

Odpovědnost a identita [1986]

Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla (Reflexe šestá)

(K padesátinám Václava Havla)

„Jistota našeho bytí v bytí se stala nenávratně minulostí, nebe se zatáhlo mraky, jsme vrženi do nejistoty světa. Rozpomínka na tuto minulost, její dědičné znamení a nesmazatelná pečeť našeho původu v ní nás provázejí sice¹ na každém kroku – ale i to je nám už do značné míry zcizeno (byť jen tím, že to reflektujeme) a jako takové to je vlastně součástí toho, do čeho jsme vrženi nebo čemu jsme propadlí a co nás žene – v cizotě světa – do situací, kterým plně nerozumíme, kterými trpíme, ale kterým se nemůžeme vyhnout.“ Dopis Olze č. 129.²

„Výklad Huma a Kanta dělá mně samému velké obtíže – ale co dělat. Jestliže filosofovat, tož filosofovat.“ T. G. Masaryk (1896)³

I.

Havlův dopis z Borů, z něhož je naše první motto a k němuž se budeme opětovně vracet, začíná ne-li mýtem (neboť skutečný mýtus je nám dnes už nedostupný), tedy výrazným mytologumenem: výchozím stavem lidství je stav oddělení, odpoutání, odtržení, odpadnutí. Od dokladů a příkladů, které představují jen jakýsi obraz či spíše šifru, se Havel dostává posléze k „věci samé“: „lidský duch a rozum se konstituují jakoby utržením čehosi ze skrytého ducha a rozumu bytí a ... zrod lidské subjektivity je defakto⁴ vystoupením z integrity bytí a spontánní participace na ní“.⁵ „Člověk jako bytí, vypadlé z bytí“⁶ – to je ovšem vlastně už starý Havlův motiv, byť formulovaný novými, odlišnými prostředky. A není to dokonce motiv jen jemu vlastní – sdílí jej s hlavním proudem evropské literatury našeho století, který za války a po válce, na přelomu poloviny tohoto století, dospěl k mohutnému vyslovení v existencialismu, z něhož sice už mnohé vyvanulo,

¹ Přidáno „sice“, které ve strojopise chybí.

² V. Havel, *Dopisy Olze (Spisy Václava Havla, 5)*, vyd. J. Lopatka – M. Špirit, Praha 1999, dopis č. 129 (22. 5. 1982), str. 525.

³ T. G. Masaryk, *Moderní člověk a náboženství (Spisy T. G. Masaryka, 8)*, vyd. J. Zouhar – H. Pavlincová – J. Gabriel, Praha 2000², str. 38.

⁴ Opraveno ze strojopisného „de facto“.

⁵ V. Havel, *Dopisy Olze*, dopis č. 129 (22. 5. 1982), str. 523.

⁶ Tamt., str. 524.

ale z něhož naproti tomu dodnes cosi základního zůstalo: pocit odcizení a odcizenosti. To, co u Hegela bylo ještě pojmovou konstrukcí, stalo se válečné a poválečné generaci Evropanů zážitkem a životní zkušeností. Staré mytologúmenon uprostřed rmutných vod, jež se ještě jednou zvedly a zvedají z rašelinišť a bahnisek, plných sedimentů trouchnivějících reliktnů nejrůznějších prastarých mýtů, znovu ožilo a kupodivu oslovilo „moderního“ člověka. Jak k tomu vůbec došlo, že mýtus o zlatém věku (eventuelně filosofický mýtus o věčné říši, kde původně sídlí duše, než je přechodně uvězněna v těle) „ožil“ jako pozadí pocitu a přímo zkušenosti „odcizení“?

Zdá se, že rozhodující krok tu učinil otec všeho existencialismu, dánský myslitel a literát Søren Kierkegaard, když theologizoval neomýtus „nemoci k smrti“. Historiky filosofie nebylo jeho epochální pojetí subjektu ještě doceněno, ale předznamenalo a předjalo mnohé ze životního pocitu a zkušenosti evropského člověka druhé poloviny 20. století, který se ovšem zbavil oné theologické slupky a je nakloněn spíše koketovat s různými neomýty.

Jaká je „kostra“ Kierkegaardova neomýtu, resp. neomytologického (filosoficko-mytologického) pojetí subjektu? Kierkegaard transformuje starý izraelský „mýtus“ o stvoření člověka a o jeho pádu a vyhnání z ráje do nové podoby: člověk nemůže být stvořen jakožto člověk, ale jen jako „polotovar“, který se musí sám dotvořit. A dotvořit se může jen „pádem“, hříchem, právě „nemocí k smrti“. Každý člověk tou nemocí musí projít, není jiné cesty. Ale ta nemoc je smrtelná. V čem spočívá tato nemoc a její fatální průběh? Člověk jako stvořený polotovar ještě není subjektem, ale je povolán se subjektem stát. Předpokladem toho je, že se „udělá pro sebe“, že přetne všechna pouta, jež ho spojují s jeho stvořitelem, přestane se k němu ze své strany i vztahovat a vztáhne se k sobě (epochální moment Kierkegaardova pojetí subjektu tu bohužel musíme nechat stranou: sám subjekt totiž není ničím „samostatným“, není to žádná substance, nýbrž pouze vztah, takže tento subjekt-vztah se vztáhne k sobě jakožto vztahu, přičemž už tímto vztažením k sobě ruší a ničí sám sebe jakožto onen elementární vztah k stvořiteli, který přetíná). Člověk se stal člověkem tím, že „zvolil“ smrt (a nemohl ji nezvolit). Do této „tragédie subjektu“ pak zazní „dobrá zvěst“: deus ex machina přichází, aby novým aktem milosti smrti propadlého člověka zachránil.

Nejde nám tu o přesné citace, nýbrž o „ducha“, o logiku Kierkegaardovy transformace. Kdybychom tu logiku chtěli táhnout dál do všech konsekvencí (navzdory nepochybným protestům autorovým), museli bychom si povšimnout, že stvořitel musel s „pádem“, tj. s nemocí k smrti

nejen počítat, ale že musela být přímo součástí jeho záměru: chtěl člověka jako skutečný subjekt, ne jako pouhý polotovar. Nemoci k smrti se tedy dostává pozitivní role v rámci stvořitelského plánu. A stvořitel je vlastně sám sobě zavázán přijít člověku včas na pomoc, neboť to byl on, kdo chtěl člověka v plném smyslu slova a kdo jej tedy vydal onomu fatálnímu nebezpečí smrti. Chce-li člověka nadále (a bylo by nedůstojné stále měnit své záměry), musí mu být v nebezpečí nablízku se svou milostí. Pochopitelně si přitom může klást podmínky: vzhledem k neobyčejné vnitřní komplikovanosti polotovarů se při „oživování“ pomocí infekce „nemoci k smrti“ nemusí každý stvořitelský výrobek ukázat být tím, čím být měl. Přesáhne-li nežádoucí odchylka hranici požadované tolerance, milost se nekoná. A tak se vlastně lidský pád rozděluje na dvě etapy, z nichž první je ještě součástí stvořitelského plánu, a proto je „neutralizována“ asistencí stvořitelovy milosti, zatímco druhá je polem lidské „svobody“, jejíž skutky však budou váženy a souzeny.

Pokusme se nyní srovnat Havlův „mýtus“ s „mýtem“ Kierkegaardovým. U Havla chybí myšlenka stvoření, a to nejen jako sdílená, ale vůbec jako diskutovaná. „Lidský duch a rozum se konstituují jakoby utržením ze skrytého ducha a rozumu bytí“, „zrod lidské subjektivity je de facto vystoupením z integrity bytí a spontánní participace na ní“. „Zázrak subjektu“⁷ vzniká tím, že člověk je „bytím, které vypadlo z bytí“. Navzdory a napříč Havlovým intencím se filosof nemůže nepídit po skrytých předpokladech a nevyvozených konsekvencích. Jaký je vztah mezi „utrženým“, „vypadlým“ či „vystoupivším“ bytím subjektu a mezi „bytím vůbec“ (či „integritou bytí“)? Je ono „utržené“ bytí kusem původně „integrálního bytí“, kterého je po onom utržení o trochu „méně“? Jak vypadá bytí ještě před utržením či vypadnutím v původním rámci integrity bytí vůbec, tj. jak se to má s „bytím v integritě bytí“ (dopis 130)?⁸ A jak dochází vůbec k onomu odtržení, odpadnutí, odstoupení „bytí subjektu“ – z čí iniciativy? Kdybychom chtěli učinit odpovědným sám subjekt, museli bychom předpokládat, že již uvnitř integrity bytí vůbec dochází k nějaké strukturaci a „vydělování“ jednotlivých subjektů, aniž by ještě muselo nutně docházet k jejich oddělení, utržení a vypadnutí z oné původní integrity. Ale jak potom máme chápat onu původní integritu? Můžeme o ní vůbec nějak předmětně vypovídat? Ale Havel mluví přece o „vznikajícím zázraku subjektu“, tedy snad můžeme říci: o zázraku vzniku subjektu. Subjekt vzniká teprve oním vydělením, jež je odtržením, utržením, odpadnutím, vypadnutím z původní integrity. Proto dost dobře nelze činit

⁷ Tamt.

⁸ Tamt., dopis č. 130 (29. 5. 1982), str. 530.

subjekt odpovědným za samo toto utržení a vypadnutí. Proto také Havel – v souhlasu s poválečnými existencialisty – mluví o „vrženosti do cizoty světa“ (např. 130).⁹ Subjekt se sám nevrhá, ale je vržen. Mluví-li Havel často o „smyslu bytí“, měl by si položit otázku, jaký smysl má „vyvrhování“ subjektů z lůna integrity bytí vůbec. A je tu také další nezbytná otázka: jak je možné vyvrhovat subjekt „do cizoty světa“? Odkud se bere tato cizota? Není celý tzv. cizí svět jen nedobrovolnou kolonií podobně vyvržených? Nepřichází vyvržený lidský subjekt vlastně mezi své? Jak se liší „vrženost“ lidského subjektu do cizoty světa od „vrženosti“ takového zvířete nebo rostliny? Jen tím, že jim chybí – na rozdíl od člověka – „vzpomínka“, „rozpomínka ... na dávné bytí v bytí“?¹⁰ Anebo snad zvířatům a rostlinám musíme upřít každé bytí, byť to bylo rovněž bytí vyvržené z původní integrity? (A co tak jít ještě dál – spolu s Teilhardem de Chardin – a považovat za „bytí vyvržené z bytí“ nejen každý jednobuněčný organismus, ale každý atom, každou elementární částici, každý foton? Ba víc: nejsou virtuální částice právě těmi „vyvrženci“, kteří, byvše vyhozeni z hospody „Bytí“ dveřmi, vracejí se co nejrychleji oknem?) Není vlastně celý svět, celé univerzum „společenstvím vyvržených“?

Proti Kierkegaardovu stvoření polotovarů nalézáme tedy u Havla utržení a vyvržení subjektu. Kierkegaard má za elementárně závažné, že se stvořený polotovar „člověk“ stává subjektem tím, že likviduje svou spjatost se stvořitelem a uvolněný „vztah“ pak zaměřuje k sobě (tuto myto-filosofickou myšlenku lze snadno transponovat na všechny úrovně jsoucna a tak kosmologizovat). Pro Havla, jak se zdá, není integrita vyvrženého subjektu ani problémem, ale není ani problematizována. Havel je fascinován myšlenkou „identity“, ale nevidí ani neustavuje žádnou souvislost mezi integritou subjektu (bez níž subjekt není subjektem) a mezi jeho identitou, která předpokládá „vůli k sobě“, a tím „vůli k identitě“ (120).¹¹ Tady se Havel ocitá hned na dvojím rozcestí – na jednom menším, spíše technickém, které je však v daném případě komplikovaně zabudováno za rozcestí velké,¹² rozcestí dvou etap, ano epoch myšlení. To menší rozcestí můžeme charakterizovat otázkou, jak máme chápat onu „vůli k sobě“, resp. „vůli k identitě“ ve vztahu k „světu jsoucího“ všeobecně. Přestože Havel sám takto problém nevidí ani neklade, je tu možnost univerzalizovat, resp. kosmologizovat onu „vůli k sobě“ ať už ve smyslu pokantovského německého subjektivismu (zejména

⁹ Tamt., str. 527.

¹⁰ Tamt., dopis č. 129 (22. 5. 1982), str. 525.

¹¹ Tamt., dopis č. 120 (20. 3. 1982), str. 491.

¹² Opraveno ze strojopisného „velkého“.

pohegelovského, např. schopenhauerovského) anebo objektivně (např. ve smyslu Darwinově). U Havla najde čtenář určité známky subjektivismu v jeho výpovědích o světě, ale ty nesou zřetelné stopy husserlovské a heideggerovské fenomenologie (ovšem i s tou heideggerovskou lomeností subjektivismu, spojenou s programovým jeho odmítáním). Plastičtěji se však věc ukáže, povedeme-li domýšlení koncepce „vůle k sobě“ jako paralelu darwinistického „boje o život“, což je vlastně „boj o sebe“ (s některými faktickými výjimkami, které ostatně pro darwinismus dodnes zůstaly nevyřešeným rozparem). Proti myšlence zápasu za přežití postavil Nietzsche polemicky myšlenku zápasu za něco víc, než je pouhé přežití. To je smyslem jeho formule „vůle k moci“, formule často špatně chápané a nejednou zneužívané, ale filosoficky nepostrádající hlubokého smyslu. Nad sebezáchovu staví Nietzsche překročení sebe, a to i za cenu sebeobětování, sebezničení. Ať už celek Nietzscheova myšlení hodnotíme jakkoliv, tady se rozdělují duchové.

Vězení se u nás říká „nápravné zařízení“, ale nepředstavuje nikterak prostředí příhodné k otevřenosti ducha, která je podmínkou každé opravdové nápravy. Tím pozoruhodněji nás oslovuje „změna smýšlení“, kterou lze u Václava Havla zaregistrovat po 58. dopise jeho bratra Ivana, v němž referuje o francouzském mysliteli Lévinasovi.¹³ Ještě v posledním předcházejícím dopise (120) uvažuje Havel o lidské důstojnosti a shledává, že „vůle k důstojnosti je jen jiným aspektem, jinou dimenzí, jiným výrazem ‚vůle k sobě‘, tj. vůle ke své lidské svébytnosti, ke své identitě“ a že „hájit svou důstojnost znamená především bránit svou identitu, sebe sama¹⁴ jako nezaměnitelnou lidskou bytost“¹⁵ – je to vůle „uhájit si svou identitu v kontextu ‚ne-já‘“.¹⁶ Po přečtení první Ivanovy „reference“, jež mu „opět náležitě rozvířila myšlenky“,¹⁷ se ještě pokouší své původní pozice držet: „Podle mého názoru existence právě tím, že se stává odpovědnou (za sebe i za svět), nalézá teprve svou identitu...“ (122)¹⁸ To vskutku přesně odpovídá jeho dřívějším myšlenkám, např. „... nějaká – byť jakkoli skrytá a pokroucená – odpovědnost je páteří lidské identity...“ (90).¹⁹ Proto má za to, že může Lévinasovi oponovat: „není to tedy vykročení z identity, ale naopak její vymezení a naplnění“ (122).²⁰ Havel samozřejmě ví, že je nutno se

¹³ I. M. Havel et al., *Dopisy od Olgy*, vyd. J. M. Heller – M. C. Putna, Praha 2011, dopis č. 58 (24. 3. 1982), str. 192–197.

¹⁴ **Opraveno ze strojopisného „sama sebe“.**

¹⁵ V. Havel, *Dopisy Olze*, dopis č. 120 (20. 3. 1982), str. 493.

¹⁶ Tamt., str. 491.

¹⁷ Tamt., dopis č. 122 (3. 4. 1982), str. 498.

¹⁸ Tamt.

¹⁹ Tamt., dopis č. 90 (23. 8. 1981), str. 352.

²⁰ Tamt., dopis č. 122 (3. 4. 1982), str. 498.

vymanit „ze zajetí partikulárního horizontu své ‚pouhé‘ (tj. mravně, osobnostně, duchovně ještě nevymezené) existence“.²¹ „[T]ím, že ... začnu žít pro něco mimo sebe a vztahovat se k něčemu nade mnou, získávám teprve svou skutečnou identitu (jako osmyslněnou existenci); lidská ‚vůle k sobě‘ je totožná s tvořivou vůlí bytí k rozvoji jeho svébytných projevů, jejím smyslem je dát existenci její nezaměnitelné místo a poslání v celku bytí, a naplnit tím zázrak jejího stvoření, vzít tento celek – skrze její svébytnost jako nejplnější způsob její příslušnosti k němu – ‚za svůj‘, splynout s ním (nikoli rozplynout se v nebytí) a přijmout tudíž i svou odpovědnost k němu a za něj.“ (122)²² Ale to je pouze první příznak proměny podstatnější, proměny bytostné.

Když měl Havel konečně možnost si přečíst celou pasáž z Lévinasovy knížky *Humanismus druhého člověka* (pasáž, která byla původně přeložena pro pražský „nezávislý“ filosofický seminář jako příprava na výklad holandského profesora Theo de Boera a potom začala v opisech kolovat po Praze),²³ rázem nahlédl, že nepůjde jen o koncese, nýbrž o dosti radikální revizi dosavadních vlastních pozic. „[T]a esej je vynikající,“ píše (127), „znamenala pro mne téměř zjevení a nutí mě,²⁴ abych si moc věcí promyslel nově a lépe.“ „Myslím, že vztah odpovědnosti a identity si budu muset pro sebe lépe formulovat.“²⁵ Ale zdaleka nešlo jen o intelektuální záležitost. Je dost pravděpodobné, že Václav Havel by nikdy nebyl v denním shonu „svobodného“ života tak vnímavý vůči mysliteli tak nesnadnému a z hlediska českých tradic tak – přinejmenším na první poslech – cizorodému, jakým je Emmanuel Lévinas. „V Lévinasovi necítím uloženu jen duchovní tradici a tisíciletou zkušenost židovského národa, ale i zkušenost člověka, který byl ve vězení. Poznávám ji tam v každém řádku, a možná i proto mne to tak oslovuje.“ (127)²⁶ V dalším dopise si Havel pochvaluje: „Měl jsem plodný týden: Lévinasův text, který mi Ivan opsal, mi nebývale rozvířil myšlenky, které se však po dvou až po třech dnech začly²⁷ pozvolna seřazovat a propojovat...“ (128) „Různé věci, které jsem měl všelijak popletené a o nichž jsem psal pokaždé něco jiného, se mi v hlavě

²¹ Tamt.

²² Tamt., str. 498–499.

²³ E. Lévinas, *Sans identité*, in: týž, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972¹, str. 93–113. Pro český překlad srv. I. M. Havel et al., *Dopisy od Olgy*, dopis č. 61 (22. 4. 1982) a č. 62 (28. 4. 1982), str. 211–227. Později vyšlo jako E. Lévinas, *Bez identity*, přel. M. Rejchrt – J. Sokol, in: týž, *Etika a nekonečno*, Praha 1994¹, str. 98–109; nové vydání viz týž, *Etika a nekonečno*, Praha 2009², str. 114–127.

²⁴ Opraveno ze strojopisného „mne“.

²⁵ V. Havel, *Dopisy Olze*, dopis č. 127 (8. 5. 1982), str. 511.

²⁶ Tamt., str. 512–513.

²⁷ Opraveno ze strojopisného „začaly“.

poněkud ujasnily...“, „nastal ten správný okamžik, kdy člověk, zaujat tím, co chce říct teď,²⁸ by nejradši²⁹ zničil všechno, co řekl až dosud (což za dané situace bohužel nejde)“.³⁰ (Mimochodem: díky tomu, že to nešlo, můžeme zase jednou sledovat několik málo kroků stopy jednoho myšlenkového a duchovního pohybu.) Ve dvojnásobné vyvrženosti, z domova bytí do cizoty světa a ze zdomácnělosti v cizotě světa do umocněné cizoty vězení, v němž je náš největší žijící dramatik „převychováván“ prací – žehlením prostěradel! –, tedy v této dvojí „vyvrženosti“ se setkává s fragmentem úvah francouzského myslitele a s jeho myšlenkou, že „lidé se hledají ve vystavenosti otroků“.³¹ Tato otřesná, ale zároveň slavná událost je jedním z vrcholných svědectví naší hrozná doby – navzdory své vnější nenápadnosti – a je vskutku hodna toho, aby byla pojata do „paměti bytí“ (41)³² a tím do „dějin bytí“ (60)³³ – máme-li užít Havlovy metafory.

Pro tuto chvíli nám však nezbývá než zůstat „při zemi“, v daném případě u dějů a aktů myšlení. Co si odnesl Havel z onoho takřka letmého setkání s Lévinasem, který v roce 1928–29 poslouchal ve Freiburgu Husserlovy a Heideggerovy přednášky a který překládal (spolu se slečnou G. Peifferovou) francouzské vydání *Karteziánských meditací*? Podrží je ještě svůj termín „identita“, ale pod vlivem několikastránkového českého překladu přiznává: „[V] tomto smyslu má také identita asi opravdu onu paradoxní konstituci, kterou má u Lévinase: je založena na tom, že člověk není jen sám sebou; jako určitost se konstituuje svou transcendencí sebe samé, jejím uchopením či pochopením.“ (127)³⁴ (A těší se, až – inspirován Lévinasem – „to bude podrobněji a důkladněji zkoumat než dosud“.)³⁵ A vskutku se Havel v řadě následujících³⁶ dopisů tímto problémem znovu a znovu prokousává. Nechme si však sledování jeho dalších úvah pro jinou příležitost a věnujme svou příští pozornost samotné „věci“, již je právě problém vztahu mezi ustavením a prohlubováním osobní „identity“ a mezi lidskou osobnost (v její „identitě“) ustavujícím nebo alespoň spoluustavujícím naplňování odpovědnosti.

II.

²⁸ Přidáno „teď“, které ve strojopise chybí.

²⁹ Opraveno ze strojopisného „nejraději“.

³⁰ Tamt., dopis č. 128 (15. 5. 1982), str. 515.

³¹ Tamt., dopis č. 127 (8. 5. 1982), str. 512.

³² Tamt., dopis č. 41 (7. 8. 1980), str. 149, 152.

³³ Tamt., dopis č. 60 (21. 12. 1980), str. 217.

³⁴ Tamt., dopis č. 127 (8. 5. 1982), str. 512.

³⁵ Tamt.

³⁶ Ve strojopise původně „dalších“, v kopii strojopisu opraveno na „následujících“.

Už v třetí reflexi³⁷ jsem měl příležitost načrtnout některé problematické aspekty pojmu a pojetí „identity“, a to jak z hlediska dějin myšlenky, tak z hlediska dnes se víc a víc prosazujícího způsobu myšlení. Podívejme se však na věc z jiné stránky a pokusme se sledovat pozitivní smysl dotazování po identitě a pátrání po jejích zdrojích. Evropská kulturní tradice je přímo charakterizována úsilím o nalezení a zachycení toho, co je identické; tato posedlost identitou má také svého „svatého“, svého „patrona“ – a je příznačné, že jím je filosof, totiž zakladatel elejské školy Parmenidés. Myslícím lidem se zatočila hlava, když nikoliv z mytického podání, ale z vlastní intelektuální zkušenosti došli k závěru, že je možná naprosto exaktní identita. Tato identita se ovšem týkala – jak dnes víme – pouze tzv. intencionálních objektů. Aby mohla být tato identita aplikována na objekty fyzické (reálné), musela být od povrchu, plného proměn, odlišena a pojmově oddělena tzv. podstata, tj. to, co pod proměnlivým povrchem stojí, která je³⁸ základem a nositelem každého možného pohybu. Ale považovat za „identitu“ vlastní lidské osobnosti právě to, co v průběhu celého lidského života zůstává neotřesitelně a nehnutě stejné, je poněkud absurdní. A přece lidská osobnost – tak to alespoň cítíme a chápeme – bez identity není osobností. Máme tedy v tomto případě na mysli identitu jiného druhu a jiné povahy. V dějinách docházelo v důsledku záměny tohoto dvojího pojetí identity k povážlivým konfuzím, jejichž odlesk ostatně najdeme i v Havlových dopisech. Snad nejvýrazněji to působí, když se Havel skokem (skutečným saltem mortale) přenáší z roviny dramatu do oblasti moderní fyziky a zcela překvapivě a přímo nepochopitelně ztotožňuje problematizaci hmoty s problematizací identity bytí (37).³⁹ Nicméně je to právě tato zhusta se vyskytující konfuze, která nám může poskytnout klíč k zdánlivé záhadě, jíž jest nepochybná paralelita krize lidské identity, krize identity elementárních částic a kvantových dějů a posléze všeobecné krize tzv. metafyziky. Od toho okamžiku, kdy byl pojem „substance“ odhalen jako chimérický a navíc nefungující, byla na osvětlenou scénu znovu vytažena velmi stará otázka po individuálním principu – a musela být navíc postavena jinak a do jiného kontextu.

Jestliže dnes na otázku starých řeckých myslitelů, co stojí uprostřed změn, musíme odpovědět, že nic (s důrazem na naprostou nehybnost toho, co by takto „stálo“), vynořuje se nutně problém, jak je uprostřed všeobecné proměnlivosti a procesualnosti vůbec možno mluvit o něčem, co je alespoň

³⁷ L. Hejdánek, *Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla*, in: *týž, Havel je uhlík: filosof a politická odpovědnost*, Praha 2009, str. 56–84 (původně vydáno v samizdatu in: *Svazky pro dialog* 17, Praha 1983).

³⁸ **Ve strojopise původně „co je“ se vsuvkou na okraji „která je“.**

³⁹ V. Havel, *Dopisy Olze*, dopis č. 37 (22. 6. 1980), str. 135–137.

relativně „trvalejší“ či spíše co představuje jakýsi relativně integrovaný celek, vymezený proti ostatním proměnam jak prostorově, tak časově. A tato otázka pak neplatí jen pro nějaký úsek či výsek světa ani jen pro nějakou – ať už jen nízkou nebo jen vysokou – úroveň jsoucen, nýbrž generálně a všeobecně. Proto se také onen zmíněný Havlův skok z oblasti dramatu do sféry mikrofyziky vposledu ukazuje nikoliv jako neprůhledný, nýbrž naopak jako smysluplný. (Jako legitimní se musí ostatně jevit každému, kdo o světě uvažuje – podobně jako Havel – jako o celku, tedy filosoficky.) Problém „identity“ už tedy není a nemůže být chápán jako problém, jak neproměnná substance může u sebe udržet příslušný proměnlivý „povrch“, nýbrž jakým způsobem je možné, aby určité dění bylo zorganizováno a integrováno v celek, kterému pak říkáme událost. Jednota události už nebude hledána v tom, co v celém jejím průběhu nepodléhá změnám, tj. co se události, událostného dění de facto neúčastní, nýbrž v nějakém jiném „principu“, díky kterému je možno zjistit, kde má událost svůj počátek, svůj konec a kde jsou meze (okraje) jejího průběhu.

Z tohoto hlediska se Havlovo rozpoznání, resp. formulace, že „člověk není jen sám sebou“, jeví jako strategicky rozhodující. Před lety jsem užil podobně paradoxní formulace, že k člověku bytostně náleží, že není jen tím, čím je.⁴⁰ Tehdy jsem především zdůrazňoval, že člověk má úžasně rozlehlou přítomnost (odvozeno od „při tom“), že do jeho „okamžité“ přítomnosti (jsoucnosti) je významným způsobem zapojena jeho minulost i jeho budoucnost. A protože k minulosti se člověk může dostávat jen přes budoucnost a jejím prostřednictvím, můžeme říci, že člověk je mnohem víc tím, čím bude, než tím, čím (právě) je. (A vlastně bychom měli říkat nikoliv „čím“, nýbrž „kým“!) Aniž by podtrhoval právě tento aspekt, Václav Havel si je perfektně vědom, že „[r]ozpad lidské identity znamená (psychologicky) i rozpad existenciální kontinuity, a tedy (filosoficky) rozpad času (jako zakoušené dimenze bytí)“ (37).⁴¹ Mnohem později to konkretizuje následovně: „Tím, že dnes ručím za to, co jsem udělal včera, a že zde ručím za to, co jsem udělal jinde, nezískávám jen svou totožnost, ale skrze ni se zároveň ocitám v prostoru a čase; ztrácím-li naopak svou identitu, rozpadá se kolem mne nutně i prostor a čas.“ (109)⁴² Z toho ovšem vyplývá, že existuje jakýsi dynamický vztah mezi „identitou“ toho, kdo ručí nebo neručí

⁴⁰ L. Hejdánek, *K otázce založení „ontologie subjektivity“*, in: *Studie*, 1987, č. 110–111, str. 137–149, zde s. 147 (původně vydáno v samizdatu in: *Svazky pro dialog*, 1982, č. 11): „Avšak nejenom subjektivita, nýbrž žádné jsoucnost ani té nejnižší úrovně není jen tím, čím je, ale má budoucnostní dimenzi či budoucnostní vazbu (pokud jest, tj. pokud se děje); ztratí-li tuto vazbu, přestává být, tj. přestává být jsoucnem.“

⁴¹ V. Havel, *Dopisy Olze*, dopis č. 37 (22. 6. 1980), str. 135–136.

⁴² Tamt., dopis č. 109 (1. 1. 1982), str. 431.

(obecně tedy: kdo se vztahuje) a tak si „přisvojuje“ *hic et nunc* to, co náleží jinému místu a jiné době, a mezi „identitou“ toho, kdo si už tímto přisvojením rozšířil svou přítomnost: člověk může na své „identitě“ pracovat, budovat, může mnohé vylepšovat – ale tím se stále vztahuje jen k sobě, upevňuje svou „relativní stabilitu“, kterou si „vydobývá“ na svém „nestabilním“ okolí, zajišťuje nezaměnitelnost svého „já“ v kontextu „ne-já“ (109),⁴³ tj. uplatňuje svou „vůli k sobě“, vůli „být tím, čím je“, eventuelně – vzhledem k svému vztahu k budoucnosti – vůli „být, čím chce“ (srv. Heideggerovu „vůli k vůli“!). (120)⁴⁴ Problém se tedy soustřeďuje jinde než tam, kde je jeho skutečné těžiště, resp. hlavní ohnisko: také tam, kde „člověk není jen sám sebou“, jde vposledu o to, aby sám sebou byl, aby si osvojil, přisvojil to, čím nebo kým ještě není, ale čím nebo kým být chce.

Když si připomínáme, že „člověk není jen sám sebou“, můžeme mít – a zcela právem – na mysli skutečnost, že je (v relativním smyslu) supersubjektem, tj. že v sobě integruje a přivádí do souhry a v té souhře udržuje nesčíslné množství subsubjektů, na jejichž do jisté míry samostatném, i když do vyšších a komplexnějších struktur zapojeném bytí a fungování je závislý (to platí o orgánech, tkáních, buňkách, ale také o organelách, mitochondriích atd. uvnitř buněk, o DNA a RNA atd. atp.). V jiném smyslu pak to platí, když srovnáme chování lidí s chováním některých inteligentnějších zvířat nebo ptáků (srv. Lorenzovy výzkumy chování husích jedinců i hejn): mnohé z toho, co člověk považuje za specificky lidské, se ukazuje jako analogické až „totožné“ s tím, co nacházíme u zvířat. Ale v celé řadě případů to nijak nepřekvapuje – již dávno je zoology člověk počítán k obratlovcům, savcům, primátům atd., což všechno poukazuje k tomu, že „člověk není jen sám sebou“ (tj. člověkem), nýbrž že je „jedné krve“ s ostatními živými bytostmi. Konečně to platí také na rovině kulturní a duchovní: většina toho, co si člověk myslí, več věří a doufá, jak se chová a jaké postoje zaujímá, je převzata od jiných lidí, od rodičů, učitelů, starších a zkušenějších přátel, kolegů, současníků vůbec – každý člověk je, jak říkáme, „dítětem své doby“ a sdílí její přednosti i nedostatky, naděje i předsudky. Příslušnost k určité společnosti a společenské vrstvě, k národu, k náboženskému společenství, k politickému nebo jinému hnutí atd. atd. – to vše představuje také složky jeho osobnosti, které však vlastně necharakterizují jen jeho a jimiž tedy není „jen sám sebou“. A nemůžeme tyto složky chápat jen jako „cizí příměsi“ a znečištění toho, čím člověk opravdu a v ryzím smyslu sám je, jako průnik „ne-já“ obranou „já“. Zejména pak nelze elementární situovanost každého člověka

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Tamt., dopis č. 120 (20. 3. 1982), str. 491.

interpretovat jako pouhou „postavenost“ nebo dokonce „vrženost“ do okolností.

Neboť co vlastně není pro nás nějakou okolností? Už slovo samo napovídá, že jde o jakési nahodilosti „okolo“ nás, které nám podstatně, nutně, bytostně nejsou „vlastní“, které k nám jakoby nepatří. Ale což takovou nahodilou „okolností“ není např. barva našich očí nebo vlasů? Robustnost nebo naopak asteničnost naší postavy? Naše sklony, zájmy, úroveň inteligence? Prostě celá genetická informace, závislá na té „náhodě“, kdo byli našimi rodiči, prarodiči a všemi dalšími předky a prapředky, navíc na náhodě „zamíchané“ ještě působením různých mimogenetických vlivů? Co vlastně je bytostně naše, co jsme bytostně my sami? A odkud jsme to vzali (= se „to“ vzalo)? Odpreparujeme-li všechny „okolnosti“, co zůstane? Neskončíme v naprosté sterilitě „bezobsažného punktuálního ‚Já‘“, jak kriticky namítal téměř před půl stoletím náš J. B. Kozák? A jak se potom bude jedno „já“ lišit od jiných „já“? Kde zůstane jeho nezaměnitelnost, jedinečnost, jeho „identita“? Nebude nakonec každé „já“ zcela identické se všemi jinými „já“? Pod obtížemi těchto (a dalších, hlubších a radikálnějších, ale také jemnějších a subtilnějších) otázek došlo k tomu, co bylo nazváno „ztrátou subjektu“ v současném myšlení. Už je tomu pěkná řádka let, co se tím zabýval např. Paul Ricoeur (bylo to ostatně tématem jeho pražské přednášky).⁴⁵ Pro francouzské myšlenkové klima se ztráta subjektu projevila asi nejvýrazněji ve strukturalismu. Neméně výrazně však charakterizuje neopozitivismus (z katolické strany se tématem zabýval asi před 11 lety Georg Scherer). Už tato pozoruhodná konvergence naznačuje, že ztráta subjektu není záležitostí jedné filosofické školy nebo jednoho směru. Řada významných analytických filosofů se k tématu znovu a znovu vrací a vynakládá za pomoci svých omezených prostředků nemalé úsilí na dosažení nějakého přijatelného řešení (Thomas Nagel předvedl znamenitou ukázkou rovněž ve své pražské přednášce o „The Objective Self“).⁴⁶ To vše je zřejmým dokladem toho, jak přinejmenším značná složka „krize identity“, resp. „ztráty subjektu“ padá na vrub neorganické a nelogické synkrezi a přímo konfuzi obtíží, do nichž se dostaly dva či spíše hned tři myšlenkové postupy a „procesy“. Rozpad substanční metafyziky nedovoluje nadále chápat subjekt jako substanci (což deklaroval ostatně již Hegel); subjekt nemůže být chápán jako vydělený z okolností; a

⁴⁵ Srv. P. Ricoeur, *Krise subjektu v západní filosofii*, přel. M. Rejchrt – K. Palek, in: K. Palek (ed.), *Kritický sborník 1981–1989: výběr ze samizdatových ročníků*, Praha 2009, str. 212–220 (původně vydáno v samizdatu in: *Kritický sborník* 3, 1983, č. 1, s. 4–15).

⁴⁶ Srv. T. Nagel, *The Objective Self*, in: C. Ginet – S. Shoemaker (eds.), *Knowledge and Mind: Philosophical Essays*, New York – Oxford 1983, str. 211–232. Viz též T. Nagel, *The Objective Self*, in: týž, *The View from Nowhere*, New York – Oxford 1986, str. 54–66.

konečně subjekt nemůže být chápán jako složený nebo sloučený z prvků.
Zkrátka: část krize subjektu, resp. krize identity můžeme chápat jako krizi
myšlenkovou, tj. krizi myšlenkové výbavy sebepochopení,
sebeuvědomování.