozice smrti, již ručíme za své činy. Nutnost rozlišování chvíle pro excelentní, a nikoliv demagogickou praxi, vede politiku ke kritickému náhledu vzorného jednání konečné existence. Kairós pravdivé praxe se aktualizuje skrze státníky s charakterem a prozíravostí; dokázali vidět podstatné a to v dějinné chvíli činu. Příležitostná norma lidské jedinečnosti zároveň představuje trvalou výzvu proti trvale přítomnému pokušení demagogie a instrumentální

⁹ „Excelence odpovědně praktikované volby (a)reth\ proairetikh/) je dána jako pevná součást charakterového návyku (eÁcij), který umí dosáhnout toho, co bytuje ve středu zájmu (e)n meso/thti ouāsa) nám lidsky přiměřeného (pro\j h(ma=j) a zároveň vymezeného úsudkem (w` risme/nv lo/g%), který pronáší rozumný člověk (o(fro/nimoi o(rižseien).“

manipulace veřejného prostoru. Dějnotvorná schopnost minula tvoří naši přítomnost – pokud ji chceme vidět, poznat a jedinečně následovat v nám svěřené konstelaci praxe navazující na disidenty typu Ladislava Hejdánka. Svobodným myšlením a praxí založená světskost světa se totiž zakládá na politické jednotě kolektivního náhledu sledujícího realizaci společného dobra v obci pomocí moudrých zákonů tvořených svobodnými občany. Jiný politicky založený svět neznáme. Bdící bytují v jednom společném světě (e(/na kai\ koino\ n ko/smon ei)=nai), jak tvrdí Hérakleitos, kdežto neprobuzený člověk zůstává osudově přikován k vlastnímu osvětí zájmů (e(/kaston ei)j i)/dion a)postre/fesqai, Fr. 89). Tudy cesta nevede. Nebudeme-li kriticky interpretovat vzory politické výtečnosti z minulých dob, propadneme kouzlu přítomné chvíle nesenou idiotskou malostí a korupcí – svojským prostředím politické a sociální demagogie. V konzumní existenci nebytuje celek politicky a filosoficky nazíraného světa, pouze osvětí naléhavě přítomných a výsostně individualizovaných potřeb.

3.3 Spásonosný deficit politiky (fronésis III)

Zavedení konečné míry dobra v podobě jednání „prozíravého člověka“ (o(fro/nimoi) do kairologicky časované praxe ukázalo, jak se příhodný čas polarizuje vzhledem k praxi určené mimo věčné ideové vzory. Aristotelova definice politické ctnosti ukázala, že časovost eticky dané praxe je orientována směrem do středu. Prozíravý politik umí občas nebo velmi často dosáhnout toho, co doopravdy bytuje ve středu zájmu, co je bytostně dobré pro všechny (e)n meso/thti ouâsa). Nepředmětná politika praxe nemůže pozitivně definovat ono „něco“, čeho má odpovědná praxe dosáhnout. Nejde to jednak z podstaty kairologické časovosti a jednak kvůli proměnlivosti svobodného jednání, jehož normou je pouze politicky jednající občan. Hermeneutika sympatizující s praxí, jež se zajímá o fenomenologické „Jak“ (Wie), tj. o fundamentální modalitu zjevování, si musí vůči eticky časovanému středu položit nepředmětně zaměřenou otázku: Jak tento střed fakticky bytuje v politickém prostoru? Poslední vymezení autonomie praxe musí z podstaty věci přesáhnout excelentní úsilí jednotlivce, neboť praxe existuje pouze v plurálu. Od Héraklitových dob je dějinným výkonem všech občanů schopných svobodného náhledu, který otevírá předtím neexistující celek světa.

Vraťme se proto k jednomu z nejstarších příkladů politické excelence u Hérodota (*Historie*, III,142,14-15). Po smrti tyrana Polykrata ze Samu (VI. stol. př. Kr.) haní jeho nástupce Maiandrós předešlou formu vlády, protože nikdo nemá právo vládnout despoticky občanům, kteří jsou si navzájem rovni. Demokraticky založený politik pak říká doslova: „Já kladu moc do středu (e)gwÜ de\ e)j me/son th\ n a)rxh\ n tiqei;j) a

veřejně vám vyhlašuji možnost společného utváření zákonů (i'sonomizhn u(miñn proagoreu/w).“

Symbolická funkce středu daná v předešlém odstavci uměním správné míry v jednání jednotlivce došla zásadní proměny: dostala se na dosah všem občanům, protože jen z moci centrálně postaveného časoprostoru vhodného k jednání vznikají rozumné zákony. Obec si sama zakládá agoru tím, že staví do protikladu mocnost nevypočitatelného, démonického a rychlonohého Herma proti privátnímu prostoru rodinného krbu, kde vládou chtónická božstva typu Hestie (VERNANT,1996). Centrem praxe tedy není „srdce“ nebo „mysl“ jednotlivce, jak je tomu v jednání motivovaném vírou. Politika je svou podstatou „hermeneutická“, protože se neváže na antropologicky danou symboliku pravzorů niternosti. Maiandrós svým rozumným a iniciativním slovem postavil nový střed obce, odkud se mohla dále rozvíjet svobodná praxe, jeho vlastní i spoluobčanů. Politická moc bytuje tím, že lidé iniciativně a svobodně jednají ve veřejném prostoru, který tím eo ipso vzniká. Centralita politického prostoru je pouhou časoprostorovou formou, která je pokaždé naplněna novým obsahem. Tyranie a demagogie může zničit společný střed tím, že ho vtělí do vlastního (i)diw/thj). Po vládě idiotů lze začít budovat veřejný prostor (koino/n) znovu od nuly, jako to učinil Maiandrós. Slovem a praxí ustavená agora poskytuje sobě rovným občanům příležitost k vyjevení praktické výtečnosti. Takto pojatý kairós představuje radikálně sekularizovanou přesažnost činu a myšlení.

Francouzský politický myslitel Claude Lefort definuje demokracii na rozdíl od monarchie a totality tím, že považuje místo symbolické reprezentace za prázdné. Tato symbolická prázdnota, nevyplněna ani samospasitelnou ideologií ani symbolickým tělem krále, vládoucím nedovoluje zabrat místo centrálního časoprostoru (*le politique*) pro individuální zájmy (LEFORT,1986:27). Zato prakticky provozovaná politika (*la politique*) už reprezentaci moci potřebuje a také tvoří. Fenomenologicky viděno je noesis politického prostoru (*le politique*) nezpředmětnitelná, na rozdíl od stále obnovované reprezentativní noetické (ideologické) předmětnosti. Bytnost politicky daného středu moci se projevuje nikoliv znameními a naplněnými proroctvími, ale moudrými zákony tvořenými kolektivním náhledem pravdy. Tento náhled je zásadně nepředmětné povahy, stojí mimo archetypy, představuje společnou věc (*res publica*) všech zainteresovaných občanů. Tím se praxe veřejného jednání liší od praxe víry. Ani filosof (jako filosof) není schopen takto daného náhledu, protože musí myslet vlastní hlavou a stejnou částí těla také za svou pravdu vposledku ručí. Politiku však zakládá společná praxe. Kairologicky časovaný střed, kde bytuje

politická moc občanů, není z podstaty věci privátní záležitostí jednotlivce. Centrální příležitost pro *res publica* je navíc utvářena mimo horizont nadčasové smlouvy. Vzhledem k archetypu smlouvy či pokušení ideologie je centrum politiky černou dírou, trvalým mankem volajícím stále znovu po iniciativním zaplnění: činem, slovem i vhodným symbolem. Praxe staví na stále nové smlouvě, postavené radikálně nově, zde a nyní státníky jako byli Maiandrós, Solón nebo Periklés. Moc položená a udržovaná skrze svobodnou a vědoucí praxi ve středu nepředmětného politického zájmu (*inter esse*) bytuje mimo horizont zaslíbení, protože demokracie nemá absolutní, jen lidsky danou budoucnost. Zná jen křehkou rovnováhu mezi mocí několika a zájmem všech, kterou zde a nyní namáhavě budujeme.

Závěr: pravda praxe

Hejdánek ve svém brilantním článku „Filosof a politická odpovědnost“ specifickou časovost politického rozlišování obhajuje nepřímou, a to vzhledem k pravdě. Filosof nemůže rezignovat na svou identitu tím, že se stane pro politika užitečným idiotem, tedy strůjcem svojsky zaměřené ideologie a programových prohlášení. Skutečný milovník moudrosti může a někdy dokonce musí v prakticky a egoisticky orientované politice zcela selhat: „Filosof musí ze všech svých sil zápasit, aby nemusel podlehnout a dát za pravdu nikomu a ničemu jinému než pravdě.“ (HEJDÁNEK, 1991:15) Je-li pravda svrchovanou mírou člověka (a ne člověk svrchovanou mírou pravdy), pak je úkolem sokratovské filosofie tuto základní existenciální danost ukazovat všem ostatním spoluobčanům – v tom je filosofie výsostně politická (*tamtéž*, str. 16). Hermeneutika praxe dodala k politické odpovědnosti filosofa několik dalších vymezení. Kriticky vymezila nepředmětnou praxi proti předmětné metafyzice a také proti archetypické víře. Dále ukázala, že nepředmětnost politiky je dána na mnoha úrovních současně. Fundamentálně vzato, je zásadně nepředmětný již samotný způsob, „jak“ se veřejné jednání v prostoru sobě rovných časuje. Kairologický moment není založen v chronickém modelu metafyzické parusie, která nadčasově podržuje přítomnost jsoucí jako „něčeho“ jasně daného v ideovém náhledu. Tím se pravdivá politika oddělila od vlády archetypu. Dále je mírou politicky příznivé chvíle pouze státník sám, jeho dějinná jedinečnost a výtečnost nutná pro zajištění a polemického obhájení obecně prospěšného dobra. Demagogie tuto bytnost centrálně situovaného dobra ničí, protože ji nahrazuje vládou idiotů, kteří se starají jen o to své. Existence politického prostoru je nepředmětná ze své podstaty, protože je vázána na svobodnou iniciativu jednoho a následnou praxi mnohých. Navíc není možno vyplnit prostor takto

vzniklé demokracie žádnou trvalou reprezentací, protože bytí politicky založeného náhledu obce není dáno v podobě ideové substance.

Filosofie praxe odpověděla na volání po nepředmětném myšlení tím, že obhájila jedinečné místo politického jednání od archaických dob až po dnešek. Navíc se v protikladu k víře ukázalo, že praxe otevírá radikálně novou budoucnost, která není zatížena archetypálním myšlením natolik jako víra determinovaná věčnou smlouvou. Počátek a konec demokracie je zcela v rukou konečného člověka. Rozbor autonomní praxe snad našel novou variantu Hejdánkem hledaného vztahu k budoucnosti, který je schopen bezprostředně proměnit lidský život v přítomnosti – a to mimo metafyziku i mimo biblickou víru.

Václav Umlauf, Ph.D,
Ústí nad Labem, duben 2007

Literatura

HEJDÁNEK, L.,

Nicota a odpovědnost. Problém „negativního platonismu“ v Patočkově filosofii, in: *Filosofický časopis*, 1991/1, str. 32-37.

Filosof a politická odpovědnost, in: *Česká mysl*, ročník 41, 1991/1, Praha, str. 6-17.

Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti, Praha, OIKOYMENH, 1999.

DETIENNE, M.- VERNANT, J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

HEIDEGGER, M.,

Gesamtausgabe 63 (Hermeneutik der Faktizität), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

Gesamtausgabe 19 (Platon: Sophistes), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

Gesamtausgabe 9 (Wegmarken), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

(V textu citováno pod zkratkou GA s číslem svazku a strany.)

Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ¹⁷1993.

LEFORT, C., *Essais sur le politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

PATOČKA, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha, Academia, 1990.

UMLAUF, V.,

Evropské cesty k vlastnímu Já, Brno, CDK, 2002.

Kierkegaard. Hermeneutická interpretace, Brno, CDK, 2005.

VERNANT, J.-P., Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs, in: *Mythe et le Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte/Poche, 1996, S. 155-201.