1986.2 (strojopis)
Ladislav Hejdánek
◆ myšlenkový deník – soubor, česky, vznik: 1986 ◆ poznámka: strojopisný blok A5, strany 201-399
◆ philosophical diary – collection, Czech, origin: 1986

86/201

16. VIII. 86

Pro strukturu mravní situace je specificky charakteristické dvojí zapojení do kontextu, platného pro každou situaci. Především to je zapojení subjekt – mezilidské vztahy (společenské) – subjekt, a za druhé to je zapojení subjekt – „mravní řád“ – subjekt. K tomu musíme poznamenat ještě následující. Lidský subjekt jedná mravně pozitivně, když – řečeno zjednodušeně – respektuje mravy své společnosti a zároveň své „svědomí“, které může někdy vést k jednání, jež se dostává do napětí s danými mravy. Do tzv. „mravů“ však počítáme nejenom zvyklosti a společenskou rutinu, nýbrž také sdílené, vyznávané a do jisté míry i uplatňované ideály, pozitivní mravní normy, příkazy (jež se nezřídka opírají o nějaké starší nebo svrchovanější autority) apod. Tzv. mravy jsou značně setrvačným sedimentem spolupůsobení jedinců s vytříbenějším mravním porozuměním („citem“), resp. svědomím, eventuelně jedinců, kteří navíc jsou ochotni nést ve svém životě konflikt mezi svým o svědomí se opírajícím jednáním a „zvyklostmi“, panujícími v daném společenství, a na druhé straně sedimentem spolupůsobení těchto zvyklostí, resp. okolností, které dodávají oněm zvyklostem závažnost a aktuální smysl praktický. Rozlišíme-li tedy jednání ve shodě se svědomím od jednání ve shodě s morálkou, pak lze říci, že morálka představuje sediment staršího jednání podle svědomí, jež se z těch či oněch příčin (a důvodů) prosadilo a splynulo nebo alespoň se smísilo se zvyklostmi, jež se vyvinuly převážně pragmaticky a jež si takřka vynutila společenská nebo jiná situace (jiná, pokud se ovšem společensky uplatnila, prosadila).

[(předchází 86/206)]

86/202

Lidské svědomí je vnitřně značně komplikované, a zejména je úzce spjato s úrovní a povahou lidského vědomí vůbec. Proto existují způsoby, jak svědomí obejít a obelhat, utišit či svést. Charakteristické je to např. ve způsobu, jak Evropané nakládali na americkém kontinentě s Indiány. Aby je mohli střílet jako zvěř, museli věřit, že to vlastně nejsou lidé. Zdálo by se, že to je typický manévr křesťanské provenience. Ale není tomu tak. Více než 4 tisíce let stará sumerská báseň o zničení města Akkadu („Prokletí Akkadu“, in: 5252, *Mýty staré Mezopotámie*, 1977, s. 37) se můžeme dočíst, jak z hor, z kraje nepřátel, dal bůh Enlil sestoupit [156] „těm, kdo lidem se nerovnají, jež k lidem počítat nelze, [-7] Gutejcům, kteří jak pravý národ pouta svá neznají, [-8] jejichž slova, ač lidem se podobají, jak psí štěkot zní…“ Ostatně také naši předkové lišili mezi těmi, jejichž sice poněkud odlišné řeči přece jenom mohli rozumět, a mezi jinými, jejichž zvuky jim nic nesdělovaly a které právě proto považovali za „němé“ = odtud „Němci“.

Mám za to, že to můžeme považovat za doklad toho, že uznání druhého tvora, člověku sice podobného, ale za člověka přece jen stále ještě nepovažovaného, za člověka s sebou vždycky

neslo přijetí závazku chovat se k němu jako k člověku, a to znamená „se svědomím“. Svědomí znamená v české etymologii vědomí, které je svázáno spolu s něčím jiným. Můžeme to vykládat tak, že jde o svázanost s vědomím toho druhého, a že tedy se mohu vůči druhému dopustit jen činů, které i on – ač třeba nepřítel – může uznat a respektovat (tedy jakási „pravidla hry“), anebo to můžeme vykládat tak, že jde o vědomí vázané na nějaká pravidla, na nějaké „ty máš“, jež se týká těch druhých jakožto lidí, stejným způsobem ve svém vědomí vázaných. Svědomí je zkrátka spolu-vědomí, je to vědomí, které se necítí být osamocené a svrchované ve své subjektivitě, ale které se podřizuje nějakému řádu. Proto neuznat ty druhé za lidi je vždy spojeno s důrazem na to, že právě oni se necítí být vázáni žádným řádem, a proto že nejsou vlastně lidi: v citovaném sumerském textu se právě na tuto okolnost poukazuje: Gutejci se nerovnají lidem a nelze je k lidem počítat (ačkoliv se lidem podobají) také proto, že „jak pravý národ pouta svá neznají“.
16. 8. 86

86/203
Svědomí je nepominutelná skutečnost, bez níž (resp. bez jejíhož předpokladu) je nemyslitelné vyložit podstatu tzv. mravní odpovědnosti. Lidský subjekt nemůže být odpovědět ani svému okolí (okolním skutečnostem), ani svému osvětí (osvojenému světu), ale ani sám sobě (i když to někteří myslitelé takto formulují, aby se vyhnuli konsekvencím, jež považují za nežádoucí). Lidský subjekt také nemůže dost dobře být odpovědět před svým bližním, nýbrž pouze za svého bližního. Podobně nemůže být odpovědět vposledu před společenstvím, v němž žije (i když právě to se vrací znovu a znovu v nejrůznějších etických teoriích), protože pak by morálka byla poslední instancí a společenství (ev. obec, stát, společnost) by byla vždy v právu. Ale tak tomu není: pravda bývá vždy nejdříve v menšině a postupně se teprve prosazuje. Podobně „vyšší spravedlnost“, tj. citlivější mravní cit a svědomí lze najít vždy jen u menšiny, a teprve působením této „mravní elity“ se může eventuelně po delší době zdařit, aby ono vyšší mravní cítění se stalo převažujícím, nebo dokonce obecným cítěním (obvykle však právě takovým společenským vítězstvím a obecným rozšířením dochází povědomí nové mravní normy či kritéria jisté úhony, je pragmaticky upravováno, je ho využíváno a zneužíváno k posílení určitých omezených /“vlastních“/ pozic apod., takže mravní cítění elity se mezitím už znovu pozvedá v distanci a protestu od obecné mravnosti a stanoví nová, radikálnější nebo ostřeji vymezená kritéria morálního jednání). Mravní pokrok je možný jen díky morálním „vynálezům“, ostatně podobně jako pokrok evoluce je možný díky „vynálezům“ biologickým a nového „chování“.

86/204
Do etických zkoumání náleží také posouzení morálního stavu společnosti. Dokonce lze říci, že rozklad společenské morálky býval pro filosofii od počátku velkým stimulem a inspirací pro

dotazování a šetření v tom směru. Jestliže Hegelova slova o sově Minervině, která vylétá teprve za soumraku, platí o filosofii vůbec, pak zcela jistě a s mimořádnou výstižností platí o filosofické etice.
Co tedy lze říci o onom oboru etiky, který posuzuje dané společenské mravy? Nepochybně úzce souvisí se sociologií a psychologií (resp. jejich příslušnými obory), ale liší se od nich zásadní věcí: filosofická etika, zkoumající a hodnotící mravní stav společnosti, musí být sice poučena o zvyklostech a mravech v dané společnosti nejvíce rozšířených a obvyklých, ale nemůže u toho zůstat, nýbrž bude tyto zvyklosti a mravy měřit určitými kritérii, jež nebude odvozovat z daného stavu společnosti. To je právě způsob, jak se projevuje základní vlastnost filosofie, jíž je vztah k celku, a to nejenom vztah vlastní, ale iniciativní vztahování k celku také všeho toho, čím se právě zabývá.
Daný stav společenské morálky (převažující) musí být tedy prověřován jak vzhledem k tomu, jaké morální principy jsou v dané společnosti považovány ještě za platné a závazné (a to bez ohledu na to, zda se jimi lidé řídí, či nikoliv – v morálce je velmi důležité, jak se vědomí opožďuje za skutečnými zásadami jednání lidí, a střet mezi zaostávajícím vědomím a jakoby /nebo skutečně/ cynickými pokusy přizpůsobit vědomí skutečnému životu společnosti je zdrojem mnohého poznání), tak vzhledem k tomu, co filosofie sama, navazujíc na celé dosavadní dějiny mravního smýšlení, považuje za platné a závazné.

86/205
Sociologický přístup k morálce dané společnosti nám může ukázat, jaké názory na jedné straně a jaké praktické (skutečně dodržované) zásady na straně druhé ve společnosti převažují, a může nám také ukázat – ve smyslu nějaké složitější Gaussovy křivky či spíše „Gaussovy (zborcené) plochy“ – rozptyl méně frekventovaných názorů a skutečně uplatňovaných zásad. Nikdy nám však nemůže sociologický rozbor sám o sobě ukázat, které ze zjištěných etických názorů a praktických morálních zásad jsou vyšší, lepší, spíše platné než ty druhé. Přesněji řečeno, může nám ukázat jen na některé faktory, jež, majíce objektivnější či vysloveně objektivní povahu, mohou objasňovat některé vnějšně konstatovatelné důsledky, jež se zase tím či oním způsobem jeví jako společnost konsolidující, anebo ještě víc rozkládající. To nám vyjevuje důležitou okolnost: součástí mravního stavu dané společnosti (a ten je nutno zkoumat v dynamických souvislostech!) jsou určité spíše pragmatické složky, jež se uplatňují ve vztahu k určitým buď objektivně „daným“ potřebám a cílům dané společnosti, anebo k potřebám a cílům spíše voleným (a pak je třeba také posuzovat, jaká hodnotová stupnice v dané společnosti právě převládá, jaké jsou společenské a individuální priority, které ve společnosti převažují apod.), ale také složky, které se k žádným „omezeným“ cílům a potřebám či zájmům nevztahují, nýbrž které jsou chápány (anebo mají být chápány) jako univerzální, nebo – jak by řekl Broch – jako nekonečné. Princip

spravedlnosti a práva kupř. je orientován na takový nekonečný cíl a představuje všeobecný, univerzální zájem, ať už je formulován jakkoliv částečně a nepřiměřeně.

86/206

Nejprve je třeba objasnit strukturu tzv. mravní situace. Především náleží k mravní situaci všechno to, co náleží k situaci vůbec: 1) je to situace něčí, tj. vztažená k nějakému subjektu; subjekt ten není něčím libovolně schopným se přizpůsobit, ale má nějakou svébytnost, nějaké své vlastní určení, k němuž se sice může rozmanitým způsobem vztahovat, ale které si nevolí a nevybírá; 2) ta situace není prostě převoditelná na nějakou „objektivní realitu“, nýbrž náleží do ní z celého skutečného okolí jen to, nač je subjekt schopen zareagovat; ta situace je tedy subjektně (a také subjektivně) strukturována – totéž okolí či prostředí je různě strukturováno a různě osvojováno různými subjekty; 3) nicméně náleží ke každé situaci, že obsahuje jakési „objektivní“ prvky, které jsou „dány“ okolním světem předmětů, věcí, procesů, událostí a také jiných subjektů (téhož nebo odlišného druhu); 4) vzhledem k subjektu určitého typu existuje jen docela určitá a vymezená tolerance, v rámci které může situace umožňovat „normální“ utváření a život onoho subjektu; překročení jejích hranic znamená pro subjekt ohrožení, znetvoření a případně smrt (a ne pouze individuální, nýbrž zánik druhu, event. rodu); 5) svébytnost subjektu nespočívá jen v danostech (např. v genové informaci a z toho vyplývajících vlastnostech apod., i když i k tomu je třeba kritické připomínky), nýbrž také ve vztahu k dlouhodobému „rozvrhu“ či „plánu“ dalšího vývoje; to je ovšem sporná a diskutabilní záležitost, nicméně pro náš problém je základně významná; 6) zvláštní pozornost je třeba věnovat problému času a časovosti.
[pokrač. 86/201 →]

86/207

Je třeba si ujasnit vztah mezi morální závazností situačního příkazu, resp. výzvy „ty máš“ a mezi tzv. hodnotou. Mluví se o hodnotovém systému nebo o hierarchii (žebříčku) hodnot, když se mluví o prioritách, obvykle se míní právě takové hodnoty a vztahy mezi nimi. Musíme si nicméně uvědomit podmíněnost koncepce hodnoty samotným pojmovým myšlením (charakterizovaným tím, že zároveň s konstitucí pojmu konstruuje myšlenkový model té skutečnosti, která je pojmem míněna, tzv. intencionální předmět). Hodnota je vždy jakýmsi zpředmětněním, objektivací, resp. objektivovaným sedimentem skutečného – reálně prováděného – hodnocení. To znamená, že hodnocení předchází, pojmová konstrukce „hodnoty“ je teprve produktem hodnocení, a to ještě pouze tam, kde se do hodnocení vměšuje pojmové myšlení.

Přesvědčivě se nám tento moment ukáže, když si zvolíme některé z tradičních vrcholných „hodnot“, které se staly tématem již starých řeckých filosofů a které analyzoval zejména Sókratés (podle Platónova podání). Otázka byla Sókratem kladena vždy takto: co je vlastně

spravedlnost, dobro (pravda atd.) o sobě, tj. čím je v každé situaci nezávisle na její odlišnosti od situací ostatních? Pojmové vymezení spravedlnosti, práva, pravdy, dobra, krásy apod. znamenalo nalezení toho, co je nezávislé na situacích a na situačnosti, co tedy je nesituační, takříkajíc mimo čas a prostor. Už sám tento přístup poznamenal celé pozdější uvažování o hodnotách a hodnocení a musí být podroben kritice a revizi, neboť je hluboce svázán s tzv. metafyzikou. Dnes je třeba od hodnot přejít zpět k situacím a k lidskému jednání v nich.
17. VIII. 86

86/208
Je třeba rozlišovat mezi nutnými společenskými pravidly, bez nichž se žádná společnost neobejde ve svém fungování a která toto fungování usnadňují, a mezi společenskými pravidly, která – ačkoliv nemají ryze pragmatický charakter – mají nějaké podstatnější, hlubší zakotvení. Příklad pouze konvenčních pravidel, jejichž zavedení je pouze racionálně-technickou záležitostí, je kupř. jízda na silnicích – ve většině zemí vpravo, v menšině zemí vlevo. V podstatě je jedno, bude-li se jezdit vlevo, anebo vpravo, ale musí se důsledně jezdit jedním z obou způsobů, má-li se doprava usnadnit, urychlit a učinit bezpečnější. Ovšem jedna věc je velmi důležitá a je třeba ji podrobit pozornějšímu zkoumání. Technika a pragmatika mají také svou etickou stránku, přinejmenším někdy, a je třeba na to nezapomínat. To platí ostatně i o přechodech etiky k jiným disciplínám. Nejen ve skutečnosti a v praxi, ale také v samotné teorii platí, že jen zřídka můžeme mít před sebou jednoduché a jednoznačné jevy a že o nich můžeme vypovídat, aniž bychom brali na zřetel jejich jiné aspekty. Je tomu tak zejména všude tam, kde je do jevů, do událostí, do procesů, mezi nejrůznější faktory, uplatňující se v dané dynamice, zaváděn a zapojován člověk. Můžeme-li např. z předmětů přírodních věd zcela vyloučit etické momenty, můžeme tak učinit jen pokud necháváme – metodicky! a prozatím! – zcela stranou a) že příroda bez člověka neexistuje, b) že se člověk ve vztazích k přírodě a přírodním skutečnostem nějak chová, že nějak jedná, c) že ve vztahu k přírodě nějak myslí, a že bez tohoto myšlení není sama přírodověda vůbec možná. Přírodověda tedy nemůže být zcela postavena mimo etiku.

86/209
To, co jsme řekli o přírodovědě, platí ještě zvýšenou měrou o technice, neboť technika jako taková je určité lidské zacházení s věcmi původně přírodními a pak lidskými postupy své přírodnosti a přirozenosti zbavenými (zbavovanými) – tedy nepřírodními a nepřirozenými. – Ale analogické jsou poměry také ve vztahu etiky třeba k estetice. Nejde však už jenom o to, že etické momenty jsou spjaty s tím, že estetické hodnoty vnímá a vytváří člověk. Jsou určité estetické jevy, které nelze posuzovat eticky neutrálně. A jde to dokonce tak daleko, že etické momenty nejsou posuzovány jen v nějakém druhém sledu, nýbrž že právě etický přístup a etické hodnocení má estetickou poznávací hodnotu a že ukazuje právě také estetickou

povahu např. uměleckého díla v pravém světle, kdežto samotná estetická hlediska toho nedosáhnou. (Tady je možno jmenovat Herm. Brocha, který právě pro tuto stránku estetična měl vyostřenou vnímavost.) Kýč je významný estetický (resp. protiestetický) fenomén; ale postihnout nejhlubší zdroje kýčovitosti (ať už kýčovité produkce nebo kýčovitého konzumu) nelze, necháme-li zcela stranou aspekty etické. (Broch jde dokonce až k tak tvrdým výrazům, jako že producent nebo konzument kýče je „prase“.)
Tím spíš něco podobného musíme respektovat ve vztahu etiky a politiky. Zcela nedržitelný je pokus držet obojí – třeba jen co do kategorií – daleko od sebe. Už okolnost, že politicky jednající i politicky myslící je člověk, zapojuje sama o sobě etické momenty do politické hry. Ale zase jde o víc: etické hodnocení politiky nám dovolí uvidět politické činy a skutečnosti ve světle, v jakém je nikdy nemůže ukázat pouhá politická věda.

86/210
Je třeba také uvážit eventuelní platnost a závažnost důvodů, které např. Kierkegaarda vedly nejenom ke kritice estetického životního přístupu, ale také ke kritice etického přístupu. To zčásti souvisí s jistými rysy amoralismu ve SZ, kde se za nejvyšší normy považují oddanost, věrnost Hospodinu, poslušnost jeho příkazů, ať jsou jakékoli (výzva k obětování Izáka aj.) atd. Naproti tomu tam najdeme významnou tradici „prorockou“, která relativizuje rituál, oběti, náboženské praktiky apod. a vyzvedá spravedlnost a soud, vztah k utlačeným, bezprávným (vdovám a sirotkům), chudým (u Ježíše) apod. Sem snad se hodí připomenout, že už v sumerském hymnu (citováno podle 2730, Kramer, *Historie začíná v Sumeru*, 1965, s. 111) můžeme číst:
„Kdo dbá o sirotka, kdo dbá o vdovu?
Kdo zná útlak jednoho druhým? – Toť matka sirotků,
Nanše, jež o vdovu má péči,
zjednává nápravu (?) nejchudšímu (?),
královna na svůj klín bere utečence,
přístřeší skýtá chudákovi.“ (Nanše – lagašská bohyně)
Přestože J. Klíma (tamtéž, Doslov překladatele, s. 254), když se zmiňuje o upadání do otroctví v dobách nedostatku a hospodářské nouze a jako důsledek postupujícího ochuzování obyvatelstva, píše: „Nadarmo vyhlašovali sumerští vladaři, např. Urukagina, Gudea a Ur-nammu (podobně jako i později Lipit-Ištar nebo Chammurabi) ve slavnostních nápisech svou péči o vdovy, sirotky a chudáky.“ a charakterizuje to spíše jako holedbání než skutečnou pomoc zbídačelým masám, svědčí to nepochybně o jistém druhu mravního povědomí, byť už málo uplatňovaného nebo vůbec ne.

86/211

Důvody, které vedly k formulaci určitých mravních příkazů, je možno po staletích a tisíciletích jen těžko identifikovat, pokud nebyly nějak naznačeny nebo zmíněny hned anebo pokud nejsou k dispozici nějaké doklady, z nichž by na takové důvody a motivy bylo možno usuzovat. Přesto, soudíme-li podle svých dnešních zkušeností, se může stát nejednou, že dochází ke konvergenci důsledků i v případech, kde motivy nejsou jen různé, ale kde jsou přímo různé povahy a platí v různých souvislostech a na různých rovinách. Když např. čteme ve SZ, že Hospodin navštěvuje nepravosti otců na synech (a vnucích atd.), může se to vykládat jako ohlas postoje společnosti (nebo její jisté složky) k dětem a vnukům atd. těch, kdo se nějak prohřešili, a také jaké ospravedlnění takového postoje. Ale právě tak to může být jen výraz zkušenosti, že fakticky děti a vnuci atd. trpí za prohřešky svých rodičů a prarodičů atd., ale vůbec to nemusí být pokus o ospravedlnění jednání lidí (*quod licet Iovi, non licet bovi*). Vždyť už velmi dávno lidé registrovali rozdíl mezi tím, když někdo trpí za hřích a když nezaviněně. Ne každé utrpení je následkem nějakého provinění, a tedy ne každé utrpení lze ospravedlnit. Právě toto povědomí asi je nutno předpokládat tam, kde se zdůrazňuje pozitivní smysl péče o sirotky a vdovy. Ostatně i problematika Jobova je starší než jen sz-konní. Není možno vedle ryze mravního postoje k vdovám a sirotkům připustit také důvody a motivy jiné? Není ještě hlubším motivem např. respekt k „osudu“ (dnes bychom řekli spíše: k budoucnosti) každého člověka, který se třeba v této chvíli plně neukazuje? (Např. dítě Mojžíš apod.)

86/212

Základní kategorií mravní situace je „odpovědnost“. Člověk jednající v určité situaci odpovědně jedná tak, že za své jednání zůstává odpovědným, že za ně odpovídá i v daném okamžiku, i v době, která teprve má přijít. Z toho je zcela zřejmé, že není odpověden té situaci, že instance, které se musí odpovídat, není prostě součástí této situace, nýbrž že odpovědně jednající člověk je konfrontován (a bude nadále konfrontován) s onou instancí stejně, jako je s ní konfrontována i sama tato situace (se vším, co k ní náleží, a vždy na příslušné rovině a v příslušných dimenzích). Tváří v tvář oné instanci je člověk složkou a součástí oné situace, do níž je postaven a kterou ovlivňuje svým jednáním, takže za její proměnu bere právě odpovědnost neméně, než ji bere za samotné své jednání a chování. Odpovědnost je ovšem možná jen tam, kde jak ten, kdo je odpověden, tak to, zač je odpověden, jakož i situace, v níž je odpověden, je konfrontována, resp. postavena do světla určitého oslovení či výzvy, na které je třeba a je nutno právě odpovědět a odpovídat. Odpovědnost je proto možná jen ve světě řeči, ve světě slova; pouze v tomto světě a skrze slovo může být člověk oslovován tak, že se stává tím, kdo se má a musí odpovídat, tj. kdo na výzvu a oslovení musí odpovědět, ať chce nebo nechce. Ve světě slova totiž každým svým činem člověk nějak odpovídá na různé výzvy a na různá oslovení – a také jako svědek vypovídá o sobě a na sebe, zda jeho odpovídání bylo přiměřené, nebo nikoliv, zda jeho

jednání bylo odpovědné, či ne. Instance, vůči které je odpověden, tedy není součástí situace, v níž člověka oslovuje, ale vstupuje do situace jako oslovení a výzva a jen skrze toto oslovení, a tedy skrze slovo, skrze svět řeči, a v situaci zůstává něco z této výzvy jen tehdy, je-li jí porozuměno.

86/213

Nepředmětnost oslovení (výzvy) spočívá právě v tom, že tam, kde ji nikdo neuslyšel a nevyslechl a kde na ni (ně) nikdo nezareagoval v tom, co říkal(a), nic z ní nezůstane a nezůstává. Jde tedy o oslovení, které nemůže být chápáno jako jedna z událostí, jež sice počínají jako nepředmětné a niterné (vnitřní), ale postupně se zvnějšňují a zpředmětňují. Výzva oné instance, vůči níž je člověk odpovědný, ať chce, nebo nechce, po sobě nenechává nic, co bychom mohli označit za nějaké zvnějšnění. Zvnějšnit, zpředmětnit se může jen lidská reakce na výzvu, tj. právě odpověď (přičemž za odpověď je započítáno i neodpovídání, dokonce i neslyšení). To zároveň znamená, že dokonce i oné zvnějšněné stránce odpovědi lze správně porozumět jen právě jako odpovědi na onu výzvu. A kdo neporozumí oné výzvě, kdo ji neuslyší a nevyslechne, ten neporozumí, co se vlastně stalo, když ten, kdo byl původně osloven, „odpověděl“ ať už tím, že poslechl, nebo tím, že neposlechl, anebo dokonce jen tím, že neslyšel. Porozumět, na jakou výzvu určitý člověk nebo určitá generace, určitá doba odpověděla či „neodpověděla“, znamená tudíž vždycky kus heuristiky, která se pokouší napravit v jistém rozsahu to, co bylo promeškáno předtím. Prorocká tradice představuje pokus o navazování na takové heuristické akty jednotlivců, vztahujících se k selháním a promeškáním v odpovídání na výzvy, ale tak, že je slyšena a tlumočena výzva nové chvíle. Nebezpečí tu spočívá v tom, že přístup k dřívějším prorokům je zabezpečován jistými rituály, a nikoliv naslouchání nové, živé, aktuální výzvě. Do této pasti spadlo ve své většině celé křesťanské hnutí a dosud se z ní neosvobodilo.

86/214

Etika se někdy také nazývá „praktickou filosofií“, eventuelně se k praktické filosofii počítá. Už to, že etika náleží mezi filosofické disciplíny, naznačuje, že filosofie nemůže být chápána jako ryzí teorie, jako způsob pohlížení na skutečnost, na svět. Filosofie má člověka ve světě také orientovat; bez této nové, lepší orientace není ani nové, lepší porozumění světu možné. To znamená zároveň i to, že etika představuje významný teoretický příspěvek též k otázce poznání. Pravdivé poznání je též mravní záležitostí, neodehrává se v nějakém prostoru „mimo dobré a zlé“. Filosofie má lidem pomoci lépe rozumět světu, v němž žijí, ale také je má přivést k tomu, aby lépe slyšeli a chápali i poslání, které je jim a jejich životu uloženo a k němuž jsou v oněch docela určitých situacích svého života uprostřed světa (na určitém místě a v určité chvíli, vždy tedy *hic et nunc*) voláni. Vlastním obsahem (tématem) etiky však není ani výklad světa a o světě (filosofická kosmologie), ani výklad o člověku (filosofická

antropologie), ani výklad o lidském poslání a jeho posledních cílech (k tomu lze jen poukazovat a připravovat pozornost k naslouchání), nýbrž formulovat a interpretovat pravidla, jimiž se člověk má a musí řídit, aby se vyvaroval nejprve těch nejběžnějších selhání a ztroskotání, a potom, když překonal ta nejběžnější a nejbanálnější úskalí, aby rozpoznal a vyhnul se i těm subtilnějším a zároveň náročnějším (ve smyslu známého „*corruptio optimi pessima*“). Z toho zase vyplývá, že mezi morální závazky náleží také poznávání, a to pravdivé poznávání světa, sebe i oněch překážek nebo zase podmínek toho, aby člověk „uspěl“.

86/215

Život respektující etické normy ještě vůbec nemusí být ani uspokojivý, ani smysluplný. V životě jde o víc než o plnění nějakých etických přikázání a o zachovávání pravidel slušného, mravného chování. Smysluplnost života záleží na něčem, co přesahuje každou morálku a všechny mravní normy. Nicméně nedbání mravních norem život kazí a znemožňuje mu dosahovat velkých cílů, resp. – pokud jich nakonec přece jen dosaženo je – kazí tyto cíle, obrací je vniveč nebo v jejich opak. Mravní bezúhonnost je tedy jakýmsi zvláštním nástrojem k dosahování cílů, které opravdu stojí za to; mravní kvalita života je něčím jako zkušenostní výzbrojí, je to jakási – byť ne zcela přesná – analogie kvalifikace řemeslné nebo odborné. Smyslem života nemůže být stát se co nejzručnějším řemeslníkem anebo na slovo vzatým odborníkem. To je jen předpoklad k tomu, aby řemeslník nebo odborník (umělec atd.) dal k dispozici vše, co dovede, na vytvoření čehosi velkého, krásného, dokonalého. Proto každé uspokojení z dosavadní mravní bezúhonnosti je poněkud narcistní a zcela jalové; morálka sama o sobě je čímsi zcela sterilním. Život spočívající v pouhém dodržování pravidel morálky je zmarněný. To je také důvod, proč psychologická nebo sociologická zkoumání nám nikdy nemohou ukázat ani prokázat, že život určitého společenství má smysl, že k něčemu vede, zůstane-li v mezích psychologie nebo sociologie mravnosti (morálky). Naproti tomu filosofie se bude vždycky tázat, v jakém vztahu je dodržování etických norem k zacílení individuálního nebo společenského života, jak přispívá k dosažení velkých a podstatných cílů anebo jak v jejich dosahování naopak brání.
18. VIII. 86

86/216

Mravní principy se dostávají čas od času do kolize s principy jinými. Jak k tomu dochází a jaké jsou to ty „jiné“ principy? Tak kupříkladu panovník potřebuje co nejlépe ovládat své poddané. Někdy mu mravní principy v tomto ovládání pomáhají, jindy naopak jsou mu překážkou. V prvním případě podporuje jejich dodržování, v druhém případě je relativizuje, zbavuje platnosti, a nejenže jich sám nedbá, ale nutí i ostatní, a zejména své poddané, aby jich nedbali a aby je překračovali. Klasickým příkladem je příběh Antigony, která se dostává do konfliktu mezi mravním příkazem pochovat mrtvého a mezi příkazem vladaře jej

nepochovávat. – Jiným příkladem kolize jsou hospodářské (materiální) motivy, které vedou k utiskování a vykořisťování celých mas, a dostávají se tak do rozporu s příkazem milosrdenství a spravedlnosti (viz počáteční rozvoj buržoazní společnosti, prvotní akumulace kapitálu apod. – zbídačení rolníků, kteří opouštějí venkov a táhnou do měst a do fabrik, kde se stávají sami kořistí podnikatelů, kteří je doslova vysávají). – Také určité historické zkušenosti mohou silně narušovat některé mravní zásady. Šetrnost byla po 2. světové válce podstatně narušena vázáním starých vkladů a měnovou reformou, jakož později i zjevnou hospodářskou nejistotou, která byla a je důsledkem špatného řízení národního hospodářství. Lidé kupují i to, co by si v jiných podmínkách rádi odepřeli, protože to, co by opravdu potřebovali a chtěli, nedostanou, a o peníze nechtějí přijít. Tak např. kupují automobily, i když jich nejsou s to dostatečně využít. Nebo jiný příklad: hrdost na konfesijní příslušnost nebo stranictví zaměněno za utajení a chameleonství.

86/217

Křesťanství v podstatě opustilo zásadní přístup Ježíšův, který znamenal nejenom opuštění náboženských, specielně rituálních příkazů, ale také opuštění příkazů etických. Ježíš mluvil o „nové spravedlnosti“, ale takovým způsobem, že de facto nešlo o vyšší morálku, nýbrž o internalizaci odpovědnosti před vyššími nároky a o konstituci jediného „přikázání“ (resp. dvojpřikázání) lásky. Pokud je zachováno toto přikázání, pak je cokoliv dovoleno a neexistují žádné příkazy a zákazy, jež by mohly a směly zákon lásky omezovat. To, čemu evangelia říkají „vyšší spravedlnost“, už není etika, to nejsou mravní příkazy a zákazy, to je výzva k celoživotnímu obratu, po němž už o žádné nové příkazy nepůjde a ani jít nesmí. Celá etika je obrácena na hlavu: morálka je zrušena – a nazývá se to „naplněním zákona“.
Mám za to, že z hlediska opravdu křesťanského by se celá mravnost měla jevit jako cosi ne-li přímo problematického, tedy alespoň okrajového a vnějškového. Stalo se však něco, co je spíše opakem: křesťanství se jakoby scvrklo na mravnost, ne-li na „farizejskou morálku“. Platí to zvláštní měrou o tzv. reformovaném směru v protestantismu, jehož krajním výstřelkem se stalo pokleslé puritánství.
Na druhé straně je třeba uvážit, jak nám všem v Evropě přešlo přímo do krve mravní uvažování a hodnocení řecké provenience, zejména pak pocházející ze stoicismu – všechny ty úvahy o ctnostech atd., heroismus, neotřesitelnost, hrdé snášení osudu a jeho ran, ale také šťastných darů atd. – na tom stojí i středověké rytířství, moderní gentlemanství a myšlenka fair play jako respekt k nedotknutelným pravidlům. To ovšem je třeba prověřit.

86/218

Když mluvíme o „morální povinnosti“, pak nemáme většinou na mysli povinnost vyplývající z nějakého všeobecně uznaného kodexu mravních příkazů a zákazů, tj. povinnost dostát nějakým pravidlům a zvyklostem. Právě naopak máme na mysli povinnost, jejíž splnění sice

lidé od nás mohou očekávat, ale nemohou je autoritativně vyžadovat. A je to dokonce povinnost, kterou sami pro sebe a před sebou uznáváme i v tom případě, že ti druzí to tak necítí, že to tak vážně neberou, že by sami pro sebe onu povinnost za závaznou nepovažovali apod. Kantův kategorický imperativ je v tomto ohledu nedostatečný a představuje spíše jakousi pomůcku, napomáhající našemu mravnímu rozhodování jen v jistých, spíše obyčejných a častých případech a situacích. Člověk vysoké mravní síly může s plným vědomím jednat i tak, že ani nemůže očekávat, že by se ve stejném duchu rozhodli jednat i ti druzí. Člověk může vzít na sebe úkol a povinnost – a to na základě mravního rozhodnutí –, které jsou jedinečné a neopakovatelné, které dokonce i pro něho jsou věcí volby jen v té které jedinečné a neopakovatelné situaci a které vůbec nemusí být a nejsou aplikovatelné univerzálně. Budeme-li uvažovat tento typ případů, vyhneme se rovině morálky jako sbírce dopravních zásad a předpisů v dané společnosti (tedy tomu, co právě zlehčuje a relativizuje Ježíš a evangelium), a dostaneme se na rovinu, která je pro naše etické úvahy nejen mnohem zajímavější, ale která jde vlastně k podstatě věci a k tomu, co mravní situaci zakládá a formuje. A tady také bude třeba vymezit mravní stránku od stránek jiných a stanovit vztahy mezi nimi.

86/219

Bergson začíná svou slavnou knihu o „Dvojím pramenu mravnosti a náboženství“ poznámkou, že k nejstarším vzpomínkám každého z nás, ale i celého lidstva náleží, co si pamatujeme o zakázaném ovoci. Pro každého z nás to byli rodiče, kdo nám zakazovali a přikazovali, ale jejich autorita nepocházela zjevně z nich samotných. Za našimi rodiči i učiteli byla jakási neurčitá instance, kterou uznávali a k níž odkazovali i oni. Později řekneme, že to byla (je) společnost. Toto označení (a zároveň vysvětlení) představuje přirovnání jednotlivce k buňce a společnosti k organismu. Ale toto přirovnání kulhá, neboť něčím jiným je organismus podrobený zákonům nutnosti a něčím jiným společnost založená na svobodné vůli jejích členů. Atd.

Je to jen úvod do problematiky, a ne ještě Bergsonova koncepce, ale přesto mám za to, že to není úvod dost vhodný. „Nejstarší“ příkazy a zákazy, s nimiž se dítě dost brzo po narození a poté, co trochu bere rozum, setkává, se týkají vyměšování. Pozorujeme-li, jak kočka pečuje o koťata, vidíme naprostou analogii (totéž platí o psech). Nejdříve dbá na pořádek a hygienu v pelechu sama kočka, ale později jsou už koťata vedena k tomu, aby nekálela přímo v pelechu, ale aby se alespoň odkulila kousek vedle; o zbytek se zase už postará máma. Návyk je postupně upevňován matčinými zásahy, až se stane „nutností“, resp. samozřejmostí. Kočka, sama navyklá na misku s pískem nebo pilinami, naučí totéž svá koťata. Ale jsou jiné kočky, které chodí za svou potřebou do umyvadla nebo do vany; a ty naučí totéž i svá mláďata. Kde je tu „un organisme soumis à des lois nécessaires“? Také zvířata se učí, a učí se různým zvykům.

86/220

Tzv. svobodná vůle, o které mluví Bergson, má také svou genezi. Předpoklad, že v říši živých organismů vládne jen nutnost a její zákonitosti, zatímco na lidské úrovni „emerguje“ tzv. svobodná vůle, je hrubě předsudečný. Celou věc je třeba vidět z druhé strany: fyzikální a chemické setrvačnosti, „ovládající“ všechno anorganické dění, náhle řídnou v nové situaci, kde se ustavují sloučeniny vysoce složité a v některých ohledech tak „labilní“, že „reagují“ na relativně malé impulzy, a navíc stále víc specificky, takže je tím umožněno „organizování“ mezimolekulárních vztahů do fungujících komplikovaných systémů, totiž živých organizmů. Na vyšší úrovni se ustavují nové setrvačnosti, které však už docela zjevně nemají charakter „objektivních nutností“, nýbrž spíše zaběhané rutiny, jíž je využíváno k zkvalitnění citlivosti a vnímavosti, umožňující pronikavě zvednout úroveň reaktibility celého systému, jež mnohonásobně přesahuje reaktibilitu subsystémů až těch nejnižších složek celého systému. Právě díky této stále jemnější (a ovšem většinou také stále specializovanější) reaktibilitě se organismus dostává do situací, jejichž komplikovanost daleko přesahuje rutinní systémy reagování, které si v průběhu tisíců generací vypracoval a které má zakódovány geneticky. Proto čím vyšší organismus, tím naléhavější je potřeba překlenout oblast, na kterou rutinní systémy už nestačí, ale kterou je organismus ještě schopen rozpoznávat jako významnou a důležitou (resp. rozlišovat, co v ní je významné a co nikoliv). Proto je tak důležitý pojem akce (nebo aktivity) nazdařbůh, zavedený např. Jenningsem.
19. VIII. 86

86/221

Když analyzujeme strukturu mravní situace, zjišťujeme v ní nejprve nezbytný subjekt, který má jistou odpovědnost (je odpovědný), za druhé nezbytnou instanci, vůči které a před níž je odpovědný (na jejíž výzvu musí odpovědět), za třetí nezbytná záležitost, v níž je onen subjekt odpovědný, a tato třetí skutečnost se ještě může rozdělit na 3a) osobu, člověka, druhý subjekt, za něhož je onen první subjekt odpovědný, a 3b) věcná záležitost, v níž jsem odpovědný. (Viz LvH, *Život a slovo*, s. 184–5.) „Tradiční (ještě nábožensky zabarvené) vyjádření křesťanského pojetí odpovědnosti rodičů nemůže postrádat žádný z těchto čtyř pólů: rodiče jsou před Bohem odpovědni za řádnou výchovu svých dětí.“ (185)
Vyjdeme-li z této struktury, můžeme si tak zabezpečit základ, k němuž se při dalších analýzách a případných odhaleních můžeme vždy vracet. Různé teorie se pokoušejí vykládat tuto základní mravní situaci tak, že potlačí význam některého z uvedených čtyř členů, nebo že se pokoušejí některý z těchto členů nahradit jiným, a tak redukovat počet členů apod. Tak např. přílišné zdůraznění kompetence nitrosvětské instituce (církve, státu, společnosti, strany apod.) znamená pokus o nahražení a vyloučení oné instance, vůči které je člověk v posledním zakotvení odpovědný, instancí jinou, k níž člověk sice má své povinnosti, ale která nemůže a

nesmí od něho vyžadovat víc než plnění těchto povinností, jimiž jej sama nepověřila a které i ona musí uznávat za platné a i pro sebe závazné. Všechny další povinnosti, které smí vyžadovat, musí být uvedeny v souhlas, a dokonce v závislost na oněch prvních.

86/222

Existuje také možnost, kde je popřen nebo alespoň relativizován první člen, tj. subjekt odpovědnosti. Právě strukturalisté přispěli např. hodně k tomu, že subjekt se jakoby rozpustil rozplynul v rozmanitých funkčních a jiných vztazích. Proto je nutno zařadit do etiky zvláštní oddíl, věnovaný otázce subjektu (mravního). Tím se zároveň ukazuje ve vší zřejmosti, jak se filosofická etika liší od etiky jako samostatného vědního oboru nebo od etiky jakožto součásti psychologie nebo sociologie, kulturní sociologie apod., které prostě nedisponují prostředky, nezbytnými k tomu, aby mohla být tématizována otázka morálního subjektu a tím spíš aby mohla být řešena.

Zvláště zvrácené a velmi nebezpečné je pojetí, které na místo instance mravní staví nějakou fakticitu, a to s tím cílem, aby bylo předem stanoveno kritérium pro posuzování toho, co je a co není mravné, správné, žádoucí v mravním smyslu. Mravné je pak definováno jako vše, co slouží udržení nebo posílení této fakticity, co slouží k tomu, aby se prosadila jako silná nebo dokonce vítězná mezi ostatními fakticitami apod. (Například mravné je to, co slouží určité rase, určitému vyznání nebo ideologii, určité – např. národní – společnosti, určité třídě, určitému státu apod.). Každá taková fakticita, která se stává sama kritériem anebo je základem pro kritéria toho, co je mravné a co nikoliv, musí být odhalována a demaskována jako „modla“, jako „ukydaný bůžek“ a výtvor lidských rukou (a myslí). Mravnost, která není otevřena k novým výzvám a novým nárokům, jež mohou směřovat napříč všemu, co dosud bylo vykonáno, je vyprázdněná slupka a nehodí se k životu.

86/223

Přísně vzato se mravní vztahy týkají pouze lidí, tj. jsou to vztahy mezi lidmi. Jde-li nám o zkoumání etická, musíme si tedy nejprve učinit jasno o tom, z jakého hlediska nás budou vztahy mezi lidmi zajímat, neboť jsou ještě jiné disciplíny, jež se rovněž zabývají vztahy mezi lidmi. Zapomeňme na chvíli, že žijeme a myslíme ve 20. století, a vraťme se v duchu na zkoušku do doby Aristotelovy. (4. století – 384–323) Vědy se ještě z filosofie nevydělily, a tak tu je několik filosofických disciplín, jež se mohou zabývat lidskými vztahy. Především to je politika, POLITIKÉ. Sám Aristoteles začíná svou *Velkou etiku* konstatováním, že etická zkoumání je třeba začít zjištěním, který obor vědění se zabývá mravními vztahy (ÉTHOS = mrav, mravnost, mravní povaha atd., viz slovníky.), a označuje za tento obor právě politiku. Překlad jeho termínu POLITIKÉ ovšem musí být přesnější; Armstrong např. překládá jako „political or social science“, a pod čarou připomíná, že do sféry jejího zájmu náleží vlastně vše, čemu dnes říkáme sociologie – 446–7 (př-Loeb).

Máme tedy před sebou významný problém: jednak musíme vyjasnit vztah mezi etikou a sociologií, eventuelně politikou atd., jednak musíme připomenout, jaký je vztah mezi filosofií a vědou (jak ji dnes chápeme my), a tím také mezi filosofickou etikou a jakoukoliv další odbornou vědou, která se otázkami morálními a otázkami etiky může zabývat. Musíme také pamatovat, že otázkou vztahů mezi lidmi se nezabývá jen sociologie nebo politická věda, ale např. též sociální psychologie, ekologie, ekonomie, náboženská věda, historie, epidemiologie, právní věda atd. atd. I tady se musíme pokusit o jakési upřesnění vztahů.

86/224

Aristotelés argumentuje tím, že člověk nepořídí ve společnosti ničeho bez toho, že by měl mravní hodnotu; a mít mravní hodnotu znamená mít ctnosti. Kdo tedy chce něco pořídit ve společenském nebo politickém životě, musí mít morální charakter. Aristoteles z toho vyvozuje, že zkoumání morálního charakteru tedy netoliko náleží do sociální vědy (či politické vědy), ale že musí být jejím skutečným základem či počátkem.
Tato argumentace není zrovna nejpřesvědčivější. Především argumentum nemůže dost dobře být důkaz z opaku: člověk totiž stejně tak nepořídí ve společnosti nic bez toho, že by měl určitou dávku zdraví, určitou sílu, určitou inteligenci atd. Za druhé, pokud morálním charakterem rozumíme jistou adaptaci na zvyklosti a normy dané společnosti, může jít o okrajové a vnější přizpůsobení dočasného rázu, které se nestává návykem, ale prostředkem k získání postavení a moci, kdy už bude možno podobné návyky odhodit. Člověk může „ctnosti“ také předstírat, a nemusí mít vůbec morální charakter. A potom: úspěch v dosahování záměrů dost dobře nemůže být kritériem mravního charakteru toho, kdo oněch záměrů dosahuje nebo nedosahuje. Konec konců jde také o pojetí tzv. ctností. Jestliže je chápeme jako něco, co si lze osvojit jako smyčcovou nebo hmatovou techniku ve hře na housle, pak redukujeme morální charakter na jakousi morální zručnost či dovednost, a mravnost činíme ryze technickou záležitostí. Ale i když tomu tak není a nejdeme tak daleko, zbývá sám problém ctností: je to opravdu něco, co člověk může získat a mít?

86/225

Když se Aristotelés zabývá svými předchůdci a jejich učením etickým, resp. učením o ctnostech, zmiňuje Pýthagoru, Sókrata a po něm Platóna. (*Velká etika*, 1182a, b.)
V polemice s Platónem mu vytýká, že se dopustil konfuse, když pojednával o ctnosti jako o ideálním dobru. To však bylo chybou, protože nevhodné (nepřiměřené). Téma ctnost mělo být vyloučeno z diskuse o bytí a pravdě, „neboť tato dvě témata nemají nic společného“. Tady se naopak Aristotelés prohřešil proti filosofii, neboť připustil, aby se dva vědní obory od sebe oddělily tak, že každý z nich může být nekompetentní, zabývá-li se tématem, jež náleží druhému oboru. Pro filosofii to neplatí. Můžeme to ukázat právě na tom, o čem mluví

Aristotelés. Nechme stranou otázku bytí, která má speciální obtíže, a zůstaňme u pravdy. Dbát o pravdu, maximálně se starat, abychom ji poznali, otevřít se vůči ní (a nenechat se vléci předsudky a obecným míněním), jednat ve shodě s ní a být jí věren, tj. dosvědčovat ji za všech okolností, nelhat a nepodílet se na lži atd. atd. je nepochybně známkou pozitivního mravního charakteru, řečeno s Aristotelem, dokladem ctnosti. Veškeré poznání, celé filosofie i věda žijí z pravdy a ze svého vztahu k ní (a eventuelně z jejího vztahu k sobě (ní)). Věda má tedy své etické zakotvení, má svůj významný mravní aspekt, bez kterého by nemohla být a nebyla vědou. Kromě toho existuje něco jako etika vědecké práce, tj. etika poznávání pravdy, nejen etika toho, jak se vědec má chovat a spravovat. A naopak pravda je rozhodující instancí pro etickou teorii a zkoumání: etika jako teorie chce poznávat svůj předmět ve světle pravdy.

86/226

Aristotelés sám se vlastně v dalším kroku vyvrací, když prohlašuje, že každá věda a každá schopnost (mohutnost) má nějaký cíl, a tím cílem že je nějaké dobro; žádná věda prý neexistuje (stejně jako mohutnost–!?), která by měla cílem něco zlého, nějaké zlo. Jestliže tedy každá schopnost cílí k něčemu dobrému, nejlepší schopnost cílí k nejvyššímu dobrému. Nejlepší schopnost (mohutnost) (= dynamis) však představuje zajisté mohutnost společenského života a činu; proto jeho cílem musí také být nejvyšší dobro. A proto musíme zkoumat, co je dobro; a nikoliv co je absolutní dobro, nýbrž co je dobro pro nás lidi. Není na nás, abychom se zabývali tím, co je dobro pro bohy; tím se zabývá jiná věda a její úvahy jsou odlišné od našich. Takže předmětem našich etických úvah je dobro pro člověka ve společnosti. (1182a konec – b začátek.)

Jestliže má Aristoteles pravdu ve svém pojetí (a my ovšem bohužel víme, kolik by se dalo kritizovat, neboť máme zkušenosti s tím, jak je možno každé vědy zneužít – právě vědy! tj. separované, od etické problematiky oddělené speciální disciplíny!), pak je zřejmé, že věda – každá věda – musí k onomu svému cíli, jímž je nějaké dobro, vědomě směřovat, že o tom cíli musí něco vědět, aby vůbec věděla, jde-li směrem správným či nesprávným, že tedy musí mít také nějaké pojetí dobra – a že tedy alespoň něco z etických úvah do každé vědy náleží. Na druhé straně pak – rovněž podle Aristotela – je zajisté také pravda a bytí (jsoucnost) dobrem, a tak věda o pravdě i věda o bytí je do jisté míry a v jistém rozsahu vědou etickou, vědou o dobru.

86/227

Aristotelés tedy má za to, že každá věda, ale i každá dovednost, každé zkoumání, každá činnost je zacílena k nějakému dobru. Ovšem takové dobro je jen částečné, úzce vymezené dobro, kterému se dostává jakési další funkce, že je ho užito k nějakému většímu, rozsáhlejšímu dobru – a je vlastně jen do té míry dobrem, pokud je takto zapojeno, zacíleno k nějakému vyššímu dobru. Existuje tedy jakási hierarchie dober jakožto cílů, a od dober

malých přicházíme k větším, až posléze k dobru nejvyššímu. A Aristoteles se táže, co je tímto nejvyšším dobrem, dobrem o sobě, a také která vědní disciplína je povolána, aby se touto otázkou a odpovědí na ni zabývala. A otázkou, co je tím nejvyšším dobrem pro člověka, se kompetentně zabývá podle něho politická neboli společenská věda. Obec (stát) i jednotlivec mají za svůj cíl stejné dobro, ale u obce je toto dobro jaksi větší a vznešenější. Etika je tedy oborem politiky jako vědy, resp. sociologie (nauka o společnosti, o obci). První její část se zabývá individuální mravností – a to je tedy etika v užším smyslu –, druhá část mravností politickou (společenskou) – a to je pak politika v užším smyslu. Lze tedy chápat politiku jako společenskou etiku, a etiku (v užším smyslu) jako individuální politiku.
Pro Aristotela tedy není rozporu mezi etikou a politikou (tady právě Machiavelli znamenal pronikavý převrat, protože dovedl do konce – teoreticky – naprostou emancipaci politiky z rámce etiky, a etiku vykázal z politické vědy stejně jako mravní postuláty z praktické politiky. Učinil tak z politiky *techné*. – Zůstává otázka, zda základem nebylo už starší chápání samotné etiky jako svého druhu „morální techniky“.

86/228
Že organizmy (a nejen „vyšší“) nejsou jen podřízeny nějakým nutnostem, ale že v jejich chování můžeme odhalit to, čemu Jennings říká action at random (německy aufs geratewohl, česky nazdařbůh), má elementární důležitost pro pochopení chování lidského, a to jak pro jeho genezi, tak pro aktuální stav. K tomu lze uvést řadu dokladů dalších, event. i odlišného druhu. Když vezmete velmi malé kotě od kočky a staráte se o ně místo ní, např. je krmíte apod., kotě se pak celý život bude chovat trochu jinak než ostatní koťata, která měla na starosti kočka. (Ukáže se např., že kotě bude mít tendenci se chovat tak trochu „psovsky“, tj. bude na vás mnohem závislejší, bude chtít být stále s vámi, bude za vámi chodit jako psík, vůbec ztratí tu typickou kočičí distanci a nezávislost atd.) Pozoruhodné bude i to, že nebude umět zabíjet myši, i když třeba bílá laboratorní myš (rovněž zbavená normální „výchovy“) se jim bude motat kolem pacek a kolem nosu. Ale totéž platí i např. o mladé lasičce, oddělené v útlém mládí od sourozenců a staré lasice. Ostatně je známo, že i z tygra se stává „zabiják“ lidí teprve po první zkušenosti, obvykle že se tygři vyhýbají člověku. Jsou tu důležité okolnosti, ovšem. Necháte-li mladou odděleně vychovanou lasičku hodně vyhladovět, nakonec se pokusí myšku zabít a naučí se to jednou provždy. Kotě můžete (není-li obzvlášť málo „nadané“) „přeučit“ ze zahrady na misku s pískem. Ale co to znamená? Že tu je jistá plasticita, jistá neurčitost, nezaběhanost, která může být zaplněna zkušeností a cvikem, návykem, jehož povaha nevyplývá z nějaké přírodní nutnosti, ale můžeme ji sami ovlivnit.

86/229
Aristotelés upozorňuje, že ode všech oborů filosofie nelze očekávat stejnou přesnost a exaktnost. Politická věda (sociologie) se zabývá mravní vznešeností a spravedlností (*ta kala*

kai ta dikaia); ale jejich pochopení je u různých autorů velmi různé a nejisté, takže někdy se má za to, že to jsou pouhé konvence, které nemají žádné zakotvení v přirozenosti věcí. A stejná nejistota vládne i v pojetí toho, co je dobré (dobro), neboť se běžně stává, že dobré věci mají špatné důsledky (následky). Proto je třeba vycházet z premis takto nejistých a musíme se s tím smířit.
Nicméně však lze počítat s tím, že každý člověk správně posuzuje záležitosti, s nimiž je dobře seznámen (viz Rádl v *Útěše*!). Má-li člověk něco kritizovat, musí být v té věci obeznalý; aby byl někdo všeobecně dobrým kritikem, musí mít velmi zevrubné vzdělání. A proto mladí lidé nejsou připraveni být dobrými studenty politické vědy (sociologie). Nemají dost zkušeností s životem a s chováním, a jen ty poskytují premisy a předmět výzkumu tohoto oboru filosofie. A kromě toho jsou často zaváděni pocity – a tak jim toto studium nebude k ničemu, neboť cílem této vědy není znalost (vědění), nýbrž čin (nikoliv *gnósis*, nýbrž *praxis*). (*Nic. Et.* 1095a, začátek.)
Zdá se tedy, že Aristoteles tu naznačuje potřebu induktivního postupu (naprosto odlišného od postupu matematikova, resp. geometrova; Arist. přímo uvádí, že by bylo zcela nerozumné připustit pouze pravděpodobné závěry u matematika, ale stejně nerozumné by bylo chtít naprosto přesné dokazování od řečníka – 1094b konec). Výchozím bodem je tedy mravní usuzování obyčejného člověka – a to je pak prověřováno.

86/230
Otázka zní: je-li nutným východiskem etických úvah mravní úsudek lidí v běžných případech, jimž rozumějí, znamená to, že základem tu je mravní (morální) zkušenost člověka. Komu tato zkušenost chybí, marně se pokouší konstruovat nějakou etiku (viz zase Rádl, *Útěcha*). Ovšem znamená to snad také, že odmítneme každé dotazování po poslední instanci, která sankcionuje každý mravní úsudek? (tj. která je musí sankcionovat, má-li být platný?) – Empirický start etických zkoumání vůbec neznamená odmítnutí a zavržení každé takové „poslední“ instance, ale znamená, že otázka po poslední instanci vybočuje nutně z mezí např. sociologie. Sociologie, která se programově odvolává na empirii, de facto nebere empirii dost vážně. Že mravně existuje nějaké nahoře a dole, že „má být“ a „nemá být“ není záležitostí libovůle nebo jen technické úvahy, že otevřená budoucnost ‚je‘ strukturována, i když ještě nenastala, že tak, jako se pravda nestane za žádných okolností lží a lež pravdou, se ani dobro nezvrátí ve zlo a zlo v dobro (tak aby totéž mohlo být považováno jednou za dobro a podruhé za zlo – ne tak, že se s tím už nedá nic dělat) – to je založena na čemsi skutečném, byť nikoli pozitivně daném, „objektivně reálném“. Morální zkušenost je v podstatě nesena zkušeností „metafyzickou“ (v pozitivním smyslu) nebo – jak někteří říkají – „ontologickou“ (což má zase jiné nedostatky), řekněme tedy nejraději: zkušeností ryzí nepředmětnosti. Empirická sociologie s tím musí počítat, i když není kompetentní, aby se k platnosti takové zkušenosti vyjadřovala (což platí stejnou měrou o psychologii atd.).

86/231
Abychom ukázali potíže sociologického přístupu k morální skutečnosti co nejnázorněji, převedeme si tematiku na jiné pole, totiž na pole umění. Představte si sociologa umění, který by zpracovával např. statisticky počet vyprodukovaných uměleckých děl, tj. obrazů, soch, hudebních skladeb dramat, filmů atd. za posledních několik let, srovnal s obdobím předchozím (delším nebo kratším), zjistil, zda se objevují nějaké trendy a tendence (např. větší produktivita tvůrců hudby než výtvarníků apod.), šel „do hloubky“ a zjistil, že olejových maleb ubývá ve prospěch grafiky apod. Může takové šetření přinést nějakou informaci o umělecké úrovni toho kterého odvětví a o tom, zda stoupá nebo klesá? Aby se z podobných statistik mohlo něco vysuzovat o hodnotě umělecké tvorby, musí být výzkum rozšířen na sféry a obory, v nichž je už jisté hodnocení přítomno, zahrnuto a kde se může předpokládat: zjistí se rostoucí nebo klesající počet recenzí a kritik, počet a rozsah publikací o umění, poměr kritik kladných a záporných atd. Ale má to nesnáze: máme potom podchyceno, jak se v dané společnosti hodnotí umění ze strany odborné kritiky, ale takovému šetření zase chybí prostředky k posouzení úrovně odbornosti a v případě diferencí v názorech chybí arbiter, který by dal za pravdu jedněm proti druhým. Odborná kritika se málokdy shoduje s hodnocením veřejnosti; můžeme tedy podchytit také výši nákladu nebo počet vydání, návštěvnost divadla nebo filmu a počet repríz, počet návštěvníků galerií a výstavních síní i jednotlivých expozic atd., zkrátka zájem čtenářů, diváků, posluchačů. Ale to zase jen velmi jednostranně ukazuje, jak je umění hodnoceno veřejností, přičemž úsudek o kvalitě uměleckých děl může mít nějakou platnost, jen když uváží, že smysl pro skutečné umění je v dané společnosti dobrý nebo špatný, že vkus byl dlouho a dosud je kažen nebo naopak že se podstatně vylepšil atd. A to je zas oblast, pro niž sociolog nemá kritéria.
A právě tak je tomu v sociologickém zpracování mravního stavu společnosti. Sociolog může zjišťovat morální fakta, ale nemá k dispozici míru pro jejich zhodnocení (nebo alespoň není v té věci odborně kompetentní a intervenuje na rozhodujících místech jako diletant, morální amatér). Dokonce je pravděpodobné, že chce-li se každému hodnocení vyhnout (jak stanovil např. Max Weber), a pokud se mu to opravdu podaří, dopustí se zásadních omylů v samotném zpracování zjištěných dat. (Podobně se tomu má třeba v sociologii náboženství, která si neujasní, co vlastně zkoumá a jaká jsou opravdu kritéria pro posuzování náboženství a náboženskosti, v jakém poměru je kupř. křesťanství a náboženství, víra a náboženství, co je kritériem úrovně zbožnosti atd.)
19. 8. 86

86/232
20.VIII.86

Na čem je založena zkušenost (pocit) tzv. svobodné vůle? Na vědomí, že v každém okamžiku, když něco dělám, podnikám nebo naopak nepodnikám, mohu se (mohl jsem se) rozhodnout také jinak. Protože však každý můj čin poznamenává nejen mé okolí, ale také mne, znamená to, že sám sebe, své proměňování, mám ve své ruce, že je mohu ovlivnit a trvale ovlivňovat svým rozhodováním a svými příštími činy. Svoboda vůle spočívá v možnosti být někým jiným; to však zároveň znamená, že svoboda vůle je také možností být sám sebou. Přičemž „být sám sebou“ vůbec nemusí znamenat zůstat sám sebou, tj. zůstávat nadále tím, kým jsem byl, nýbrž třeba se právě proto změnit, abych se stal, abych se mohl stát sám sebou. Sartre ve svých *Cestách k svobodě I*, 90 (0825) vkládá do úst jedné své postavě (Danielovi):
„Jenomže… právě,“ řekl Daniel týmž lehkým tónem, „je jistě velmi zábavné, udělat úmyslně opak toho, co chceme. Cítíme, že se stáváme někým jiným.“
Motiv „zábavnosti“, který tu je uváděn, je jen odrůdou jakési vrtošivosti; udělat si systém z toho, že úmyslně budeme jednat opačně, než bychom chtěli, který spočívá v tom, že nechceme, co bychom chtěli, a chceme, co bychom nechtěli, nemá žádnou perspektivu, neboť to může stěží vést k vytvoření nějaké nové osobní integrity. Přidáme tím ke svému dosavadnímu charakteru, který se za takových podmínek stejně prosadí, jen navíc rys vrtošivosti a nestaneme se někým jiným. Ale je možno takové „opačné“, resp. odlišné jednání koncipovat obezřeleji a promyšleněji: tak je opravdu možno znovu a jinak ustavovat „sám sebe“.

86/233
Henri Marrou, francouzský katolický intelektuál, řekl prý (citováno podle předmluvy ad 4286 – Charles Pietri), že „hodnota historického poznání je přímou funkcí vnitřního bohatství, otevřenosti ducha, kvality duše historika, který ho dosáhl“. Vedle sebe tu jsou kladeny dvě veličiny, „otevřenost ducha“ (l’ouverture d’esprit) a „vnitřní bohatství“ (la richesse intérieure), jako by šlo o souřadné záležitosti. Ale takový Sartre líčí situaci velmi odlišně. „Na pokraji těchto násilných rozchodů jej zadrželo pokaždé to, že se k tomu, aby to udělal, nedostávalo důvodů. Bez důvodů to byly jen ztřeštěné kousky. A čekal dál…“ (49) „Pomyslil si: „Nečekám už. Má pravdu: jsem prázdný, sterilisoval jsem se, abych byl jen čekání. Teď jsem prázdný, to je pravda, ale už nic nečekám.“„ (50)
Dalo by se říci, že Marrou žije ještě v předmoderním světě; Sartre naproti tomu charakterizuje postmoderní svět, který už nepřebíjí svou vnitřní prázdnotu vnějšími gesty a násilnými činy, nýbrž uvědomuje si ji. Marně ho zvou přežívající pohrobci moderního věku: „Šel jsi svou cestou… musil ses osvobodit. Teď se tak stalo, jsi svobodný. Ale k čemu je svoboda, ne-li k tomu, aby ses zapojil? Pětatřicet let jsi vynaložil na to, aby ses očistil, a výsledek je prázdnota.“ „Zřekl ses všeho, abys byl svobodný. Udělej další krok, zřekni se samotné svobody; a všechno ti bude dáno.“ (Brunet z téže knihy, s. 110.) Zůstává rozhodující

pocit: „možná není příležitostí“ (114), „jsem ztracený případ“ (114), „K čemu? K čemu rozhodovat, že bude svobodný? … Jsem vyřízený chlap.“ (116).

86/234
Svoboda znamená buď také svobodu od sebe, od své danosti, minulosti, nebo neznamená nic. Svobodný čin je ten, který nevyplývá ze žádných precedencí, nýbrž který se spolehl na budoucnost, jež přináší něco nového. Svobodu v její podstatě objevili proroci (zároveň s vírou); svoboda je složkou víry, možná že by se dalo říci také: plodem víry. Ježíš podle Jana uvádí jako zdroj svobody pravdu. Ale k pravdě se člověk může vztahovat jen jako k tomu, co přichází, nikdy ne jako k tomu, co už je tady, co je dáno, hotové, definitivní, ukončené. A tak vlastně pravda osvobozuje k té svobodě, která očekává pravdu.
Jak vysvětlit onen pocit prázdnoty, sterility, ztracenosti, vyřízenosti, vyplývající z toho, že se už nic nečeká? Znamená čekání tuto vykořeněnost? Řekl bych, že jde o přímý důsledek falešné ritualizace. Je to jakási na hlavu postavená persifláž mystiky. Také mystik se pokouší vytrvat co nejdéle ve své vytrženosti, také on se vyprazdňuje, a tím – jak je přesvědčen – otevírá. Ale jaká to je otevřenost, která nedochází naplnění? – Ovšem tady může být vysvětlení dvojí: buď jde o „otevřenost“ zdánlivou, která se uchovává pro sebe samu a která se brání čemukoli, co vskutku přichází jako naplnění jejího očekávání; anebo je to očekávání a otevřenost pravá, ale – nic nepřichází. Bude třeba prověřit, co je charakterističtější pro naši dobu. Eventuelně také, zda falešná, na scestí sešlá otevřenost není jen důsledkem příliš dlouhého a marného čekání, a tedy důsledkem toho, že nic nepřichází, že nás neoslovuje žádné nové poselství, že „slyšíme“ jen mlčení.

86/235
Žijeme v době, kdy končí jedna významná kulturní epocha, totiž epocha evropské kultury. Krize evropské kultury má celou řadu podob a složek. Už jsme dost zevrubně mluvili o krizi metafyziky, resp. o krizi předmětného myšlení. Paralelně s touto krizí jde krize náboženská. Zatímco krize metafyziky odhaluje hroutící se kořeny a základy řeckého typu pojmového myšlení, náboženská krize je sama o sobě komplikovaným procesem, na němž se zčásti podílí rovněž tato krize metafyziky (neboť křesťanská theologie spojila nerozvážně své osudy právě s metafyzikou), ale otřes je hlubší, protože tu ještě doznívá zhroucení mýtu a myticky orientovaného života i myšlení. Mýtus se začal hroutit už v tom okamžiku, kdy nebyl s to integrovat celý lidský život. Právě jeho závěrečnou fází se stalo náboženství, které zavedlo do lidského života i myšlení jakousi schizofrenii, jakési rozpolcení světa na oblasti centrálně významné, totiž sakrální, a pak na oblasti periferní, totiž profánní. Postupně se profanita prosadila proti sakrálním časům a prostorům a nabyla jednoznačné převahy; kořeny mýtu byly definitivně narušeny a jeho relikty už jen odumírají. Jsou ještě doložitelná přechodná vzplanutí, která však mají jen psychologický a sociologický význam; jako základ eventuelních

nových perspektiv a programů jsou už bezcenné. Na konečném rozpadu zbytků mýtu měla rozhodující, převládající podíl orientace víry, o které se už kupodivu zapomnělo, že byla od počátku protimyticky a protináboženský zaměřená. Ale sama víra se dostala dnes také do krize – jako by se vytratila její síla.

86/236
Vzniká otázka, v jakém vztahu je mravnost a její otřes i úpadek ke krizi evropské kultury. Bohužel je třeba přiznat, že o krizi společnosti, kultury, náboženství atd. atd. se mluví napořád už dlouho, velmi často bezmyšlenkovitě, a tedy i nepromyšleně a nedomyšleně, a tak už si na to všichni zvykli, že řeči o krizi už vyvolávají nudu a nikdo je nebere vážně. Možná, že i to náleží ke krizovému průběhu a ke krizovým jevům.
V případě mravnosti musíme od skutečné krize odlišit to, co se jako úpadek mravů jeví všem starším generacím, když vidí slovy i skutky protestující generace mladé. Stalo se zvykem, že kritici mravů všech dob jsou srovnáváni a spolu zesměšňováni. Tato věc souvisí s tím, že většina lidí si nepamatuje, resp. správně nepamatuje na své mládí. Vzniká tedy otázka, jak je možno srovnávat po mravní stránce epochy od sebe vzdálené mnohem víc, než aby je mohla obsáhnout lidská paměť. Tady se lze spoléhat jen na dokumenty. Ale dokumenty představují jen relikty naprostého zvnějšnění mravních situací a mravního jednání v těchto situacích. Ovšem dokumenty mají selektivní charakter – někdy nahodilý, jindy nenahodilý. Na statistiku tu není velkého spolehnutí. Nejlepší situace je v oboru právním, kde lze vypozorovat buď zvyklosti právní, anebo dokonce najít citované zákony. Ale mravnost a zákonnost nelze navzájem zaměňovat. Nejspolehlivějším pramenem jsou nám proto etické úvahy. Ovšem ty nám vypovídají o nejvýraznějších a nejpromyšlenějších typech mravního smýšlení, ale málo ukazují stav společnosti (nanejvýš v negativních bodech). Proto otázka mravní krize společnosti může představovat značný oříšek.

86/237
August Messer (5870, např. s. 5) rozlišuje – metodicky – mezi otázkami skutečnosti a otázkami hodnoty, a trvá na tom, že hodnoty, vzaty o sobě, nejsou ničím skutečným, že však mohou být myšleny samy o sobě. Je také přesvědčen, že (3) ačkoliv jsou hodnoty „neskutečné“, přesto „platí“, jsou „objektivně platné“ a tím závazné.

Nehledíme-li na to, že jde zároveň o otázku terminologickou (Messer např. říká, že každý může přece souhlasit s tím, že může „být“ (es kann „geben“) svět hodnot, aniž by byl vázán na svět „věcí“ (a v závorce dodává: tím jsou míněny „skutečnosti“) (s. 4–5), totiž zda skutečnost ztotožníme s „věcí“, tj. „res“ – pak totiž nám už náš pojmový aparát nedovoluje říci, že hodnota není věc, že není „reálná“, ale že je přesto skutečná, protože vede ke skutku, má být uskutečněna – verwirklicht! – ukazuje se jedna nepochybná věc. Messer si hodnoty představuje jako – nechť je nám dovoleno to přirovnání – ideální obrazce v rovině.

Rovnoramenný trojúhelník nebo čtverec apod. rovněž nejsou „věci“, „skutečnosti“, a přece jsou „objektivně platné“, nejsou totiž záležitostí „subjektivní“ a “relativní“ (2). Jenže tady jsme u kořene problému: tím, že Messer ve skutečnosti dělá z hodnoty něco jako trojúhelník, zaměňuje skutečnou hodnotu s jejím myšlenkovým modelem, tj. s intencionálním předmětem (objektem). Proto může mluvit o její objektivitě, obecné závaznosti a dokonce „věčnosti“, „neměnnosti“ (viz jeho polemika s Wittmannem, s. 4). Jenže: je vskutku hodnota myslitelná jen jako intencionální předmět? Není tento myšlenkový model jenom k tomu, abychom jeho pomocí mínili „skutečnou hodnotu“?

86/238

V etických úvahách má své významné místo téma „vůle“. Co to je vůle a jaká je její funkce? Abychom mohli poukázat na specifické rysy vůle, musíme si povšimnout jiných zdrojů pohybu a dynamiky u živých tvorů. Pro život je totiž čímsi specifickým zřejmé úsilí o dosažení čehosi, jakési koncentrování a použití síly k určitému cíli, růst, rozvoj, aktivita, spontaneita apod., svědčící o jakémsi „vnitřním přetlaku“, „nataženém péru“ atd. – jak to někdy metaforicky charakterizujeme. Malé dítě nebo kotě, štěně a vůbec mláďata se ustavičně hemží, lezou, skáčí, pošťuchují se, koušou se navzájem, honí se atd. až do úplného ‚vyčerpání‘, kdy padnou; a jen naberou zase sil, začne to znovu. Aktivita nazdařbůh, hravost, jakoby cvičení pro budoucnost, všude plno energie a pohybu, dynamiky – kde to není, tam je něco v nepořádku, nějaká choroba, vyčerpanost, slabost, umírání. Život je spjat s touto nahromaděnou energií, která se potřebuje vybít. A vedle tohoto rezervoáru tu jsou formy, které onomu vybití dávají směr, zaměření, smysl, cíl. Tak mluvíme např. o pudu, instinktu, žádosti(vosti) apod. Von Uexküllova škola popisuje celé akční systémy, které jsou odstartovány nějakým specifickým popudem a které proběhnou takřka automaticky, neboť jen tak je vyloučeno každé zaváhání, a tím ztráta času, která např. při pronásledování kořisti znamená neúspěch. Šelma, která se právě dosyta nažrala, má takové nastartování akce blokováno, i když příslušný popud se naskytne. V době páření je akční systém pronásledování kořisti blokován prostě tím, že v tu dobu jsou rozhodující popudy sexuální. Tak to je asi situace představující pozadí naší problematiky.
21. VIII. 86

86/239

Ať už tomu je tak, že jeden z primátů nastoupil cestu k polidštění, protože se jeho osvětí nadmíru komplikovalo a dosavadní prostředky usměrnění životní dynamiky začaly vynechávat a selhávat, anebo naopak vznikem člověka došlo teprve druhotně k onomu zkomplikování jeho osvětí, v každém případě musíme mít za to, že už nejprimitivnější člověk se cítil ve své situovanosti ve svém osvětí znejistěn tím, že se setkával se situacemi, které od sebe dovedl odlišit a rozeznat, ale na jejichž řešení neměl žádné připravené plány ani

rozvrhy. Uměle se to dá vytvořit i se zvířaty, ale právě jen uměle, tj. tak, že člověk aranžuje okolnosti způsobem, o němž dobře ví, že naň zvíře nemá odpověď pohotově. Domestikace některých zvířat spočívá v tom, že si navyknou na nové stereotypy, v nichž se člověku dostává dominující role. A i tak to trvalo celé epochy (od zdomácnění musíme odlišovat ochočení, jehož mechanismy jsou odlišné, týkají se pouze jednotlivých zvířat a bývají úzce spojeny s imprintací a schopností napodobovat, která je největší u společenských, stádních zvířat). A tak se stalo nutností zavést určité nové rozvrhy a „akční systémy“ tam, kde příroda žádné neposkytovala. Drobné vynálezy, z nichž některé mohly být i napodobovány jinými jedinci, se vyskytovaly u vyšších živočichů celkem dost běžně (žádný akční systém docela sám nestačí, vždycky musí být aplikován na konkrétní podmínky, a ty se vždycky poněkud liší), ale docela nové úrovně bylo dosaženo v okamžiku, kdy takový nový (nebo od jiného jedince naučený) „rituál“ mohl být spojen se slovem, tj. kdy mezi rituály pronikl zvláštní rituál slova.

86/240
Scheler prý upozorňuje (*Der Formalismus in der Ethik* – je třeba to vyhledat – musí to být hned někde na začátku, tak kolem s. 20 a dál) na to, že hodnocení „dobrý“ (přesněji: hodnota „dobra“ či „dobrého“) se sice ukazuje na našem volním aktu, ale sama hodnota není cílem (předmětem) tohoto aktu, nýbrž něco jiného: z podstaty věci se tato hodnota nalézá jakoby „v zádech“ našeho aktu. Když např. děláme pro svého bližního něco užitečného nebo potřebného, jednáme tím „dobře“; není však správným jednáním, když chceme „činit dobro“ k tomuto cíli vykonáme něco na pomoc bližnímu. V tom případě je to farizejství. (5870, Messer, s. 10.) – Tady se vlastně ukazuje něco podobného, co jsme už poznali v případě pravdy. Také poznání pravdy není možné tak, že bychom ode všeho odhlédli a ode všeho se odvrátili a zkoumali jen „pravdu samu“ jako ten jediný „předmět“ svého zkoumání, nýbrž jen tak, že poznáváme něco jiného, a to pravdivě, tj. ve světle pravdy – takže se vlastně musíme od pravdy odvrátit a zaměřit svou pozornost a své úsilí k nějaké věci, věcné souvislosti, k něčemu reálnému. A s mravností je tomu podobně: chceme-li jednat mravně, musí to sice být z nejhlubších mravních motivů, ale je to možné jen uprostřed věcných souvislostí, v určité situaci, vůči určitým lidem – ale tak, že posledním motivem našeho jednání nejsou motivy věcné – tj. užitečnost, příjemnost, věcná nutnost atd., nýbrž že tím vším se konstituují, zachovávají a eventuelně obnovují personální vztahy. A mravnost tomu dává spíš jakoby světlo a prostor, spíš než že by byla cílem (resp. než že by šlo o nějaký mravní cíl v podobě „hodnoty“ apod.).

86/241
Původ mravnosti, resp. vznik mravního cítění je třeba situovat do těch dávných dob, kdy první lidé shledávali, že se dostávají do situací, na které nedovedou odpovědět, tj. v nichž se neorientují tak, aby mohli neprodleně a s jistotou reagovat. Zatímco příroda poskytovala

(mechanismem postupného vývoje – což ovšem je třeba interpretovat jinak než darwinovsky) živým organismům takové prostředky jako vnímavější a ostřejší smysly (eventuelně nové smysly) a jen v omezené míře je odkazovala na „výchovu“ okolnostmi, tj. na učení od starších a pohotovějších, člověk jako „nedostatkový“ tvor byl zcela odkázán na vymýšlení nového způsobu reagování, nových aktivit, nových pravidel spravování atd. Zároveň však byl schopen ostře vnímat všechny neúspěchy a selhání svých pokusů a pamatovat si je. Věděl, a to ze zkušenosti, že dobrý nápad přichází jen zřídka (a tehdy mnohem řidčeji, než je tomu dnes). A ze zkušenosti též věděl, že dobré nápady přicházejí některým spíš než jiným, než většině. Proto byl nakloněn připisovat dobré nápady a vynálezy mimořádným jedincům, héroům, nebo dokonce samotným bohům – a ostatním přiděloval pouhé napodobování. Tak vznikly ve všech starých společnostech dvě tradice: jedna pro většinu, pro dav – a druhá spíše esoterická, kterou si (možná že ani ne ústně, formulovaně, ale zase jenom předávaným způsobem chování, reagování) mezi sebou udržovali a generace po generaci odevzdávali „vůdcové“, později heroizovaní, anebo povýšení dokonce na bohy (zbožštění předkové). První mravní zásady byly takovým „dobrým nápadem“ a okolnost, že to byl právě nápad, a ne výmysl, našla vyjádření ve „zjevení“.

86/242

Mravní zásady pravděpodobně vznikly jako „dobrý nápad“, který se „osvědčil“, a to jak v tom, že udával jakési direktivy lidem, kteří si nevěděli rady, tak v tom, že uposlechnutí těchto rad se ukázalo být i věcně užitečné, uspokojivé. Ale znamená to, že ony „nápady“ byly zcela libovolné? Zdaleka nikoliv. Ale musíme mít stále na zřeteli, že tyto mravní zásady a pravidla měly dvojí funkci: musely uspokojovat především subjektivně a hned, neboť dlouhodobé důsledky či následky naprostá většina primitivně uvažovavších lidí nebyla schopna sledovat. A teprve druhou funkcí bylo upravovat a usnadňovat společenský život, tj. život ve stále větších společenstvích. Co to znamená? Mravní zásady musely nějak „odpovídat“ na potřeby psychologické, ale zároveň na potřeby „reálné“, věcné. Tak např. zásada krevní msty odpovídala přednostně na potřeby psychologické povahy – otřes, následující vztek a touhu po pomstě kanalizovala jedním směrem – totiž k celému společenství, k němuž náležel ten, kdo se proti „nám“ (našincům) provinil. (Jinak je známo, jak mají lidé dodnes tendenci se odreagovávat na nevinných, a dokonce na těch, kdo s věcí, o niž šlo, nemají vůbec nic společného.) Později se ukázalo, že tato zásada je šílená, protože vede k oboustranné zhoubě, a to masové. Věcné důvody (a to znamená mravní rozvaha) vyžadovaly stanovení nové zásady, která sice na jedné straně vyhovovala touze po pomstě a potrestání, ale na druhé straně omezovala zlo, které bylo důsledkem zásady krevní msty (vendetty). Je však příznačné, že tato nová zásada byla chápána ne jako užitečnější, nýbrž jako spravedlivější. Mravní rozvaha neměla proto jen své věcné důvody, nýbrž odpovídala také „mravnímu

smyslu“.

86/243

Když se pokoušíme charakterizovat základní rysy a strukturní skladbu „mravní situace“, konstruujeme tak – za pomoci příslušného pojmového aparátu – myšlenkový model, který má vystihovat vše podstatné, co sdílejí nutně všechny skutečné, „konkrétní“ mravní situace navzdory své jedinečnosti a neopakovatelnosti. To znamená, že se omezujeme na tu stránku mravního dění, která se už zvnějšnila, realizovala, která nastala a stala se daností, danou skutečností. To je ovšem povážlivé, neboť k mravní situaci a k její nejvlastnější struktuře náleží, že je otevřená, tj. že v sobě obsahuje napětí mezi danou skutečností a mezi skutečností, která „má být“, tj. která je „přítomna“ zatím jen jako výzva, jako osobní oslovení, na které bychom měli odpovědět a na které musíme odpovědět docela určitým způsobem, pokud se zachováme „odpovědně“, tj. pokud máme tolik mravního citu či vnímavosti, abychom onu výzvu zaslechli a abychom porozuměli, oč v ní jde, a máme-li také dostatek mravních zkušeností a vypěstovaného mravního smyslu, abychom dovedli odpověď na onu pochopenou výzvu realizovat tak, že je zároveň odpovědí na danou situaci, tj. že je aplikovatelná v reálném světě jako rozumná, uvážená reakce, která není a nechce být slepá ke komplikovanosti situace, ale která registruje co možná všechny její významné složky a stránky a která uprostřed své reakce, svého reagování dovede navíc zachovat osobní integritu nejen v daném okamžiku, ale ve smyslu celoživotním. Tato několikasměrná otevřenost mravní situace je tedy v napětí s modelem, jak jsme zvyklí jej konstruovat. Ergo: musíme se pokusit o “anti-model“, tj. o takový model, který se nestane „předmětem“.

86/244

Ale to právě bylo cílem formulací tzv. mravních zásad. Nešlo o konstrukci „intencionálního předmětu“ morální povahy, nýbrž o návod k jednání, k činu, tedy o zaměřenost někam jinam než k onomu „předmětu“. To si mravní ponaučení ještě zachovala z éry archaického myšlení a jednání: šlo o napodobování v jednání, v životě, tedy v pohybu, nikoli o zírání na neměnné intencionální předměty. Protože však nemáme jinou možnost a neznáme jiný způsob, jak myšlenkově uchopit základní rysy tzv. mravní situace, nezbývá nám než nadále pracovat s pojmy a nadále „konstruovat'' intencionální „skutečnosti“ – ovšem až na to, že to budou muset být intencionální „anti-předměty“, resp. intencionální „ne-předměty“. Prvním krokem musí být, že dosavadní intencionální předměty musíme rozhýbat: konkrétně to znamená, že buď vůbec musíme odmítnout každou konstrukci tzv. „hodnot“, anebo že musíme učinit všechno pro to, abychom se ve svém pojetí „hodnot“ co nejvíce polemicky distancovali od dosavadního způsobu etického uvažování. Podobně si musíme počínat ve věci tzv. „ctností“ a “neřestí“, které rovněž byly konstruovány jako intencionální předměty, tj. tak, že byly vytrženy ze širších – zejména časových – kontextů a situací. Ovšem pouhé rozhýbání, resp.

znovuzavedení děje samo o sobě nestačí; návrat k narativní metodě může být jen okrajovou a provizorní pomůckou. Veškerou pozornost a všechno myšlenkové úsilí musíme zaměřit ke skutečné dějovosti a událostnosti (včetně nejširších smysluplných, významo-nosných kontextů) tak, abychom neupadli do nové kazuistiky, nýbrž aby se nám otevřely nové cesty pro samo myšlení, pro reflexi.

86/245

Existuje řada slov-pojmů, označujících pozitivní mravní hodnoty a vlastnosti. Už od pradávna, od prvních písemných památek lze doložit povědomí o rozdílu mezi morálně pozitivním a morálně negativním. Situace archaického mýtotvůrce byla ovšem komplikovaná. Nemohl vylíčit bohy jako veskrze dobré, neboť by se vzdal možnosti vyložit, jak je možné mezi lidmi zlo. Proto mohli potom např. v Řecku filosofové kritizovat Hésioda a Homéra, že nechali bohy páchat zločiny a bezpráví, že si navzájem škodili atd. Nicméně už nejstarší vyznavači chválili své bohy tím, že jim připisovali pozitivní mravní vlastnosti. A zejména někteří bozi byli už přímo koncipováni jako veskrze pozitivní, což také hodně naznačuje. Kramer (2730, s. 110n.) uvádí lagašskou bohyni Nanše a říká o ní, že „je občas uváděna v textech jako oddaná pravdě, spravedlnosti a milosrdenství“. A pokračuje: „Leč teprve v poslední době počínáme získávat určitou představu (o význačné úloze, jakou zastávala tato bohyně na poli etického a morálního chování člověka.“ A vskutku z dochovaných, resp. Kramerem citovaných textů je zřejmé, oč vlastně měla bohyně Nanše zejména péči: o sirotky a vdovy (bohyně je nazývána „matka sirotků“), dále vůbec chudé a utečence – ale to zároveň znamená být proti bohatým a mocným a utlačovatelům: a vskutku, „aby utěšila sirotky, aby již nebylo vdov, aby přichystala místo zkázy mocnému, aby vydala mocného slabému, …, Nanše zpytuje srdce lidská.“ (111) Kramer vysloveně hovoří o „sociálním smýšlení“, jež je bohyni připisováno. O lagašském vladaři Urukagimovi se dočítáme, že „obnovil spravedlnost a svobodu“ pro obyvatelstvo, tedy o jeho ctnostech politických.
22. VIII. 86

86/246

Kramer uvádí (2730, s. 110) následující dobré a zlé morální vlastnosti a hodnoty, které sestavujeme do tabulky:

dobro	zlo
pravda	lež
právo, zákon(nost)	bezpráví, svévole
pořádek	zmatek, nepořádek
spravedlnost	nespravedlnost, bezpráví
svoboda	útlak, otroctví, útisk
poctivost, čestnost	klam, podvod

přímost lest, lstivost
soucit bezcitnost
slitování, milosrdenství krutost
dobré nakládání zlé nakládání vykořisťování
charakternost bezcharakternost
mravnost zvrácenost, nemravnost
ctnost nectnost, neřest, nešvar
Zbývá snad ještě doplnit něco pro úplnost, ale je to tabulka pozoruhodně dodnes platná (ovšemže výklad bývá důležitý, ale v tom už není taková shoda – ale není ten zmatek vytvořen záměrně a uměle?).
věrnost zrada
dodržování úmluv a slibů nedodržování, porušení slibů
skromnost, pokora pýcha
moudrost hloupost, hlupství
sympatie, láska nenávist, hněv
laskavost hrubiánství
mírnost hádavost, svárlivost
odpovědnost neodpovědnost
sebeovládání bezuzdnost
statečnost zbabělost

86/247
23. VIII. 86
Předmětné myšlení prosazovalo v etice tendenci zakotvit mravní hodnocení a vůbec porozumění mravní situaci a jejím strukturám na nějakých pojmově uchopitelných „předmětech“, jako jsou např. hodnoty, cíle, pocity a prožitky apod. Ale když se pokusíme mravní situaci modelovat, aniž bychom propadli objektivizování, tj. aniž bychom vylučovali z toho, co je tím mravně nejvlastnějším, kterýkoli člen a kterýkoliv vztah mezi všemi členy, ukáže se, jak žádný objektivizující model vlastně nemůže vyhovovat (přičemž tzv. subjektivismus je jen zvláštní odrůdou objektivizace).
Tak např. etika nemůže být striktně teleologická, protože sám cíl nikdy nemůže být morálně jednoznačně zhodnocen, pokud je uvažován izolovaně od kontextu. Pokus zabezpečovat mravní hodnotu cíle tím, že jej vidíme ve vztahu k nějakému vyššímu cíli, nemůže v této věci nic napravit, jen rozostří kontury a dovolí, abychom propadli falešné představě, že existuje nějaký poslední, absolutní, nejvyšší cíl, který je totožný s nejvyšší mravní hodnotou a který zakládá a garantuje veškeré relativní hodnoty a relativní cíle právě tím, že jsou orientovány k němu a že je k sobě vztahuje či přitahuje. Stejně tak – to je už zřejmější – nemůže být etika striktně kauzalistická, neboť sice je schopna vytvářet jakési modely tzv. charakteru, ctností

apod. a vysvětlovat mravní hodnotu veškerých aktivit buď tím, že ji odvozují z charakteru, resp. z nějaké ctnosti, anebo tím, že vedou k vytvoření a posílení nějakého charakteru či ctnosti. Nedostačivost takového modelu je zjevná: neřešena totiž zůstává otázka, co je kritériem mravní pozitivnosti charakteru nebo ctnosti (proč to není špatný ch. nebo nectnost).

86/248

Nepochybně je pro mravní hodnocení nějakého jednání nebo prostě činu velmi důležité přihlížet k motivu, eventuelně vůbec k subjektivní stránce, tj. k tomu, jaký cíl je zamýšlen (jaký bezprostřední a jaký hlavní), zda má ono jednání uspokojit jednajícího, nebo toho, vůči němuž se jednající obrací, atd. atd. Ale redukovat mravní stránku jednání na dobré úmysly je postup nepřijatelný, neboť mravní odpovědnost se týká ne pouze předmětné stránky našich vědomých mravních intencí, nýbrž ještě celé řady dalších aspektů. Jsme odpovědni nikoliv pouze za to, abychom pro druhého člověka udělali něco pozitivního, ale také za to, abychom se ujistili, že to, co se obecně za pozitivní pokládá, skutečně pozitivní jest, dále abychom sami sebe kontrolovali v tom, že nenacházíme hlavní zalíbení v sobě, když jednáme mravně, eventuelně že nehledáme dobré především pro sebe (a to i když se třeba mýlíme v odhadu dobrého pro sebe), zejména však musíme také dbát na to, zda dobrý čin, který vykonáme, není jen okrajovou záležitostí pro nás a zdali není spíše výsledkem dobrého vychování nebo dobrých návyků, o něž sami nemáme velkou zásluhu, než odpovědného rozhodnutí, kdy na sebe bereme také nějakou tíhu a nepříjemnost a volíme ji vědomě, protože sledujeme zájem druhého člověka, atd. Nicméně – ačkoliv to vše má svou důležitost – zejména pro nás! – a ačkoliv náleží k naší povinnosti a odpovědnosti, abychom se v tom ohledu dobře znali, resp. poznali a kontrolovali, nikdy nemůžeme tuto stránku mravního jednání označit za hlavní a rozhodující, neboť rozhodující je naopak, co dobrého učiníme pro druhého člověka.

86/249

Mravní čin, resp. mravní jednání má několik zdrojů a několik aspektů a nemůže být simplifikovaně převedeno co do své hodnoty na jednoho společného jmenovatele, na jeden zdroj nebo na jednu rovinu. Protože, jak jsme ukázali, pro strukturu mravní situace je podstatné, že jde o vztah jednoho člověka k druhému člověku (event. k druhým lidem) v nějaké záležitosti za určitých podmínek (okolností) vzhledem k určitému nároku (té chvíle, té situace), je zřejmé, že mravním jednáním se vztahujeme jak k druhému člověku, event. lidem, tak k dané záležitosti, tak k daným podmínkám a okolnostem, tak – a tu ovšem „nepředmětně“ k oné situační výzvě, resp. k onomu situačnímu nároku. A celá věc se ještě komplikuje tím, že setkání s nepředmětnou výzvou není možné jinak než „v těle“, tj. tak, že do tohoto setkání neseme nejenom sebe ve smyslu okamžité jsoucnosti, ale sebe ve smyslu bytí, tj. i svou minulost a své projekty a směřování do budoucnosti; dále svou zasazenost do

uvedené situace, a to zase nejen v její okamžité podobě, ale v různých rovinách její zapojenosti do úzkých i širších až nejširších společenských kontextů, dále i zapojenosti do určité dějinné chvíle i dějinné epochy, a to zapojenosti materiální, kulturní, duchovní, myšlenkové atd. atd. se všemi příslušnými propojenostmi; ale potom jde i o naši zapojenost do přírodního osvětí a okolí, bezprostředního i vzdálenějšího, tedy i o naši odpovědnost za budoucí generace a jejich společenské, dějinné i přírodní podmínky; a v posledu sem vnášíme i svou orientaci do světa v celku, své pochopení světa a svého místa (a poslání) v něm.

86/250
22. VIII. 86
Erika Kadlecová nejméně před rokem napsala text „Nejistoty života a jistota víry“, který nedávno vyšel ve *Svědectví* (č. 78/1986, s. 352–362). Autorka chce „pouze shrnout postřehy a názory, které se projevily v jednom rozhovoru na dané téma, a to ve výhradně marxistickém prostředí“ (352). Výslovně přiznává, že „nemáme k dispozici ani nejzákladnější data o vývoji religiozity“ (352). To platí ovšem všeobecně, pokud jde o “naše poměry“. Přesto lze vyslovit několik kritických poznámek k jejím úvahám, protože se netýkají ani tak materiálu, ba ani technických metod eventuelního výzkumu, pokud by se mu v dohledné době otevřela nějaká možnost, nýbrž prostě jen pojmového vyjasnění, bez něhož se ovšem ani sociologie a sociologové nemohou při své práci obejít.
E. Kadlecová především nedělá rozdíl mezi dvojím typem či spíše dvojí rovinou skutečností: naprosto záměnně mluví o „vývoji religiozity“, o „oživení náboženství“, o “posunu k vyšší religiozitě“ (352), o „růstu nebo ústupu religiozity“ (353) na jedné straně a zase o „vzestupu zájmu o náboženství“, „oživení zájmu o náboženství“, o „zájmu člověka o náboženství“ nebo o tom, že „náboženství se bere vážněji, nebagatelizuje se“ (352, 353). Ve skutečnosti jde o dvě velmi odlišné skutečnosti. „Zájem“ o náboženství nemusí vůbec předpokládat ani znamenat nějaké „oživení“ náboženství samotného, nýbrž může být založen zcela ne-nábožensky. Konkrétně v naší společnosti, zejména pak v Čechách (mnohem víc než na Moravě, a ovšem na Slovensku), je „zájem o katolictví“ velmi často motivován esteticky, nejčastěji však kulturně a politicky.

86/251
Erika Kadlecová sama zmiňuje „dramatický růst významu islámu jakožto integrující ideologie řady hnutí a národů Asie a Afriky“ a ukazuje, že „ty právě v něm hledají sebeuvědomění a pod jeho vlajkou uskutečňují vlastní vstup do světových struktur“ (352). Ale právě tento příklad dokumentuje naléhavost rozlišení skutečného náboženství a náboženskosti od využití reliktů náboženství a upadlé religiozity k mimonáboženským cílům. V uvedeném příkladů plní islám v podstatě analogické poslání jako třeba marxismus, totiž stává se ideologií. Chápat

náboženství jako ideologii je sice pro marxistické myslitele běžné a dokonce tradiční, ale nemůže se plně opřít ani o pojetí samotného Marxe. Ideologické role a funkce náboženství a náboženskosti je možná z politického hlediska hodna zvýšeného zájmu (zejména dnes), ale to ještě vůbec neopravňuje ani sociologa, tím méně pak filosofa náboženství na tuto funkci prostě redukovat.
Kadlecová si tuto skutečnost ostatně na okraji svých úvah (bohužel právě jen na okraji) uvědomuje, když zdůvodňuje, proč je sociolog nucen a oprávněn „vyloučit právě nejhlubší a nejpodstatnější rovinu zájmu člověka o náboženství“ (tady se ovšem právě dopouští té hrubé chyby, že mluví o zájmu a nikoliv o samotné religiozitě, neboť zájem o náboženství může být motivován nejrůzněji, zejména pak nenábožensky a mimonábožensky – takže vše, co říká EK dále, platí o náboženství a nikoliv o zájmu o ně). A za tu nejpodstatnější rovinu považuje „potřebu“, „touhu“, „nutnost“, „problémy“, „hledání“ a „protest''. A právě tuto rovinu vylučuje, protože „tu byla, je, bude vždycky“.

86/252
Argument Eriky Kadlecové je asi takový: za nejpodstatnější rovinu religiozity (opravujeme ji, neboť ona sama mluví o „zájmu člověka o náboženství“) považuje „takové motivy, jako je potřeba opřít se o absolutní neotřesitelné jistoty ve dnech tápání, hledání smyslu života či naopak problém ztráty životního smyslu nebo to, co za něj člověk pokládal, touha po ohodnocení i toho nejubožejšího života, nutnost vyrovnat se s zážitkem trvalého ponižování, volání po spravedlnosti a odplatě, problém nemoci a bezmoci, ztráty nejbližších a v absolutní podobě protest proti smrti jako neodvolatelnému, definitivnímu zmaření a zmrhání všech snah, obětí a hodnot, které v sobě lidský život uzavírá… Škrtneme-li předpoklad Boha, uspokojující odpověď na to vše neexistuje. Vylučujeme-li tuto nejhlubší vrstvu, je to jen proto, že tu byla, je, bude vždy. Je trvalým otazníkem a výzvou a nemůže tudíž nezprostředkovaně způsobovat růst nebo ústup religiozity.“ (352–3)
Argument Kadlecové je neplatný, protože právě neví, co to je náboženství (a vůbec co to je mýtus), a prostě samo skutečné náboženství vynechává, vypouští, možná vytěsňuje ze svého povědomí a ze svých úvah. Nechť je nám dovoleno přirovnání: chřipkové viry – přesně v tom smyslu, jak o nejhlubší vrstvě náboženství mluví Kadlecová – vždy byly, jsou a budou. A proto by podle Kadlecové nemohly nezprostředkovaně vyvolávat epidemie. A přece je známo, že sice jednotlivé případy onemocnění můžeme uvádět v souvislost s nějakým oslabením organismu, jehož původ nemá s chřipkovým onemocněním nic společného. Ale pro vznik velkých epidemií je rozhodující virulence šířícího se kmene, která ne

86/253
Erika Kadlecová je marxistka. Byla by stejně bezstarostná, kdyby nešlo o náboženství, ale o marxismus? Považovala by „zájem o marxismus“ za rovnocennou charakteristiku s tím, když

by šlo o marxismus samotný? Což už zaniklo v nepaměti, s jakou žárlivostí a přímo nesnášenlivostí se naši (a nejen naši) marxisté třeba v šedesátých letech distancovali od Marxem inspirovaných filosofů např. frankfurtské školy, nebo jak ustavičně dbali, aby nebyl překročen příkop mezi „marxisty“ a pouhými „marxology“? Lze šíření zájmu o marxismus po druhé světové válce považovat jen tak beze všeho za šíření marxismu? (Ostatně víme dobře, jak bylo tenkrát a je dnes ještě víc obtížné rozhodnout, co je marxismus a co už nikoliv, co k němu lze počítat a co už je mimo jeho rámec; žádná stranická linie a žádná usnesení nemohou tuto otázku vskutku řešit.)
Právě tak, jako zájem o marxismus mohou mít příslušníci elity některých afrických nebo jihoamerických států, neboť se jim to zdá být vhodná ideologie jeho osvobozovacích zápasů nebo ještě víc vyzkoušená praxe, jak se menšina zmocní vlády a už ji nepustí (obvykle ve spojení s armádou, neboť to bývá jediná skutečná organizovaná síla v zemi), mohou mít různé skupiny v evropských společnostech „zájem o náboženství“ či spíše – konkrétněji – o katolicismus, ale z motivů skutečnému, živému náboženství docela cizích a vnějších. Rostoucí politický význam náboženství může být projevem nikoliv vzmachu náboženství, nýbrž jeho úpadku. (Křesťané tuto skutečnost znají jako „konstantinovství“ – např. – tam ovšem šlo o to, zda navzdory tomu…)

86/254
23. VIII. 86
Důsledkem nepřesného pojmového vyjasnění je jistá libovolnost a „voluntarismus“ v interpretaci jistých skutečností způsobem, který jen oklikou potvrzuje původní předsudky. Tak kupř. když tzv. marxleninismus, který v současné době „otupuje u lidí intelektuální ostražitost“, je srovnáván s náboženstvím, protože „navyká na typ myšlení, který je vlastní náboženství“ (356). To je osvícenský předsudek, který vůbec neodpovídá skutečné funkci opravdového náboženství, ještě nepokleslého a nezneužívaného k nenáboženským cílům. Nemusíme náboženství a náboženskost přijímat a identifikovat se s ní, abychom mohli uznat některé jeho dějinné výsledky, kterými byly připraveny podmínky pro svět, v němž dnes žijeme. Dějiny křesťanství v Evropě (a potom i jinde ve světě) jsou propleteny s dějinami zneužívání křesťanství. A ačkoliv obojí nelze separovat a oddělit, je možno a nutno rozlišovat. A právě tak dějiny křesťanství jsou skrz naskrz prorostlé náboženskými recidivami a také náboženskou manipulací (resp. manipulací, využívající či zneužívající náboženských prvků a složek reálného života křesťanských společností), a přesto je třeba rozlišovat mezi těmito skutečnému křesťanství cizími prvky religiozity a mezi antireligiózní linií, která začíná už ve starém Izraeli a potom v dějinách křesťanství žije mnohdy na zapřenou, ponořuje se jako Punkva do podzemí, aby vždy znovu v nečekaných chvílích a na předem neodhadnutelných místech vyvěrala na povrch. Sama sekularizace musí být pochopena ne jako důsledek úpadku

křesťanství, chápaného jako náboženství, nýbrž jako výsledek tisíciletého zápasu tradice víry proti mýtu a proti náboženskosti.

86/255

Kadlecová upozorňuje také na fakt, že „v této části světa (míní se sovětská sféra, resp. tzv. východní Evropa) se církvi podařilo něco naprosto neuvěřitelného: politicko-ideové salto mortale: vystupuje jako zastánkyně lidských práv, strážkyně národní identity a integrity, obhájkyně zájmů dělníků a chudých rolníků“ (359). Kadlecovou něco takového může překvapovat jen proto, že nemá vyjasněno, co se má rozumět pod „náboženstvím“, pod „křesťanstvím“, pod „církví katolickou“, pod „církví vůbec“ (a tedy i pod protestantskými tradicemi) atd. Především v samotné náboženské tradici je myšlenka zastání chudých a bezprávných velmi dlouho doma; doklady svědčí o tom, že déle než 4 tisíciletí, dost pravděpodobně však dobrých 5 tisíc let. A zároveň to svědčí o jistém svazku mezi náboženskými způsoby prožívání světa a života a mezi mravní citlivostí a smyslem pro spravedlnost (i když zase je nutno náboženství a mravnost pojmově odlišovat). Marxovy charakteristiky náboženství a náboženskosti (z *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*) jsou sice vtipné a vybroušené, ale historicky ani sociologicky (a už vůbec filosofie) nesedí. Kadlecová se nechala svést svým marxismem a jeho tendencí vykládat všechny formy nadstavby jako určované nějakými „reálnými“ materiálními tendencemi (byť s opožděním atd., jak už všechny ty úpravy vypadají). Ostatně i u Marxe se najdou charakteristiky, o něž se lze opřít a které jsou samotnými marxisty zapomínány a přehlíženy. – Prorocká tradice, na niž navazuje také Ježíš, představuje právě původ a zdroj té „neuvěřitelnosti“, o níž Kadlecová píše.

86/256

Kadlecová užívá takových překvapivých formulací, že nezbývá než se na ně podívat blíže. Podle ní „církve ve společnosti reálného socialismu jsou nenormální a nenormalizovatelný útvar“ (358). Je lhostejno, jak to potom uvádí do souvislosti tak banální, jako že „nejsou součástí Národní fronty“; to by totiž musela nejprve uvést důvody, proč se domnívá, že Národní fronta je v naší společnosti něčím normálním. (Míním tím skutečnost, nikoliv deklarace: je-li normální, aby existovala převodní páka, která navenek předstírá jakýsi pluralismus, ale všechny jeho životní podmínky důsledně likviduje, takže z jiných stran se stávají jen více nebo méně markýrované instituce, někdy dokonce vlastně jen střechové a bez členstva, v každém případě však jen jako převodní páky jedné jediné politické síly, která vposledu a o všem rozhoduje sama a bez možnosti kontroly a dokonce už oponentury ze strany jiných složek společnosti, ba ze strany společnosti jako celku.) Kadlecová si nejspíš neuvědomuje, co vlastně prohlásila. Kdyby bylo pravda, že církve jsou ve společnosti reálného socialismu nenormální, tak to znamená, že reálný socialismus jako takový je ve

společenství evropských národů nenormální – a také ovšem nenormalizovatelný. To zajisté může být a také je názor mnoha lidí, ale u lidí, kteří se považují za marxisty, to poněkud překvapuje. Znamená to, že vlastně láme hůl nad reálným socialismem – nebo snad dokonce i nad socialismem vůbec? To snad ne, to jistě ne – neboť jak by se mohla ještě považovat za marxistku? Ale určitě to značí, že reálný socialismus považuje za nenapravitelný.

86/257

Na Kadlecové je dobře vidět, jak jí chybí smysl nejen živě náboženský (ale i pro živé náboženství), nýbrž dokonce i smysl pro jemné mravní odstíny, které byly filosoficky už mnohokrát analyzovány a některými mysliteli propracovány tak, že by mělo být považováno za neodpustitelné to, do čeho Kadlecová upadá, když říká, že prakticky se nemohou projevit žádné odpuzující vlastnosti, jichž ani ony nejsou ušetřeny. Na temném pozadí vystupují církve jako čisté a svědčící, nepoznamenané posluhováním.“ (358) To je právě zdání, umožněné pohledem z veliké, velké dálky. Je to taková dálka, že nás maně napadá, jak by mohly vypadat sociologické studie, když by v základních věcech byly poznamenány takovou neznalostí náboženství, náboženského života, církevního života a vůbec reality křesťanství. Nejen mravní, ale také „náboženské“ skutečnosti a situace je nutno vidět a chápat velmi nuancovaně. Kadlecová se mýlí, že pouhá okolnost, že křesťané, resp. církve postrádají mocenské prostředky, je uchrání od toho, aby se navenek významně projevily nějaké „odpuzující vlastnosti“, jako je např. „posluhování“. Jaký to omyl, jaká to slepota? Kadlecová by měla dát na Dietricha Bonhoeffera, který ještě před válkou napsal, že církev je jen částí světa a že se podílí na všech jeho vinách a hříších (to ostatně jinak řekl také u nás Rádl), ale že velmi často to je ta nejhorší, nejubožejší část, ta nejhroznější. Proč asi měl Bonhoeffer za to, že zlo uvnitř křesťanského společenství není jen odrazem a dozvukem zla, které panuje ve světě, ale že je zlem umocněným, kvintesencí zla, které daleko zastiňuje všechno zlo (anebo může zastiňovat), které je ve světě?

86/258

Velké historické chyby se dopouští Erika Kadlecová, když píše, že „Boj za svobodu, za práva člověka a občana, boj za sociální spravedlnost proti ovládání a vykořisťování jedné třídy druhou v žádném případě není tradiční doménou církevních snah. Jeho legitimní původ a prameny jsou na opačném pólu evropského myšlenkového vývoje, v racionalistické tradici vedoucí od renesance a osvícenství k marxismu.“ (359) Tady je třeba mluvit přesně: když chce Kadlecová na svém tvrzení trvat, pak nesmí mluvit obecně o „církvi“, nýbrž pouze o určité církvi, a to ještě v určité době. A za druhé zapomíná, že racionalismus, renesance a osvícenství se neobjevily tak, že by spadly z nebe, že také ony mají své historické kořeny – a je třeba je odhalit, určit a najít jejich zdroj. A konečně za třetí zcela zapomíná na to, že vedle renesance měla v evropském duchovním vývoji prominentní význam reformace, a že právě

reformační církve představovaly prostředí, kde se oživily staré tradice až prorocké, ale dokonce ještě starší tradice, doložitelné např. ze starého Sumeru. Kromě toho existují nepřehlédnutelné postavy jak protestantské, tak katolické theologie i pastorační praxe, které mají vysloveně sociální, a nejednou značně radikální rysy (např. Kutter nebo Ragaz apod.). Kadlecová má na mysli konzervativní katolicismus, ale tím se nejen nevyčerpává křesťanství posledních 2–3 staletí, ale dokonce ani katolicismus téže doby. Konzervativní křídlo zajisté představovalo silnější hnutí, ale dnešní situace by byla nemyslitelná a nemožná, kdyby nebylo těch druhých, kteří se právě dnes a také zítra ukazují a budou ukazovat jako ti důležitější, ti rozhodující.
24. VIII. 86

86/259
Kadlecová píše např., že „jsme svědky toho, že v posledních letech roste u našich vládnoucích kruhů alergie vůči církvi…“ (360). Proč ta nepřesnost vyjadřování? Kadlecová jako bývalá vedoucí Sekretariátu pro věci církevní samozřejmě ví, že v Československu je celá řada církví (a ve světě je jich přímo nepřehledný počet). Proč mluví o „církvi“ v jednotném čísle? Má-li na mysli jen katolickou církev, tak se mýlí, protože dnes se s věřícími všech církví jedná prakticky stejně (jenom že katolická svou početností vyvolává zvláštní pozornost a také obavy). A protože se o několik řádek dále vyslovuje v tom smyslu, že po jejím soudu právě Československo mělo ze všech socialistických států nejlepší předpoklady k vytvoření uspokojivého modelu vztahů socialistického státu „k věřícím a církvím“, musíme vzít onen předcházející singulár vážně. Chce tedy snad mluvit o „Církvi“, která je jen jedna jediná a neviditelná, takže její hranice nespadají vjedno nejen s hranicemi jednotlivé církve nebo církví, nýbrž ani s jakkoli vymezovanými vnějšími hranicemi těch, kdo se počítají a jsou počítáni za křesťany? To by bylo „salto mortale“ sociologa každého, a nejvíc marxistického. Musíme tedy opatrně, resp. z opatrnosti resignovat na přílišné zatěžování formulací Eriky Kadlecové a vzít na vědomí, že se jen nepřesně vyjadřuje. Ovšem vážnou otázkou je, zda právě tato nepřesnost vyjadřování povážlivě nesouvisí s některými chybami a omyly jejího hodnocení „náboženské“ situace v naší společnosti a s tím, že dává do jednoho pytle skutečnosti odlišného rodu, a naopak odděluje od sebe ty nejpříbuznější a nejbližší.

86/260
Erika Kadlecová píše o „růstu religiozity“, eventuelně o „růstu zájmu o náboženství“ nejen u nás, ale v celém světě (a nejen pokud jde o křesťanství, nýbrž i islám – např.) sice značně neurčitě, ale bere jej jako fakt, aniž by se věcí důkladněji zabývala. První otázka tedy musí být: je teze o růstu religiozity vskutku zdůvodněná? Tuto otázku si Kadlecová – bohužel – ani neklade, natož aby na ni nějak zdůvodněně odpovídala. Prostě to bere jako skutečnost. To lze považovat za první závažnou chybu jejího diskusního příspěvku (téměř eseje).

Ovšem aby mohla být uvedená otázka položena platně a smysluplně, je třeba vyjasnit, co máme na mysli, když mluvíme o náboženství (navíc Kadlecová nerozlišuje mezi náboženskostí a vírou, a ani se nepokouší určit vztah mezi jedním a druhým). V podstatě je tedy možno Kadlecové vytýkat jen to, že je pojmově neurčitá a vágní, že svým nepřesným vyjadřováním umožňuje celou řadu konfuzí, jichž se pak nejednou i skutečně dopouští. Ovšem nebylo by dostačující, kdybychom zůstávali jen u této obecné poznámky. Je zapotřebí si uložit víc: další diskusi můžeme umožnit a usnadnit tím, že sami navrhneme jisté pojmové upřesnění, ukážeme, k jakým důsledkům jsme pomocí předestřeného pojmového aparátu došli a zkonfrontujeme své vidění situace s tím, které předložila Erika Kadlecová. Nechceme psát nějaký anti-esej, nýbrž vskutku otevřít několik otázek a navrhnout diskusi (a to nejen autorce zmíněného eseje, nýbrž i dalším interesentům). Konec konců celá věc souvisí s jedním okruhem problémů, jež jsou v *Reflexi* preferovány.

86/261

Erika Kadlecová je poplatna osvícenským kořenům marxismu a zcela zanedbává, resp. není si vůbec vědoma jeho kořenů křesťanských (resp. židovských). To je vidět i na jejím chápání procesu sekularizace, které je nadto silně nedějinné (což s osvícenskou zatížeností ovšem souvisí). Uvádí její tři linie, a vidí na všech liniích útok proti náboženství. Ve skutečnosti však to, o čem ona mluví, začalo bojem o investituru čili bylo to zápolení mocenské, kde náboženské momenty byly zcela odsunuty do pozadí anebo na okraj. Ale co úplně nechává stranou a co si pravděpodobně vůbec neuvědomuje, jsou izraelsko-křesťanské kořeny toho, jak se prosadilo světské chápání světa, nebo jak se o tom také mluví, jako od-čarování či od-božstevnění světa. A právě na tom má rozhodující podíl víra, kterou nelze zaměňovat se zbožností a náboženskostí.

Kadlecová také silně podléhá dnes už nedržitelným představám o „temném středověku“ a vůbec asi nepřipouští, že to, o čem mluví jako o „vědě a kritickém myšlení“ má svůj původ ve středověkých scholastických diskusích, bez nichž by se řecká věda nikdy nedokázala tak obnovit, a tak regenerovat, ba nově utvářet – právě jako kritická věda nového věku. Všechny prvky (rozhodující) pozdějšího liberalismu, demokratismu, socialismu a dokonce anarchismu, jak je Kadlecová vyjmenovává, mají svůj původ ve středověkých hnutích tzv. „kacířských“ (a v pozdějších reformačních vlnách), nechceme-li jít ještě dál zpátky až k zdrojům prvokřasťanským (a v některých ohledech dokonce k některým tradicím nebo alespoň ideám staroizraelským).

86/262

Když Kadlecová mluví o „iluzích o člověku od přírody dobrém“, neříká, odkud se vzaly. Odpovědnost tu zajisté nenese křesťanství. Tady je třeba hledat kořeny řecké. A o řecké tradici, která představuje významný sloup chrámu evropské kultury, se Kadlecová nikde

nezmiňuje (ostatně stejně, jako se nezmiňuje o starém Izraeli, o prvokřesťanství, o středověku). – Pak ovšem, v důsledku tohoto zcela nehistorického uvažování, může Kadlecová prohlásit, že „charakteristickým rysem evropského myšlenkového ladění byl optimismus, sebevědomí, víra v člověka, pokrok, rozum, vědu, možnost štěstí pro všechny“. To je opravdu nepřijatelný redukcionismus. Takto snad generálně nelze charakterizovat ani jedno století z půl třetího tisíciletí evropských dějin, nýbrž pouze určitá hnutí, s nimiž v témž čase i prostoru spoluexistovala jiná hnutí, jinak laděná. (353, 5)
Jednu věc ovšem je nutno přiznat: myšlenka „nekonečného pokroku“ vznikla opravdu z křesťanských předpokladů a lze ji najít u Řehoře z Nyssy. Ale zdaleka není charakteristická pro veškeré křesťanské myšlení ani té, ani pozdější doby. Zůstává však otázkou, zda tato myšlenka mohla být formulována bez pozadí řeckého myšlení. Zdá se naopak, že pro ni měly konstitutivní význam obě tradice, řecká i izraelská. Myšlenka nekonečnosti (ať už pokroku nebo něčeho jiného) je nepochybně řecká, resp. neobejde se bez řeckých kořenů. Pro tradici hebrejského myšlení jsou charakteristické spíše krátkodobé nebo dlouhodobé perspektivy, jejichž horizontem je dovršení času (ve smyslu *kairos*). Nicméně nikdy nebyla myšlenka pokroku opírána o lidské síly a lidskou „dobrotu“ či zdatnost.

86/263
Mravní jednání má intenci, tj. je intencionálně zaměřeno, a tedy orientováno. Co to znamená? Samozřejmě existuje intencionalita i tam, kde se ještě nezrodilo a neupevnilo vědomí. Ale tam není možné mravní jednání. To znamená, že intencionalita mravního jednání buď vůbec spočívá na mravním vědomí, anebo je tímto vědomím alespoň prostředkována a kontrolována, do jisté míry i spolukonstituována. V každém případě nepovažujeme za vskutku mravní jednání takové, které je motivováno bez prostřednictví a asistence vědomí. Jedná-li někdo „mravně“ nevědomky, z nějakého nahodilého impulzu nebo návykově, instinktivně nebo jinak automaticky apod., můžeme výsledek hodnotit z hlediska mravnosti, ale nemůžeme mravně posuzovat sám výkon onoho jednání. A je-li tomu tak, pak tzv. dobré návyky představují v nejlepším případě jakási rezidua mravní aktivity, jež přešla v rutinu; jejich mravní hodnota spočívá nikoliv v nich samých, nýbrž v tom, že uvolňují mravní smysl a pozornost k vyšším funkcím, k naléhavějším a složitějším situacím prostě tím, že některé původně mravní struktury nechávají poklesnout do pouhých stereotypů.

Ale vzniká otázka: co je na jedné straně „předmětem“ intence mravního jednání? a co je na druhé straně „předmětem“ mravního vědomí? Tady se otvírá pozoruhodná tematika, která vlastně není vůbec pregnantně řešitelná na půdě tradičního předmětného myšlení. Intence mravního jednání totiž musí nutně mířit do jedinečné situace a ke konkrétním jedincům, zatímco dosavadní tradice myšlení se ustavičně pokouší konstituovat obecné pojmy a konstruovat předmětné modely „hodnot“.

86/264

Mravní jednání je podle tradičních myslitelů motivováno „hodnotami“, přičemž za hodnotu se považuje něco obecně charakterizovatelného. Ve skutečnosti jedinou „hodnotou“, jež má být naplněna, realizována naším jednáním, je konkrétní, jedinečný a de facto neopakovatelný čin, zaměřený do určité situace a ve vztahu k určitému člověku (eventuelně k určitým lidem, k určitému společenství atd., ale v takovém případě už je třeba být plně kriticky pozorný, zda nedochází k posunu od „společenství“ k „obecné hodnotě“!). Proto také ona „hodnota“ není vlastně cílem našeho jednání, nýbrž zůstává jakoby stranou. Uveďme příklad analýzou jednoho bodu „kázání na hoře“. (*Mt* 6,1–4)

Nechme zcela stranou obsah (totiž dávání almužny) a hleďme si výlučně následujícího: almužnu máme dávat potřebnému kvůli němu, nikoliv proto, že dávat almužnu se „má“, že to je „hodnota“, „příkaz“ hojnější spravedlnosti atd. Na tomto místě je posluchač (čtenář) upozorňován na obecenstvo, které o naší almužně nemá ani vědět (nemáme být chváleni od lidí – 2). Ovšem hned v dalším se text (ať už původní, nebo posunutý redakcí) dopouští chyby (mravního kroku vedle) tím, že tomu, kdo dává almužnu v skrytu, je slíbena odplata (a dokonce zjevně). Bylo by možno říci, že se tu asi bere ohled ne-li k “tvrdosti srdce“ (jak tomu bylo v zákoně Mojžíšově), tak k „slabosti lidské“. Ale důležité je jedno: „vyšší spravedlnost“ nemůže spočívat v tom, že místo veřejnosti, tj. lidského obecenstva, je náš „dobrý čin“ zjevný „oku Nejvyššího“, a místo potlesku ze strany lidí nás bude čekat odměna božská. Je-li tomu tak, pak ovšem „dávat almužnu potřebnému“ se stává záležitostí mnohem náročnější, než se obvykle má za to.

25. VIII. 86

86/265

Srovnejme předchozí případ s případem uváděným hned poté (*Mt* 6,5–6). Také zde se vylučuje obecenstvo. Ale můžeme aplikovat myšlenku z minulé analýzy, že totiž zásadní náprava nenastane, když lidské obecenstvo nahradíme samotným Hospodinem? Co by zbylo z modlitby, o níž by nevěděli ani lidé, ani Bůh? Tu se jako samozřejmé předpokládá, že dokonce „v skrytě“ se modlící, který vešel do pokojíka svého a nebude viděn žádným z lidí, se bude modlit „Otci svému“, takže „Otec tvůj, kterýž vidí v skrytě, odplatí tobě zjevně“ (6). Naše kritika tu poněkud naráží na představy a způsob myšlení, jaké vládnou už velmi dlouho a jsou proto považovány za samozřejmé. Ale pokud neredukujeme modlitbu na náboženský úkon nebo rituál, musíme ji chápat jako niternou přípravu k mravnímu (správnému) jednání. Vše, co k pravé modlitbě patří, má sloužit nám samotným k přípravě nějakého činu, k němuž se právě skrze modlitbu chceme a máme „usebrat“, k němuž si máme připravit všechnu energii a všechny své fyzické i psychické síly a v němž jakoby zcela odevzdáváme vládu nad sebou tomu, co „má být“ provedeno (konkrétně, jedinečně, ne tedy jen jako naplnění nějaké normy, nějakého příkazu a povinnosti). Platí-li tato naše úvaha, pak ono adresování modlitby

„Otci našemu“ je okrajovou, takříkajíc folklórní záležitostí – je to pouhá kulturní okolnost, ale v žádném případě podstata modlitby. V každém případě však ona slova „odplatí tobě zjevně“ jsou problematická, možná ve své nepřesnosti dvojsmyslná a asi hodně zavádějící. Modlitba má ovšem být korunována činem, a čin má být korunován dosažením toho, co „mělo být“ učiněno, ale jaká „odplata“ (další)?

86/266
Jaký má smysl důraz na modlitbu „Otci svému“, ale v skrytu před lidmi? Anebo dávání almužny tak, aby o tom lidé nevěděli, dokonce aby „nevěděla levice, co činí pravice“ (*Mt* 6,3–6,6)? Mravní nároky sebou nesou zvláštní nebezpečí, totiž lživé předstírání mravního aspektu jednání. Česky se tomu obvykle říká pokrytectví, ale věc není zcela vyjasněna a zaslouží bedlivější analýzy. Obvykle se totiž má za to, že pokrytcem je ten, kdo předstírá třeba mravní rozhořčení a při tom se v záležitostech, které na oko odsuzuje, bahní. Ale to je jednak jenom jedna forma, a nadto ještě nikoliv ta nejzávažnější. Vlastním zdrojem nebezpečí je nesprávně, falešně až zvrhle uplatněná morální reflexe. K reflexi náleží vztah reflektujícího k sobě – a to je právě ta nejdůležitější dimenze reflexe pro náš případ. Při každém mravním úsudku (posuzování, hodnocení) se jedna složka hodnotícího aktu vztahuje také k hodnotícímu subjektu. Podstata pokryteckého mravního postoje nespočívá v matení a podvádění těch druhých (bližních), nýbrž v obelhávání sebe samého. To není dost dobře kontrolovatelné ze strany těch druhých, alespoň ne bezprostředně, ale je to zcela odhaleno „Otci našemu, jenž jest v skrytě“ a „vidí v skrytě“ (6,6). Tady se zdá být náboženský motiv pro řešení mravní situace naprosto nezbytný. Ale je tomu tak opravdu? – Nemůže být pochyb o tom, že ve vztahu k pravdě a k poznání pravdy se např. vědecká diskuse obejde bez božského arbitra. Ale je tomu tak pouze proto, že se stalo samozřejmostí, že každé nové poznání musí být formulováno a předloženo k veřejnému posouzení. Předstírání sobě ani jiným nic nepomůže, nakonec vyjde vždycky vše najevo. Je něco podobného možné v oblasti mravního hodnocení?

86/267
To je tedy novinka moderní doby, že morální problematika zakotvila v rovině reflexe daleko mohutněji a šíře, než tomu bylo kdy předtím. Tradiční typy morálních kodexů byly otřeseny, skutečná (společenská) morálka upadla, morální principy a imperativy ztratily nejen svou jednoznačnost a výlučnost, ale i svou přesvědčivost. Z hlediska biologického (přírodního) a vůbec pragmatického je morálka – každá morálka – vlastně luxus. To je pak mohutný zdroj stimulace a inspirace pro etické úvahy, jejich východiskem a možná i zamýšleným výsledkem je skepticismus.
Utilitarismus je vedle především pro svou neschopnost vzít vážně, že existuje něco jako mravní vnímavost, citlivost, mravní cit – bez ohledu na účelovost jednání. Účelovost zajisté

má své místo. Ale v matematice také je účelem vyřešit problém, ale matematici mají ctižádost podat řešení elegantní. Estetická stránka třeba takového oblékání nepřináší člověku takové výsledky jako je větší teplo v sychravém počasí, a přece má svou oprávněnost. Něco z toho bychom snad mohli najít i u mravních aspektů. Nelze je převést, redukovat nebo odvozovat z věcných, pragmatických, účelových vztahů. Je to něco samostatného, osobitě platného. Ale na rozdíl od estetických aspektů nejsou morální aspekty jen čímsi přídavným, vlastně zbytným, tj. ryzím luxusem. Člověk esteticky málo vnímavý a nekultivovaný má sice život ochuzený, ale nikoliv zvrácený, kdežto člověk necitlivý morálně a mravně nekultivovaný, nebo dokonce vůbec neorientovaný se stává jakýmsi neobarbarem, do barbarství upadlým, a tedy na scestí se dostavším, zvrhlým člověkem, ne-člověkem, čímsi horším, než je zvíře.

86/268

Mravní jednání nikdy nemíří jen navenek, jen k druhým lidem a věcným okolnostem, nýbrž vždycky také nějak k vlastnímu subjektu. To platí i mimo rámec mravních aspektů: každou svou praxí člověk mění nejenom svět kolem sebe, ale rovněž sebe sám. A jednáním s druhými lidmi, určitým chováním ve vztahu k nim si každý člověk utváří nebo alespoň spoluutváří a dotváří svou vlastní povahu, svůj charakter, své vlastnosti (např. schopnosti, dovednosti, rozvíjí svůj talent atd.). A proto dokonce i všechny ty aktivity a činnosti, které jako by vůbec neměly co dělat s mravností, mají nutně onen „mravní aspekt“, takže nic z toho, co člověk dělá a podniká, nezůstává „mimo rámec mravních aspektů“ (i když ovšem můžeme platně rozlišovat to, co má mravní povahu přímo, a to, co ji dostává díky tomu, že tím třeba i nezamýšleně a neuvědoměle „pracujeme na sobě“.

Jestliže jsme tedy vyšli z toho, že v mravní situaci jde vždycky o vztah člověka k jiným lidem (kdežto vztah k věcem už onen mravní aspekt nemá, nýbrž má charakter ryze věcný), musíme nyní provést opravu: vztah člověka k sobě samému je přítomen při každém i sebe věcnějším zacházení s věcmi. A proto není zbaven mravního aspektu a může dokonce v některých případech nabýt značné, ba zcela mimořádné důležitosti.

To pochopitelně platí nejen pro „praxi“ v čistě vnějším smyslu, ale také pro praxi myšlení. V tom smyslu má tedy mravní aspekt také každá myšlenková práce, a tedy také např. práce vědecká, navzdory veškeré postulované „objektivitě“. Vědec ne pouze jako člověk, ale v každém svém vědeckém podnikání může a musí být posuzován z mravního hlediska.

86/269

Uvážíme-li strukturu „morální situace“, pokusme se „lokalizovat“ v této struktuře to, čemu se tradičně říká „svoboda“. Tím si zároveň poněkud připravíme půdu pro vyjasnění, to vlastně svoboda může být v té či oné souvislosti (neboť pod toto slovo spadá hned několik hnízd pojmů, jejichž vzájemné vztahy zdaleka nejsou jednoznačné nebo alespoň jednoduché.

Ve vztahu k věcem spočívá lidská svoboda v tom, že lidské jednání (reakce) nevyplývá prostě („kauzálně“) z té věcné skutečnosti, vůči níž je zaměřeno. S věcí můžeme nakládat různým způsobem, ale tato rozmanitost má své meze v danosti věci samé (co to je danost věci, to na tomto místě zatím nechme stranou). Ve vztahu k druhému člověku je naše svoboda do jisté míry omezena svobodou tohoto druhého člověka, ale zároveň zase sama omezuje jeho svobodu. Toto omezení nemá povahu následku nějaké věcné danosti, nýbrž konfrontace vůlí (primárně – velmi časně dochází k jistému odosobnění některých mezilidských vztahů a struktur, ale to nechme na později). Naše svobodné jednání s druhým (rovněž svobodným) člověkem se vůbec nepodobá svobodnému zacházení s věcmi, neboť věci prostě zůstávají pasivně tím, čím jsou, i když je uchopíme do ruky a něco s nimi podnikáme, „měníme“ je. Ve vztahu k druhému svobodně ovlivňujeme jeho vlastní svobodu a necháme ho, aby také on ovlivňoval naši svobodu. Tím se vztah člověka k člověku liší od vztahu člověka k vyššímu živočichu, který sice může modifikovat své chování bez našeho přispění i pod jeho vlivem, ale u kterého se musíme spokojit tím, že svobodně ovlivňujeme jeho reakční „mechanismy“, nikoliv jeho svobodu.

86/270

V podstatě lze shrnout, že lidská svoboda se stává svobodou vskutku lidskou teprve v situaci konfrontace se svobodnými spolulidmi. A situace takové konfrontace má ještě další, podstatnější význam. V ní se totiž setkáváme nejenom se svobodou těch druhých, ale také a zejména s určitými prvky řádu, jímž se jejich svoboda řídí, a to ne pouze ve smyslu svého sebeomezení, nýbrž daleko víc ve smyslu svého zintenzivňování a umocňování. Takový řád může totiž v příznivém případě stereotypizací nižších funkcí uvolnit skutečně svobodné akty na vyšších úrovních. Lze to vyslovit také tak, že v konfrontaci vlastní svobody se svobodou těch druhých se dostáváme nevyhnutelně do situace konfrontace se svobodami určitým způsobem kultivovanými, vycvičenými, trénovanými, takže máme šanci svou svobodu uplatnit pouze za předpokladu, že přijmeme nutnost kultivovat také svou vlastní svobodu – a to znamená, že přijmeme pro svou svobodu (a ze své svobody, tedy svobodně) také určitý řád. Buď to bude týž řád, s nímž jsme byli konfrontováni, nebo si vybereme z několika možností, pokud jsme byli konfrontováni hned s několika typy řádu (tak tomu je v hraničních oblastech dvou nebo více kultur a kulturních tradic), anebo se pokusíme ať už eklekticky nebo nějakou syntézou, anebo na základě nějaké zcela nové intuice pro sebe přijmout řád odlišný nebo docela nový (který pak buď ukáže svou nadřazenost nad těmi, s nimiž je a bude konfrontován, anebo naopak svou inferioritu a nedostačivost). Nadále nás bude zajímat především otázka zvyšování kvality řádů, jimiž se lidská svoboda řídí a jimiž dosahuje zvýšení vlastní efektivnosti i vlastních potencí.

86/271

Tak se dostáváme k odhalení nové dimenze svobody: po svobodě zacházení s věcmi a po svobodě jednání s druhými lidmi se svobodně vztahujeme (můžeme vztahovat) k řádu (řádům), jímž se naše svoboda může, musí a má spravovat. Ale právě tak, jako svoboda vůči věcem nezůstává bez omezení (věcného), a právě tak, jako naše svoboda ve vztahu k druhým se dostává pod neoddiskutovatelný tlak svobody těch druhých, kteří přijali určitý řád a tak zkvalitnili svou svobodu, musí se naše svoboda (a svoboda každého člověka) nějak vztáhnout k něčemu, co určuje (normativně), kterým směrem se svoboda zvyšuje a zkvalitňuje a kterým naopak vyprazdňuje a stává se sterilní. Zatímco na počátku je naše svoboda prakticky pouhou kontingencí, nachází postupným vzestupem svůj nejhlubší zdroj – tj. teprve dodatečně, „sekundárně“ nachází způsob, jak oproti využívání pouhých nahodilostí může svou svobodu zakotvit pevněji než v nahodilostech. A teprve ve zmíněných dvou posledních krocích dochází k formování mravního cítění či vnímání a ke schopnosti reagovat na danosti věcné, na druhé lidi i na řády jejich svobody mravně (tj. mravním způsobem – nikoliv tedy ještě „mravným“, což nás nyní zatím nezajímá). Zkoumáme-li vztah mezi řádem svobody a normou či kritériem kvalitnosti takových řádů, ukazuje se, že ona norma představuje vždy jakýsi otřes, kritiku, někdy dokonce zničující kritiku určitého konkrétního řádu. A v takové situaci, kdy panuje napětí mezi řádem, jímž se spravují lidské svobody (v určité společnosti), a mezi respektem k této vyšší normě, se tedy rodí mravnost, nepřevoditelná na pouhou morálku, ale rovněž od ní neodlučitelná.
27. VIII. 86

86/272
Mravní jednání spočívá v uplatňování lidské svobody uprostřed jiných svobodných lidských bytostí tak, že ve svobodném vztahu k obecně (nebo většinově) uznávanému a respektovanému řádu, jímž je lidská svoboda v dané společnosti umocňována, a ve specifickém vztahu k normě, která není součástí tohoto řádu, ale má pro něj funkci základně orientační (něco jako nekonečný cíl, přičemž ovšem ten cíl není předmětně zpodobitelný) a ovšem normativní, (mohli bychom proto mluvit o tom, že vskutku mravní jednání vždy v něčem narušuje onen jinak respektovaný řád, ovšem právě „ve jménu“ něčeho vyššího – tedy narušuje ve smyslu vyšší náročnosti!) člověk podniká něco jedinečného a v tom smyslu nového s co možná nejpřesnějším povědomím toho, co dělá, a s vědomou ochotou vzít za to plnou odpovědnost.
Tak např. rodiče uplatňují svou svobodu ve vztahu ke svým dětem – svobodným bytostem, byť se svobodou ještě málo rozvinutou, protože málo kultivovanou – tím, že je uvádějí do řádu, platného v dané společnosti (tj. vychovávají je ke „slušnosti“), ale jsou trvale otevřeni vidět svět a jednotlivé situace také jejich očima (tj. nechat svou svobodu ovlivnit jejich svobodou, a to tím víc, čím je jejich svoboda kultivovanější) a zároveň trvale připraveni stát jim po boku – zcela v rovnoprávnosti – tváří v tvář normě, která není součástí „pravidel

slušnosti“, ale představuje vyšší instanci (eventuelně poukazující nebo nechající tušit kdesi za sebou a nad sebou tu vskutku poslední, nejvyšší instanci), a tak učí děti respektu k této vyšší instanci tím, že dosvědčují svým vlastním jednáním svůj opravdový respekt k ní.

86/273

Masarykovo heslo, formálně dodnes trvající na prezidentské standartě, totiž že „Pravda vítězí“, představuje vlastně ukrácenou verzi původní formulace „Pravda (Páně) vítězí na věky“ (viz Bartoš, dějiny tohoto úsloví). Vypuštění onoho „na věky“ má poněkud neblahé důsledky, které se už projevily nejednou pokusem o konstatování, že „pravda zvítězila“. Ale jestliže odmítáme každé konstatování, že „pravda zvítězila“ jako nepřiměřené a neplatné, jak si máme představovat, resp. myslit ono „vítězení“ pravdy, jehož výsledkem není žádné vítězství, definitivní vítězství – a to až do posledních dnů? V podstatě jde o otázku, jaký smysl mají, resp. mohou mít dějiny, vůbec čas ve věci pravdy. Odvolat se k budoucnosti může znamenat jedno z dvojího: že budoucnost ukáže mylnost, nespravedlnost, hanebnost atd. toho, co řekli nebo udělali ti, které nyní kritizujeme nebo kteří vystupují jako naši protivníci či nepřátelé, anebo že se dovoláváme toho, že nám budoucnost dá za pravdu. To není totéž a znamená to pokaždé něco velmi odlišného. Budoucnost, která jednou nastane, se nebude tak podstatně lišit od naší přítomnosti v tom, že nebude moci nic definitivně rozhodnout. Bude právě tak otevřená, neuzavřená, nedokončená, nedokrystalizovaná jako naše dnešní přítomnost, plná rozporů, konfliktů, napětí, provizorií atd. Budoucnost tedy nemůže přinést vyřešení všeobecně, nýbrž jen v některých detailech, omezených otázkách apod. Budoucnost nám nepodá konečně pravdu jako takovou, ale nechá pravdu vítězit jen v tom, že odhalí chyby a omyly, lži a nespravedlnosti atd.

86/274

Zvláštní pozornosti snad zaslouží zvláštní podobnost či analogičnost vztahu k určitému druhu aktivit u vyšších živočichů a u člověka v případě morálního jednání (o němž samozřejmě u zvířat nelze mluvit). Tak jako se kotě např. nebo malá lasička velmi rychle a snadno naučí lovit myši, ačkoliv bez učení by (při běžném krmení a dostatečné zasycenosti) nikdy nezačala myši usmrcovat, podobně malé dítě se velmi rychle naučí zvažovat mravní aspekt událostí, jednání zúčastněných a také svých vlastních činů, takže stačí jen „výchova náznakem“. Nedostatek zkušeností může ovšem způsobit, že malé dítě nezváží všechny momenty skutečné situace a že se tedy zmýlí ve svém hodnocení. Naproti tomu mnohem závažnější okolností jsou zkušenosti, které tomuto snadno probuzenému a rozvíjejícímu se mravnímu cítění odporují, tj. které s ním jsou v rozporu a které ukazují, že druzí lidé (přinejmenším někteří) se sami onoho mravního cítění nedrží a že naopak mravní odpovědnosti druhých využívají a zneužívají. Tato skutečnost však nemůže zastínit náš základní problém, totiž že u každého (prakticky) jedince je připravena jakási „vloha“ k mravnímu cítění a jednání nějak

podobně jako je u šelem připravena vloha k pronásledování a zabití kořisti, nebo jako je u čerstvě vylíhnutého kuřete připravena a pohotově vloha klovat do malých černých bodů (a teprve zkušeností dospěje kuře ke schopnosti se orientovat přesněji a rozlišovat mezi tečkami na papíře a mezi skutečnými, poživatelnými zrny). To nás nutně musí vést k otázce, do jaké míry jde opravdu o jakousi vlohu k mravnímu jednání a do jaké jen o jednání, jež na lidské úrovni nabývá teprve mravního charakteru.
28. VIII. 86

86/275
Již u zvířat se setkáváme s chováním, jež je analogické lidskému mravnímu počínání. Tak např. péče některého z rodičů (nebo obou rodičů) o mláďata jde tak daleko, že se dospělec za mláďata obětuje nebo alespoň že riskuje ztrátu života, což by v jiné situaci nikdy neudělal. A dokonce lze pozorovat, že i silnější zvíře většinou toto chování respektuje (přesně: jakoby respektuje). Obvykle se obojí vykládá instinkty; ten druhý případ tím, že když se oběť chová nezvykle, lovící zvíře je zmateno. – Jiný případ: – pes, vedený v bouřce a přívalu deště a vichru jedním z „pánů“, odmítne jít rychle napřed domů, dokud se ke „smečce“ nepřipojí i druhý z pánů (paní), který kulhá, jde pomaleji, ale má deštník a mohl by proto zůstat beze škody pozadu. Velkorysost (jakoby velkorysost) tohoto psího postoje je pozoruhodná, neboť by domů napřed nešel sám (měl by oporu v pánovi) a strach by ho měl hnát do úkrytu a do známého útulku. Proč v takové situaci pes „myslí“ na slabšího člena lidské „smečky“? – Zdá se, že v těchto případech jsme nakloněni považovat „morální“ interpretaci psího chování za nezdůvodněnou antropomorfizaci. Místo toho dáváme přednost „vysvětlování“ na základě magie tzv. instinktů, o nichž nevíme ani tolik, co o mravní situaci a morálním chování. Tady se otvírá několik možností interpretačních. Buď připustíme, že v morálních principech byly integrovány i imperativy ryze přírodní, „instinktivní“, neboť se jim dostalo ospravedlnění od vyšších instancí. Nebo představují morální normy náhražku instinktů tam, kde by pouhé instinkty nechaly člověka bez pomoci, na rozpacích.

86/276
(pokrač.) A ovšem tam, kde instinkty orientují člověka spolehlivě ve věci, ale uprostřed reflexí a rozvažování ztrácejí svou efektivnost a sílu, musí být posíleny mravním důrazem (což přechází v první typ interpretace). Dále je možno morální normy vidět založeny v instinktech (to je nejsnáze napadnutelné). Z určitého hlediska se může zdát, že zdroj jak instinktů na jedné straně, tak mravních principů na straně druhé je týž, totiž v našem případě péče o nesamostatné potomky nebo o soudržnost smečky, bez níž jedinec neobstojí (utilitární vysvětlení). Je však možno se také pokoušet o předpoklad obecně (ne tedy jen „lidsky“) platného kritéria chování vůči vlastním mláďatům – nebo mláďatům vůbec – nebo vůči členům vlastní smečky – nebo také vůči všem členům psí nebo lidské společnosti, eventuelně

vůči všemu živému atd., jež je respektováno a uplatňováno podle okolností tu částečněji, tu plněji, ale vždy v „prostoru“ již předem oním kritériem či normou apod. nějak „orientovaném“. Tato otázka je velmi závažná a nemůže být řešena na rovině mravního uvažování. Myslitelé takřka všech dob se běžně dopouštěli té základní chyby, že chtěli odvodit morální principy z principů nižších, tedy „hypoethicky“, zatímco je možné, a dokonce dost pravděpodobné, že jediné správné vyjasnění mohou přiblížit úvahy meta-etické. Tady nepomohou žádné komparace s akčními systémy a systémovými reakcemi, založenými na instinktech; jednání instinktivní je třeba také vyložit, právě tak jako jednání mravní. Není důvodu, proč problém uzavírat do subjektivity (např. lidské). Je třeba myslit na nepředmětné výzvy a rozličné úrovně schopnosti na ně reagovat.

86/277
Podle Rotha (4266, s. 149–50) odlišuje Husserl axiologickou oblast od nejvlastněji etického. Odkazuje na Husserlovy texty, jež zatím ještě zůstávají v archivu v podobě rukopisné (v tomto případě odkazuje zejména na rkp. F I 28, s. 326-7). Husserl vychází z otázky: Jsem hodnotný (cenný) člověk? Chápu-li tuto otázku axiologicky, hledám svou hodnotu na žebříčku lidské hodnotnosti („Werthöhen von Menschen“), tj. zařazuji se mezi hodnotné lidi na určité místo, na určitý stupeň škály. Naproti tomu, chápu-li otázku eticky, je každé srovnání s jinými lidmi irelevantní. Platí tu podstatně jiná měřítka, pokud vůbec lze mluvit o měření nějakých etických veličin a stupňů. Vposledu je každé měřítko ve mně samotném, přesněji: pokud jde o mou mravní osobnost, je tu jen idea a pak větší nebo menší přiblížení k této ideji – empirický subjekt se morálně jen více nebo méně blíží ideji mravního (morálního) subjektu.
Zdá se tedy, že morální subjekt, resp. morální osobnost je kritériem veškerého mravního jednání, jehož následkem je vždy také to, že člověk sám sebe určuje jako více nebo méně mravný empirický subjekt. To však znamená, že normou a kritériem mravnosti mého jednání je má mravní vůle, „etické chtění“ („die wirkliche ethische Einstellung liegt also im wirklichen ethischen Wollen begründet“ – 150). Husserl ovšem dodává, že to samozřejmě nesmí být naivní chtění nebo jednání „podle nejlepšího vědomí a svědomí“, nýbrž chtění, které je ve vědomí své podřízenosti normě chtěno a oním respektem k normě také motivováno“ (Husserl ovšem mluví o „Normhaftigkeit“). Ale odkud se tedy bere ona norma, díky které je mé chtění (a jednání) „normhaftig“?

86/278
Husserl užívá, jak už řečeno, termínu „Normhaftigkeit“ a má přitom na mysli skutečnost, že nějaká sféra, nějaký obor činnosti mají nějaké své nahoře a dole, nějaké své „má býti“ a „nemá býti“, zkrátka nějaké své příkazy a zákazy, normy. Vedle této „Normhaftigkeit“ je podle něho nutno ještě předpokládat vůli k normě (die Universalität des Normwillens – rkp.

F I 28, s. 334). – K tomu lze jen dodat, že asi nelze stanovit rovinu či sféru skutečnosti, která by neměla žádnou svou „normu“ a v níž by se nějakým způsobem neuplatňovala jakási „vůle k normě“. Dalo by se říci, že oba pojmy je nutno důsledně kosmologizovat. A to ovšem zároveň ukazuje na to, že ani jeden z nich, ani oba pospolu nemohou ještě založit specifičnost etické povahy vztahů a situací. Nicméně sama myšlenka i v této omezené podobě je významná.
Aplikujeme-li tuto myšlenku na nejnižší úrovně (včetně primordiální), budeme muset předpokládat „vůli k normě“ už tady. Konkrétně to znamená rozeznávat dvojí reaktibilitu nejnižších událostí: jednak vůči jiným událostem, na něž pak událost může nějak navázat (v reakci), jednak vůči nějakému typu normy. To si můžeme přiblížit asi tak, že samo zvnějšňování, jímž se událost „realizuje“, může probíhat do jisté míry variabilně. Můžeme-li předpokládat, že např. primordiální události se sobě podobají jako vejce vejci, pak to nemusí být samozřejmost, ale důsledek dvojího typu „normování“: jeden typ může být dán vesmírem, do něhož se událost zařazuje (a jeho povahou), druhý typ proměnlivou normativitou strategicko-situační.

86/279
Roth (4266, s. 153–4) takto interpretuje Husserlovo pojetí „mravní situace“: Předem je mi dán život a osvětí, orientované kolem mne, jakožto můj život a moje osvětí jako pole mé činnosti. A mou morální povinností tedy jest, jednat v této oblasti nikoliv naivně, nahodile, bez vědomí (jistoty) norem, nýbrž „v nejpřísnějším smyslu podle nejlepšího vědomí a svědomí volit a činit to nejlepší“, a to v každém případě tak, že vycházím z vůle, která jednou provždy zakládá etický život, a z kategorického imperativu, habituelně vůdčího pro celý život. Tato vůle jako habituelní základ motivace, posilovaná (a udržovaná) každým dalším aktem vůle, představuje rozhodující předznamenání do budoucnostního horizontu, tím že jím je motivováno každé dobré chtění, „i když každé takové chtění je na druhé straně možné pouze díky své zvláštní motivaci a díky zvláštním hodnotovým motivům, jež sebou přináší každá jednotlivá situace jako určující materie. Jen ta může nějakému určitému rozumnému chtění (vůli) dodat jeho určité obsahové zaměření. Proto tušil Kant správně, když učil o formálním kategorickém imperativu jako o eticky motivujícím principu, jako o imperativu pro každého, neboť co do svého formálního smyslu zní stejně pro každého. Avšak pro každého nabývá svého zvláštního obsahu prostřednictvím věcných motivačních situací, jež propůjčují jednotlivým volním aktům nejenom rozumnost, která je založena v motivací pravými hodnotami, a to vždy těmi nejlepšími (pro daný případ), nýbrž kategorickou rozumnost, pramenící z kategorického „ty máš“, jež staví vůli do univerzálního souvisu celého tohoto jednotlivého života a jež tento
29. VIII. 86

86/280
Husserlovo vyjádření, že etická vůle (tj. vůle, zakládající ‚jednou provždy' – ? – etický život) je jednak motivována danou situací, jednak je sama základem motivace každého dobrého chtění (jež je do určité situace zaměřeno), ale krom toho vychází sama z kategorického imperativu, stejného pro každého, je de facto plné rozporů a zejména nevyjasněností. Jde totiž o to, jak pochopíme onen imperativ a co rozumíme pod „motivací". Má-li být etická vůle motivována konkrétní situací, musí být nějaká *vis motrix* mravního rozhodování a jednání součástí této situace. Je totiž rozdíl mezi motivem a impulsem. Na impuls reagujeme, kdežto motiv se nás samotných zmocňuje a ovládá do určité míry naše rozhodování a jednání. Jestliže situaci chápeme jako danost a nebudeme ochotni připustit, že k ní náleží také něco, co není dáno, ale co je třeba přičíst zmíněnému „budoucnostnímu horizontu", pak nemůžeme mluvit o tom, že naše etická vůle je jakkoliv motivována danou situací. A naproti tomu, jestliže k situaci připočítáme i její budoucnostní (a tedy nedanou, do budoucnosti otevřenou) dimenzi, pak nemůžeme mluvit o situaci jakožto o „dané", neboť takto pochopená situace není prostě „dána", nýbrž jen zčásti dána a zčásti otevřena, přičemž otevřena bývá rozmanitým způsobem a po rozmanitých cestách, z nichž jenom jeden je zároveň otevřen pro nás, jednající (mající jednat) v této situaci. Imperativ, oslovující nás v určité situaci, ji pro nás zároveň určitým způsobem a v určitém směru otvírá a zve nás, abychom této otevřenosti využili ke svému činu, jednání. Ale co lze říci o této výzvě či oslovení?

86/281
Nejasné zůstává rozlišení mezi vůlí (Wille) a chtěním (Wollen), jakož také celé pojetí vůle a chtění. Jak může být vůle motivem určitého chtění? – Ale nechme tento problém zatím stranou a zeptejme se: je-li zmíněný imperativ (podle Husserla stejně jako pro Kanta stejný pro všechny lidi, tedy formální) výzvou pro naši vůli ev. pro naše chtění, jak se vlastně naše vůle či chtění s touto výzvou setkává? Je tu už od počátku naše vůle jako slepý „elán k vůli", „vůle k vůli", který teprve ze situace, a navíc naším prostřednictvím (tj. naší schopností na situaci nějak reagovat, registrovat ji, uznamenat ji v její vnitřní rozmanitosti atd.) „nabývá obsahu"? Anebo už sama výzva je poznamenaná situací, tj. sama se podává, „ukazuje", nechává slyšet (vidět, chápat) již jako situační, tedy již nějak konkretizovaně? Kdybychom přičetli onu konkretizaci až vnímajícímu, registrujícímu, „slyšícímu" subjektu, zůstává v naprosté nejasnosti a neprůhlednosti, s čím se subjekt vlastně setkává, když je osloven samotnou „formální" výzvou, tj. oním „imperativem". – Snad bychom mohli v jisté konfrontaci s Nietzschovou „vůlí k moci" říci, že každý subjekt (a každá pravá událost vůbec) se vyznačuje jistou „vůlí k otevřenosti", tj. vůlí k tomu, nechat se orientovat a normovat nikoliv vnější situací a jejími danostmi, nýbrž nepředmětnou výzvou chvíle (tj. výzvou již nějak se adaptující situaci v její danosti, ale právě vyzývající k jejímu zjinačení), která je

vlastně zdrojem napětí okamžiku mezi jeho danými a nedanými složkami, ze kterých první bere v úvahu, ale druhými získává orientaci.
30. VIII. 86

86/282
Budeme-li chápat výzvu okamžiku jako nepředmětnou, a tedy obracející se k nepředmětné stránce subjektu, pak budeme ušetřeni nutnosti zkoumat, jak se subjekt s onou „výzvou“ (imperativem, oslovením) setkává – neboť vpravdě nejde o setkání dvou navzájem si vnějších skutečností. Proto také se pro subjekt nebude výzva nikterak „jevit“, nýbrž naopak subjekt otevřený (svou budoucnostní dimenzí, tj. svým očekáváním) eventuelní výzvě a díky tomu ji nechávající vstoupit do jeho vnitřní sféry, a tím ji nechávající orientovat specificky jeho vztahy k vlastnímu osvětí, bude mít toto své osvětí, resp. určité jeho složky „před sebou“ způsobem, který bude hluboce, tj. niterně ovlivněn právě onou výzvou. To, co se nově bude subjektu jevit díky „novosti“ oslovující výzvy, nebude tedy tato výzva sama, nýbrž něco docela jiného: situace, která se tak ukáže jakoby z nové stránky, v novém světle – a tedy také jako otevřená ve směru, v němž se dosud jevila a musela jevit jako uzavřená. Otevřenost nebo uzavřenost určité situace totiž není její „danou“ vlastností, nýbrž záleží mj. na tom, co není součástí situace (není jednou z jejích daností), ale co si přináší ten který subjekt ve svém přístupu k situaci. Ovšem to, co si sebou subjekt „přináší“, není ani jeho „danou výbavou“ (alespoň v onom specifickém případě, o němž právě uvažujeme), nýbrž ono „přinášení“ jakožto složka „přístupu“ je vlastně formou zjinačování subjektu samotného, je to něco proměňujícího jej samotného a jeho život, něco nového, co nelze převést na nic z dosavadních daností jeho života a co přichází k subjektu a jeho prostřednictvím do situace jako původně zcela nepředmětné, tedy jako emergentní.

86/283
Myslím, že naprostá formálnost kategorického imperativu, jak ji postuluje Kant, je nedržitelná. To je zřejmé již v tom okamžiku, když si uvědomíme nutnost (nebo jen možnost) kosmologizace onoho „ty máš“. Každá událost sebenižší úrovně má nějaké své „ty máš“, tj. je situována v prostoru nějaké „Normhaftigkeit“, a také se pod nějakou normou rozvíjí, resp. zvnějšňuje. Lze považovat za předpoklad zcela bezpečný, že např. primordiální událost nemůže být vystavena žádnému zcela formálnímu imperativu, neboť její vnímavost vůči takové normě je nepochybně nižší než vnímavost událostí (pravých událostí) vyšších a zejména než vnímavost člověka – už jen proto, že tato vnímavost se, jak zkušenost učí, musí kultivovat, a možnosti kultivace u událostí nízkých a nejnižších jsou mnohem omezenější než u vyšších a nejvyšších. Z toho vyplývá, že sám „imperativ“ jakožto výzva, přicházející z „nepředmětna“, musí být už nějak „preformována“ ve smyslu přizpůsobení dané úrovni oslovovaného subjektu a povaze situace, v níž je tento subjekt zasazen, „situován“.

Situačnost výzvy není tedy rozhodně teprve plodem synergie nějakého formálního imperativu a subjektem registrované situace (a situačnosti), nýbrž představuje prvek, kterým se teprve odkrývají některé stránky situace jako „ne-dané“, tj. ještě nerozhodnuté, ale před rozhodnutím stojící a jejichž ovlivnění je právě onou konkretizovanou, tj. situační výzvou kladeno do „rukou“ příslušného subjektu, který je vyzýván proměnit sebe tím, že změní situaci, a proměnit situaci tím, že změní sebe – obojí v jednom jediném aktu, jímž se zároveň subjekt svěřuje „vedení“ oné nepředmětné výzvy.

86/284

Tak se dostáváme k otázce, kterou se zabýval již Whitehead na konci své knihy *Process and Reality* (problém tzv. konsekventní povahy boží). Na odpověď Leibnizovi, proč je spíše něco, než aby nebylo nic, vyjděme z předpokladu, že neplatí „*ex nihilo nihil*“, což je jen výraz našeho přesvědčení o naprosté stabilitě onoho „nic“, a že tedy naopak platí, že „nic“ je nanejvýš nestabilní a že má tendenci přecházet v „něco“. Tato tendence sama o sobě musí mít vedle primordiální povahy také povahu konsekventní, řečeno s Whiteheadem. To znamená, že musí být „vnímavá“ vůči situaci, do níž proniká a v níž se uplatňuje jako zvnějšňování vnitřního. Jinými slovy, způsob zvnějšňování vnitřního se „přizpůsobuje“ onomu „světu“, do něhož vstupuje, resp. předjímá tu situaci, v níž emerguje jako to „nové“, a nepředstavuje vůči této situaci nějaký pouze formální princip. Toto předjímání „reálné“ situace nemůže být v celém rozsahu prostředkováno příslušným subjektem (příslušnými subjekty), neboť už sám „přístup“ ryzí nepředmětnosti k subjektu předpokládá jakési předjímání povahy tohoto subjektu. Protože ovšem situace jako taková nepředstavuje pravé jsoucno a nemá tudíž přímého „kontaktu“ s ryzí nepředmětností, je pravděpodobné a pochopitelné, že mnoho z onoho způsobu, jímž se nepředmětná „dynamis“ situačně realizuje, je plodem synergické aktivity různých subjektů s onou nepředmětně založenou „tendencí“. Nelze však předem vyloučit jakousi prvofázovou integraci strategie, platné pro celou „situaci“ jako takovou, ačkoliv v této podobě vlastně není zatím realizována a zůstává ještě hluboko v budoucnosti jako nepředmětný strategický projekt.

86/285

Lze mít za to, že nejenom morálka, pozorovatelná v různých společnostech, se bude od sebe lišit, ale že dokonce i sama etická problematika bude mít za různých okolností své různé preference, důrazy a hlavní trendy. Nicméně stejně tak lze považovat za pravděpodobné, že všude tam, kde se rozmanité (časově i prostorově značně odlehlé) morální situace budou strukturovat do větší nebo menší obdoby, budeme moci dokumentovat také větší nebo menší obdobu jejich morálního řešení. Onen důraz na relativnost mravnosti vede obvykle k naprosto falešné perspektivě, jestliže zapomíná uvažovat vedle momentů divergentních také momenty konvergentní. Také v morálce, a ovšem i v etické reflexi existují analogie jak v

situacích, tak v jejich řešeních, a to nejen díky nějakým vnějším podobnostem, ale také, a především díky jednotnému a sjednocujícímu etickému zdroji či „principu“, který má sice zcela nepředmětnou povahu, ale z něhož pramení i veškerá normativně morální strategie. Díky tomu jsme schopni pochopit mravní situaci lidí od nás velice např. časově vzdálených, a to díky tomu, že se dovedeme vmyslit a vcítit nejenom do vnějších podmínek, ve kterých takoví lidé žili (to je obvykle možnost velmi omezená, neboť přístup přes historický odstup nám takřka nikdy nedovolí stát se byť jen v představách jejich současníky), nýbrž také – a vlastně především – do jejich situace mravní, kterou si docela dobře a také legitimně, oprávněně překládáme do situace vlastní. Jen tak můžeme objasnit skutečnost, že můžeme velmi přesně pochopit podstatu mravní situace, aniž bychom do detailu znali všechny podmínky, za kterých se konstituovala.

86/286
ad: European Network for East-West Dialogue – 3rd draft
01 (konec prvního odstavce) mluví se (i později) o občanských právech (civil rights), jde však o lidská práva vůbec, ne pouze o tzv. občanské svobody (politické), a to na obou stranách (sociální práva jsou např. u nás porušována neméně než politická); a kromě toho Helsinky i oba mezinárodní dokumenty se týkají všech práv, ne pouze občanských (politických)
02 (čtvrtý odstavec) opět na konci druhé věty „občanské svobody a politická práva“; teprve v následující větě jakoby odděleně „lidská a sociální práva“; proč to oddělování?
03 (pátý odstavec) velmi správný důraz na otázky, jichž se konference v Helsinkách ani oba dokumenty prakticky nedotkly
04 (odstavec 6b) správná interpretace míru: ne pouze ve vztahu mezi státy (a zeměmi), nýbrž také – a vlastně prvotně – uvnitř států a zemí! Detente zdola – to je de facto součást demokratických požadavků.
05 (odstavec 7) zcela adekvátní heslo: demokratický mír!
06 (8. odstavec) opět důraz jen na základní občanská práva – je třeba stejně zdůraznit i ostatní práva, bez nichž ta politická se stávají čímsi formálním a nerealizovaným (eventuelně dokonce nerealizovatelným)
07 (9. odstavec) „všechny formy vojenských zásahů“ – bylo by dobře výslovně uvést: zvenčí i zevnitř; užití vojska k vnitropolitickým řešením, která mají být společnosti takto vnucena, je stejně nepřípustné jako intervence v jiné zemi

Detente zdola
08 (druhý odstavec) není dostatečně zdůrazněna potřeba odlišovat geopolitické zařazení od přináležitosti ke kulturním tradicím; likvidace pojmu „střední Evropa“ z geopolitického slovníku může být všelijak kritizována, ale z kulturně-politického hlediska je nepřijatelná v

žádném smyslu; pro specifičnost středoevropských tradic musí mít vnímavost jak Východ, tak Západ! Ohroženost činí dnes ze Středoevropanů tu část Evropanů, která je zvlášť

86/287
povolána k promýšlení a formulování celoevropských perspektiv a celoevropské odpovědnosti vůči ostatnímu světu

Evropská bezpečnost
09 (3. odstavec) nedostatečné, a dokonce zavádějící formulace: říci, že nelze předejít nukleární válce tím, že se na ni připravujeme, vlastně říká, že ji lze předejít tím, že se na ni nepřipravujeme. Je třeba vyjasnit, co to znamená „připravovat se“. Kritika nukleárního zastrašení (od-) musí být postavena na solidní bázi, sama o sobě nestačí. Scestnost politiky nukleárního odstrašení především spočívá ve vyřazení celého světa z rozhodování a v ponechání rozhodující iniciativy v rukou dvou supervelmocí. A na ty právě není spolehnutí. Proto už sám výraz „obě strany“ vlastně připouští souhlas s tímto stavem – což je chyba.
10) (4. odst.) celý odstavec je velmi problematický, neboť sdílí rozšířenou iluzi, že zbraně a vyzbrojenost jsou příčinou války, a také druhou iluzi, že Evropa odzbrojená by znamenala přínos světovému míru. Obávám se, že pokud se obě supervelmoci samy nevzdají své obrovské vojenské převahy, bude muset Evropa nadále zůstat rozdělená anebo celá přejít do sovětské mocenské sféry. A v obou případech lze o nějakém odzbrojení sice řečnit a diskutovat, ale kontrolu si nadále ponechají supervelmoci. Považuji za nutné, aby odstavec byl přeformulován. Také vzhledem k následujícímu odstavci, kde se mluví o nutnosti, aby Evropané spolupracovali jako rovnoprávní partneři USA a SSSR na budování a udržení míru. Skutečným partnerem se Evropa může stát pouze na základě docela určitých politických (a také sociálních) proměn. Dokud něco takového bude záviset na dobré vůli a přímo velkomyslnosti supervelmocí (ostatně, kde ta by se vzala tak najednou?), nikdy se skutečným partnerem nestane. Supervelmoci musí nahlédnout, že je v jejich zájmu, aby s Evropou jednali jako s partnerem; aby to mohly a musely udělat, musí se Evropa stát silnou Evropou. Je-li to možné či ne, to je jiná otázka, ale nelze formulovat cíle a neuvědomovat si ani předpoklady, ani důsledky. Pak zbývají jen zbožná přání.

86/288
11) (5. odst.) snížení počtu zbraní samo také mnoho nevyřeší, neboť supervelmoci zůstanou supervelmocemi a velmoci velmocemi; otázka míru je především otázkou zabezpečení míru a bezpečnosti pro malé země a slabé státy; jak je možné přimět velmoci, aby neužívaly své moci? Pokud nebude tato otázka uspokojivě (a uskutečnitelně) vyřešena, zbude zase jenom rovnováha sil, a ta sebou nutně nese snahy o získání převahy. Co se rozumí demokratickou

kontrolou a verifikací? Což se už dnes některé otázky nevymykají přehledu dokonce odborníků?
12) (6. odst.) velmi problematické, smysl by měly jednostranné kroky supervelmocí; všechny ostatní jednostranné kroky k odzbrojení budou jen posilovat převahu supervelmocí. Chceme posilovat rozděleni světa a jeho dotažení až do posledních důsledků, anebo dáváme přednost omezení růstu a event. počtu supervelmocí ve prospěch vytvoření federalizované struktury menších a malých správních a politických celků? Nedůvěra není jediným zdrojem nebezpečí; velmi významným zdrojem jsou mechanismy, jež si supervelmoci a velmoci vytvořily a budou tvořit pro sledování svých mocenských zájmů.
13) (7. odst. – všechny body) zdrženlivý souhlas s jednotlivými body při vědomí, že jako celek jsou velmi jednostranné svou zaměřeností na vojenské záležitosti; ale válka je jen „pokračování politiky jinými prostředky“. Otázka je, jak změnit samotnou politiku velmocí a supervelmocí vůči slabším.

Právo na sebeurčení
14) tady je třeba dlouhých diskusí, aby se věci vyjasnily a upřesnily: sebeurčení chápané jako právo na izolaci je neudržitelná myšlenka i realita; budoucnost má mezinárodní a mezispolečenská spolupráce, vzájemné ovlivňování nejrůznějšími legitimními cestami atd. Právem na sebeurčení nemohou argumentovat nacionalistická a separatistická hnutí. Sebeurčení musí mít také své omezení, tak jako svoboda jednotlivce musí mít své omezení. Ne každý cizí zásah je v rozporu s lidskými individuálními i kolektivními právy. Existují normy vyšší než národní sebeurčení nebo státní suverenita. Je třeba formulovat, jaké.

86/289
15) (3. odst.) základní problém nevidím v tom, že USA vykonává vliv a tlak na země NATO v jistých směrech, ani že SSSR vykonává vliv a tlak na své satelity, nýbrž v jakém směru a k jakým cílům je tento tlak a vliv vykonáván. Kulturní amerikanizace Evropy západní je stejným způsobem politováníhodná jako kulturní sovětizace východní Evropy (včetně bývalé „střední“). Kdyby např. v současná době zvítězila demokratizační tendence v Sovětském svazu, bylo by možno její vliv na celý blok a zejména na nás uvítat. Na druhé straně máme ještě v paměti podporu USA pro vojenskou juntu v Řecku apod. (nemluvíc už o křiklavém zneužívání ekonomické a finanční superiority USA k labilizaci západoevropského hospodářství třeba v posledních letech apod.).

Lidská práva
16) (1. odst.) hned na začátku jsou lidská práva redukována na práva politická a občanské svobody. V Helsinkách i v mezinárodních paktech jsou lidská práva chápána šíře; bylo by dobře tuto šíři důsledně dodržovat.

17) (2. odst.) velmi správně se poukazuje na totalizační tendence také v západoevropských demokraciích; jde o trendy celosvětové, a bylo by chybou pro nápadné rysy východního typu zcela přehlížet docela vážná nebezpečí, unikající zatím pozornosti většině lidí. Je třeba také vážně uvažovat o příčinách a důsledcích odvratu velké části obyvatel od politiky a politického uvažování. Je absurdní mluvit o demokracii tam, kde není fakticky realizována, i když předpoklady jsou splněny. Politicky nemyslící nebo hloupě myslící občan není a nemůže být skutečným demokratem. Je-li většina nebo alespoň velká část obyvatelstva „marginalizována“ (třeba jen psychologicky!), nejsou-li důsledně realizovány programy pozvedání úrovně občanské aktivity a politického vzdělání, jsou všechny demokratické instituce jen zástěrkou nějakého nového aristokratismu (tak je tomu zajisté především na Východě, ale nezavírejme oči před povážlivými nedostatky politického života a myšlení v západní Evropě!)
18) přílišné soustředění (3. odst.) na situaci v sovětském

bloku nechává nepovšimnutou skutečnost, že tato situace se mohla vytvořit a udržovat pouze díky nezájmu a netečnosti západoevropské (a americké) veřejnosti, jejímž důsledkem byla neinformovanost nebo falešná informovanost, která dovolila a ještě stále dovoluje, aby se nad vývojem v druhé části Evropy většinou docela v tichosti znovu a znovu zavírala voda. Tím si ovšem Západoevropané připravují svůj vlastní osud (jak tomu už bylo nejednou v minulosti)
19) (4. odst.) jedno z mála míst, kde vedle občanských svobod jsou výslovně jmenována také sociální (a pak „lidská“ práva – přece všechna práva dohromady jsou „lidská“ – proč jsou politické svobody uváděny separátně?).
20) (5. odst.) Naprostý souhlas; sluší snad jen dodat, že tomu zdaleka není tak, že v záležitostech sociálních práv je na Východě všechno v pořádku nebo v lepším pořádku ve všech směrech než na Západě. Sociální jistoty a sociální zabezpečení je udělováno z moci nekontrolovatelného (resp. jen zdánlivě anebo jen částečně kontrolovatelného) úředního rozhodnutí, a to zejména politicky selektivně, odepření nebo krácení sociálního zabezpečení z politických důvodů má charakter politické represe nebo přímo trestu; to by bylo možno rozsáhle dokumentovat. Vedle toho je třeba srovnávat životní úroveň, možnosti využít vydělaných peněz, srovnání kupní síly při odhlédnutí od umělé cenové politiky u základních životních prostředků (resp. za takové považovaných, což např. neplatí vůbec pro ovoce a zeleninu atd.). Žádný dvojí standard, ale pečlivé a propočtené, vykalkulované srovnání je žádoucí (vždy znovu s vývojem), neboť právě tady panují zakořeněné předsudky). V souvislosti s tím se jeví soupis požadavků jako znovu preferující práva politická a zcela zanedbávající práva ostatní.

Ekonomická a ekologická spolupráce
21) (1. odst.) ideologizace nikomu nepomůže, zejména nikoliv v tak životně závažných záležitostech; mluvit o tom, že jedním z nejvýznamnějších faktorů plýtvání materiálem i vědeckým a technickým poznáním, je polopravda, možná i méně než půl pravdy. Právě zbrojní programy přispěly jak za války, tak po ní k pronikavému pokroku vědy i

techniky, a to rovněž v oborech, které přímo s vojenskou technikou nemají mnoho nebo vůbec nic společného. Naopak naprostá většina (po mém soudu) plýtvání má svůj původ v nedbalosti jednotlivců a v nedostatku komplexní racionalizace výroby (a to jak technické, tak sociálně-ekonomické). Platí-li, že asi polovina výzkumu na celém světě je zaměřena na destruktivní cíle, kritika musí být obrácena proti motivaci a ne proti „plýtvání“, neboť právě tak, jako neexistují vynálezy, kterých nelze zneužít, neexistují ani ryze destruktivní, kterých by nebylo možno využít vysoce pozitivně.
22 (3. odst.) zase jen pouhá tvrzení; je třeba se alespoň odvolat na nějakou odbornou analýzu, o kterou se tato tvrzení opírají; věci jsou složitější a bylo by naivní se domnívat, že stačí odstranit zbrojení jako rušivý element a že pak už všechno půjde samo. Proto je třeba ještě většího důrazu na potřebu nových priorit, nových řešení závažných problémů a také nového pojmového vyjasňování a vůbec nového myšlení, a to nejen hospodářského a nejen ekologického
23 (4. odst.) je třeba do důsledku vyjasnit, co znamená „demokratizace ekonomických systémů“; socialismus je v podstatě pokusem aplikovat demokratické principy na oblast sociálně-hospodářskou. Historicky se prosadivší realizace buď zcela selhaly anebo zůstávají v podstatných směrech neuspokojivé. Decentralizace sama není řešením, pokud nebude kombinována s novým programem společenské integrace (což nemusí být redukovaně chápáno jako „řízení“). Heslo decentralizace a samosprávy atd. by mohlo znamenat jen krycí název pro starý liberalismus, k němuž se nelze vracet
24 (5. odst.) tu je třeba přičinit dvě poznámky: a) vysoce prestižní programy mají integrující a konsolidující význam pro společnost (je třeba jen zabránit jejich předstírání, umělému zveličování a zneužívání); b) černé svědomí je právě tak špatným rádcem jako sociální bezcitnost – etická motivace pomoci třetímu světu nestačí, je třeba vypracovat dlouhodobé racionální programy, řešící problémy komplexně. (Tak kupř. něco jiného je mimořádná výpomoc potravinami nebo léčivy atd. v situaci katastrofy a něco jiného vypěstování dlouhodobé závislosti na pomoci.

25 (6. odst.) myslím, že lepší by bylo trvat na otevřených diskusích odborníků, neboť jde o odborné otázky, v nichž nepoučené a naivní hlasy nemají prostě váhu; společný úsudek

několika světově špičkových odborníků by tu znamenal víc – o záležitostech tohoto druhu se nehlasuje (ostatně historie učí, že většina je vždy nakloněna konzervativním postojům – tam je na místě spíš uvědomování, poučování, vzdělávání – problém demokratizace ve vědě je sice také vážný, ale nemůže a nesmí být řešen na úkor odborné úrovně a kompetence)
26 (7. odst.) tato otázka nesmí být řešena takto schematicky a zejména ne izolovaně; jde o to, v čem se má ten či onen ekonomický, sociální, politický atd. systém prokázat jako lepší než jiné. Přijmeme-li myšlenku ekonomického atd. soutěžení, pak je absurdní mluvit o rušení přehrad nebo příkopů. A chceme-li zdůrazňovat spolupráci a výměnu informací, nemůžeme nejen teoreticky, ale z naivity ani prakticky připustit asymetrické předávání strategických informací bez pokusu o kontrolu, není-li jich zneužíváno (např. proti vlastnímu obyvatelstvu). Kromě toho je dobře známo, že prakticky není tento problém zdaleka omezen na vztahy Východ–Západ ani Sever–Jih, nýbrž že je zdrojem napětí a konfliktů např. uvnitř kapitalistického světa nebo uvnitř socialistického tábora.
27 (8. odstavec – návrhy) Mělo by se, myslím, uvažovat o dlouhodobém programu vytváření odborných středisek principiálně nezávislých na jednotlivých vládách, a to v každé signatářské zemi, kde by se odborníci – na střídu z různých zemí – zabývali nejnaléhavějšími otázkami mezinárodní až celosvětové důležitosti, shromažďovali by a publikovali informace, přičemž by nešlo o mezivládní agentury, nýbrž o mezinárodní spolupráci dostupnými prostředky chráněnou před vládními tlaky všeho druhu

Kulturní a vědecká spolupráce
28 (1. odst.) regenerace evropské kulturní tradice (resp. tradic – v plurálu) spolu s poznáním a uznáním vin a omylů v minulosti náleží k prioritním úkolům dnešních evropských národů nejen vůči sobě samým, nýbrž zejména vůči světu a budoucnosti. Tyto úkoly nelze chápat jen jako osvětové nebo kulturně politické; je to z větší části
31. VIII. 86

záležitost základního výzkumu celé řady humanitních oborů. Proto je naprosto správný důraz na nezávislou kulturní a vědeckou aktivitu (2. odst.). Věc by ovšem potřebovala radikálnější formulace, a nejen formulace. Je třeba pracovat na přípravách vytvoření celoevropského kulturního a vědeckého (ovšem včetně dimenze myšlenkové a duchovní) fóra, nezávislého na jednotlivých vládách a vnitřně dostatečně rezistentního vůči pokusům skupin a hnutí o jakoukoli manipulaci a užívání mimoideových prostředků k získání převahy, moci apod. Když máme reálně mluvit o „jednotě v mnohosti“, musíme být připraveni ji zabezpečit i organizačně a materiálně.
29 (3. odstavec – body) většinou naprostý souhlas, jde o velmi dobré nápady, které je pochopitelně možno a nutno dále rozmnožovat, rozšiřovat a ovšem promýšlet. Agentury,

resp. střediska v jednotlivých zemích by mohly usilovat o zvláštní statut a prolamovat omezení cenzury všude, kde se ještě vyskytuje, a to jak budováním knihoven a čítáren časopisů, tak vydáváním periodik a knih, a také budováním archivů (s organizováním ukládání duplikátů v centrálním archivu nebo jeho pobočkách vždy v jiných zemích, než kterých se archivní materiály týkají). Časem získat nejprve určitý limitovaný čas a později snad celé samostatné vysílání jak rozhlasové, tak televizní pro celou Evropu (velmi dlouhodobě) – ne tedy zůstávat jen u výměn programů (tam by šlo vždy o závislost buď na vládách, kde jde o státní stanice, anebo na soukromých nebo jiných nevládních ředitelstvích stanic). Atd. – je třeba v dlouhodobém výhledu počítat s formami, které budou vskutku nezávislé na sítích, kontrolovaných vládami nebo zájmovými organizacemi ne zcela akceptovatelného typu.

Evropa – výhled

30 (2. odstavec) poněkud nekonstruktivní poznámka: Evropa nebude moci být regenerována a rehabilitována v očích světa, pokud bude vůdčí myšlenkou jen „jasná artikulace evropských vlastních zájmů tváří v tvář supervelmocem“. Evropané musí najít něco víc než pouhé své zájmy, ve jménu čeho by se mohli pustit do postavení nově integrované Evropy na nové základy. Řekl bych, že integrace Evropy bude mít větší šanci, když bude ustavována ve

jménu „zájmů“ univerzálnějších, než jsou výhradně evropské. Vím, že tu jde možná jen o formulaci, ale i ta by měla zřetelně ukazovat, že této příští Evropě půjde na prvním místě nikoliv o ni samu, nýbrž o „hodnoty“, platné pro všechny, pro celý svět.

31 (3. odst.) ve smyslu právě řečeného je třeba obrátit poměr: celoevropské hnutí pro obnovu a nejen organizační, ale především kulturní a duchovní integraci našeho kontinentu nemůže být chápáno omezeně jako součást demokratizačního programu, ale naopak demokratizační program bude jen jednou jeho složkou, kterou musí celek daleko přesahovat. Proto – po mém soudu – hlavní problém nespočívá v respektu sebeurčení zemí a národů, nýbrž v nejvyšších ideálech a cílech, jimž musí být každé sebeurčení a sebeprosazování podřízeno. Supervelmoci tedy musí být kriticky viděny a posuzovány ne pouze co do míry zabraňování menším zemím a národům v realizaci jejich sebeurčení, ale ve společném sdílení evropské (a později zcela univerzálně pojaté a formulované) cesty k vysokým kulturním a duchovním cílům, jež se musí stát společným základem i pro sledování vlastního sebeurčení jednotlivých národů a zemí (a kulturních tradic atd.) a tím hlavní hybnou silou konvergence a integrace nejen Evropy, ale celého světa, celého lidského rodu, ve vzájemném porozumění a oplodňování spolu se všemi ostatními tradicemi, velkými i malými.

32 (4. odst.) Politické řešení německé otázky pravděpodobně nebude možné (a asi není ani žádoucí) leč v rámci politického sjednocení celé Evropy (nebo skoro celé Evropy). Naproti

tomu je třeba velký důraz klást na to, aby byl Němcům kulturně umožněn život v takové pospolitosti, kde by vnější odlišnosti a přehrady politické, ekonomické atd. neměly rušivý vliv. Právě na Německu (na obou státech) by se mohl modelově realizovat program kulturního a duchovního sjednocení a spolužití v jednotě, jaký musí být cílem celoevropským.
33) (6. odst. – body) opět bych chtěl podtrhnout, že nesmí být kladen příliš velký a izolovaný důraz na právo národů na sebeurčení. Pro oblasti zejména střední a jižní, ale v menší míře vlastně pro celou Evropu by tak mohly vzniknout překážky a komplikace zcela zbytečné.
Předně

86/295
právo na sebeurčení nemůže být beze všeho dalšího interpretováno jako právo na politickou a státní samostatnost. Jsou i jiné integrující faktory, než je národnost. Nejde mi o nic jiného než o relativizaci principu, který nemůže být považován za zcela neproblematický a který vedl v minulosti k mnohému zlu.
34 (tamtéž, jiný bod) také uvedené právo každého evropského národa svobodně a demokraticky rozhodnout o svém sociálním a politickém zřízení bez jakékoli cizí intervence musí být relativizováno (což se např. Němci demokraticky nerozhodli pro fašismus?); je třeba vidět celou věc historicky v kontextu, a hlavně v perspektivě příštího žádoucího vývoje.
Kromě toho tu je také závažná otázka: jaké záruky máme na mysli, když mluvíme o právu svobodně a demokraticky se rozhodovat? Kdo kompetentně posoudí, zda rozhodnutí bylo vskutku svobodné a demokratické? Už sama tato otázka ukazuje, jak právo na sebeurčení není právem nejvyšším, a jak jeho realizace musí mít nějaké normy, pravidla a také kontrolu.
L v H

86/296
Z genetického hlediska můžeme popsat vznik, průběh a vyústění morální situace asi následovně. Základním členem ve vztazích morálního charakteru je především subjekt, který se ovšem mravním subjektem teprve v morální situaci stává. Pro subjekt tu jsou na druhé straně dány skutečnosti – dvojího druhu: především skutečnosti vnitřní a skutečnosti vnější – ovšem „vnitřním“ tu nemáme na mysli skutečně niterné, neboť niterné, vskutku vnitřní skutečnosti nejsou pro subjekt nikdy „dány“. Oněmi „vnitřními“ danostmi tedy rozumíme tělesnou výbavu, zejména pak výbavu genetickou. To, že je určitý subjekt lidskou bytostí, je do značné míry „dáno“ (ne zcela, tedy snad spíše umožněno) touto genetickou výbavou, kterou si člověk nevolí, nýbrž kterou musí na sebe („sebe“) na celý život vzít. Aby se geneticky dostatečně vybavený subjekt mohl skutečně stát lidskou bytostí, potřebuje k tomu také určité vnější podmínky (v mezích jisté tolerance, která může být na základě určité praxe rozšiřována). K těmto vnějším podmínkám náleží přírodní, ale také společenské podmínky; pro společenské podmínky je zase důležitá dějinná situovanost široké společnosti i

příslušného užšího společenství, zapojeného do oněch širších kontextů. Tato vnější situovanost subjektu náleží také k danostem, jež si subjekt nevybírá, ale které musí přijmout i tehdy, když se pokouší je ovlivnit a proměnit. Již z uvedeného popisu (částečného) je zajisté zřejmé, že ani genetická a somatická výbava, ani situace a prostředí nejsou schopny subjekt jako takový konstituovat, nýbrž že jen fundamentálně významným způsobem ovlivňují její konstituci.

86/297

Vyjdeme-li z předpokladu, že se všechno mění, že vše je podrobeno ustavičné proměně, a že stálost musíme vždy nějak vysvětlit, protože vůbec není samozřejmá – což je vlastně pravý opak předpokladu, z něhož vycházeli staří řečtí filosofové – pak nám tu zůstává či spíše se náhled ve vší dramatičnosti vynořuje a objevuje problém „ničeho“, resp. „nicoty“. Je-li vše v pohybu a směřuje-li vše k zjinačení, proč by nicota, proč by „nic“ mělo být výjimkou? Pro starou myšlenkovou tradici nebylo třeba dokazovat, že nic zůstává provždy ničím, pokud nějaké „něco“ nezpůsobí změnu; *ex nihilo nihil*. Ale tato domnělá samozřejmost se zcela rozpadá ve chvíli, kdy každou setrvalost, každé trvání a každou stálost budeme považovat za dočasnou a relativní, protože za výsledek nějakého úsilí. Ale jaké úsilí lze předpokládat tam, kde není, resp. kde „je“ „nic“? Když uvážíme vše až do posledních důsledků, stará filosofická tradice vlastně nemohla vážně uvažovat o „ničem“ a o „nicotě“, protože kdyby nějakou opravdovou, „skutečnou“ nicotu připustila, nedovedla by nikdy objasnit, proč toto „nic“ přešlo v „něco“, takže žijeme ve světě, tedy v “něčem“ a uprostřed „něčeho“. Jestliže naproti tomu uznáme změnu a proměnlivost za všeobecnou, pak musíme připustit, že vše, co „jest“, má tendenci se měnit a změnit – nejspíš vždycky v „něco“ jiného. Ale pokud jde o „nic“, to se musí změnit nejradikálněji, a jeho tendence ke změně musí být nejpronikavější. Aby „nic“ zůstalo „ničím“, k tomu by bylo zapotřebí obrovského úsilí, energie, přímo gigantického výkonu. Takže se dostáváme k závěru, že je-li každá trvalost jen udržovatelná uměle a sama o sobě labilní, maximální labilitu (nestabilitu) musíme připsat „ničemu“.

86/298

Je-li „nic“ labilní stav, musíme předpokládat, že není zapotřebí žádného vnějšího impulzu k tomu, aby ve svém zjinačení přešlo v „něco“. Ani toto "něco“ není však ničím stabilním, přinejmenším o nic stabilnějším než „nic“. Ale zatímco „nic“ může zjinačením přejít pouze v „něco“, „něco“ naproti tomu může přejít jednak v „nic“, jednak v jiné „něco“. Proto „tlak“ zjinačující „nic“ v „něco“, musí převažovat nad tlakem, jímž je „něco“ zjinačováno v „nic“. Proto je zcela pochopitelné, že jakmile jednou „nic“ přejde v „něco“, větší pravděpodobnost má pluralita zjinačování tohoto „něco“ v „něco“ jiného než jeho zánik v „nic“. Otázkou zůstává, zda se „nic“ může zjinačovat v „cokoliv“ či zda je možná jen jedna cesta takového zjinačování, která se teprve postupně na různých rozcestích pluralizuje. Bylo by to zajímavé,

neboť pak by „nic“ nebylo tak zcela nesvázáno – a je otázka, zda by bylo možno legitimně mluvit o „nic“, když by tu byla nějaká pravidla pro jeho zjinačování. Ale to nechme nyní zatím stranou. Pravidla zjinačování „něčeho“ v “něco“ jiného by nepochybně byla pro dosavadní tradici myšlenkovou přijatelnější. Zcela nahlédnutelné ovšem je, že „nic“ musí zřejmě přecházet v něco pod velkým tlakem, resp. velmi dynamicky (to tušil již Aristoteles, i když neměl přiměřenou pojmovou výbavu), že však všechny další změny „něčeho“ v „něco“ jiného musí být méně dynamické. Za druhé se zdá být dosti srozumitelným, jestliže se ukáže, že i když má původní „nic“ jen jednu možnost, jak se zjinačit v „něco“, může to platit jen pro primordiální úroveň, ale může to doznat pozoruhodných modifikací na úrovních vyšších.

86/299

Labilitu „nicoty“ („ničeho“) můžeme také chápat jako tlak k zvnějšnění, k realizaci. Ryzí nicota představuje obrovský tlak, přetlak, který může vést jen ke gigantickému výbuchu (nelze říci dříve nebo později, neboť žádné „dříve“ ani „později“ zatím neexistuje). Naproti tomu tím okamžikem, jak vznikne čas – tj. jak vznikne svět či jen zárodek světa – tlak nicoty k realizaci (k zjinačení v „něco“) poklesne, ale „trvá“ – a nyní už v čase. Nicota se „dorealizovává“ už nikoliv rázem a najednou, nýbrž prostřednictvím toho, co se už realizovalo. Můžeme to zase pochopit buď jako strategii zjinačujícího se „nic“, anebo jako tendenci toho, co se již zvnějšnilo (realizovalo), k trvání, takže každé další zvnějšňování je oslabováno parazitováním již realizovaného, jež onoho realizačního tlaku využívá k sebeudržení. Obojí vysvětlení svým způsobem „platí“ zároveň, neboť jde o dvě komplementární stránky jediného dějství. V každém případě tlak onoho „nic“, přestože se zčásti už vyčerpal v prvotním výbušném přechodu k „něčemu“, nadále trvá, neboť „nicota“ onoho „nic“ byla zjinačena pouze na nejnižší úrovni, zatímco „nic“ je všeúrovňovým „nic“ a musí se tedy realizovat (zjinačit v „něco“) na všech úrovních a stupních. Ale k podstatě zjinačování „nic“ v „něco“ náleží ona „hygroskopická“ schopnost primordiální (a pak každé další, od nejnižších postupně výše) „reality“ absorbovat nyní již v čase pokračující „výbuch“ zjinačování „ničeho“ k sebezáchově, takže původní „nic“ musí využít své lability, tj. zbývajícího tlaku k zjinačování, tím, že onu tendenci k sebezachování (k imanenci), tj. k pouhé časové transienci (transitivnosti) překoná, „překročí“ ve smyslu transgrese. A protože každý akt transgrese je okamžitě napaden oním parazitárním tlakem k sebezáchově, je další akt možný jen jako transgrese již dosaženého stupně, a tak dále. Tím je uvnitř světa, ovládaného tendencí k setrvačnosti jakožto sebezáchovným principem, ustaveno zvláštní „dění“, charakterizované tendencí k překonání dosavadního stavu stavem lepším, vyšším, „dokonalejším“ – toto dění nazýváme evolucí čili vývojem.

31. 8. 86

86/300

Předpokladem mravního vědomí je vědomí určitého druhu znejistění a odhodlanost tomuto znejistění čelit. Musíme totiž omezit ono znejistění, které je vskutku významné, jen na určitý druh, neboť ne každé znejistění je „mravně produktivní“, resp. efektivní. Původní znejistění, jímž byl člověk provázen již od okamžiku, kdy se začal stávat člověkem (a to se zřejmě opakuje také ontogeneticky u každého znovu), spočívalo ne pouze v tom, že instinkty (ať už to je cokoliv) ho nechávaly na holičkách a že mu nepomáhalo ani napodobování dospělých atp., nýbrž že si to uvědomoval jako svou trvalou nebo vždy znovu se vracející situaci. Také zvíře může být znejistěno, ale jen do okamžiku, kdy se mu přece jen podaří vklouznout do starých, připravených schemat. Když uměle budete udržovat zvíře (např. psa) v situaci, na kterou nenachází a nemůže nacházet odpověď (tj. když to všechno uspořádáte tak, aby odpověď nemohl najít), pak zvíře neurotizujete a dokonale vykolejíte z jeho normality, takže se začne chovat nesmyslně. Člověk je takříkajíc „zvíře“, které muselo svou trvalou neurotizaci nejprve zažít, zakusit a potom překonat, řešit na zcela nové rovině, v nové dimenzi. Je to dimenze vědomí, které se natolik osamostatnilo, že přestalo být pouhým doprovodem událostí a jejich pouhým prožíváním, nýbrž jejich „chápáním“, „porozuměním“, tj. dáváním do souvislostí nikoliv pouze přes asociace, nýbrž díky jistým nahlédnutím (nikoliv nezbytně správným). A právě na pozadí takových nahlédnutí a pochopení došlo k onomu rozhodujícímu typu znejistění: člověk byl schopen nahlédnout onu nejistotu ne pouze zažitím, nýbrž jakožto svou situaci.

86/301

Schema či rozvrh, kterého se hodláme v práci držet, vyplývá do jisté míry ze samotného ústředního tématu, jímž je „víra“. Aby bylo možno se tímto tématem adekvátně zabývat, je třeba mít pod kontrolou myšlenkové prostředky, jimiž se o to pokusíme. To se stává tím naléhavějším úkolem, ukazuje-li se, že víra je s dosavadní evropskou myšlenkovou tradicí v napětí. Protože panuje téměř obecně akceptované mínění, že evropská myšlenková tradice je už nějakou dobu v dosti vážné krizi, naskýtá se otázka, zda tato krize nemůže nějak souviset právě s oním napětím mezi vírou jako orientační perspektivou staré hebrejské (židovské) tradice a mezi způsobem myšlení, raženým ve starém Řecku. Zmíněná krize se v různých podobách projevuje jak ve filosofii a dokonce vědě (přírodovědě!), tak v theologii. Vidíme-li otázku v tomto světle, naskýtá se nám v celé naléhavosti otázka, zda překonání této myšlenkové krize by nenašlo svou velkou šanci v nalezení a vymezení onoho momentu dosavadní evropské myšlenkové tradice, v němž se střetá orientace víry izraelského typu s orientací typu řeckého, která vlastně představuje racionalizovanou orientaci typu mytického. Protože víru chápeme jako anti-mytickou životní (i myšlenkovou) orientaci, stává se zřejmým jak to, že prvotní podoba reflexe víry, umožněná řeckým vynálezem pojmového myšlení a pozdějším střetnutím obou tradic, musela být vlastně podstatně neadekvátní a musela se

stát trvalou inspirací a ustavičným zdrojem konfliktů (vědomých i neuvědomělých), jež vposledu ústily v rozklad samotných základů řeckého a později evropského způsobu myšlení.
6. IX. 86

86/302
Každá strategie má své předpoklady ne pouze věcné, nýbrž založené v přístupu; přístup nevyplývá jednoznačně s dané skutečnosti, naopak daná skutečnost je původně mnohoznačná a ukazuje se ve více podobách podle kontextu, na nějž je položen hlavní důraz. Proto je nutno od počátku tento přístup kontrolovat, tj. především si ho být vědom a pokusit se udržet vysokou úroveň jeho zdůvodněnosti. Protože je ovšem krajně nesnadné vyhovět požadavkům logického postupu a zároveň zařadit pro každé aplikované stanovisko nebo užitý pojem příslušné zdůvodnění, je třeba zpočátku odkazovat při některých zdůvodňováních na pozdější dobu. Pochopitelně to je pouze potřeba literární, která pro takové zařazení mluví. Aby nešlo v žádném případě o pozdější potvrzování a rozvádění toho, co bylo v samotném přístupu „vloženo“ již na začátek, o to je třeba pečovat při vypracování ať už pozdějších zdůvodnění, anebo při uvádění zvolených východisek a pojmového aparátu do širších kontextů, v nichž se mají osvědčit a ukázat na nové a schůdné cesty v řešení problémů blízkých nebo příbuzných (eventuelně i vzdálenějších). Konec konců žádný pojem nemůže být jednou provždy a s definitivní platností „odůvodněn“; každé odůvodnění má vlastně především jen ten smysl, že poukáže na některé podstatné souvislosti tohoto pojmu s některými jinými, jejichž známost a platnost je prostě předpokládána. Kde to nestačí učinit stručně, je zapotřebí užít jistých argumentačních strategií. Ale vlastní zkouška platnosti určitého pojmu musí být provedena v „praxi“, tj. musí se jeho platnost prokázat v celém postupu, v celé myšlenkové stavbě (tam se ukáže zejména také je nosnost).

86/303
7. 9. 86 ráno (před 8. hodinou) zaslechnuto z Vídně (Morgenfeier – ökumen.): „… statt eines Gebets Gott sprechen zu lassen.“ A pak následovalo čtení z Písma. – Jaký to nesmysl! V pozadí je nepochybně předpoklad inspirace textů Písem nebo alespoň nějaký ne zcela uvědoměný, resp. nikoliv zřetelně vyjádřený relikt takového předpokladu. (Šlo o ženu ze starokatolické církve.)

Předně nelze ani tištěný, ani čtený text Písma identifikovat s božím promluvením; tím méně to pak platí o překladu (v tomto případě do němčiny, ale na tom nesejde). Bůh přece nemluví ani hebrejsky, ani aramejsky, ani řecky (a ovšem ani latinsky atd.). To tedy znamená, že nejde v žádném případě o slova, o jazykový útvar, výraz, nýbrž o smysl, o obsah toho, co bylo řečeno nebo napsáno. A protože žádný smysl a obsah není možno předat bez pomoci slov, která zůstávají „lidská“ (tj. bez prostřednictví určitého jazyka, který vytvořili lidé a který v celém svém vývoji nese nepřehlédnutelné znaky lidské aktivity, a to nejen jazykové, resp.

hlasové, nýbrž neoddělitelně také myšlenkové!), nemůžeme se ani v samotném Písmu setkat přímo s promlouvajícím Bohem, nýbrž všude jen s lidským přetlumočením. A to pak tím víc platí, upřeme-li svou pozornost na rovinu myšlenkovou. Nejrůznější dobové představy a názory se nutně promítají do každého lidského nejen přetlumočení toho, co bylo zaslechnuto jakoby přímo od Hospodina, nýbrž také do samotného pochopení, porozumění tomu, co je tlumočeno a lidsky vyslovováno, vyjadřováno. A tak mezi modlitbou a čtením Písma není, resp. nemusí být žádný podstatný rozdíl.
7. IX. 86

86/304
Nepředmětné konotace je možno najít a doložit takřka všude. Řekne-li básník kupř. „die Nacht ist fern“ – ať už s pocitem úlevy, anebo naopak s netrpělivým očekáváním –, říká zároveň, že již nyní je mu noc přítomna, že žije její přítomnost, že je pro něho přítomná navzdory své vzdálenosti a zatímní nepřítomnosti, že je mu přítomná právě ve své nepřítomnosti a skrze ni, právě jakožto nepřítomná, tj. že je i ve své vzdálenosti blízká, že je tu a právě již v tomto okamžiku, v této chvíli, neboť je přivolána např. básníkovými slovy, jimiž předmětně vypovídá o její dalekosti a kterými ji vlastně přivolává do přítomnosti, do svého právě prožívaného kousku života (a myšlení), anebo – protože básník ji slovem přivolává vlastně nikoliv do své nepřítomnosti, nýbrž do přítomnosti toho, kdo jeho slovo bude slyšet nebo číst – kterými vyslovuje její přivolanost či už přítomnost, pojmenovává její přítomnou nepřítomnost, její blízkou dalekost.

Tato okolnost může ukázat v novém světle (a snad pravém světle) Heideggerovo slovo, že člověk je „Sein zum Tode“ (resp. že jeho život je oním bytím k smrti). Nejde o to, že každý člověk je smrtelný; smrtelná jsou i zvířata i rostliny. Jde o to, že smrt, ač (zvláště mladému člověku) vzdálena, je „tu“, že člověk jakožto člověk žije a musí žít s tímto vědomím, že zemře, chce-li vůbec žít lidsky. Bylo zajisté už dávno rozpoznáno, že je tu jakýsi spor či rozpor mezi ustavičnou přítomností nepřítomné smrti a dokonalou nepřítomností smrti vskutku přítomné. A přece rozhodující je učinit ze smrti kus života, integrovat ji, nevytěsňovat.
7. IX. 86

86/305
Nietzsche napsal (3998, s. 142 – Würzbachova citace není udána, je třeba najít): „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein décadent: nur daß ich das begriff, nur daß ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.“

Tady jsou kořeny Rádlových formulací z počátku jeho *Dějin filosofie*. – Ostatně to *mutatis mutandis* platí o každém člověku: je postaven do tohoto světa, do konkrétní společenské, vůbec dějinné situace, kterou si nezvolil a nemohl zvolit. Člověk si nevolí své rodiče a ostatní příbuzné, nevolí si místo (město, vesnici atd.), kde se narodí, ani zemi, ani národnost, jazyk,

společenské postavení rodičů atd. atd. Nevolí si, zda se narodí uprostřed míru nebo uprostřed války či na jejím pokraji, jako svobodný či jako dítě otroka, nevolí si kulturní úroveň ani tradici atd. atd. – to všechno je pro něho prostě „dáno“, je do toho postaven, eventuelně – jak někteří dávají tomuto výrazu přednost – vhozen, vržen. Ale ještě víc než to: on sám si přináší svou vlastní danost, která nevyplývá ze situace, do níž je „vržen“, nýbrž která se s tou situaci setkává a střetá. To, že se s ním zachází jako s dítětem knížete nebo dítětem otroka, stále ještě zůstává odvozeno ze situace, byť nikoliv takto všeobecně, ale ze situace (postavení) jeho rodičů (případně osvojitelů, viz např. Mojžíš). Ale že je tichý nebo vzpurný, inteligentní nebo hloupý, přelétavý nebo vytrvalý, to už jsou jeho „vlastní“ kvality, právě „vlastnosti“, i když pocházejí do jisté míry od předků: integrovány jsou však jedinečně, jsou „jeho“.
7. IX. 86

86/306
Vzniká otázka, zda Nietzsche mluví tak docela jednoznačně o „sobě“, když říká: „filosof ve mně“. Být filosofem náleží také k jisté tradici, která v určité době může být živější nebo méně živá, na vysoké úrovni nebo upadlá apod. Být dítětem doby může také znamenat – alespoň pro některé – být filosofem. „Být filosofem“ je něco, s čím nikdo nepřichází na svět jako se svým „původním určením“ – s filosofií se člověk musí setkat, aby se stal filosofem, aby sám sobě porozuměl jako tomu, kdo vlastně má velký sklon k tomu, stát se filosofem, aby pochopil, co vlastně sám chce. Říká-li Nietzsche, že je stejně jako Wagner dítětem doby, ale že filosof v něm se proti tomuto „být dítětem své doby“ brání, vyjadřuje tím vlastně skutečnost, že k samotné době náleží něco, co se proti ní brání. Na zmíněném místě ovšem Nietzsche upřesňuje ono „být dítětem své doby“ pro sebe a pro Wagnera ve smyslu „být dekadentem“. To zajisté nemůže platit pro celou dobu a pro všechny lidi, kteří v ní žijí a kteří ji také – všichni dohromady – tvoří, představují, vytvářejí. Jde o určitý – snad převažující – rys kulturního a duchovního pohybu, tendence, charakterového rysu apod. Ona dekadence může být ovšem také míněna sociologicky, event. socio-ekonomicky: v marxismu se tato dekadence vykládá jako pokles a úpadek buržoazní společnosti. (Kdybychom to přijali, museli bychom ovšem sám marxismus a zejména jeho společensko-ekonomickou realizaci stále ještě počítat k pokračujícímu trendu oné dekadence.) Zvláštní však je, že filosofie je tu zmiňována jako možnost se této dekadenci – a snad obecně danému stavu, tj. své době – vzepřít.

86/307
Z Nietzschovy poznámky lze také vyvodit, že „filosof ve mně“ znamená prostě onu reflexi, která dovolí „dítěti své doby“ rozpoznat, že být dítětem své doby v jeho konkrétním případě znamená být dekadentem, a díky tomu se této dekadenci vzepřít a bránit se proti ní právě

tím porozuměním, pochopením – tedy filosofií. Mohlo by se tedy uzavřít, že Nietzsche tu nedává hlavní důraz na filosofii jako určitou kulturní tradici, nýbrž na úsilí o co nejúplnější reflexi, tj. o plné vědomí toho, co je dáno jak mimo mne (tedy do čeho jsem postaven, vržen), tak toho, co už je – ať z jakýchkoliv zdrojů – ve mně, co jsem já ve své „danosti" – a pak se proti tomu postavit, bránit a co možná ubránit. A zase to může znamenat – teoreticky – bránit se proti tomu, co je dáno, prostě už jenom proto, že to je dáno, anebo bránit se proti tomu v daném případě (nikoliv vždycky), protože právě v daném případě to znamená dekadenci. Ovšem zkušenost nás učí, že každá doba v sobě shromažďuje prvky, složky a tendence jak progresivní, pozitivní, na nové a na budoucnost (tj. na to, co ještě není) orientované, vedle složek starých, zastaralých, upadlých a úpadkových, dekadentních. Ty složky ovšem nejsou v každé době stejně zastoupeny a vyváženy, někdy převažují jedny, jindy ty druhé. A také bránit se proti tomu, být dítětem své doby, může být pochopeno různě: může to být odmítnutí se přihlásit k jakékoliv době, a tedy opírat se o filosofii jako o něco co nám dovoluje být nad (každou) dobou, anebo se bránit jen proti tomu, být v této věci pasívní, nechat dobu, aby si se mnou dělala cokoliv, a tedy chtít být sám svůj.

86/308

Když se Masaryk kriticky vyrovnává s marxismem (v *Otázce sociální*), vyzdvihuje mj. otázku myšlenku vývoje jako zvlášť významnou (pro tento cíl i obecně). Především poukazuje na to, že přesto, že se Marx i Engels odvolávají na Darwina, Darwinovo pojetí jak vývoje, tak zvláště „ženoucích sil evolučních" je velmi odlišné od pojetí marxistického, a dokonce že „myšlenka evoluční … je v protikladu k jejich dialektice a historickému materialismu" (I, 71). Masaryk právě na to dává největší důraz, že „neběží jen o fakt, že se svět a společnost vyvíjí, nýbrž především o to, jak a čím se vyvíjí" (dtto). – Nechme stranou, že Masaryk z toho vyvozuje, že „Marx a Engels nepoznali, že se jim dialektika nehodí" (68), a všimněme si spíše jeho pojetí vývoje a hlavně toho, o čem mluví jako o hybné či ženoucí síle, o *vis motrix*. Když totiž Masaryk odmítá materialistickou dialektiku jako *contradictio in adiecto* (66) a trvá na tom, že „dialektiky objektivní prostě není. Ve věcech samých není dialektické protivy" (69), není to proto, aby evoluční „*vis motrix*" převedl jen na jednu stranu protikladu (místo aby ji viděl v napětí mezi protiklady), nýbrž proto, že se mu vyvozování vývoje z konfliktu dvou protikladů, z nichž žádný vývojovou „sílu" neobsahuje, zdá naveskrz nepřesvědčivé a neakceptovatelné. Upozorňuje na to, že „ve věcech samých není dialektické protivy" (69), neboť buď protiklad „sám o sobě" (tedy jako samostatná věc) už v sobě další protiklad (vnitřní) nemá, a pak „vývojová síla" přichází k věcem de facto zvenčí, anebo má, a pak vysvětlení vývoje je circulus, neboť vývoj vysvětluje vývojem, vnitřní protikladnost postrkává stále víc dozadu, in infinitum.

86/309

Masaryk u procesu vývojového zdůrazňuje kontinuitu a infinitezimální přeměňování (proti schématu teze-antiteze-synteze) (69). Masaryk ovšem považuje – v duchu svého realismu – za důležitější věci, a ne jejich vývoj: „napřed věci a pak vývoj“ (103). „A mám-li se rozhodnout, co je důležitější, řeknu: věci. Anebo, jak jsem to formuloval v Základech konkrétné logiky: moment světa statický a nikoli dynamický, zdá se mi vlastním a hlavním cílem našeho myšlení.“ (103) Nicméně podle Masaryka nejsou jen věci, je také jejich vývoj: „není věcí bez vývoje, jako naopak není vývoje bez věcí“ (dtto). S tím lze naprosto souhlasit, že jedno není možné bez druhého. Ale nechme tuto otázku zase stranou a hleďme si toho, jak Masaryk přistupuje k onomu pohybu, procesu, vývoji. Připusťme, že „správná metoda může být jen stále studovat i věc i její vývoj“ (102) a že „jedno bez druhého ani možné není“ (102); nicméně dále si hleďme toho, jak Masaryk studuje pohyb. – Ostatně jeho důraz vlastně nepředstavuje ani tak naprostou opozici vůči evolucionismu (ať už v přírodě nebo v dějinách, ve společnosti), nýbrž je upozorněním, že konec konců i evolucionisté se nakonec – nechtějí-li se vzdát požadavků vědeckosti – musí orientovat na to, co uprostřed pohybu a vývoje se „nehýbe“ a „nevyvíjí“, totiž právě zákony, podle nichž se všechno hýbe a vyvíjí. Odtud také Masarykova výtka marxismu, že Marx ani Engels nevypracovali řádně a dostatečně svou noetiku a metafyziku (např. 123, 79, 82 aj.). Masaryk vlastně netrvá na tom, že jsou (jen) věci, nýbrž že vývoj nelze poznávat, aniž bychom poznávali také věci. To je zajisté metodicky zcela nepochybné.

86/310

Když se Masaryk táže po tom, „které hnací síly uvádějí historii do pohybu a v pohybu ji udržují“ (134), myslí zajisté na lidi, na člověka („revoluci dělají lidé“ – 134). A to naprosto nikoliv proto, aby čelil objektivismu důrazem na subjektivitu, ani proto, aby zpochybnil determinismus – Masaryk je přesvědčeným deterministou. Masaryk však vytýká materialistům (vůbec a zvláště marxistickým) „nekritické přijímání domnělých svazků příčinných“ (171), vytýká jim, že „přijímají se svého materialistického stanoviska ve zjevech sociálních a historických svazek příčinný příliš rychle a s lehkým srdcem“ (dtto). Masaryk chápe tedy determinismus tak, že považuje za jisté, že příčinné (kauzální) svazky jsou skutečným svazky, ale vůbec nemá za to, že všechno, co se děje, je jednoznačně determinováno tím, co předcházelo. Kdyby determinismus neplatil, pak by nebyla možná žádná racionální lidská činnost, praxe; ale praxe může být dobrá nebo špatná v týchž podmínkách a ze stejných okolností. Praxe tedy není jednoznačně dána, determinována okolnostmi, které by se tak staly příčinami naší praxe (v určitém případě správné, v jiném nesprávné). A zejména trvá na tom, že kauzální vazby nejsou předmětem přesvědčení nebo víry, ale že musí být přesně odhaleny a vyloženy („plnost života a vývoje sociálního hospodářsky skutečně vyložit, ukázat, že ten život a ten vývoj skutečně má svůj původ v hospodářských příčinách“ – 171). Otázka po „hnacích silách“ tedy vyvstává z vědomí, že

příčinnost sama o sobě nic nevysvětluje, že všeobecný poukaz nestačí, že je potřeba přesně ukázat, kde ty příčinné vztahy jsou a jak jsou soustřeďovány, integrovány v „celek“.

86/311
Celá Masarykova argumentace se vyjasňuje ve chvíli, kdy vyjadřuje svůj plný souhlas s „úsilím o historii skutečně vědeckou“: „v tomto úsilí jsem s Marxem a s Engelsem úplně zajedno“ (173). Má však výhrady: „ale rozcházím se s nimi i co do methody i co do určování vlastního obsahu historického“ (dtto). Zatímco „požadavek vědeckosti v historii má pro Marxe a Engelse význam především logický, že se má historie stát vědou přesnou, positivní, odhalující zákony historického pohybu tak, jako nás přírodověda poučuje o zákonech ovládajících přírodu“, takže „historie vědecká má tedy především podávat dějinný výklad příčinný; ba právě tím se stává historie vědeckou, že studuje souvislost historických příčin a účinů“ (172), Masaryk chce na vědecké historii víc: „Na historii opravdu vědecké požadujeme dvojí. Musí se, a to se rozumělo samo sebou už v době Marxově, držet přísně zkušenosti jako všecky vědy ostatní; musí tedy být opravdu realistická, chceme-li tím názvem označit pečlivé konstatování jednotlivých fakt. Za druhé požadujeme na vědecké historii také výklad smyslu konstatovaných fakt – historie nesmí být pouhou pečlivou registraturou fakt, pouhou sbírkou „lidských dokumentů“, nýbrž také výkladem jednotlivých fakt a dokumentů, jak vznikly a co pro člověka a pro společnost znamenají. Methodicky to vyjadřujeme tak, že chceme, aby historie byla vybudována na základě sociologickém a filosofickém. Marx – to je správné – tento základ má. Staví na svém materialismu. Ale tento filosofický základ nelze vědecky přijmout.“ (175) Tedy: proti určitému filosofickému základu – námitka z pozice vědy!

86/312
Masaryk tedy počítá s příčinností, ale vytýká historikům jakož i ostatním lidem, že „svazky příčinné konstatují lehkomyslně“ (195). „Ale skutečný historický výklad příčinný vyžaduje velké opatrnosti a methodologické pozornosti. Zpravidla nemá dějinná událost příčinu jednu, nýbrž příčin více a obyčejně dokonce příčin velmi mnoho.“ (195) Pak uvažuje o povaze rozmanitých příčin a o úsilí – přirozeném a oprávněném – „vyložit rozmanitost a plnost historických událostí principem jedním“. Je to pochopitelné, ale „snaha po jednotě a zjednodušení vysvětlovacích principů nesmí svádět k takovým konstrukcím, jaké…“ (197) A závěr? „Avšak naprostou jednoduchost té hybné síly nelze držet v případě žádném.“ To když ukazuje, jak „společné je všem těmto názorům, že vidí jednu hlavní, ba jedinou, hybnou sílu společenskou, jíž historický vývoj lze vyložit.“ – Jak vidět, přešel tu v terminologii z „příčin“ na „hybné síly“. (A potom zase znovu na příčiny.) Znamená to snad, že Masaryk přece jen „hybnou sílu“ chápe jako příčinu? Na tomto místě (a dál) se zdá, že tomu tak je. „Ta jedna hybná síla, vis motrix, musí být ve své činnosti konkrétně kvalifikována, rozlišena – hybná síla jedna ukáže se komplexem sil.“ (198) Je zvláštní, že Masaryk neklade výslovně otázku

důležitou, totiž jak tyto různé příčiny se mohou ve svém výsledku sjednotit, integrovat. Nejdál zajde jen otázkou, odkud pochází eventuelní „consensus“ ideologie a hospodaření (186), jak se tento „consensus“ prosazuje – ale hned přechází na „vzájemné působení“ a nechává otázku sjednocení a integrovanosti stranou.

86/313

Masaryk argumentuje tak: „vývoj historický je právě vývojem člověka vědomého“ (203), „společnost je složena z individuí vědomých a vědomě jednajících“ (202). „Psychologická analyse například ukazuje, že city a ideje náboženské, že mravnost, že tvoření umělecké a filosofické a tak dále, mají svou podstatu a hodnotu samostatnou, na hospodářských poměrech nezávislou; a stejně potvrzuje rozbor historický toto psychologické a filosofické hodnocení náboženství; vidíme, že vývoj náboženství vývojem hospodaření vyložit nelze…“ (201). Ostatně „se také hospodaření děje ze subjektivních motivů…“. „Zkrátka: odkliďte z vědy a z filosofie vědomí, a odklidíte vědu a filosofii všecku…“ (203) A tak Masaryk posléze svěřuje otázku „po primárnosti duševních činností“ psychologii – a formuluje ji jako „otázku, co je vlastní vis motrix, co je vlastní síla duševní, a tudíž i sociálně historická“ (207). Otázka tedy zní: „co je vlastní hybnou silou v člověku a v historii“ (207). Poněkud zjednodušeně vidí Masaryk podstatu otázky v tom, zda rozhoduje rozum, city nebo vůle (viz 206 a dále).
V každém případě je zajímavé, jak přes důraz na mnohost příčin (Masaryk uvádí příčiny kosmické (telurické), biologické, sociálně historické, historické – a pak uvádí dokonce „síly mimosvětové, řekněme metafysické“ – 199-200) vyzvedá právě vědomí, které tady musí být prostředníkem, aby to všechno fungovalo (a dovolává se „podivných slov“ Engelsových, že všecko, co člověkem hýbe, musí projít jeho hlavou – 203). A tak se posléze dostává ke své otázce nejpronikavější, nejhlubší, nejfilosofičtější (str. 208).

86/314

Ta poslední otázka, v niž vyúsťuje podle Masaryka všechno tázání po příčinách a hybných silách, je následující: „Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum nebo jako člena sociálního a historického celku? Je v něm vis motrix jen jedna? Či si máme představovat, že je takových hybných sil více? Jsou v něm vedle jedné hybné síly i hlavní ještě hybné síly jiné, podřízené? V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní a přece „pasivní“, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak veliká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem, prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodni?“ (s. 208) – Už postavení otázky, sledujeme-li je pozorně, je dokladem jistého posunu: jsou-li zprvu často hybné síly jakoby zaměňovány za příčiny, nyní dochází k pozoruhodnému zlomu. A zároveň se ukazuje, proč

Masaryk musel ze vší oné rozmanitosti příčin vybrat právě vědomí a tázat se, co má vlastně v našem vědomí primát. Ukazuje, jak důraz na vůli proti rozumu (Schopenhauer, ale nebezpečí i u Marxe!) je zřetelně dobový, vzniká v době porevoluční (ve Francii též Maine de Biran). Cit zase zdůrazňují romantikové, ale též Hume a Comte. Pro primát rozumu je Kant. A aktivní je rozum i u Hegela (Marx právě tím, že „zmaterializoval" hegelovskou dialektiku, „se … dostal na stopy Schopenhauerovy" (208). A jak se k tomu tedy staví sám Masaryk?

86/315
Sledujeme-li pozorně postup v kladení otázek, vidíme, že Masaryk přechází od otázky po tom, „co vlastně hýbe člověkem", k otázce po jeho svobodě. A tuto svobodu pojmově upřesňuje jako „duševní aktivnost" či ještě přesněji „spontánnost". Aby bylo jasno, co se touto aktivností či spontánností myslí, vymezuje ji Masaryk proti všemu, čím by člověk mohl být „hnán", tedy konec konců „hýbán" (takže by se podobal pouhému nástroji, který je také jen „hnán"). Když vrcholí svou otázku tím, že se dotazuje, do jaké míry jsme – jakožto lidé – na přírodě (tj. na hybných silách či příčinách kosmických a biologických) a na vnějším vývoji (tedy nejspíš sociálním a historickém) „nezávislí", a když mírou této nezávislosti měří naši lidskou svobodu, tak na jedné straně polemizuje s Marxem a přes něho s Hegelem, ale na druhé straně se dostává velmi blízko právě mladému Marxovi a ostatně i jeho pozdějšímu přesvědčení, že se v budoucnosti otvírá před člověkem, před lidstvem a pro lidstvo ona „říše svobody", čehož předpokladem je dokonalé zvládnutí nutností a jejich podřízení pouhé technické a společenské rutině, aby se uvolnily ty vskutku nejpodstatnější a nejvyšší lidské funkce pro službu právě té svobodě. Masaryk se tak dostává na místo, kde buď všechny hybné síly musí podřídit a podřadit lidské svobodě, anebo kdy tu nejpodstatnější, nejdůležitější hybnou sílu musí pochopit nikoliv už jako příčinu, jako vnější nebo vnitřní sílu, zkrátka danost, precedens, nýbrž jako něco podstatně jiného, pod zcela jinou kategorii náležejícího, tedy jako ne-danost, ne-příčinu, ne-sílu nebo sílu docela jiného druhu.

86/316
Masaryk upozorňuje, že vývoj by mohl být bez pokroku. A protože oba pojmy je nutno přesně rozlišovat, musí nám sociolog, přijímající netoliko vývoj, nýbrž i pokrok, povědět, jaké má pro pokrok měřítko, a ovšem také musí umět vysvětlit, kterými silami se pokrok uskutečňuje. (279) Marxovi pak vytýká, že je pozitivistou i v tom, že „ve své filosofii dějin (dává) důraz spíše na vývoj než na pokrok" (278). – Ženoucí síla se musí rozlišovat podle Masaryka od zákona (což např. Engels nečiní – 270); je třeba totiž rozlišovat mezi sociálně historickými příčinami a mezi zákony (274) – zákony jsou jisté pravidelnosti, které jsou dány jistými příčinami, vykládá M. – a zejména je třeba rozlišovat mezi zákony empirickými a mezi zákony výkladu (tamtéž). Tady je zřejmé, že Masaryk v kritickém odstupu od pozitivismu se nehodlá spokojovat zjišťováním oněch pravidelností (zákonů empirických) a už vůbec ne

výkladem empirických dat nějakými zákony výkladu (to je vlastně pozůstatek scholastiky) (viz 408), nýbrž že chce odhalovat příčiny, mezi mnoha příčinami ty hlavní, rozhodující, tj. hnací síly, a že chce dojít až ke zkoumání „hnacích sil“ docela zvláštních, jimiž se nevysvětluje pouze chod událostí, pouze vývoj, nýbrž také a zejména pokrok (bez něhož ostatně vývoj není možný). V pohledu pozitivisty je to zjevný příklon k metafyzickým otázkám; a vskutku Masaryk přece zdůrazňuje, jak podobná vrcholné problémy vědecké nemohou být řešeny bez filosofie (pochopitelně o metafyzice nemluví, neboť to slovo má pejorativní přízvuk, zejména pro Masaryka, který z pozitivismu vyšel; ale v jiném smyslu to platí i ještě pro naši dobu).
8. IX. 86

86/317
Meze Masarykova „realismu“ se ukazují kupř. tehdy, když kritizuje Marxovo odmítání obecných (rozumí se naprosto obecných, generálně platných) vědeckých zákonů (my bychom řekli raději zákonitostí) (271). Masaryk např. upozorňuje na Marxův Doslov k I. svazku *Kapitálu*, kde akceptuje výklad svého ruského kritika, „vykládajícího jeho methodu v ten smysl, že zákonů obecných nebo abstraktních vůbec ani nepřipouští. To právě velice zaráží. Neboť že každé údobí, na příklad kapitalistické, spravováno je zákony zvláštními, rozumí se samo sebou; ale otázka je, není-li mimo tyto zákony speciální zákon ještě obecnější a nejobecnější“ (271). (A viz též poznámku pod čarou č. 4 na str. 271.)
Toto místo ukazuje, jak v jistých směrech Masaryk zůstává poplaten pozitivismu. Neklade si např. otázku, odkud se berou ty speciální zákony např. kapitalistické společnosti, zda nějak „platí“ již za otrokářství nebo feudalismu (vlastně odevždy) anebo zda se rodí spolu s obdobím, pro něž platí (tak to myslí Marx). V tom směru je Marxovo chápání zákonů jaksi modernější, např. zcela odpovídá nejnovějším pokusům o modelování vývoje vesmíru, kde se astrofyzikové z dobrých důvodů nepokoušejí aplikovat známé fyzikální zákony (od té Marxovy doby ovšem značně odlišné) na období prvních setin vteřiny po „velkém třesku“ a ovšem už vůbec nikoliv na situaci, která „předcházela“ (říkají dokonce, že o nějaké „předcházející“ situaci nemá vůbec smyslu mluvit). Masaryk by ovšem chtěl trvat na zákonech nejobecnějších, které platí „pro všechny světy“ (mnozí fyzikové dnešní ovšem také). Což pochopitelně vrhá světlo i na náš problém tzv. ženoucích sil.

86/318
Určitá logická nesrovnalost v Masarykově požadavku uznání nejobecnějších zákonů spočívá v tom, že zákon, platící pro celek společnosti, pro celek lidstva nebo dokonce pro celek vesmíru, světa vůbec, nemůže mít z podstaty věci povahu nějaké pravidelnosti, neboť je nutně jedinečný stejně jako celek, pro nějž platí. Když např. Masaryk požaduje na historikovi, aby byl „odborníkem“ (např. 179 a kolem), uvažuje, zda se může stát oborem „všeobecná

historie“ (178). A tu mluví jaksi novým jazykem: „tato historie je právě historií společnosti jako celku, a proto je vlastním vědním předmětem historika tento společenský celek, společnost a její vývoj. Tento celek sám můžeme však pojímat nejobecněji (lidstvo celé nebo aspoň evropské) nebo pojímat méně obecně (jednotlivý státní celek)“. (178) Pro Masaryka je zřejmě tento poukaz k celku (ať už jednotlivému nebo celku veškerenstva) poukazem k „věcem“ či „věci“ ve smyslu realistickém. Ale můžeme tu opravdu ještě mluvit o „věci“ nebo o „věcech“? Právě proto, že jde o vývoj, vzniká potíž, odkud a kam tu „věc“ časově vymezíme, ohraničíme. Je přece zřejmé, že mezi plazy a ptáky je nesčetný počet oněch „infinitezimálních přechodů“ (277), jimiž se vývoj a eventuálně (?) pokrok uskutečnil. Kam položíme tedy hranici mezi plazy a ptáky a kam položíme hranici mezi zákony ovládajícími celé vývojové období plazů a období ptáků (které se později navíc překrývá jedno s druhým)? Neukazuje tato potíž na to, že pak budeme zaměňovat zákony empirické se zákony výkladu? Nemusíme mít na paměti, že samy zákony (empirické se také proměňují zároveň s tím, jak se proměňuje to, pro co platí a co ovládají?

86/319

Když Masaryk zdůrazňuje, že historie se musí jednak držet přísně zkušenosti (fakt), ale že na druhé straně od ní požadujeme výklad smyslu konstatovaných fakt (175), pak jistě nemá na mysli jen odhalování zákonitostí, neboť ty lze přece také konstatovat jako faktum. „Smyslem“ pak rozumí Masaryk to, co jednotlivá fakta a dokumenty „vykládá“, a to je jednak jejich vznik („jak vznikly“) a jejich význam pro člověka („co pro člověka a pro společnost znamenají“ – 175). Odtud požadavek, aby historie byla vybudována na základě sociologickém a filosofickém (dtto). Masarykovi tedy jde o to, postihnout „vlastní smysl života, života jedince a života společnosti“ (175). Proto ani „nejvědečtější výklad dějin (se) nemůže vyhnout otázce po hodnotě dějinných událostí a celého vývoje (dtto). „… všeliká věda i filosofie, i nejempiričtější, je světa a života výkladem. Smysl života a světa nelze vidět, nelze fotografovat, nýbrž jen vyložit – to jest věčně hledat.“ (206)

Z uvedených formulací je zjevno několik metalogických „skoků“, které Masarykovi slouží k dovedení myšlenky k určitému „cíli“, resp. k určitým závěrům, které představují odpověď na kladené otázky. Je to způsob, jak čtenáře uvést na jistou cestu, nikoliv striktně logická argumentace. Na první pohled je zjevný skok od původního vymezení, kde se smyslem rozumí geneze a její výklad anebo význam pro člověka (a jeho interpretace), k pozdějšímu poukazu na smysl života jedince i společnosti a smysl života vůbec, jímž je původní výměr daleko překročen. „Smysl života a světa“ nelze redukovat ani na jeho genezi, ani na jeho význam pro člověka (ve smyslu subjektivismu).

86/320

Nějaká žena prý psala na ekologické téma snad do VTM (Jan Endrýs to snad ještě vyhledá a dodá citaci) a zmiňovala tam, jak si příroda proti lidskému zamoření vším možným „sama pomáhá“. Jako příklad uvedla prý, že už se v Praze vyskytli (snad dva) lidé, u nichž se vyvinula alergie na zdravý, nezamořený vzduch, která se u nich objeví okamžitě poté, co opustí Prahu a dostanou se na venkov, kde exhalace výrazně klesají. Absurdnost tohoto argumentu je nabíledni. Především je tu otázka, co si máme představovat pod onou „přírodou“, která si sama pomáhá? A co nám je vlastně do nějaké přírody, která si pomáhá na účet tisíců a milionů živých tvorů, kteří musí krnět a přímo zahynout po celých populacích, aby se otevřela zářná perspektiva několika poškozených a abnormálních jedinců, schopných výhradní adaptace na patologické prostředí, přičemž vůbec nemáme ponětí, zda tito falešným směrem adaptovaní jedinci budou schopni založit nějaké další životaschopné populace. Absurdita zmíněné myšlenky vynikne ještě víc, když ji aplikujeme na člověka. Mohli bychom totiž stejným právem říci, že příroda (nebo snad spíš dějiny?) si pomůže sama, dojde-li k jadernému konfliktu, a že se velmi pravděpodobně mezi hynoucí populací lidstva objeví i takové mutanty, které nejenže budou schopny se přizpůsobit vysoké radioaktivitě, ale kterým se dokonce snad vyvine alergie, dostanou-li se do nezamořeného nebo méně zamořeného prostředí. To má být naše perspektiva, že lidstvo přežije díky několika anomáliím, abnormálním mutantám, které snad dají vznik novému lidstvu (ovšem podobně „postiženému“)?

86/321
Etika nemůže být – jakožto reflexe mravního jednání – chápána jako disciplína, která by měla za úkol založit nebo alespoň racionálně zdůvodnit platnost a závaznost určitých mravních principů či imperativů. Takto postupovala metafyzická tradice. Leč toto odmítnutí zdaleka neznamená, že vůbec zpochybňujeme filosofickou roli v analýzách a interpretacích mravních problémů a že celou etickou problematiku vyřazujeme z filosofie, abychom ji učinili samostatnou vědeckou disciplínou (jak si to zřejmě představuje Walter Schulz a jiní). Nicméně jednu věc musíme jednoznačně ozřejmit. Filosofie není a nemůže představovat nic víc než reflexi mravního jednání. To znamená, že mravní situace a mravní odpověď na výzvu, skrze tuto situaci člověka oslovující, je původnější než každá reflexe. Mravní vědomí, a ještě přesněji mravní citlivost, vnímavost, mravní smysl není a ani nemůže být filosoficky teprve konstituován, nýbrž musí každé filosofické reflexi předcházet. Mravní smysl je jakousi relativní obdobou zraku, sluchu, chuti, čichu či hmatu (omezit počet smyslů na pět bylo už mnohokrát zproblematizováno, ale stále se udržuje). Jako musíme předpokládat smysl pro krásu tvarů či slova nebo melodie, musíme předpokládat či počítat se smyslem pro mravní stránku mezilidských vztahů a vůbec lidského pobývání na světě. Čí smysl je nevyvinut nebo naopak otupen, zmaten nebo posunut do oblasti vyšších nebo nižších „frekvencí“, může být

předmětem zkoumání, ale nemůže představovat nějaký argument pro subjektivizující nebo relativizující interpretaci morálních norem a imperativů. Viz obdobu v biologické sféře.
11. IX. 86

86/322
„Znám vůbec jen otázku náboženskou, vždy byla a bude.“ – Tady je třeba se tázat, co M. rozumí náboženstvím. Jestliže totiž ne-náboženskost, bez-božnost je zřejmým jevem, M. jí nevěří: protože vlastně všechno a docela nejhlouběji je náboženství, resp. otázka náboženská, a M. o tom nikdy „nepochyboval ani okamžik“, musí mu být „vlastně záhadné to, že by lidé o tom doopravdy mohli pochybovat a proč. A skutečně o tom ani nepochybují – jistě se odpor proti náboženství skepsí nevyčerpává“. Masar. tu vlastně naznačuje, že nevěří na skepsi náboženskou nebo alespoň že není ochoten jí přikládat větší závažnost. „Vlastně běží o to, pochopit, co je podstata boje proti náboženství a jaký je obsah života zdánlivě beznáboženského.“ Tedy: život beznáboženský vlastně není možný, je to jen zdánlivá beznáboženskost. Mohli bychom to vést ještě dále: právě ona nejhlubší (a možná vůbec neuvědomělá) náboženskost je možná tím posledním zdrojem moderní „beznáboženskosti“. – V každém případě to není jen nějaká okrajová záležitost, ale je třeba to brát vážně, že moderní člověk je hodně beznáboženský, byť jen na povrchu, zdánlivě. – Masaryk tu vlastě přejímá moderní „demaskovací“ taktiku: jestliže nás Marx či Feuerbach nebo Freud či Jung atd. atd. přesvědčují, že náboženství je jen projevem něčeho jiného, že ve své podstatě je něčím náboženství velmi vzdáleným, tak Masaryk zase opačně chce ukázat, že tzv. (a zdánlivá) beznáboženskost je ve své podstatě jen podivně se projevující náboženskostí. Podstata boje proti náboženství může mít ty nejnáboženštější zdroje a motivy (např. Nietzsche, Kierkegaard, i Marx a Engels).
T.G.M.: Moder. člověk

86/323
„Ale kdyby nakrásně bylo pravda, že příčina sebevražd je bída – co je tím řečeno po stránce sociální a mravní? … Jaké jsou tedy sociální a mravní vlastnosti naší společnosti? … Kdo je tu odpověden? Stačí ukazování na zákony přírodní?“
a) „co je tím řečeno“ – výslovný poukaz k sledování nepředmětných konotací (důraz na rozdíl mezi určitým výrokem a jeho bezprostředním obsahem – a mezi tím, co je tímto výrokem všechno ještě také řečeno, ačkoliv to nebylo vysloveno – a my to můžeme kladením otázek, tj. uváděním do nových kontextů, zdůraznit a postupně odhalovat)
b) „po stránce sociální a mravní“ – vědomý a metodický přístup k jednotlivostem, sledující ty jejich stránky, které se ukazují teprve a pouze v širších souvislostech, kontextech: co se týká člověka, vždy kontext sociální a mravní

c) lze mluvit o mravních vlastnostech celé společnosti? Tady je nutno upřesnit: nejde o společenskou morálku ve smyslu zvyklostí, resp. nejfrekventovanějších forem chování a jednání v dané společnosti; tady je vlastně zdvižena otázka odpovědnosti: můžeme společnost činit odpovědnou v mravním smyslu? Můžeme mluvit o kolektivní mravní odpovědnosti? To musíme nyní nechat jako otevřený problém
d) jaká je či může být souvislost mezi „přírodními zákony“ (lépe: zákonitostmi) a mezi mravností? Jde také o pojetí těchto „objektivních“ zákonitostí – otázka kauzality, determinismu atd. Jde o reakce na ně: můžeme jít také proti jejich důsledkům, a přesto jich využívat, tj. změnit svůj způsob reagování a ně.
T.G.M.: Moder. člověk

86/324
„Vývojem je ovšem všecko“: platí to vskutku doslovně? Pokud bychom to chtěli vzít v celém rozsahu, co by to muselo znamenat? Všechno je v pohybu, stále se něco děje – tedy stále můžeme pozorovat jakýsi „vývoj dění“, „vývoj událostí“. Jednak se každá (pravá) událost „děje“, tedy „vyvíjí“ (nebereme-li příliš vážně původní význam slova vývoj, který – v duchu Leibnizově – předpokládal postupné rozvíjení a vyvinování něčeho, co už tu od počátku bylo, ovšem jen v zavinuté podobě – tak tomu bylo právě u Leibnizových monád), postupně se zvnějšňuje to, co v ní bylo vnitřní, niterné, ne-předmětné; jednak se děje, odehrává, „vyvíjí“ také vše, co bychom zahrnuli do vztahů mezi (pravými) událostmi, tedy všechno „nepravé“ dějství, dění. Tam už v žádném případě nejde zajisté o vývoj něčeho předem daného v zavinuté podobě, protože do hry vstupují momenty nepravé kontingence, skutečné nahodilosti, jejichž „koincidenční“ a “korelační“, resp. ko-reagenční prvky či složky představují opravdovou emergenci možného (tedy ještě nepravého) nového, jež může být zahnáno či překryto rozmanitými stereotypy, ale také se může stát soubornou podmínkou vzniku skutečného (pravého) nového – a tedy vskutku „vývoje“. Jinde (*SO I*, 279) říká M., že vývoj nemůže být bez pokroku. To je možná svým způsobem nadsazeno, resp. je tím provedena výměna dvou pojmů vývoje, ale ukazuje to přece tím právě naznačeným směrem. Jestliže totiž vývoj nechápeme jako rozvíjení něčeho dříve sice zavinutého, ale jinak už zcela hotově daného, pak každý vývoj předpokládá integrovanou reakci na nahromadění okolností, a té je schopen jen pravý subjekt, jenž je ovšem pravou událostí.
T.G.M.: Moder. člověk

86/325
Důraz na to, že nestačí vidět, že „vývojem je ovšem všecko“, nýbrž že se musíme tázat, „co se tedy vyvíjí“, může být interpretován různě a sám Masaryk poněkud kolísá, když to blíže interpretuje. Ve hře je jeho pojetí „realismu“, které ho vždycky vede k tomu, aby se ohlížel po skutečných „věcech“. To však ještě nemusí znamenat souhlas a antickým důrazem na to,

že „pod“ tím, co se hýbe a mění, musí být nějaký „nositel“, který se sám nehýbe a nemění. Když M. říká, že „vývojem je… všecko“, pak tím vyslovuje vlastně odmítnutí takového nositele, tedy odmítnutí „sub-stance“ jako toho, co stojí uprostřed změn. Důraz na to, „co“ se ve vývoji vyvíjí, je vlastně – správně pochopeno – cestou k rozlišení mezi vývojem „pravým“ a „nepravým“, neboť otázka po tom, „co“ se vyvíjí, je otázkou po tom, čím je vývojové dění vlastně integrováno a organizováno. Slovo „věc“ pak musíme chápat naprosto odlišně, než bývá zvykem – „věcí“ tu pak je např. člověk, který se vyvíjí (ovšem u M. není zcela jasné, jaký zásadní rozdíl je mezi vývojem ontogenetickým a fylogenetickým). Nicméně M. o tom rozdílu ví a na některých místech to formuluje tak, že onou „věcí“, která se „vyvíjí“, je něco, co bychom nikdy jako „věc“ neoznačili, totiž jako „smysl“ (např. OS I, 303: otázka po smyslu historie a společenského života, vedoucí důsledně k otázce po smyslu světa a života vůbec, představuje „filosofickou orientaci v toku historického vývoje“; právě otázkou po „smyslu“ Masaryk vlastně překonává či překlenuje propast mezi vývojem v aristotelském smyslu a vývojem historickým. Základní význam tu má důraz na syntetickou roli člověka, a zejména jeho vědomí, jeho myšlení a rozumu (pozdější chápání Kanta).
T.G.M.: Moder. člověk

86/326
„Zkušenosti další rozjitřily mně celý problém a daly mně nahlédnout až na dno duše moderní.“ Tady máme *in nuce*, a přesto jakoby mimochodem vyloženo, jak M. chápe otázku celého svého přístupu a zkoumání: první (či spíše druhá, jak hned uvidíme) instance je zkušenost. Abychom ovšem mohli nějakou zkušenost udělat a mít, k tomu potřebujeme nezbytnou vnímavost vůči tomu, co máme zakusit a vtisknout, pojmout do své zkušenosti. Čili: první fáze je podmíněna naší senzitivitou, naším senzoriem, bez něhož je jakákoliv zkušenost nemyslitelná. A touto fází je „zakoušení“, tj. „dělání zkušenosti“, jak se o tom obvykle mluví. Sama zkušenost je už produktem zakoušení, ovšem produktem, na němž se spolupodílí určité myšlenkové úsilí – zkušenost je vždycky už zkušeností myšlenkově do jisté míry zpracovanou. Proto také zkušenost vůbec může „rozjitřit problém“, neboť problém je fenomén myšlenkový. Ale zároveň platí, že teprve zkušenost může nějaký problém „rozjitřit“, neboť bez vlastní, osobní zkušenosti, to jest bez zapojení vlastního senzoria, vnímavosti vůči samotné skutečnosti, zůstává pochopení problému pouze intelektuální záležitostí, eventuelně doprovázenou určitou fantazijní představou, kterou si však sami vytváříme z materiálu, získaného jinde (někdy správně, někdy nesprávně, a nesprávně buď tak, že přeháníme anebo že podhodnocujeme celou záležitost). Ovšem prvotní myšlenková účast na získání a formování zkušenosti nestačí; teprve další myšlenkové zpracování celé řady zkušeností, uvedení jich do náležitých myšlenkových (logických a „metalogických“) souvislostí nám pak umožní nahlédnout skutečnost hlubší, která se neotvírá prvnímu pohledu.

T.G.M.: Moder. člověk

86/327

Hned v prvním odstavci máme provedeno několikeré rozlišení: chlapec už dříve „slyšel“ o sebevraždě (nejspíš, už si M. nevzpomíná – nebylo to nic, co by se mu nějak zapsalo do paměti; to znamená, slyšené si nepromítl s nutnou dávkou představivosti, fantazie do „reálné skutečnosti“), ale přemýšlet o ní začal, teprve až když byl na věc upozorněn výrazněji. Jeden čeledín mu ukázal branku do konírny, na které se před časem oběsil jiný čeledín, jeho kamarád. „Upozornění“ spočívalo jednak v konkrétnosti místa onoho hrozného děje, jednak ve zprostředkování zprávy člověkem zaujatým, stále ještě pohnutým a rozjitřeným, neboť šlo o jeho známého, ba o přítele (přinejmenším o kamaráda). Abstraktní pomyšlení na sebevraždu bylo „ozvláštněno“ a zkonkrétněno poukazem na místo a věci a začínající „zkušenost“ se mohla nechat vést někým, kdo událost „zažil“ z vlastní zkušenosti. Zároveň se tu ukazuje, jak si hoch (a ostatně člověk vůbec) osvojuje svět, jak si buduje své specificky lidské „osvětí“, které se ovšem liší od osvětí zvířat především tím, že do něho člověk není uzavřen, uzamčen bez možnosti vykročení za jeho hranice. To však nemění nic na tom, že např. branka do konírny už nadále není pouhou brankou, nýbrž stává se místem ozvláštněným, spojeným s kusem minulosti, dříve proběhlé události, že je poznamenána, že se stává nositelem jakéhosi znamení a také tajemství, že se stává nadlouho nebo provždy památníkem, výzvou, krystalickým jádrem, kolem něhož se bude jinak, nově strukturovat jak myšlení, tak i život chlapce ještě i v dospělosti a ve stáří (M. začal psát články do *Naší doby*, když mu bylo 46 let). A nejde jen o nějakou „událost“, byť sebehroznější, ale o čin, o lidský čin.

T.G.M.: Moder. člověk

86/328

M. užívá formulace příznačné a velmi vystihující: nestačí o něčem jen slyšet, je třeba být zvlášť „upozorněn“, aby začal o sebevraždě přemýšlet. Ale zase nejde jen o přemýšlení z distance, nýbrž sebevražda se mu díky onomu „upozornění“ „něčím stala“: „je mu“ něčím, čím mu dříve nebyla, i když o ní slyšel, a i když možná o ní trochu i zapřemýšlel. „… posud ještě, tak jako děcku, je mně sebevražda něco hrozného, něco tak černě nepřirozeného, nemožného, (nemožného!). Cítím o činu tak, jak cítí venkovan v zapadlé vesničce, a tak, jako on, čin posuzuji. Něco hrozného, nemyslitelného, něco, co mozek kalí a duši tísní a zatemňuje…“ Když se mu sebevražda stane „něčím“ (a branka, na které visel člověk, se mu stane jakoby „tabu“), musí na tuto novou (pro sebe) skutečnost, resp. nově ozvláštněnou, zvýrazněnou a zvýznamněnou skutečnost nějak reagovat, musí překročit meze pouhého „uvědomování skutečnosti“ (viz zavádějící formulace z Čapkových hovorů), musí o té skutečnosti přemýšlet, uvažovat, musí něco o ní soudit, musí ji posuzovat – to je příznačné

právě pro evropskou hebrejsko-řecko-římskou tradici: žádná pouhá přítomnost zpřítomněného, žádná identifikace s tím, co se jednou stalo (pouhé „prožívání“, „vžívání se“ do onoho děje), ale také ne odvržení do zapomnění, odsunutí ve prospěch orientace na něco jiného, přesun pozornosti a zájmu jinam, ale plné soustředění na „věc“, její „zpřítomnění“ v odstupu, který neruší její přítomnost, ale dovoluje, abychom takto zpřítomněnou „věc“ posoudili, hodnotili. A najednou setkání s něčím, co je hrozné, nemožné, nemyslitelné…
T.G.M.: Moder. člověk

86/329
Zatímco první M-ova reakce byla – podle jeho vlastních slov – „naivní cit“ (8), který se díky nahodilé četbě nějaké knížky „formuloval v úsudek“ – a M. dodává „přímo scholasticky“ – a ovšem „toto kazuistické řešení“, jež podávala ona knížka, M-ovi „nedalo… tenkrát dlouho klidně spát, a dosud mně v mozku trčí jak osten v živém“, našel později jinou cestu, jak celou věc posoudit, totiž když psal svou *Sebevraždu* (německy 1881, tj. v 31 letech). Zařadil konkrétní (byť nikoliv ještě naprostou živou, plně zažitou) zkušenost spolu s dalšími (setkání a rozhovor s dr. L.) do širokého kontextu a začal sebevraždu posuzovat jako masový společenský jev, totiž jako moderní sociální chorobu, jako „nemoc moderní civilizace“. A hned ukazuje čtenáři problémy, které s tím jsou spojeny. Nejde a nemůže přece jít o pouhou statistiku, i když ta k tomu všemu nezbytně náleží. M. staví proti sobě bitvu, válku, kde velmi spektakulárním způsobem umírají tisíce vojáků způsobem, který „bije do očí“, a naproti tomu tisíce lidí, kteří hynou samovraždou, a říká: „Jaká je dnes agitace proti militarismu – ale sčítejte tyto armády sebevrahů: co jsou proti tomu bitva a války!“ My jsme ovšem zažili dvě světové války (Masaryk prožil jednu z nich – ale věděl o tom, jaká jatka se někde a někdy rozpoutala v jejím průběhu); víme o desítkách miliónů padlých vojáků a zabitých civilistů v poslední válce (a také o zničených životech v nacistických koncentrácích a také ve stalinských táborech atd.). Tyto masakry překročily každou myslitelnou hranici, staly se také něčím „hrozným, nemyslitelným“, co mozek kalí a duši tísní a zatemňuje“.
T.G.M.: Moder. člověk

86/330
Nehledíme-li na statistiku, která podává pouhé počty, pouhou frekvenci výskytu, je tu psychologická a také mravní stránka věci. Lze vůbec říci, že „lidé dnes poměrně snadně, tedy z příčin poměrně nesilných, namnoze nicotných, smrt vyhledávají“? Lze opravdu říci, že „dnes se lidé vrhají smrti v náruč už za každou hloupost“? Kdo je tu povolán, aby rozhodl, zda šlo o hloupost, nicotnost – anebo zda naopak důvod byl vážný, „silný“? Vždyť přece jde o to, jak to viděl (a navíc v tu chvíli) sebevrah! Jak posoudíme, které pokolení je „tvrdší na život“ a které je naopak slabé, slabošské, „měkké“? Objektivní míry se tu přece vůbec nehodí, vždyť kdyby šlo o objektivní hranici, nad kterou by se sebevražda „uznávala“, dostali bychom se do

rozporu sami se sebou: buď tu jde o příčinnost, takže určité příčiny (vnější) vedou k sebevraždě (jako důsledku, následku), anebo věc posuzujeme z mravního hlediska, a pak – je možné za jistých (definovaných?) okolností sebevraždu uznávat a respektovat? Což naopak sebevražda v některých případech nemůže být dokladem síly ducha, kdežto zbabělec se bojí? A potom: jestliže lze říci (a psychologie tu dává právě v novější době M-ovi za pravdu), že někteří lidé „jsou do smrti jakoby zamilovaní“, není to de facto popření onoho soudu, že lidé se zabíjejí ze slabosti a slabošství? A není to zejména popření rozhodující úlohy vnějších podmínek či dokonce příčin? Sám M. uvádí o dvě stránky napřed: „může si čtenář představit, … jak a co jsem mluvil, abych dr. L. … připoutal k životu?“ Tedy důvody proti příčinám? Je tedy sebevražda dovedení jisté myšlenky až do důsledku?
T.G.M.: Moder. člověk
12. IX. 86

86/331
„Prosím, uvažujte o tom: děti zoufají nad životem a volí si smrt! Když se v Africe Boerové a Angličané potírají a když je tam nebo jinde zabito několik set lidí, celá Evropa je na nohou – a přece, co je to proti jedinému případu, když si už sedmileté nebo osmileté dítě zoufá a život si bere.“ Tady se otvírá celá paleta možných interpretací. Snad nejvíce se připomíná jistá paralela z Dostojevského, z řeči Ivana Karamazova k bratru Aljošovi. Burské války se nám dnes také připomínají; v Jihoafrické republice už nejsou stovky, ale tisíce mrtvých v zápase černých o rovnoprávnost – a také se nám to dnes už nezdá „daleko“. Svět je menší a apartheid představuje jednu z nejodpornějších stránek dnešního světa (ovšem jsou i jiné a co do velikosti kolosálnější). Děti jsou přece slabé; proto potřebují, jak všichni uznáváme, ochrany. Proč nás tedy má zarážet právě sebevražda dětí, páchají-li lidé sebevraždu se slabosti a ze slabošství? Ostatně proč by nemohly být také děti slabé a slabošské – stejně jako jiné jsou zase silné a statečné? Kdo je vinen, že slabé děti si zoufají a berou si život? Můžeme také říci v případě dětí, že dřívější pokolení dětí bylo „tvrdší na život“ a že dnes jsou děti moc rozmazlené, zhýčkané, změkčilé? Anebo všechno převedeme na příčiny, na bídu a nouzi (v tomto případě dětí), na nedostatek lásky, na jejich pocit osamělosti, na ztrátu chuti žít, chuti k životu? Ale co způsobilo tuto ztrátu? Není nám právě nejnápadnější, že u dětí ještě víc než u dospělých je „přirozené“ se radovat ze života, těšit se z každé chvíle atd. – ale není to jen předsudek a pověra? Nepadá tíha života na děti stejně, nebo dokonce víc než na dospělé?
T.G.M.: Moder. člověk

86/332
„Duše toho moderního člověka ztrácí se na všecky strany, do všech úhlů světa – nemá žádného pevného jádra, žádného středu, žádné jednoty. …“ Dávno před strukturalismem,

který ukazuje člověka jako strukturní průsečík nejrůznějších vlivů, podmínek a příčin, vypadající jen zdánlivě jako integrovaný subjekt, dávno před filosofií, která zejména po druhé světové válce destruuje subjekt či nalézá jej již v rozvalinách, 60–70 let ante ukazuje M. na tento pozoruhodný jev, který se stává předmětem mimořádného zájmu jak ze strany fenomenologů, tak ze strany analytických filosofů, dvou největších a nejvýznamnějších škol dnešní filosofie. Víc než před 6 lety nám o ztrátě subjektu v současné filosofii něco řekl Paul Ricoeur. Téma subjektu zůstává trvale a průběžně jedním z významných bodů naší myšlenkové orientace v tomto semináři. (Resp. v pondělních seminárních večerech.) Tady je třeba ovšem rozlišovat jednak dějinnou skutečnost jakési „vykloubenosti“ moderního člověka ze sebe samotného, jeho vnitřní nejednotnost, rozporuplnost, dezintegrovanost až schizoidnost, a potom krizi starého pojetí subjektu jakožto toho, co v průběhu životních proměn zůstává beze změny a co je právě proto nositelem těchto změn – závrať moderního myslitele může pocházet právě tak z jednoho jako z druhého fenoménu. „Duše“ se po celé věky scestně chápala jako substance; ale ‚ztráta‘ této duše-substance nás jen nutí znovu a lépe promyslet, co máme pod tím slovem správně rozumět. Naproti tomu ztráta duše, jak tomu rozumí třeba Nový zákon, to je něco naprosto odlišného, to je opravdu „ztráta sebe“.
T.G.M.: Moder. člověk
13. IX. 86

86/333
„Hlavní příčina … jest vlastně ta, že životní názor není v pořádku. Člověk postrádá … řekněme Boha; tím ztratil duševní život svého středu; …“ (citát z Garborga, následující je z M-ova komentáře:) „Gram ztratil starou, jednotnou, živící víru a namístě toho stal se třtinou, každým myšlenkovým větříčkem se klátící. Jeho nemoc tkví v diletantismu, v polovičatosti.“ „Po stránce rozumové tedy Gramův chorobný stav jeví se nám jako diletantický (30) intelektualism – diletantism positivistický; jím potlačoval v sobě cit, avšak i fantasii, důvěřuje pouze v přesnost comtovského positivismu; …“ (Nově je myšlenka shrnována na s. 31-33.) – Soustředěně je tu – zase nepřímo, „nepředmětně“, vyjádřeno, čím může být filosofické zkoumání, filosofická práce, filosofie vůbec. M. odmítá intelektualismus, protože zůstává bez „duchovního středu“ (31) – pouhé „abstraktní ideje“ nestačí. Lidský život – a tady zejména lidský duševní život – musí mít svůj „střed“, podle Garborga nikoliv v sobě, ale „řekněme Boha“ – tedy mimo sebe. Vzniká tu problém vztahu člověka k tomuto středu, sice vlastnímu středu, který však má „výstřednou“ povahu, tedy problém vztahu k excentrickému centru, „pevnému jádru“, zajišťujícímu „jednotu“ lidského života jak vcelku, tak také – a jak jinak? – života duševního. M. (spolu s Garborgem) vidí tento vztah jako víru („starou, jednotnou, živící víru“). Filosofická práce tedy má modernímu člověku znovu získat víru (kterou ovšem nelze chápat jako konfesi ani jako myšlenkovou, intelektuální rezignaci – viz ovšem s. 29: „ani dosti vědoma, aby mohla resignovati“ – nepřenášet na Masaryka!).

T.G.M.: Moder. člověk

86/334

„Člověk musí mít duchovní střed, nestačí mu pouhé abstraktní ideje…“ To je možná docela správná myšlenka, která ukazuje správným směrem. Ale chyba je v neharmonickém pozitivistickém diletantismu, diletantismu nejen intelektuálním (vědeckém a filosofickém), ale vlastně celoživotním (a tedy nejen intelektuálním). M. se vlastně vysmívá Gramoví a jeho „návratu ke křesťanství“: „a nota bene: protestant Gram nejraději vklouzne do kostela – katolického“. Právě i toto řešení („Tedy: aut, aut, buď se zlomit nebo sklonit… Gram se sklonil. Před čím, před kým?“) je zcela diletantské: „Gram se nestydí již za pověrčivost a mysticism; …“ Nakonec víc než duchovní pomáhá lékař, nikoliv léky, ale „léčí ho svou osobou, svou zdravou, pevnou, neskeptickou duší“. Končí-li M. vlastně jakoby nalomeně, je to přičíst literárnímu cíli: čtenář se nemůže všechno dozvědět hned na počátku. Ale kdo čte pečlivě a dává pozor, nemůže se ubránit dojmu, že ona „důvěra“ či „víra“, kterou časová dekadence má být přemožena“, je také cítit oním zmíněným diletantismem. (Připomíná to trochu Čechova, který právě onu podivnou a falešnou „důvěru“ či „víru“ ironizuje a zesměšňuje – „za sto, za dvě stě, za tři sta let“ – to je právě ostré zesměšnění diletantské „víry“ či spíš pověrčivosti – novodobá pověra v pokrok.) Abstraktní ideou je totiž také ona naděje či důvěra ve změnu člověka a života, neboť to není žádná skutečná víra, nýbrž slabost, slabošství, onen Marxův „povzdech utlačeného tvora“ – proto také je tu řeč o „sklonění“. M-ova představa je jiná: chce vejít vztyčený, vzpřímený. Odmítá náboženství jako náplast či berlu pro slabocha.

T. G. M.: Moder. člověk

86/335

Příprava na 15. 9. 86 – Struktura mravní situace

01 Etika (tj. teoretické zkoumání) se musí ubírat dvojí cestou: jednak musí zkoumat povahu morální (mravní) situace, jednak musí analyzovat takříkajíc morální „dynamiku“ (to, čemu Hegel např. říká „dialektika“).

02 Co z toho má přednost? Není žádné shody o tom, co to je mravnost (kterou se etika zabývá), tj. shody o tom, co je „předmětem“ či lépe tématem etiky. Nechceme-li proto suše dogmaticky definovat pojmy, s nimiž budeme pracovat, má pro nás jistou metodickou výhodu přístup genetický či historický: jak vznikla mravnost?

03 Nevýhody tohoto východiska: nemáme-li jasno, co to je mravnost, jak můžeme sledovat její vývoj? (Masaryk: napřed věci, potom vývoj – *OS* I, 103.) Ale vezmeme-li vývoj vážně, musíme se tázat, z čeho jiného se mravnost vyvinula – a pak tu tedy máme jednak to „jiné“ a pak tu mravnost – musíme obojí odlišit a pak myšlenkově modelovat onu vývojovou souvislost.

04 Výrok Nietzschův (*Wille zur Macht*, 966): „Morálky jsou výrazem místně omezených úrovní řádů (řádových úrovní) v mnohoznačném světě pudů.“ U zvířete se pudy nějak organizují ‚samy‘, ale u člověka vzniká zmatek. Morálky tedy představují různé pokusy, jak do tohoto zmatku pudů zavést nový pořádek.

05 Nietzsche nevysvětluje, proč a jak nastal onen nepořádek v lidských pudech, ale počítá s ním jako s něčím ničivým: člověk potřebuje nějakou morálku (mravnost), aby nebyl zničen rozpory mezi různými pudy. (V dřívějších textech mluví N. spíš o tom, že člověk potřeboval morálku, aby se povznesl nad zvíře tím, že zabezpečí své úsilí před zpětnými tendencemi /Rückschläge/.)

06 V něčem můžeme navázat a v něčem musíme jít jinou cestou. Především zůstává nevyjasněno, co to je „pud“ a co znamená pluralita pudů. U zvířat nalézáme souhru pudů, a to souhru přiměřenou té které situaci: akční systémy, které jsou odstartovány určitými popudy, impulzy. Původ ‚zmatku‘ ve světě pudů musíme hledat ve změněné povaze situací lidského typu: jejich komplikovanost narůstá příliš prudce, než aby se stačily vytvořit nové akční systémy. (Na bázi instinktů.)

86/336

07 Avšak ne všechny slovem a napodobením předávané „akční systémy“ nového typu (rituály, mýty, mytologie) se „vyvíjely“ v nějaké „morálky“, nýbrž morální archetypy představovaly pouze jeden typ vedle jiných. Proto máme důvody se domnívat, že k diferenciaci došlo již dříve, na úrovni pudů a instinktů (ať už tím rozumíme cokoliv). Musíme z toho důvodu hledat jisté proto-morální prvky už v chování zvířat. Přechod od zvířete k člověku byl jistě základně významný, ale žádné „morálky“ nebyly jeho hybnou pákou. Morálky prodělávaly onen přechod spolu s člověkem: rozhodujícím momentem tu byl element slova, řeči.

08 Teprve pojmové myšlení dovolilo s jistou důsledností odlišit morální prvky od jiných; proto také teprve na základě vynálezu pojmů a pojmového myšlení mohla vzniknout etika jako reflexe mravního života člověka.

09 Proto také teprve na základně vybudované etikou a v rámci etiky jako filosofické disciplíny bylo možno konstruovat jednotlivé složky morální situace (i když se o tom tehdy mluvilo jinak – ve shodě s „předmětným myšlením“ se konstruovaly „morální předměty“ jako např. ctnosti, dobra apod.).

10 Naše dnešní konstrukce (která musí ovšem být za pomoci nových a nových reflexí mnohem kontrolovanější) musí tedy počítat s onou genetickou (ev. evoluční) spojitostí určitých praemorálních či protomorálních prvků, pozorovatelných u vyšších zvířat, s morálními prvky života lidského.

11 Jak tedy bude vypadat struktura „morální situace“? Především je pro ni charakteristický směrovaný vztah mezi člověkem s výsadním postavením (subjektem morální situace) a

jiným člověkem, resp. jinými lidmi jakožto jeho protihráči a partnery. Tento vztah nemůže být zcela objektivován, aniž by se tak ztratila jeho elementárně důležitá stránka, bez níž mravní situace přestává být mravní situací. (Proto sociologický přístup je neschopen se dobrat toho, čím je mravnost ve své podstatě.)

12 Mravní situace však nemůže být redukována jen na vztah mezi lidmi, byť ze stanoviska jednoho z nich jakožto subjektu mravního vztahu, neboť každá taková situace se tý-

86/337

14. IX. 86

ká nějaké „věci“, nějaké záležitosti. Tím se mravní vztah liší od vztahu citového, a proto nemůže být na nějaký cit redukován (jako je sympatie, antipatie atd.). Taková „věc“ či „záležitost“ má sice svou aktuální, resp. aktualizovanou stránku, ale není v situaci uzavřena, obsažena, není její integrální součástí, nýbrž vždycky nějak přečnívá, danou situaci přesahuje. K tomu se budeme muset vrátit, přestože totéž platí i o subjektu morální situace a také o jeho partnerech. (Ostatně i to budeme muset analyzovat podrobněji.)

13 Vedle těchto tří členů či složek morální situace musíme předpokládat – jako tomu bylo i v situaci noetické atd. – ještě „to čtvrté“, totiž (na místě pravdy v situaci noetické) dobro či „to dobré“, „to správné“ v dané situaci a pro ni. Na tomto místě se ještě na chvíli vrátíme k Nietzschovi a jeho *Vůli k moci*.

14 V aforismu 403 čteme: „nesmíme si vynalézat falešné osoby, např. nesmíme říkat ‚příroda je krutá‘. Právě když nahlédneme, že taková ústřední bytost (podstata?) odpovědnosti neexistuje, bude nám lehčeji!“ Tady se nesmíme oddat pouhému povrchnímu dojmu, nýbrž vytěžit z toho vše, co tam je nevysloveně třeba řečeno.

15 „To čtvrté“ nesmíme personifikovat (tento požadavek jen radikalizuje přiměřeně naší situaci a naší epoše kritiku „model“ – bůh jako produkt personifikace nějaké přírodní, dějinné nebo jakékoli jiné síly je modla). Za druhé se tu odmítá jakýsi všem lidem a všem situacím společný „střed odpovědnosti“, jakási jednotná, ba jediná poslední instance, ztotožnitelná s čímkoliv, na co by bylo možno ukázat, co by bylo možno konstatovat, neutrálně a z distance popsat. A to nejdůležitější: odmítá se tu, že by něco takového bylo „dáno“, že by o tom bylo možno říci „es gibt“ („existuje“, vyskytuje se…). (Viz následující poukaz na budoucnost a hned potom – 404 – odmítnutí falešné budoucnosti, totiž zpředmětněné.) („Wir wissen das ‚wohin?‘ noch nicht…“)

16 Nyní už jen zbývá vyvodit první metodické důsledky ze strukturovanosti morální situace, jak jsme se pokusili ji předběžně modelovat. A to bude úkolem příštího večera.

15. 9. 86

86/338

Charakteristická a mnoho prozrazující je zvláštní Nietzschova nedůslednost (jinak málo obvyklá) jeho výroků a výpovědí o mravnosti či morálce („Moral“). Tak kupř. napíše, že „je třeba být velmi nemorální, má-li být morálka uskutečněna činem“, a pak pokračuje o nejhrůznějších prostředcích, jichž moralisté užívají. „Kdo nemá odvahu k nemorálnosti činu, hodí se snad k čemukoliv jinému, ale nehodí se k tomu, být moralistou.“ (Vše afor. 397). Přirovnává morálku ke zvěřinci, kde jsou železné mříže považovány za užitečnější než svoboda, dokonce i pro zajatce, a kde jsou krotitelé, kteří necouvnou před hroznými prostředky, kteří vládnou rozžhaveným železem (ta tuto „děsivou odrůdu“, jež na sebe bere zápas s divokým zvířetem, označuje „kazatele“). A přece na druhé straně jinde zase píše, že „morálka je užitečný omyl“, „nezbytně uznávaná lež“ (af. 402), nebo že morálka je jednou z forem nemorálnosti (af. 401, posl. část) (též konec první části), že „morálka byla nutná, aby se člověk prosadil v zápase s přírodou a „divokým zvířetem“ (af. 403), a dokonce prohlašuje: „Nejhlubší vděčnost za to, čeho až dosud morálka docílila“ – ale ovšem nyní už dost: „ona sama nás jakožto poctivost (upřímnost) nutí k popření morálky (af. 404). Docela zřejmě z toho je vidět, jak Nietzsche hodnotí jak morálku, tak amorálnost nějakým měřítkem, neboť jinak by nemohl morálku označit za speciální případ nemorálnosti. A na druhé straně uznává její – možná jen dějinně dočasnou – nezbytnost, protože bez ní by člověk zahynul na vnitřní rozpory (af. 966). Proč „vůli k moci“ ztotožňuje s nemorálností? Proč chce nějakou filosofii „ano“, nějaké náboženství (radostného) „ano“?

86/339

Nietzsche (fr. 401) kriticky zjišťuje, že ve všech fázích filosofie byla morálka nejvyšší hodnotou, dokonce i u skeptiků. Z toho vyvozuje, že tento svět nebyl k ničemu, že musel – pro filosofy – existovat nějaký „pravý svět“. N. v tom vidí „instinkt dekadence“: jsou to vyčerpaní a vyděděnci, kteří tak vykonávají svou pomstu a dělají pány. Filosofové byli vždycky dekadenti, vždycky zůstávali ve službách nihilistických náboženství. Tak to je instinkt dekadence, který tu vystupuje jako vůle k moci. Takže je dvojí vůle k moci, a obě jsou spolu ve při, v zápase. A Nietzsche se do tohoto zápasu zapojuje tím, že „pravý svět“ odhaluje jako „vylhaný svět“ a že morálku odhaluje jako jednu z forem nemorálnosti. „Neříkáme: ‚silnější není v právu‘„. A tu je ten pokles a náhlý úpadek myšlenky Nietzschovy: chce znovu nastolit na trůn přírodu v její nevázanosti jakoukoliv morálkou. – Ale to je právě ten hluboký omyl: v přírodě se uplatňuje a prosazuje také jakási – ne-li morálka, tedy praemorálka či protomorálka. Rozdíl je v tom, že tam ovšem zcela chybí vědomí, uvažování, reflexe, myšlení; ale nechybí tam vnímavost vůči tomu, co je „lepší“, „správnější“, „perspektivnější“ atd. Vývoj je orientován v tomto smyslu, a proto představuje buď vývoj k lepšímu anebo úpadek k horšímu. Ovšemže „tento svět“, jak „jest“ *hic et nunc*, je zasvěcen záhubě a nicotě – což nám to každodenní opakovaná zkušenost nepotvrzuje, že všechno přechází a pomíjí? Jak je možno

s tím „zápasit“ či „bojovat“? Jedině tak, že to nejcennější se pokusíme uchovat, a uchovat to můžeme, jen když to přeneseme, znovu obnovíme ve světě, který přichází.

86/340

Proč odhaluje Nietzsche „pravý svět“ jako svět vylhaný? Což v tom lze nevidět protest, inspirovaný již starozákonními proroky, totiž protest proti každému pokusu o vymalování, vypodobnění, představování toho vskutku „pravého“, protože budoucího, přicházejícího světa? Což exodus neznamená opouštění toho, co je „tu“, a vycházení do světa, který „tu“ (ještě) není? A o kterém nic nevíme – tak jako Abram „vyšel, nevěda kam“? Každý předmětně vypodobňovaný svět je proto nutně světem vylhaným; a podobně (v aforismu 401 je to hned po sobě, a pospolu) každá morálka, která má zavazovat nás i ostatní pro tento přicházející svět, který „tu“ ještě není, je nutně nemorální a jako nemorální bude právě v tom příštím, teprve přicházejícím světě odhalena a ukázána. Pojem a kritérium „síly“ a „silnějšího“ je tím v gruntu otřesen: kdo je, resp. kdo se ukáže jako silnější? Co je vposledu vůle k životu a co je proti tomu vůle k nicotě? Co je pokrok a co je úpadek? Je opravdu každá morálka jen vynálezem a lstí slabých a prostředních? „Es ist kein Zweifel, wer der Stärkere ist…“ – je to pravda? Není-li pochyb, pak to znamená, že také tento „silnější“ je eo ipso podvodník, že se jako silnější jen tváří, že svou sílu předstírá prostředky, které jsou sice fyzicky účinné, ale které de facto jen zakrývají slabost. Historie nás stále učí, že silní, kteří se stali pány a začali ty druhé ovládat, právě eo ipso svou sílu pomalu nebo rychle ztráceli a stali se slabými, propadli nicotě a vytratili se z dalších dějin. Žádný „návrat k amorální přírodě“, ale příchod skutečně „silných“, zmocněných tím, co teprve přichází a přijde.

86/341

Masaryk důrazem na to, že Gram „nepotřebuje léků, ale lékaře, neboť potřebuje důvěry“, poukazuje na důležitost jednak sociálního vztahu (interpersonálního), ale jenom jako prostředku. Pochopitelně nejde vposledu o důvěru „v lékaře“ jako člověka, majícího moc léčit a uzdravovat; lékař tu je jen nahodilým pomocníkem, který ukazuje dál za sebe a nad sebe. Ovšem takového lékaře aby dnes pohledal! Nicméně to důležité je právě v oné jakoby „transparenci“ lékařova působení: pacient potřebuje důvěru, ale ne pouze důvěru v lékaře, ani důvěru v nějakou jinou osobu nebo dokonce danou věc, nýbrž důvěru, která je „vírou“, jíž „časová dekadence bude přemožena“. Co o tom je možno říci víc? Jaká to je víra? Jaká to je důvěra? Co to znamená, že se člověk musí „napřed změnit na duchu“? Jak se má změnit? Kterým směrem a veden jakou orientací? A jaké má vlastně k tomu prostředky? „Problém tedy je: jak změnit vůli zeslabenou skepsí, jak změnit vůli vůbec, jak změnit mne, toho docela určitého Grama. Jak nadchnout slabocha důvěrou? A kdo nalezne důvěru, tedy víru, má také zabezpečenu regeneraci fyzickou.“ Zůstává nevyjasněno, zda se M. omezuje na interpretaci Garborgova díla, anebo zda do toho vkládá také některé myšlenky své, resp. zda s některými

myšlenkami sám souhlasí. Vcelku se to zdá dost nepravděpodobné, protože končí „sumou“, o níž říká, že to je „starý recept Rousseauův“. Vlastní distance není zřetelně vyslovena, ale lze ji dobře postřehnout. Štěstí v prostotě a skromnosti? To že by byl ten spásný recept, to že by byla ta kýžená změna „na duchu“? Ovšem některé otázky mají nepochybnou závažnost: jak to je vlastně s tou vůlí a její změnou?
15. IX. 86

86/342
Když se Masaryk (v rámci interpretace Garborgova Grama) táže, „jak změnit vůli zeslabenou skepsí, jak změnit vůli vůbec“, nejde mu ovšem jen o pomoc vnější (např. lékaře, který pacienta léčí „svou osobou, svou zdravou, pevnou neskeptickou duší“ – tedy mohli bychom říci „nákazou“), otvírá problém, který daleko přesahuje daný kontext a přechází jednak na rovinu abstraktně filosofickou, zejména však na rovinu dějinně filosofickou, na rovinu konfrontace s několika významnými mysliteli (o nichž dále bude řeč, ale přede všemi jinými s Nietzschem, o kterém – což je opravdu pozoruhodné – řeč na dalších stránkách nebude)[+]. ([+]Poněkud může vysvětlit zmíněnou okolnost, že M. nemohl ještě znát *Vůli k moci*, která vznikala prakticky v téže době, kdy M-ovi vycházela např. *Konkrétná logika* německy a kdy Nietzschovi vycházely např. knihy *Mimo dobro a zlo* nebo *Ke genealogii morálky* – sama *Vůle k moci* vyšla v neuspokojivém vydání teprve 1901 a ve spolehlivém (poměrně) až 1906. Což ovšem nikterak neznamená, že Masaryk o Nietzschově dřívějších textech nic nevěděl.) – Zajímavé by bylo srovnání (něco zjistil už Rádl, viz *Úvahy*). – Když však Masaryk formuluje otázku tak, jak „změnit vůli vůbec“, pak to vypadá na první pohled absurdně, neboť jen vůle tu může chtít změnit vůli, eventuelně samu sebe. Pak tu máme napověděno to, co zdůrazňuje a k čemu se stále vrací Heidegger, totiž „vůli k vůli“, vůli k jiné vůli, vůli změnit svou vůli. Jak je možno „působit“ na svou vlastní vůli, přimět svou vůlí tuto vůli samu, aby se stala silnější? Jak je možno posilnit svou slabou, zeslabenou vůli – jak jinak než zase vůlí?

86/343
V navázání na Garborgovo líčení Grama, který „jako Nor eo ipso protestant, má zálibu v katolicismu“, M. generalizuje tento jakoby individuální rys v „problém nejen Grantův, ale časový vůbec“: „Protestantism se přizpůsobil do značné míry moderní filosofii a vědě, ale právě proto sám se jeví jaksi polovičatý a právě umdleným duším moderním nedostačuje“; „renaissanci katolickou, která právě toto století charakterizuje,“ označuje M. za „jeden z hlavních problémů novodobého myšlenkového vývoje“. – V našem století je po té stránce situace značně změněná. Ono přizpůsobení protestantismu, o němž mluví M., charakterizuje tzv. liberální theologii, která však ve dvacátých (koncem) a ve třicátých letech našeho století byla podrobena drtivé kritice ze strany orthodoxní theologie, zejména pak pronikavého útoku ze strany theologie dialektické. Dnes je liberální theologie prakticky mrtvá. Úspěch

dialektické theologie v tomto zápasu nespočíval v návratu k theologické orthodoxii (ta se právě navzdory tomuto úspěchu ukázala jako slabina celé věci a zavedla další generace theologů buď k radikálnímu překročení orthodoxní tradice anebo do sterilního theologického závětří), nýbrž v sociální a politické progresivitě (blízkosti socialismu, sympatii s utlačenými, a dokonce s revolučními tendencemi). Posledním výhonkem této symbiózy je asi Moltmannův pokus naroubovat theologii na Blochovu verzi marxismu – eventuelně Blocha na theologii. Naproti tomu katolicism jde sice ve stopách této protestantské cesty, ale jednak opožděně, jednak mnohem opatrnějším způsobem, z centra stále brzděným. Katolicism se sice stále víc politizuje, ale o niterné renesanci zatím nelze mluvit.

86/344

Sociologická terminologie M-ova (objektivizující, podobně, jako je objektivizující i metoda historická) po mnoha stránkách nevyhovuje. Konstatování, že v důsledku toho, jak padl středověký názor světový, jak člověk ztratil „svůj jednotný světový názor náboženský“, a protože nový, „moderní“ člověk má názor ještě nehotový, jako je sám nehotový, neucelený, nejednotný, polovičatý, bojem unavený, umdlený, nervózní, rozčilený, žijeme v době typicky přechodné, v níž moderní člověk usiluje o náhradu této ztráty něčím novým, co by plnilo zase onu funkci – toto konstatování zůstává příliš u vnějšku – objektivizace, důraz na funkčnost, hledání analogií a korelací atd. – to všechno nevysvětluje nic, jen zvnějška popisuje a zaznamenává. Otázka je: proč padl středověký názor světový, nota bene náboženský? Jak se mohlo stát, že zápas se soustředil na spor o geo- a heliocentrismus? Co se všechno do tohoto sporu muselo promítat, aby to mohlo mít náboženské důsledky takového rozsahu? M. mluví o “moderním boji duchovním“ – ale kde je ten duchovní boj? Jak vypadají ty fronty? Ve jménu čeho se vlastně formuje ta moderní fronta proti starému světovému názoru? A je vůbec světonázorová fronta frontou duchovní? A může být duchovní frontou „nehotový názor nový“? Nevyznačuje se „naše doba, naše století“ přechodností právě proto, že nový názor ještě není vypracován? Ale jak může duchovní situace záležet na tak intelektuální skutečnosti, jako je vypracovaný světový názor? Není přece ona důvěra a víra, o níž předtím byla řeč, produktem nějakého světového názoru, ale názor naopak může být postaven teprve na víře!

86/345

Bohužel je řada M-ových otázek příliš ještě cítit intelektualismem, např. když do jedné roviny staví „propracovat se k jednotnému názoru na život“ a (snad dokonce rovnítko!) „nalézt konečně uspokojení duši své“. A navíc ještě vědomí, že „tisíce a tisíce bojů těch neznají, okolnosti vnější, vhodná dispozice duševní, snad i tupost a necitelnost mnohým a mnohým jsou přirozenou hrází proti bouřím, které zmítají duší těch, kteří nemohou nemyslit a necítit. A o ty právě běží…“ Boj se vede někde na předních výspách, většina netuší oč jde, stará se o

běžné záležitosti… Jak je nám to důvěrně známé! Ale je to opravdu tak, že tento boj „je bojem o světový názor, je bojem o jednotnost a celost našich poznatků a o soulad jejich s řádem společenským“? Lze vskutku „nalézt konečně pokoje, klidu, smíru a nové energie k dalšímu žití“ tím, že dosáhneme jednoty a celosti našich poznatků, že si vydobudeme nový jednotný „světový názor“? Ale M. hned dodává: „téměř všichni vidí pramen živící vody v náboženství a v jeho usmíření s rozbouřenými myšlenkami“. „Lidé moderní chtí věřit, chtí věřit ve smíru s filosofií, popřípadě i proti ní. Moderní člověk stůj co stůj se chce zbavit své rozervanosti… Zoufání či modlitba?“ – Tato atmosféra, řekl bych, je už pasé, je čímsi nám už neznámým. Moderní člověk, jak ho známe dnes my, se už smířil se svou schizofreničností, naopak ji rozšířil a specializoval na různá prostředí a pro různé okolnosti. Nicméně otázka, jak se to vlastně ve skutečnosti má se světem a s naším životem na něm, zůstává pod mnohými nánosy stále stejně palčivá. Jen jsme si na její palčivost víc zvykli. A také ji dnes formulujeme trochu jinak, bez onoho napětí mezi vědou-filosofií a mezi náboženstvím.

86/346

„Bída a nouze mají jistě, toho nepopírám, vliv velký, ale nejsou posledním rozhodčím. Ukázal jsem právě…, avšak skutečný a poslední rozhodčí je člověk sám, je jeho vůle, jeho charakter, jeho duše – …“ Otázka ovšem zůstává, čím se ta duše, ta vůle řídí ve svém rozhodování a v čem to „rozhodování“ spočívá. Řekněme, že položíme důraz na charakter: pak tu stojí charakter jako jedna danost proti bídě jako druhé danosti. O jakém rozhodování můžeme mluvit? Jde prostě o to, co převáží, co se ukáže silnější. Naproti tomu tam, kde skutečně o nějaké rozhodování jde, vzniká otázka, co ona „vůle“ nebo „duše“ vlastně posuzuje. Jde-li o skutečnou vůli, a ne pouze převodní páku nějakých vlivů, pak se vůle vlastně neřídí skutečnou (absolutní) hodnotou bídy a nouze, nýbrž její velikostí subjektivní, pociťovanou. Citlivější, vnímavější člověk má prostě se stejným rozsahem bídy potíže větší než člověk drsný, na leccos zvyklý, zkrátka člověk s „tlustou kůží“. Konec konců utíká člověk sebevraždou před budoucností a před ohrožením, které z ní přichází. Vlastně všechno záleží na posouzení a vyhodnocení tohoto budoucího ohrožení, této hrozby přicházející z budoucnosti. Reakcí ovšem může být i příliš bujná fantazie, velké oči, které má podle přísloví strach, ba přímo zpanikaření. Je rozdíl, rozhodne-li se někdo pro sebevraždu na základě důkladného uvážení anebo z pouhé paniky. Masarykova argumentace de facto poukazuje na to, že nerozhoduje vnější skutečnost, ale že všechno záleží na lidské reakci na tuto skutečnost. A ovšem tato reakce je komplikovaně zprostředkována a „ovlivňována“ naší zkušeností, pamětí, náladou atd.

(viz s. 27: zlo sedí v duši) *[připsáno rukou na průklep, pozn. red.]*

T.G.M.: Moder. člověk

86/347

M. tu o XIX. století prohlašuje, že to je „století zoufajícího titána“. Samo vyjádření nese stopy romantismu; pokud odpovídá (a myslím, že vskutku odpovídá – bylo by možno vyjmenovat celou řadu významných osobností, zejména umělců, ale i filosofů, vědců apod.), poukazuje na tento romantický prvek životního pocitu člověka minulého století (a samozřejmě to platí o nepříliš silné vrstvě intelektuálů a umělců, ovšem díky odraženému světlu i o vrstvě polovzdělanců, diletantů, epigonů apod.). Mám dojem, že v této věci se naše století značně od minulého liší. Romantismus přežívá a dožívá, ale nepřevládá. Zoufání není menší, než bylo v minulém století, ale titánů už není. Proto i to zoufání není tak dramatické – stává se spíše skepsí, ba jen depresí. – Vzpomeňme případu vědců, kteří v průběhu světové války připravovali atomovou bombu – viz též literární zpracování (*Muž, který chtěl být bohem* – Chevallier, nebo *Jako tisíc sluncí* – Jungk), též dramatické (Dürrenmattovi *Fyzikové*) atd. – Je třeba, abychom srovnávali dobu, v které žijeme, eventuelně celé XX. století, se stoletím minulým, jak je líčí M. Dnes – mluvím alespoň ze své zkušenosti – nelze bez úsměvů a úsměšků ze strany posluchačů mluvit o „bouřích, které zmítají duší těch, kteří nemohou nemyslit a necítit“ (45). Dnes se nesetkáte s bohorovností titánů, nýbrž pouze s bohorovností hlupáků a cvoků (navíc polovzdělaných), eventuálně též vojáků vysokých šarží. Poslední ‚titáni‘ mohli být v našem století zaznamenáni ve třicátých a čtyřicátých letech (Mussolini, Hitler, Stalin – už ani Franko k nim nepatřil). Dnes jsou karikatury těchto karikatur k vidění na okraji světového politického dění, např. v jižní Americe nebo ve východní Asii apod. (také v Africe).
T.G.M.: Moder. člověk

86/348
Námitka M-ova je hodna našeho pozoru: „není to přece jen prapodivné, že člověk osudem může být dohnán k vlastní smrti? Osud – to je přece objekt (ať už lidé, bohové, Bůh, fatum a tak dále) – proč se tedy nevzpírá proti tomu objektu člověk každý?“ A potom ještě: „Zde je filosofické punctum saliens – kdo nepochopí tento životní paradox, nepochopí moderního člověka, nepochopí jeho zvláštní subjektivnost.“
Tady je několik důležitých věcí třeba vidět: především to, čemu M. říká subjektivnost, je vlastně „subjektnost“, totiž to, že člověk je subjekt, postavený jakoby do středu svého okolí, osvětí, že není průsečíkem nějakých vlivů, ale že většina vlivů musí projít jeho vědomím, jeho pochopením, ano souhlasem nebo odporem. Vnější síla („objekt“) jej může fyzicky zničit, ale nemůže „způsobit“, že zvolí sebevraždu. Člověk je subjekt – což znamená, že každá příčina na něho může „působit“ (jako na subjekt, nemyslím jako na objekt – na jeho tělo, na jeho fyziologii apod.) jen prostřednictvím jeho rozhodnutí, „dopuštění“, přivolení nebo naopak odmítnutí, tedy už nikoliv jako příčina, nýbrž jako důvod, např. polehčující nebo přitěžující, jako „předmět“ úvahy, argumentace, hodnocení apod. Různé okolnosti (o příčinách tedy už nemůže být řeči) nám mohou pomoci pochopit jednání a chování člověka jako subjektu, ale

nemohou je samy o sobě vysvětlit. – Téma subjektu je pro Masaryka trvalým problémem, vždy znovu se k němu vrací, vidí v něm rozhodující terén, na němž je třeba svést myšlenkový a přímo filosofický zápas naší epochy – to, že se subjekt může vztáhnout sám k sobě (např. že se lidé „stavějí proti sobě samým“) – to se M. pokouší filosoficky vytěžit.
T.G.M.: Moder. člověk

86/349
M. praví, že dříve býval člověk objektivnější, že teprve v XIX. století se stal tak výrazně, tak převážně subjektivním. A navíc – jak říká – „prazvláštním způsobem“ subjektivní. Mluví dokonce o „deliriu subjektivnosti“. Ta subjektivnost může být odpozorována na vzrůstu sebevražednosti, ale charakterizuje všechen život. Moderní člověk podle M-a „subjektivně myslí a žije“ a proto samozřejmě také „subjektivně umírá“ (49). „Kdo v sobě, sobě a sebou žije, také v sobě, sobě a sebou umírá… Sebevražda je prostě subjektivní smrt…“ Subjektivní smrtí M. nemyslí smrt zdánlivou, jak jsme navyklí rozumět tomu slovu „subjektivní“. Jde mu o to, že moderní člověk chápe rozhodnutí k sebevraždě jako rozhodnutí, které se týká jenom a jenom jeho, že sebevražda pro něho je „zakončením subjektivního života“, „nečekání na objektivní, daný konec – ‚já‘ je měřítkem, ‚já‘ je pánem života i smrti.“ (50) Tím je vyjasněno, co M. rozumí vlastně onou „subjektivitou“. – K tomu dvě poznámky. Především to připomíná Kierkegaardovu *Nemoc k smrti*, kde na začátku se líčí odpadnutí člověka od stvořitele tím, že se stává sám sebou. To je právě ta „nemoc k smrti“, kterou každý musí projít, kterou musí prodělat, ale z které se svými vlastními silami nemůže uzdravit – potřebuje aktu milosti, který ho učiní způsobilým, aby se vyléčil, aby nemoc překonal. Masar. na rozdíl od Kierk. má dojem, že oním zesubjektivněním člověk sám sebe ztrácí, nezískává. – A druhá poznámka: člověk subjektivně umírá také jen v představách. Nejde jen o tu stránku, že sebevražda je pro něho jen záležitostí představy, ale že člověk žije s myšlenkou na smrt takřka celý život (srv. Heideggerovo „Sein zum Tode“.).
T.G.M.: Moder. člověk

86/350
Když M. hovoří o tom, že na fenomén sebevraždy je nutno se dívat jemněji, nuancovaněji, a dovolává se Ježíšova poukazu na „cizoložství v srdci“, postupuje s původní devizou (27), že „zlo … sedí v duši, sedí v hloubi duše“. To je na první pohled v rozporu s doporučením, aby moderní člověk umírnil svou subjektivnost a aby se stal víc objektivním (49). Nechme si tento problém na pozdější dobu. Pro tento okamžik jen předpokládejme, že stát se objektivnějším v Masarykově smyslu znamená něco změnit v sobě samém, v hloubi své duše. Tím také dostává pojem „subjektivnosti“ u M. přesnější konturu: sebevražda v mysli, to není jen představovaná, vyfantazírovaná sebevražda, to také není jen to, že se člověk myšlenkou na sebevraždu zaobírá, že je tou myšlenkou přitahován – jak o tom mluví dnes nejeden

psycholog. Myšlenková sebevražda, sebevražda v mysli je pro M-a tou vlastní sebevraždou, proti níž je ta vnější, fyzická sebevražda jen dokončení, dokonáním toho, co bylo rozhodnuto jinde. Jde tedy spíše (není jasno, proč M. neužívá analogického výraziva, když už na evangelium naráží) o sebevraždu v srdci, v duši, přesněji o sebevraždu duše a srdce – tedy právě to zoufání, ta zoufalost, o níž Kierkegaard mluví jako „nemoci k smrti“ (ostatně poznámka o „těch, kdo skutečně již zoufali a život prokleli“ sugestivně připomíná historku Kierkegaardova otce, který „proklel Boha“ jako malý pasáček – proč na něm tento „dětský“ prohřešek tíživě lpěl po celý život?). – A je velmi pozoruhodné, že M. právě tehdy, když poukazuje na niternost zla „v hloubi duše“, mluví jakoby bez přechodu o choré civilizaci a o jejích obětech. Co to znamená?
T.G.M.: Moder. člověk

86/351
Je vskutku otázkou, zda onen M-em popisovaný celkový stav neklidu, rozrušení, nervozity, umdlenosti a zmatku, stav „fysiologický a psychický zároveň“, „má svou velikou historickou příčinu v boji nového názoru na svět se starým“. To je intelektualismus snad až přílišný. Museli bychom jít ovšem ke kořenům a zjišťovat, co vlastně Masaryk míní oním „názorem na svět“, když do toho boje o nový názor podle něho náleží i onen boj se zlem v duši, v srdci, a nejenom boj o „jednotnost a celost našich poznatků“ (45), když tam náleží zápas o osobní integritu proti „mravní a intelektuální rozháranosti a anarchii“ (35), zápas o „duchovní střed“ (28, 31) proti neharmonickému diletantismu (31), atd.
Co to je vlastně názor na svět? Zřejmě je nevhodné užívat termínu „názor“, neboť nejde jen o názor, náhled, chápání světa a vidění světa, nýbrž jde také a vlastně především o celkový, životní „přístup“ ke světu – a protože ani slovo „přístup“ není přiměřené, protože ke světu nemůžeme nikterak přistupovat, neboť jsme od počátku uvnitř světa, jde spíše o způsob pobývání na světě, který je provázen a také řízen i kontrolován myšlenkovým vztahem k světu, porozuměním, chápáním světa, věděním o světě (a nitrosvětských skutečnostech), a vůbec nejrůznějšími myšlenkovými pokusy o proniknutí skutečnosti, její myšlenkové uchopení, zvládnutí a ovládnutí atd. Nerozuměli bychom, o čem M. mluví, kdybychom ta slova „názor na svět“ chápali příliš úzce. Teprve časem a postupem si ověříme, co všechno má M. na mysli, když mluví o “názoru na svět“, a kde vůbec vidí ten hlavní kořen a základ.
T.G.M.: Moder. člověk
16. IX. 86

86/352
M. praví, že „chápal nesnadno“, jak se mohlo tak rozšířit mínění „o protináboženské podstatě filosofie a vědy“ a pokračuje: „… pravý opak je pravda; filosofie a věda (rozumí se filosofie a věda moderní a nejmodernější) protináboženské nejsou.“ Pochopitelně bude

nutno ve smyslu našeho pohledu provést některé korektury. Pokud jde jen o uvedený citát, můžeme s M-em souhlasit, a to ne pouze pokud jde o filosofii a vědu nejmodernější. Je-li náboženství jen pozdní a kompromisní forma mýtu, a je-li mýtus charakteristický svou orientací na mimočasové a nadčasové (pra-minulostní) archetypy, pak vskutku věda, zaměřená na tzv. zákonitosti a na kauzalitu, která se prosazuje bez ohledu na okolnosti (podmínka uznání platnosti pokusů!), představuje jen pokračování mýtu a náboženství – v tomto rozsahu a ohledu. Ale M. má jiné pochopení náboženství – a to nás právě nutí k jisté distanci a revizi. Je-li podle M-a náboženství „podstatným obsahem duchovního života člověka“ a je-li k životu „tak potřebné jako vzduch“ (57), takže neplatí, že má platnost „skutečně jen historicky dochovanou, přechodní“ (55), pak musíme říci buď – anebo: buď na mysli opravdu základní duchovní skutečnost lidského vztahu k ryzí nepředmětnosti (jak bychom my řekli) – a pak nemůžeme nevidět, že moderní věda, jak se vyvinula, tento vztah ztratila nebo přímo vyloučila, vytěsnila ze svého zájmu a z oboru svého zkoumání (a to platí o veškeré metafyzické filosofii, tj. o předmětném myšlení) – anebo mu jde o náboženskost, tj. o vztah k nějakým božským jsoucnům a o vazbu na ně – a pak jde o fenomén vskutku dějinně omezený a přechodný, právě dnes duchovně překonávaný.
T.G.M.: Moder. člověk

86/353
M. se distancuje od „obecného mínění“ (tak zvaných vzdělaných kruhů), „že náboženství podlehlo moderní filosofii a vědě“ – a pak dokumentuje (56), jak „největší myslitelé proti náboženství nebyli – naopak byli pro“ (uvádí Descarta, Leibnize, Locka, Pascala, Rousseaua, Kanta, Jacobiho, Fichta, Schellinga, Hegela) – „všichni, všichni věnovali spekulaci o náboženství své nejlepší síly“ (56). Naproti tomu „je dnes lidí bez náboženství dost a dost“ (57). Znamená to snad, že velcí duchové jsou nábožní a že náboženství upadá jen u mas? Proč však potom M. říká, že onen „celkový stav“ moderního člověka, vyznačující se tím, že jsme „neklidní, rozrušení, nervosní, umdlení, zmatení“ (52) „má svou velikou historickou příčinu v boji nového názoru na svět se starým“? Odkud se bere ten nový názor na svět, ne-li z filosofie a z vědy? Znamená to snad, že filosofie a věda jsou odpovědny za umdlenost moderního člověka, za jeho zmatenost a neklidnost? A je moderní filosofie a věda také zmatená a neklidná, či dokonce umdlená? Pokud ano, dalo by se tím něco vysvětlit. M. upozorňuje, že „umdlení jdou ke knězi“ (31); proto snad jsou dokonce největší myslitelé náboženští – z umdlenosti? M. kritizoval zejména positivismus, ale mířil víc do široka: proti vědeckému a filosofickému intelektualismu a jeho neharmonickému diletantismu (31). Můžeme z toho vyvodit, že M. kritizuje „největší myslitele“, že spekulovali o náboženství diletantsky, s diletantickým intelektualismem (29–30)? Jsou tito myslitelé sice pro náboženství, ale nedovedou poskytnout onen „duchovní střed“?
T.G.M.: Moder. člověk

86/354

M. tvrdí, že „boj filosofie a vědy proti náboženství není důkazem, že filosofie a věda jsou eo ipso protinábožensk é“. „Naopak dal by se z toho boje – z jeho houževnatosti a odvěkého trvání (je tak starý jako filosofie a náboženství) – učinit vývod přímo opačný. Právě proto, že filosofii a vědě náboženství lhostejné není, je mezi oběma boj.“ Toto místo by naznačovalo, že M. odhaluje hlubokou náboženskost i tam, a dokonce právě tam, kde navenek nápadně vyniká protinábožensk ost. Podle něho tedy nejen věda (to by celkem bylo pochopitelné, neboť vědec je ve vztahu k náboženským otázkám a náboženství vůbec nutně diletant), ale dokonce filosofie si své náboženskosti nemusí být a leckdy také opravdu není vůbec vědoma. „Nejeden filosof potírá náboženství proto, že sám je ho pln.“ M. také jmenuje Nietzscheho a poznamenává: „myslíte, že Nietzsche by měl toho vlivu, kdyby nebyl šel mezi proroky?“ (V tom je pozoruhodný souhlas mezi M-em a mezi Jaspersovou interpretací Nietzschova vztahu ke křesťanství!) – Zdá se být zřejmé, že M. chce radikálně rozlišovat mezi náboženstvím, z něhož člověk vskutku žije, a mezi náboženstvím hraným předstíraným, oficiálním. Proč by filosof, hodný toho jména, potíral náboženství, protože sám je ho pln? To nedává smyslu, leda že ve jménu pravého náboženství útočí na náboženství falešné, neopravdové, vnějškové, oficiální, reakční, „pozitivní“. „Že by myslící člověk dnes, po tolika bojích, neprokoukl tu máju oficiálnosti, hrob opravdovosti?“ Protinábožensk ost filosofie a vědy má svůj zdroj v náboženské opravdovosti – ale ta opravdovost je nedosti uvědomělá a zejména diletantská.

T.G.M.: Moder. člověk

86/355

M-ův realismus dostává přesnější kontury: jak pojem reality, tak pojem objektu a objektivity mají u M-a jinou platnost než pro nás. Když M. říká, že „objektem, světem není nám tento jeho kousek teď viděný, teď zase slyšený a tak dále, nýbrž my jej poznáváme jako celek, jako soustavu, nikoli toliko jako skladiště jednotlivin“, musí být naprosto zřejmé každému, že pro něho slovo „objekt“ neznamená to, co je v něm uloženo etymologicky. Proto také dodává: „A toho celku – jehož částí konečně jsme také my sami – smysly nepostřehujeme.“ Důraz na svět jako celek je velmi moderní, prozíravý: svět je celkem nikoliv najednou, v okamžiku, nýbrž také a především časově. A tento celek neleží „před“ námi jako před-mět, ob-jectum, nýbrž my jsme v něm, jsme jeho součástí, je všude kolem nás, nikdy jej nemůžeme dostat „před“ sebe na distanci, nikdy nedosáhneme pozice vnějšího pozorovatele. – A přece nejsme pouhou součástí světa, nýbrž jsme vnitřně integrovanou jednotkou, jsme také celkem, svět nepřechází neznatelně v nás a naopak zase my ve svět, nýbrž integrovali jsme se sice uprostřed světa, ale proti světu (ostatnímu) právě jako subjekt. Proto se také M. tak urputně táže: „A co tedy je objekt – co subjekt?“ (91) Vezmeme-li význam slova „objekt“ (předmět)

vskutku přísně, tak svět prostě objektem být nemůže, protože nikdy není celý před námi. Už ne proto, že smysly nejenom vnímají, ale také vybírají a zavrhují, tedy nevnímají. A pak: nikdy např. nemůžeme vidět něco víc, než co nám dovoluje naše perspektiva: díváme-li se jedním směrem, nevidíme a nemůžeme vidět, co je za námi, apod.
T.G.M.: Moder. člověk

86/356
M. vytýká Kantovi jeho „divný dualismus“, totiž rozpolcení čistého rozumu na rozum teoretický a na rozum praktický. Zdá se mu, že je v Kantovi „osudná dvojakost a neurčitost a polovičatost“, když „theoreticky, kriticky dokazuje, že všecky důkazy pro existenci boží jsou nedostatečné“ (104), zatímco „v kritice čistého rozumu praktického dokážeme, že Bůh skutečně jest, existuje“. M. chce prostě jednotu – nemůže uznat, že by v jednom ohledu platilo, co v jiném ohledu zase neplatí. Ale my musíme v Kantovi uznat, že se pokoušel – ať už jakkoliv – řešit vážný problém. Ať už si to dostatečně uvědomoval nebo ne, ukázal na povahu myšlenkového aparátu, který máme k dispozici, a dovodil, že „rozum nemůže dokázat existenci boží“, a zároveň tuto nemožnost pro teoretický rozum změkčil či relativizoval zásadním odlišením čistého rozumu teoretického od praktického – a přiznáním primátu rozumu praktickému. Tím de facto připravil půdu pro další krok, který hodláme teprve učinit: když odmítneme Kantovu koncepci „a priori“, resp. apriornosti, otevře se nám možnost připustit jiné typy teoretického rozumu než ten, který Kant považoval za jedině možný a oprávněný, tedy možnost pokusu o jiný, nový způsob myšlenkového přístupu, který by nebyl zatížen starými nedostatky – jako např. onou neschopností ne snad důkazu, ale vůbec nahlédnutí a pochopení, a ne snad „existence boží“, nýbrž skutečnosti ryzí nepředmětnosti. Součástí tohoto myšlenkového pokusu je pochopení dosavadní filosofické tradice jako historicky omezené, jako určité myšlenkové epochy, která může být nyní lépe pochopena i popsána, protože se začínají ukazovat právě její meze.
T.G.M.: Moder. člověk

86/357
M. upozorňuje na to, že svět jako celek nám, přesněji řečeno našim smyslům, není „dán“ celý najednou, nýbrž že jej „poznáváme po kousku, ty kousky si scelujeme a scelujeme je ve svém rozumu a svým rozumem: co dávají smyslové, čeho již nedávají…“ Nejde tedy jen o to, že svět má svou časově obrovsky rozlehlou historii, která nám prostě není a nemůže být „dána“ v jednom pohledu: „Kdybychom ten celek–svět a sebe v něm alespoň postřehli a pronikli najednou a navždy…“ – ale tak tomu právě není. Zdá se tedy, že M. de facto souhlasí v jedné základní věci s Leibnizem a jeho kritickou poznámkou k Lockově tezi „*nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*“, totiž se známým jeho dodatkem „*nisi intellectus ipse*“: smysly nám jsou schopny podávat jen kousky skutečnosti či světa, a my si ty kousky musíme

v rozumu a rozumem dávat dohromady. Odkud se tedy bere tento rozum? Na tuto otázku anglosaský empirismus neumí dát odpověď. To také postřehla kontinentální filosofická tradice racionalistická a pokusila se z toho vydobýt svou pozici – na Leibnize navázal Kant svým pokusem o apriorní založení rozumu a jeho „scelování“ oněch kousků (a dokonce nejen rozumu, nýbrž Kant ukazuje, jak ani smysly samotné se bez onoho apriori neobejdou, neboť se neobejdou bez apriorních nazíracích forem). Nutně tedy vzniká otázka, zda to, co rozum „doplňuje“ (domýšlí, dokonstruovává), samotné skutečnosti odpovídá nebo ne: „do které míry světu, jejž nosíme v sobě, odpovídá ten svět skutečný“ (94–5). Tady M. tématizuje otázku myšlenkového modelu: „svět, jejž nosíme v sobě“ je totiž myšlenkový model („v sobě“ – navázání na Brentana, ještě bez Husserlovy korektury).
T.G.M.: Moder. člověk

86/358
Otázka musí být vlastně položena, co nám vůbec mohou smysly říci o skutečnosti, o věcech, o světě. To znamená, užijeme-li formulace M-ovy, „co dávají smyslové“? Především tu je otázka, odkud až kam budeme počítat, že jde o smyslový orgán. V případě oka (což je vlastně nejnázornější příklad, neboť oko prý je – na rozdíl od ostatních smyslových orgánů – vychlípenina mozku – můžeme-li to brát jako fakt) tu máme sítnici, na niž porůznu dopadnou paprsky, soustředěné „čočkou“ a přicházející z okolního světa – většinou odražené paprsky sluneční. Oko nepřijde do kontaktu s ničím než právě s těmito paprsky, ale my nevidíme paprsky, nýbrž třeba strom. Každá buňka očního pozadí je schopna „zakoušet“, tj. mít „zkušenost“ výhradně se týkající paprsků, ale my si neuvědomujeme nic z toho, co může být „kompetentně“ doloženo přímou zkušeností jednotlivých buněk očního pozadí. To znamená, že do vědomí se dostává už tato mnohočetná zkušenost prvního řádu důkladně zpracovaná. Ovšem to není „scelování“ v rozumu a rozumem: k onomu „scelování“ dochází ještě mnohem dříve, než do toho rozum může jakkoliv zasáhnout (a u zvířat k tomu dochází dokonce bez jakéhokoliv zásahu rozumu). A tak musíme onen rozsah „smyslovosti“ rozšířit a posunout – anebo musíme mezi přímé vnímání na této základní úrovni a mezi zpracování „v rozumu a rozumem“ umístit ještě nějakou mohutnost (nebo dokonce více mohutností), jež mezi „bezprostřední zkušeností (zakoušením)“ třeba oněch buněk (ale: proč máme končit u buněk? proč nemáme jít ještě dál dovnitř buněk?) a mezi rozumovou konstrukcí myšlenkového modelu nějak fungují jako zprostředkující členy. Neboť všude po nervových cestách dochází už k druhotnému syntetickému zpracování těch jediných „autentických“ informací („dat“, dalo by se také říci „bitů“ autentické, spolehlivé nebo alespoň nejspolehlivější „zkušenosti“ s něčím, co přichází „zvenčí“). – Pochopitelně je tato úvaha příkladem dovádění jistých myšlenkových postupů do krajnosti. Dalo by se to ještě radikalizovat: nemluvme o paprscích, ale o fotonech. Každý foton, který dopadne na konkrétní buňku sítnice, buď vyvolá nebo nevyvolá nějakou změnu v té buňce (obvykle těch

fotonů musí být víc, aby něco vyvolaly). A když něco vyvolají, musíme v tom, co vyvolaly, rozlišit tu část, která představuje kauzálně následek onoho dopadu určitého počtu fotonů – rozumí se fyzikální, eventuelně chemický následek, a pak tu část, která je už reakcí buňky jako určitého systému. Rozdíl je v tom, že zatímco následek ve smyslu kauzálním musí svým rozsahem, velikostí a intenzitou odpovídat příčině, reakce může být značně „nepřiměřená“, a to oběma směry. Reaktibilita může mít velmi „hrubý rastr“ a „vysoký práh“ (třeba v případě buněk povrchu těla, kůže), ale může mít také mnohem jemnější rastr a nižší práh – specializovaná sítnicová buňka může být schopná registrovat v určitých případech i jednotlivé fotony a reagovat tím, že „popud“ mnohonásobně zesílí a teprve pak odešle „informaci“ dál, do nejbližších a poté i do vzdálenějších ganglií, až posléze do nervového centra. Je však naprosto zřejmé, jak ošidné a vlastně naivní je mluvit o tzv. bezprostředních datech vědomí, o bezprostřední zkušenosti, přímých impresích apod.
T.G.M.: Moder. člověk

86/359
M. interpretuje jako „hlavní interes Kantův“ problém, „jak lidský duch samočinně a ze své vlastní a nejvlastnější moci zpracovává ten materiál, který mu skýtají smyslové“. Tady je nutno nejprve ověřit, o jaký „materiál“ ve skutečnosti jde, tj. o jaké suroviny – a jak jsou suroviny nejprve zpracovávány v polotovary (stále ještě bez asistence rozumu, ale již „synteticky“) a co je vlastně jakožto tzv. „materiál“, ve skutečnosti však jakožto polotovary, dodáváno (poskytováno) lidskému „duchu“, resp. „rozumu“. – Vedle toho však musíme pamatovat ještě na další problém: jen pod tlakem tradice myslíme vždycky jen na pět základních smyslů (zrak, sluch, chuť, čich, hmat). Ale to znamená dvojí omezení ve vztahu ke „skutečnosti“: především nejsou tyto smysly schopny registrovat řadu skutečností, resp. stránek skutečnosti (např. nevidíme to, co je za námi a kam se nedíváme, ale ani to, co je skryto za nějakou překážkou; dále nevnímáme třeba slabé elektrické proudy nebo magnetická pole, která ovšem jinak můžeme a umíme dobře měřit pomocí různých přístrojů a zařízení; dále víme ze zkušenosti, že jsme schopni reagovat na skutečnosti, jež nepochybně nevnímáme uvedenými pěti smysly – právě na změny magnetického potenciálu, některé změny uvnitř organismu registrujeme teprve díky pocitu bolesti, reagujeme také náladou atd.), a za druhé – jak vyplývá z posledně řečeného – musíme mít zcela nepochybně ještě jiné „smysly“, neboť jsme jako organismus schopni reagovat na skutečnosti oněmi pěti smysly nevnímatelné (krom případů uvedených je možno připojit také „smysl“ pro humor nebo vážnost situace atd.).
T.G.M.: Moder. člověk

86/360

M. po počáteční nedůvěře a nechuti ke Kantovi posléze chápe a se sympatií sleduje, jak Kant „klade všecek důraz na rozumovou spontaneitu, na rozumovou samočinnost“ (kdežto pro Huma je člověk bytostí v podstatě pasivní). „Je tedy těžiště Kritiky ve vykládání a analysi té rozumové tvořivosti a samočinnosti, – synthese, činnost rozumu synthetická je u Kanta pojem hlavní. A ovšem: synthese apriorní. Apriorní nazírací formy, apriorní kategorie a smyslový neapriorní materiál – tyto prvky se slučují v duchu v organickou jednotnost…“ (87) Kant dobře postihoval „aktivnost lidského ducha“, „to ustavičné hledání pravdy, hloubání a vnikání do věcí („vrtání“)“ (91). – Tady je nutno si uvědomit, jak dalece M. vykládal Kanta na základě svého chápání problematiky, jak dalece vkládal do Kanta své problémy. O aktivnosti a spontaneitě mluví také na jiných místech, např. *OS I*, 208. Tam mluví také o „ženoucí síle“ (též 270 – odlišení od zákona), „*vis motrix*“: „Co vlastně hýbe člověkem…?“ „V čem tkví konec konců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (…), jeho spontánnost?“ A tuto spontánnost chápe jako nezávislost a staví ji do přímé spojitosti se svobodou. Ale právě v této věci Kant vlastně neuspěl: „Kant Humovi neunikl“ (84), „Huma překonával a překonával, ale nepřekonal, je v mnohém jaksi malomocný, polovičatý“ (108). Platí to snad také a právě pro náš problém: kantovské apriori nezajišťuje člověku svobodu (skutečnou, pravou), ale jen mu jakoby ulehčuje od tlaku zkušenosti: nezáleží naprosto všechno na ní, ale je tu ještě jiný zdroj. Ale vůči tomuto apriori zase není člověk svobodný, ba ještě více je jeho naprostým otrokem.
T.G.M.: Moder. člověk

86/361
Základní paradox etiky spočívá v něčem, co docela dobře chápeme v jiné oblasti, ale co nám připadá absurdní v etice, resp. ve sféře mravního rozhodování. Rozborem mravní situace a povahy mravního rozhodování posléze zjistíme, že „nejvyšší instance“ mravní nemá charakter neměnného pravidla, nýbrž že ve své suverenitě platí pro každou situaci (menší i větší, pro okamžitou chvíli i pro celé eóny) zvlášť a jinak (i když ovšem jisté podobnosti musí být také konstatovány). Právě tak, jako můžeme docela dobře rozeznat pouhé živoření až umírání od plného života (ačkoliv život zůstává životem), právě tak můžeme od sebe rozeznat to, co je mravné (co má být), od nemravného (co nemá být), i když obojí má mravní povahu a po obojím typu rozhodnutí jde zase život dál. (Otázka je, jak dlouho a kterým směrem – to je však otázka i u života „vegetativního“ a “animálního“: také tam jde o to, kam to vede a jak dlouho ještě.) Zkrátka: musíme počítat s tím, že něco „má být“ a něco jiného naopak „být nemá“ – ale sevřít do jednou provždy do obecné, „nadčasové“ formule prostě nelze, neboť to, co být má (a tím i to, co být nemá) se podle vývoje situace proměňuje, má to také své vlastní „dění“ a dějiny, je to dokonce něco, co umožňuje, aby dějiny měly nějaký smysl, a co tento smysl zakládá, „nese“, staví v proměňujících se krátkodobých „cílech“ před nás, do budoucnosti, tedy jako něco, co přichází a pro co my připravujeme cestu. Etika tedy

nemůže znamenat soupis nějakých norem a imperativů, nýbrž z podstaty věci je hermeneutikou situací.
26. IX. 86

86/362
Schopenhauer (1439, § 215, s. 144) rozeznává trojí druh jednání: mravní jednání je jednáním podle pravidla, ale bez účelu; instinktivní jednání (spíše chování) podle pravidla, ale bez pojmu účelu (přesněji, bez pojatého, pojmem uchopeného účelu); a konečně rozumné jednání („vernünftiges oder verständiges Handeln“) je jednáním ve smyslu pojatého účelu a podle rozvrženého pravidla. – Z toho se zdá docela zřejmě vyplývat, že Sch. chápe mravní jednání jako – přinejmenším původně – neprocházející rozumem, rozumovou úvahou. Z toho pak dále vyplývá, že také ono pravidlo, bez něhož je mravní jednání nemyslitelné, se uplatňuje mimo každou rozumovou úvahu a – alespoň původně – nezávisle na ní. Tím si zároveň Sch. možná otvírá cestu k chápání utilitaristické morálky jako dodatečného rozumového zpracování něčeho, co má původně naprosto neutilitární povahu, tedy jako jakousi ex post ideologizaci (dovoluje to pak „odhalovat“ „skutečnost“ morálky pod nánosem obvyklého chápání a interpretování atd.). A také je zřejmé, že to, co tu Sch. nazývá „mravním jednáním“, je ve skutečnosti každé jednání archaického, v mýtu ponořeného člověka (takže de facto jednání mravní není odlišeno od jiných typů jednání, jež se sice také řídí pravidlem, ale pravidlem jiným než morálním). Totéž platí o jednání instinktivním – to může mít (alespoň po našem soudu) charakter právě tak praemorální jako zcela mimomorální. – Základní chyba z hlediska etické teorie je naprosto zjevná: mravnost, která neprochází rozumovou rozvahou, nemůže být považována za skutečně „mravnou“, nýbrž nanejvýš před-mravnou, praemorální – analogickou tedy praemorálnímu jednání (chování) zvířat (přičemž rozumná rozvaha nemusí být nutně „pojmové“ povahy).

86/363
Schopenhauer (1439 – *Nachlaß*, *Neue Paralipomena*, s. 268, § 465) napsal: „Dem Philosophen so wenig als dem Dichter darf die Moral über die Wahrheit gehen.“ – Tady se tedy předpokládá, že mravnost (morálka?) se může dostat do napětí, ba dokonce do rozporu s pravdou. To ovšem zase dále předpokládá docela určité pojetí jak mravnosti (morálky), tak pravdy. Pokud chápeme jak mravnost, tak pravdivost situačně, pak můžeme a také musíme trvat na tom, že poslední pravda a poslední mravnost mají v každé situaci týž zdroj, týž kořen – a nemohou proto být ve sporu. Když se naopak přece jen do sporu dostanou, znamená to, že ona „pravda“ není skutečnou pravdou, nebo že ona „mravnost“ není skutečnou mravností, eventuelně obojí zároveň. Právě Rádl protestoval proti oddělování obojího, když napsal, že pravda je najednou správná, mravná i zbožná (asi v *Moderní vědě* nebo spíš v *Romantické vědě*, je třeba najít, nemám po ruce).

V čem je však možno vidět zrnko pravdy v Schopenhauerově výroku? Stačí pod „morálkou“ mít na mysli vskutku obecnou (společenskou) morálku. Ta se vskutku může dostat do rozporu s pravdou a překážet tomu, aby pravda byla uznána za pravdu a aby se její poznání rozšířilo. Ale pokud budeme pod morálkou rozumět „předsudky“, musíme od ní oddělovat a rozlišovat skutečnou mravnost, která – jako stránka lidského odpovědného jednání – představuje reakci, „odpověď“ na konkrétní, živou, aktuální mravní výzvu v určité situaci (tudíž v „mravní situaci“). Sch-ův výrok představuje tudíž případně i nebezpečný dvojsmysl, na nějž se někteří mohou odvolávat také neprávem.
26. 9. 86

86/364
Je dost překvapivé a v každém případě pozoruhodné, jak si Schopenhauer (1439, § 213, s. 143) naprosto jasně uvědomuje nebezpečnost toho, čemu my říkáme „pojmové myšlení“ (on sám mluví vlastně jen o člověku vůbec, ale zdůrazňuje právě tu významnou okolnost, že člověk jedná ve smyslu pojmů, jakoby veden pojmy): „… jener Mißbrauch der Freiheit, die eine, alle Sinnenwelt überwältigende, Waffe ist, ist es eben, der den Menschen so unendlich furchtbarer als das Thier macht, indem dies nur thut, was für den Augenblick der Trieb heischt, der Mensch aber nach Begriffen handelt, die eine Weltvernichtung fordern können.“ Mohli bychom, vycházejíce z těchto formulací, interpretovat asi takto: instinkty a pudy ovládají sice člověka „celého“ a mocněji (resp. zvíře!), a to i tenkrát, když jde o „umělé“ instinkty (a „pudy“), tj. o archetypy. Ale také archetypy vlastně jenom suplují „akční systémy“, jen je staví na jinou, novou základnu. Akční systém ovládne jistý časový úsek, ale když proběhne, opět se „zklidní“, „usne“, přestane ovládat lidské jednání, neboť cíle bylo dosaženo. Teprve vynálezem pojmů a pojmového myšlení se ona mimočasovost a nadčasovost archetypů mění na jinou nadčasovost, která představuje možnost aktualizace bez jakéhokoliv vnějšího podnětu, tedy jakousi „posedlost“ duševní povahy a duševního původu. A je to tato zvláštní posedlost, která dovoluje vynálezu myšlení pojmovými prostředky dotahovat určité možné, „koncipované“ „akční systémy“ až do nejabsurdnějších konců a důsledků. Paměť spolu s pojmy dává zvláštní až démonickou sílu některým „hnutím mysli“, antipatiím atd. jako ohromně zesíleným superpudům či superinstinktům.

86/365
Klasická idea „hodnoty“ je spjata s docela určitou koncepcí lidského jednání a chování. Tato koncepce však navzdory tomu nebyla dostatečně konsekventně vyvozena a přivedena až k jasné formulaci u celé řady i těch nejpozoruhodnějších filosofů. Ukážeme si to na jednom významném příkladu domácím. Jan Patočka v jednom ze svých posledních, nota bene politických textů (z 8. 3. 77) napsal, že „lidé dnes zase vědí, že existují věci, pro které stojí za to také trpět. Že věci, pro které se eventuálně trpí, jsou ty, pro které stojí za to žít“ (První

skica atd., s. 27). Na zmíněném citátu je vidět, že nejde o kauzální působení ani v tradičním smyslu, ale ani ve smyslu psychologickém (kdy nějaký budoucí „cíl“ nutkavě vyvolá určité jednání, jež k němu míří a jež k němu usiluje dojít). O „hodnotě“ můžeme mluvit pouze tam, kde je možná a kde se také uskuteční docela určitá úvaha či rozvaha: život si tu volí určitou cestu ne pouze proto, aby dosáhl pro sebe nějaké cíle, nýbrž aby se nějakým „cílům“ spíše naopak dal k dispozici, aby něco ze svých ‚přirozených‘ cílů obětoval, aby se něčeho třeba i dost důležitého vzdal, aby sám sebe omezil a jakoby „ochudil“, aby něco jakoby zameškal, propásl, aby na něco rezignoval – a tím se v jakémsi paradoxu zbohatil, vylepšil, zkvalitnil. Člověk tu dospěl k určitému porozumění sám sobě a svému životu, z něhož vyplývá, že v důsledku konečnosti a omezenosti života je nutno se určitých „věcí“ vzdát, aby bylo možno získat jiné (srvn. podobenství o vzácné perle). Tak se předpokládá jistý typ hodnocení (jež má vždy možné alternativy), vedoucí k docela určitému životnímu zaměření, a tedy zformování života, chování a jednání. Oběť může být nejen ztrátou, ale dokonce i utrpením, ba i obětí života.

86/366

Evangelijní příklad s perlou je podobenstvím, jež ukazuje volbu hodnot v něčem výstižně, ale v podstatě jen přibližně. Ona přibližnost, a tím nepřesnost se týká pojetí „hodnot“ samotných. Perla jako taková není a nemůže být pravou hodnotou, neboť je pouhou věcí. Proto také zcela nesedí, když Patočka píše, že „existují věci“, pro které stojí za to jak žít, tak trpět. Přesně vzato nejde a nemůže jít v takovém případě o „věci“. Hodnota, pochopená jako „věc“, jen znamená, že věci se staly „hodnotami“. Věci mohou být více nebo méně užitečné, tj. mohou se hodit k tomu či onomu, ale nemohou se samy o sobě stát životními cíli (ani přechodnými, prozatímními) a nemohou také dát životu žádný opravdový smysl. Základně důležitou okolností tu je to, že každá věc–cíl je prostě tím, čím je, nezávisle na tom, zda je či není považována za „hodnotu“, tj. zda jí je hodnota připisována, přisuzována. Naproti tomu skutečná, „pravá“ hodnota se stává hodnotou teprve tím, že se k ní život a lidské jednání soustředí a zaměří. Evropský člověk víc než lidé v ostatním světě a v ostatních dobách se obklopoval a obklopuje věcmi, na něž pohlíží jako na „hodnoty“. Ale skutečnou hodnotou pro něho nejsou ony věci samy o sobě, nýbrž jejich vlastnění. Ani v evangelijním podobenství tomu není jinak: perla tu přece byla už dávno, ale ten, kdo si jí tak nade všechno cení, ji chce vlastnit, chce ji mít sám u sebe a pro sebe (i když se jí bude třeba chlubit před jinými lidmi). Hodnotou tu je její vlastnění – a to je tím cílem, toho chce člověk dosáhnout tím, že prodá všechno, co měl.

86/367

Pokusy o výklad hodnot z jejich užitečnosti musí nutně troskotat všude tam, kde provedeme přesné rozlišení mezi tím, co je v určitém smyslu a směru (a v určité situaci) užitečné – a mezi

onou užitečností samotnou. Na čem záleží, budeme-li považovat nějakou věc za užitečnou nebo nikoliv? Být užitečný znamená být ve vztahu k něčemu, co je vskutku důležité a oč nám vposledu jde. Považujeme-li nějakou věc za užitečnou, znamená to, že nám nejde o tu věc pro ni samu, nýbrž právě pro její vztah k něčemu důležitějšímu. A tak se při přesnějším zvážení a promyšlení celé záležitosti musí ukázat, že předpokladem posouzení užitečnosti nějaké věci je respekt k nějaké hodnotě, vůči které jedině se může nějaká věc jevit jako více nebo méně užitečná. Není tedy hodnota založena na užitečnosti, nýbrž naopak užitečnost je založena hodnotou. – Tím se také vyjasňuje jistá nesnáz, jak např. mravní vztah k druhému člověku odlišit od vztahu pouhé užitečnosti. Vztah k druhým lidem, který zůstává na rovině a v mezích utility, je de facto vztahem nelidským (je-li vztažen k celému člověku), nemravným, neboť nad každou užitečnost ať pro mne, ať pro kohokoliv dalšího, se pozvedá mravní povinnost respektu k tomuto lidskému partnerovi, k druhému člověku, a to znamená především respekt k jeho otevřené budoucnosti a k jeho svobodné volbě cesty do této budoucnosti. Pochopitelně má tento základní mravní respekt k druhé lidské bytosti také svou utilitární stránku (důsledky), ale není na pouhé utilitě založen, ani na ni není redukovatelný a z ní vysvětlitelný. Proto se může za jistých okolností dostat s utilitou dokonce do rozporu, do konfliktu.
27. IX. 86

86/368
Jevgenij Jevtušenko napsal letos na jaře (in: *Sovětskaja kultura*, č. 45 (1986) článek o potřebě vlastního názoru. A začíná poukazem k tomu, že „vlastní názor přichází někdy draho“. Tento výrok by v zásadě mohl mít dvojí smysl – i když ten druhý v něm nikdo nebude hledat. První, na první poslech zřejmý význam je: mít vlastní názor přijde někdy draho (ale stojí to za to). Ale je mnoho těch, kteří se přímo sžili s tím druhým významem, i když se k tomu někdy ani sami sobě nepřiznávají: mít vlastní názor přijde někdy draho – (nevyplatí se to). Jedna věc je obojí interpretaci společná: za vlastní názor je obvykle třeba zaplatit jistou „cenu“. Někomu se však tato cena zdá příliš vysoká, jinému se „to vyplatí“. Na čem záleží ono hodnocení, které v různých případech dojde k různým výsledkům? Jevtušenko sám se pokouší důležitost vlastního názoru zdůvodnit tím, že „bez vlastního názoru neexistuje osobnost“. Pochopitelně nám takové zdůvodnění nemůže stačit. Především není nikterak zjevné, zda opravdu není možná žádná osobnost, která by neměla svůj vlastní názor (ostatně zůstává nevyjasněno, co to je tzv. „osobnost“; jestliže ji přímo vymezíme mj. tím, že má vlastní názor, pak jde o „důkaz“ v kruhu, tedy jen zdánlivý). A pak ovšem tu je věc hlavní: je-li důležitost vlastního názoru založena v důležitosti toho, zda jsme nebo nejsme osobnostmi, pak tu máme hned další otázku, proč je vlastně důležité a proč je zapotřebí být osobností. To není nic samozřejmého; pro archaického člověka bylo cílem se vlastní osobnosti vzdát (a tedy i vlastního názoru) a přimknout se k archetypu, ztotožnit se s ním.

86/369

V tom, jak Jevtušenko zdůrazňuje „vlastní názor“, prozrazuje možná svou nezralost pro současnou kulturní situaci, možná spíš nezralost sovětské společnosti (ve srovnání třeba s akad. Lichačevem a jinými, kteří velmi zdůraznili potřebu vracet se k starším autorům, navazovat na kulturní dějiny /minulost/ ruské, ale vůbec evropské atd.). Důraz na „vlastní názor“ má smysl jen za určitých předpokladů, které však právě v situaci, do níž Jevtušenko promlouvá, nejsou splněny. „Vlastní názor“ totiž může být taky prudkým pádem do primitivnosti, do otevřené až drzé nevzdělanosti, do sebespokojenosti polovzdělance a čtvrtvzdělance. Pro druhé lidi totiž je každý „vlastní názor“ prostě nezajímavý, pokud jim něco neříká, pokud je neoslovuje, pokud se nedovolává právem jejich pozornosti, pokud nenavazuje na to, co také oni nějak uznávají, pokud neuvádí důvody, které i oni musejí brát vážně atd. Jevtušenko ovšem mluví o tom, že se něčí „vlastní“, tj. osobní názor může ukázat jako „názor lidu“, že může vyjadřovat tento názor lidu. Ale to už je zase příliš velký skok. „Lid“ ani v tom nejideálnějším případě nemá jeden názor – ostatně J. s tím přece počítá, že názory jsou různé – a většina ještě nemusí mít nikterak patent na správnost a pravdivost. Mít „vlastní názor“ znamená jistě především nesdílet obecně rozšířené předsudky a falešné, nedoložené a nezdůvodněné náhledy. Ale cílem není se odlišit – to je vedlejší produkt cesty za pravdou. Pravda vždycky nejprve začíná u jednoho nebo u několika málo lidí a teprve pozvolna si získává obecné mínění. Mezitím však je pravda sama už dál – a nejde o naši osobitost, nýbrž o ni, o pravdu samu.

86/370

V navázání na Jevtušenka: jak podstatně souvisí pravda s lidskou osobitostí a vůbec s konstitucí osobnosti jako subjektu morální situace? Tady se dotýkáme nejhlubších kořenů evropské kulturní a duchovní tradice. Biologie má před sebou nepřehlednou řadu dokladů naprosto přesvědčivých, že každý živý tvor je vnitřně sjednocen, integrován. Základním kulturním a civilizačním problémem je však vnitřní sjednocenost a integrovanost duševní, myšlenková a duchovní. A tady evropská tradice přímo riskantně sází na pravdu a její poznání: lidská bytost se jako taková ustavuje ve vztahu k pravdě (resp. k „tomu čtvrtému“, tj. také k spravedlnosti, k tomu co „má být“ atd.). Nikde na světě a nikdy v dosavadní historii nedošlo v žádné jiné tradici k takovému prudkému trendu či útoku na dobytí „sebe“, na ustavení sebe jakožto jedinečné, neopakovatelné bytosti, osobnosti, osobitého subjektu, jako právě v tradici evropské. V dějinách žádné jiné kultury nemůžeme uvést osobnosti tak osobité, charakterově jedinečné a popsané, „před-stavené“ s takovým porozuměním pro jejich jedinečnost – to znamená tedy obojí: osobnost se nemůže rozvinout tam, kde pro ni není porozumění, kde nemá rovněž osobité a navíc vnímavé, chápavé okolí, prostředí, kde nemá jako partnery také osobnosti. Mohli bychom takřka identifikovat odvrat od pra-

minulosti a od mytických archetypů s ustavením a stálým zkvalitňováním a prohlubováním osobitosti člověka jakožto osoby, tedy s procesem personalizace. Ale není tento proces založen právě osloveností (docela osobní osloveností) pravdou?

86/371

Příprava na 29. 9. 86 – Kontext „situace“ a otázka hodnocení

01 Řekli jsme si, že mravní situace je svou strukturou komplexem vztahů mezi subjektem situace, jeho lidskými partnery, určitou věcnou složkou (vztah se týká nějaké záležitosti) a konečně mezi situačně adresným „býti má“. Teď se pokusíme doplnit tento model poukazem na některé vybrané aspekty těchto vztahů.

02 Především žádná situace není naprosto izolována od širších okolností, tj. každá situace je sama také nějak situována. A tato situovanost je rovněž komplexní, tj. týká se všech složek mravní situace i jejich jednotlivých (bilaterálních) vztahů, a ovšem i vztahů multilaterálních (kromě situace samotné jakožto celku). Struktura i dynamika těchto vztahů „situovanosti“ má své specifické rysy, které je třeba studovat jak zvlášť, tak v jejich souhře.

03 Předně tedy ani člověk jako subjekt, ani „ti druzí“ jako partneři v mravní situaci nejsou jen tím, čím „momentálně“ jsou (nemají jen „jsoucnost“), ale jsou bytostmi, tj. mají své bytí (= bytí pravého jsoucna, jímž je člověk). Konkrétně to znamená, že se narodili a vyrostli v určitém prostředí, rozvíjeli se pod určitými tlaky tradice, ale zároveň po cestách, které jim byly teprve díky této tradici a jejímu tlaku otevřeny atd. A nejde o jednu jedinou tradici, ale o celou sérii různých a nejen věcně, nýbrž především časově se překrývajících a prostupujících tradic, z nichž některé si uvědomuje lépe, jiné hůř a konečně některé vůbec nikoliv.

04 Všechny tyto tradice se netýkají pouze lidí, ale vždycky také záležitostí, věcí, věcných souvislostí. Jde např. o tradiční způsob života, o rodinnou nebo skupinovou, národní tradici přístupu k určitým skutečnostem, činnostem, oborům, společenským institucím apod. Některé takové neosobní (mimo-osobní) skutečnosti představují danosti přírodní nebo jakoby přírodní, dané, a významu se jim dostává teprve v rámci jistých společenských (historických) kontextů spíše dodatečně; jiné jsou společenskými (historickými) kontexty dokonce již spolukonstituovány a chápeme je jako skutečnosti dějinné. Způsob přístupu tak prostředkuje vliv přírody na dějiny i dějin na přírodu.

28. IX. 86

86/372

05 Člověk jako subjekt morální situace se chtě nechtě dostává do vztahu ke všem těmto vztahům, k těmto kontexturám, a to vždy pod nárokem „ty máš“. To však znamená, že člověk není nikdy pod jedním jediným, ve své při-tomnosti již integrovaným nárokem,

nýbrž před celou řadou nároků, o jejichž integrovanost nebo alespoň hierarchičnost se právě svým jednáním a chováním musí pokusit.

06 Doplňme nyní zatím zcela abstraktní úvahy nějakým konkrétnějším příkladem. Jevtušenko (*Sovět. kultura* č. 45, 1986, podle *Výberu* č. 38 z 18. 9. 86, s. 10): je třeba mít na věci vlastní názor a otevřeně jej vyjadřovat a zveřejňovat. Tažme se tedy: kdo je tu subjektem tohoto morálního apelu a v čem spočívá mravní povaha tohoto apelu?

07 To, co podniká J., je morální čin. Jako spisovatel (básník) se J. cítí být v dané situaci k tomuto činu povolán. Nicméně jeho čin má dvojího, a možná dokonce trojího různého adresáta. Už tato okolnost naznačuje, jak je mravní situace složitá. J. se obrací na všechny s výzvou k tomu, aby si udělali vlastní názor. Zároveň upozorňuje na to, že mít vlastní názor „přijde někdy draho“, ale zejména na to, že „vlastní názor ponechaný v nitru působí destruktivně“. Proto jsou zároveň všichni vyzýváni, aby svůj názor svobodně vyjadřovali a zveřejňovali.

08 Když mluví o „právu vyjadřovat své rozdílné názory“, J. sklouzává (aniž by to jasně formuloval a ohlásil) z roviny morální na rovinu obecně politickou (ostatně jde o citování jiného spisovatele). V daném kontextu to má charakter jaksi obranný; morálně významnější je „výzva k občanské odvaze a k pravdivosti“. Výzva k pravdivosti je nepochybně výzvou mravní a má svůj důvod (ospravedlnění) v oslovující pravdě samotné. Naproti tomu, když mluví o právu na „rozdílné názory“, nutně oslabuje svůj zápas „proti dinosaurům“ – ti že by neměli právo na „své názory“?

09 J. volá nejen po vyjadřování vlastních názorů, ale po „intenzifikaci jejich významu“, a tedy po jejich zveřejňování. Tím se ovšem – v dané situaci – obrací na určité složky obyvatelstva, na „funkcionáře“ – novináře, spisovatele, režiséry, výtvarníky, vědce atd. (nejmenuje politické tajemníky a jiné funkcionáře). V tomto

ohledu podtrhuje důležitost „demokratického informování veřejnosti“. Tady ovšem nestačí dobrá vůle a úsilí těch, kdo jsou kompetentní a odborně připravení veřejnost informovat, ale je zapotřebí součinnosti těch, kdo mají v ruce mocenské i informační prostředky (zároveň), ale kteří jsou „často nekompetentní“, a přesto „kontrolují“ „nejen vnitřní a zahraniční politiku, ale i biologii, lingvistiku, kybernetiku, hudbu a literaturu“ (zřetelné narážky na politické funkcionáře, ale také přímo např. na Stalina, Ždanova atd.).

10 Protože „vlastní názor přichází někdy draho“, je nutno uvést důvod, proč to přesto stojí za to. J. uvádí jako obecný důvod, že „bez vlastního názoru neexistuje osobnost“. Tím vzniká ovšem otázka, proč je důležité být osobností. J. kupodivu nezdůvodňuje tuto věc té nejširší skupině adresátů, totiž „všem“ (snad předpokládá, že jim to je samozřejmé – ale to je v tom případě velký omyl). Důvod, který skutečně uvádí, je adresován jednak – a snad na prvním místě – politikům a politickým funkcionářům: bez osobností (které mají

vlastní názor) není žádného lidu. Proto starost, aby se mohly rozvíjet „vlastní názory“ a aby se také mohly zveřejňovat a tak uplatňovat, je vlastně „starostí o lid“. Z toho vyplývá, i když to J. neřekl výslovně, že není žádného lidu bez demokratického informování veřejnosti – a že tedy bez takové obecné informovanosti se také nelze k lidu odvolávat a o lid opírat. Nejde tedy jen o výzvu, nýbrž také o kritiku a výtku či pohrůžku, jež je zároveň adresována oněm „vybraným“.

11 To je zřejmé ze slov, že „veřejné mlčení je skrytá forma anarchie“; naproti tomu skutečná demokracie není možná bez „kritické otevřenosti osobních názorů“, které není třeba se obávat – ta nevede k anarchii, jak vyhrožují dinosauři. Ale to je zase jen politická dimenze. Kde zůstala dimenze mravní?

12 V jakém smyslu je mravní povinností se stát osobností? To je vysloveně evropský prvek – nota bene prvek protiarchetypický, protimytický. „Být sám sebou“, najít a neztratit „svou identitu“ (viz Havel a jeho dopisy z vězení ženě Olze). To je velmi vážná etická otázka. Nejlépe je exponovaná na problému „vlastních názorů“.

86/374

13 Co je důležitější: mít svůj názor, anebo mít pravdivý názor? Rádl ve *Vývoj. teoriích*: to, co mne k „mé“ pravdě vposledu vede. Budou-li mít všichni pravdivý názor, nebudou se od sebe lišit – a tak to ani nebude jejich vlastní, osobní názor. Můžeme vskutku mluvit o mravní povinnosti mít svůj vlastní, osobitý a osobní názor? A být v tom smyslu osobností, lišící se od jiných, ode všech ostatních?

14 Výzva k odvaze: jde vskutku o mravní imperativ? Kantůrková o Husovi – už je nám jedno, oč tenkrát šlo, ale imponuje nám Husova odvaha, s jakou čelil nátlaku. Je odvaha mravně pozitivní – za všech okolností? České slovo „odvaha“ je etymologicky blízké slovesu „odvažovati“, tj. „vážiti“. Je také blízké slovu rozvažovati a rozvaha. Šílená odvaha je – alespoň v češtině – *contradictio in adiecto*; odvaha je eo ipso rozvážná, nikoliv šílená.

15 V čem je vlastně chyba, když se zdůrazňuje např. odvaha sama o sobě, „mít vlastní názor“ – také izolovaně, „být osobností“ – rovněž beze vztahu k okolnostem apod.? Morální situace je komplex – a každý pokus o izolaci některého z jejích prvků či složek musí nutně vést k nějakému defektu. Proto zásada: komplexní pohled, neochota k izolování jednotlivých složek. Tak jako nepostihneme povahu organismu, když se zaměříme na jednu tkáň, jeden orgán – jde právě o tu souhru.

16 Nesnáz a problém s tím spojený: každý poukaz na komplexní situačnost může být záminkou k relativizaci toho, co „býti má“. Obrana však nemůže být v redukci, ve zjednodušení a vynechání těch druhých složek, nýbrž v přesném metodickém postupu, kde neponecháme bez povšimnutí žádnou stránku ani složku mravní situace.

17 Už letmá a jen začínající analýza J-ových formulací nám ukázala, že J. sice smysl pro komplexnost má, ale že mu chybí přísná metoda, dovolující podrobně analyzovat onen

komplex. J. je básník, nedostatek metody mu tedy nemůžeme vytýkat. Musíme si toho však být dobře vědomi. A musíme také pamatovat na to, že J-ova výzva proti „zbabělému kompromisnímu odosobnění“ má zároveň nádech sebekritický (jak to ostatně známe ze 60. let – Tatarka ap.) a že tak čelí tomu, aby poukaz na komplexnost situace vyzněl apologeticky a sebeospravedlňující notou.

86/375

Fenomenologická metoda už přesvědčivě dokázala, že je s to přinést pozoruhodné výsledky. Navzdory této efektivitě, o níž nemůže být sporu, musíme trvat na tom, že má také neméně zřetelná omezení. Jako metoda je legitimní, jako filosofie zůstává v mnoha ohledech neuspokojivou. Základním problémem, jehož řešení nám fenomenologie (chápaná jakožto filosofie) zůstává dlužna, je geneze samotných fenoménů a zejména geneze prověřených, již korigovaných fenoménů, jež vrhají světlo na odmítnuté, neprověřené fenomény původní, resp. dřívější, eventuelně jež jednotlivé dřívější fenomény podřizují fenoménům vyššího řádu a zásadnější platnosti. Příklad: tento stůl mohu vidět z různých stran; každý pohled nám podává jinou fenomenální podobu. Díky naší schopnosti integrovat tyto jednotlivé smyslové fenomény v syntéze „stolu jako takového“ může před námi vyvstat vyšší fenomén stolu, jaký nám ovšem samotné smysly nikdy nemohou podat. Nicméně právě tento stůl jako takový je vlastním předmětem našich praktických úvah i našich činností. „Stůl jako takový“ nemůže být tedy považován za tzv. bezprostřední datum našeho vědomí, neboť je jakožto fenomén konstituován za asistence a díky syntetické a zprostředkující funkci jak našeho rozumu, tak naší fantazie a pod. Nicméně přihlédneme-li blíže k oněm „bezprostředním“ datům vědomí, zjistíme, že ani ta nejsou nikterak nezprostředkovaná a zejména že by se ani nemohla konstituovat jakožto data právě <u>vědomí</u>, kdyby dokonce také v nich nedocházelo k intervenci celého vědomí, zejména pak rozumu, paměti, zkušeností atd. A právě tato oblast je z fenomenologie vylučována.
30. IX. 86

86/376

Jedním z nejzávažnějších problémů, které naší době zanechala nedávná filosofie (konce 18. a celého 19. století), je problém subjektu. Chceme-li pochopit skutečnost subjektu opravdu do hloubky, musíme nahlédnout, že ve své jedinečnosti není subjekt odvoditelný z okolností, nýbrž že představuje emergenci čehosi nového, co teprve v průběhu této postupné a postupující emergence, v průběhu realizace, uskutečňování sebe sama na sebe nabírá, přibírá k sobě, jako materiálu ke své výstavbě užívá oněch „okolností“, takže na něm – hleděno zvenčí – tyto okolnosti jakoby zanechávají stopy, otisky – a dokonce se méně pozorným může zdát, že okolnosti tento subjekt jakoby vyprodukovaly. To je právě dojem strukturalistů, analytických filosofů atd., že subjekt je jenom jakýmsi uzlem rozmanitých

vnějších tlaků, tendencí a příčin. Ale tady se de facto objevuje staré ‚faux pas', jaké najdeme už u Démokrita. Také on se domníval, že to, co považujeme za věci, za předměty, je jenom nahodilá skrumáž, hromada nebo spletenina atomů, které se dočasně a nahodile při svém „padání dolů" o sebe otírají, zachycují svými výčnělky a tak po jistou dobu zůstávají „pospolu", ve vzájemné blízkosti a v jakési „jakoby" sestavě. Moderní biologie už přešla od háčků a hrbolků na atomech k vysvětlování genetickým kódem, ale nejvlastnější problém subjektu zůstává nadále neobjasněn. Genetický kód představuje „informaci"; ale hlavní otázka je, kdo tu genetickou informaci dovede a „chce" dešifrovat a použít k „výstavbě" celého organismu. *Principium individuationis* musí být pochopeno nově jako *principium integrationis*. Každý vliv „okolností" nebo vůbec něčeho „daného" musí sám být „vysvětlen" schopností subjektu ten vliv uznamenat, registrovat, „přijmout" jakoby „do sebe", reagovat na něj ne pouze jeho „odražením" a rezistencí vůči němu, nýbrž jeho „osvojením", vestavěním do svého dalšího průběhu, do své vlastní výstavby, jeho integrací do celku sebe samotného.
30. 9. 86

86/377
Když chceme odlišit subjekt od okolností, najdeme vždy něco, co subjekt do sebe nějak nasál ze souvislostí a ze situace, do níž byl postaven. Proto i v samotném subjektu bychom měli odlišovat to, co je mu „bytostně vlastní" a co je jen produktem jeho reagování na situaci a na okolnosti. Ale v takovém případě představuje „okolnost" nejen fyzická a psychická výbava lidského subjektu, nýbrž dokonce genetický kód, celý soubor genetických informací, které byly subjektu „dány do vínku". Jestliže má každý člověk dříve nebo později před sebou problém, jak se sám se sebou „smířit", jak sám se sebou „vydržet", jak sám sebe „unést", pak to je vlastně vždycky otázka nějakých daností, jimiž je člověk jako subjekt obdařen, aniž je volil, a které mu dokonce mohou značně jít „na nervy". Je-li základní a bytostná struktura subjektu („das Subjekt-sein") odhalena jako vztah k sobě, je v tomto vztahu vždycky už předem něco „dáno", k čemu se člověk musí vztáhnout tak, že to přijme. Být subjektem je tedy víc než jenom jím prostě být, nýbrž být jím tak, že sám sebe přijmu. To je ovšem něco docela jiného než „vůle k sobě" ve smyslu vůle k sebeprosazení. Sebe prosazovat (uplatňovat, získávat vrch, pozici, moc atd.) je něco elementárně odlišného od toho, když sami sebe prostě přijmeme jako výchozí bod, když je „nám" (ale komu?) něco „dáno" a my se k tomu „přiznáme", uznáme to nejen za své, ale uznáme „to" za „sebe" a tak se konstituujeme jako lidský subjekt. To uznání za sebe a za své je velmi důležité a není to nic samozřejmého, neboť to má vždy intersubjektní, společenský kontext (vždy při tom srovnáváme!).

86/378

Už pozorováním vývoje malých dětí a později adolescentů nahlédneme – máme-li pro to náležitý smysl, náležité senzorium – historickou povahu (v tomto případě ovšem individuálně historickou povahu) určitých momentů a přímo etap, kdy se „rodící“, resp. konstituující se subjekt staví a musí stavět proti okolí, proti světu a prosazovat tak sám sebe. Způsob, jak to činí, pochopitelně velmi souvisí a snad dokonce „závisí“ právě na onom okolí či prostředí, ale vždy je to „závislost“ jaksi nepřímá, všelijak komplikovaná a rozhodně ne kauzální. Značnou váhu v této „závislosti“ má naopak odpor, kladený okolnostem, vyvzdorovaná pozice, protikladnost atd. Při nedostatečné kultivovanosti to často dopadne tak, že generace vnuků se podobá generaci dědů, i když jako synové a dcery se postavili proti generaci rodičů. Ale tak tomu je opravdu jen v případech kulturně primitivních, jednoduchých, kdežto většinou to naznačují jen některé vnější znaky, které jsou spíše zvoleny za symboly a jakési „vlajky“, k nimž se mládež hlásí, kdežto viděno více do hloubky je všechno složitější a prosazuje se v tom obvykle jakási celkovější cesta „historického vývoje“, kterou ovšem odhadnout nebo dokonce plně nahlédnout vůbec není snadné. Jednotlivec – dítě, adolescent, dospělec – se nutně potřebuje ustavit jako zvláštní, jedinečný subjekt; a protože i takovýto jedinečný subjekt vždy více nebo méně pociťuje svou spjatost se společností (resp. s některou její složkou) a s určitým širším (nejen individuálním) programem, vytváří se také pocit nutnosti se konstituovat jako skupina, jako hnutí, jako generace apod., přičemž sebepochopení má při tom tendenci poněkud zvýrazňovat až přehánět odlišnosti.

86/379

Individuální povahové rozdíly pozorujeme už u zvířat (zejména domácích, která máme stále na očích). Dalo by se proto říci, že tendence k individuální zvláštnosti, jedinečnosti atp. je „přirozená“. To jen z pohledu zdálky, navíc neinteresovanému na těch zvláštnostech, ona jedinečnost uniká a všechna zvířata jednoho druhu, event. rasy nám připadají jako stejná (ostatně je tomu podobně u lidského vztahu k lidem jiné rasy, např. k černochům, Číňanům apod.) Ovšem u člověka je situace ihned komplikovanější, složitější, neboť nejde a nemůže jít jen o nějakou přirozenou tendenci, nýbrž vždycky již od samého začátku se do každé „přirozené“ tendence vměšuje vědomí, sebevědomí, vůle k odlišnosti a její reflexe atd. Velký rozdíl je ovšem i na druhém pólu, totiž na onom sociálním „okolí“, „osvětí“, vůči němuž se lidský jedinec vymezuje, proti němuž se ustavuje jako jedinečné individuum, s nímž musí žít a spolužít, ale s nímž nehodlá a nechce splývat, nýbrž vůči němuž si chce a musí zachovat jistou samostatnost, svébytnost, zkrátka „svobodu“ a „svébytí“. Proto také ona „jedinečnost“, k níž se lidský jedinec dopracovává, není jen pouhým promítnutím nějakých přirozených kvalit na sociální pozadí (či popředí), nýbrž je sama povahy kulturní, „vnitřní“, duchovní. Arogance a vnucující se stádovost charakterizuje pak obvykle právě ty jedince, kteří si nedovedli svou jedinečnost doopravdy vypěstovat a zkultivovat a kteří tento nedostatek pociťují úkorně a uplatňují svou hrubou sílu proti těm, kdo v tom směru uspěli a “svébytnost“ si doopravdy

vypracovali. Velkými vůdci jsou proto obvykle polovzdělanci a nedoukové, a proto také mají sklon k despocii a diktátorství.

86/380

Masaryk je základní myslitelskou postavou v české filosofické tradici. Je to myslitel nikoliv spekulativního a systematického typu, nýbrž svědek a kritik duchovní situace své doby. Orientuje se ve skutečné, živé, aktuální myšlenkové a kulturní, zejména však spirituální atmosféře jakýmsi „přímým“ způsobem, přímou zkušeností a nahlížením, pro něž má perfektně vyvinuté citlivé senzorium. V interpretaci takových zkušeností se někdy mýlí, ale i svými omyly zůstává jeho myšlenkový postup mimořádně efektivní a důležitý. Dovede klást ty nejpodstatnější otázky, což je pochopitelně významnější než všechny odpovědi, které je kdokoliv schopen formulovat (včetně jeho samotného). Masaryk shrnuje to nejpodstatnější z jedné tradice českého myšlení a vytváří tak podklad pro její další rozvíjení, eventuelně pro docela nové kroky v jejím duchu. Není typem filosofa, který zakládá novou školu, spíše typem, který se – za normálních okolností – stává, ba musí stávat předělem a „krizí“ pro všechny myšlenkové směry a vůbec hlubší myslitele. Tato okolnost nebyla chápána, ani dokud ještě byl čas. Po válce nebylo proto vlastně nač navázat, a tak se podstatně usnadnila úloha, kterou si předsevzala vládnoucí politická moc po únoru 1948 (a zejména po podivných „oslavách“ stého výročí Masarykova narození 1950), totiž: vymazat Masaryka i jeho dílo z národních dějin a zejména znemožnit jakoukoliv jeho aktualizaci. Proto nemáme dosud hluboce filosofické zpracování Masarykova myšlenkového odkazu. Nejlepší dílo o Masarykovi napsal 1930 theolog (J. L. Hromádka), největší poválečný filosof (J. Patočka) měl k Masarykovi poněkud ambivalentní po-

86/381

měr a nakonec oceňoval jako vyvrcholení jeho filosofické práce založení ČSR (jako jedinečnou událost v dějinách filosofického působení na společnost). Masaryk tak vlastně sdílí svým dílem osud takového Kierkegaarda, který musel být filosoficky de facto vůbec objeven (než pouze znovuobjeven) po desetiletích, kdy byl oceňován nanejvýš jako literát nebo jako theologický myslitel. (A to druhé ještě ne dostatečně, došlo k tomu vlastně až po objevu Kierkegaarda-filosofa.) Zařazením do nějakého „šuplíku“ nemůže být postiženo to, co je pro Masaryka právě nejdůležitější a čím může nejvýrazněji oslovit naši současnost. Možná, že ještě i dnes je na pokusy o celkové uchopení Masarykova odkazu a vůbec jeho myslitelského profilu příliš brzo. Nebyly ještě vykonány ani ty nejzákladnější práce, nebyly pro to vytvořeny ani ty nejzákladnější předpoklady. Je třeba nejprve očima a duchem poučeným vývojem nejnovější filosofie najít ta vskutku důležitá, ba rozhodující místa v jeho spisech a analyzovat je s pozorností, jaká se věnuje jiným velikým myslitelům, kteří nestavěli systémy, ale určovali další cesty filosofického myšlení. Pak teprve se ukáže, oč jsme přišli v důsledku nesmyslné

kulturní ostrakizace a bez čeho se napříště česká (přinejmenším česká) filosofie nemůže obejít, nechce-li se vzdát jednoho z nejvýznamnějších zdrojů své vlastní svébytnosti a tím i schopnosti ne pouze vždy znovu dohánět světový trend a vývoj, ale být k němu také nezanedbatelným přínosem. Skutečného Masaryka je třeba pro naši i pro světovou filosofii teprve objevit pod tlustým a zatvrdlým krunýřem starých i nových předsudků.

86/382

Příprava na 13. 10. 86 – Mravní subjekt

01 Pro strukturu mravní situace jsme rozpoznali jako fundamentálně charakteristické 4 složky; nyní se budeme zabývat každou z nich zvláště (a přitom se ukáže, proč tzv. mravní situace není pouhou konstelací těchto složek, nýbrž – nepravým – celkem, jehož zdroje integrity sahají do „nitra“ či „hlubin“ přinejmenším některých z uvedených složek – nejde tudíž o záležitost pouhých vnějších vztahů ani tam, kde jednotlivé složky svůj „vnějšek“ mají).

02 Problém pojmového uchopení „subjektu“. Charakter pojmového myšlení: k jednomu slovu se váže jednak celé hnízdo pojmů, jednak celé hnízdo intencionálních předmětů, přičemž každému z oněch pojmů lze přiřadit pouze jeden jediný intencionální předmět. Užitím téhož slova můžeme s pomocí různých dvojic „pojem – int. předmět“ mínit touž „reálnou skutečnost“ v různém smyslu, a zejména v různém stupni obecnosti. Tento postup nelze aplikovat v případě „subjektu“.

03 A proč? Ukažme si nejdříve, co o tom říká Scheler (*Vom Ewigen im Menschen*, 4951, s. 307 nn.). V polemice s Windelbandem (ale je to vlastně polemika mnohem širšího záběru!) prohlašuje pojem „subjektu vůbec“ za „protismyslný“ (nesmyslný – widersinnig). (Nikoliv tedy rozporný, widerspruchsvoll v superformálním smyslu.) Zmatek v té věci byl zvýšen tím, že původní význam *subiectum* až do konce 18. století byl „předmět“, takže onu běžnou pojmově-myšlenkovou praxi v zásadě dovoloval. Od té doby se však ustálilo užití tohoto slova pro tzv. „já“; a Scheler udává čtyři „věty“, platné pro každé jsoucno, na něž je tento pojem aplikovatelný.

04 (1) Každé „já“ je s naprostou nutností individuální „já“. – Sem by náležela diskuse, jaký je zásadní rozdíl mezi tímto tvrzením a mezi na první pohled zcela analogickým tvrzením nominalistickým, které ovšem platí všeobecně. Tím se nicméně dnes zabývat nebudeme, protože se k problému stejně budeme muset vrátit v jiné souvislosti, která důležitost problému radikálně zdůrazní. Nicméně tolik lze říci již nyní, že předpokladem uspokojivého řešení je rozlišení pravých a nepravých jsoucen.

10. X. 86

86/383

05 (2) Každému jsoucnu, jež má charakter „já“, stojí naproti („vstříc“) nějaké možné „ty“. – K tomu lze dodat, že formulace není dost radikální, i když míří správným směrem. Pomineme-li pro tuto chvíli úvahy o mimolidských (sub-humánních) subjektech, pak pro člověka je vstřícnost nějakého druhého „já“ přímo konstitutivní pro jeho vlastní „já“ – a proto nemůže jít jen o vstřícnost „nějakého možného „ty“„; ono konstitutivní vstřícné „ty“ musí být skutečným jsoucnem. V tom je specifičnost lidského subjektu.

06 (3) Proti každému jsoucnu, jež má charakter „já“, stojí naprosto nutně nějaký vnější svět, ve své jsoucnosti, stejně jako ve své danosti nezávislý na jeho jsoucnosti (v orig. ovšem „Sein“). – To může znamenat několik věcí. a) především je každé „já“, tj. každý „subjekt“ možný jen jako nitrosvětské jsoucno, tj. může se ustavit (nebo „vzniknout“) jen v rámci světa a za předpokladu nějakého na něm nezávislého světa a rovněž na něm nezávislých jiných jsoucen. („Realistický“ předpoklad.)

07 b) Ovšem subjekt („já“) se může ustavit pouze tak, že zároveň rozvrhne kolem sebe „svůj svět“, lépe: začne jej rozvrhovat. Tomu ovšem Scheler říká již jinak, totiž „osvětí“, a zařazuje to do své 4. věty. Nicméně pak vzniká otázka, co znamená ona „danost“ světa, odlišená sice od jeho „jsoucnosti“, ale charakterizovaná také jako na subjektu (na „já“) nezávislá. Prostě tu je otázka, zda Scheler zařazuje onu „Subjekt-Objekt-Spaltung“ již sem, nebo do následující „věty“. Proto odkazuji až tam.

08 (4) Každé „já“ se rozpadá (zerfällt) na ustavičně hic et nunc dané tělesné „já“ s příslušným osvětím na jedné straně a na duševní „já“ s proudem zážitkových momentů jako korelátem. Tyto zážitkové momenty jsou původně dány jako celky a teprve sekundárně mohou být děleny v různých směrech. – Tady máme nezpracovaný a do nového kontextu nezapracovaný relikt karteziánského dualismu – tělesné já jako „rozprostraněnost a sebeprožívající já „duševní“; neuspokojivá je řeč o korelaci, což může být pouhým náznakem odmítnutí přísné paralelity (jak se tradovala v psychologii, u nás ještě u Krejčího).

86/384

09 Scheler se celou věcí zabývá s mnohem větší důkladností jinde (*Der Formalismus in der Ethik* etc.), ale nám bude nyní stačit to, co jsme uvedli. Nedostatků je hned několik. Velkou nejasností zůstává tzv. „vnější svět“, chápaný jako nezávislý na subjektu, ale přesto „vnější“. To si žádá preciznější formulace, zejména však hlubšího promyšlení. Nejenže „vnějšnost“ světa nemůže být pochopena jako nezávislá na subjektu, ale také nikoliv jako jednosměrně závislá na subjektu. Subjekt se konstituuje jako subjekt zároveň s tím a přímo tím, jak si tento subjekt jednak osvojuje něco ze světa, ale zejména jak se paralelně či v přímé závislosti na sebekonstituci pro sebe konstituuje „svůj“ svět, tj. osvětí, a v případě člověka navíc, jak si tento osvojený svět staví před sebe a proti sobě a sebe proti němu.

10 Svět, v němž je subjekt situován, nemůže být redukovaně chápán jako „vnější“, neboť subjekt – zejména pak lidský – žije ve světě „slova“ (který není vnější), ve světě „kultury“ (ten je jen menší a méně významnou částí vnější), ve světě „dějin“ (což nelze jinak, než že se na dějinách podílí – takže mu zase nemohou být jen „vnější“, atd.). Odlišuje-li Scheler „já“ (= „jáství“, Ichheit) jako předmět od „já“ jako aktu a trvá-li na tom, že bytí osoby není a nemůže nikdy být předmětem, pak by měl s podobnou důsledností odlišit „svět“ jako množinu předmětů od světa jakožto nepravého „bytí“, a tento poslední prohlásit také za neuchopitelný a neztotožnitelný se žádným předmětem.

11 Největší vada Schelerova pojetí však spočívá v resignaci na tematizování toho, čemu my říkáme „to čtvrté“ (i když např. mluví o božstvu a bohu či Bohu). Subjekt nemůže být uspokojivě chápán jako subjekt, neponecháme-li mu elementární a základní dva momenty vztahu k tomu, co není jsoucnem a co tedy nenáleží k „předmětnému“ světu: 1) jde o původ, vznik, genezi subjektu, jež je nemyslitelná a nepochopitelná pouze na pozadí „světa“ a jež si tedy žádá mimosvětské zakotvenosti; 2) dovršení konstituce subjektu v ustavení osobnosti není možné a myslitelné bez reflexe, a “pravá“ reflexe není možná bez ek-statické otevřenosti vůči „adventu“ ryzí nepředmětnosti.

86/385

Pojetí subjektu, jak se vyvinulo v podstatě v 19. století a došlo několikeré interpretace ve století našem, přičemž de facto v žádné není dost uspokojivé, se otvírá před současným myšlením jako jeden ze základních úkolů, resp. jako jedna ze stránek základního úkolu (k níž např. druhou stránku představuje pojetí časovosti a dějinnosti apod.). Trvám na tom, že žádné pojetí subjektu nemůže být dost uspokojivé, pokud nenajde způsob, jak pojmout genezi subjektu tak, aby nebyla redukovatelná na žádná praecedentia. Subjekt je vždycky dosti komplikovaně strukturovaným jsoucnem. Ta komplikovaná struktura by nemohla fungovat, nemohla by být efektivní, kdyby nebyla organizována a integrována. Subjekt nemůžeme vyložit z nějaké předem dané plurality, neboť subjekt není a nemůže být založen na žádné pluralitě. Plurality se teprve sekundárně zmocňuje, ovládá ji, integruje ji, vtahuje ji do svého rozvrhování, ale to vše má za svůj předpoklad subjekt jako to „agens“, které je oné integrace, onoho ovládání vůbec schopno. Vznik, ustavení subjektu nemůže být proto žádným způsobem odvozováno a vysvětlováno z něčeho, co předcházelo. Buď totiž to, co předcházelo, má charakter mnohosti, a pak zůstává neřešena otázka, jak a díky kterému agens byla tato mnohost sjednocena; anebo má to, co předcházelo, povahu jednoty, sjednocenosti, a pak ovšem nevykládáme, jak subjekt vznikl, nýbrž říkáme, že tu byl už dříve (a otázku, odkud se takto „dříve“ vzal, necháme zase bez odpovědi). Jediné schůdné řešení je pojmout subjekt jako událostné dění, jež se integruje díky svému nepředmětnému zdroji – a zbývá řešit otázky vztahu mezi ryzí nepředmětností a nepředmětnou stránkou pravé události, pravého jsoucna.

86/386

Max Scheler (4877, *Der Formalismus…*, s. 549, pozn. 2. p. č.) upozorňuje na to, že je třeba rozlišovat mezi objektivní samotou („Alleinsein“) a mezi osamělostí jakožto pocitem (Gefühl der Einsamkeit), a dodává, že právě pocit osamělosti je častější ve společnosti, ba dokonce v poměrně nejintimnějších společenských vztazích (jako jsou přátelství, manželství, rodina), kde se vyskytují v nejryzejší podobě. Zdůvodňuje to tím, že teprve tady lze nejpronikavěji změřit a zakusit absolutní hranici osobní sebesdělitelnosti někomu druhému.

Tento postřeh má základní důležitost. Pokusme se alespoň o předběžnou analýzu. Primitivní bytost nemá potřebu sebesdělení, protože si ještě nevytvořila žádnou skutečnou osobnost. Aby si někdo mohl osobnost vytvořit, potřebuje k tomu vhodné prostředí, tj. jiné osobnosti. Uprostřed primitivů nevyroste žádná osobitá bytost, k jejímž niterným potřebám by náleželo osobní sebesdělování. Její „niterný život“ je ostatně natolik chudý, že nemá, co by mohla sdělovat. Na druhé straně platí, že čím víc doroste nějaká lidská bytost v niterně kultivovanou osobnost, tím víc to na jedné straně svědčí o úrovni jejího kulturního a duchovního prostředí (a zejména o úrovni druhých lidí, s nimiž se dostává do kontaktu), avšak zároveň dosahuje takových podob a takových hloubek niternosti a osobité svébytnosti, že se dostává na hranici jednak své vlastní schopnosti sebesdělení, jednak schopnosti těch druhých, aby takovému eventuelnímu sebesdělení porozuměli. Zkrátka: v nejhlubších hlubinách vlastního nitra zůstává člověk sám se sebou (a ovšem ještě „s Bohem“).

86/387

Předchozí úvahu ovšem musíme ještě doplnit. Tzv. pocit osamělosti nelze zcela obecně vysvětlit ani pouze neschopností sebesdělení, ani pouze neschopností těch druhých eventuelnímu sebesdělení porozumět, ba ani kombinací obojího. Existuje totiž také něco jako „falešný pocit osamělosti“, resp. pocit, že ti druzí vás nechápou, že vám nerozumějí apod. Tento falešný pocit je založen na potřebě být uznáván někým druhým, aniž by vlastně bylo co uznávat, resp. potřebou (eo ipso tedy falešnou potřebou) být ceněn víc, než odpovídá naší skutečné „hodnotě“. Takový pocit může být také předstírán a teprve dodatečně jaksi kýčovitě prožíván díky tomu, že mnoho lidí (zvláště pak ženy) z řad „těch druhých“ mají potřebu o někoho pečovat víc, než si zaslouží, cenit si ho víc, než odpovídá jeho hodnotě, promítat si do druhého něco, čeho se jim samotným nedostává, zkrátka žít v iluzích. – Celá tato zkušenost s možností pravého a také falešného „pocitu osamělosti“ může být psychologicky interpretována jen značně vágně a bez potřebného stupně rozlišování, a proto musí být považována za téma, jež se jako celek psychologickým metodám vymyká. Jde o záležitost mravní, kombinovanou s významnou dávkou intelektuálních ingrediencí (k nimž náleží zejména sebepochopení, sebechápání, schopnost reflexe atd.). – Jen zcela na okraji připomeňme, že jde o jev značné složitosti. Pocit osamělosti může být sice nelegitimní, a

tedy v plnosti svého rozsahu falešný, a přece může být výrazem legitimní reflexe nad tím, že vnitřní možnosti vzhledem k chudobě podnětů se nemohou dostatečně rozvíjet (a ovšem zase i tento pocit může být falešný, sobě i jiným předstíraný a kýčovitý).
10. X. 86

86/388

Příprava na 20. 10. 86 – „Ti druzí“ v mravní situaci

01 Už když jsme hovořili o subjektu morální situace, ukazovali jsme si, jak o něm lze něco rozumného říci pouze tak, že mluvíme o ostatních členech, jež jsme na počátku rozlišili. Totéž bude platit dnes.

02 Důvod, proč tomu tak je, je zásadně dvojí. Především platí, že lidská bytost se může mravně vztahovat ke své situaci pouze celostně, tedy jakoby k celku (v tomto případě sice nepravém), nicméně zapojeném do širších kontextů, v nichž prosvítají, resp. nabývají na zřetelnosti určité struktury nenáležící k osvětí, nýbrž mu předcházející (v tomto smyslu např. Scheler hovoří o „celku mravního kosmu“, „das Ganze des sittlichen Kosmos“ – 548).

03 Celostnost nejen jednotlivé situace (ta je „nepravá“), nýbrž tohoto „mravního kosmu“ (ta nemůže být nepravá) nás zavazuje k překročení pouze „subjektální“ vázanosti na mravní imperativy, tj. k respektu, že tyto imperativy platí i pro druhé – a tedy k respektu k těmto druhým, kteří se též sami dostávají do ranku „oslovených“.

04 Druhým důvodem, proč musíme mluvit o jiných členech morální situace, když chceme něco říci o jednom z nich, je něco docela jiného. Žijeme na konci éry předmětného myšlení (a vypovídání). Proto nemáme jinou možnost, jak něco smysluplného vyslovit či spíše jen naznačit o nepředmětných aspektech skutečnosti, leč když předmětně vypovídáme o něčem jiném, co nám však dovoluje nepředmětně mínit to, oč nám jde především.

05 Musíme si proto být vědomi toho, že právě tak, jako jsme při výslovném tematizování subjektu hovořili o „těch druhých“, budeme zase při tematizování „těch druhých“ hovořit stále také o subjektu, vzhledem k němuž jimi jsou.

06 „Ti druzí“ jsou jednak jednotlivci (subjekty jako já), jednak členové různých společenských útvarů (rodin, skupin, vrstev a tříd, národnostních útvarů, kulturních útvarů, konfesních společenství atd.). Můj vztah k nim je proto vždycky také dvojí. Respekt k jejich společenskému začlenění a roli může být relativní (též negativní), ale respekt jako k lidským bytostem absolutní.

19. X. 86

86/389

07 Můj vztah k „těm druhým“ je sice obousměrný, ale zároveň asymetrický. To je zřejmé, přihlédneme-li k příslušným aktivitám (jimiž je každý reálný vztah realizován). Zůstávám-li neaktivní, jsem zapojován do společenství aktivitou „těch druhých“ a jsem tak „započítáván“, zahrnován do nějaké skupiny apod. To může, ale také nemusí vyústit v nějaké mé aktivní rozhodnutí (přihlášku), kterým však je pouze stvrzováno nebo popřeno toto zahrnutí.

08 Na druhé straně mohu být nějakým společenstvím odmítán a vyvrhován, a přece nemohu být zcela a naprosto „těmi druhými“ vyvržen, pokud to sám neakceptuji, pokud na to nepřistoupím a nezačnu se chovat jako někdo, kdo k nim opravdu nepatří. (Přitom ovšem nejde o mou subjektivitu, nýbrž o reálnou aktivitu. Vyvržení může být legitimní, i když si tuto legitimitu nepřipouštím, ale svou reálnou aktivitou ji potvrzuji.)

09 To se týká také zapojení „těch druhých“ do mravní situace, jejíž jsem subjektem, a mého vlastního zapojení do mravní situace „těch druhých“. Zatímco v prvním případě šlo o sociální roli (mou, nebo těch druhých), tady jde o mravní roli, která nemůže být na sociální redukována. Určité společenství ode mne očekává, že se zachovám jako mravní subjekt (což se odlišuje ode mně vnucované předem hotové představy jakožto požadavku na mne oním společenstvím kladeného).

10 To, co je ode mne jakožto „mravné“ očekáváno, záleží na onom společenství, které ode mne něco očekává. To znamená, že očekávání samo musí být zváženo, podrobeno nějaké míře, která není konstituována samotným společenstvím, ale jednak pro ně závazně platí, jednak jím je uznávána. Protože však platí nezávisle na jeho uznání, je má odpovědnost vůči očekávání podmíněna tím, že společenství uznává svou odpovědnost zároveň s tím, jak očekává mou.

11 Jsem-li nějakému společenství cizí nebo odcizil-li jsem se mu, protože neuznávám legitimnost nejen jeho očekávání, nýbrž především jeho mravních kritérií (jež uznává i pro sebe, nejen pro mne), pak tím nekončí má odpovědnost za toto společenství, a zvláště za jednotlivce, kteří k němu náleží, nýbrž jsem např. povinen vyhlásit svůj „dissent“. Nutnost odlišit vztah ke společenství samotnému a k jeho reprezentantům.

86/390

12 Zvláštním problémem jsou „ti druzí“ jakožto společnost vůbec. Je totiž otázka, zda ji můžeme považovat za skutečné společenství. Schelerova terminologie: uvažujme analogicky k „osobě“ v právním smyslu též „osobu“ ve smyslu mravním. Scheler mluví o jednotlivé osobě (Einzelperson) na rozdíl od úhrnné osoby (Gesamtperson); pochopme to analogicky jako pravou a nepravou osobu.

13 Národnostní nebo národní společenství, konfesní společenství, užší nebo širší rodina a příbuzenstvo (to je už na pokraji), hnutí nebo spolek atd. mohou být považovány za nepravé osoby – ale podle Schelera nikoliv společnost jako celek: die Gesellschaft ist ja

„überhaupt keine Gesamtrealität“ (551). O tomto radikálním odlišení lze mít pochybnosti. Závislost na německém pojetí národa; západoevropské pojetí ztotožňuje národ a společnost státně organizovanou.

14 Navrhuji následující řešení: pokud je onen „úhrn“ prováděn pouze vnějšně, takže člen úhrnu je „zahrnut“ jako „objekt“, nejde o skutečné společenství jakožto nepravou osobu (např. stát objektifikuje občany a nepočítá s nimi jako s mravními subjekty). Proto odpovědnost vůči státu a za stát je pouze právní záležitostí – nepravá odpovědnost. Naproti tomu pravá odpovědnost ve vztahu k nepravým osobám jako je národ, společenský útvar, rodina apod. (Problém ne-aktivnosti!)

15 „Ti druzí“ jako církev. Katolické pojetí contra protestantské pojetí. Konkrétní konfesní společenství je nepravou osobou jako každé jiné. Problém autority a “nehodného kněze“. Mravní, duchovní ani myšlenková autorita nemůže být zajišťována institucionálně, ale musí být vždy znovu aktivně vydobývána, a to pouze na poli mravním, duchovním a myšlenkovém, bez jakékoliv intervence jiného, ergo nekompetentního typu.

16 Autorita a vědomí vlastní omezenosti; autorita a důvěra (spolehnutí); autorita a pověření; lidské autority a „poslední autorita“, jež nikdy není a nemůže být delegována, přenesena na žádného člověka, tím méně na instituci (ani nepravou osobu). Autorita estetická (event. zážitková, prožitková). Autorita svědomí; svědomí „těch druhých“. Respekt a tolerance.

86/391

Příprava na 3. 11. 86 – Okolnosti mor. situace – „záležitost“ a svoboda

01 Zatímco „ti druzí“ nejsou nikdy pro morální subjekt jen součástí a složkou okolností, stávají se jimi ovšem, pokud propadli „zvěcnění“ (odosobnění, odcizení). Lze tedy říci, že „ti druzí“ se ustavičně propadají do sféry pouhých okolností, pokud se sami nestarají o to, aby se tomu ubránili a aby zůstali, resp. znovu se stali skutečnými subjekty.

02 I když dochází, resp. došlo téměř k úplnému odcizení těch druhých, nepřestává subjekt být odpovědenen nejen za ně, ale také před nimi – ovšem jakožto potenciálními subjekty, tj. před jejich možnou budoucností. (Analogie se vztahem k nenarozenému embryu nebo čerstvě narozenému „dítěti“, jež není ještě skutečným člověkem, ale mravní subjekt se k němu musí tak vztahovat v respektu k jeho potenciální budoucnosti a poslání.)

03 „Ti druzí“ se stávají pouhou okolností pro mravní subjekt tím víc, čím víc jsou sami pouhými „produkty okolností“. Subjekt je vždycky situován v nějakých okolnostech, ale vždycky si od nich musí zachovat nezbytný odstup, nemá-li se stát prostě jejich produktem a součástí a má-li si zachovat svůj statut subjektu (k čemuž je „povolán“).

04 Čím víc jsou „ti druzí“ skutečnými subjekty, tím víc se s nimi subjekt cítí spřízněn, je jim blízký (a oni jsou blízcí jemu); to je zdrojem jeho spoluodpovědnosti (na rozdíl od pouhé

individuální odpovědnosti za ně, event. před nimi – pokud jejich nárok uznává za legitimní).

05 Zesílí-li spoluodpovědnost i pocit spoluodpovědnosti určité sociální skupiny, můžeme mluvit – s jistou dávkou metaforičnosti – o morální situaci jim společné. Do ní je pak zasazena morální situace jednotlivého subjektu, ne však jako do „okolností“, nýbrž podstatněji.

06 Teprve díky této zasazenosti lze mluvit o „záležitosti“, v které je subjekt mravně zavázán a odpověden. Jinak se ona „záležitost“ povážlivě subjektivizuje. „Objektivizace“ mravních záležitostí pak dává pevnější půdu pro tzv. skupinovou až společenskou morálku, která představuje synkrezi morální vnímavosti skupiny s ustálenými pravidly.

86/392

07 Subjekt uplatňuje svou svobodu zásadně ve třech podobách: především jako svobodu od daností, mezi něž ovšem náleží nejen věcné okolí, ale také na pouhé okolnosti pokleslí „ti druzí“ včetně záležitostí, jež jsou tím pro mne „dány“. Není zásadního rozdílu mezi svobodným vztahem k přírodním danostem a danostem tohoto typu.

08 Tato svoboda nemůže být ovšem uplatněna nehotovým subjektem, jímž je takový, který se neosvobodil od „těch druhých“. Už malé dítě si zkouší svou svobodu, a tím sebe samo (zakouší samo sebe jakožto svobodné) ve vztahu ke svému nejbližšímu okolí, tj. především k rodičům a sourozencům, a učí se zároveň respektovat svobodu těch druhých (stejně jako v předchozím případě se učí respektovat danost oněch „daností“).

09 Avšak ani svoboda od „těch druhých“ není možná bez svobody ještě hlubší, a to je svoboda od mravního imperativu. Té si subjekt nedobývá, nýbrž je do ní postaven (tedy se lišíme od Kierkegaardova pojetí). Subjekt si ovšem musí „dobýt“ zkvalitnění, kultivaci této své původní svobody, a to nemůže jinak, než že nejprve přijme „ty druhé“ za „své“, a tím i odpovědnost k nim a za ně.

10 Právě tak legitimní uplatnění svobody od „záležitostí“, jež mají svůj základ v danostech (včetně danosti „těch druhých“ a jejich „morálky“) je možné a přípustné jen za předpokladu uznání jiných záležitostí za „pravé“: svoboda od povinností, uložených společenskou morálkou, je legitimní jen ve jménu uznání povinností jiných, vyšších, jež vyplývají z imperativů neodvozených ani z okolností, ani ze společenské morálky a nároků těch druhých, kteří se adaptovali na okolnosti a stali se tak jakoby jejich produktem.

11 Jde tu tedy o jakýsi kruh, do jisté míry obdobný tzv. „hermeneutickému kruhu“ v tom, že není „vadný“. Subjekt je postaven do ještě primitivní „svobody“, kterou může kultivovat jen v závislosti na druhých; jen v této závislosti a pak proti ní může uplatnit a kultivovat svou svobodu od jejich nelegitimních nároků, ale pouze tak, že se nechá zapojit do „záležitostí“, v nich pak odliší pravé od nepravých – a tím se svobodně vztáhne k tomu poslednímu „ty máš“, do svobody od něhož byl původně postaven.

86/393

Náboženství v běžném smyslu je slovo o mnoha významech, a proto je zapotřebí je pro filosofické účely pojmově upřesnit a upevnit. Také „skutečnost“ náboženství je podle toho značně neurčitá, dokud jí míníme neurčitou skupinou pojmů, které se tu překrývají, jinde vylučují atd. Na druhé straně každé pojmové upřesnění plní svou funkci teprve v jistých kontextech, kde se teprve může ukázat jeho platnost či neplatnost, použitelnost či nepoužitelnost pro ten který cíl, nosnost nebo nedostatek nosnosti apod. Proto se nám zdá daleko příhodnější pro cíle našeho zkoumání význam slova náboženství – a také význam slova mýtus – podstatně zúžit. Nechceme tak učinit libovolně, nýbrž chceme se o něco opřít, o nějakou již starší tradici. A protože naším hlavním tématem je víra (a možnost její filosofické reflexe), nabízí se nám takřka samo řešení: tradice víry v sebe zahrnuje také jistou tradici, týkající se vztahu k náboženství. Pokusíme se co možná nejpečlivěji vypracovat (takřka „vypreparovat“) tuto tradici tak, abychom ji očistili od nejrozmanitějších náhodných nepřesností, konfuzí a eklekticismů a abychom našli a na světlo přivedli její nejryzejší podobu. Určité momenty tohoto podniku lze najít již v některých dřívějších myšlenkách významných autorů, především theologů (i takového formátu, jakým byl např. Karl Barth, anebo tak pronikavého apelu, jakým byl jeho žák Dietrich Bonhoeffer apod.). Dnes se zdá, jako by bývalo šlo jen o jakousi dobovou nebo dokonce módní vlnu, takže by mělo být pochopitelné, že po jejím ústupu dneškem vládne zase módní vlna jiná (totiž jakési námluvy či koketování s náboženstvím a dokonce s „mýtem“). To však musí být postaveno na pevnější základ pro zhodnocení.

21. X. 86

86/394

Naše myšlenka (která se může opřít o jistou nepochybnou tradici, počínající někdy dávno ve starém Izraeli) spočívá především v rozhodném a důrazném oddělení fenoménu víry od jakýchkoliv apriorních nebo jinak nutných vazeb na religiozitu. Ta specifická tradice víry, na kterou se hodláme orientovat a odvolávat, byla ovšem velmi bojovně zaměřena proti mýtu a proti náboženství. Chceme proto maximálně této polemičnosti víry využít k tomu, abychom upřesnili, a především zúžili to, co budeme označovat jako mýtus a náboženství. Budeme-li si tohoto metodického zúžení dobře vědomi, vyhneme se pochopitelně tomu, abychom odmítali všechno to, co běžně (nikoliv tedy v našem smyslu) je pod náboženstvím a mýtem chápáno, se stejným polemickým zápalem, jaký je příznačný pro bojovné zaměření víry. Je totiž zřejmé, že tradice víry se obracela proti konkrétním podobám mýtu a náboženství (a ani jinak nemohla), což znamená hned dvojí: předně každé účinné polemické zaměření proti určité pozici je právě ve své účinnosti a věcnosti podmíněno tím, že přistoupí na platformu protivníka (aby byla polemika vůbec možná, musejí se obě strany někde setkat). A za druhé:

musíme být opatrní při generalizování těch stránek mýtu a náboženství, jichž se polemika převážně a hlavně týkala, ale nemůžeme ji šmahem vylučovat. Je třeba obezřetně prozkoumat, do jaké míry je polemika víry (přesně: tradice víry) aplikovatelná mimo původní historický terén, na němž k ní kdysi došlo a pak opětovně docházelo. A právě proto je třeba razit nový, celé této strategii přiměřenější pojem mýtu a náboženství.

86/395

J. B. Kozák trval při svých přednáškách z logiky, že pojmy se nemění (neproměňují), nýbrž že je musíme zaměnit za jiné, když nám přestanou vyhovovat. Mám za to, že to je stanovisko jednak přespříliš dogmatické, jednak ve všem všudy ne zcela držitelné. Co lze beze vší pochyby mít za jisté, je neproměnnost intencionálních předmětů. Ale otázkou je, jak můžeme zajistit, resp. v čem můžeme spatřovat garanci neproměnnosti intencionálních objektů, když duševní dění je tak proměnlivé. Na toto místo byla tradičně zařazena funkce pojmů: jsou to pojmy, které jsou schopny organizovat (resp. díky kterým a prostřednictvím kterých můžeme organizovat) myšlení tak, aby se vztahovalo k neproměnným intencionálním předmětům. Co to však prakticky znamená? Je-li třeba nějak organizovat proměnlivé duševní pochody a cesty tak, aby byla zajištěna neměnnost jejich intencionálních předmětů, musíme předpokládat, že realizace takového zařizování jednoznačného mínění musí být pokaždé poněkud odlišná. Jeden a týž postup by nás nikdy nemohl od proměnlivosti myšlenkových procesů přivést k naprosto identickým intencionálním objektům. Musíme tedy předpokládat, že pojmy jsou po dvojicích spjaty vždy s příslušným intencionálním předmětem jen jednou svou složkou či stránkou, zatímco tou druhou jsou naopak spjaty s proměnlivým procesem myšlení. Jak to je možné, je třeba podrobit důkladnějšímu zkoumání (ostatně zkoumat je nutno celé toto postavení problému, celou tuto konstrukci), nicméně zůstává naprosto zřejmé, že problém je soustředěn právě do otázky po povaze pojmu, a to jak ve vztahu k neměnným intencionálním předmětům, tak ve vztahu k proměnlivým procesům myšlenkovým a příslušným jejich kontextům.
25. 10. 86

86/396

Hume se skepsí sobě vlastní má za to, že lidé musí resignovat na to, pokoušet se „o přetřes otázek ležících docela mimo dosah lidské způsobilosti, jako jsou otázky o původě světů neb o zařízení soustavy rozumové…“ (Škoda, s. 249; VIII, § 62: „if men attempt the discussion of questions which lie entirely beyond the reach of human capacity, such as those concerning the origin of worlds, or the economy of the intellectual system…“ – 4204, s. 81). My ovšem dnes už vidíme, jak spekulace proniká do samotné vědy a jak už otázka „vzniku světů“ není a zřejmě už nikdy nebude ponechána pouhé fantazii filosofů, nýbrž jak se stává tématem legitimně vědeckým, na něž jsou aplikovány pracovní postupy dobře vědecké. Nicméně

právě moderní astrofyzika a ovšem za vydatné pomoci mikrofyziky pracuje především s konstrukcemi různých modelů, vymýšlených jakoby na zkoušku a odvrhovaných, když vykáží příliš velké odchylky od toho, co lze pozorovat. Aniž bychom mohli prohlásit, že už víme, jak náš svět vznikl, nabyli jsme znovu přesvědčení, že to není otázka, která by „ležela docela mimo dosah lidské způsobilosti“. Naučili jsme se dívat na otázku lidské způsobilosti historicky: nejde o způsobilost nějaké lidské přirozenosti, jak se Hume ještě domníval, ale o způsobilost určitého myšlenkového přístupu, který se dějinně vyvíjí a který eventuelně – když vyčerpal své možnosti – může být nahražen přístupem jiným. Tak se ani na „zařízení soustavy rozumové“ již nedíváme jako na něco jednou provždy daného, z čeho se nám nikdy nepodaří uniknout a čemu se nám nezdaří se vymknout, ale jsme nakloněni připustit, že také ve sféře samotných myšlenkových prostředků můžeme „experimentovat“.
26. X. 86

86/397
Když jsme jednou rozpoznali možnost myšlenkového experimentování na takové úrovni reflexe, kde prostě neexistuje možnost nějakého přímého, ba ani dohledného způsobu ověření, je už jen malý krok k tomu, chápat určité tradiční myšlenkové přístupy jako rovněž experimentální povahy, jenom jako takové tehdy ani ještě dost později nerozpoznané. Proto se můžeme pokusit interpretovat tu či onu myšlenkovou tradici jako spjatou s nějakými takovými experimenty a vyložit si jejich další logické rozvíjení jako uplatňování přístupů, otevřených právě oněmi experimentálními prvky. Příkladem nám může být přístup presokratiků k otázce původu a povahy světa a vnitrosvětských jsoucen. Tento přístup byl otevřen otázkou, která vlastně v této podobě nebyla položena, ale která – ač formulována teprve mnohem později – nám dává nahlédnout do nejvnitřnějších motivů filosofického myšlení oněch starých autorů. Jde o otázku, co se nemění uprostřed změn, přičemž to, co zůstává neproměnné, bylo zároveň chápáno jako to, z čeho věci vznikají, i to, do čeho zase zanikají (Anaximandros, zl. A 9 a B 1 ze Simplikia). V jistém smyslu veškeré dějiny západního myšlení představují obrovskou tradici, která však už je jakoby vyčerpána a která volá po nalezení alternativy. Ale co může být alternativou oné fundamentální představy, že proměnlivé jevy jsou pouhým povrchem, pod nímž zůstává v naprosté neproměnnosti základ všeho, „věčný a nestárnoucí“? (Zl. A 11 a B 2 z Hippolyta). Jenom představa opačná, totiž že vše se mění a že otázkou je spíš, jak může ze změny povstat něco byť jen relativně trvalejšího.

86/398
Každé náboženství je založeno nejen na tradici, nýbrž také na zkušenosti – pochopitelně zkušenosti sui generis. Je třeba se tázat, proč základní zkušenost náboženská by nemohla obsahovat jakési zrno pravdivosti či spíše pravosti, právě tak jako smyslové zážitky

barevnosti, hřmotů a zvuků, vůní a zápachů, různých chutí apod. Uvažme např. dravce – ptáka, který z obrovské výše je schopen rozpoznat možnou kořist (ostatně ještě větší extrém představuje astronomovo pozorování nějakého miliardy světelných let vzdáleného zářícího objektu, jako je kvazar). Zkušenost člověku ukazuje, že některé nepatrné a takřka zanedbatelné momenty smyslových vjemů se mohou v důsledku nějak motivovaného zaměření pozornosti a přiměřené interpretace stát významným zdrojem informací; u zvířat či ptáků je tomu podobně, jen motivace a interpretace si tu užívají jiných mechanismů. Dále víme, že někteří živočichové mají senzorium pro tepelné (infračervené) záření (např. klíšťata) nebo na magnetické pole (holubi, tažní ptáci) apod. Člověk zjistil, že musí nejrozmanitějšími přístroji nejen kvantitativně rozšířit škálu různých kvalit, na něž je v nějakém užším rozsahu schopen „přirozeně“ reagovat, nýbrž že musí některými přístroji nahradit svou neschopnost vnímat je vůbec anebo alespoň neschopnost příslušné tělesné reakce správně interpretovat (např. bolesti hlavy, kloubů apod. správně interpretovat jako takovou či onakou změnu počasí apod.). Proto se klade nepochybně legitimní otázka, zda je organismus schopen a) registrovat „oslovení ryzí nepředmětnosti“, b) správně na ně odpovídat, c) správně – na úrovni člověka – je interpretovat.

86/399

Na vliv chemického objevu atomů (např. vliv Boylův na Locka apod.) bylo již mnohokrát poukazováno, ale věc nebývá obvykle filosoficky analyzována a doceněna. Empiristický senzualismus představuje určitou analogii k starořeckému atomismu v jednom docela určitém směru. Podobně, jako Leukippos a Démokritos pod sugestivním vlivem elejského myšlení přijali ve skutečnosti Parmenidovu ideu „jednoho“ pluralizovali, prostě multiplikovali onu celost, jedinost, pevnost, souvislost, „veskrze stejnost“, plnost, dokonce „kulatost“ atd., tak docela analogicky sensualistický empirismus atomizoval to, čemu staří Řekové říkali „THEORIA“: jednotlivé sensace či percepce apod. jsou vlastně jakési atomizované kousky zírání, které musí být správně sestaveny a složeny, aby poskytly obraz skutečnosti. To je také důvodem, proč omyl nemůže vzniknout na úrovni sensací či percepcí, nýbrž teprve tam, kde dochází k onomu sestavování a skládání oněch atomů vnímání.
Základní falešnost této atomizace THEORIA na úrovni smyslových orgánů (tj. na úrovni fyziologické!) vysvitne, když se na konkrétních případech demonstruje význam selekce při pořádání údajných „smyslových dat“. Pro správné poznání jsou někdy určitá málo frekventovaná, takřka výjimečná „data“ (vněmy) základního významu, zatímco převaha dat a masovost některých vněmů je jednak redundantní, jednak přímo zavádějící. A selekci nelze postavit na žádný senzualistický základ, neboť selekce musí být řízena a prováděna za určitým intelektuálně stanoveným záměrem a cílem, musí na určitých strategických místech ověřovat rozumové konstrukce.