

Ladislav Hejdlánek

ČEŠI A EVROPA



ústav pro studium
totalitních režimů

ČEŠI A EVROPA



ústav pro studium
totalitních režimů

Odborní recenzenti:
Mgr. Tomáš Hermann, Ph.D.
Mgr. Ivan Landa, Ph.D.
Václav Němec, Ph.D.

© Ústav pro studium totalitních režimů, 2017
© Archiv Ladislava Hejdánka, 2017
ISBN 978-80-87912-95-9 (kopie tištěné verze)

Ladislav Hejránek

ČEŠI A EVROPA

Praha 2017

OBSAH

Předmluva editora / 7

ČEŠI V EVROPĚ

Vítězí pravda v dějinách? / 15
Evropská integrita jako dialog / 30
Návrat do Evropy? / 36
Evropa a dějiny / 38

REFLEXE NEDÁVNÉ MINULOSTI

Dopis příteli č. 30 / 51
Dopis příteli č. 33 / 58
Dopis příteli č. 44 / 65
Symbol a skutečnost / 73
Historický pokus a české selhání / 82

NÁROD A NACIONALISMY

Filosofie a nacionální ideologie / 89
Národ: ideologie, či idea? / 92
Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií / 104

Ediční poznámka / 121



Ladislav Hejdínek v šedesátých letech – rodinný archiv autora

Předmluva editora

Evropa a úkol Čechů v ní, reflexe naší nedávné minulosti, národ a nacionalismus. To jsou některá z důležitých témat, kterými se zabýval filosof Ladislav Hejdánek. Jeho texty jsme do přítomné publikace vybrali ke stému výročí založení Československa. Nejde o všechny texty na daná témata, zařadili jsme ty z nich, které mají podle nás největší potenciál oslovovat i dnes. Témata v nich obsažená jsou čím dál naléhavější a Hejdánkův pohled je čím dál výjimečnější.

Odpovědnost filosofa vůči společnosti

Kupodivu vůbec není běžné, že se filosof vyjadřuje k palčivým otázkám své doby a že chce zároveň oslovit i nefilosofa. U Hejdánka to ovšem nepřekvapí. Nepovažuje filosofii primárně za akademickou záležitost a odmítá být filosofem, který před světem utíká do jakési myšlenkové laboratoře. Chce naopak vstupovat do rozhovoru. Pravým místem filosofie je pro něj „veřejný prostor, agora, náměstí a ulice“.¹ Hejdánek tím popichuje své kolegy z akademických ústavů, ale především se hlásí k tradici sókratovského filosofování, probíhajícího právě v rozhovoru, často na veřejnosti: „Pravé filosofie je zapotřebí především všude v obci, uprostřed naléhavých občanských záležitostí, kde se něco rozhoduje dopředu, kde jde o budoucnost.“²

Odpovědnost vůči obci ale podle Hejdánka není tím posledním, čím je filosof veden. Filosof je součástí obce, a už proto jí má poskytovat své „služby“, nikdy si ale od ní nemá nechat diktovat, co dělat a co říkat. Filosofem je především proto, že – jak už napovídá samo slovo filosofie – miluje moudrost či pravdu, přičemž ta stojí u něj nade vším. Společnosti proto neslouží tím, že říká, co lidé chtějí slyšet. Pravda po něm většinou žádá pravý opak. Filosof nazývá chyby a nedostatky, varuje před nebezpečnými tendencemi, rozbíjí falešné představy, provokuje. Chválí jen zřídka.

Tady je ale potřeba odlišit filosofa od standardního komentátora aktuálního dění. Filosofa Hejdánkova typu totiž nezajímá vposledu

1 HEJDÁNEK, Ladislav: Pravým polem filosofie není ani zázemí ani podzemí. In: BENDOVÁ, Markéta – BOROVIANSKÁ, Johana – VEJVODOVÁ, Daniela (eds.): *Filosofie v podzemí – filosofie v zázemí. Podoby filosofie v době normalizace a po sametové revoluci*. Nomáda, Hora Svaté Kateřiny 2013, s. 50–55, zde s. 54. K nalezení v elektronickém archivu Ladislava Hejdánka, www.hejdanek.eu, stejně jako další Hejdánkovy texty.

2 Tamtéž.

to, co se zrovna děje, jako spíš myšlení lidí, které toto dění dává do pohybu. Dalo by se říct, že filosof jde až ke kořenům toho, co tíží společnost v dané historické chvíli, kritizuje obecné mínění, odkrývá tradiční nánosy v našem myšlení, jinde ukazuje jeho spodní proudy, upozorňuje na souvislosti, které dnešek dalece přesahují, a to jak do minulosti, tak zejména do budoucnosti.

Čím tedy Hejdánek jako filosof provokuje, když mluví o naší úloze v Evropě, o naší minulosti nebo o národu?

Evropa a vynález dialogu

Evropa pro Hejdánka není příliš důležitá co do geografického či politického vymezení. To se v průběhu dějin ostatně měnilo, a přesto Evropa existovala dál. Hejdánka zajímá především rovina kulturní, hodnotová, duchovní. Vlastní Evropu podle něj tvoří její specifická myšlenková tradice a kultura, přičemž tím specificky evropským – tím, co je dokonce evropským myšlenkovým vynálezem – je dialog.

Hejdánek přísně odlišuje dialog od toho, co nazývá „postupnou řadou monologů“:³ výměny názorů či informací, konverzační rozhovory. Podmínkou dialogu je nejen vzájemná schopnost naslouchání a ochota nelpět na svých původních východiscích, ale zejména úsilí vždy zaslechnout ještě „něco navíc“. Pravdu, která se vyjevuje právě v dialogu jako cosi skutečně nového.

Podle Hejdánka je Evropa dialogem ustavena. Je totiž výsledkem epochálního setkání řecké a hebrejské duchovní tradice. Ani z jedné z nich ji přitom nelze odvodit: vzniká právě v dialogu, tím je zcela jedinečná. Podobný tisíciletý dialog, „v němž argumentem není síla a moc vnější, nýbrž pouze síla a moc niterné přesvědčivosti“,⁴ nenajdeme v žádné jiné kultuře na světě.

Je-li podstatou Evropy živý dialog, co to znamená pro její budoucnost? Hejdánek varuje, že Evropa zůstane nadále Evropou jedině tehdy, pokud se udrží „živá pluralita tradic, které spolu zůstanou v rozhovoru, třeba i ostře kritickém a bojovném“.⁵ Jednoznačně se tím vymezuje proti tomu, jak je dialog chápán dnes – jako jakási forma tole-

3 TÝŽ: Dialog jako převratné setkání. In: NYTROVÁ, Olga (ed.): *Dialog na cestě*. Církev československá husitská, Praha 2005, s. 24–25, zde s. 24.

4 TÝŽ: Evropská integrita jako dialog, s. 30–35 tohoto svazku, zde s. 33.

5 Tamtéž, s. 34.

rance. Pokud ta převáží namísto „pravdy, správnosti a spravedlnosti“, hrozí nám „kulturní a myšlenkový eintopf“.⁶ To je ovšem podle Hejdánka v maximálním rozporu s nejlepšími evropskými tradicemi.

A ještě s dalším varováním Hejdánek přichází: bude-li naším jediným cílem sjednocování Evropy, hrozí Evropě – jakožto určité duchovní události – zánik. „Neznamená organizačně, správně, ekonomicky a finančně, snad i vojensky sjednocená Evropa vlastně jen vytvoření falešné Evropy? Neznamená to konec, zánik Evropy navzdory zachování firmy? Není právě ono mluvení o integrované Evropě jakýmsi vítězstvím byzantinské rétoriky a jakýchsi vnějškových rituálů, ohlašujících konec evropanství?“⁷

Nedoceněná česká myšlenková tradice

Co v tomto evropském epochálním dialogu zmůžeme my Češi? Podle Hejdánka máme čím přispět: Evropa může navázat na významnou a dosud nedoceněnou tradici českého přemýšlení o pravdě. Pokud ovšem své tradici porozumíme nejdřív my sami.

Hejdánek si všímá, že čeští myslitelé jako Masaryk, Rádl, Kozák či Hromádka pojímali pravdu podstatně jinak, než jak je to zažité v evropském myslitelském prostoru. Sám se k tomu hlásí: nemáme pravdu chápat jako shodu se skutečností, jako něco, co je skutečnosti podřízené či o čem skutečnost rozhoduje. Naopak: pravda se vyjevuje jako to, co rozhoduje o skutečnosti. Vždyť teprve ve světle pravdy můžeme rozpoznávat mezi pravým a nepravým, správným a nesprávným, spravedlivým a nespravedlivým.

Tady nás ovšem Hejdánek vede do náročné končiny: pravda sice rozhoduje o skutečnosti i o nás samých, ale sama není ničím jsoucím, ničím předem daným, nelze ji uchopit jednou provždy, není ani posvátným nejvyšším jsoucím. Pravda se teprve vyjevuje, „přichází z budoucnosti“ a neustále rozhoduje o naší přítomnosti, a dokonce – a to se jistě zdá jako paradoxní – i o naší minulosti. Hejdánek také mnohdy cituje Rádlovu koncentrovanou myšlenku, že *pravda není, ale má být*; popřípadě to, že *pravdu nemáme, ale že pravda má nás*.

My žijeme v době, kdy jakýkoli důraz na důležitost pravdy je velmi nesamozřejmý. I to je jedna z příčin, proč se k vlastní myšlenkové tradici nedokážeme vztahovat.

6 Tamtéž, s. 34.

7 Tamtéž, s. 30.

Nepříjemná reflexe nedávných dějin

K bilancování toho, co jsou Češi, patří ovšem také pravdivý pohled na vlastní minulost. I zde odvádí Hejdánek pozoruhodný kus práce a ukazuje nedávné události – založení československého státu, poválečný odsun Němců nebo dění v roce 1968 – nekonvenčně.

V článku *Historický pokus a české selhání* připomíná Masarykovu vizi, týkající se doby po rozpadu Rakouska-Uherska: konfederaci zemí ve střední Evropě. Připomíná však i selhání, která pak následovala, od „odsunu svých vlastních německých spoluobčanů bez řádných soudů“ až po to, že „jsme onen ‚zbytkový‘ stát rozdělili“.

Dopis příteli č. 44 ukazuje, jak odsun Němců ve čtyřicátých letech minulého století významně přispěl ke krutosti a bezprávnosti let padesátých: „Jsem si jist, že padesátá léta by vypadala podstatně jinak, kdyby naše národní společnost dovedla hned od května uplatnit větší rezistenci vůči nákaze nacionální nenávisti.“

V *Dopise příteli č. 30* z roku 1978 reaguje Hejdánek na otázku, proč nechce odejít do emigrace, kde by podle tazatele mohl více uplatnit svůj talent. V jednom místě odpovědi upozorňuje jakoby mimochodem na to, že člověk není určen jen tím, v jakých žije poměrech: „Jsem hluboce přesvědčen, že je jen poloviční pravda, říkáme-li, že změnou poměrů se mění lidé; právě tak platí i obráceně, že lidé mohou změnit poměry (alespoň někdy) tím, že se změní nejdříve sami.“ Není to zároveň stále platná výzva ke skutečné svobodě, nezávislá na tom, jaký panuje zrovna politický režim?

Nacionalismus jako ideologie k překonání

Úvahy o nedávné české historii jsou kromě textů o Evropě rámovány tématem nacionalismu jakožto moderní ideologie, která v současné době ohrožuje naši i evropskou budoucnost.

Hejdánek striktně odlišuje národ a nacionalismus. Zatímco národ je pojem, který v různém čase a v různých společnostech označuje různorodou skutečnost, nacionalismus je specifická ideologie, která vzniká až v moderní době. Naše dnešní pojetí národa se zformovalo právě vlivem nacionalismu, v Čechách především působením německé ideologie Herderovy.

Nacionalismus lidem vštěpuje, že národ je cosi přirozeného, že je tzv. „od přírody“, že národy mají dokonce svůj přirozený úkol či přirozené poslání. Tím ale podle Hejdánka vzniká zmatení: „Nacionalismus je velmi zvláštní ideologie, jíž člověk jí postižený předstírá sám

sobě i jiným, že se identifikuje s něčím, co je dáno, a tím zároveň sám sobě i jiným zastírá, že to je umělý výtvar, založený právě na oné ideologii.“⁸

Takové pojetí „přirozeného“ národa Hejdánek opakovaně odmítá. Národnost není něčím, co si s sebou člověk přináší na svět jako svou výbavu. Pro národ se člověk teprve rozhoduje. Členem národa (jako členem každého jiného společenství) se teprve musí stát a za člena národa také musí být ostatními přijat. Z druhé strany se ovšem podle Hejdánka nedá říct, že by národy nebyly skutečné a že bychom je mohli odhodit jako myšlenkový balast, a tím se celého problému s národy a nacionalismem zbavit.

V souladu s Masarykem a Rádlm proto Hejdánek navrhuje pojímat národ jako společenství, jež je ustaveno svým „programem do budoucna“. „Hlásit se k nějakému národu znamená tedy vlastně závazek, že učiníme ze své strany všechno pro to, aby to byl národ vynikající, mezi nejlepší z ostatních se řadící, ale také pro ostatní národy vysoce zajímavý a atraktivní, pionýrský v tom nejlepším smyslu, tj. klestící cesty k novým metám tam, kde ostatní se ještě neorientovali a nevědí si momentálně rady.“⁹

* * *

Filosof Ladislav Hejdánek často poukazuje na to, že „opravdový rozhovor je v našem kulturním životě věcí nadmíru vzácnou“.¹⁰ Celý život přitom vstupuje s druhými do dialogu, ať už jsou to mladí lidé, myslitelé současní i minulé, ale také umělci, fyzikové anebo třeba aktuálně vládnoucí politici. Jeho myšlenkové impulzy byly klíčové pro Chartu 77 a zčásti i pro étos změn po listopadu 1989. Zároveň vyvolal mnohá pobouření, prudká odmítnutí nebo přímo nepochopení. Třeba se i textům v této knize podaří ona „nadmíru vzácná věc“: vyvolat „opravdový rozhovor“.

Jan Hron

8 TÝŽ: Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií, s. 104–120 tohoto svazku, zde s. 108.

9 Tamtéž, s. 108.

10 HEJDÁNEK, Ladislav – TESAŘ, Jan: Úvodem. *Dialogy* [samizdat], 1977, roč. 1, č. 1, s. 1.

ČEŠI V EVROPĚ

Vítězí pravda v dějinách? (1991)

Myšlenkově a duchovně je dnešní Evropa v hluboké krizi. Bohužel na to většina Evropanů zapomíná, protože před očima máme kritické situace mnohem nápadnější, například krizi ekologickou, politickou a ekonomickou krizi na východě Evropy, už dlouho hrozící a nedávno vyhrcočenou krizi na Středním východě, krizi energetickou a vůbec krizi zdrojů atd. atd. A přece právě v této situaci, která v lecčem připomíná závěrečné období před pádem starého Říma, může zaznít s novou silou a přesvědčivostí slovo: Neboj se, toliko věř! Proti obavám a pochybnostem, proti úzkosti z budoucnosti a skepsi, proti únavě a rezignaci, proti beznaději a zoufání má světodějný smysl výzva: věř! Potíž spočívá pouze v tom, že nevíme, co to doopravdy znamená.

Evropská integrita jako dialog (1996)

K pravému evropanství náleží touha po pravdě a láska k ní, ale zároveň vědomí, že tuto pravdu člověk nemá a nemůže mít ve svém držení, nýbrž že o ni musí vždy znovu usilovat, a to v rozhovoru, v dialogu s těmi, kdo o to usilují jinak, jdouce po jiných cestách, ale se stejnou touhou a stejnou láskou k pravdě. V tomto rozhovoru je pak odůvodněna naděje, že jeho účastníci někdy mohou v určité situaci zaslechnout hlas pravdy, která jako výzva oslovuje, koho chce a kdo je otevřeností k druhým milovníkům pravdy vycvičen, jak naslouchat pravdě samé.

Návrat do Evropy? (1990)

Máme-li dojem, že jsme „vypadli“ z Evropy, že jsme byli z Evropy vytlačeni nebo odtaženi, pak jediný způsob, jak to napravit, je orientace na zítřek, vůbec na budoucnost. Evropa, do níž se chceme, máme a musíme navrátit, je budoucí Evropa, nikoli Evropa minulosti, která vlastně už není, která už pominula.

Evropa a dějiny (1990)

Evropa nemá a nebude mít budoucnost bez Evropanů, kteří s plným vědomím a kriticky navazují na evropskou minulost a dělají z ní součást evropské přítomnosti. Otázkou je, budou-li to dělat tak, že by k tomu ani nepotřebovali být Evropany, anebo budou-li vědomě budovat své evropanství. Mají však Evropané ještě nějakou evropskou budoucnost? Má ještě Evropa nějakou budoucnost jako Evropa? Anebo její jediná budoucnost spočívá v tom, že na ni ne-Evropané budou navazovat a pokud na ni budou navazovat?

Vítězí pravda v dějinách? (1991)

I.

Dotazovat se po kořenech, to je metafora z říše rostlin. Strom, který ztratí kořeny, uschne. Podobně ovšem uschne také strom, když půda vyprahne a ztratí se i spodní voda. Samy kořeny nestačí, rozhodující je, odkud čerpají vodu a živiny. Neméně důležité je i to, že ani nejmenší bylina se nemůže spokojit s jediným kořenem, ale až na výjimky musí mít kořenů a kořínků mnoho. Ty však musí sloužit jediné rostlině, jedinému stromu, byť s mnoha větvemi a množstvím listů a někdy také květů a plodů.

Když si tohle všechno dobře uvědomíme, nepřivede nás do rozpaků, zjistíme-li, že české duchovní a myšlenkové kořeny sahají daleko za český rámec a že náš národní život čerpá ze zdrojů nečeských a mimočeských. Náležíme k těm evropským národům, z jejichž nejstarších dob se nic opravdu cenného nezachovalo a které žijí z toho, co převzaly odjinud, především z křesťanství. Evropské dějiny jsou nepředstavitelné bez křesťanství; ale také křesťanství sahá svými kořeny mimo Evropu. Kulturně historicky viděno je křesťanství především synkrezí a potom i syntézou tradic izraelských a řeckých. Myšlenkově a duchovně se první církev konstituovala v prostředí helénistickém a nese na sobě v tom smyslu výrazné stopy. Jsou to však stopy velkého duchovního i myšlenkového zápasu.

K nám do Čech se křesťanství dostává až na sklonku tisíciletí, kdy je původně převažující vliv Platónův vystřídáván vlivem aristotelismu, zprostředkovaným filosofií arabskou. Kořeny našeho národního společenství mohly tedy začít čerpat ze zdrojů křesťanské Evropy poměrně pozdě. Přestože to bylo křesťanství takto dvojnásobně pořečtené, a navíc přesycené obecnou religiozitou, a dokonce s ní spojenou mytičností, která ve dvou velkých a několika menších vlnách zaplavila Evropu již předkřesťanskou a prvokřesťanskou, později pak středověkou, došlo k čemusi pozoruhodnému. Takřka neuvěřitelně brzo poté, co došlo k široké recepci křesťanství v našich zemích, se našla řada vynikajících myslitelů a duchovních vůdců, kteří dovedli s překvapující jistotou sáhnout po těch nejvlastnějších zdrojích evangelia, spočívajících v tradicích starého Izraele, zejména v působení proroků.

V závěrečných fázích středověkého křesťanství můžeme sledovat zřetelný úpadek i onoho dlouho již metafyzicky a religiózně deformovaného křesťanství, které se stále víc stávalo na jedné straně pouhou ideologií, maskující mocenské spory a zájmy, a na druhé straně ideově

vyprázdněnou pověrečností širokých vrstev nevzdělaných nebo málo vzdělaných lidí, kteří se skutečnému obsahu evangelia také již dalekosáhle odcizili. Právě v protestu proti tomuto úpadku povstávali jedinci nebo i malé a později i větší skupiny lidí, kteří se nechali oslovit samotným jádrem křesťanské zvěsti. Jejich reformní snahy se někdy podařilo vintegrovat do církve, a tak je v podobě mnišských řádů zčásti izolovat a zneutralizovat. Jindy se to však nepodařilo, anebo tu byly na překážku vážné mocenské nebo materiální zájmy, a potom byli takoví jednotlivci a skupiny tvrdě pronásledováni a likvidováni. Čím byl úpadek církve nápadnější, tím byl ohlas protestujících a reformně naladěných skupin větší a tím bylo také stále nesnadnější zabránit tomu, aby takové skupinky přerůstaly v celá hnutí. K dovršení zmatků došlo k propuknutí sporů v samotném vedení západní církve. A to byl právě okamžik, kdy na jeviště evropských dějin vstupuje první masový proud, který na sebe po odsouzení a upálení předního vůdce hnutí bere jeho jméno a nazývá se husitstvím.

Janem Husem začíná tak přibližně dvoustleté období rozvoje, rozkvětu i deformací a úpadku české reformace a vůbec české společnosti, ale také jím, nebo alespoň hnutím na něho navazujícím, dochází k dalšímu rozdělení křesťanů, tentokrátě západních. Po tzv. první reformaci dochází k dalším velkým proudům reformačním, totiž k reformaci lutherské a kalvínské, necháme-li stranou hnutí menší. Po dlouhém období vojenských střetů i theologických polemik a také diplomatických jednání a posléze po 30 let trvajících, obě strany vyčerpávající a naši společnost takřka zničivší válce dochází k nemravné dohodě, že o víře, respektive přesvědčení poddaných rozhoduje ten, kdo jim vládne.

V té době však už zároveň vznikají první demokratické státy, na jejichž principy a ideály dnes znovu navazujeme, a to tím spíše, že i zde jsme kdysi patřili mezi první průkopníky. I když konfesijní rozdíly a spory nezanikly, ustoupily nepochybně značně do pozadí. Leccos z kulturních tradic evropských se přežilo, ztratilo přesvědčivost a důvěryhodnost, není už nosné a někdy se stává přímo neudržitelným. Zatímco v ekonomickém i politickém ohledu můžeme západní země napodobovat, v ohledu myšlenkovém a duchovním se musíme od počátku postavit na vlastní nohy a řešit rozhodující otázky po svém. Proto se také dotazujeme po svých vlastních duchovních a myšlenkových tradicích. Neznamená to v žádném případě jen nějaký návrat, ale spíše dialog s oněmi tradicemi.

Dialog znamená, že musíme vlastní minulost blíže a lépe poznat a najít s ní společný jazyk, či lépe: společná témata. Jedním takovým

velkým tématem je pravda. V českém myšlení tohoto končícího století najdeme myslitelské pokusy o pojetí pravdy, které jsou hodny naší i světové pozornosti. A tyto pokusy jsou charakteristické právě tím, že navazují na jednu velkou tradici, spojenou s Janem Husem, ale sahající do minulosti ještě mnohem dávnější.

Jakýmsi zkamenělým reliktem této tradice je prezidentská vlajka, která nesla až donedávna heslo „Pravda vítězí“, dnes nahražené latinským „Veritas vincit“. Jde o citát z apokryfního spisu, tzv. 3. Ezdráše, pocházejícího nejspíš z konce 2. století př. Kr. (nejdříve z poloviny 2. stol.). Samo vyprávění má asi nějakou starší předlohu, ale citovaná místa jsou zřejmé vsuvky. Někteří autoři tyto vsuvky interpretují jako pokus připodobnit se způsobem líčení pravdy zvyklostem v řecké literatuře (helénistické). Považuji to za omyl a vidím naopak smysl této vsuvky ve výslovné polemice s řeckou tradicí. Jen proto se právě toto místo stalo nejcitovanějším z celé knihy již koncem starověku a pak ve středověku. Jde o vyslovení myšlenky nepochybně hebrejské, a to záměrně způsobem, který se vzpírá každému připodobnění řeckému chápání pravdy. Pokusme se přiblížit tento starý text i možnosti, které nám dnes otvírá.

II.

Apokryfní 1. kniha Ezdrášova je ve Vulgátě označena jako 3. Ezdráš. Ve 3. kapitole je líčena hostina pořádaná perským vládařem Dareiem, při níž je vyhlášena odměna tomu, kdo podá nejmoudřejší odpověď na otázku, co je na světě nejmocnější. Uvedeny jsou tři odpovědi. V první je za nejsilnější prohlášeno víno, ve druhé odpovědi král (vladař) a ve třetí se praví, že nejmocnější jsou ženy, ale že pravda vítězí nade vším (3,12).¹¹ Ve 4. kapitole pak každý ze soutěžících mladíků zdůvodňuje svůj výrok. Zerubábel, židovský společník Dareiův, nejprve ukazuje, že i ten nejmocnější panovník se narodí z ženy a potom svou ženu poslouchá, dává jí dary, na vše ostatní zapomíná a žije s ní po celý život tak, že ona mu vládne.¹² A pak následuje ona vsuvka o pravdě, připravená již malou vsuvkou ze 3. kapitoly. Nejprve je připomenuta

11 Srov. Třetí kniha Ezdrášova. In: SOUŠEK, Zdeněk (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti. Mimobiblické židovské spisy. Pseudepigrify II.* Vyšehrad, Praha 1998, s. 179–207, zde s. 187.

12 3Ezd 4,13–33. Srov. tamtéž, s. 188–189.

celá země i nebesa a slunce a pak následuje řečnická otázka: není veliký ten, kdo učinil tyto věci? A bez přechodu se praví: Pravda je veliká a mocnější než všechno. Celá země volá po pravdě a nebesa jí žehnají. Všechna díla boží se chvějí a kácejí, ale u Boha samého není nic nepravého. Víno je nepravé, král je nepravý, ženy jsou nepravé, všichni synové člověka jsou nepraví a všechny jejich činy jsou nepravé. Není v nich pravdy a ve své nepravosti zhynou. Ale pravda trvá a je mocná na věky, žije a všechno přemáhá na věky věků. Vše, co dělá, je pravé, a dělá to na místě toho, co je nepravé a špatné. V ní samé však není nic nepravého. Podrží svou sílu a svou vládu i svou moc a důstojnost po všechny časy. Požehnaný buď Bůh pravdy! – Tím mladík skončil. A shromáždění prý zvolalo: Veliká je pravda a nejmocnější ze všeho!¹³

I v řeckých textech najdeme přesvědčení, že pravda se nakonec vždycky prosadí a prokáže, ale je tomu tak proto, že se skrze pravdu a jejím prostřednictvím ukáže a prosadí sama skutečnost, to, co „jest“. V řeckém chápání se totiž pravda řídí tím, co jest, co je skutečné, dané. Pravda, řecky ALÉTHEIA, znamená vlastně neskrytost, rozumí se neskrytost jsoucího, neskrytost toho, co opravdu „jest“. A to je přesně to, s čím text 3. Ezdráše, respektive vsuvka do tohoto textu polemizuje. Říká se tu totiž, že rozhodující není to, co jest. Nic z toho, co jest, není samo o sobě pravé, ale naopak je vždycky nepravé. Jen pravda je doopravdy pravá, není v ní nic nepravého, a proto je mocnější než všechno, co jest, a proto také nade vším, co jest, vítězí. Pravda ovšem vítězí ne jako největší a nejmocnější jsoucno, skutečnost, věc, tedy tak, že by byla srovnatelná s jinými jsoucnými, s jinými skutečnostmi, jinými věcmi, menšími a méně mocnými. To, co jest, není ovšem na druhé straně vůči pravdě ničím neutrálním, inertním, není žádným pasivním materiálem, nad kterým by pravda získávala vrch a který by ovládala, protože je ještě silnější a ještě mocnější. Právě naopak: všechno, co jest, je zaměřeno k pravdě: celá země volá po pravdě a nebesa jí žehnají. Stejnou myšlenku najdeme také v knize Jób (25. kap.); říká to tam ovšem ne sám Jób, ale jeden z jeho přátel, Bildad Šúchský: ani měsíc by nesvítil, ani hvězdy by nebyly čisté před očima jeho (rozumí se očima Hospodina, v. 5).¹⁴ A totéž říká také jiný Jóbův přítel, Elífaz Témaský (15,1): Ani při svatých není dokonalosti a nebesa nejsou čistá před očima jeho.¹⁵

¹³ 3Ezd 4,34–41. Srov. tamtéž, s. 189.

¹⁴ Jb 25,5.

¹⁵ Jb 15,15.

Vidíme, že v této myšlence je postavena alternativa a protiva k onomu řeckému chápání jak toho, co jest (jakožto toho posledního a nejvyššího), tak k chápání pravdy jako neskrytosti, která je neskrytostí toho, co jest, a je tedy na tom jsoucím závislá, řídí se jím a spravuje se podle něho. Podle Řeků je pravda podřízena tomu, co jest. Proti tomu je v našem textu postavena námitka: všechno, co jest, má vady, je nepravé a ukazuje se jako nepravé právě ve světle pravdy. To, co jest, není nikdy dokonalé, ryzí, čisté, docela pravé, ale musí být napraveno podle toho, jak ukazuje pravda. Ale to, že je nepravé, vůbec neznamená, že nemá s pravdou nic společného, že se o pravdu nestará. Naopak: po pravdě volá, touží po ní, považuje si jí, velebí ji a žehná jí. Ve světě není v té věci rozdílu: nejsou některé věci pravé a jiné nepravé. Ve světle pravdy neobstojí nic. Ani nebesa nejsou bez poskvrny před pravdou, ani při svatých nenajdeme naprostou dokonalost a ryzost, naprostou pravdivost. Ta je vyhrazena jen pravdě samotné, případně „Bohu pravdy“ (3Ezd 4,40); považují za příznačné, že zvolání „Požehnaný buď Bůh pravdy!“ je ve vyprávění vloženo do úst židovského mládence, stojícího před davu lidu – zde i jména „Bůh“ je užito polemicky. Důraz na „Boha pravdy“ znamená, že jde o docela jiného Boha, než jsou bohové nejrůznějších jsoucenc, byť nejposvátnějších. Proti všem bohům, kteří jsou jen věcmi mezi věcmi, je tu vzýván Bůh pravdy, tedy Bůh, který je pánem všeho a nade vším, protože sám není žádná věc, žádné jsoucno. Proto se v žalmech nejednou praví, že jeho sláva je vyvýšena nad nebesa. Ve světle pravdy je tedy rozdíl mezi pozemským a nebeským zrušen, neboť ani jedno, ani druhé neobstojí před pravdou, není čisté před Bohem pravdy.

Tato hebrejská myšlenka sama má ovšem ještě starší kořeny v prorocké tradici. Zvláště důležitá je velice úzká souvislost mezi pravdou a vírou, jak ji zjišťujeme ve staré hebrejštině. Jde tu o jeden jediný kořen – asi tak, jako v češtině spolu etymologicky souvisí to pravé, pravda, spravedlnost, právo, správnost, oprava a náprava atd. Právě pod vlivem řeckým a helénistickým došlo k posunu v chápání „víry“, jako by se víra nutně vztahovala k něčemu, co jest, k nějak jsoucí věci (skutečnosti) jakožto ke svému „předmětu“. Dokonce i theologové velice často mluví o „předmětu“ víry. Ale nic takového nenajdeme ani v našem textu, ani v prorocké tradici, ba ani u samotného Ježíše. V minulosti upadlo ono původní chápání víry-pravdy do zapomenutí, a to velice brzo, již v prvotní církvi. Dnes už málokdo ví a málokdo si uvědomuje, že sám Ježíš mluvil o víře vždycky jen samostatně, tj. absolutně, bez poukazu k nějakému „předmětu“ víry. Ale o tom si musíme říci trochu víc.

III.

V úvahách o pravém významu myšlenky vítězíci pravdy je třeba pamatovat právě na to, že v hebrejštině byl s jediným kořenem *'-m-n* spojen význam pravda i víra. Řadu míst lze tedy překládat tak, že použijeme obou slov; a tak tomu je jak v řecké Septuagintě, tak v latinské Vulgátě a stejně i v mnoha jiných překladech Písma. Řekli jsme si však také, že nejen v překladech starozákonních textů, ale už v první církvi, a tedy také v celém Novém zákoně můžeme najít doklady posunutého chápání významu mnoha slov. Ukážeme si to na apoštolovi, který se s živým Ježíšem nikdy nesetkal, a který proto z vlastní přímé zkušenosti neznal způsob, jakým Ježíš mluvil o víře čili o pravdě. Poslechněme si nejprve slavný Pavlův hymnus na největší dar, kterého se lidem může dostat, totiž na lásku, která je větší a důležitější než všechno ostatní, i když také všechna ostatní „rozdílná obdarování“ jsou potřebná. Každý má nějaký svůj úkol a má k tomu také nezbytné vybavení. Teprve všichni dohromady tvoří jedno společenství. Ale to všechno nestačí: všichni, jeden jako druhý, musí usilovat o „vyšší dary“, totiž o víru, naději a hlavně lásku. (Srovnej *1Kor* 12,27–13,13.)

Apoštol Pavel vyrůstal v rodině farizea a sám byl také farizeus (*Sk* 23,6), ale jeho rodina byla silně helénizovaná. Pavel se při zatčení dovolává své římské národnosti (nekoupil si římské občanství, ale jako Říman se již narodil). Uměl řecky, ale poznalo se, že není Říman ani Řek; vyslýchající ho hejtman měl za to, že je Egyptán. Ale Pavel se otevřeně hlásil k tomu, že je Žid, a když směl oslovit dav, a to židovsky (22,2 – zřejmě aramejsky), řekl o sobě, že se narodil v Tarsu, ale vychován že byl právě zde, v Jeruzalémě, kde byl zadržen a zatčen. A hned se také přihlásil ke svému učiteli Gamalielovi a jeho škole, kde byl „přesně vyučen zákonu našich otců“ (v. 3). Ve 13. kapitole jeho listu korintským bratřím najdeme doklady napětí mezi jeho židovstvím a jeho helénismem a také mezi tradovaným chápáním víry, jak je nám z evangelií známo u Ježíše, a mezi chápáním posunutým, pro něž u samotného Ježíše nemáme žádných dokladů. Když proti sobě apoštol staví lásku a víru, užívá obratu Ježíšova, dochovaného u synoptiků, tedy u Matouše a Marka a jen s malou obměnou i u Lukáše, totiž o víře schopné způsobit, že hora se přemístí do moře (u Lukáše jde o moruši, která se i s kořeny vytrhne a přesadí se do moře). A zde tedy říká apoštol Pavel: kdybych měl víru tak velikou, že bych hory přenášel, bez lásky nic nejsem.

Už tady můžeme zjistit, že nic podobného tomuto rozporu nenajdeme u Ježíše. Ale je tu ještě jedna mnohem podstatnější odlišnost.

U Marka (11,22) říká Ježíš: Mějte víru boží! (Zde přeložili ekumeničtí překladatelé chybně: mějte víru v Boha – a to zase jen pod vlivem řecké myšlenkové tradice, která dodnes přetrvává dokonce i v hlavách theologů!) Amen, pravím vám, že kdo řekne této hoře: „Zdvihni se a vrhni se do moře“ – a nebude pochybovat, ale bude věřit, že se stane, co říká, bude to mít.¹⁶ I zde už vidíme jisté posuny pod vlivem helénismu, ale stále ještě je víra chápána jako opozice proti pochybování. Naproti tomu u Pavla je protivou víry vidění tváří v tvář. V 2. listu Korintánům (5,7) výslovně říká, že žijeme z víry, a ne z vidění; to má sice dobrý smysl, ale sama opozice víry a vidění platí jen v kontextu řeckého smýšlení. Stejný vliv shledáváme i v Janově evangeliu (20,29), kde čteme o blahoslavenství těch, kteří neviděli, ale uvěřili. Ve skutečnosti víra původně znamená spolehnutí na spolehlivé, tedy na to pravé, na pravdu, která vítězí nade vším, a tedy mj. nade vším, co lze vidět, ale také nade vším ostatním, s čím se v životě můžeme setkat jako s tím, co „jest“.

Zastavili jsme se tak dlouho u apoštola Pavla, abychom si dostatečně ujasnili, k jakým významovým posunům docházelo hned v prvních dobách při zvěstování evangelia. Proto před námi stojí úkol se pokusit co nejlépe pochopit, v jakém smyslu hovořil o víře sám Ježíš. Jestliže křesťané trvají na rozhodujícím významu Ježíšově, pak si to, co říkal a jak smýšlel, nesmějí sami vymýšlet. Je úkolem theologů a křesťanských filosofů provést znovu a co nejdůkladněji náležitý průzkum a pokusit se obnovit onen původní význam slov „víra“ a „pravda“ v Ježíšově užití.

Ale smysl toho, proč se touto věcí nyní zabýváme, je ještě dalekosáhlejší. Nejde totiž vůbec o otázku, která by měla význam jen pro křesťany, ale o perspektivu celé evropské myšlenkové a duchovní kultury. Myšlenkově a duchovně je dnešní Evropa v hluboké krizi. Bohužel na to většina Evropanů zapomíná, protože před očima máme kritické situace mnohem nápadnější, například krizi ekologickou, politickou a ekonomickou krizi na východě Evropy, už dlouho hrozící a nedávno vyhrocenou krizi na Středním východě, krizi energetickou a vůbec krizi zdrojů atd. atd. A přece právě v této situaci, která v lecčem připomíná závěrečné období před pádem starého Říma, může zaznít s novou silou a přesvědčivostí slovo: Neboj se, toliko věř!¹⁷ Proti obavám a pochybnostem, proti úzkosti z budoucnosti a skepsi, proti

¹⁶ Mk 11,22–23.

¹⁷ Srov. Mk 5,36.

únavě a rezignaci, proti beznaději a zoufání má světodějný smysl výzva: věř!

Potíž spočívá pouze v tom, že nevíme, co to doopravdy znamená. Samo slovo „víra“ nám nepomůže, i kdybychom je opakovali donekonečna. Nejde o slovo, ale o to, co znamená, co jím je označeno, pojmenováno. Jen tak můžeme správně posoudit, je-li to výzva k nějakému vnitřnímu usebrání a uklidnění, k zapomenutí na skutečné ohrožení, nějaký vnitřní útěk do „lusthauzu srdce“, jak o něm psal ve svém *Labyrintu* Jan Amos Komenský, nebo zda to je cesta k účinnému řešení skutečných problémů a překonání skutečných nesnází a krizí.

Otázka „víry“ není tedy vůbec jen vnitřní záležitostí křesťanů a církví, ale je to základní otázka pro všechny Evropany, a nejen pro ně, ale pro všechny lidi vůbec, pro celý svět. Jak jsme řekli, víra a pravda náleží v oné staré hebrejské tradici k sobě. Mohli bychom proto říci: rozhodující otázkou pro celý svět a pro všechno lidstvo je, spolehneme-li se na to jediné spolehlivé, co nepomíjí, ale přichází a vítězí nade vším, totiž na pravdu jako na to pravé. Život z víry je právě životem, který nespolehá na sebe, ale na vítězíci pravdu, a který se plně dává do jejích služeb. Co to však prakticky znamená? Pokusíme se přiblížit si to příště.¹⁸

IV.

Nejvýznačnější poválečný český myslitel, který navzdory nepřízní poměrů podstatně ovlivnil české myšlení, Jan Patočka, prohlásil jednou v šedesátých letech, že česká filosofie podala největší výkon právě v otázce pravdy. Sám se k této orientaci na pravdu přihlásil, když na počátku období tzv. normalizace, inspirován navíc Solženicynem, vyslovil heslo „života v pravdě“. K tomuto heslu se později mnohokrát vracel v nejrůznějších podobách Václav Havel, náš dnešní prezident.

Bližší analýza, kterou se tu však nemůžeme zabývat, by ukázala, jak ono zdánlivé navazování nejde nikdy ke kořenům a jak shoda nesa- há o moc dál než k užitým slovům, ne však k myšlenkovému základu. V závěru Patočkova doslovu k novému vydání jeho habilitační

18 Na tomto místě končí první část textu, publikovaná původně samostatně pod názvem „Vítězí pravda v dějinách?“. Zbývající část textu byla poté vydána pod názvem „Pravda vítězí v dějinách!“.

práce o přirozeném světě z roku 1970,¹⁹ které s obtížemi vyšlo ve 300 výtiscích, určených jen pro vybraná pracoviště, najdeme zvláštní, do značné míry provokující interpretaci „mýtu o božském člověku“, kterou lze chápat jako vztahující se buď na Ježíše, nebo na Sókrata. A přitom filosofická základna, na které je interpretace postavena, je vypůjčena z Heideggera. Tento provokující a snad přímo iritující výklad zatím nebyl podroben ani analýze, natož kritice. Čteme tam třeba takovéto výroky: „Pravda, slovo se stalo tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně ‚pravdivém‘ člověku, žijícím cele v odevzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucno k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí. Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka. Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne... Neběží ... o záměnu osob v tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzchází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi – ale tak, že každý musí *provést* svůj obrat k němu... Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak ‚svět‘, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, ... nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná *věc*, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly.“²⁰

Je zcela zřejmé, že tu před sebou máme filosofický pokus o navázání na docela určitou českou tradici, zakotvenou sice ve zmíněné apokryfní knize 3. Ezdráše, ale asimilovanou Husem a jeho pokračovateli a v minulém století obnovenou Masarykem a potom několika jeho žáky, na prvním místě pak dvojicí filosofa a theologa, totiž Emanuela

19 PATOČKA, Jan: *Přirozený svět jako filosofický problém*. 2., rozšířené vyd. Československý spisovatel, Praha 1970. – Původní vydání: TÝŽ: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, Praha 1936. – Novější vydání: TÝŽ: *Přirozený svět jako filosofický problém*. In: TÝŽ: *Fenomenologické spisy I: Přirozený svět. Texty z let 1931–1949 (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6)*. OIKOYMENH – Filosofie, Praha 2008, s. 127–261.

20 PATOČKA, Jan: „*Přirozený svět*“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: TÝŽ: *Fenomenologické spisy II: Co je existence. Publikované texty z let 1965–1977 (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 7)*. OIKOYMENH – Filosofie, Praha 2009, s. 265–334, zde s. 333.

Rádla a Josefa Lukla Hromádky, dvojici, která v době mezi válkami zůstala na okraji českého kulturního a duchovního života, ale znamenala víc, než česká společnost byla schopna uznamenat. Patočkův pokus v tomto směru je proveden stejně marginalizující formou, jakou jsme znali někdy u Rádla. Českým myslitelům je tak zase jen předán úkol, který nadále čeká na své provedení, na uskutečnění. K tomu však nestačí jen dobrá vůle a pevné rozhodnutí.

V této chvíli jde nejprve o vypracování a přípravu myšlenkových nástrojů, nového pojmového aparátu, neboť dosavadní nestačí, a navíc se hroutí. Žijeme v údobí, kdy se rozkládá a rozpadá stará metafyzika. Toho slova je ostatně škoda. Jeho dosavadní užití je bohužel spjato s povážlivě zpochybněnými filosofickými významy, které k němu původně vůbec nepatřily. Řecké označení Aristotelova spisu, kterému chyběl titul, znamenalo jen to, že spis byl zařazen za jiným spisem, který se zabýval „fyzikou“: META TA FYSIKA znamenalo prostě: spis, který je v knihovně uložen za *Fyzikou*. Přitom Aristotelova *Fyzika* je všechno jiné než to, co fyzikou nazýváme dnes. Byl to filosofický výklad o FYSIS. Toto řecké slovo bylo nesprávně, s posunutým významem přeloženo do latiny jako *natura*, česky tedy příroda nebo přirozenost. A potom to, co původně znamenalo knihovnické označení, kde je umístěna kniha zabývající se převážně „první filosofií“, bylo přeloženo jako to, co je nad přírodou a nad přirozeností, tedy jako něco nadpřírodního a nadpřirozeného. A právě tento význam a mnohé další, které s tím souvisí, se zcela přežily a jsou dnes filosoficky nepoužitelné.

Chceme-li s kritickou distancí označit dosavadní, dnes se rozpadající myšlenkovou tradici, musíme si najít jiné označení, zatímco názvu „metafyzika“, který se alespoň mně osobně docela zamlouvá, bychom měli zjednat nový respekt a lepší pověst. Pak můžeme právem a s filosofickou závažností prohlásit, že pravda je metafyzickou skutečností. Všechno, co jest, nějak vzniklo a vzniká, nějakou dobu se děje a trvá a posléze končí a zaniká. A tomu právě staří Řekové říkali FYSIS, neboť to slovo znamená zrod a růst a nutně také míří k smrti, i když pro tu měli Řekové podobně jako my jiné slovo, totiž THANATOS. Pravda však nevzniká ani nezaniká, jen se děje. A děje se tak, že k nám přichází z budoucnosti. Ale pravda, která přichází z budoucnosti, aby zvítězila, nemůže a nesmí být chápána jako jsoucno, protože „ještě není“. Proto pravda nemá žádnou FYSIS, není to skutečnost fyzická, ale metafyzická. Ovšem zároveň platí, že pravda přichází. Kam? Inu, kam jinam než právě do světa, který jest, do světa fyzických skutečností. Pravda přichází, aby se ujala ve světě a nad světem vládla.

V.

Naše úvahy byly od počátku inspirovány heslem na prezidentské vlajce. Snad jsme udělali zatím přinejmenším nějaký ten krok k lepšímu pochopení myšlenky, s níž toto heslo původně souviselo. Připravili jsme si tak půdu pro odpověď na otázku skeptikovu: vítězí vskutku pravda? Což nejsme svědky, jak velmi často vítězí lež, podvod, násilí, hrubá síla? Není to iluze, že pravda nade vším vítězí? Není to pouhá středověká pověra, pro kterou v naší osvícené době už není místo? Takové a podobné námitky bychom mohli ještě dále rozmnožovat.

Rád bych upozornil na to, že kořeny této skepse jsou zásadně vzato dvojí povahy, respektive dvojího původu: některé kořeny tu jsou u jednotlivých lidí „od přírody“, jak říkali starí Řekové, zatímco jiné jsou povahy dějinné, tj. kulturní a civilizační. Tzv. přírodní či přirozené základy této skepse úzce souvisí již s povahou toho kterého člověka, totiž s mírou jeho vnímavosti, či spíše neschopnosti vnímat nepředmětné výzvy, s nimiž se setkává, či vlastně nesetkává, výzvy, které ho oslovují a které on slyší špatně nebo vůbec neslyší.

Ve vztahu k oněm nepředmětným „pravým výzvám“ se to má s člověkem dost podobně jako ve vztahu k tónům nebo barvám apod. Jsou lidé, kteří nemají vůbec hudební sluch anebo jsou barvoslepí. Takoví lidé se mohou zajisté uplatnit v nejrůznějších oborech, ale v normální společnosti by neměli udávat tón, a tím méně autoritativně rozhodovat v záležitostech hudby či barev. Náleží k pozoruhodným anomáliím dějin lidstva, že se věci často mají právě naopak v oblasti života mravního, myšlenkového a duchovního. Jsou v dějinách celé dlouhé epochy, kdy se ve společnosti rozhodující měrou prosazovali právě v tomto směru lidé mravně, myšlenkově a duchovně inferiorní. Nejde mi tu o krátkodobá období po větších politických a společenských změnách, pro něž je téměř pravidlem nevyvážený, oslabený a někdy přímo korumpovaný charakter četných arivistů. Ti se dovedou uplatnit v chaotické situaci způsobem, který by jim nikdy neprošel v normálně fungující společnosti.

Ale takové chaotické situace nemohou nikdy trvat příliš dlouho. Mnohem nebezpečnější jsou dlouhá období, v nichž se prosadí nikoliv myšlenka nebo koncepce, ale ideologie, která eventuelně i těžce deformuje jak vztahy mezi lidmi, tak vztahy člověka ke světu, a dokonce i k sobě samotnému. A my se právě v jednom takovém období, možná dokonce v poslední fázi takového období, ocitáme. Celá tzv. modernita se totiž vyznačuje úpadkem smyslu pro nepředmětnou skutečnost, zvláště pro nepředmětnou stránku lidské situace. Tzv. moderní člověk

žije ve světě, jemuž byla amputována celá jedna dimenze, dokonce právě ta nejdůležitější dimenze, totiž budoucnost plná výzev, mezi nimiž si člověk musí umět vybírat.

Není tomu pochopitelně tak, že by moderní člověk s těmito výzvami fakticky nepočítal – to by ani nešlo, nemá-li přestat být člověkem. Nejde tedy nikterak o to, že by byli všichni lidé moderní doby jakoby ranění slepotou, ale jde o to, že dějinně tak vyústila jedna velká myšlenková tradice, která byla zahájena ve starém Řecku a pak byla reinterpretována tak, aby byla použitelná pro teologii a křesťanské myšlení vůbec. Podstatou této tradice je redukující pochopení skutečnosti jakožto jsoucí, jako jsoucna. Budoucnost a všechno, co s ní úzce souvisí, znamená to, co není, co ještě není, a co tedy není skutečné. Protože však s budoucností nemůže evropský člověk nepočítat, chápe ji jako prázdnou, jako vakuum a jako volné pole jednak pro nejrůznější iluze, pro fantazii a také pro aktivitu jakožto uplatnění svobody (chápané jako prosazení ničím než zase danými okolnostmi neomezené vůle). Odtud charakteristika modernity z úst Friedricha Nietzsche – ten vidí podstatu modernity jako nihilismus.

Křesťanská theologie adaptací řecké metafyziky položila tomuto evropskému nihilismu základy v tom smyslu, že nejvyšší hodnoty a také samotného Boha pochopila v souhlasu s řeckými mysliteli jako jsoucna, dokonce věčná, neměnná, dokonalá a tj. dokonaná, hotová, dovršená, a proto vrcholná jsoucna. Tato ideologie však musela dříve nebo později ztroskotat. Muselo se ukázat, že ve světě jsoucnen se nic takového nevyskytuje. Nihilismus tedy nezačíná teprve moderní dobou, ale již s počátkem řeckého vynálezu pojmů a pojmovosti, spjaté s redukcí skutečností na jsoucna. Zpočátku je však skryt pod ideologickými nánosy, které se zdají všechny ony nejvyšší hodnoty včetně Boha jako nejvyššího jsoucna posvěcovat. Teprve když se do netušené šíře rozrostou moderní vědy a když lidstvo začne být zaplavováno jejich technickými produkty, ukazuje se, že všechny ony hodnoty jsou pouhé iluze a že iluzí je i nejvyšší jsoucno. Člověk je sice vnitřní mocí křesťanstvím zprostředkované prorocké tradice již odvrácen od minulosti a zaměřuje se tváří k budoucnosti, ale je to pro něho budoucnost prázdná, v níž si může dělat, co chce. Člověk proniká do budoucnosti svými činy, založenými na vůli, a jak říká Nietzsche, na vůli k moci. Mít budoucnost znamená mít moc. A mít moc znamená pro moderního člověka více, stupňovaně být. Moderní člověk vidí tedy své bytí založeno na moci, a to na co možná stupňované moci. Moc, a tedy samo bytí si člověk chce vynutit tím, že prosadí svou vůli. Už ho nikdy nenapadne, že by jeho bytí, jeho moc i jeho vůle, jeho svoboda mohly

být darem a že by mu mohly být svěřeny. A modernistická ideologie člověka znovu a znovu přesvědčuje, že všechno záleží jen na něm, že musí jen chtít a mít silnou vůli, že musí jen chtít chtít, že musí mít dost silnou vůli k vůli.

A tato ideologie, jejímž posledním výhonkem je k nám dnes pronikající postmodernismus, odmítající a odhazující i ony poslední zbytky filosofické reflexe a nahrazující je rétorikou a ideologií rétoriky, se nám hroutí před očima, protože se dostává do rozporu i s tou vědou, o kterou se zprvu opírala. Rozumíme-li heslu „pravda vítězí“ správně, tj. v kontextu s tím, že původ její superiority spočívá v její nejsoucnosti, v tom, že není žádným daným jsouncem, ale základem pro vše pravé, pro vše, co má být, i když to ještě není, pak pochopíme, že pravda nemůže nikdy definitivně prohrát. Právě naopak musí nutně dříve nebo později prohrát každé jsouncno, i to nejmocnější a největší, které se dočasně zdá vládnout nade vším. Proto též platí, že pravda nemusí zvítězit rychle a hned: pravda vítězí „na věky“.

VI.

Pokusme se tedy uzavřít své zamyšlení nad heslem o „vítězící pravdě“ a nad moderní či modernistickou skepsí, která je vlastně založena na špatně chápané a interpretované, ale zároveň zcela nepochybné skutečnosti, že žádná dokonalá, nejvyšší, absolutní jsouncna neexistují, že se v našem světě prostě nevyskytují.

Po mém soudu je jediným řešením ochota znovu začít zkoušet naslouchat nepředmětným výzvám. Jeden velký americký historik světových civilizací, dnes už málo vzpomínaný,²¹ formuloval jednu ze svých metod přístupu k mimořádným proměnám a zvrátům v životě starých společností tak, že se musíme tázat po tom, před jakými výzvami ti lidé a celé společnosti stály, a pak teprve můžeme doopravdy pochopit, v čem je sláva nebo bída toho, jak na ony výzvy odpověděli.

V tom je ovšem naše situace po mém soudu naprosto stejná. Také před námi dnes leží těžce poškozená skutečnost společenská, kulturní, mravní i duchovní (a je to naše vlastní skutečnost, nedomnívejme se, že se z ní můžeme vyvléknout nějakým diváctvím). Ale to, co je dáno, nevytváří ještě situaci vcelku. I když se neobejdeme bez znalosti okolností, daleko důležitější je zaslechnout a také pochopit ony výzvy, které přicházejí z budoucnosti a spolu s ní. Ale vždycky musíme

21 Arnold Joseph Toynbee (1889–1975).

bedlivě rozvažovat a hodnotit na základě všech dostupných vědomostí a zkušeností, zda jde o výzvy pravé.

V dějinách vždycky byli a také dnes jistě jsou lidé, kteří mají zvláštní nadání a kteří jsou i svou přípravou, svým vzděláním lépe než jiní vybaveni oněm výzvám rozumět a formulovat je, a tak je zprostředkovávat druhým. Ona zvláštní instituce izraelských proroků, bez níž si nedovedeme představit křesťanství ani dějiny Evropy, nespočívala v ohlašování ani v rozpoznávání budoucích událostí, tj. toho, co se stane a co „bude“ jsoucнем, ale ve formulování a vyhlásování božích nároků a požadavků – tedy „pravých výzev“, máme-li zůstat u svých termínů. Proto také pravost jejich prorokování nesmí být ověřována tím, co se potom doopravdy stalo.

Někdy jsou lidé v určité dějinné chvíli naplnění radostí a nadšením nad nějakým zvratem situace a mají mocný dojem, že „pravda zvítězila“, že spravedlnost byla konečně nastolena, že společnost definitivně nastoupila tu jedinou správnou cestu atd. Mnoho lidí o tom u nás bylo přesvědčeno po válce a někteří dokonce i po únoru 1948, ale stejné nadšení jsme mohli zaznamenat i v listopadových a prvních prosincových dnech roku 1989. Mohli jsme dokonce na plakátech číst slova: „Pravda zvítězila!“ A právě to je nebo může být velmi nebezpečné, protože tak lidé berou pravdu do svých rukou a do své režie.

Emanuel Rádl dobře věděl, co říká, když ve svém filosofickém odkazu, v *Útěše z filosofie*, která by měla zase brzo vyjít, zdůrazňuje, že nikoliv my máme pravdu, ale že pravda má nás. Ale tato myšlenka může být aplikována také na vztah pravdy k dějinám a dějin k pravdě. Ani dějiny totiž pravdu „nevlastní“; dějiny nejsou prostě a jednoduše zjevením pravdy, tj. dějiny nemají pravdu, ale právě naopak, pravda má dějiny. A to hned ve dvojím smyslu. Především pravda není nedějinná, nýbrž vždycky se děje, stává se, odehrává se, prosazuje se. Ale zároveň je pravda tím, co nad dějinami vládne, co platí pro dějiny i nad dějinami, a to i tehdy, a dokonce právě tehdy, když se dějiny hroutí, když kolabují nebo když se vydávají falešnými a nebezpečnými cestami. Nikdo nemá pravdu ve své moci, není žádné vyšší instance než pravda.

Spinoza jednou velmi šťastně formuloval, že pravda je měřítkem či normou jak sebe samé, tak také omylu i lži. To znamená, že neexistuje žádné měřítko, které by někdo mohl k pravdě přiložit, aby si ověřil, že opravdu jde o pravdu. Ve filosofii se traduje jedno vskutku pozoruhodné sebepochopení filosofie, totiž jakési základní povědomí, že filosof nemá pravdu, ale že ji jenom bezmezně miluje a touží po ní. (Původně to platilo o moudrosti, ale nejstarší literární doklad mluví již o obojím.)

Mám za to, že bychom si všichni měli z filosofie osvojit přinejmenším tento vztah k pravdě, zajisté ovšem k pravdě chápané nikoliv už řeckým způsobem, ale raději tím, o kterém jsme v předešlých krocích uvažovali. Na rozdíl od starých Řeků už naprosto přesně víme, proč pravdu nemůže nikdo „mít“ a proč se pravda nevtěluje do žádné definitivní podoby, tedy ani do dějinných událostí, ani do žádných formulí, ani do prožitků, zkrátka do ničeho daného, „jsoucího“. Pravda je nepředmětná a nesnáší žádné zpředmětnění. Proti každému svému zpředmětnění se ohražuje a brání, měří je sebou samou a shledává je nedostatečným a vadným. Ale zároveň víme, že tu nejsme proto, abychom se na pravdu jenom dívali, abychom na ni zírali (ve smyslu řecké THEORIA), ale abychom ji „činili“, tj. abychom podle ní jednali.

Evropská integrita jako dialog (1996)

Čeští myslitelé uvažující o předpokladech politické integrace Evropy jako aktuálního úkolu, který byl před Evropany dnes postaven, nemohou mlčky přejít Patočkovy úvahy o „zániku západního světa“,²² ano o „zániku Evropy“²³ a o novém „světě poevropském“, respektive o „době poevropské“. Patočka výslovně navazuje na Barracloughovy úvahy ze šedesátých let,²⁴ ale spolu s ním (i dalšími) vlastně jen v nové variaci připomíná starší myšlenku Spenglerovu.²⁵ Co to znamená pro nás, jestliže chceme vážně a do hloubky nejen hovořit, ale zejména přemýšlet o sjednocené Evropě? Jakou otázku nesmíme přejít, na jakou otázku nesmíme zapomenout? Je to otázka z nejzávažnějších: je to, o čem mluvíme jako o budoucnosti Evropy, opravdu ještě Evropa? Neznačená organizačně, správně, ekonomicky a finančně, snad i vojensky sjednocená Evropa vlastně jen vytvoření falešné Evropy? Neznačená to konec, zánik Evropy – navzdory zachování firmy? Není právě ono mluvení o integrované Evropě jakýmsi vítězstvím byzantské rétoriky a jakýchsi vnějškových rituálů, ohlašujících konec evropanství?

Mluvíme-li o politické budoucnosti Evropy a o politických předpokladech její integrace, nemůžeme a nesmíme zapomínat na to, že Evropa jako POLIS, či spíše MEGAPOLIS navzdory některým významným pokusům v minulosti nejenom dosud nikdy neexistovala, ale nikdy nebyla takovýmto způsobem ani projektována. Až dosud se mocenské i kulturní expanze evropského, eventuelně pseudoevropského charakteru nikdy nedržely nějakých geografických hranic, nýbrž šlo jim o celý svět (pochopitelně o tzv. „naš svět“, do něhož pak měli být velkoryse a paternalisticky vtaženi i ti, kdo k němu původně nenáleželi, tj. oni dosud nekultivovaní, BARBAROI, ti, kteří ještě

22 Autorem citované vydání: PATOČKA, Jan: *Evropa a doba poevropská*. Lidové noviny, Praha 1992, s. 15. Srov. novější vydání: TÝŽ: *Evropa a doba poevropská*. In: TÝŽ: *Péče o duši II. Stati z let 1970–1977 (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 2)*. OIKOYMENH, Praha 1999, s. 80–148, zde s. 87.

23 Autorem citované vydání: PATOČKA, Jan: *Evropa a doba poevropská* [1992], s. 21. Srov. novější vydání: TÝŽ: *Evropa a doba poevropská* [1999], s. 92.

24 Srov. BARRACLOUGH, Geoffrey: *An Introduction to Contemporary History*. C. A. Watts, London 1964.

25 Srov. SPENGLER, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. 1. vyd. Braumüller, Wien – Leipzig 1918–1922. Český překlad: SPENGLER, Oswald: *Zánik Západu. Obrisy morfologie světových dějin*. Překlad Milan VÁŇA. 2. vyd. Academia, Praha 2017.

nedovedou ani náležitě promlouvat, srozumitelně vypovídat, tedy kdo nemají LOGOS). Je charakteristické, že všechny tři první velké pokusy, makedonský, římský a germánský, byly podniknuty poevropštělými barbary, tj. těmi, kdo byli za barbary původními „Evropany“ považováni. A právě tito původní Evropané se na tyto aktivity poevropštělých barbarů dívali nejen s nedůvěrou, ale často s opovržením, a dokonce nenávistí. Právě proto se také velice brzo ukázalo, že tu nejde ani jenom, ani na prvním místě o pouhé dobyteltství, o nějakou novou hegemonii pouze mocenskou.

Evropské dějiny ukazují něco, co unikalo archaickým lidem prostě z nedostatku perspektivy, totiž že je rozdíl mezi vznikem, trváním a zánikem říší na jedné straně a mezi vznikem, životem a zánikem civilizací, a zejména kultur. Jsou kultury, které žijí v symbióze s určitými říšemi, ale nejsou s to je přežít po jejich pádu. Jsou kultury, které jsou původnější než vznik jakékoli říše anebo které se s žádnou velkou říší nikdy nesžily, nebo alespoň ne natrvalo. Starověké řecké státy a státečky spolu ve vzájemných vztazích a někdy spolupráci vytvořily jednu velkou kulturu, bez níž si Evropu nelze vůbec myslet, ale nevytvořily jedinou říši, i když nelze přehlédnout zřetelný zrod některých významných gravitačních center. Makedonci byli většinou Řeků považováni za barbary, a museli si proto vymýšlet své řecké předky a svůj zároveň božský a zároveň helénský původ. Války proti Peršanům byly vedeny ve jménu všehelénském a nešlo v nich ani jenom o dobyteltství, ani jen o kořistění, nýbrž především o rozšíření (kulturního) světa, o šíření řecké myšlenky a kultury. Právě proto spolu s válečníky se Alexandrových výprav účastnili také tehdejší vědci a učenci a vedle vnuceného dohledu nad správou země byly na důležitých místech vybudovány ukázky řeckého způsobu života (jak to bylo pravidlem již v dobách starší řecké kolonizace, na kterou mohli Makedonci navázat). Evropa nikdy nebyla totožná s říší, ale byla to určitá kultura či kulturní tradice (nejlépe snad: celá řada kulturních tradic). Proto platí i do budoucnosti, že Evropa jakožto evropská tradice (soubor evropských tradic) nemohla být založena a nemůže být udržována pouhými nástroji, jen vnějšími prostředky. Právě proto bude naší hlavní otázkou, zda dosavadní evropské tradice poskytují nějaký poukaz, nějaký pokyn v tomto směru. Každá mocensko-politická struktura se musí opírat o to, co tu je; naproti tomu kultura se musí opírat především o to, co tu není, co tu už není, totiž o minulost.

Myšlenka evropské integrity znamená důraz na Evropu jako jednotu, jako celek. Můžeme se tázat, zda Evropa vůbec někdy byla celkem a v čem její integrita spočívala, když ne na dobyteltství a podmanitelství

(kterého ovšem jinak bylo i v evropských dějinách velmi mnoho). Pokud by snad někdo měl za to, že Evropa celkem nikdy nebyla, pak nestačí se jen dohadovat, co by její zamýšlenou a očekávanou integritu mohlo do budoucnosti založit, ale je třeba z toho zřetelně vyvodit, že tu nepůjde o Evropu ve starším, původním smyslu, nýbrž o něco jiného, co omylem nebo snad z důvodů plánovaného zmatení budeme tímto jménem nazývat. Jistě je zbytečno ztrácet slova a čas připomínáním, že garantem jednoty Evropy nemůže být zeměpisná sousednost. V dějinách se Evropa už hned na počátku formovala a rozrůstala kolem Středozemního moře, takže k ní vlastně náležela Malá Asie (první připomínání filosofové přicházejí do Řecka jako utečenci z Malé Asie před Peršany, zatímco později Makedonci zase situaci na čas zvracejí) a severní Afrika, zatímco „evropský“ sever se do Evropy dostává až mnohem později, a to hlavně až spolu s křesťanstvím.

Právě dějinná úloha křesťanství je pro Evropu konstitutivní. Řecká filosofie po vrcholu v Platónovi a Aristotelovi jako by upadala, a zejména nedokázala udržet docílenou úroveň myšlení. Jednotlivé nápady se množí, ale velkých myslitelů ubývá. I tak velký myslitel, jakým byl Plótínos, si zadává s orientálním mýtem a mystikou – a tím víc jeho přívrženci. Helénistická filosofie nemá dost motivace k novému zápasu s mýtem a je nakloněna synkrezi a přímo změtenosti tím spíše, že nové mýty si na sebe navlékají pseudofilosofické hadříky. Řádný a vsutku silný důvod pro odmítání mýtu a pro duchovní zápas s ním mají pouze jisté skupiny židů a křesťanů, později také některých arabských učenců, kteří se zvláště při arabských výbojích zejména v severní Africe setkávají s řeckými filosofickými a vědeckými spisy. Můžeme považovat za vysoce pravděpodobné, že bez některých židovských, arabských a křesťanských myslitelů by s řeckou filosofií i vědou bylo došlo nejenom k velikému úpadku, ale že by s nimi byl býval asi skutečný konec. Jeden čas po pádu Říma to už jako konec opravdu vypadalo. Obnova byla nesnadná a trvala dosti dlouho a byla zčásti umožněna také arabským zprostředkováním, a to nejen literárním, nýbrž jednu dobu také politickým (např. díky značně liberálnímu intelektuálnímu prostředí na hispánském poloostrově). Evropské tradice jsou proto neodlučitelné a neodmyslitelné od tradic židovských a od arabského zprostředkování řecké i hebrejské antiky. Nešlo ovšem vždycky jen o pozitivní prvky, ale někdy se duchovní vývoj Evropy ubíral po cestách značně křivolakých a leckdy hanebných. Na ty ovšem Evropané v budoucích dobách navazovat nemusí a také by neměli. V dějinách je třeba svobodně navazovat na to nejlepší z minulosti a nenechat se zotročit setrvačnostími z minula.

Takovéto dějinné vědomí, podmiňující všechno dějinné jednání, a tím i dějiny samy, je ovšem integrální součástí nejlepších evropských tradic. Svobodná volba toho, nač budu navazovat a na co nikoliv, co hodlám oživovat a co naopak nechám zemřít a upadnout do zapomenutí, předpokládá jakousi novou životní orientaci, která je přímo protivná orientaci archaických lidí na dané archetypy. Taková svobodná volba už nerozeznává jen mezi tím, co je skutečné a co pouze zdánlivé, jak k tomu vede řecké myšlení, ale rozeznává mezi tím, co vede do budoucnosti, a tím, co nás strhává do minulosti. Sama minulost tak dostává nový, odlišný význam: minulost (přesněji: pra-minulost) přestává být „pravou“ (tj. nadčasovou) skutečností, ale je chápána jako to, co už není (zatímco v mýtu je pra-minulost tím, co „jest“, tj. co se vždy znovu může ukázat jako „jsoucí“). Jeden z nejvýznamnějších odkazů předpojmového (a tedy předfilosofického) starohebrejského myšlení spočívá v rozpoznání, že daleko skutečnější, protože významnější je to, co nebylo a není, ale přichází, tj. (pravá, minulostí neodcizená a nepřeválcovaná) budoucnost. Do té doby a ani nikdy potom nepřekonaný důraz židovských proroků na nové, na to, co přichází, na budoucnost je neodlučně spjat zprvu s Izraelem jako subjektem, k němuž tato budoucnost adresně přichází a jemuž se otvírá, a později zejména v křesťanské reinterpretaci s každým, třeba lidsky vzato nejubožejším jedincem jako subjektem zaslíbené budoucnosti, jako subjektem budoucnosti jakožto výzvy.

Právě v křesťanství se setkávají dvě veliké myšlenkové, ale také celostně životní tradice, totiž řecká a židovská, a to nejenom aby na sebe vykonávaly nějaký vliv a nechávaly na své partnerce stopy tohoto vlivu, nýbrž dostávají se do staletí a tisíciletí trvajících rozhovoru, v němž argumentem není síla a moc vnější, nýbrž pouze síla a moc niterné přesvědčivosti. To je fenomén, k němuž nenajdeme nic podobného ve vzájemném setkávání a ovlivňování jiných kulturních tradic. Rozhovor a setkání v rozhovoru nese dodnes řecké pojmenování: dialog. Jde o řecký vynález, mohli bychom říci: jakási antivakcína proti jednosměrně donucujícímu LOGU. Podstatou instituce dialogu je otevřenost v přesvědčení, že tam, kde se spolu sejdou v rozhovoru dva nebo více lidí, může se stát, že budou osloveni „pravdou“, tj. myšlenkou, kterou na počátku neměl nikdo z účastníků (jinak by šlo o pouhé přemlouvání ze strany toho, kdo s tou myšlenkou přišel). Prostřednictvím zejména vrcholných křesťanských myslitelů (a vskutku žádných jiných, mimokřesťanských) došlo k oné světodějně myšlenkové a duchovní, tisíce let trvající „události“ setkání a střetání řecké a hebrejské tradice v rozhovoru, v dialogu, jehož výsledkem se zdá být něco, co

nelze odvodit ze žádné z nich samotné. Toto „něco“ je vlastní Evropa. Politická, ekonomická, finanční a vůbec jakákoli organizační integrace států a národů žijících na evropském subkontinentě snad může pomoci (ale jen napomoci) tomu, aby se tato ještě ne zcela uskutečněná Evropa stala živou (a tedy neumírající, nekončící) pluralitou tradic, které spolu zůstávají v rozhovoru, třeba i ostře kritickém a bojovném; nic by totiž nebylo ve větším rozporu s nejlepšími evropskými tradicemi, kdyby to mělo skončit v nějakém kulturním a myšlenkovém „eintopfu“, kde by tolerance měla větší váhu než pravda, správnost, spravedlnost, právo atd. atd.

Evropanství, jak o něm víme z historických líčení, je ovšem velice často této vizi panevropského (a v perspektivě i ve skutečnosti celosvětového) dialogu krajně vzdáleno. Proto nezbyvá než se opřít o něco, co bych nazval „sókratovskou vizí“, ne proto, že by ji už býval Sókratés zřetelně formuloval, ale protože je velmi úzce spjata s jeho tzv. vědoucím nevědáním. Poměrně pozdní legenda onu myšlenku připisuje dokonce ještě staršímu filosofovi, totiž Pýthagorovi, který také jako mnozí jiní utekl ze svého rodného Samu do Eleje. Ten prý pro sebe odmítl pojmenování mudrc, SOFOS, neboť moudrost je vyhrazena bohům. Nám lidem zůstává jen touha po moudrosti a láska k ní, tedy FILOSOFIA. U Platóna, který tuto argumentaci jakoby opakuje, aniž by ovšem Pýthagoru citoval, je pak FILOSOFIEIN a FILALÉTHEIN položeno na roveň. Mohli bychom tedy říci, že k pravému evropanství náleží touha po pravdě a láska k ní, ale zároveň vědomí, že tuto pravdu člověk nemá a nemůže mít ve svém držení, nýbrž že o ni musí vždy znovu usilovat, a to v rozhovoru, v dialogu s těmi, kdo o to usilují jinak, jdouce po jiných cestách, ale se stejnou touhou a stejnou láskou k pravdě. V tomto rozhovoru je pak odůvodněna naděje, že jeho účastníci někdy mohou v určité situaci zaslechnout hlas pravdy, která jako výzva oslovuje, koho chce a kdo je otevřeností k druhým milovníkům pravdy vycvičen, jak naslouchat pravdě samé.

Masaryk spojoval trvání států s idejemi, na kterých byly založeny.²⁶ Pokud nebudeme chtít Masarykův platonismus revidovat v du-

²⁶ Srov. MASARYK, Tomáš Garrigue: Tomáš Garrigue Masaryk vzdal se úřadu prezidentského. In: TÝŽ: *Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929–1937 (Spisy T. G. Masaryka, sv. 36)*. Ústav T. G. Masaryka, Praha 1997, s. 451–453, zde s. 451: „Byl jsem čtyřikrát zvolen prezidentem naší republiky; snad mi to dává legitimaci, abych Vás poprosil a celý národ československý i spoluobčany národností ostatních, abyste při správě státu pamatovali na to, že státy se udržují těmi ideály, z nichž se zrodily.“

chu Patočkova negativního platonismu,²⁷ nezbyvá nám než připustit, že ideje přicházejí a odcházejí, a proto vposledu také státy přicházejí a odcházejí (i když státy se hroubí i z jiných důvodů než proto, že umírají ideje, na nichž státy byly postaveny). Pravda však nikdy neodchází, nepomíjí, nýbrž vždy znovu přichází. Pravda, právo, spravedlnost atd. „zvyšuje národ“,²⁸ jak víme ze Starého zákona. Ale rozhodně ne tak, že by se někdo mohl stát jejich dohlížitelem nebo šafářem. Aristotelés říkal, že místo pravdy je ve výpovědi, v LOGU. Byla to dvojí chyba. Jen dialog (a také reflexe jako redukováný dialog) je místem, kam pravda ráda, ale nevynuceně přichází. Evropa má budoucnost jen jako společenství těch, kdo spolu hovoří, kdo zůstávají v rozhovoru, v dialogu a kdo uprostřed rozhovoru spolu očekávají světlo pravdy, vyjasňující, co je právě tím pravým postupem, tím pravým činem v daných okolnostech. Jinak se to, co chceme politicky integrovat, bude „Evropa“ jen jmenovat, ale se skutečným evropanstvím to bude mít jen málo společného.

27 Srov. PATOČKA, Jan: *Negativní platonismus*. 3., opr. vyd. OIKOYMENH, Praha 2007.

28 Př 14,34.

Návrat do Evropy? (1990)

Máme nové heslo, které dostalo křídla a létá z úst do úst; prostý občan se mu nevyhne ani v rozhlase, ani v televizi, ba dokonce ani na ulici a v metru. Opakují je stejně politici jako novináři a Občanské fórum pořídilo značný počet plakátů znázorňujících, jak nám bude třeba šplhat na příkré útesy Evropy. Jak už tomu bývá, heslo nahraňuje myšlenku; má být opakováno, nikoliv rozebíráno. Leč jednou z nejvýznamnějších evropských tradic je nonkonformismus. Dítětem tohoto nonkonformismu je vynikající americká formulace: dají-li vám linkovaný papír, pište napříč! A tak: pronásleduje-li vás takové heslo, podívejme se mu na zuby!

Geograficky jsme zajisté nikdy nepřestali náležet do střední Evropy, a tedy ani do Evropy. Náš „na pohled zemský ráj“ sice už málokde ráj připomíná a leckde dokonce vypadá spíš jako měsíční krajina, ale na jiný světadíl přenesen nebyl. Své zneuctění bychom sice rádi svedli na býka sovětské imperiální politiky, ale ke své hanbě musíme přiznat, že jsme ani moc nekřičeli a že jsme se téměř nebránili. Celá společnost byla kulturně a duchovně znásilňována po celá čtyři desetiletí, ale většina se přizpůsobila, a dokonce novým pořádkům přivykla. Chceme-li toto chápat jako „únos“ z Evropy²⁹ nebo jako únos kusu Evropy, do něhož jsme byli vklíněni, pak opravdu nevím, jak se vlastně chceme vracet do „slušné společnosti“. A pokud takový „návrat“ chceme omezit na rychlé přizpůsobení ekonomickým a technickým „mravům“ západního světa, dokazujeme tím jen, že naše zneuctění je hlubší, než si chceme nebo dovedeme uvědomit.

Dvě věci jsou při každém návratu zásadně důležité: musíme vědět, odkud se vracíme a kam. Nejdříve tedy k onomu „odkud“. Na otázku, kde vlastně jsme, když jsme, ať už v důsledku vlastního bloudění, anebo proto, že nás tam někdo zavedl či zavezl (případně se zavázanýma očima), ztratili orientaci, pochopitelně nestačí odpovědět poukazem na momentální daný stav. Necht' už jsme kdekoliv, vždycky můžeme říci, že jsme „tady“, a to i když vůbec nemáme ponětí, kde vlastně to „tady“ je. Proto také naše nevůle a naše odmítání daného „tady“ ještě vůbec nic pozitivního neznamena. Potřebujeme nějakou mapu, tj. nějakou hierarchii hodnot, nějakou představu o tom, jak se

29 Európa (či také Európe) byla v řecké mytologii dcerou tyrského krále Agénóra a jeho manželky Téléfassy; z Fénicie ji Zeus v podobě býka unesl na Krétu, kde mu porodila tři syny.

věci mají a jak by měly vypadat, zvláště pak, jak se to má s námi a jak by to s námi mělo být. Cítíme-li se tedy nesví, uneseni a zneuctěni, musíme si nejprve udělat jasno o svém vlastním stavu, musíme stanovit diagnózu a nezůstávat u toho, že nám je špatně (ať už z okolností, nebo z nás samých).

A potom je tu ta druhá věc: potřebujeme si ujasnit, kam se vlastně chceme vrátit. Návraty jsou divná a často ošemetná záležitost. Návrat do minulosti, přísně vzato, není možný, leč jako iluze; minulé je to, co minulo, co pominulo a už není. K tomu, co už není, se nemůžeme vracet, můžeme se jen pokusit to zpřítomnit a oživit, nebo přesněji řečeno: můžeme se jen pokusit o něco docela nového, co by se inspirovalo již neexistující minulostí. Kterou minulostí Evropy se tedy dnes chceme nechat inspirovat? To je přece otázka výběru! K minulosti Evropy náleží mnohé, k čemu bude lépe se nevracet. Anebo se chceme „vracet“ k té Evropě, jaká je, tj. jak dnes vypadá? I kdybychom pominuli její nedostatky a krizi, v níž se ocitá a která není o nic menší než krize naše, je to přece jen kus Evropy, je to Evropa bez nás a bez četných našich sousedů, kteří na tom byli v minulých desetiletích stejně jako my. My se však chceme a musíme „vracet“ k Evropě celé, k tomu nejlepšímu a nejpodstatnějšímu. Ale co je tento „celek“, k němuž se chceme vracet?

Evropa jako celek, jako integrita vlastně nikdy v minulosti neexistovala. Žádný živý celek neexistuje nikdy celý v minulosti, protože k němu vždycky náleží nejenom minulost a přítomnost, ale také a především budoucnost. Každý návrat vůbec je možný jen díky nové aktivitě, která žije z budoucnosti a je zaměřena do budoucnosti. Máme-li dojem – a možná docela oprávněně –, že jsme „vypadli“ z Evropy, že jsme byli z Evropy vytlačeni nebo odtaženi, pak jediný způsob, jak to napravit, je orientace na zítřek, vůbec na budoucnost. Evropa, do níž se chceme, máme a musíme navrátit, je budoucí Evropa, nikoli Evropa minulosti, která vlastně už není, která už pominula. A pak ovšem to vůbec neznamená přibližovat se jakémukoliv „danému stavu“, jak jej vidíme, nebo spíše jak si jej představujeme v západní polovině Evropy. Evropa, do které se chceme „vracet“, je tou budoucí Evropou, do které se musí v budoucnosti „vracet“ také všechny z té druhé, ekonomicky a technicky lépe fungující, ale z Evropy také vypadlé či vytržené části našeho kontinentu. Oním býkem, který stále znovu unáší naše i západní země z Evropy, a tak celou Evropu, je naše slepota a náš nezáměr o budoucnost Evropy, a to na obou stranách. Musíme dát pozor, abychom při svém „návratu“ nenasedli jen na jiného a možná ještě nebezpečnějšího býka.

Evropa a dějiny (1990)

V téže době, kdy se v osvobozující se části Evropy ujalo heslo „zpět do Evropy“, bylo možno číst a slyšet jiné, vlastně dosti podobné heslo, totiž „návrat do dějin“. V obou výrazech lze zaslechnout především jakousi nostalgickou notu: byly doby, kdy jsme samozřejmě náleželi k Evropě, a chceme k Evropě náležet zase. A byly doby, kdy se dějiny děly i u nás, a my dnes chceme, aby se tu zase odehrávalo něco dějinného, dějinně významného. Je v tom nota i jakési sebelítosti: o svou dějinnost, svou přináležitost k Evropě jsme byli násilně připraveni. Ztratili jsme čtyřicet, padesát (někteří na Východě dokonce sedmdesát) let. V obou heslech je však mnohem víc. Jsem v pokušení říci, že jde o něco velmi podobného mýtům, které vždycky byly mnohovýznamné, nebo dokonce – jak říkal Patočka – „smyslem nevyčerpatelné“. Starý mýtus mluvil o únosu Európe na Krétu;³⁰ nový mýtus místo o cestě na býku mluví o čemsi, co připomíná spíše vyloučení z dopravy. Ta část Evropy, od níž jsme byli odtrženi, nám „ujela“, protože zřejmě „zůstala v dějinách“ jako ve vlaku. Velkým problémem ovšem zůstává, jak je možno nasednout do vlaku, který už je padesát let pryč.

Je tu ještě jiná potíž. Mýtus „návratu do dějin“ je cosi vnitřně velmi rozporného. Mýtus je nedějinný a nepočítá s dějinami; žít v dějinách znamená pravý opak života v mýtu. Do dějin se nemůže vstoupit žádným rituálem; do dějin se vůbec nevstupuje, dějiny se dělají, tvoří. Přesněji: dějiny jsou jen tam, kde žijí dějinytvorné bytosti, dějinné subjekty. Jak se stává člověk (nebo skupina lidí, kmen, národ atd.) dějinným subjektem? Jistě nikoliv tak, že vědomě nebo nevědomky vstoupí do dějin. Přesně naopak: dějiny začínají tam, kde nějaký subjekt, respektive nějaké subjekty začnou jednat dějinně. Mýtus ovšem zná návraty, ale pouze návraty k témuž. Vrátit se do dějin je však právě tak nemožné jako dvakrát vstoupit do téže řeky. Naproti tomu „vstoupit“ do dějin lze i nedějinně, tj. nedějinytvorně. Tak vstupují do dějin přírodní úkazy a katastrofy, ovšem jen díky tomu, že tu dějiny nějaké už jsou, tj. že tu jsou dějinné a dějinytvorné subjekty, které na ony nedějinné jevy a katastrofy nějak reagují, a tak je vlastně do dějin vtahují a integrují. Dějinám, tj. dějinným subjektům je možno se vnutit, přimět je, aby na něco nedějinného dějinně reagovaly; na dějinách je možno také jen parazitovat, např. využívat dějin k nedějinnému způsobu života. Ale v dějinách nelze pobývat, pokud nejsme dějinnými subjekty, tedy dějinytvornými

30 Srov. poznámku č. 29 na s. 36 *Návrat do Evropy?*.

bytostmi. Do dějin se tedy vůbec nelze „vracet“; nedějinný subjekt se do dějin dostává pouze díky reakcím subjektů dějinných a dějinný subjekt se nikam nemusí vracet, protože je spolutvůrcem dějin.

Mohli bychom se zeptat, jak vlastně sama Evropa vstoupila do dějin. Kdysi dávno označoval tento název střední Řecko, později celé vlastní Řecko a někdy od poloviny tisíciletí př. Kr. další pevninu bez přesného vymezení (zvláště ve směru západním a severním); za dělící linii směrem na východ byl obvykle pokládán Don. To je vymezení geografické, pro nás nyní nezajímavé, protože ve smyslu zeměpisném jsme nikdy součástí Evropy být nepřestali. Je-li řeč o „návratu do Evropy“, má to rozhodně jiný význam než geografický. Nicméně samo zeměpisné chápání Evropy nějak vzniklo a má tedy své „dějiny“. Ale můžeme tu právem hovořit již o skutečných dějinách? Co to jsou vlastně dějiny a v čem spočívá jejich dějinnost? Od okamžiku velkého třesku se stále něco dělo; ale dění ještě neznamená dějiny, tj. dění dějinné. Opravdové dějiny začínají ve srovnání se světovým děním vlastně teprve velmi nedávno. Dějiny však nejenže nejsou pouhým pokračováním přírodního dění na vyšší, lidské úrovni, ale nejsou ani prostým pokračováním života předdějinných lidí. V čem vlastně spočívá rozdíl mezi životem a myšlením lidí předdějinných a dějinných? Běžná dělítka nepostačují, protože jsou jen praktická, ale nejsou myšlenkově, filosoficky nosná. Vycházím z toho, že dějinnost, dějinné bytí je vynález a že tento vynález je úzce, přímo bytostně spjat s novým vztahem člověka k budoucnosti. Vznik dějin není proto otázkou pro historiky a pro historii, ale pro filosofy a filosofickou antropologii.

Zůstaňme však pro tuto chvíli u Evropy. Tázali jsme se, jak Evropa vstoupila do dějin. Pochopitelně nikoliv jako dějinný subjekt, ale také ne jako parazit ani jako katastrofa (i když se Evropané mnohokrát ve své historii jako parazité chovali a i když to jsou dodnes Evropané, kdo musí být označeni za ty, kteří odpovídají za několik druhů katastrof, jimiž je dnes ohrožován nejen svět lidí, ale celá biosféra). Dějinným fenoménem se Evropa stala zároveň díky křesťanství a zároveň navzdory křesťanství. Avšak ani samo křesťanství není v pravém slova smyslu žádným dějinným subjektem, tím mohou být jen jednotliví křesťané. Musíme se tedy tázat, jak se mohli křesťané stát dějinnými subjekty a tak založit dějinnost Evropy. Odpověď na tuto otázku vyžaduje, abychom opustili Evropu v geografickém smyslu a našli kolébku dějinného myšlení a jednání v Přední Asii, totiž ve starém Izraeli. Tam totiž došlo k epochálnímu vynálezu, který znamenal zcela novou životní orientaci, naprosto nový životní styl. Předdějinný člověk byl celým svým životem i smýšlením plně zaměřen do minulosti, přesněji

do praminulosti: tam totiž měl před sebou pravzory, které musel napodobit, respektive s nimiž se musel ztotožnit, identifikovat, neměl-li propadnout nicotě, která jej ohrožovala z budoucnosti. Nenapodobovat archetypy znamenalo propadnout chaosu a zmaru. Mytický člověk paradoxně zachraňoval sám sebe tím, že se ve své jedinečnosti opouštěl a ztotožňoval se s archetypem, čímž se stával „stereotypem“; místo aby našel cestu k sobě, sám sebe ztrácel.

Pochopitelně se i v této archaické době leccos dělo; ale nebyly to dějiny. Když se někdo odvážil nového kroku, který nebyl jen napodobením pravzoru, stal se hrdinou a byl zbožštěn a jako nový pravzor byl opět napodobován. Pro celý životní rozvrh a životaběh však bylo rozhodující, že všechno dění směřovalo k tomu, co tu už bylo, co bylo před lidmi jako dané, hotové, již nastalé, a proto skutečné. Řecká opozice proti mýtu byla jen částečná, polovičatá. Protikladem mýtu byl logos; proti dějům byla zdůrazněna substance, proti vyprávění bylo postaveno pojmové vymezení. Mýtus byl racionalizován, ale jeho orientace na praminulé návratné děje se stala orientací na věčně jsoucí a neměnný základ všeho; z archetypů se staly principy, *archai*. Také v řecké tradici najdeme náběhy k jinému zaměření, ale jsou mnohoznačné a přístupné různým interpretacím. Chránová výzva „poznej sebe sama“ nebo filosofický výrok „hledal jsem sebe sama“ nás sice mocně oslovuje, ale zůstává otázkou, zda právem. Nevkládáme tam něco, co tam nebylo?

Začátek opravdových dějin se mohl prolomit do světa nedějinných dějů pouze za jednoho základního předpokladu, totiž že se člověk obrátil k minulosti zády a tváří se obrátil k přicházející budoucnosti, ale ne už s úzkostí a děsem, nýbrž v důvěře a s nadějným očekáváním. Dějiny mohly začít teprve tam, kde z nich už člověk neutíkal k tomu, co trvá nebo co se stále stejně vrací, ale kde je začal sám utvářet a strukturovat tím, jak se sám aktivně vložil doprostřed napětí mezi tím, co už je a co bylo, a mezi tím, co ještě není a co teprve přichází. Zatímco archaický člověk měl „před“ sebou praminulost (danou) a budoucnost jako hrozivou propast „za“ sebou, nyní se vše obrátilo o 180 stupňů. Evropský a evropsky poznamenaný člověk má „před“ sebou naopak budoucnost, zatímco minulost nechává za zády. Tato nová orientace čelem k budoucnosti však není evropského původu; je provázena skvělým vynálezem antiarchetypů, díky kterému byla zlomena moc archetypů. Nápodoba archetypu vyžaduje ztotožnění s ním; naproti tomu napodobit antiarchetyp znamená odlišit se, udělat něco nového, nebývalého. Pro Abrama (ještě před změnou jména) bylo tím „pravým“, tedy „spravedlivým“, když opustil svůj dům, své město, zemi, v níž bydlel, a vydal se neznámo kam. Také Mojžíš vyvedl lid ze známého

prostředí a vedl jej, aniž předem věděl, kam. Abram se stal Abrahamem, tedy sám sebou, teprve poté, když se vydal do neznáma, tedy do budoucnosti, posílen jen zaslíbením.

Dějiny se mohou ustavit a udržovat jen tam, kde se dějí nové věci, nebývalé události. Ale nové může být čímsi opravdu novým jen za toho předpokladu, že se nějak vyrovnává se starým, že navazuje na staré. Nové, které na nic nenavazuje, začíná od počátku, a tedy stejně jako kdy si a jako vždycky na počátku. Navazovat na minulé neznamená v něm pokračovat ani se k němu vracet, ale něco z minulé vybrat a učinit je součástí a stavebním kamenem přítomnosti. Evropská civilizace se odlišila ode všech ostatních tím, že ve vztahu k minulosti nezůstávala jen u paměti a připamatovávání, že se nespokojila s kronikářským zaznamenáváním chodu událostí, ale usilovala o pochopení smyslu dějinných událostí v širokém časovém kontextu. Evropský člověk se díky zprostředkujícímu působení křesťanství začal ve vztahu k dějům chovat jako k dějinám. Jen tak mohla Evropa „vstoupit“ do dějin; nebyly tu dějiny jako něco předem daného, ale Evropané se stali dějinnými subjekty tím, že se začali ve vztahu k dějům chovat dějinně, tj. že začali dějinně jednat.

Dějiny nejsou proto ničím samozřejmým a nijak samozřejmě nepokračují, když už jsou jednou tady. „Vrátit se“ do dějin a nespolu pracovat na jejich pokračování lze jen tak, že na jejich pokračování pracuje někdo jiný (jiní lidé) a my že potom na dějinách jen parazitujeme. Osvobozující se národy střední a východní Evropy se především nesmějí orientovat na pouhé napodobování Západu; tím by naopak z dějin a také z Evropy jen ještě víc vypadly. Nemohou se také vracet do minulé Evropy, protože ta už není, neboť pominula. Obracet se zpět znamená stát se „solným sloupem“, tedy čímsi nedějinným, a dokonce neživým. Na minulost lze navazovat, ale pouze formou aktivního výběru za účelem účasti na tvorbě (spolutvorbě) dějin, ať už ve větším nebo menším rozsahu. Pokud se nedávno objevily úvahy o možnosti konce dějin v souvislosti s posledním vývojem nejen evropským, je na jedné straně třeba připustit, že obecně vzato taková možnost existuje (a vždy existovala a bude existovat), ale zároveň je nutno mít na paměti, že války ani neválečné zápasy a konflikty nejsou samy o sobě žádnou dějnotvornou silou – tou je jediné reakce dějnotvorných subjektů na ně. A to ještě nikoliv jakákoli reakce, nýbrž jen reakce dějnotvorná. Konzumní člověk ovšem vskutku na tvorbě a trvání dějin nespolu pracuje. Perspektiva konzumní společnosti je tedy v rozporu s programem „návratu do dějin“.

Tak se nutně dostáváme k otázce, zda v nějakém rozsahu z dějin nevypadla, respektive nevypadávala konzumní společnost západního

typu, konkrétně jednotlivé západoevropské společnosti. Mnohem nápadnějším jevem je nepochybně ústup Evropy z pozic světodějného politického faktoru zejména po druhé světové válce. Ale nápadnost nemusí vždycky podtrhovat to vskutku důležité, a už velmi vzácně to základní. Evropské velmoci byly zajisté otřeseny rozpadem kolonialismu a emancipací zemí třetího světa. Ale na tento proces se nesmíme dívat jako na nějaký objektivní trend; zde vyvrcholilo nejenom selhání evropské politiky, ale selhání samotné ideje moderní Evropy. Evropská modernita představuje od počátku oslabení orientace vskutku dějinné a postupně vede k úpadku vztahu Evropy k dějinám a k dějinnosti. Zaměření životní orientace evropského člověka čelem k budoucnosti sice přetrvává, ale budoucnost se vyprazdňuje, stává se stále více vakuem, jež je k dispozici pro uplatnění lidské vůle. Všechny trendy a tendence prosazující se v dějinách lze v chápání modernity převést na setrvačnosti a pozůstatky minulosti nebo na prosazování lidských rozhodnutí. Moderní, modernistický člověk se sice odvrací od minulosti, ale od budoucnosti nic neočekává – jen to, že se samozřejmě otvírá jeho vůli a vlastně svévoli. Modernita znamená ztrátu celé jedné dimenze lidského života: strukturované budoucnosti, která přichází, i když „ještě není“, a na kterou se člověk má připravit, vlastně stále po celý život připravovat.

Základní dimenzí dějin je budoucnost. Přítomnost je možná jen díky tomu, že za každou vteřinou, hodinou, za každým dnem, za každým rokem a stoletím přichází nová vteřina, nový den, nové století. Každá aktuální přítomnost se rodí z této přicházející budoucnosti. A minulost, ponechaná sobě samotné, už pominula, už není; má-li mít nějaký význam nyní, musí být nejprve zpřítomněna, a to je možné jen aktivním činem, umožněným přicházející budoucností. Nikdo nemůže navázat na minulost, nemá-li k tomu dost času – a to znamená nezbytnou budoucnost. Naproti tomu minulost, na kterou nikdo a nic nenavazuje, nejenže už není, ale jako by nikdy nebyla. Dějinná orientace je však podmíněna ještě čímsi dalším, podstatnějším. Dějinný člověk, který je tváří obrácen do budoucnosti, nemá před sebou prázdno, ale je oslovován budoucností, která se pro něho strukturuje do jakýchsi výzev. To je ovšem název jen pomocný; když mluvíme o výzvách, máme obvykle na mysli výzvy již vyslovené, napsané, nějak dané, již „jsoucí“. Budoucnost je však tou skutečností, která „ještě není“, ještě nenastala, není „dána“, není to žádná „věc“. Angličtina poskytla skvělý výraz podstatě modernity (byť nezáměrně a mimoděky) svou rovnicí: no thing = nothing. Dějinná orientace je spjata se zřetelem k celku a k jeho smyslu. Žádný celek není jen zde a v tuto chvíli, ale má své

rozměry v prostoru i v čase. Ke každému celku náleží proto také budoucnost; celek, jemuž se neotvírá už žádná budoucnost nebo který se sám budoucnosti neotvírá, přestává být celkem a přestává vůbec být. To platí jak pro celky „organizované“ tím, čemu staří Řekové říkali FYSIS, tak pro celky zevnitř neintegrované, ale dávající smysl, jakými jsou např. dějinné události. Dějinná orientace je proto nutně orientovaná na smysl toho, co stále ještě přichází, tj. co stále ještě není (buď ještě vůbec není, anebo alespoň do určité míry není), ale co „skutečně“ přichází i v té své složce, která „ještě není“. Znamená tedy orientaci na něco, co není ještě žádné „něco“, co není věc ani předmětná skutečnost, co je ne-věc nebo také ne-předmětná skutečnost.

Vraťme se nyní k Evropě. Evropa může být tedy pochopena jako rozsáhlá dějinná událost, jejíž integrita je založena na dějnotvorném chování a jednání Evropanů. Předpokladem evropské dějnotvornosti je otevřenost vůči evropské budoucnosti; ta je ovšem, jak řečeno, založena nikoliv na evropské minulosti nebo na nějakých danostech či kvalitách existující Evropy, i když Evropa budoucnosti bude muset s těmito danostmi (dnešními i minulými) nějak počítat, tj. pozitivně, nebo kriticky a negativně se s nimi vypořádat, a tak na ně navázat. Jestliže nechceme sdílet defekt modernity, která by budoucnost Evropy chtěla vidět založenou na vůli Evropanů pokračovat v Evropě jakožto dějinné události (omyl tu spočívá v tom, že budoucnost je viděna jako produkt minulosti, zatímco opak je pravdou), nezbyvá nám než užít takových slov, jako jsou „poslání“, „úkol“, „povolanost“ apod. „Výzva“, která člověka, společnost, civilizaci „oslovuje“ a očekává jejich odpověď, ovšem není ničím předmětně, věčně daným. Již samo zaslechnutí této výzvy je prvním krokem jejího převedení do „skutku“, tj. jejího „uskutečnění“; ale výzva může být také nezaslechnuta nebo přeslechnuta. Ale i když je uslyšena, může jí být nesprávně porozuměno; při správném pochopení může být oslyšena, tj. může stále ještě chybět schopnost nebo vůle poslechnout ji a zareagovat na ni praktickou aktivitou. Zde všude je zajisté při práci (nebo při netečnosti a lhostejném nereagování) lidská subjektivita a subjektivita. Ale redukovat nepředmětné výzvy na subjektivitu a subjektivitu je stejná chyba jako převádět je na dané okolnosti nebo na návyky a zvyky.

Byl to velký americký historik civilizací,³¹ který přistupoval k převratným změnám v průběhu jejich „dějin“ s metodickou otázkou: co

31 Arnold Joseph Toynbee (1889–1975); srov. pozn. č. 12 na s. 27 *Vítězí pravda v dějinách?*.

stálo před lidmi té doby a té společnosti jako rozhodující výzva a jak ti lidé na ni dokázali odpovědět? A jiný historik³² zase poukazoval na to, že nikdy nemůžeme řádně porozumět jakémukoliv činu nebo slovu nějakého člověka, nepochopíme-li, na jakou otázku byl onen čin nebo ono slovo odpovědí. A přitom není rozhodující, lze-li onu otázku doložit jako formulovanou nebo uvědoměnou. Tážeme-li se tedy po dějinném charakteru Evropy, musíme se tázat především, co dnes k Evropě a k Evropanům přichází jako výzva budoucnosti. Také minulosti Evropy můžeme porozumět jen tak, že se budeme pokoušet proniknout k velkým výzvám, které alespoň někteří Evropané zaslechli a na které Evropa buď nedala, nebo které zcela nesprávně interpretovala, anebo na které více nebo méně případně odpověděla. Příklad z minulosti nám pak může přiblížit, jak se asi máme pokoušet pochopit výzvu, která oslovuje všechny Evropany právě dnes a která čeká, že ji zaslechnou, vyslechnou a poslechnou.

Vítězství demokratických mocností v roce 1918 a zvláště rozpad Rakouska-Uherska vedl nejenom k velkým změnám na politické mapě Evropy, zvláště střední (ale i severní, východní i jižní), ale otevřel cestu nově emancipovaným národům k lepšímu, vyššímu zapojení nejen do politického, ale také kulturního a duchovního života Evropy. I když toho jednotlivé národy využily nestejnou měrou, znamenalo to přínos nejenom pro ně, ale pro celou Evropu. Pro celoevropské otázky všeobecně, a zvláště pro kulturní a duchovní jednotu Evropy nebylo však tehdy mnoho porozumění, a snad nejméně mezi západoevropskými politiky a politickými stranami a hnutími. Vítězným mocnostem chyběly státnicky myslící osobnosti; v důsledku toho panoval nedostatek vůle k převzetí odpovědnosti za evropské osudy. Velké demokracie nechápaly své vítězství jako výzvu a závazek a kalkulovaly jen mocenskopoliticky (a navíc špatně). Tváří v tvář bolševické revoluci i později vůči fašismu a nacismu zcela rezignovaly na principiálnost a na zachování závazků vůči spojencům. Vzdaly se velké části sféry svých zájmů i své mocenské sféry a neprozíravou politikou přivedly do záhuby nebo alespoň do nesmírných těžkostí své vlastní národy. I když výjimky existovaly, bylo jich málo. Ještě větší slepoty se však dopustily nástupnické státy a vůbec menší a malé národy střední a východní (zjednodušeně) Evropy. O ně přece hlavně šlo a o nebezpečí, které jim nepřestalo hrozit jak ze západu, tak z východu. Masaryk byl jedním z mála tehdejších politiků a státníků, který – poučen Palackým – viděl

32 Robin George Collingwood (1889–1943).

nutnost vytvoření jakési konfederace až federace menších a malých národů, geograficky situovaných v pásmu mezi Německem a Ruskem. Byla to výzva tehdejší chvíle? Je to výzva platná ještě dnes? Bylo to tehdy nebo je to dnes jen domněnání, iluze, nesprávné pochopení požadavků dne?

Nedávné události ve střední a části východní Evropy byly obrovským překvapením především rychlostí spádu dění, jeho rozsahem a časovou shodou, která se pronikavě odráží od dosavadních relativně izolovaných pokusů o reformy nebo změny (Berlín 1953, Maďarsko a Polsko 1956, pražské jaro 1968 atd.); nebyly však překvapením svou podstatou. Přesto jsou čímsi mimořádným, co musí být ještě analyzováno a interpretováno. Máme-li těmto změnám rozumět dějinně, nesmíme zůstat u otázek, jak a proč k tomu došlo, jaké jsou příčiny a jaké naopak průvodní okolnosti, ale musíme zkoumat, co to znamená, jaký to má smysl, jak lze formulovat otázku nebo výzvu, na kterou to, co se stalo, představuje odpověď, a zejména potom otázku, jaké nové výzvy to před nás staví, jaké nové odpovědnosti jsou tím na nás položeny. Tím mám ovšem na mysli „nás Evropany“. Před nové výzvy tu nejsou postaveny jen národy střední a východní Evropy, ale před jiné nové výzvy jsou postaveny také národy Západu. To, co se v nedávných měsících odehrálo v kdysi satelitních zemích sovětského impéria, je záležitostí celé Evropy, všech Evropanů (a má dosah světový).

Národy, které po poslední válce prošly obdobím několika desetiletí sovětské mocenské hegemonie a které na svých osudech nesly následky stalinsky deviovaného socialismu, prošly těžkým obdobím svých dějin. Zdá se mi zcela nemístné a doslova nevěcné mluvit nyní o jejich „návratu do dějin“, neboť ony v těch desetiletích svými dějinami žily, ony je prožívaly a ony se k nim také určitým způsobem vztahovaly. Řekl bych, že dějinně žijí spíše ti, kteří jsou utlačováni a ponižováni, než ti, kdo je utlačují a ponižují. Myšlenka, že je možno se dívat do budoucnosti s nadějí a důvěrou, vznikne spíše v hlavách těch, kdo mají málo, co by mohli ztratit. Utrpení nemusí, ale může být začátkem a zdrojem obnovy, kdežto *beati possidentes*³³ usilují jen o zachování *statu quo*. Ale to jsou jen předpoklady a podmínky. Vlastně nejde o to, zda to „byly“ dějiny, v nichž jsme žili, anebo zda jsme z nich byli vytrženi nebo vyhnáni, ale zda jsme v nich dějinně žili a zda se k nim nadále budeme jako dějinné subjekty vztahovat a na ně navazovat. Budou tu asi rozdíly; byli takoví, kteří z dějin utíkali, pokud jen mohli. Ale takoví

33 Tj. „šťastní vlastníci“.

lidé byli vždycky a jsou dodnes v každé společnosti. V žádném případě nemám dojem, že lidé v koncentracích a v gulagu žili na okraji dějin, nebo dokonce mimo dějiny. Mnozí byli možná k životu dějinnému hrubě donuceni a přímo odsouzeni, ale to není rozhodující. Kladu si už dlouho otázku, zda uprostřed a na východě Evropy nežije v dějinách a dějinami větší procento lidí než v západoevropských zemích.

Šel bych však ještě dál. Dějinný život středoevropských a východoevropských národů, které po válce spadly do mocenské sféry stalinského impéria a zůstaly tam až donedávna, nebyl vytržen ani z Evropy. Evropa žila nepochybně dvojím životem; vždyť byla rozdělena. Ale obojí ten život byl dějinný život, neboť na obou stranách na dějinnosti jejich dějin spolupracovaly dějinné subjekty, které navazovaly na minulost Evropy a orientovaly se na její budoucnost. Neodvažuji se kategorického soudu, ale má zkušenost z hovorů s mnoha návštěvníky ze Západu se zdá ukazovat, že starost o Evropu a její budoucnost byla a je větší na naší straně kontinentu. Bude se to muset zajisté ověřit v praxi. Nejde jen o pocity a myšlenky, ale především o schopnost a ochotu něco pro společnou budoucnost Evropy prakticky udělat. Leccos se nicméně zdá nasvědčovat tomu, že v nejbližší budoucnosti bude snadnější sladit práci pro sebe s prací pro Evropu a evropskou budoucnost v našich oslabených a otřesených kulturních, technických a ekonomických podmínkách.

Nejde tedy a nemůže jít o žádný náš návrat do dějin ani do Evropy. Žili jsme své vlastní dějiny, které jsme si sice nezvolili, ale v nichž alespoň někteří z nás navazovali na evropskou minulost, v to počítajíc i vlastní evropskou minulost, a přinejmenším se připravovali na společnou evropskou budoucnost včetně své evropské budoucnosti, ať jakkoliv chudé. Nikdo ať si nepředstavuje, že nás čeká přesedání z žebříňáku přímo do mezinárodního rychlíku; a nikdo ať se nás nesnaží přesvědčit, že do nějakého takového rychlíku, který přijel odkudsi a zase někam odkvačí, máme přisednout. Dnes už není doba pro takové formy emigrace (a nic jiného by to nebylo) z vlastních dějin do cizích. Ale vážnou otázkou je, jak spojíme ty dvojí evropské dějiny tak, aby byly zakotveny v jedné jediné, společné budoucnosti. Na minulost se příliš spoléhat nemůžeme. Evropa vlastně nikdy skutečným celkem, skutečnou jednotou dosud nebyla. Evropské dějiny jsou plné sporů a svárů, napětí a zápasů, schizmat a rozkolů, ale také násilí, tuposti a svévole. A od toho všeho musíme odlišit ty skvělé a jedinečné výkony, na které dodnes můžeme, a dokonce musíme navazovat. Evropa by nebyla Evropou bez křesťanství; ale dějiny křesťanství v Evropě jsou plné hrůzy. Samo křesťanství je založeno na jakési synkrezí a symbióze

tradic řeckých a židovských, což právě bylo zdrojem nových a nových napětí i myšlenkových a duchovních. Znalost průměrného Evropana a vůbec povědomí o významu starého Řecka a starého Izraele je jen reliktní, u nás takřka nulová. Se znalostí středověkých dějin to není o nic lepší, spíše ještě horší. To vše svěřujeme odborníkům; u nás si budeme muset odborníky zase znovu vychovat a nechat vychovat. Ale Evropa nemůže žít jen znalostmi a vědomostmi omezeného kruhu odborníků. Evropa nemá a nebude mít budoucnost bez Evropanů, kteří s plným vědomím a kriticky navazují na evropskou minulost a dělají z ní součást evropské přítomnosti. Otázkou je, budou-li to dělat tak, že by k tomu ani nepotřebovali být Evropany, anebo budou-li vědomě budovat své evropanství. Mají však Evropané ještě nějakou evropskou budoucnost? Má ještě Evropa nějakou budoucnost jako Evropa? Anebo její jediná budoucnost spočívá v tom, že na ni ne-Evropané budou navazovat a pokud na ni budou navazovat?

Většina dosavadních civilizací v dějinách lidstva nějak vznikla, nějaký čas žila, jednou kulminovala, potom stárla a nějak zanikla. Několik civilizací dodnes ve světě žije, ale i ty prošly ve své minulosti hlubokými proměnami. Evropská civilizace zatím ovlivnila ostatní svět nejvíc, ale až dosud působila spíše svými druhotnými (technickými) produkty než svými principy a idejemi. My, kteří jsme se narodili do této civilizace a od dětství jsme přijímali její tradice, nemáme důvodu, proč své zakotvení měnit. Ale musíme si klást otázku, jak chceme nadále budovat svůj vztah k ní. Má to pro nás být jen náhoda, že jsme se narodili do této doby a do této civilizace? Anebo jsme otevření přijmout tento úděl jako výzvu a poslání? V tom případě si ovšem musíme udělat velmi ostře kritický výběr toho, nač chceme z evropských tradic navazovat. Jednou z nejvýznamnějších složek evropské tradice a celé civilizace je dějinné myšlení a jednání, tj. její dějinnost, založená na tom, že se chováme a jednáme jako dějinné bytosti, dějinné subjekty. A druhá, neméně významná je tradice hluboké a komplikované proreflektovanosti veškerého našeho myšlení. Nejenže dějinně myslíme, ale hluboce promýšlíme dějinnost svého myšlení a jednání. A také toto promýšlení dějinnosti má zase své dějiny, svou specifickou dějinnost. To je něco, s čím se nesetkáváme v žádné z dosavadních, ať ještě žijících, nebo již zaslých civilizací.

Evropa a dějiny, Evropa a dějinnost náleží úzce k sobě. Evropané musí proto dále žít a myslet jako Evropané, anebo musí tuto štafetu předat nějaké jiné civilizaci. Zdaří-li se takové předání kolíku, bude evropanství v tom nejpodstatnějším žít dál i mimo Evropu. Ne-li, bude asi s dějinami opravdu konec.

REFLEXE NEDÁVNÉ MINULOSTI

Dopis příteli č. 30 (1978)

Svou loajálnost k národu a k lidu, k němuž náležím, chci nadále projevovat kritickým posuzováním jeho nedostatků a neustávajícím úsilím o nápravu. Ale nechci to dělat z distance diváka, vnějšího pozorovatele, cizince. Budu ukazovat na propast, budu mluvit, křičet, třeba řvát – ale nebudu usilovat o svou soukromou záchranu. Nechci být soukromě zachráněn; netěšilo by mne to.

Dopis příteli č. 33 (1978)

Podstata r. 1968 spočívá v tom, že byla vyjevena pravá povaha naší národní historie za posledních 20 (a vlastně 30) let před ním, že byla vyjevena podstatná struktura integrovanosti celého socialistického bloku, že byla napsána jedna z nedůležitějších, protože přehledných a souhrnně kritických stránek z dějin moderního socialismu a komunismu, že se ukázala hluboká rána v těle Evropy, a dokonce v politické historii světa.

Dopis příteli č. 44 (1979)

Jsem si jist, že padesátá léta by vypadala podstatně jinak, kdyby naše národní společnost dovedla hned od května uplatnit větší rezistenci vůči nákaze nacionální nenávisti, snad z největší části vyprovokované nacionální nenávistí německou, ale proto nikoli ještě méně odpornou a nebezpečnou, tím méně omluvitelnou.

Symbol a skutečnost (1990)

Skutečnost Palachova sebeobětovného činu byla naší vinou, vinou celé společnosti, celého národa zmarněna. Pouhým připomínáním a vzpomínáním se své viny nezbavíme. Palach svou obětí mocně upozornil každého, že to, co se děje kolem nás, nejsou jen okolnosti, které máme a musíme vzít v úvahu, ale že to je příležitost, abychom osvědčili, čemu náleží naše poslední věrnost.

Historický pokus a české selhání (1998)

Masaryk chtěl novou Evropu, a zůstala po něm jen demokratická republika. Tento jeho politický odkaz jsme kazili, jak se dalo, provinili jsme se proti jeho duchu odsunem svých vlastních německých spoluobčanů bez řádných soudů a nakonec jsme onen „zbytkový“ stát rozdělili. Tím vzala česká státnost definitivně za své.

Dopis příteli č. 30

Praha, 18. 5. 1978

Milý příteli,
ze zkušenosti vím, že je hodně lidí, kteří mají podobné názory jako Tvůj známý: když mi tato země nedává dost možností, abych uplatnil svůj talent a svou kvalifikaci, nemám důvodů, proč v ní setrávat. Jenom vnější překážky mi brání ve vystěhování; vnitřně se však necítím ke své macešské vlasti vázán žádným poutem. Národní cítění nebo vlastenectví je ideologická veteš. Svět je dnes stále víc jedním celkem; jako dřív lidé překonávali lokální patriotismus svým národním a státním uvědoměním, dnes musejí vlastenectví překonávat vědomím, že jsou na prvním místě příslušníky lidského rodu, že jsou občany celého světa. – Tvůj známý si přečetl jeden můj loňský dopis (o otázkách emigrace)³⁴ a požádal Tě, abys mi položil otázku docela konkrétní a na tělo, totiž jaké důvody mne vedou k tomu, že nechci odejít z této země (i kdyby to možná právě mně bylo ze strany úřadů umožněno). Tvůj známý nechce slyšet obecné důvody ani pouhé úvahy, ale na svou konkrétní otázku chce slyšet konkrétní odpověď. Chce, abych vydal počet ze svých racionálních, ale také emocionálních vztahů k této zemi.

Neodmítám tuto otázku (Tvůj známý se zbytečně obává, že budu dotčen její dotěrností); musím však hned na počátku připomenout, že mohu odpovědět jen v mezích toho, jak dalece sám sobě rozumím. Není snadno se vyznat sám v sobě; je možné, že příští události mi otevřou nový, jiný pohled na mé vlastní motivy, a zejména na mé „emocionální vztahy“ k zemi, v níž jsem se narodil a přes půl století žil. Nemyslím ovšem, že by to mohl být nějaký totální obrat. Ale v detailech by docela dobře mohlo dojít k posunům a některé soudy by mohly potom nabýt na preciznosti. Nicméně tak tomu bývá; člověk s postupem událostí, jichž se aktivně účastní, a s postupem realizace (i selhávání) svých plánů nejen poznává (může poznávat) čím dál lépe sám sebe, ale – jak na to poukazoval např. Karel Marx – svou praxí mění nejenom svět kolem sebe, ale i sám sebe. Zjištění se tedy týká nejenom našeho sebepoznání a sebepochopení, ale i nás samých, naší bytostné konstituce. V podstatně nové situaci se stáváme jinými, novými lidmi. A ovšem také naopak: staneme-li se jinými, novými lidmi,

34 Dopis příteli č. 13 (12. 5. 1977). In: HEJDÁNEK, Ladislav: *Dopisy příteli*. Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha 1993, s. 80–84.

promění to i spád a celou strukturu událostí kolem nás. Jsem hluboce přesvědčen, že je jen poloviční pravda, říkáme-li, že změnou poměrů se mění lidé; právě tak platí i obráceně, že lidé mohou změnit poměry (alespoň někdy) tím, že se změní nejdříve sami. Ale to by byla už docela jiná otázka.

Západoněmecký časopis *Die Zeit* uveřejnil před časem rozhovor novináře Fritze Raddatze s americkým černošským spisovatelem, známým z překladů i u nás, totiž Jamesem Baldwinem.³⁵ Baldwin žije už léta ve Francii, ale nyní se hodlá vrátit do Spojených států. Dostal otázku, proč se rozhodl pro tento krok. Odpověď – ostatně jako i další jeho odpovědi – zní překvapivě, ale neobyčejně věrohodně. „Ať to vypadá sebepodivněji, nemohu na tuto otázku dát přesnou odpověď. Jsem jako kůň, který cítí vodu – tuším něco, nějaké události. Tento instinkt mne nikdy nezklamal.“³⁶ Ale to je jenom jedna část jeho odpovědi. Druhá část je „subjektivnější“, respektive ještě víc se týká jeho samotného: „Jsem americký černošský spisovatel; a to znamená, že ve mně žije naděje – navzdory všemu. Musím se vrátit do Ameriky, jinak přestanu být spisovatelem.“³⁷ Nejvíce mne však oslovilo jeho „základní vyznání“, jak bych to nazval: „To, co se děje v této zemi, je pro mne nepřijatelné, ale má-li tato země zahynout, chci zahynout spolu s ní.“³⁸ (Rozhovor s Jamesem Baldwinem přetiskl časopis *Ža rubežom*, vycházející v Moskvě.)

Před třiceti lety (studoval jsem tehdy prvním rokem na filosofické fakultě) jsem se také rozhodoval, nemám-li odejít ze země, kde jsem se narodil. Bylo to v době, kdy jsem se na celý život přimkl k filosofii.

35 RADDATZ, Fritz J.: Ich lebe eine Hoffnung wider besseres Wissen. Ein ZEIT-Gespräch mit James Baldwin. *Die Zeit: Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Wissen und Kultur*, 1978, roč. 33, č. 10 (3. 3.), s. 41–42. Pozdější vydání: TÝŽ: Ich lebe eine Hoffnung wider besseres Wissen. Gespräch mit James Baldwin. In: TÝŽ (ed.): *Zeit-Gespräche. Zehn Dialoge: mit Günter Grass, Rolf Hochhuth, Thomas Brasch, Joseph Breitbach, Alfred Grosser, Alberto Moravia, Leszek Kołakowski, Susan Sontag, James Baldwin, Hans Mayer*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, s. 113–122.

36 RADDATZ, Fritz J.: Ich lebe eine Hoffnung wider besseres Wissen [*Die Zeit*], s. 41: „So unglaublich sich das anhören mag: Ich kann darauf keine präzise Antwort geben. Ich bin wie ein Pferd, das Wasser riecht – ich ahne etwas, fühle etwas. Bisher hat dieser Instinkt nie getrogen.“ Srov. knižní vydání: TÝŽ: Ich lebe eine Hoffnung wider besseres Wissen [*Zeit-Gespräche*], s. 115.

37 Tamtéž, s. 42: „Ich bin ein amerikanischer Negerschriftsteller – und das heißt, ich lebe eine Hoffnung gegen besseres Wissen. Ginge ich nicht zurück, ich hörte auf, Schriftsteller zu sein.“ Srov. knižní vydání [*Zeit-Gespräche*], s. 122.

38 Tamtéž, s. 42: „Was in dem Land geschieht, ist für mich unannehmbar. Und wenn es in Flammen untergehen muß – dieses Land ist zu schlecht, ich werde mit ihm untergehen, aber ich akzeptiere es nicht.“ Srov. knižní vydání [*Zeit-Gespräche*], s. 122.

Nebyl jsem marxistou a nechtěl jsem se jím stát, protože jsem věděl, kde tam jsou chyby a na jaké bych se dostal scestí. A bylo mi jasné, že právě jako filosof, který se marxistou nehodlá stát ani to nehodlá jen předstírat, nemám velké šance v zemi, která na dlouhá desetiletí bude i v kultuře ovládána marxistickou ideologií (ve sporech s otcem, který předvídal jen poměrně krátké trvání nového režimu, jsem provokativně tvrdil, že je nutno počítat s novou situací jako se stavem, který bude mít možná padesátileté trvání). Byl jsem už v té době rozhodný socialista, ale nedělal jsem si o tom, čemu se dnes eufemicky říká „reálný socialismus“, nikterak veliké iluze (i když jsem ovšem docela bez iluzí nebyl, jak se později ukázalo). V kruhu přátel jsem tehdy vyložil své stanovisko (dvě dívky tenkrát můj výklad doslovně nebo téměř doslovně zapsaly); užil jsem tenkrát i několika silných slov v bodech, kde bych dnes projevil víc opatrnosti. Vyhlásil jsem tehdy své přesvědčení, že oba hlavní tehdy zformované tábory mají zhruba stejné množství negativních rysů, ale že hlavní vývojová cesta povede v budoucnosti soutěskou Východu (dnes o tom stále víc pochybuji). Tenkrát se hodně mluvilo o novém světovém konfliktu, který hrozil vypuknout; prohlásil jsem, že ten konflikt určitě nevyvolá Sovětský svaz a že já v takovém případě budu stát s puškou v ruce na jeho straně, i když se neztotožňuji se záměry sovětského ani našeho politického vedení. A nakonec jsem řekl, že zůstanu se svým lidem, i kdyby sešel docela z cesty a kdyby zamířil přímo do propasti; ale po celou dobu že neustanu nahlas říkat, že jde do propasti, a ne k radostným zítřkům. – Rozhodl jsem se zkrátka celoživotně pro filosofii, ale i pro život v této zemi. Nedovedl jsem si ani tehdy představit, že bych své rozhodnutí pro opravdovou, pro pravdu zanícenou myšlenkovou práci, neztrácející nikdy ze zřetele celek, mohl nějak posílit svým odchodem do ciziny. Jaký vztah k celku, když se pokusím odříznout právě to, co je mi nejbližší? Byl jsem se ještě se svým dobrým přítelem poradit s vysokoškolským učitelem, kterému jsme tenkrát velmi důvěřovali – a ten nám k odchodu do emigrace neradil. Oba jsme na jeho slova dali, i když já jsem si důvody pro své rozhodnutí zformuloval trochu po svém. Můj přítel pak po dvaceti letech do emigrace přece jenom odešel; já jsem se vědomě rozhodl zůstat. Technik, přírodovědec nebo lékař mohou nepochybně pracovat všude na světě, kde jsou pro to technické předpoklady. Spisovatel, filosof a theolog však zůstanou po mém soudu bez kořenů. Spojil jsem své rozhodnutí pro filosofii s rozhodnutím zůstat duchovně svázán s touto zemí. Na rozdíl od rodné země Jamese Baldwina je má země malá a ve světových politických vírech bezmocná. Považuji to však za přednost, nikoliv za nedostatek. V tom

se mohu mýlit. Nedělám si iluze o českém národě a jeho charakteru; v posledních desetiletích jeho morální narušení jen vzrostlo. Procházíme obrovskou duchovní, mravní i kulturní a společenskou krizí, jejíž rozsah bude moci být změřen teprve v budoucnosti. I to považuji spíš za výhodu než za překážku. Nelze vyloučit ani národní katastrofu toho či onoho typu; snad z toho jiní budou moci vyvodit pro sebe nějaké poučení. Jsem tady a jsem pevně rozhodnut tady zůstat; bude-li ještě někdy zapotřebí mých služeb, jsem zatím k dispozici, i když mi pomalu začne už ubývat sil.

„Jsem jako kůň, který cítí vodu...“ Na rozdíl od Baldwina se nemohu příliš spoléhat na své instinkty nebo intuice; v žádném případě nemohu říci, že mne neklamaly. Příliš často jsem se ve svých odhaddech mýlil. Ale přece jenom i já „cítím vodu“, i já „tuším něco, nějaké události“. A chci být při tom: abych to svou interpretací pomohl prosvětlovat, abych se pokusil ukazovat cestu kupředu, abych varoval. Možná hlavně abych varoval. Nejbližší budoucnost neslibuje nic povzbudivého; ale jsem připraven vzít na sebe pořádný kus břemene této země, i když za to nedostanu zapláceno. Tradice této země mají svou velikost a zaslouží si, abych pro ně něco udělal, i když to málokdo dnes ocení. Kdo by měl navazovat na Palackého, na Havlíčka, na Masaryka, na Rádlu, když ne někdo z nás? A docela konkrétně: když ne já? Tady někde je voda; cítím to. A ta voda nám dovolí čelit náporu pouště alespoň malou oázou.

„Žije ve mně naděje – navzdory všemu.“ Naděje není kalkul, alespoň nikoliv pravá naděje. Nespolehám na „hybné síly dějin“, neskládám svou naději na trendech a tendencích společnosti ani na prouděch světového politického vývoje. Člověk nemůže žít rozkolísaně, nebo dokonce rozervaně, nemůže své činy a svou aktivitu zakládat na zoufalství a rezignaci, nemůže horečnou prací zaplňovat a zakrývat vnitřní manka. Komunisté mé generace neuváženě, ale velmi pochoptelně spojili své mladé životy s perspektivou socialistické přestavby společnosti; příliš konkrétně, příliš předmětně si kreslili ostré kontury budoucnosti, přizpůsobující je okamžitým trendům, potřebám a představám hnutí, kterým se cítili být nesení. Jejich dnešní zklamání, rezignovanost, nezřídka i hořký cynismus jsou jen důsledkem ztráty vnitřní rovnováhy a vyrovnanosti, která je staršího data. Ale nejen oni, my všichni se musíme znovu a znovu učit nespojovat svou naději s ničím daným, faktickým, již existujícím, tj. nespolehat ani na národní charakter, ani na zdravý lid, ani na jiné společenské síly (např. třídu), na ekonomický vývoj (dobrý či špatný), na různé koně ve světové politice apod. S tím vším je třeba počítat, kalkulovat s tím,

ale nikdy na ničem z toho nemůžeme postavit lepší, spravedlivější společnost jako na spolehlivém základu. Proto i tam, kde se všechno zdá přesvědčovat o bezvýchodnosti, bezperspektivnosti, marném donquijotství, a zejména bezmocnosti každého pokusu o smysluplné počínání, nemusí a nesmí být naše naděje otřesena: naděje navzdory všemu, naděje „proti naději“.

„... jinak přestanu být spisovatelem.“ To platí docela stejně pro filosofii: jinak bych přestal být filosofem. Rozumí se opravdovým filosofem, nejen v technickém smyslu. Ale to je důvod, který pro mne dnes už nemá tu rozhodující váhu. Ještě deset let pokračování v současném stavu, a přestanu být schopen říci své filosoficky závažné slovo. Už dnes jsem po léta odtržen od vývoje myšlení ve světě. Nemám k dispozici literaturu, nemám dost času a nemám už ani dost energie. Ostatně nejsem v této situaci poprvé. Uprostřed studia na filosofické fakultě jsem těžce onemocněl, na dva roky jsem byl prakticky neschopen jakékoli náročnější duševní práce, má paměť i schopnost soustředění byly na léta ochromeny, dostudoval jsem s obtížemi, neurolog mi doporučil na čtyři, na pět let vysadit a oddat se nervové a duševní rekonvalescenci. Protože k těmto subjektivním momentům přistoupily i momenty společensky objektivní, smířil jsem se s tím, že má filosofická dráha skončila: přestal jsem být filosofem. Už tedy vím, co to je. Přestat být filosofem (nebo nemoci se jím stát) není ta největší životní prohra. (Něco jiného je ovšem, když režim dělá všechno pro to, aby se *nikdo* nestal filosofem, nejméně pak ti, kteří navenek mají jako filosofové vystupovat.)

„To, co se děje v této zemi, je pro mne nepřijatelné...“ V tom je situace nejen spisovatelů, ale i ostatních umělců, myslitelů, vědců, vůbec lidí s probuzeným svědomím a ostrým citem pro spravedlnost atd. na obou polokoulích, na Východě i na Západě v podstatě stejná. Pravda a právo to mají zhruba stejně těžké jak u nás, tak u nich. Pro některé typy lidí může být emigrace na Západ velkým polepšením a vynikající příležitostí; pro jiné (a možná pro většinu obyčejných lidí) by to byl otřes, možná i katastrofa. Ale pro kulturní tvůrce je situace v kterékoli zemi dnešního světa v podstatě nepřijatelná – je pouze v různé míře snesitelná. Kultura a kulturnost znamená především vysokou náročnost; není však náročnosti bez kritického vidění skutečnosti. Kritičnost pak nemůže být zaměřena jen navenek, k tomu, co je vzdálené a cizí, ale na prvním místě se musí vztahovat k nejbližšímu – a samozřejmě k sobě. U nás je veškerá kritika podlomena a soustavně znemožňována; na její místo znovu nastoupilo ideologické balamucení, pro nízkou úroveň však nepříliš účinné. Jinde ve světě je takové

balamucení často účinnější; jenže jinde jsou i možnosti kritiky nesrovnatelně větší. Pro mne pak je zejména nepřijatelné, jakým způsobem a v jakém rozsahu jsou v posledních osmi, devíti letech umlčování přední tvůrci této země.

„... ale má-li tato země zahynout, chci zahynout spolu s ní.“ Po-myšlení na to, že naše země zahyne, tj. že přestaneme existovat jako národ, není žádnou hysterií ani zvrátnou fantazií. S výjimkou jednoho, dvou let neexistují u nás po tři desetiletí úvahy, studie ani veřejné diskuse o smyslu naší národní existence. Slova „národní specifičnost“ se tu a tam zřídka objevují, ale nesmějí být konkretizována. Zejména v posledním desetiletí jsme svědky usilovné nivelizační kulturní politiky, která je vnějšně podporována právě umlčováním těch, kteří jsou nebo by mohli být představiteli jakékoliv národní specifičnosti. Skutečnou národní společností už po léta přestáváme pomalu být. Má to i kladnou stránku: u nás téměř neexistuje vyhraněnější nacionalismus. Ale to je, zdá se mi, zastíněno hroznou skutečností, že jako společnost a společenství jednoho jazyka ztrácíme duši. V minulosti jsme už jednou jako národ téměř zahynuli. Bude nám zapotřebí snad nějakého nového obrození? Anebo tentokrát už nebude žádného zmrtvýchvstání? Vykoná na nás nepřítel fungující konzumní společnost stejné dílo jako dobře fungující?

Existují ovšem i četné jiné způsoby, jak naše země může „zahynout“; nebudu u nich nyní prodlévat. Rozhodující je, že v tom případě „chci zahynout s ní“. Nemám chuť se soukromě zachraňovat; nevidím v tom nic žádoucího ani smysluplného. Naše doba se vyznačuje tím, že myšlenka na smrt je všemožně vytěšňována z našeho povědomí. Moderní člověk je okrádán (a sám se okrádá) o elementární životní zkušenost smrti druhého. Naše duchovní a mravní chatrnost se významně projevuje v tom, jak nedovedeme být v elementární lidské solidaritě spjatí s umírajícím člověkem. Naši nejbližší umírají buď na silnicích, nebo v nemocnicích, ale jen výjimečně doma. Proto ani sami neumíme, nebudeme umět umírat. Také proto, že i my budeme umírat sami nebo uprostřed neznámých lidí. Možná, že jen proto se zdá rozhodnutí „chci zahynout s ní“ většině lidí čímsi naprosto cizím. Tady jde opravdu spíš o jakousi elementární zkušenost než o racionální argumentaci. Nakonec nezbývá než říci: „Ať to vypadá sebepodivněji, nemohu na tuto otázku dát přesnou odpověď.“ Svou loajálnost k národu a k lidu, k němuž náležím, chci nadále projevoval kritickým posuzováním jeho nedostatků a neustávajícím úsilím o nápravu. Ale nechci to dělat z distance diváka, vnějšího pozorovatele, cizince. Budu ukazovat na propast, budu mluvit, křičet, třeba řvát – ale nebudu

usilovat o svou soukromou záchranu. Nechci být soukromě zachráněn; netěšilo by mne to.

Musím se dotknout ještě poslední věci, která s otázkou Tvého známého souvisí sice jen volně, ale v jistém ohledu přece jen podstatně. I když se to zatím zdá velmi nepravděpodobné, mohlo by se stát, že budu (sám nebo spolu s jinými) z této země násilně vystěhován. Ani v tom případě bych ovšem nerezignoval; možná, že bych rozvinul svou aktivitu víc, než si dnes dovedu představit. Ani dnes nemám dojem, že by to byla pro mne nějaká osobní katastrofa. To, co jsem dosud líčil, vůbec nemělo znamenat, že by člověk byl bez svého národa, bez své země ničím. Lidství člověka není prostředkováno ani společností, ani národem, ani vlastí, ale má v nich pouhé okolnosti. Člověk je konstituován jako člověk svým personálním vztahem k pravdě a spravedlnosti, nikoliv svou společenskou genezí. Ale okolnosti se ve světle pravdy a spravedlnosti stávají pro člověka vždycky závazkem, před nímž mu není dovoleno utíkat. Jsou-li však okolnosti mocnější a postaví-li člověka do nové situace a na nové místo, stává se tato nová situace a toto nové místo novou výzvou a okolností pro jeho nové poslání. Nemyslím si, že člověk musí být v emigraci ztracen; naopak, může i v emigraci smysluplně žít (i když to asi není příliš jednoduché a snadné). Ale odejít dobrovolně z této země bych nedovedl a nechtěl; alespoň sám pro sebe bych to musel považovat za selhání.

Je možné, že ani Ty, ani Tvůj známý nebudete spokojeni s tím, co jsem tady napsal. Neměly to však být obecné úvahy, nýbrž spíš něco jako „zpověď“, jako vykreslení osobní situace po vnitřní stránce, jako „odkrytí karet“ či zvednutí hledí.

Tvůj

Ladislav Hejdlánek

Dopis příteli č. 33

Praha, 20. 7. 1978

Milý příteli,
přiznávám se Ti, že dnes – snad poprvé – se mi na Tvou otázku, či spíše výzvu odpovídat vůbec nechce. Nikoli ovšem proto, že bych nechtěl přiznat její oprávněnost nebo aktuálnost. Nemůže být žádných pochyb o tom, že deset let je dostatečná doba k tomu, abychom získali potřebný odstup od událostí jara a léta r. 1968 a abychom se pokusili je lépe pochopit a posoudit. Zdá se mi však, že pro mnoho, snad pro většinu lidí ta poměrně dlouhá doba byla čímsi promarněným, ve vědomí spíše zasouvajícím a vytěsňujícím každou vzpomínku, a u některých zase až křečovitě lpějícím na některých dávno již vyčpělých a otřesených „jistotách“, které slouží jen jiným způsobem jako obrana proti otevřenému a nepředsudčnému zvážení a zhodnocení toho, co se tenkrát skutečně odehrávalo. Mám dojem, že tu pozoruhodnou a značně rozporuplnou dobu zakrývá dnes více než kdy jindy předtím záplava nejrůznějších závojů: závojů zapomnění, ale také zbožných lží – a ovšem zejména nenávistných pomluv a absurdních výmyslů. A když tomu tak je obecně, musím si nepochybně klást otázku, zda také můj vlastní pohled na tu dobu a mé vlastní hodnocení tehdejšího dění a usilování není přese všechnu svou odlišnost jen dalším takovým závojem, jen dalším jednostranným pohledem a zkreslujícím obrazem; přinejmenším si to jistě mnozí budou myslet. Mé hlavní obavy, respektive má hlavní nechuť však pramení z něčeho jiného. To, co si o r. 1968 myslím, nebude znamenat jen ostré odmítnutí oficiálně šířené verze o nebezpečí pravicového oportunismu a návratu kapitalismu; to jistě nikdo z trochu informovanějších a vážně myslících lidí nemůže brát jako seriózní verzi. Znamená to však odmítnutí pojetí mnohem důstojnějšího a atraktivnějšího, jak je předkládají tzv. ex-komunisté, totiž pojetí o vnitřní blízkosti a snad i o genetické návaznosti dnešního eurokomunismu na tehdejší snahy obrodného procesu v Československu, vedeného československými komunisty. A v důsledku tohoto výchozího sporu je také mé hodnocení srpnové intervence podstatně odlišné jak od hodnocení ex-komunistického, tak od všeobecně rozšířeného hodnocení celonárodního. Vyjádřit svůj názor a dostat se tak do pozice toho, kdo „vyběhl na palouček“ a stal se terčem kritiky ze všech stran, není jistě nic, co by člověk podnikal s potěšením. Rozhodl jsem se však překonat svou nechuť a pokusím se co nejotevřeněji a co nejupřímněji vyjádřit, jak se dívám na r. 1968 (a vůbec na vývoj druhé

poloviny šedesátých let) a na zamýšlené i skutečné důsledky ozbrojené intervence v období následujícím. Nejsem historik, ale nejsem ani politik; jak historikové, tak politici budou mít asi nejvážnější námitky. Ale doufám, že nezůstanou jen u odmítání a že budou chtít alespoň trochu o věci uvažovat. Zatím budu ovšem své stanovisko formulovat jen předběžně v tomto svém dopise; časem je vypracuji lépe a předložím je širšímu okruhu.

Za měsíc tomu bude právě deset let, kdy ozbrojené jednotky pěti spojeneckých zemí vstoupily na území Československa, aby změnily a i v dalších letech ovlivňovaly vnitropolitický vývoj v naší zemi. Učinily tak bez souhlasu, bez vědomí a ovšem bez vyzvání jakéhokoliv orgánu, který by k tomu mohl být kompetentní. Učinily tak v rozporu se všeobecnými mezinárodními normami a konkrétními závazky, v rozporu se svými závazky v rámci Varšavské smlouvy a v rozporu se závazky, které na sebe vzaly potom, totiž v Helsinkách. Je naprosto kuriózní, že všech pět států, které se účastnily vojenské intervence v Československu v srpnu 1968, podepsalo o sedm let později Závěrečný akt Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě a v něm takové formulace, jako že se ve svých vzájemných vztazích s jinými státy „zdrží hrozby silou a použití síly, namířených proti územní celistvosti nebo politické nezávislosti kteréhokoliv státu“.³⁹ „Zúčastněné státy se v souladu s tímto principem zdrží jakéhokoli činu, který představuje hrozbu silou nebo přímé či nepřímé použití síly proti jinému zúčastněnému státu. Stejně tak se zdrží jakéhokoli projevu síly, jehož cílem je přimět jiný zúčastněný stát k tomu, aby se vzdal plného uplatňování svých svrchovaných práv. Stejně tak se zdrží ve svých vzájemných vztazích jakýchkoli represálií s použitím síly. K žádné takové hrozbě silou nebo použití síly se nesáhne jako k prostředku urovnání sporů nebo otázek, které mohou vést ke sporům mezi nimi.“⁴⁰ „Zúčastněné státy se bez ohledu na své vzájemné vztahy zdrží jakéhokoli přímého i nepřímého, individuálního i kolektivního vměšování do vnitřních i zahraničních záležitostí, které spadají do vnitřní pravomoci jiného zúčastněného státu. V souladu s tím se zdrží jakékoli formy ozbrojené intervence i hrozby takovou intervencí proti jinému zúčastněnému státu.“⁴¹ Přesto nedošlo zatím k nápravě toho, co podnikly o sedm let dříve v Československu.

39 *Dokumenty Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě, Helsinky 1975*. Svoboda, Praha 1975, s. 11.

40 Tamtéž, s. 11.

41 Tamtéž, s. 13.

Nicméně to je jenom jedna strana věci; existují i jiné. Vzpomínám si na švýcarské národní heslo, které neobyčejně dobře vystihuje i situaci v naší zemi v roce 1968. To heslo zní: „*Hominum confusione et Dei providentia Helvetia regitur.*“ („Švýcarsko je řízeno lidskou pomateností a božskou prozřetelností.“) Budu mít ještě příležitost se k tomuto heslu vrátit v jiné souvislosti, ale o ozbrojené intervenci v srpnu 1968 nepochybně platí také. Vojenský zásah byl tehdy z mnoha důvodů nesmyslný a nejen v našem zájmu, ale zejména v zájmu Sovětského svazu, socialistického bloku a socialismu vůbec k němu nikdy nemělo dojít. Historikové budou o rozhodnutí jej podniknout mluvit jako o nešťastném a přímo katastrofálním. Tak jako vinou poválečné sovětské politiky (Stalinovy a Chruščovovy) došlo k rozkolu s Čínou, tak v důsledku ozbrojené intervence pěti států v Československu přešlo napětí mezi komunistickými stranami sovětského bloku a mezi západoevropskými komunistickými stranami v postupující rozkol. Kdyby budoucí nové sovětské politické vedení chtělo rozpory znovu překlenout a definitivnímu rozkolu zabránit, neobešlo by se bez vážné kritiky tehdejšího rozhodnutí intervenovat, bez distance od něho a bez praktických kroků k nápravě všech negativních důsledků tohoto zoufale nesmyslného podniku. Ale každá historická skutečnost je taková, jak na ni lidé dále reagují (to je ostatně jedna ze základních tezí mé filosofie, platící o každé skutečnosti vůbec; ale o tom snad raději jindy). Žádná historická událost nemůže být redukována na *factum* ve chvíli, kdy k ní dojde, nýbrž děje se ještě po dosti dlouhý čas následující. To, co se stalo 21. srpna 1968, není ještě ani dnes skončeno a děje se dál; a záleží to také a zejména na nás, kteří na to určitým způsobem reagujeme a ještě budeme reagovat. A záleží na nás, abychom v těchto svých reakcích i z té nejhorší události, i z toho největšího neštěstí vykresali něco pozitivního. Jednou z těch světlých stránek mezi důsledky srpnové intervence je povědomí blízkosti a sounáležitosti mezi určitou dosti početnou skupinou komunistů a (dnes) ex-komunistů a mezi celou řadou skupin jiných (nezávislých socialistů, sociálních demokratů, ale i křesťanů atd. atd.). Sám jsem při nejrůznějších příležitostech spolupracoval s komunisty a zvláště vstupoval s nimi do rozhovoru již od konce 50. let; v roce 1968 se dialog dostával do vyšších obrátek, ale teprve intervence způsobila, že jsme se s komunisty (s převážnou většinou z nich) cítili jaksi na jedné lodi, že jsme měli dojem, že nám jsou některé základní a velmi důležité věci společné, že s nimi máme jednu řeč, že se s nimi můžeme a dovedeme domluvit, dohovorit, i když četné rozdíly zůstávají. To nebylo jen důsledkem toho, že pod vnějším tlakem jsme se my změnili, ale – na tom bych chtěl trvat – především

proto, že se změnili oni. Charta 77 by nebyla prostě možná bez intervence pěti spojenců v srpnu 1968; nedovedu si představit, za jakých ještě jiných převratných okolností bychom se my, političti a kulturní outsideři a občané druhého řádu, mohli setkat a sblížit, ba dokonce sprátelit se stranickými politickými prominenty bez onoho drastického, zdánlivě fatálně nesmyslného zásahu, který jako by zablokoval všechny naděje a perspektivy společenské a politické obrody národní společnosti. Porozumíme-li této výzvě a budeme-li jí naslouchat dost pozorně a s otevřeným srdcem i svědomím, pak se ona katastrofa může proměnit v požehnání a zdánlivá beznaděj se může proměnit v nezdolnou naději a novou perspektivu. Schéma je ovšem velmi staré, ale po mém soudu osvědčené: když se stane něco hrozného, co nás hrozí téměř rozdrtit, je nutno na to pohlížet jako na trest, ne jako na záminku k pomstě a k odplatě. Abychom mohli přijmout něco zlého jako trest, musíme přestat hledat viníky jenom někde venku, jinde, ale musíme se tázat především po svých vlastních vinách. Komu se tato terminologie nelíbí, může si ji upravit po svém. Jde jen o to, aby schéma zůstalo zachováno.

Ukážu věc na polednovém vývoji až do srpnového vstupu vojsk. Po mém soudu mají hodně pravdy ti, kteří kritizují postup Dubčeka vedení jako politicky naivní až diletantský. Myslím, že z čistě technicky politického hlediska bylo v polednové politice mnoho nedomyšleného a málo předvídatého. Dubček sám i většina ostatních předních polednových politiků byli na jedné straně velmi váhaví, ale ne opatrní; dělali dojem, že nemají situaci v rukou (ačkoliv skutečná moc nikdy z jejich rukou nepřešla jinam), nechali se „postrkovat“ událostmi, ale pokud jde o eventuelní sovětskou intervenci, zdáli se být překvapivě bezstarostní. Protože však tuto „bezstarostnost“ je možné např. u Dubčeka doložit ještě v posledních dnech před intervencí, muselo by se u něho předpokládat příliš mnoho naivity a diletantismu. Po mém soudu je proto důvodné se domnívat, že Dubček považoval za důležitější něco jiného než zabránit případné intervenci. Jsem nakloněn vidět, že brýlemi technické politiky viděný politický proces může vypadat jako nesmyslný a přímo absurdní, zatímco jako něco hluboce smysluplného se může naopak jevit na jiné rovině či v jiném kontextu. Ale ať už to byl (a snad i je) skutečně pohled Dubčkův, či není, sám jsem přesvědčen, že pravý význam „československého jara“ nebyl a není v tom, čeho se politicky dosáhlo (toho bylo celkem málo a bylo to i před intervencí stále dost labilní a nezajištěné), ale čeho se dosáhlo v nahlédnutí věcí, tedy čeho se dosáhlo noeticky, ale ovšem také čeho se dosáhlo mravně a duchovně. Politicky se nedalo mnoho dělat

(a ostatně ani mnoho zkazit). Proto, trvám, je třeba „československé jaro“ posuzovat na prvním místě z jiných než politicko-technických aspektů. A to přesto, že motivy intervence byly převážně a možná výhradně mocensko-politické.

To, co říkám, není motivováno křečovitým úsilím za každou cenu zachránit nějaký hlubší význam, nějaké podstatné pozitivum tam, kde má každý před očima zjevný politický neúspěch a vlastně katastrofální porážku konkrétního politického úsilí. Nepřisahal jsem v r. 1968 na Dubčka a nebyl jsem stoupencem jeho politiky, kterou jsem uvítal jen jako krok k uvolnění, umožňujícímu rovnoprávnou existenci ve společnosti i lidem, kteří nesdílejí jeho názory a jeho politické koncepty ani jeho kulturní a myšlenkovou orientaci. Nesdílel jsem obrodné nadšení některých svých přátel, ale nerad jsem viděl zejména vyčkávání jiných. Až budeme mít víc klidu a času k důkladnému zhodnocení všeho toho, co se v r. 1968 dělo, nepochybně si obraz této pozoruhodné a pro budoucnost velmi významné chvíle národních dějin nakreslíme v ostřejších rysech a přesněji. Nejen po stránce politické, ale také po stránce duchovní a mravní lze jak politickým a kulturním vůdcům, tak národním reakcím mnohé vytýkat. Bylo už tenkrát a je i dnes možno kritizovat leccos, k čemu došlo, a možná ještě víc, k čemu nedošlo. Ale ve všem tom dění a jednání nelze vedle lidské zmatenosti nevidět hlubší smysl, který podstatně přesahoval a přesahuje lidské projekty, úmysly a přání. Zkrátka a jednoduše řečeno: kdyby byl postup Dubčekův a Dubčkova vedení v r. 1968 „rozumnější“, politicky „reálnější“, doma pevnější a vůči Moskvě opatrnější a možná kamuflovanější (anebo zase naopak vojensky pohotovější a o mezinárodní záštity dbalejší), nikdy by se byla nemohla situace vyvinout tak, aby se naráz objasnilo tolik věcí a aby naráz mohlo prohlédnout a také skutečně prohlédlo tolik lidí, kteří po dlouhé roky některé věci vidět neuměli a často nechtěli. A k tomu nazření bylo právě zapotřebí i oné protiprávní „mezinárodní pomoci spřátelených států“, která jen málo zakrývala svou povahu fakticky velmocenské, imperiální intervence. A bylo k tomu zapotřebí také oné takřka absolutní nepřipravenosti na ni, oné absence jakéhokoliv vojenského nebo i vojenskost jen připomínajícího odporu a také ovšem absence jakéhokoliv pokusu o pomoc odjinud. Tady nešlo o žádnou prokazatelnou národní kvalitu nebo superioritu politického vedení na naší straně; ta se ukázala ve světle dalších událostí jako dost nevalná a problematická. Tady vůbec málo šlo o nás a o naše československé kvality; tady šlo o pravdu. A já si opravdu nedovedu představit, že by se za jiných okolností a při jiném, jakkoli „lepší“ a „profesionálnější“ postupu vedoucích politiků

mohla právě sama pravda ukázat a vyjevit lépe a plněji než právě tenkrát. Politikové mohou být frustrováni, historikové a političtí komentátoři rozčarování, obyčejní lidé zklamaní a otrávení atd., ale filosofové a historici s filosofickým senzoriem mají a na dlouhou dobu budou mít důvod k obdivu, ano k nadšení. Podstata r. 1968 spočívá v tom, že byla vyjevena pravá povaha naší národní historie za posledních 20 (a vlastně 30) let před ním, že byla vyjevena podstatná struktura integrovanosti celého socialistického bloku, že byla napsána jedna z nejdůležitějších, protože přehledných a souhrnně kritických stránek z dějin moderního socialismu a komunismu, že se ukázala hluboká rána v těle Evropy, a dokonce v politické historii světa.

Stojíme-li za měsíc přede dnem desátého výročí kulminace tohoto dějství, v němž se vyjevila pravda, aniž bychom byli s to tuto pravdu plně vyslovit, neznamená to, že bychom nemohli a nesměli vyjádřit alespoň některé její aspekty. Mám za to, že důraz na to, že byla porušena naše státní suverenita, odvádí (přes svou oprávněnost) pozornost od okolností daleko podstatnějších. Stejně tak samu pokračující přítomnost sovětských vojsk na našem území (která měla být jen dočasná) nepovažuji za primárně důležitou. Historie ukázala, že v krizových situacích nemají tak malé státní celky, jakým je např. právě Československo, žádnou šanci na obhájení své samostatné existence. Už Palacký byl přesvědčen, že bez Rakouska nemůžeme obstát; Masaryk za světové války takřka do poslední chvíle chtěl zachovat Rakousko a pouze je federalizovat a politicky zmodernizovat; když byl postaven před aktuální nutnost prohlásit samostatnost československého státu, pohotově tak se svými politickými spolupracovníky učinil (ve Washingtonské deklaraci), ale krátce na to se pokusil svolat konferenci východoevropských národů (ovšem od Finska až po Řecko) a postavit základy velké konfederaci, která by se dovedla uhájit proti eventuelnímu útoku jak ze Západu, tak z Východu (z projektu se podařilo nakonec realizovat jen Malou dohodu). V bližší nebo vzdálenější budoucnosti musíme počítat s tím, že se začleníme do většího mocenského celku. Pokud jde o přirozené a přírodní podmínky, mohlo by nám začlenění do sovětského bloku otevřít nejednu vynikající perspektivu. Zkušenost posledních třiceti let však ukázala, že nám to fakticky přineslo zpomalení a vzrůst těžkopádnosti ekonomického vývoje, nemožnost spravovat své přírodní bohatství, neschopnost využívat výhod světových trhů a na druhé straně neschopnost se bránit nevýhodám vyplývajícím z jejich vývoje, podstatné brzdění růstu životní úrovně, politováníhodnou regresi ve fungování politických struktur a celkový pokles politické úrovně občanského života, škodlivé

a nejednou přímo katastrofální důsledky politické reglementace pro kulturní oblast atd. atd. Systém, který je v našich společnostech po desetiletí uplatňován, je mimo veškerou pochybnost ekonomicky inferiorní, politicky nepřijatelný a kulturně sterilní; socialismus a socialistický životní styl jím je diskreditován a realizace skutečně socialistické společnosti v něm má svou velkou překážku. Byla doba, kdy jsem byl (podobně jako mnozí jiní) přesvědčen, že šlo o přechodné období porvolučních zmatků, později pak o rovněž přechodné období překonávání zhoubných následků války. Dnes je zřejmé, že bez pronikavých a na kořen jdoucích společenských a politických proměn je tento systém odsouzen přinejmenším ke stagnaci. Zároveň však historické zatížení předrevolučním carismem a potom stalinismem vytvořilo vnitřně politickou situaci, která každý pokus o jakoukoliv reformu fatálně blokuje. Možná, že veliká státnická postava by si i v této těžké situaci ještě nějak geniálně poradila. Ale státníci nemají možnost v této situaci růst a nabývat zkušeností. Společnost tzv. reálného socialismu už není dynamická, a proto – nezmění-li se ve své podstatě – nebude napříště určovat ani spoluurčovat budoucnost světa. (Leda její katastrofální složky.) A tato politováníhodná skutečnost byla zvláště ostře exponována v srpnu 1968 a ve společenských, politických a kulturních důsledcích v naší zemi, k nimž vedla vojenská intervence proti pokusu o reformu.

Tvůj
Ladislav Hejránek

Dopis příteli č. 44

Praha, 10. 3. 1979

Milý příteli,

ani se mi už nechtělo o tom psát, ale teď se věc rozrůstá, a tak nic jiného nezbyvá. Dne 7. února ráno, několik minut po sedmé hodině, pro mne přijela na pracoviště Bezpečnost. Písemného neměli zase nic, ale oznámili mi, že jsem předveden; důvod mi bude sdělen na místě, tj. v Bartolomějské ulici (to jsem ovšem poznal, až když jsme tam přijeli; cestou jsem byl na rozpacích, protože jsme jeli neuvěřitelnými oklikami – teprve dodatečně jsem se dozvěděl, že na Balabence prasklo vodovodní potrubí a celá ulice byla zaplavena vodou). Krátce poté, co jsme dorazili, byl jinými příslušníky přivezen Rudolf Battěk; viděl jsem ho, on mne nikoliv. Pak mne předvedli do čekárny, kde už seděla Dana Němcová. Bylo zřejmé, že jde o větší akci. Když mne zavedli do druhého patra do jedné místnosti, dlouho se nic nedělo. Ještě po třech hodinách nebyl zahájen žádný výslech. Protestoval jsem a žádal jsem předvedení k náčelníkovi, abych mu tlumočil stížnost. Jeden z příslušníků StB, kteří se střídali v mém hlídání, odešel, ale brzo se vrátil a sdělil mi, že s náčelníkem mluvit nemohu. Pak sedl ke stroji, založil papíry, napsal nacionále a konečně i první otázku. Přečetl mi ji nahlas, vstal a odcházel se slovy, abych si rozmyslil odpověď. Kategoricky jsem žádal, aby výslech okamžitě pokračoval, a chtěl jsem nadiktovat odpověď. I to bylo odmítnuto; mám si prý svou odpověď asi tak hodinku promýšlet. Ze všeho bylo zřejmé, že předmět výslechu je jen záminkou (něco podobného se stalo již víckrát, proto jsem se v tom rychle orientoval). Tím údajným předmětem výslechu byl, jak se v průběhu jednání ukázalo, Danubiův článek o odsunu Němců z našeho státu po skončení poslední války;⁴² článek vyšel ve *Svědectví*, které jsem neznal. Po jistých průtazích a váhání mi pracovníci Bezpečnosti poskytli xeroxovou kopii, a tak jsem si článek přečetl; času jsem měl, jak už řečeno, dost, protože výslech se kromobyčejně protahoval (zápis byl ukončen po 16. hodině, ale propuštěn jsem byl až k osmé hodině večer). Z průběhu výslechů jiných předvedených bylo zřejmé,

42 DANUBIUS [MLYNÁRIK, Ján]: Tézy o vysídlení československých Němců. *Svědectví. Čtvrtletník pro politiku a kulturu*, 1978, roč. 15, č. 57, s. 105–122. Novější vydání: TÝŽ: Tézy o vysídlení československých Němců. In: ČERNÝ, Bohumil – KŘEN, Jan – KURAL, Václav – OTÁHAL, Milan (eds.): *Češi – Němci – odsun. Diskuse nezávislých historiků*. Academia, Praha 1990, s. 55–90.

že pracovníci StB měli nějakou nesprávnou informaci, že toho dne má dojít k jmenování nových mluvčích a předání funkcí; možná, že tímto divným způsobem tomu chtěli klást překážky. (K předání funkcí došlo druhého dne podle původního úmyslu.)

Všechno se zdálo nasvědčovat tomu, že text o odsunu Němců byl pouhou záminkou k celé akci. Dne 19. 2. vyšla pak v *Rudém právu* poznámka Karla Douděry „Pozoruhodná souhra“,⁴³ kde dává – způsobem sobě vlastním – do souvislosti jakousi bezvýznamnou kampaň, připomínající „vyhnání miliónů Němců z jejich domoviny“, s působením „skupinky, která si říká ‚charta 77‘“ [*sic, pozn. red.*]. Spojovacím článkem je onen svrchu zmíněný článek ve *Svědectví*, jehož autor prý je „podle tvrzení západoněmeckého tisku“ signatářem Charty 77 (Douděra ovšem užívá negramotného názvu „člen skupinky“). – Zase celkem nic zvláštního; takové poznámky se moc nečtou, a pokud je někdo čte, tak spíš pro zábavu z drbů, které se tam objevují. Opět by vlastně nebyl důvod, proč se tím nějak zabývat. Ale 22. 2., tj. tři dny poté, byl evropským dopisovatelem Hlasu Ameriky uveden dosti široký výtah z Danubiova článku, o kterém se prý zmiňoval jako o novém dokumentu Charty (sám jsem to neslyšel). Pracovníci StB se velice zajímali o to, zda se připravoval v Chartě dokument o Němcích; bylo znát, že celou věc považují za velmi vhodnou příležitost k diskreditování Charty 77 a vůbec hnutí obránců lidských práv a občanských práv. Potvrzoval to i závěr Douděrovy poznámky v *Rudém právu*. Přesto mi vůbec nenapadlo, že by bylo zapotřebí se celou záležitostí důkladněji zabývat; eventuelní pokus o tak nevynalézavou, ba hloupou difamaci mi připomínal jeden z mých předchozích výsledků, kde se pracovníci StB pokoušeli dávat do souvislosti případ jakési skupiny mladých lidí z Prahy 10 fašistické povahy (měl jsem ovšem dojem, že to byla záminka zcela vymyšlená – a také jsem se v tom smyslu vyjádřil) a Chartu 77, protože se u hochů údajně našly nějaké dokumenty Charty.

Naprosto jiný dojem z celé věci měl ovšem doc. Milan Hübl a brzo po něm i doc. Luboš Kohout, kteří považovali za nutné vypracovat kritické poznámky k Danubiovu textu (což je ovšem jejich věc a mají na to plné právo).⁴⁴ Připouštím, že jsem eventuelní politický význam

43 DOUDĚRA, Karel: Pozoruhodná souhra. *Rudé právo. Orgán Ústředního výboru Komunistické strany Československa*, 19. 2. 1979, s. 2.

44 HÜBL, Milan: Glosy k Danubiovým tézím o vysídlení Němců. *Svědectví. Čtvrtletník pro politiku a kulturu*, 1979, roč. 16, č. 58, s. 387–396. Novější vydání: TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců. In: ČERNÝ, Bohumil et al. (eds.): *Češi – Němci – od-*

policejní akce i Douděrovy poznámky podcenil, i když ani dnes nevidím, v čem. Připouštím také, že jsem možná chybně považoval za zanedbatelnou i zmíněnou relaci Hlasu Ameriky (asi proto, že jsem ji sám neslyšel). Až dosud jsem se také setkal se vzrušenými reakcemi na záležitosti s otázkou odsunu, s Danubiovým článkem a s výmyslem o úmyslu publikovat v té souvislosti nějaký chartovní dokument výhradně u několika lidí náležejících do okruhu blízkého oběma uvedeným historikům, a nikde jinde (ať už u chartistů, ať zejména mimo Chartu). Stalo-li se toto téma něčím aktuálním a šíře diskutovaným mezi signatáři Charty, pak to je (po mém soudu pochybná) zásluha docentů Hübla a Kohouta. Tvá poznámka v posledním dopise, v níž mne žádáš o objasnění, jak k tomu ke všemu došlo, je jenom dalším dokladem správnosti mého hodnocení, neboť Tvůj zájem byl vyvolán Hüblovými glosami k Danubiovým „Tezím“ (Kohoutův text jsi ještě nemohl znát). Musím ovšem připomenout ještě jednu věc: pověsti o tom, že se připravuje dokument Charty 77 o odsunu Němců, se v jistých kruzích šířily ještě před policejními výsledky a před Douděrovou „poznámkou“ v *Rudém právu*. Jenom na mne se obrátila řada signatářů, kteří tím byli značně vzrušeni; všem jsem to samozřejmě dementoval. A nyní jsem se v Hüblových „Glosách k Danubiovým tézím o vysídlení Němců“ musel dočíst, že Danubius se prý Hübla na jednom místě „neprávem dovolává“, neboť „mu nemůže být utajeno, jaký krajně odmítavý postoj“ Hübl „zaujal k úvahám, aby takové téze byly vydány jako dokument Charty 77“.⁴⁵ To je sice řečeno s vynalézavou opatrností, ale chce to vyvolat dojem, že se podobný dokument opravdu připravoval a že doc. Hübl měl příležitost se proti tomu stavět. Prohlašuji tedy, že takový dojem by byl zcela mylný.

Udivuje mne, že doc. Hübl považoval zmínku o sobě v Danubiově textu za tak nebezpečnou, že se uchýlil k podobným formulacím; neméně mne udivuje, že při takovéto příležitosti sahá dokonce k tomu, že Danubia označuje za „jakýsi opožděný výhonek“ jisté „tendence, která se projevila i v době pražského jara“.⁴⁶ Ačkoliv Danubiovi vyčítá, že „se zpronevěřuje vědecké metodologii“,⁴⁷ sám se dovolává

sun, s. 91–125. – KOHOUT, Luboš: Kritické poznámky k tezím „Danubia“. *Svědectví. Čtvrtletník pro politiku a kulturu*, 1979, roč. 16, č. 59, s. 565–568.

45 HÜBL, Milan: Glosy k Danubiovým tézím o vysídlení Němců [1979], s. 388. – Srov. též TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců [1990], s. 93.

46 Tamtéž, s. 388. – Srov. též TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců [1990], s. 95.

47 Tamtéž, s. 387. – Srov. též TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců [1990], s. 92.

západoněmeckých socialistických autorit, od nichž „tato tendence dostala svůj díl kritiky při 10. výročí roku 1968“.⁴⁸ Vůbec je zřejmé, že ne protestuje proti Danubiovu textu z důvodů vědecko-kritických, nýbrž především politických. Mate mne jen, že ty důvody nejsem schopen nahlédnout. Stejnou nervozitu pozoruji v textu doc. Kohouta; ačkoliv by si přál zkoumání *sine ira et studio*,⁴⁹ nezůstává u suše odborné kritiky, ale nechává jako *cantus firmus* svých poznámek zaznívat apologii odsunu jakožto „aktu národní a státní sebezáchovy“,⁵⁰ k němuž neexistovala alternativa. Také Hübl opakuje závěr své disertační práce, že „to bylo tvrdé, ale nutné opatření“,⁵¹ a soudí, že nebylo možné jiné, optimálnější řešení. Ten apologetický tón mne mate, protože vyvolává nutně u mladších nebo historie neznalých čtenářů dojem, že to jsou především komunisté, kteří jsou za odsun odpovědni a kteří jej nyní musí tak nervózně bránit. Ve skutečnosti byly důvody, jež vedly tehdejší komunistické vedení k přijetí plánu odsunu, spíš všechno možné než marxisticky zásadové – a také je pěkná řada předválečných komunistů nespokla a buď sama opustila komunistické řady, anebo byla vyloučena. Žádná politická linie v této zemi nemá tolik možnosti navázat na kritický vztah k odsunu mezi vlastními členy jako právě komunisté. Kdybych byl komunistou, cítil bych se oprávněn vidět v souhlase s odsunem (tak, jak byl prováděn podle plánu, tedy nikoliv s divokými odsuny) jednu ze složek deformované a velmi zhoubné stranické politiky, která otevřela stavidla záplavě i pozdějších nezákonností padesátých let atd.

Nejsem ani politik, ani historik; nehodlám se pouštět do posuzování otázek, v nichž se necítím kompetentní. Když jsme se však už ocitli náhle uprostřed tak rozhořčené polemiky, bylo by dobře nechat hlavy trochu ochladnout a pokusit se pokračovat rozumnou a věcnou diskusí. Formulace, jako že není správné „mistrovat historii“ nebo že „co se v historii stalo, nemůže se odestát“,⁵² poněkud zavádějí, neboť jsou jen poloviční pravdou. To, co se v dějinách stalo, je pro přítomnost významné a vůbec skutečné jen potud, pokud to je ožíváno a aktualizováno

48 Tamtéž, s. 388. – Srov. též TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců [1990], s. 95.

49 Tj. „bez hněvu a zaujatosti“. KOHOUT, Luboš: Kritické poznámky k tezím „Danubia“, s. 568.

50 Tamtéž, s. 567.

51 HÜBL, Milan: Glosy k Danubiovým tézím o vysídlení Němců [1979], s. 387. – Srov. též TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců [1990], s. 92.

52 Tamtéž, s. 387. – Srov. též TÝŽ: Glosy k vysídlení československých Němců [1990], s. 93.

trvajícím reagováním živých. Dějiny nejsou samozřejmostí, ale někdo si je musí osvojovat. Z minulé, tj. již neexistující přítomnosti (bývalé přítomnosti) se v takovém reagování musí stávat přítomná, aktualizovaná, tj. naše minulost. Dějiny spočívají v tom, že nově přicházející generace navazují na generace svých otců a dědů; a při tomto navazování jsme vždycky postaveni před volbu, na co budeme navazovat a jak na to budeme navazovat. Záleží přitom vždycky také na porozumění minulosti, na její interpretaci, a tudíž i na jejím zhodnocení. V tomto smyslu pak minulost není nikdy docela hotová, daná, ale ještě stále nabývá (nebo může nabývat) nových kontur, nových rysů, ještě pořád se „stává“, „děje“. Pojetí dějin jako toho, co se jednou provždy stalo, a toho, co se nyní děje (rovněž jednou provždy), a toho, co se – zase jednou provždy – stane v budoucnosti, je mylné a zatížené pozitivismem. Dějiny se celé dějí, stále dějí, a to ve všech svých složkách. A proto také to, co se už stalo, je pro nás vždycky výzvou, abychom to buď upevňovali a udržovali živé, anebo abychom to oslabovali a nechali propadnout zapomenutí. Svým navazováním můžeme něčemu z toho, co se stalo, přidávat na váze a důležitosti, ale můžeme to také naopak vylehčovat a ubírat tomu na síle, jíž to svírá náš život.

Odsun Němců je historickou skutečností, která poškodila náš vlastní národní život. Možná, že mají pravdu ti, kteří trvají na tom, že to byla nezbytnost; nedovedu to posoudit. Ale jedno posoudit dovedu: že to je kus naší minulosti, která nás dodnes tíží a která na nás ještě dlouho bude ležet jako balvan. Nejde o to, že by se nám to mohlo někdy v budoucnosti vrátit; ono se nám to již vrátilo a stále vrací, neboť jsme tu poškodili také sami sebe. A to poškození se nespraví samo, ale musíme pro to něco udělat.

Jednou ze základních podmínek toho, abychom sami ozdravěli z toho, co jsme odsunem na sebe vzali, je otevřený a pravdivý pohled na to, co se stalo. Musíme učinit konec vši apologetice, musíme celou tuto záležitost odtabuizovat a připustit, že nejenom sám odsun, ale také to, co mu předcházelo a co k němu vedlo, je v jistých ohledech zaviněno také z naší strany. To neznamená exkulповání⁵³ všeho toho, co prováděli Němci; i to musí být jen lépe a přesněji viděno a uchopeno. Pravdivé vidění toho, co se stalo, je důležité nejenom pro naše ozdravení, ale také pro ozdravení jejich; a oni nepotřebují ozdravení méně než my. Obě strany musí však začít s kritikou u sebe, bez ohledu na to, že to je nepopulární, nebo ještě spíš právě proto, že to je nepopulární.

53 Tj. vyvinění, zbavení viny.

Uvedu jen několik málo aspektů odsunu a vůbec celého tzv. řešení německé otázky v našem státě, ať už odsunu předcházelo, anebo následovalo po něm, o nichž po mém soudu nemůže být pochyb, že měly velice problematický charakter, a které – opět po mém soudu – nemohou obstát při všestrannějším posouzení a zhodnocení. Na prvním místě je třeba uvést aspekt právní, neboť ten zatížil krajně neblahým způsobem naši společnost na celá desetiletí do budoucnosti. Již Benešova politika, ale potom i celá komunistická politika následující doby nepřestaly usilovat o mezinárodněprávní odčinění mnichovského diktátu a o potvrzení neplatnosti mnichovské smlouvy „od samého počátku“ (ještě se pamatujeme, jak byla nalezena formule tzv. nulity⁵⁴). Z právního hlediska však byl odsun Němců založen na principu, který byl s oním úsilím o smazání platnosti mnichovské dohody ve flagrantním rozporu. Jestliže československý stát mezinárodněprávně nepřestal po Mnichově existovat a jestliže jeho zákony nepřestaly platit, pak Němci nepřestali být československými občany. Přesto se s nimi po válce nejednalo jako s československými občany, tj. nepřiznalo se jim právo se individuálně hájit proti obviněním ze zločinů a trestných činů na řádných soudech. Poukaz na technickou neproveditelnost takového postupu v době, kdy soudy byly už i tak zavaleny obrovskou agendou, prostě neobstojí. Stejně jako Němci se provinili proti státu i proti lidskosti mnozí neněmečtí občané, nevyjímajíc samotné Čechy a Slováky. A přece postup vůči českým nebo slovenským kolaborantům, konfidentům a zrádcům byl naprosto odlišný od postupu vůči Němcům. To nebylo jen několik ojedinělých výstřelků, nýbrž oficiální program, jehož důsledkem bylo hrubé porušení struktury právního státu a právního stavu republiky z naší strany. Tento fakt musí být podroben kritice, ale kritice musí být podrobena i právní koncepce, která stála za ním. Především to je nedržitelné a přímo nemravné pojetí tzv. kolektivní viny; jde však také o porušení staré právní zásady presumpce nevinu, která byla ad hoc zaměněna svým opakem, tj. presumpcí viny. V neposlední řadě je pak nutno uvést odsouzeníhodné porušení zásady, že trestný čin musí být souzen podle zákona platného v době, kdy byl spáchán, a nikoliv podle zákona, který byl dodatečně vyhlášen. Okolnost, že v nejednom z uvedených ohledů nešlo o československou zvláštnost, nýbrž o obecněji uznávané a sdílené přístupy, nemůže být omluvou, nýbrž nanejvýš jakýmsi vysvětlením spádu událostí.

54 Tj. neplatnosti (právního aktu).

Je nepochybné, že právní povědomí jak občanstva, tak soudců (i prokurátorů, obhájců, politiků atd.) bylo tím vším hrubě narušeno a že se tím přivodil takový vznik trhlin v právním řádu, který byl fatálním průlomem nezákonností, jež potom zavalily celou společnost v padesátých letech. Nebyl to však jediný směr útoku na život společnosti. Uvedu ještě druhý, po mém soudu neméně významný; zůstanu při těch dvou, i když by bylo možno jmenovat řadu dalších.

Odsunem Němců bylo poškozeno nejenom právní povědomí, ale sám národní charakter české společnosti (úmyslně nechávám otázku slovenské společnosti stranou). Pamatuji se, jakým otřesem pro mne bylo, když jsem se v prvních dnech pražského povstání náhle ocitl na rohu Mezibranské ulice a Václavského náměstí tváří v tvář české bestialitě, kterou jsem do té doby považoval za vyloučenou. Nejde mi však o podobné výstřelky, nýbrž o něco, co mělo podstatně významnější společenský charakter. Už bylo zahájeno znovu školní vyučování a žáci z Kladské ulice i studenti ze Slovenské ulice na Vinohradech denně chodili kolem improvizovaného malého „tábora“ zajištěných Němců; pamatuji se zvláště na Němky, ostríhané dohola, některé s nemluvnaty v náručí, ranami poháněné do nesmyslného klusu v kole, jež nesměly opustit. Netrvalo to dlouho; ovšem jen tam v Kladské ulici v parku. Malý tábor byl odsunut z našeho dohledu; spojen s jinými ve větší však někde přetrvával. Bylo takových táborů hodně; děly se tam věci ošklivé. Děly se pod dohledem, za asistence a z iniciativy našich českých spoluobčanů. Ať už se mstili za svá dřívější pohanění, ať si tak chtěli přisvojit zásluhy, jimiž by zakryli svou předcházející zbabělou a nezřídka kolaborantskou minulost, nebo aby jen dali průchod svým psychickým deviacím – vtiskovali nové zlo do života naší společnosti, zatížili národní budoucnost obrovskými břemeny, poskvrnili začínající svobodný život vinami, které mají dalekosáhlé důsledky (i když ne snadno vystopovatelné). A tito lidé vytvořili základnu pro zformování sehraných a vzájemně propojených skupin, úplných gangů, které po provedeném odsunu našly nové uplatnění v táborech pro příslušníky vlastního národa, kde se mohly vyřadit po nepřátelích národních na nepřátelích třídních a politických. Jsem si jist, že padesátá léta by vypadala podstatně jinak, kdyby naše národní společnost dovedla hned od května uplatnit větší rezistenci vůči nákaze nacionální nenávisti, snad z největší části vyprovokované nacionální nenávistí německou, ale proto nikoli ještě méně odpornou a nebezpečnou, tím méně omluvitelnou. A zůstane skvrnou na politických vůdcích poválečné doby, že učinili tak málo pro to, aby se všem těm zrůdnostem a nezákonnostem i bezpráví učinila včas přítrž; a zůstane mementem, že zlo, jemuž

nebyla postavena hned od počátku hráz, se rozrostlo takovou měrou a proniklo do všech úrovní společnosti tak vlezle, že postihlo nakonec i lidi nejvýš postavené a vnitřně oslabilo i vnějšně zotročilo i řady vítězů a vládců, poškozujíc a deformujíc i ty nejvznešenější principy a ideály a zavalujíc úsilí o novou, spravedlivější společnost horami nových nespravedlností.

To všechno a mnohé další musí být pověděno, když povedeme rozhovor o odsunu. Nelze se omezovat na jednu, např. politickou stránku věci, ale je třeba se zabývat s veškerou vážností i otázkou mravní, právní, společenskou (sociologickou) atd. atd.

Tvůj
Ladislav Hejránek

Symbol a skutečnost (1990)

Nejhlubší základ tragiky Palachova sebeobětovného činu nezdá se mi spočívat v jeho smrti, ale spíše v marnosti této smrti. Toto slovo může vyvolat rozpaky a také protest; vím to. Proto je mi nesnadné o věci vůbec hovořit. Ale kdy vlastně smí filosof o něčem mlčet? Snad jen ve dvou případech: když jde o něco zcela nedůležitého, zanedbatelného, triviálního, nebo když jde o něco, co jej právě oslovuje, takže musí umlknout a mlčky naslouchat. Musím se přiznat, že pro mne je Palachův čin už po třikrát sedm let čímsi aktuálně oslovujícím, snad lépe: čímsi do živa se zařezávajícím, před čím vždy znovu umlám. Dvě desetiletí vždy nového umlkání je však opravdu podivně dlouhá doba. Filosof nemůže dost dobře stále mlčet a třeba jen hýbat prstem; láska k pravdě (k moudrosti) ho zavazuje k činnosti ve službách pravdy. Filosof je činný, když myslí; myslit může jen ve slovech a v prostředí řeči. Meditací a vnitřním dialogem nemůže filosofování končit, neboť filosof je vázán dvojí odpovědností: před pravdou a za svou obec. Před pravdou může, a dokonce musí umlkat, ale v obci ho musí být slyšet. Filosof musí promlouvat, i když je umlčován. Jak by mohl trvat na mlčení, když je k promluvení vyzván?

Dějiny jsou plné příkladů toho, jak je filosofovo promlouvání přijímáno s nelibostí, odporem a někdy dokonce s nenávistí. V takových případech je alespoň slyšeno, i když obvykle špatně. V největším počtu případů je však jeho promluvení prostě oslyšeno nebo vůbec neslyšeno. Jeho promlouvání bývá nezřídka marné. Právě to ho může sbližovat s marností takové lidské oběti, jakou bylo sebezapálení Jana Palacha. Ono sblížení má vlastně nejméně dvě složky. Na jedné straně filosof rozumí marnosti provázející každý lidský pokus o službu tomu pravému a o obranu před upadáním života do lži, nenávisti a nelidskosti; a na druhé straně se cítí být volán ještě nehotovým studentem k tomu, aby nic nevzdával a aby se pokoušel vždy znovu promluvit všemi dostupnými prostředky, a to i za poslední, nejvyšší cenu, kterou může zaplatit. Filosof je však navíc povinen sám sobě rozumět, sám sebe kontrolovat, vědět, co dělá, nebo se o to alespoň co nejvíc a s naprostou poctivostí a upřímností snažit. Tím je právě zavázán pravdě, jejíž světlo musí nechat bez nástrah a bez protestů dopadat také na sebe.

Mohlo by se zdát, že právě ona poslední okolnost klade tomuto sblížení mezi situací filosofovou a situací Palachovou určité meze, za nimiž nastupuje distance. To ostatně náleží k bytostnému určení každého filosofování – je myšlením z distance. Snad právě tato distance

vždycky vyvolávala a dosud vyvolává zmíněnou nelibost, odpor a někdy i nenávisť těch, kdo v ní vidí provinění vůči všemu, co sami ctí jako posvátné. Ale to by bylo nedorozumění. Distance, která tak podstatně náleží k filosofii, je jen důkladnějším provedením něčeho, čím je charakterizován člověk jako člověk, přinejmenším jako evropský člověk. Mýtus nachází cestu k porozumění ve ztotožnění, filosofie, založená na LOGU, v distanci a novém přístupu. Filosof pokoušející se najít a ohledat smysl Palachova činu se ovšem nutně dopustí provokace všude tam, kde jsou lidé nakloněni tento čin mytizovat (což nemusí nutně znamenat totéž co mystifikovat). To břemeno však na sebe musí vzít, chce-li zůstat filosofem.

Palach byl od počátku srovnáván s Husem; sám na Husa dokonce poukázal, když s ním, dost hloupě, vedli rozhovor krátce před jeho skolem. Rozdíl tu však bije do očí: Hus riskoval svůj život pro pravdu, kterou poznával a kterou formuloval a šířil, o níž přesvědčoval své okolí, lidi kolem sebe, už mnoho let. Hus nejdříve působil a pak svou smrtí dosvědčil své přesvědčení, svou víru, své naprosté spolehnutí na pravdu. To u Palacha nenajdeme. Je to mladý student, který ještě nic nevykonal. Zeptejte se, pro jakou ideu Palach nasadil život – a hned vidíte obrovský rozdíl oproti Husovi. Váha Palachova činu je proto zdánlivě menší, posuzujeme-li jej v jedné rovině se smrtí Husovou. Hus se také neupaluje sám, ale je upálen – umírá mučednickou smrtí. Přesvědčuje své soudce, alespoň se o to snaží, a žádá na nich, aby přesvědčili jeho. Dovolává se rozumu a svědomí, chce dialog, požaduje na obou stranách otevřenost k tomu, co říká druhý, a chce, aby pravda osvětila uprostřed disputací mysl všech. Nežene věci do krajnosti, do mezní situace je zatlačen, vehnán. Není už zavázán jen sám sobě a své pověsti, není dokonce už zavázán ani pravdě samé, izolované od situace, a zejména od lidí, od obce věrných a společenství přátel pravdy. Je odpověden nikoliv jen před pravdou, ale i za lidi, za své přátele a za to, co teprve má přijít, jak dnes vidíme, za budoucnost reformace. Husova smrt je jen stvrzením jeho učení, stvrzením jeho stálosti a věrnosti, jeho oddanosti poznané pravdě. O ničem takovém nemůže být v Palachově případě řeč. Palachova smrt není stvrzením žádné nové pravdy, žádného nového přesvědčení, svým způsobem jen potvrzuje to, co cítí a vědí snad všichni, nebo alespoň velká většina. Jaký má smysl nasadit život pro něco, co všichni i tak vědí, jen z toho pro sebe nevyvozují tak zničující důsledky? Husova oběť představovala zároveň příklad a vzor k napodobení: Kristus vám za škody stojí! Každý husita věděl, nebo alespoň mohl a měl vědět, že bojuje a život nasazuje za to, zač byl upálen Mistr Jan. Nikomu by však ani ve snu nenapadlo,

že by se měl – spolu s dalšími – houfně vydat do Kostnice a žádat upálení na důkaz solidarity s Husem a na protest proti jeho upálení. Ani velmi blízký Husův příznivec a spolupracovník, Jeroným, po upálení nikterak netoužil a hleděl se mu vyhnout.

Menší váha Palachova činu je však jen zdáním, které je důsledkem srovnávání nesrovnatelného. Dimenze významu tu je v obou případech naprosto odlišná. Samo srovnávání je zavádějící. Neméně zavádějící je však důraz na subjektivní stránku Palachova rozhodnutí. Nebudu mluvit o pokusech vykládat celou záležitost vnitřní nevyrovnaností, akutním stavem deprese, nebo dokonce nějakým sugestivním vlivem kohosi třetího. Podobné snahy prozrazují svou upadlost a méněcennost již tím, že se uchylují k odvysvětlování a redukci interpretovaného jevu, zkrátka že z nějaké skutečnosti, která má být objasněna, odstraní vše důležité a oslovující a skončí u bezvýznamnosti a trivialit. My však víme, jak velkou částí společnosti Palachova živá pochodeň otrásla a jakým množstvím lidí doslova pohnula. Nebylo tomu tak proto, že by jen podtrhovala nějakou formulovanou tezi, nějakou zásadu, nějaký princip, ale oslovovala čímsi, co bylo přítomno v činu samotném. To, co nás v tomto činu oslovuje, je ten čin sám, nikoliv něco jiného, dalšího, k čemu by se podstatně vztahoval a z čeho by jen druhotně odvozoval svou smysluplnost. Tím nechci říci, že by nesl svůj smysl v sobě a že by se k ničemu dalšímu vůbec nevztahoval. Je tomu docela jinak: Husova smrt má obdobu v mnoha podobných případech upálení, neboť upalování bylo ve středověku dosti běžnou záležitostí. Zvláštnost jeho oběti spočívá v kontextu mnoha dalších událostí dřívějších i pozdějších, a zejména v kontextu tehdejších i pozdějších sporů věroučných, mravních i duchovních. Těžiště kostnické hranice nikdy nebylo v Kostnici. To, oč vposledu a doopravdy šlo, se odehrávalo jinde, jindy a jinak a odsunovalo to planoucí hranici mezi marginálie, snad tragické, zejména však pobuřující, a tím věci do pohybu dávající, ale přece jenom marginálie, jejichž smysl musí být objasňován světlem vrženým odjinud.

Ne tak v případě Jana Palacha. Nic nemůže osvětlit jeho čin poukazem na to, co se odehrávalo jinde a kolem něho. Především tu je závažná odlišnost spočívající v tom, že šlo o svobodný čin, nikoli o pasivní přijetí nějakého údělu. V dochovaných dokumentech se můžeme dočíst, jak věci, tj. obecnou situaci i svůj vlastní čin, sám viděl a co o nich soudil, ale nic z toho nemůže na jeho volbu vrhnout rozhodující světlo. Jedna věc však zůstává mimo veškerou pochybnost: Palachův čin mluví; mluvil nejenom tehdy, ale promlouvá dodnes. Řekl-li Masaryk téměř před sto lety (v knížce o Husovi), že kostnická hranice není ještě

rozmetána,⁵⁵ mohli bychom obdobně a naprosto právem prohlásit, že ani Palachova živá pochodeň dodnes nedohořela. Zatímco však kostnickou hranici „živí a obživuje lhostejnost k posledním pravdám životním, lhostejnost k posledním cílům člověka“,⁵⁶ jak to vyjádřil Masaryk, onu živou pochodeň z ledna 1969 živí a obživuje ve svém srdci a vědomí každý, kdo k posledním pravdám životním a k posledním cílům života (máme-li užít zmíněných formulací) lhostejný není. Jinak řečeno: je to záležitost otevřené mysli, jasného vidění věcí a mravní i duchovní vnímavosti, máme-li zaslechnout něco z oné výzvy, již pro nás všechny tehdy byla a pro nás tehdejší i pro ty nejmladší dodnes je Palachova aktivní, iniciativní, spontánní oběť. Zatímco Husovi se musíme snažit porozumět navzdory tomu, že byl popraven, Palachovi musíme rozumět z jeho činu.

Jakmile si s dostatečnou určitostí uvědomíme, že Palachův čin musíme chápat z něho samého, a nikoli z nějakých předpokladů a okolností (což vůbec neznamená, znovu opakuji, vytrženě ze skutečných souvislostí), zbývá už jen vyvodit z tohoto rozpoznání náležité důsledky. Je totiž rozdíl mezi interpretací textu a mezi interpretací činu nebo události. K tomu cíli si musíme nejdříve ozřejmit ještě jiný rozdíl, totiž rozdíl mezi řečí a mluvou (respektive jazykem). Promluvit, respektive jazykově se projevit, vyslovit může člověk jen ve světě řeči, což můžeme s omezenou přesností vyjádřit také jako ve světě smyslu. Promlouvání totiž není tvorbou smyslu, nýbrž aktivním pobýváním ve světě smyslu. Není to však jediný způsob, jak může člověk pobývat v tomto světě, tj. ve světě řeči, slova (v širokém smyslu). Především ve světě řeči jistým způsobem může promluvit cokoli, nejen Balámova oslice,⁵⁷ ale i kameny. Ani oslice, ani kámen však nejsou a nemohou být obyvateli světa řeči. Skutečný obyvatel světa řeči promlouvá každým svým činem, každým svým pohybem, dokonce i svou nehybností a svým mlčením. Všechna ostatní jsoucna, pravá i nepravá, mohou promluvit jen prostřednictvím obyvatel světa řeči a za jejich pozorné pomoci. V tom smyslu planoucí živá pochodeň mohla promluvit (nejen na sebe upozornit) pouze díky Janu Palachovi, jenž použil tohoto způsobu, aby v jednom okamžiku a nepřeslechnutelně oslovil co nejvíc lidí, svých

55 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. 9. vyd. In: TÝŽ: *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus (Spisy T. G. Masaryka, sv. 6)*. Masarykův ústav AV ČR, Praha 2000, s. 310–372, zde s. 315. – Původní vydání: MASARYK, Tomáš Garrigue: *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. Čas, Praha 1896.

56 Tamtéž, s. 315.

57 Srov. *Nu* 22, 27–30.

spoluobčanů. Jeho oslovení není jazykové, není formulováno ve slovech. Prostředkem a nástrojem oslovení se tu stává lidský sebezáhubný akt. Je to čin, který má být vyložen, který potřebuje výklad, aby byl pochopen. Zvláštní skladba situace nedovoluje však samotnému Palachovi, aby sám tento potřebný výklad podal; nikoli proto, že by na to neměl už čas, nýbrž proto, že výklad podaný předem by byl nevěrohodný, zatímco výklad dodatečný by z Palachových úst měl oslabující účín. Proto těch několik slov zachycených v době, kdy ležel na nemocničním lůžku, neznamená a nemůže znamenat klíč k interpretaci toho, co se stalo. Ten klíč Palach dokonce s největší pravděpodobností ani nemá, nebo mu alespoň v té chvíli vůbec není k dispozici. Vlastně ani nezáleží na tom, zda Palach sám rozuměl svému činu tak, aby to mohlo být vodítkem našeho porozumění. Nebyl to pouze Jan Palach, kdo nám svým činem něco sděloval. V jeho činu jsme konfrontováni s výzvou, jejímž autorem není Palach sám. Palach byl pouze jejím tlumočnickem. Tragickým, ale nikoli romanticky tragickým tlumočnickem.

Konečně přicházíme k tomu, že Palachovu činu musíme rozumět jako pouhému poukazu k výzvě, která chtěla oslovit všechny, nejen samotného Palacha; a dokonce nebylo nutně zapotřebí, aby Palach sám docela přesně věděl, oč jde – rozhodující bylo, zda bude výzvy poslušen. Posuzovat, do jaké míry bylo jeho uslyšení a poslechnutí oné výzvy přiměřené, jistě nenáleží nám. Tady se totiž dostáváme do zvláštní situace: nemůžeme posuzovat odpověď Jana Palacha na tuto výzvu, pokud jí sami neporozumíme. A jakmile jí porozumíme, stává se každé posouzení kompetence a adekvátnosti Palachovy odpovědi čímsi vedlejším, okrajovým. Nejpodstatnější otázkou je něco jiného: vždyť tady nešlo o výzvu adresovanou Palachovi, ale o výzvu adresovanou všem. Palachova odpověď na onu výzvu nás nikterak nezbavovala a dodnes nezbavuje povinnosti naslouchat té výzvě s dostatečnou pozorností a odpovědností, a tentokrát již na základě a za pomoci Palachova tlumočení. Jeho oběť sebe samého se stala jen krvavě vážným podtržením oné výzvy, kterou on sám nedovedl a snad ani nemohl tlumočit jinak než právě oním drastickým způsobem. Palacha tu musíme zkrátka brát jako tlumočníka poselství adresovaného všem – všem nám, kdo jsme tehdy prožívali ty hrozné dny, týdny a měsíce, a všem nám, kteří dodnes na Palacha myslíme a pokoušíme se zaslechnout onu výzvu, již nám zprostředkoval a dodnes prostředkuje. Pokusme se o to ji dnes, po tolika letech, zpřítomnit.

Země, v noci přepadená vlastními spojenci, se vzepjala v nebyvalé sjednocenosti k nenásilnému odporu. Bezprostředních obětí na životě proto není mnoho. Absurdita stíhá absurditu. Vojáci obsazují prezidium

Akademie věd, střílejí na Muzeum, ale dlouho nemohou objevit budovu rozhlasu. Celá země poslouchá protiokupační vysílání, kterému věnují svou velkou pozornost i prostí lidé okolních zemí, pokud mohou rozumět (např. v Polsku nebo na Ukrajině to není velký problém). Poprvé od začátku pražského jara podporují lidé takřka bez výhrad politické vedení, jemuž se vojenským zákrokem a odvlечením hlavních představitelů dostalo konečně věrohodnosti. To však selhává, neschopno skutečného a promyšleného odporu. Po několikadenním pocitu morálního vítězství přichází sprcha: ti nahoře to vzdali. Brzo selhávají i poslanci. Výjimky ono selhání jen podtrhují. Mezi občanstvem se šíří zmatek a nejistota. Objevují se první konvertité a jejich řady sílí. Občanů se zmocňuje pocit porážky a marnosti dalšího zápasu. Tatam je euforie prvních dnů; lidé vyhledávají skryše a budují nové mimikry. Národ, který ve chvíli hrozby a aktuálního nebezpečí našel po dlouhé době zase sám sebe, se opět začíná rozkládat. Něco, co se podobá pachu spáleniště a hniloby, proniká vším a vyvolává nauzeu. Všichni cítí až do morku kostí, že nastává dlouhá doba mlčení a mrtvého ticha. Obránců ubývá; ti, co zbývají, už bojují jen na vlastní pěst. Vůle k rezistenci postupně mizí. Z politických vůdců číší naprostá bezradnost; nedávné sympatie k nim jsou vystřídány soucitem, ale ani u toho dlouho nezůstává. Katastrofa je neodvratná, jenom její přesná podoba zůstává zatím skryta. Mnozí si však už kreslí v duchu nadcházející hrůzy a děsí sami sebe. V paměti společnosti ožívují obrazy z doby Mnichova, okupace, únorového puče, monstrprocesů a tisíců malých procesů, kádrování, prověrek a znásilňování vědomí i svědomí.

A do toho všeho si zasadíme studenta historie, který má dost vnímavosti a rozumu, aby viděl skutečnost, jaká je, dost pozornosti a otevřenosti, aby zaslechl výzvu, a dost svědomí, aby si neřekl: co tu já sám mohu spravit? Slyší výzvu, ale sám neví, k čemu vlastně vyzývá. Je bezradný, neví, co by měl dělat. Ale ví, bezpečně ví, že se děje něco hrozného. Má dojem, že tu výzvu nikdo neslyší, že si lidé neuvědomují, do jaké katastrofy se řítí. Nechápe tu změnu vědomí a smýšlení lidí kolem sebe, ví, že je zapotřebí se chopit díla, něco podniknout, nenechat se hypnotizovat. Ví, že sám nic nepořídí, ale ocitá se pod tíhou oné výzvy. Chce na ni upozornit, chce vykřiknout, aby všichni mlčeli a začali oné výzvě také naslouchat. Snad se mezi všemi najde někdo, kdo ji zaslechne lépe a kdo jí porozumí. Snad se najde někdo, kdo bude vědět, jak na ni odpovědět, nejen ji tlumočit ostatním, kdo bude vědět, co je zapotřebí udělat. Ten hoch ví, že je malým, ztraceným človíčkem uprostřed nadcházející hrůzy, proti které je třeba bojovat,

nasadit vše, obětovat i život. Jak má s tím, co má, či lépe co nemá, co mu chybí, přesvědčit lidi o nutnosti obětovat vše za zachránění všeho? Musí to dokázat vlastním příkladem. To je jediné, co může, jediné, co má: svůj život. Nasadí svůj život. A protože neví, jak jej nasadit co nejúčinněji, a protože ví, že není dost času, aby se léta připravoval a pak celý život pracoval na vzdálených cílech, ale že musí jednat teď a zde, volí – nejspíš inspirován příkladem mnichů v jihovýchodní Asii – výkřik, který jistě bude šokovat každého a připomene mu přítomnost čehosi, proti čemu je nutno se za každou cenu bránit. Jednotlivé argumenty jsou tu nedůležité, slova tu nejsou podstatná, nemáme před sebou myslitele s koncepcí, ale svědka, posla, který předává zprávu, aniž by jí do hloubky rozuměl. Udělal, co mohl; udělal, co bylo, podle jeho přesvědčení, jeho povinností. Víc nemohl, víc nedovedl.

Tvrdou skutečností zůstává, že Palachův čin ničemu nezabránil a nic nového nevyvolal. Nepochybně otrásl řadou lidí a jejich svědomím. Ale ani ti otresení si nevěděli dost rady. Sporadický odpor sice neustával, ale byl neúspěšně likvidován. Několik desítek lidí nemohlo zvrátit chod událostí a předejít všeobecnému rozvratu společenskému, kulturnímu, mravnímu a duchovnímu. Naučili jsme se znovu rozumět jemnému, ale nesmírně důležitému rozdílu mezi tím, když někdo obětuje svou duši pro přátele,⁵⁸ a tím, když třeba i s krajním vypětím sil podniká obrovské dílo, aby tak zachránil svou duši. Bohužel to nepochopili všichni a mnoho z těch, kdo to snad pochopili, to zase rychle zapomíná. Je-li však pravdou, že duši svou zachránil jen ten, kdo ji obětuje za své přátele, pak Palach svou duši zachránil. Zachránil ji právě proto, že ji nezachraňoval, ale že ji obětoval. Obětoval své mládí, svou budoucnost, vzdal se možnosti pracovat pro ty, pro něž se obětoval. Proto jeho příklad nemůže být napodobován. Studujeme-li knihu, nepodtrhujeme ani nejzávažnější informace desetkrát či stokrát. Jedno podtržení stačí. Palach svým činem podtrhl větu, jež dodnes zůstává z větší části nesrozumitelná. To není chyba jeho, ale naše. Každá událost, každý čin se děje dál ještě dlouho poté, co byl vykonán. Jsme to my, tehdejší současníci Palachovi, a jsme to my, kteří dnes na Palacha vzpomínáme, kdo odpovídá za to, že Palachova oběť byla marná. My jsme ji zmarnili a činíme ji marnou dodnes, pokud se dost energicky a také dost svědomitě nepokoušíme pochopit onu výzvu, která je také dnes živá a která je adresována nám a do naší dnešní situace. Dnes už je tato výzva trochu jiná, neboť i výzvy se mění

58 Srov. *J* 15,13. Srov. též *Mt* 10,39; podobně také *Mt* 16,25, *Mk* 8,35, *L* 9,24, *J* 12,25.

s dějinnými proměnami, ačkoliv nejsou ani součástí, ani produktem dějin. Každá vzpomínka na Palacha a jeho čin by před nás měla postavit žhavě aktuální otázku: jak ty osobně dnes nasloucháš dějinné výzvě? Jak rozumíš apelu této konkrétní chvíle? Jak jsi připraven být k dispozici tomu, co právě teď musí být uděláno a co tedy musíš udělat ty sám?

Skutečnost Palachova sebeobětovného činu byla naší vinou, vinou celé společnosti, celého národa zmarněna. Pouhým připomínáním a vzpomínáním se své viny nezbavíme. A vinu nenesou jen Palachovi současníci. Palachův čin se jako skutečnost stal minulostí, ale jako symbol je přítomen i dnes. Také dnes oslovuje každého, kdo je schopen naslouchat a slyšet: také dnes stojí každý z nás před výzvou chvíle a je povinen na ni odpovědět. Palach svou obětí mocně upozornil každého, že to, co se děje kolem nás, nejsou jen okolnosti, které máme a musíme vzít v úvahu, ale že to je příležitost, abychom osvědčili, čemu náleží naše poslední věrnost. Možná, že i on si tu poslední věrnost představoval nesprávně, ale to není důležité. Palach nás nepřesvědčuje o tom, jaká má být naše věrnost a čemu máme být vposledu věrni. On před nás jen staví onu výzvu, kterou nedovedl dost konkretizovat, ale kterou nedovede ani dnes nikdo z nás a nikdo nikdy nebude umět konkretizovat s definitivní platností, protože tato výzva žije s námi a ožívá s každou novou situací a s každým novým člověkem a s každým jeho novým dnem. Nedovedeme to jinak vyjádřit než strašně chudě: Palach před nás staví všeobecnou výzvu, abychom v každé situaci usilovně naslouchali aktuální výzvě, jež nás v této situaci oslovuje, aniž by z ní vyplývala. Pokud toto nevyslechneme z jeho oběti, jsme účastníky hašení jeho živoucí pochodně a zamlouvání jejího nejhlubšího významu. Nepotřebujeme dalších živoucích pochodní; je nám však svrchovaně zapotřebí, aby tato jediná nikdy neuhasla. To pak záleží už nikoli na Janu Palachovi, ale na nás a na všech příštích generacích: nežijeme jen v okolnostech, ale také a především tváří v tvář výzvě chvíle. Ta nás osobně a jmenovitě („ze jména“) oslovuje. Náš život nemá být orientován na adaptaci okolnostem a na dosahování libovolně zvolených cílů, nýbrž především ve smyslu poslední odpovědnosti: má být kdykoli a v každém okamžiku odpovědí na výzvu, kterou musíme pozorně očekávat a zaslechnout, které se musíme snažit porozumět a na kterou se musíme pokusit reagovat v jejím smyslu, nikoli tak, že to všechno převedeme na rovinu své vlastní subjektivity, dokonce ani na rovinu nějaké společenské kvazi-subjektivity. Masaryk mluvil o životě *sub specie aeternitatis*; to vyžaduje jedinou, ale závažnou korekturu: ona *aeternitas*, věčnost, musí být chápána nikoli

jako neměnnost, ale jako vždy přítomná situačně dějinná platnost. Palachova oběť se stala symbolem toho, že celý svůj život máme vždy znovu dávat k dispozici tomu, co se má stát, co se má dělat, co se musí podniknout pro nápravu věcí, co je zapotřebí udělat pro lidi kolem nás a pro obec, pro lidské společenství.

O každém symbolu platí to, co starý řecký myslitel prohlásil o delfském božstvu (o vládci Delf, totiž Apollónovi): nic nepraví a nic neskrývá; dává nám však pokyny.⁵⁹ Takovým pokynem pro nás je Palachova živá pochodeň. Pokynu je zapotřebí rozumět, a to není vždycky snadné. Ale mnohem nesnadnější, ovšem také důležitější je správně pochopený pokyn poslechnout a splnit. Jeho naplňování počíná již v tom momentu, kdy jej začínáme chápat. A v témž momentu může být onen pokyn promarněn, zmarněn. Před dvěma desetiletími tato společnost zmarnila konkrétní skutečnost sebezapálení a smrti jednoho mladého člověka tím, že neprokázala dost vůle k rezistenci a v naprosté většině se přizpůsobila. Dnes ani v budoucnosti bychom neměli už nikdy dopustit, abychom šli životem, zapomínajíce na svou odpovědnost před tím, co „být má“, před „tím pravým“: před pravdou, spravedlností a právem.

59 Hérakleitos, zlomek B 93 (z Plútarcha): „Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž naznačuje.“ In: SOBOTKA, Milan – Dušan MACHOVEC (eds.): *Zlomky před Sokratovských myslitelů*. Překlad Karel SVOBODA. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1989, s. 34.

Historický pokus a české selhání (1998)

Připomínáme si letos osmdesáté výročí pro světovou demokracii vítězného konce první světové války, a zejména takřka zázračného vzniku samostatné a demokratické Československé republiky. V obou případech jde však vlastně o vzpomínání spíše smutné, uvážíme-li další události, v které nakonec vítězství demokracií nad „theokraciemi“ (jak to formuloval Masaryk) vyústilo.

Válka evropské (a tím méně světové) problémy nevyřešila – a to znamenalo, že se velmi brzo začalo schylovat k nové velké válce (k menším válečným střetům došlo poměrně brzo). Zároveň docházelo nadále k jakémusi úpadku ideálů: kdysi se ve velkých válkách bojovalo vždy také za víru (i když to mělo ideologický charakter, šlo přece o něco normujícího), teď se bojovalo za národ (to byla ta nová ideologie) a (reálně) za ekonomickou moc, jinak už nekontrolovanou, tedy za peníze, za kapitál. Ve válce zvítězily demokratické státy, ale brzo se ukázalo, že demokratická Evropa po mnoha stránkách selhává, a to jak politicky, tak zejména sociálně (zvláště když došlo na konci dvacátých let k velké ekonomické krizi). Velké evropské mocnosti, které se měly stát garantem míru a demokratického vývoje, ustupovaly agresivním aktům, často s kalkulem na příští konflikt, v němž by využily svého postavení „toho třetího“. Nejde jen o to, že tento kalkul jim nevyšel, nýbrž především o to, že se zpronevěřily sobě samým a učinily nevěrohodnou samu ideu demokracie, v jejímž jménu dobyly vítězství. Spojené státy, jejichž podíl na výsledku války již tenkrát byl obrovský, se stáhly zpět a soustředily se na vlastní problémy (jichž ovšem také nebylo málo). Prezident Wilson byl za války samozřejmě pro demokratizaci Evropy, ale právě proto odmítal myšlenku rozbití Rakouska-Uherska.

V této situaci se ukázala veškerá problematičnost onoho zázračného ustavení nového, na dlouhá dvě desetiletí nejdemokratičtějšího státu ve střední (a samozřejmě východní) Evropě. Není pochyb o tom, že dvacet let demokratického zřízení mělo obrovský pozitivní význam pro „nás“ národ a jeho dějiny, ale problém je především v tom, koho vlastně máme považovat za „nás“. Nový stát budil nejen světovou pozornost, ale také upřímný obdiv. V době jakési opilsti mnoha představitelů malých národů z perspektivy osvobození, ať už z područí Rakouska, Německa nebo Ruska (které se dostalo do situace poražené velmoci až koncem války rozvratem v zemi a uzavřením mírové dohody s Německem, jež samo šlo k porážce), se uskutečnilo něco, co v očích státnicky myslících mělo jakési

zaslíbení: proti převažujícím odstředivým tendencím se tu prosadila myšlenka integrující. Proti novému státu se stavěli jen ti, kdo svými sympatiemi, nebo dokonce svou národností (svým „narozením“) náleželi k poraženým, zatímco nová demokracie se stala atraktivní pro národy, které historicky nikdy k českému království nenáležely, především pro Slováky, a dokonce pro předkarpatské Rusíny (kteří nebyli – podobně jako Slováci – vojensky dobytí ani okupováni, ale uvítali své členství v novém státě jako svou vlastní pozitivní perspektivu).

To nebyla náhoda, ale ani samozřejmost. Rozhodující postavou v tomto rozuzlení politické situace ve střední Evropě se stal profesor filosofie a sociologie na pražské univerzitě T. G. Masaryk. Byl to muž, který se stal Čechem (respektive později Čechoslovákem) nikoli svou původní příslušností, svým narozením ani rodinnou výchovou (byl moravským Slovákem s výhradně německým vzděláním a zčásti i výchovou), nýbrž ze svobodného rozhodnutí, a to dokonce v německém (rakouském, vídeňském) prostředí a v poměrně vyšším věku (v průběhu svých vysokoškolských studií, na která se ostatně dostal se značným opožděním). Ve Vídni se stal vlastně jen „vlastencem“, ale skutečným Čechem (a to by bylo třeba podrobněji interpretovat, protože my dnes ani pořádně nevíme, co to je být skutečným, „pravým Čechem“) se stal teprve po svém příchodu do Prahy, kam byl povolán jako mimořádný profesor krátce po znovuzřízení české Univerzity Karlovy (respektive po jejím vydělení z dosavadní univerzity německé). Když si přiblížíme jeho působení v české společnosti, nenajdeme tam nic, co by ho – *mutatis mutandis* – mohlo třeba dnes uvést do vyšší politiky. Byl to provokatér, s nímž byly na pořád potíže, stavěl se ustavičně proti zavedeným pořádkům, proti většině, proti obecnému mínění. Rychle si proti sobě postavil nadšené obdivovatele a zastánce pravosti národních relikvií (rukopisy), antisemity (Hilsner), většinové katolíky (i ve veřejných diskusích), liberály (kritikou liberalismu), buržoazii (manifestací svých sympatií se sociálními demokraty) atd. atd. Byl označován za zrádce národa, atakován a inzultován (dokonce studenty na univerzitě), odešel z politického života (protože zjistil, že není ještě dost připraven – a nebál se „ztratit“ z očí politické veřejnosti), založil novou, docela malou stranu, jejímž prvořadým cílem nebylo získat většinu a pak se řídit jakousi vnitrostranickou demokracií při vytyčování politických programů, atd.

Tento muž, bez něhož by jistě nebylo první republiky, napsal v devadesátých letech, že česká otázka je buď otázkou světovou –

anebo to není žádná otázka.⁶⁰ Když se ukázala možnost takovou republiku vyhlásit, nejprve to odmítl (protože to za skutečnou možnost nepovažoval), ale jakmile se dozvěděl, že to je přání samého Wilsona, přes noc s přáteli dohodl znění a druhého dne vyšla slavná Washingtonská deklarace. A protože byl dobrým žákem Františka Palackého, okamžitě začal organizovat poradů a později konferenci zástupců malých národů střední Evropy (mezi Německem a Ruskem, od Severního až po Středozevní moře), protože věděl, že „Rakousko“ v nějaké podobě musí být nahrazeno, když už nemůže být reformováno a zachováno. Vydal o tom v Petrohradu už o rok dříve knížku v ruském znění o nutnosti nového uspořádání Evropy.⁶¹ Jeho plánem, tj. státnickým projektem či „vizí“ byla přinejmenším konfederace, ne-li federace malých národů, respektive zemí v uvedené části Evropy. A z tohoto plánu mu – v důsledku nezbytného kompromisu se skutečností – zbyla jen Československá republika a potom už jen Malá dohoda. Byl to proto jen velmi částečný úspěch velkého státníka vskutku evropského. A je bohužel tragickou skutečností, že nenašel porozumění ani na mezinárodním poli, ani doma, a že se dokonce sám jako prezident proti svým vlastním ideám a plánům nejednou vážně provinil.

Masarykův největší, nejhlubší žák, Emanuel Rádl, právě zde – ovšem jen jako filosof, nikoliv jako politik a státník – na rozhodující Masarykovy ideje navázal. A v situaci, kdy si – podle Patočkova výroku – „vzal republiku na svědomí“, ⁶² to už nemohl, nedokázal dělat jinak než ve formě kritiky. Jeho kritiku zase – opět bohužel – téměř nikdo nevzal vážně (a dodnes žádný z našich politiků, kteří ostatně

60 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových*. 7. vyd. In: TÝŽ. *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus* [2000], s. 171–309, zde s. 210: „Blaze nám, že o našich životních potřebách můžeme a chceme jednat odkrytě, odkrytě nejen před světem, ale i před sebou samými. Jen tak náš národní život a jeho zájmy mohou se stát životem a zájmy světovými: naše otázka, otázka česká je buď otázkou světovou, anebo otázkou není.“

61 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Nová Evropa. Stanovisko slovanské* (Spisy T. G. Masaryka, sv. 14). 5. vyd. Ústav T. G. Masaryka – Masarykův ústav a Archiv AV ČR, Praha 2016. Srov. tamtéž, s. 237: „První rukopis *Nové Evropy* napsal Masaryk v podstatě jedním tahem během několika málo týdnů za jeho druhého petrohradského pobytu mezi 8. zářím a 16. říjnem 1917.“ Srov. původní české vydání: MASARYK, Tomáš Garrigue: *Nová Evropa. Stanovisko slovanské*. Gustav Dubský, Praha 1920.

62 PATOČKA, Jan: *Česká filosofie v meziválečném údobí*. In: TÝŽ. *Češi II. Práce nepublikované* (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 13). OIKOYMENH – Filosofie, Praha 2006, s. 350–391, zde s. 364. Srov. také TÝŽ: Vzpomínka a zamyšlení o Rádlvi a Masarykovi. In: Tamtéž, s. 325–338, zde s. 331.

nevzali vážně ani Masaryka, i když o něm někdy třeba i pozitivně hovoří). Následky o tom svědčí samy: Masaryk chtěl novou Evropu, a zůstala po něm jen demokratická republika (i když zůstala po dvě desetiletí nejdemokratičtějším státem v oblasti, nelze nevidět, že nebyla dost demokratická a že právě proto svým osudem naplnila soud nad sebou). Tento jeho politický odkaz jsme kazili, jak se dalo (nemůžeme vše svádět jen na druhé a na okolnosti), a nakonec jsme jej ani nehájili (pro své závažné chyby od počátku jsme jej pak rozumně ani hájit nemohli). Proto jsme také nemohli tento stát obnovit po válce *ad integrum*, provinili jsme se proti jeho duchu odsunem svých vlastních německých spoluobčanů bez řádných soudů (tehdy jako dnes platí, že co nelze odsoudit, nemůže být trestáno – žádné výmluvy tu neplatí) a nakonec jsme onen „zbytkový“ stát rozdělili. Tím vzala česká státnost – po mém soudu – definitivně za své. Zbývá nám jenom jedno: počínat si rozumněji a politicky charakterněji, když jde a nadále půjde o naše evropanství. Dnes platí: česká otázka je buď otázka evropská – anebo to není žádná otázka.

NÁROD A NACIONALISMUS

Filosofie a nacionální ideologie (1990)

Žádám, aby při nejbližším národnostním sčítání bylo možno optovat pro národnost československou. Tak, jako se cítím být víc Čechem než Doudlebem, cítím se víc Čechoslovákem než Čechem. Možná dokonce, že bychom alespoň někteří mohli přeskočit to češství či slovenství, a dokonce i to čechoslováctví, a že bychom mohli rovnou optovat pro národnost evropskou. Je to jedna z mála věcí, v níž bychom poměrně jednoduše a rychle mohli předstihnout většinu Evropy, a dokonce bez investic a výpůjček odjinud.

Národ: ideologie či idea? (1993)

„Davová duše“ se stala skutečností a je to duše velmi nepokojná, při vši průměrnosti až podprůměrnosti vzpurná a náchylná k občasným excesům. Tím se stává vítaným „materiálem“ pro nejrůznější demagogy a zakomplexované ambiciózní pseudovůdce, kteří mají schopnost oslovit masového člověka v tom, co nejasně cítí a tuší, co si matně přeje a co naproti tomu velmi konkrétně (a obvykle zcela mylně a jen zástupně) nenávidí. Spojí-li se tato „tendenční přání“ či „pudová přání“ s akutními sociálními a hospodářskými těžkostmi, je půda dokonale připravena pro hybridní vypuknutí davové posedlosti, za určitých podmínek ústící ve vyslovené davové šílenství, jaké dnes představují zejména právě krajní nacionalismy.

Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií (1993)

A tak chce-li nějaký národ být zajímavý a atraktivní stále, musí se hýbat, a to jest kulturně, myšlenkově, duchovně hýbat, musí sám sebe překonávat, nevracet se jenom ke své minulosti, ale navazovat pouze na to nejlepší z ní a od ostatního se odvracet a odvrhnout to, pokud to nemůže sloužit čemusi novému, vyššímu a lepšímu.

Filosofie a nacionální ideologie (1990)

V dějinách se všechno „děje“ tak, že to je zprostředkováno lidským vědomím a myšlením. A když to vědomí a myšlení je nekvalitně organizováno a uspořádáno, dopadá to podle toho také v samotných dějinách. Názorným příkladem nám může být nedávný spor o název naší federace. Nejde nám vůbec o to, přijít do diskuse ještě s nějakým dalším stanoviskem. Spor o vztah mezi dvěma „národy“, který se symbolicky odbývá na rovině názvů, tedy na rovině vlastně terminologické, a který se vůbec ani nedotkne termínu základního, jako je sám „národ“, se sám odsuzuje k tomu, aby se podobal náhražkovým sporům mezi fanoušky různých fotbalových nebo hokejových klubů. Všem rozumným lidem musí být zřejmé, že opravdové problémy mohou být opravdově řešeny jen státoprávně, to znamená v příští ústavě.

V tuto chvíli nám však jde o něco jiného. Spor o to, zda Češi a Slováci jsou jeden národ, nebo dva národy, je samozřejmě záležitostí Čechů a Slováků. Nikdo nemůže rozhodnout za druhého, k jaké národnosti se hlásí a částí jakého národa se cítí být. Jsou-li tu tedy na jedné straně Češi a na druhé straně Slováci, je na nich, aby se rozhodli, čím se cítí být. Ale rozhodnout se musí každý z nich individuálně; být příslušníkem nějakého národa je otázkou volby, nikoliv otázkou, kam kdo „objektivně“ náleží. Objektivně stanovit nezávisle na přesvědčení, subjektivních pocitech, tradičních představách, ideologických a ideových předpokladech, kdo ke které národnosti patří, prostě nelze. Ale převládající chápání „národa“ a národností tuto okolnost nerespektuje. U nás došlo k tomu, že jsme se nechali ovlivnit romantickým pojetím národa, které je svou podstatou násilně objektivizující a které skoncovalo se starším a dodnes „na západ od Rýna“ (jak říkával Rádl) platným pojetím, které národ a národnost nespojovalo s ničím přírodním a přirozeným, ale ani s jazykem, nýbrž jen s politickou, dnes tedy státní organizací.

Nejzřejmějším příkladem je význam anglického slova „nation“ ve Spojených státech. Alabama, Texas, Virginia atd. jsou „státy“, ale „národnost“ všech občanů v těchto různých státech žijících je americká (nationality: American). „Nationality“ tedy znamená asi tolik co státní příslušnost. Tak tomu ostatně bylo už ve starém Římě, jak můžeme doložit např. historií apoštola Pavla ze Skutků apoštolských (kapitola 21 a 22). Ten přišel do Jeruzaléma, a když vstoupil do chrámu, někteří židé „zbouřili všecken lid“, ⁶³ takže zfanatizovaný dav chtěl Pavla zabít.

Vojáci (dnes bychom spíše mluvili o policii) jej zachránili a jejich hejtman se Pavla dotazoval, mluví-li řecky. Ne však proto, aby zjistil jeho „národnost“, protože ho hned od počátku podezříval, že je Egypťan. Proti tomuto podezření mohl Pavel uvést, že je Žid a že pochází z Tarsu. Když mu pak bylo dovoleno promluvit k lidu, opakoval znovu, že je Žid, narozený v Tarsu, ale že byl vychován v Jeruzalémě. Posléze měl být Pavel zmrskán, ale odvolal se jako Říman, tj. jako římský občan. Hejtman se podivil a řekl, že on sám dosáhl římského občanství („měšťanství“) za velké peníze. A Pavel odpovídá, že se jako Říman už narodil. (Kap. 22, v. 28.) Tuto jeho římskou „národnost“ tehdy nikterak nezpochybnilo, že byl Žid.

Násilnictví romantického chápání národa a národnosti se však u nás prosadilo tak, že s ním počítáme jako se samozřejmým (a jak známo, filosofie musí každou takovou nelegitimní samozřejmost zpochybňovat) a že toto chápání vnucujeme každému, ať chce nebo nechce. Zařadili jsme se do řad nacionalistických hnutí, která chápou právo na vytvoření samostatného „národního“ státu jako „přirozené“ právo každého „národa“. Nikdo se neohlíží na to, že ve světě – a také u nás, v naší společnosti! – mohou žít a žijí lidé, kteří národ a národnost chápou jinak a kteří nechtějí žít v národních státech. Nikdo se takových lidí na nic neptá a nikdo se nestará, kolik jich je. Řekněme, že u nás je opravdu většina těch, kdo mají češtinu za svůj mateřský jazyk, subjektivně přesvědčena, že jsou české národnosti, zatímco většina slovensky mluvících se považuje za Slováky. Ale jak velká je u nás „menšina“ těch, kdo nesouhlasí s tím, aby se vytvářely národní státy, ale naopak chtějí, abychom měli jeden společný stát bez jakéhokoliv ohledu na to, jakým jazykem kdo mluví? Jaký statut mají v naší federaci Maďaři, Němci, Rusíni atd.? Jsou to alespoň národnostní menšiny. A co my, kdo ze zásadních – a dokonce z promyšlených filosofických důvodů – odmítáme herderovské pojetí národa a národnosti a nechceme dělení Evropanů na jednotlivé státy – jaké my máme místo v této společnosti, která se hlásí k demokracii a k lidským právům? Nemáme právo se cítit spíše Čechoslováky než Čechy nebo Slováky? Vždyť na Maďarech, Němcích, Rusínech atd., kteří jsou našimi občany, chceme, aby se považovali také za občany federace, tedy vlastně za Čechoslováky. Proč bychom nemohli spolu s nimi hájit stanovisko, že nám nesmí nikdo naši národnost předpisovat a že je na nás, k jaké národnosti se hlásíme? Okolnost, že jsem Středočechem nebo Jihočechem, mi nebrání v tom, považovat se za Čecha; okolnost, že jsem Čech nebo Slovák, by mi neměla bránit v tom, abych se považoval za Čechoslováka. A okolnost, že jsem Čechoslovák nebo Polák, by mi neměla v budoucnosti

dost blízké bránit, abych se považoval za Evropana. Už je na čase začít pěstovat v sobě evropské národní uvědomění. Je na čase, abychom začali říkat: narodil jsem se jako Evropan.

Zajisté ani já nehodlám nikomu vnucovat ani čechoslovakismus (chápaný způsobem právě nastíněným, tedy nezaměňovat, prosím!), ani evropanství jako jeho „národnost“. Nehodlám nikomu znemožňovat, aby chápal svou národnost docela tak, jak se mu líbí. Ale nehodlám připouštět, aby někdo naopak znásilňoval mne, a už vůbec ne, aby mi vnucoval pochybnou nacionalistickou ideologii, která snad měla něco pozitivního vlivu v době našeho obrození, ale která naproti tomu vedla ke katastrofálním následkům jinde a jindy a která ohrožuje naši společnou evropskou budoucnost. Reakční a násilnické romantické chápání národa nesmí mít úřední přednost před pojetím, které je lépe zdůvodněné, které má větší tradici, které spojuje lidi různých tradic a různého původu i rasy i náboženství i jazyka, a zejména které je schopno se konstruktivně zapojit do politické, ekonomické, ale také kulturní, myšlenkové a duchovní integrace Evropy. Nacionální a nacionalistické atavismy za sebou přece nemohou mít podporu ani moderní společnosti, ani moderního státu.

Žádám, aby při nejbližším národnostním sčítání⁶⁴ bylo možno optovat pro národnost československou. Tak, jako se cítím být víc Čechem než Doudlebem, cítím se víc Čechoslovákem než Čechem. Možná dokonce, že bychom alespoň někteří mohli přeskocit to češství či slovenství, a dokonce i to čechoslováctví, a že bychom mohli rovnou optovat pro národnost evropskou. Je to jedna z mála věcí, v níž bychom poměrně jednoduše a rychle mohli předstihnout většinu Evropy, a dokonce bez investic a výpůjček odjinud.

64 Sčítání lidu, domů a bytů v Československu, jehož součástí bylo mj. zjišťování národností, proběhlo 3. 3. 1991.

Národ: ideologie, či idea? (1993)

Doslov ke knize Emanuela Rádla *Válka Čechů s Němci*

Svoboda! Svoboda! Třistaletá pouta zlomena! Tak se volalo po ulicích a po redakcích v prvních dnech po světové válce. Třistaletá pouta národa, svoboda národa... co jest tento národ? Přírodní síla? Národní instinkt? Dědictví předků? A ztracen jsa v této svobodě národa, oslavované demonstracemi na ulicích, novinovými články, parlamentními řečmi, ústavou a zákony, bloudí člověk a dívá se nadšencům kriticky v tvář: svoboda národa! Budiž – ale což svoboda tvá, ty nadšenče, což svoboda bližního – na tu jsi nevzpomněl?⁶⁵

Emanuel Rádl (*22. 12. 1873, †12. 5. 1942) byl zejména v první republice postavou zcela mimořádnou, většinou kontroverzní, jen mnohými chápánou a dodnes zdaleka nedoceněnou. Původním zaměřením biolog, který se zabýval třeba zrakovými orgány nižších živočichů a vycházející odtud se pokusil o celkový výklad o ústřední nervové soustavě, byl samotnou látkou veden k otázkám vývoje této soustavy a vývoje organismů vůbec. Uvědomoval si, že pojetí evoluce nemůže být a také není a nikdy nebylo založeno jen na biologických a paleontologických „faktech“, ale že je založeno především na určitých myšlenkách, které mají dějinný počátek a dějinně také pokračují, kriticky navazující jedna na druhou. Bez správných myšlenek nelze pochopit vývoj organismů, ale k lepšímu, správnějšímu pochopení se vědec dostává jen dějinně, tj. jakousi dějinnou obdobou toho, jak se živé bytosti na přírodní úrovni dostávaly k lepší organizovanosti, účinnosti, ale také jakési primitivní „správnosti“ nejen svého těla, ale i jeho funkcí a celkového životního chování a zaměření. Rádlova pozornost se proto přesunula ze samotného vývoje organismů na „vývoj“ vývojových teorií, přesně na jejich dějinný vývoj, respektive jejich dějiny. Napsal dvousvazkové dílo o dějinách vývojových teorií v biologii,⁶⁶ „jednu z nejslavnějších českých knih vůbec“, ⁶⁷ jíž si získal

65 RÁDL, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*. Čin, Praha 1928, s. 101. Srov. též novější vydání: *Válka Čechů s Němci*. 2. vyd. Melantrich, Praha 1993, s. 128.

66 RÁDL, Emanuel: *Geschichte der biologischen Theorien*. 1. Teil: Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts. Engelmann, Leipzig 1905; *Geschichte der biologischen Theorien*. 2. Teil: Geschichte der Entwicklungstheorien in der Biologie des 19. Jahrhunderts. Engelmann, Leipzig 1909.

67 PATOČKA, Jan: *Česká filosofie v meziválečném údobí*. In: TÝŽ: *Češi II. Práce nepublikované (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 13)*. OIKOYMENH – Filosofie, Praha 2006, s. 350–375, zde s. 362.

světovou proslulost (vyšla v několika řečech, česky vyšel jen druhý díl);⁶⁸ později, když mu historikové vytýkali, že se v diskusi o smyslu českých dějin plete do jejich oboru, odvolával se Rádl na to, že prokázal svou kompetenci historika právě v těchto *Dějínách vývojových teorií* – a ovšem také ve *Válce Čechů s Němci*, kterou máte nyní v rukou.⁶⁹ V závěru svého aktivního života napsal ještě dvousvazkové *Dějiny filosofie*,⁷⁰ které sice nemohou sloužit jako učebnice, ale svou koncepcí jsou asi světovým unikátem, který svou inspirativnost neztratil ani po půlce století. (Rok poté, co vyšel 2. díl, byl Rádl zvolen prezidentem VIII. mezinárodního filosofického kongresu, který se konal v Praze; v následujícím roce těžce onemocněl, aby se z choroby už nikdy nevzpamatoval. Pouze několik měsíců před svým úmrtím napsal v posteli svou „filosofickou závěť“, totiž *Útěchu z filosofie*.⁷¹)

Od přírodních věd nepřešel však jen k filosofii, aby se stal (podle jednoho Patočkova výroku z poloviny sedmdesátých let) „největším myslitelem první republiky a možná že nejsilnějším českým filosofem“,⁷² ale také k tomu, co v navázání na Karla Havlíčka kdysi nazval Masaryk „nepolitickou politikou“, totiž politickým, tj. veřejným působením, které se neřídí pravidly (a zejména zlovyky) „technické“ politiky, ale chce politiku podrobovat právním (z politiky nevyplývajícím), mravním, kulturním a duchovním normám. Dnes dost často slyšíme z úst politických představitelů slova, o jejichž zhoubnosti většina z nich nejspíš nemá ani tušení, totiž že „politika není žádné uskutečňování spravedlnosti, ale prosazování zájmů“. To je ovšem falešné a nebezpečné heslo každé zbloudilé „reálpolitiky“, která si chce své obtížné úkoly „zjednodušit“ tím, že se k obci a k občanům bude vztahovat jako k materiálu, jako k věcem, jako k oboru problémů pouze technických. Rádl byl rozhodným odpůrcem takto chápané politiky a spojoval ji s „velikou krizí, v níž se lidstvo dnes ocitlo“⁷³

68 Původní české vydání 2. dílu: RÁDL, Emanuel: *Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. století*. Laichter, Praha 1909. Pozdější úplné české vydání: *Dějiny biologických teorií novověku I. Od renesance na práh 19. století*. Překlad Zuzana ŠKORPÍKOVÁ – Tomáš HERMANN. Academia, Praha 2006; TÝŽ: *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Academia, Praha 2006.

69 Autorův text byl publikován jako doslov k 2. vydání Rádlovy knihy z roku 1993.

70 RÁDL, Emanuel: *Dějiny filosofie I. Starověk a středověk*. Jan Laichter, Praha 1932; *Dějiny filosofie II. Novověk*. Jan Laichter, Praha 1933.

71 RÁDL, Emanuel: *Útěcha z filosofie*. Čin, Praha 1946. Novější vydání: *Útěcha z filosofie*. 6. vyd. Nakladatelství Svoboda, Praha 1994.

72 PATOČKA, Jan: *Česká filosofie v meziválečném údobí*, s. 354.

73 RÁDL, Emanuel: *Válka Čechů s Němci* [1928], s. 213. – Srov. novější vydání [1993], s. 273.

a která vyplývá z toho, že jsme „na konci epochy dějinné“⁷⁴ – a ovšem také před výzvou, abychom tuto mez, tento konec překročili. Ve *Válce Čechů s Němci* ukazuje Rádl tuto krizi zejména na aktuálním vztahu Čechů k Němcům, ale také na našem vztahu k demokracii a ke státu (bohužel i dnes stále ještě „našem“, protože jsme se nejen nepoučili ani nenechali poučit, ale řítíme se do dalších katastrof, aniž bychom se pokusili pochopit, co se to vlastně s námi a s naším kusem Evropy a vůbec se světem děje). Dnes se většina našich zatím ještě stále dost neprofesionálních politiků vysměje každému, kdo by chtěl navazovat na politiku a politické myšlení Masarykovo, ačkoli (anebo možná protože) Masaryk je od vzniku republiky v roce 1918 neodmyslitelný. Kdo se vzdává Masaryka, snadno se potom vzdává také odkazu první republiky. A tady je třeba hned na začátku prohlásit, že Rádl vychází z Masaryka víc než kterýkoliv jiný myslitel a veřejný kulturní představitel; kdo odmítne Masaryka, musí nutně odmítnout také Rádla. V tom smyslu se bude reedice *Války Čechů s Němci* mnoha čtenářům jevit v nejlepším případě jako pouhá reminiscence, jako připomínka zašlých časů. Jsem zcela opačného mínění: tato kniha by se měla stát čítankou každého občana, který chce převzít svůj kus odpovědnosti nejen za další politický vývoj jak v naší zemi, tak v naší části Evropy, ale také pořádný kus odpovědnosti za to, jakým způsobem sám myslí a uvažuje, neboť to má na kvalitu jeho občanství a na kvalitu všeho jeho soukromého i veřejného života obrovský vliv.

Rádlův vztah k Masarykovi nebyl ovšem zdaleka nekritický; Rádl není jen Masarykovým žákem, ale také pokračovatelem v některých jeho myšlenkách a kritickým překonavatelem jiných. Dovolte, abych citátem připomněl soud Jana Patočky, který dovedl sice o Rádlovi prohlásit leccos nevybíravého a kterého někdy Rádl přímo iritoval (a to ještě dlouho po odchodu do ústraní, a dokonce ještě dlouho po smrti, zvláště když byl někým – podle Patočky nepřístojně – připomenut), ale k němuž choval navzdory své distanci vždycky přinejmenším hluboký respekt: „... v poválečných letech byl Rádl snad jediný a první, kdo si jasně uvědomil, že s Masarykem je potřeba jít za Masaryka a že Masarykův program československého státu neobstojí, že pro dnešek už nestačí Masaryka jen napodobovat, nýbrž že je potřebí ho opakovat v tom hlubokém smyslu, v kterém opakovat znamená zároveň obnovit. Rádl byl snad jediný český myslitel, který si první republiku vzal skutečně na svědomí a věnoval jí celé své úsilí a celý svůj život.

74 Tamtéž, s. 213. – Srov. novější vydání [1993], s. 273.

První viděl, že tato republika není udržitelná jako národní stát, že koncepce národního státu je nemožná.⁷⁵ Rádl vskutku dospívá na závěr svých úvah o vztahu mezi Čechy a Němci k závěru, že „dosa-
vadní zkušenosti ukazují, že se idea tzv. národního (tj. kmenového)
státu nedá spravedlivě u nás provést, ta idea totiž, podle níž Českoslo-
vensko jest státem pro kulturní uplatnění Čechů a Slováků, přičemž
obyvatelstvo německé a maďarské jest jen respektovaným hostem“.⁷⁶
Aktualita Rádlova spisu v neposlední řadě spočívá v tom, že nastavuje
neúprosné zrcadlo té naší dnešní „skutečnosti“, že rozdělujeme stát,
který Masaryk se svými spolupracovníky zakládal, na dva státy národ-
ní a že se (naprosto mylně) domníváme, že tak odklízíme překážky
svého budoucího vývoje, zatímco vpravdě na staré překážky vršíme
jen překážky další.

Rádl byl velkým a vskutku nesmiřitelným kritikem poměrů za prv-
ní republiky, poměrů nejen politických, ale také kulturních, výchov-
ných, náboženských atd. Tak např. upozorňoval na to, že „snaha za-
stříti co možná rozdíly mezi Slováky a Čechy a vytvořiti jeden národ“⁷⁷
byla vadná, i když byla namířena proti Němcům, neboť také Slováci
právem protestují proti formulaci tehdejší ústavy, že „jazyk českoslo-
venský jest státním jazykem republiky“,⁷⁸ když ve skutečnosti jde o ja-
zyky dva. A Rádl se táže: „Je-li tedy možný ‚národ československý‘,
který má dva státně uznané jazyky, proč by nebyl možný národ česko-
slovenský s jazyky třemi, čtyřmi? Pojmu národa, jak jest viděti, mno-
hojazyčnost neodporuje.“⁷⁹ Jinou chybou bylo už samo pojmenování
republiky: jak bylo možno tímto názvem „spojiti v jeden politický ná-
rod všechno obyvatelstvo Československa“?⁸⁰ „Jestliže národ česko-
slovenský zabezpečuje kulturní individuálnost Čechů a Slováků, jsa
povznesen nad rozdíly mezi nimi, proč se nepovznese ještě o stupeň
výš a nezabezpečí také kulturní individuálnost Němců a Maďarů?“⁸¹
Rádl se proto domnívá, že „význam slova Čechoslovák, jaký mu dali
jeho tvůrci, jest skutečnými poměry překonán“;⁸² toto slovo má správně
označovat „jedině státní příslušenství, bez ohledu na příslušnost

75 PATOČKA, Jan: *Česká filosofie v meziválečném údobí*, s. 364.

76 RÁDL, Emanuel: *Válka Čechů s Němci* [1928], s. 210. – Srov. novější vydání [1993], s. 269.

77 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 181.

78 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 181.

79 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 181.

80 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 181.

81 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 181.

82 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 181.

kmenovou“.⁸³ „Jest v státním zájmu dobré, aby státní občanství mělo zvláštní jméno.“⁸⁴ Československá republika byla vytvořena politiky; „je-li uznaným jejím úkolem národ československý teprve vytvořiti v budoucnosti, jakým demokratickým právem z tohoto programu vylučujeme Němce a Maďary? Proč nemáme také z nich vytvořiti československý národ, když jej můžeme vytvořiti z Čechů a Slováků?“⁸⁵ Jméno státu nemá vyzdvihovati jen jeden kmen a říkati mu „národ“, a to tím spíše, že se fakticky uznává, že jde o národy dva, Čechy a Slováky. Proti vědomí národnímu je třeba pěstovat vědomí státního občanství a „jednotné jméno pro všechny státní občany jest k tomu také prostředkem“.⁸⁶

Rádl vůbec neměl za to, že stát je přirozeným vyvrcholením snah národních – v tom byl zcela žákem Masarykovým. Stát je Rádlovi nutným, ale někdy až nebezpečným prostředkem organizace společnosti, a tak musí zůstat pod bedlivou společenskou kontrolou. Rádl mluví výslovně o „nutnosti omeziti moc státu vyšší mravní a rozumnou autoritou“;⁸⁷ vůbec je přesvědčen, že lidský život má hlubší smysl, proti němuž „veřejný život, a tedy politika a stát se stávají sekundárními aférami“.⁸⁸ To však vůbec neznamená, že význam státu smí být přehlížen. Zvláště demokratický stát potřebuje trvalou loajalitu svých občanů, ovšem loajalitu přesně vymezenou a omezenou loajalitou vyšší, primární, totiž – jak jsme právě viděli – mravní a rozumovou, ale mohli bychom uvést i další priority. Taková vyšší loajalita ovšem nemůže být garantována jen institucionálně, tedy ani státem, ani žádnou organizací, ale především poučeným svědomím jednotlivého občana. V tom smyslu svoboda občana-jednotlivce je vyšším principem a také obecným politickým závazkem než svoboda „národa“: stát tu je především pro občany, tj. pro jednotlivé občany, kterým má zaručit, že jejich právo bude spravedlivě respektováno. Pro všechny občany tu musí být stejně, jeho představitelé a zaměstnanci nesmějí dělat rozdíly mezi občany podle jejich jazyka, národnosti, náboženství nebo víry, filosofického přesvědčení, kulturního zaměření atd. atd. Rádl vidí prototyp správného řešení v odluce církve (církví) od státu a žádá také odluku národnosti od státu (což můžeme dále radikalizovat např. v požadavku

83 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 182.

84 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 182.

85 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 182.

86 Tamtéž, s. 143. – Srov. novější vydání: [1993], s. 183.

87 Tamtéž, s. 105. – Srov. novější vydání: [1993], s. 133.

88 Tamtéž, s. 93. – Srov. novější vydání: [1993], s. 116.

odluky kultury a kulturních institucí od státu apod.). Jde zkrátka o celou závažnou koncepci, k jejímuž pochopení, a zejména uplatnění bude ovšem možno dospět až po náležité přípravě veřejnosti, neboť právě taková záležitost nemůže být prostě společností oktrojována. Loajalita vůči státu dokonce předpokládá důkladnou přípravu společenského konsenzu; a Rádl velmi dobře ví, že „nové a správné ideje pronikají obtížněji, než se za to má“.⁸⁹ „Stavba nových názorů dá více práce, ale nevšímáme si jí, protože, dokud názory nejsou uznány, *nechceme* jich viděti, protože jim nerozumíme, a když jsou uznány, neumíme jich viděti, protože v nich žijeme.“⁹⁰

Když vyšly Rádlovy *Dějiny filosofie*, doporučoval je jeden recenzent jako velice užitečnou četbu našim tehdejším konzervativcům (stálo by za to se pokusit analyzovat motivy tohoto doporučení). Sám se domnívám, že Rádla nelze interpretovat ani jako revolucionáře, ani jako člověka konzervativního, i když některé vytržené formulace mohou dobře posloužit jednomu nebo zase druhému úsudku (v obou případech však předčasněmu a zjednodušujícímu). Naši dnešní konzervativci většinou nerozumí dost sami sobě, a už vůbec ne svému konzervatismu. Byli totiž postaveni před obtížné dilema tím, že u nás není téměř ničeho, co by bylo v jejich očích hodno konzervování (a pokud tu něco takového přece je, jako např. společný stát, jsou ochotni jej obětovat kvůli hospodářským záležitostem, přesně v duchu staré teze, že stát je pouhá „nadstavba“). A tak se nejprve musí chovat tzv. „revolučně“, tj. bořit, co se dá, aby pak mohli zachovávat, tj. konzervovat, jen to, co sami postavili. Protože však v naprosté většině případů na to nejsou ani sami dost vybaveni a nemají – jako většina „revolucionářů“ – dost trpělivosti, aby regulérně připravili na změny i veřejnost a veřejné mínění, je třeba se obávat, že jim nebude dopřáno ani konzervovat vlastní výtvořky a vlastní ustanovení.

Rádl navazuje nejen na Masaryka, ale také na ty velké postavy národního obrození, na nichž se orientoval sám Masaryk, tj. na Palackého a na Havlíčka. Ale stejně jako je jeho navazování na Masaryka velmi kritické (takže jde za Masaryka a nad Masaryka, ovšem právě v jeho duchu), tak je kritický i vůči Palackému nebo Havlíčkovi. V doslovu knížky, kterou máte v ruce, píše: „Nemohu za to, že mi nebylo lze projeviti souhlas ani s vynikajícími teoretiky, ani s Palackým, ani s platným

89 Tamtéž, s. 10. – Srov. novější vydání: [1993], s. 11.

90 Tamtéž, s. 10. – Srov. novější vydání: [1993], s. 11.

u nás učením o demokracii.“⁹¹ Některými jejich zásadami se však přece jen řídí; drží se např. Havlíčkova přesvědčení, že je hloupost být zásadně radikální nebo zásadně mírný, protože někdy je třeba jednoho, jindy druhého. To pak platí také o revolucionářství a o konzervativnosti. Jsou zkrátka věci, které je třeba zachovat, a dokonce upevňovat, a naopak zase jsou věci, které je třeba odstranit a nahradit něčím lepším. Každá situace je jiná a musí být zvlášť analyzována a každé navrhované řešení musí být konkrétně zdůvodňováno.

Je jenom přirozené, že Rádl, vycházející z těchto myšlenek, si musel klást otázku, zda v onom obrodním úsilí národním je něco, co si zasluhuje zachovávání a navazování, anebo zda je zapotřebí nových programů. Touto otázkou se zabýval zejména už Masaryk a také Rádl se významně zúčastnil diskuse, která znovu vzplanula za první republiky (a o níž podal celkovou zprávu Jan Slavík);⁹² jde zvláště o texty, které po zveřejnění v novinách a časopisech shrnul do brožurek *O smysl našich dějin*⁹³ a *Národnost jako vědecký problém*.⁹⁴ Na začátku svých *Dějiny filosofie* se Rádl vyjádřil o mýtu, že se šíří nákazou, nikoliv přesvědčováním.⁹⁵ Pokud bychom při zachování platnosti směli tento výrok obrátit, dalo by se říci, že takové myšlenky, které se šíří nákazou, a nikoliv přesvědčováním, jsou anebo se alespoň velice podobají a přibližují mýtům. Landsberg kdysi navrhl pro takové novodobé „mýty“, které v sobě vždycky zachovávají trochu „logu“ (neboť čiré mýty už dnes nejsou možné ani myslitelné, protože jsme – jako Evropané – ze světa mýtu už dávno vypadli), nový název, totiž „mytologismy“ (ostatně už staré slovo „mytologie“ ukazuje na jakousi konfuzi mýtu a logu). Mezi „mytologismy“ náleží podle Rádla jak zpolitizované rasové teorie, tak různé nacionalismy a v neposlední řadě ideologizace státu. Rádl mluví o „kultech“: o kultu rasovosti, kmenovosti a státnosti. A právem: tyto kulty představují náhražku náboženství, respektive jsou náhražkovým náboženstvím. Uvedené termíny mohou být zdrojem nedorozumění

91 Tamtéž, s. 213. – Srov. novější vydání [1993], s. 273.

92 SLAVÍK, Jan: *Pekař contra Masaryk. Ke sporu o smysl českých dějin*. Čin, Praha 1929. Novější vydání: *Pekař kontra Masaryk (Ke sporu o smysl českých dějin)*. In: HAVELKA, Miloš (ed.): *Spor o smysl českých dějin. 1895–1938*. Torst, Praha 1995, s. 599–621.

93 RÁDL, Emanuel: *O smysl našich dějin. Předpoklady k diskusi o této otázce*. Čin, Praha 1925. Novější vydání: *O smysl našich dějin (Předpoklady k diskusi o této otázce)*. In: HAVELKA, Miloš (ed.): *Spor o smysl českých dějin*, s. 433–469.

94 RÁDL, Emanuel: *Národnost jako vědecký problém*. O. Girgal, Praha 1929.

95 TÝŽ: *Dějiny filosofie I*, s. 42: „Tak se šíří mythus. Zachvacuje lidi jako nákaza, jako nemoc nebo zivání; člověk mythu podléhá a znesvětil by jej, kdyby se pokusil být jeho pánem.“

právě dnes, kdy jsme svědky nové vlny jakýchsi podivných, protože zase jen náhražkových „náboženství“ nejrůznější provenience. A proto se pokusím vše vyjádřit bez použití oněch termínů, o jejichž významu chybí konsenzus.

Specifičnost evropské kultury spočívá zejména v tom, že se stále větším důrazem a stále větší intenzitou směřuje k rozvíjení individuality a osobnosti člověka. Původně ovšem nešlo o personalizaci všech, nýbrž elit. Jinak to totiž vůbec není možné: na počátku každého nového kroku, nového objevu či vynálezu, nové myšlenky, nového projektu či programu stojí jednotlivec, který se odvážně postaví proti většině nebo i proti všem, ale ne proto, aby je udržel v jejich dosavadním postavení (nebo je dokonce ještě zhoršoval), nýbrž aby je vyvedl z jejich bídné skutečnosti ke svobodě volby čehosi „lepšího“. Tato myšlenka, tento „projekt“ není řecký, ale původně starožidovský. Praxi podobného druhu znali i jinde, ale byla spíše jen nahodilá a mohla se kdykoliv zase zvrátit v cosi jiného, či dokonce opačného. Jako vůdčí myšlenku, jako proto-filosoféma ještě před sebeustavením filosofie je staří Izraelci vypracovali v jakési archetypální, či spíše anti-archetypální schéma opouštění daného (minulého) a odvážného aktivního spolehnutí na to, co teprve má přijít (na budoucnost). Takovým významným archetypem bylo vyjití praotce Abrahama do jemu ještě zcela neznámé země (což bylo autoritativně zhodnoceno jako „to pravé“, co měl učinit); jiným takovým archetypem bylo Mojžíšovo vyvedení lidu z egyptského otroctví do zaslíbené svobody. Klasický archetyp starých mýtů a mytologií bylo třeba až do posledních detailů co nej přesněji napodobovat; dokonce lze říci, že šlo o naprostou identifikaci s pravzorem. Mýty ovšem měly velice rozmanité podoby, ale zdá se, že svým vývojem snad všechny směřovaly právě k oněm známým „věčným návratům téhož“. (Tak to vykládá religionista Mircea Eliade.)⁹⁶ Proto mluvíme v případě starých Izraelců raději o anti-archetypech, neboť jejich vynález vlastně znemožňoval každou takovou identifikaci. Kdo chtěl napodobit anti-archetyp, směl se jím pouze inspirovat, ale nemohl a nesměl jej napodobovat ani se s ním ztotožnit až do ztráty každé vlastní osobitosti a osobnosti. Inspirovat se anti-archetypem znamenalo a dodnes znamená převzít individuální odpovědnost, tedy odpovědět na výzvu onoho anti-archetypu vlastním činem, tj. novým činem, něčím, co tu ještě nebylo a co není ani nápodobou něčeho, co

96 Srov. ELIADE, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*. Překlad Eva STREBINGEROVÁ. 2., opr. vyd. OIKOYMENH, Praha 2009.

tu už bylo. Rychlost a novost evropského dějinného vývoje je úzce spjata s touto otevřeností vůči budoucnosti a se spoléháním na to, co teprve má přijít, jako na to jediné spolehlivé (neboť všechno dané, již jsoucí, dříve nebo později upadá, končí a odchází do minulosti, takže je zpozdlé se jen o to opírat a jen na to spoléhat).

Psychologové už dávno upozorovali a na mnoha případech popsali, jak často vede psychické oslabení k úzkosti a strachu z budoucnosti. To však není jen záležitost psychiatrická a individuálně psychologická, ale je to problém především sociálně (a zejména masově) psychologický. V dobách politické, ale i kulturní a duchovní nestability, jakou se vyznačuje zejména naše končící století, se nabízejí lidem dostatečně nezakořeněným v oné specificky evropské tradici aktivní, odhodlané a vnitřně pevné otevřenosti do budoucnosti různé idoly jako výzvy k onomu předevropskému a dnes už protievropskému „ztotožnění“, v němž je možno se vzdát osobní odpovědnosti, a dokonce – v tom je zvláštní paradox – své vlastní identity, tj. sebe sama. Někdy jsou to idoly dost primitivní a ztotožnění s nimi se zdá nasvědčovat jakési nezralosti, nedospělosti (Huizinga mluví o „puerilismu“);⁹⁷ k „puerilnímu“ prožívání však svádějí také idoly značně sofistikované, k nimž vedle jiných náleží také a dnes už snad především nacionalisticky chápány „národ“. Rádl ještě upozorňuje na zásadní rozdíl mezi tím, jak je národ chápán „na západ od Rýna“, a tím, jak je pod vlivem německé ideologizace, u nás pak zvláště pod vlivem Herderovým, chápán ve střední a východní Evropě. Dnes toto rozhranění bohužel přestává platit, protože nacionalistické chápání národa proniká zpět na Západ. Řada komentátorů v tom vidí destabilizační prvek, ale přehlíží, že skutečná destabilizace není takovouto ideologií *ex post* vyvolávána, nýbrž že jí vskutku předchází a *de facto* ji vyvolává jako falešnou odpověď na skutečnou a velmi naléhavou výzvu doby. Různé staré i nové nacionalismy, které dnes sužují Evropu a představují obrovské překážky na cestě k jejímu i vnějšímu (tj. ekonomickému a politickému) sjednocení, jsou jen výrazem hlubší krize, na kterou reagují (ovšem chybně reagují). Tuto hlubší krizi je třeba vidět a správně pochopit, nemáme-li zůstat jen bezmocnými pozorovateli pokračujícího úpadku a rozpadu Evropy.

Naše doba se – do jisté míry podobně jako konec starověku – vyznačuje ztrátou tradičních jistot, založených na zapojenosti všech

97 Srov. HUIZINGA, Johan: *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. 2. vyd. Překlad Jaroslav VÁCHA. Dauphin, Praha 2000.

nebo téměř všech do po celé generace trvajících struktur, masovou znepokojeností a nervozitou, zvýšeným vědomím dočasnosti a přechodnosti situace a neprůhlednosti toho, co přichází, rozšířeným pocitem bezmoci a závratí ze všech změn, které se zdají zcela vymýkat lidské a občanské kontrole. S tím souvisí úpadek a někdy úplná ztráta věrohodnosti čehokoliv, rozpad důvěry a vůbec schopnosti se o něco opřít, na něco spolehnout, pocit opuštěnosti či vyvrženosti, ztráty domova a vztahů k blízkým lidem, ano až ztráty sebe sama uprostřed masové společnosti. Masový člověk je velmi moderní fenomén a najdeme jej ve všech vrstvách, tedy také mezi tzv. vzdělanci (pojem opravdového vzdělance a opravdového intelektuála je nejen zapomenut, ale předmětem averzí a polemik). „Davová duše“ se stala skutečností a je to duše velmi nepokojná, při vši průměrnosti až podprůměrnosti vzpurná a náchylná k občasným excesům. Tím se stává vítaným „materiálem“ pro nejrůznější demagogy a zakomplexované ambiciózní pseudovůdce, kteří mají schopnost oslovit masového člověka v tom, co nejasně cítí a tuší, co si matně přeje a co naproti tomu velmi konkrétně (a obvykle zcela mylně a jen zástupně) nenávidí. Spojí-li se tato „tendenční přání“ či „pudová přání“ s akutními sociálními a hospodářskými těžkostmi, je půda dokonale připravena pro hybridní vypuknutí davové posedlosti, za určitých podmínek ústící ve vyslovené davové šílenství, jaké dnes představují zejména právě krajní nacionalismy.

Nacionalismus není pouhá ideologie, ale bez nějaké ideologie se žádný nacionalismus neobejde. Proto má svou hodnotu také kritika nacionalistických ideologií. Rádl např. odlišuje 1) organické (kmenové a rasové), 2) kulturní a 3) politické pojetí národa. Věcně je *kmenové* pojetí v Evropě naprosto neudržitelné, protože jednotlivé kmeny se v Evropě natolik promísily, že odkaz ke kmenovému původu má absurdní charakter. Horší to je s důrazem na rasu a rasovost, zvláště dnes, kdy do Evropy (podobně jako předtím do Ameriky) směřují milióny obyvatel z jiných kontinentů. Obavy z cizinců a odpor i nenávisť ke všemu „jinému“ se dobře snoubí s nacionalistickými tendencemi a ideologiemi. *Kulturní* nacionalismus vypadá na první pohled dost důstojně a přijatelně, ale vždycky s sebou dříve nebo později přináší potlačování tzv. menšin; jeho nejčastější odrůdou je nacionalismus jazykový. V případě velikých „národů“ vede nezřídka k jakémusi kulturnímu imperialismu, který dnes ohrožuje budoucnost Evropy neméně než zase na něj odpovídající nacionalismus malých národů. Proti všem těmto scestným nacionalismům doporučuje Rádl tzv. *politické* chápání národa, tedy chápání národní příslušnosti ve smyslu státního

občanství. Viděli jsme to už na Rádlově argumentaci pro vícejazykové (nejen tedy dvojazyčné) chápání „československého“ národa (ovšem spojeného pokud možno se změnou názvu na jazykově neutrálnější pojmenování). Tady vzniká nejčastěji nedorozumění, protože se toto politické chápání národa zaměňuje s tzv. čechoslovákismem, což byla nacionalistická ideologie namířená proti Němcům, zatlačovaným uměle do menšiny, ačkoliv jich bylo víc než Slováků.

Tato Rádlova myšlenka, sama o sobě nosná a schůdná, ovšem vůbec neřeší problém nacionalismu, nýbrž tváří se jen, jako by to byl jen pseudoproblém, tj. jako by to skutečný (teoretický) problém ani nebyl (a prakticky je Rádl ovšem proti nacionalismu). Zdá se mi však, že to není dost „realistické“ v Masarykově smyslu. Národy (odlišné od států) jsou skutečností, ať už se ustavily nebo byly založeny na čemkoliv, třeba i na omylech a ideologiích, na násilí, na chybném výkladu minulosti atd. Nebezpečí po mém soudu nehrozí ani tak ze skutečnosti takto všelijak ustavených „národů“ (které ovšem nejsou ničím přirozeným, od přírody daným, nýbrž umělým, na ideologii založeným lidským výtvozem), nýbrž jednak z oné ideologičnosti, bez níž by národy nikdy nemohly vzniknout, jednak – a to především – z oněch vztahů, jaké jednotlivci chovají k národu vlastnímu a k národům „cizím“. Snad největším problémem či jádrem celého problému je právě identifikace jednotlivce s národem, tj. chápání vlastní příslušnosti k národu ve smyslu ztotožnění s ním, jako by to už samo o sobě zaručovalo nějakou smysluplnost vlastního individuálního bytí. To, že se z národa stává jakýsi idol, super-totem, posvátné jsoucno, jakási nadlidská, nadindividuální „osoba“, to je scestné a nepřípustné – a taky hluboce nebezpečné a ke katastrofám vedoucí. A právě proti tomu je třeba něco účinného podniknout. S „národy“ se prostě dnes už počítat musí, ale je třeba falešnou ideologii nahradit čímsi pozitivním, řekněme tedy „ideou“. Idea je totiž něco, s čím lze polemizovat, co lze korigovat, s čím je možný dialog a diskuse. Idea je spíše jakýsi projekt, rozvrh, program toho, čím by národ mohl a měl být. Tak to ostatně Rádl také navrhuje, když zdůrazňuje, že národ má být chápán jako úkol.

Výborným myšlenkovým pokusem o nezbytnou „změnu smýšlení“ ve věci národa a národního programu je Masarykova *Česká otázka*⁹⁸

98 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Čas, Praha 1895. – Novější vydání: *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus* [2000], s. 9–169.

a *Naše nynější krize*.⁹⁹ Masaryk bere vážně, že tu národy už skutečně existují a že tu opět nepochybně je i národ český. Existence národa však mu není ničím historií jen prostě daným, protože to, co se v minulosti stalo, nemusí být a také není vždy dobré. Z minulosti je třeba si vybírat, a to znamená naléhavou potřebu minulost hodnotit. Ne všechno to, co se stalo a co se udělalo, uskutečnilo, se hodí pro národní budoucnost. Proto se Masaryk pokouší – v navázání na Palackého – vybrat z dosavadních národních dějin to, co by mělo být uplatněno pro národní dnešek a zítřek. V tomto hodnocení se můžeme s Masarykem neshodnout, ale onu zásadu, že minulost je nutno vždy znovu hodnotit a na vlastní odpovědnost se rozhodovat proti něčemu a pro něco, musí každý rozumný uznat a přijmout. Rozhodující tu je Masarykova zásada, že onen národní program, který je takto odpovědně a na základě osobního rozhodování ustanovován a promyšleně formulován (nikdy nesmí zůstat jen u mnohoznačných symbolů), musí být takový, že ho může zásadně přijmout každý člověk, nejen tedy příslušník daného národa. Právě proto říká Masaryk, že česká otázka je buď světová otázka – anebo to není vůbec žádná otázka.¹⁰⁰

Mít vlastní hvězdičku na vlajce budoucí Evropy by se mohlo stát prázdným symbolem, pokud nenajdeme nebo nevymyslíme a nezformulujeme ideu představující skutečný národní program, naprostou většinou společnosti odpovědně přijatý a uskutečňovaný. Formální příslušnost k politické Evropě jako jednotě zemí a národů nám nijak nemůže zabezpečit, že neztratíme svou „duši“. Má-li naše národní existence mít nějaký smysl, pak se nemůže ani jen opírat o národní minulost, ani se ostatní Evropě představovat jako nějaký středoevropský „folklor“. Rozhodující bude náš přínos ostatním národům, ostatním obyvatelům Evropy a celého světa. A cena našeho přínosu se bude měřit tím, kolika jiným lidem a národům budeme umět nabídnout něco, co budou moci přijmout za své (a ne si pouze „koupit“), nikoliv tím, co nás od nich ještě více oddálí a oddělí.

99 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Naše nynější krize. Pád strany staročeské a počátkové směry nových*. Čas, Praha 1895. – Novější vydání: *Naše nynější krize* [2000].

100 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Naše nynější krize* [2000], s. 210 (srov. poznámku č. 60 na s. 84 *Historický pokus a české selhání*).

Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií (1993)

Nacionalismy představují významný druh moderních ideologií; vhodnějším názvem by mohly být „mytologismy“, nebo ještě lépe „logomytismy“, neboť dnešní význam termínu „ideologie“ je výsledkem četných posunů a už dávno neodpovídá tomu, co se sám neologismus kdysi pokoušel napovědět.¹⁰¹ O mytologiích můžeme mluvit tam, kde měla být částečnou (a pouze podřízenou, služebnou) logizací posílena upadající, a zejména zužující se úloha mýtů; někteří autoři se pokoušeli zavést nový termín na místě „mytologie“, aby se vyhnuli komplikacím s četnými konfuzemi, jimiž bylo toto slovo již od dávných dob zatěžováno. Odtud „mytologismus“: tím má být naznačeno, že nejde o fenomén dávný, dokonce ani jen novodobý, nýbrž teprve „moderní“. Ovšem v moderní době, zejména v jejím závěru, většinou nejde o logizaci mýtů, nýbrž naopak o mytizaci pojmových souvislostí a struktur, tedy o mytizaci „logu“. Bylo by proto asi vhodnější mluvit o logomytiích a logomytismech. Teprve budoucnost ukáže, zda se některý z těchto termínů ujme vůbec, a zejména zda bude nadále spojován s pojmem základní důležitosti pro interpretaci fenoménu charakteristického právě pro dobu moderní, a zvláště postmoderní, v níž je racionalita předcházejících epoch těžce otřesena a nadále nabourávána. K různým remytizačním tendencím a proudům docházelo již v minulosti; zvláště významná byla kdysi gnóze, proti níž se tehdy oslabená helénistická filosofie nedokázala ubránit, a tak mohla pomoci jen theologie, opřená o neřecské komponenty křesťanského myšlení a životní orientace. Tehdy to byli křesťanští myslitelé, kteří udrželi filosofii při životě, i když se tak zároveň dostala pod přísný instituční (oficiální) dohled a kontrolu. (Ve srovnání s tím je nápadné, že islám onomu velkému rozmachu arabské filosofie, z něhož recepcí Aristotela tolik profitovala

101 Srov. HEJDÁNEK, Ladislav: *Myšlenkové deníky*, 81/018, 810331-1 (nepublikovaný text dostupný na webových stránkách Archivu Ladislava Hejdánka www.hejdanek.eu): „1. Slovo ‚ideologie‘ pochází z Francie konce 18. století (1796 užil asi poprvé toho termínu ve své přednášce Antoine L. C. Destutt de Tracy); mělo sloužit jako jméno nové vědy (science des idées), která na jedné straně měla být ‚částí zoologie‘, na druhé straně však základem všech ostatních věd. 2. V docela jiném smyslu však byl pojem ideologie precizován klasiky marxismu v navázání na Hegelův koncept tzv. falešného vědomí, a zejména na Feuerbachovu kritiku náboženství jakožto falešného vědomí *par excellence*.“

filosofie i theologie křesťanská a vůbec evropské myšlení, učinil vlastně nadlouho konec.)

Také samo slovo „národ“ jeví v dějinách obrovské významové posuny. Je pozoruhodné, jak někteří historici zdůrazňující ideovou nerosovatelnost různých epoch a nemožnost skutečného navazování na tradice o staletí starších dob se samozřejmostí předpokládají, že „národ“ takovou kontinuitu nejen dovoluje, ale přímo zakládá. Samo slovo svou náповeďí ovšem mate, neboť členem „národa“ se nikdo nerodí, ale teprve v průběhu života stává (nebo nestává). Rádl cituje podivnou historku o obrozenském knězi Boleslavu Jablonském, který prý na výtku, že staví češství před křesťanství, odpověděl, že se přece nejdříve narodil a teprve potom byl pokřtěn.¹⁰² Tehdy bylo možno odpovědět, že napřed byl pokřtěn a teprve mnohem později se začal učit česky mluvit; ale tento argument není o nic méně vadný než onen první, neboť i na cestu křesťanského života a myšlení se každý křtěnec musí teprve připravovat, nemá-li být svátost chápána jako magie. Narozením je člověk situován do určitého prostředí: do rodiny, do rodu, kdysi do kmene, pak do království nebo do republiky, do středověku nebo do novověku, do míru nebo do války atd. Ale především musí být svým nejbližším okolím přijat a za druhé sám musí ono okolí přijmout. Do národa se proto nikdo nerodí tak, že by už samozřejmě svým narozením k národu náležel, ale musí – v tomto případě – nejdříve národ přijmout za svůj a za druhé musí „národem“, tj. lidmi, kteří národ za svůj již přijali, být jako příslušník národa přijat. Kdysi tomu bylo tak, že dospívající chlapci byli slavnostně přijímání dokonce jen do kmene; nikomu nenapadlo, že by se někdo mohl do kmene rovnou narodit. To, že se dnes příslušnost k národu spojuje s narozením, náleží už ovšem k oné „logomýtií“, s níž je dnes v některých společnostech a společenstvích chápání „národa“ spojeno.

Kritický důraz na *remytizační* povahu nacionalistických ideologií, o níž nelze mít pochyb, býval a někdy dosud bývá (při souhlasu stejně jako v odmítání) nesprávně chápán jako popírání skutečné „existence“ národů, které jsou tak prohlášeny za pouhé fikce. Taková tendence, kterou vskutku můžeme porůznu pozorovat, souvisí s jiným mytologématem, jímž se nyní nemůžeme podrobně zabývat a za něž jsou odpovědni někteří již velmi dávní filosofové. Klasickou podobu tomu dali starověcí atomisté, kteří vlastně všechno, co kolem sebe můžeme vidět, slyšet, čichat, ochutnávat a hmatat, prohlásili za pouhé zdání,

102 RÁDL, Emanuel: *Útěcha z filosofie*, s. 9.

zatímco skutečné jsou pouze atomy a prázdno. Takový někdy více, jindy méně vulgární redukcionismus stále žije ve všech výkladech, které interpretují cosi neznámého jako to, co není „nic než“ něco jiného, co už známe, anebo které se obtížných problémů s úlevou zbavují tím, že je označí za pseudoproblémy, apod. Taková cesta ovšem jen výjimečně (totiž jen jako podmíněně, relativně a pouze v jistých mezích užitečná metoda) může vést k nějakým zajímavějším výsledkům; v našem případě tomu tak ovšem není. Názorně to lze vyložit na příkladu života: chápeme-li atomy a molekuly jako neživé, znamená toto naše rozpoznání, že život je vlastně fikce, že organismy se jen chovají, „jako by“ žily, zatímco jejich těla jsou jen zvláště uspořádaným množstvím neživých složek a vposledu prvků. Obdobně pak se lidé chovají, „jako by“ náleželi k nějakému národu, ale „ve skutečnosti“ žádné národy neexistují, protože to jsou jen lidské výmysly. Problém je v tom, že zejména v historii platí, že „vymyšlené“ nápady se stávají skutečností a že s nimi potom jako se skutečnostmi musíme počítat. A právě to platí o myšlence národa a o skutečnosti národů.

Národy jsou skutečností, nikoli fikcí. Ale to vůbec ještě neznamená, že jsou „od přírody“ – to nám jen sugeruje slovo „národ“, latinsky *natio*. A sugeruje nám to také významná myšlenková tradice, navazující zejména na Aristotela, který měl za to, že člověk je tvor společenský „od přírody“, ba že sama obec (POLIS) je „od přírody“, FYSEI. (Tak to alespoň působilo v evropských tradicích, které už zvláště v moderní době, tj. v druhé části novověku, většinou zapomněly na to, že „příroda“ souvisí s rozením, a tedy s životem; dnes je pro nás příroda převážně neživý vesmír, kdežto život známe jen z jediné planety jedné z miliard hvězd jediné z miliard galaxií.) Podobně jako se lidské dějiny pronikavě odlišují od „dějin“ (vlastně jen vývojového procesu) přírody, např. dějů ve vesmíru, odlišují se také lidská společenství od společenství zvířat, jazykové dorozumění od komunikace živých bytostí na nižší úrovni, výchova od výcviku apod. (Nechceme popírat podobnosti, ale stavět na nich znamená dopouštět se falešných generalizací.) Budeme si tedy nadále dobře vědomi toho, že nikdo nemá svou národnost od narození, nýbrž že to je záležitost společenská, tudíž nepřirodní, a zejména tedy věc učení a poučení, výchovy a vzdělání. Zároveň však platí, že člověk si nevybírá, do jaké kultury a do jaké společnosti se narodí. V tom smyslu lze říci, že žádný člověk se sice nerodí vybaven svou národností, respektive příslušností k určitému národu (a tím méně vybaven určitým jazykem), ale že se do určitého národa, tj. do určité národní společnosti a určitého jazykového společenství jako do daných okolností vskutku „rodí“. Musíme

ovšem stále pamatovat, že národní společnost není „dána“ přírodou, ale především kulturou (i když zase přírodou může být a také silně bývala ovlivňována). Zejména v Evropě se přírodní, tj. neindividuální (kmenové a národní) genetické, biologické odlišnosti evropských obyvatel velice setřely a ještě dále stírají, zatímco nápadné zůstávají rozdíly mezi tzv. lidskými plemy či rasami. Zdá se však, že zejména v evropských (a jihoamerických, v poslední době i severoamerických) podmínkách dochází k pozvolnému rozostření dokonce rasových rozdílů, a v budoucnosti musíme počítat s tím, že biologické, zejména pak rasové rozdíly mezi lidmi budou hrát stále menší a okrajovější úlohu. To však vůbec neplatí, respektive nemusí platit pro odlišnosti národních kultur.

Ačkoliv tedy národy nejsou fikcí, není pochyb o tom, že se ustavily díky fikcím a na základě fikcí. O národech v dnešním pojetí (nejde o slovo, ale o jeho význam, tj. o kontexty, v jakých se toho slova užívá) nemůžeme mluvit před vznikem nacionálních ideologií. U nás (a vůbec ve střední Evropě) je chápání národa hluboce ovlivněno především německou ideologií Herderovou. Celé naše tzv. národní obrození je nesené herderovstvím. Ani Masaryk se ještě nebyl s to od Herdera docela odpoutat, přestože jej viděl značně kriticky. Obecné povědomí je u nás stále ještě hluboce ovlivněno Herderem, ovšem aniž by si toho lidé byli dostatečně vědomi (tj. aniž by se s plným vědomím k herderovské myšlence a k Herderovi otevřeně hlásili). Právě naopak se toto zvláštní, divné pojetí národa považuje za samozřejmé, a to bez jakékoliv nejen kritické, ale vůbec historicky poučené distance. Nacionální, respektive nacionalistická fikce spočívá na – v té době vlastně už zastarávající a ovšem mylné – reinterpretaci „přírody“, která na sebe bere funkce Prozřetelnosti, respektive Boha. Národy jsou od přírody, tj. od Boha, a mají tedy své zvláštní místo, smysl a poslání. Jednou závažnou složkou tohoto poslání je vytvořit národní stát. Herder vytýká západnímu typu států, že jejich původ je „nepřirozený“, protože jsou založeny na moci a na násilí.

I když nacionalismus představuje ideologii mající některé mnohem starší kořeny, můžeme o něm jako o skutečnosti mluvit teprve od druhé poloviny, eventuelně od konce 18. století. Jeho vznik je úzce svázán s industrializací, a zejména s jedním jejím povážlivým následkem, totiž s vykořeňováním a posléze vykořeněností širokých mas vznikajícího proletariátu na jedné straně a s narůstající potřebou nové vládnoucí vrstvy mít k dispozici vhodnou ideologii, která by na jedné straně jinak nezbytné společenské rozpory překlenula a zakryla a která by na druhé straně dovolila vytvořit klima jakéhosi

souručenství bohatých i chudých: všichni jsme jedna rodina, jeden národ. Tomu jde zase vstříc stále naléhavější potřeba identifikace s něčím či někým. Bylo by hrubou chybou z toho vyvozovat, že nacionalismus je (vedlejší) produktem industrializace (jako je ostatně hrubou chybou hypostazovat v dějinách kauzální souvislosti, když bylo s jejich univerzální platností otřeseno i v přírodních vědách, a zejména když víme, že v dějinách má své legitimní místo jen to, co nějak prošlo nebo prochází lidským vědomím a na co lidé nějak – správně či nesprávně, ale vědomě – reagují). Nacionalismy představují tedy určitou reakci na stav společnosti, zvláště pak na určité vedlejší, druhotné společenské následky masové industrializace. A právě této reakci se dostalo ideologické podpory v podobě zmíněných „logo-mytických“ (tj. LOGOS mytizujících) konstrukcí. (Zároveň si však musíme uvědomit, že v našich podmínkách došlo k poněkud zvláštní anomálii, kdy se romantická myšlenka národa a z ní odvozovaný program národního obrození spojovaly s osvěcenským důrazem na rozum a vzdělání jako na nezbytnou podmínku a základ pozdvižení národní společnosti na evropskou úroveň.)

Nacionalismus je velmi zvláštní ideologie, jíž člověk jí postižený předstírá sám sobě i jiným, že se identifikuje s něčím, co je dáno (ať už – pro většinu nacionalistů – od přírody, nebo – v některých případech – třeba „jen“ historicky; záleží na příslušné ideologii), a tím zároveň sám sobě i jiným zastírá, že to je umělý výtvar, založený právě na oné ideologii. Po vzoru „špióna v božích službách“, jak sám sebe kdysi označoval Søren Kierkegaard, tedy – civilněji řečeno – odhalovatele toho, „jak to s námi doopravdy je“, nechtějme nic víc a nic jiného než vyjasnit právě uvedenou okolnost a vzít ji vážně, i když už byla – zatím jen pro nás – vyjasněna a nacionalismus tak vlastně přestává – zase pro nás – být „účinnou“ ideologií a může být jakožto „ideologie“ objektivován, a tak neutralizován. Naše otázka pak zní: je možné být nacionalistou a vědět, že ten národ, s nímž se identifikuji, je mým, respektive naším společným výtvozem? Že není ničím daným, ale že je pro nás pro všechny úkolem? Že se tedy nesmíme s tímto národem jen ztotožňovat, ale že jej musíme spolukonstituovat, tj. podílet se aktivně na jeho životě, a tedy i proměnách? Hlásit se k nějakému národu znamená tedy vlastně závazek, že učiníme ze své strany všechno pro to, aby to byl národ vynikající, mezi nejlepších z ostatních se řadící, ale také pro ostatní národy vysoce zajímavý a atraktivní, pionýrský v tom nejlepším smyslu, tj. klesající cesty k novým metám tam, kde ostatní se ještě neorientovali a nevědí si momentálně rady.

Pak ovšem už zůstává jen jediná otázka: proč zdůrazňovat národ a národnost, když jde o cestu schůdnou i pro jiné, ano pro všechny? To měl právě na mysli Masaryk, když prohlašoval, že česká otázka je otázka světová, anebo to není žádná otázka vůbec.¹⁰³ Spolukonstituovat vlastní národ znamená nutně přemýšlet a hovořit, diskutovat o národním programu. A tento program má a musí být přijatelný i pro další národy, vposledu pro kterýkoliv národ. Čím se od sebe jednotlivé národy liší tak, že prostě pomalu nebo rychle nesplynou? Jistě ne rasou, neboť též rasa se dělí do mnohých a různých národů. Kultura není ničím národním, protože tu mohou jiné národy přebírat. Zbývá jedině jazyk. V dějinách můžeme sledovat jak vzepětí jazyka k nejvyšším vrcholům, tak naopak úpadek jazyků, rozdělení jednoho jazyka v mnohé (např. latiny v románské jazyky), ale také splnutí dvou nebo více jazyků (angličtina je takovou jazykovou směsí až konfuzí, aniž by to bránilo zrodu největších básní, dramát a románů – horší to je s filosofováním). Pro nás filosofy ovšem je (nebo by alespoň měl být) nejzajímavější a také nejsvědčivější takový jazyk, který dovoluje sestupovat ke kořenům a nacházet tam cenné poklady. Takových „původních“ jazyků (Heidegger mluví o „rovnopůvodních“ jazycích) není mnoho, ale jedním z nich je nepochybně čeština. Kvůli tomu však nemusíme ustavovat národ, stačí nám dostatečně velká skupina lidí dobře „ovládajících“ takový skvělý jazyk, nebo snad přesněji a lépe: schopných dobře o takový mimořádný jazyk pečovat. (Distancovat se od takových „nápovědí“ a „pokynů“ ze strany jazyka je svrchovaně pochybné, neboť zejména filosof musí myslet „z jazyka“, a některé jazyky jsou hlubšímu myšlení nepříznivé, což zdaleka nemluví proti filosofii, jako spíše proti oněm jazykům.)

Globalizace je technicko-sociální fakt, ale nikoli fakt kulturní, a už vůbec to není a ani nemůže být kulturní a duchovní program a koncepce. Tak jako dítě se může stát člověkem osobitým, jedinečným, ne-sériovým jen tenkrát, když má kolem sebe osobité a jedinečné lidi, vůči nimž se může stát čímsi odlišným, a které tedy v žádném smyslu nemusí jen napodobovat – a o takového ne-sériového, ne-masového, nikoli znivelizovaného člověka musí každá zdravá společnost velice stát a musí velice dbát o zajištění podmínek k rozvíjení takové osobitosti –, tak, nebo alespoň velmi podobně se to má s národy. Jen ve vztahu k jedinečným a osobitým národům, tj. národním programům,

103 MASARYK, Tomáš Garrigue: *Naše nynější krize* [2000], s. 210 (srov. poznámku č. 60 na s. 84 *Historický pokus a české selhání*).

může mladý národ vyrůst v něco či někoho, co nebo kdo má váhu a cenu nejen pro sebe, ale také pro ty druhé. Jedinečnost v kulturním a dějinném smyslu je přece vždy jen něčím relativním, zejména však přechodným, dočasným – je-li něco opravdu cenné a žádoucí, druzí se to pokusí napodobit nebo toho sami dosáhnout (což je mnohem lepší). A tak chce-li nějaký národ být zajímavý a atraktivní stále, musí se hýbat, a to jest kulturně, myšlenkově, duchovně hýbat, musí sám sebe překonávat, nevracet se jenom ke své minulosti, ale navazovat pouze na to nejlepší z ní a od ostatního se odvracet a odvrhnout to, pokud to nemůže sloužit čemusi novému, vyššímu a lepšímu. Tak jako věda nebo filosofie a také umění musí jít stále kupředu a nevracet se jenom ke klasikům – ovšem nezapomínat na ně a měřit na nich hodnotu vlastní, aktuální tvorby –, tak musí také každá národní, či spíše jen jazyková společnost usilovat o hledání a nalézání nových cest, a ne o pouhé udržování a oprašování toho, co bylo.

Globalizace (nebo v menším europeizace) tedy vůbec nemusí být viděna jako nebezpečí pro národy a vůbec pro všeho druhu kulturní, myšlenková a duchovní společenství, nýbrž právě naopak jako obrovská příležitost pro to, aby se všechno pro lidstvo závažné a důležité zachovalo tím, že se bude moci a muset měřit se vším ostatním. „Smysl“ národů a národních společností není nějakou jejich pouze vnitřní záležitostí, ale je buď univerzální – anebo to žádný opravdový smysl není, je to „smysl“ jen předstíraný. Bránit se globalizaci by znamenalo jen orientaci na Kunvaldy a na ghetta. Ale protože globalizace může být mnohdy spojena s tendencemi nivelizačními a pro veškeré jedinečnosti nebezpečnými, je třeba myšlenkově uchopit a pojmově vymezit příčiny a povahu tohoto nebezpečí. Ty příčiny jsou spojeny s masovostí, která vede k tomu, že se jednak příliš daleko (respektive příliš „liberálně“) a v nesprávné vyváženosti vychází vstříc průměru a podprůměru (a tím se ohrožuje nadprůměrnost, novátorství, odvážné experimentování) a na druhé straně se buď vůbec podlamují a likvidují elity, nebo se ani nenechávají vyrůstat, anebo – tam, kde je jich nutně zapotřebí – jsou bezohledně tlačeny určitým úzkým směrem, který je obvykle pro společnost jako celek nepříznivý a někdy fatální (protože vyhovuje jen určité části společnosti a jejímu omezenému zájmu). Nikoli tedy globalizace, ale zmasovění vykořeněnosti (vykořeněnosti skutečné i jen „pocitu“ vykořeněnosti, což je ovšem od sebe neoddělitelné) ohrožuje osobité společnosti, a tedy i „národní“ společnosti. Podprůměrná národní televize v národním (a ještě špatně „ovládaném“, tj. „pěstovaném“) jazyce je proto větším nebezpečím pro život národa než vynikající programy v cizích jazycích. Nezáleží totiž na

tom, aby přežily národy, ale aby přežilo to nejlepší z jejich kultury. (Záleží ovšem také na tom, aby přežily jazyky, a do té míry záleží i na tom, aby přežila příslušná jazyková společenství; také ožívování mrtvých nebo již zchudlých a dožívajících jazyků má pro budoucnost obrovský kulturní význam, který dnes nedokážeme ještě ani dost ocenit.)

O národech se mluví odedávna, ale dřívější smysl se dost pronikavě liší od smyslu novodobého, přesněji od smyslu romantického, který byl mj. vyprovokován osvícensky racionalistickým vztahem k národu a národnosti. V nejstarších dobách byl národ chápán jako jakýsi svazek kmenů, nebo spíše jako původní kmen, který se rozrostl a pak rozpadl do několika podkmenů. Člověk mohl být příslušníkem nějakého národa již pouhým narozením, ale odedávna se vyskytovaly výjimky, takže lidem nebyla neznáma ještě jiná forma, totiž „adopce“. Nejčastěji šlo o adopci malých dětí, ale jsou také dochovány (dávne i nedávne) příběhy jakéhosi adoptivního kolektivního přijetí do kmene na základě více méně svobodného rozhodnutí dospělé osoby. A právě tak od pradávna byl za jeden z nejdůležitějších rozlišovacích znaků považován jazyk. Kdo mluvil jiným jazykem, přesněji kdo neuměl „náš“ jazyk (což bylo chápáno tak, jako že nedovede srozumitelně promluvit), byl označen třeba za němého (odtud české označení „němec“, zatímco „slovan“ byl ten, kdo „měl“ slovo, kdo vládl slovem, i když trochu odlišným, přece však srozumitelným). Podobně tomu bylo v řečtině, kde BARBAROI byli ti, kdo jen blekotali, mumlali atd. Vše odlišující vedlo k pocitu cizoty a cizáctví. To však zdaleka nemohlo ještě stačit k vytvoření pocitu národní sounáležitosti, neboť jako cizinec byl v každé vesnici viděn i člověk jen z nedaleka přistěhovaný, tedy „novák“ (podobně v jiných jazycích). Spory mezi navzájem „cizími“ příslušníky pochopitelně narůstaly tam, kde docházelo k setkávání a střetání hojněji frekventovanému, zejména však ke střetu skupinových zájmů. To však opět představovalo záležitost obecnější a nemělo přísně vzato mnoho společného s tím, čemu dnes říkáme národnostní spory.

K novodobému, respektive modernímu pojetí národa a k rozvinutí tzv. nacionalismů mohlo dojít teprve na základě ideologickém. Dokladem tohoto tvrzení jsou četná území dvojazyčná, respektive „dvojnárodní“ v onom již posunutém smyslu, kde střetání nabývalo již lehčí a neztídky s humorem přijímané a komentované podoby (tak tomu bylo třeba v německo-francouzském Alsasku-Lotrinsku nebo v německo-českých Sudetech apod.). K opravdové nevraživosti a nacionální nesnášenlivosti, stále znovu vyvolávaným konfliktům a k vytvoření ostrých front začalo docházet teprve na základě ideologickém, neboť „zájmy“ obvykle neměly tak trvalý charakter, aby tím směrem dokázaly

něco vážnějšího vyvolat v život. Kromě toho se i zájmy samy ve své konkrétnosti týkají především individuálních vztahů; i ony musí být nejprve „ideologizovány“, mají-li přispět k vytvoření nějakých společenských front a přehrad. Ovšem kde šlo o podmanění a udržování v područí, masivní vyvlastňování např. domácích obyvatel (třeba jen šlechty nebo institucí, později např. škol a vzdělání vůbec atd.) dominujícími cizinci nebo kde šlo o spory principiální, např. náboženské (a přitom šlo vždy také o instituce), tam se napětí nejen prohlubovalo a udržovalo, ale nabývalo také ideologických forem. Tak bylo i v terénu již dlouho předem připravováno pozdější tak úspěšné šíření docela nové ideologie, která sice samu sebe původně chápala jako pojetí vysoce humánní a humanistické, aby navzdory tomu posléze (a ještě dodnes) vedla namnoze ke katastrofálně ahumánním a protihumánním důsledkům.

Fenomén nacionalistických „logomytií“ však asi nejužšími pouty souvisí se zvláštní tendencí lidí k sdružování „prae-abstraktnímu“, založenému na jakémsi kvazi-reziduu dávných identifikací s „totemem“. Člověk je totiž velmi zvláštní a vnitřními protiklady zmítaná bytost také a zejména v tom, že se u něho rozvinula pozoruhodná schopnost si uvědomovat mnohem víc, než nezbytně k životu potřebuje (často téměř víc, než je schopen unést); jeho vědomí však navíc dovede až neúměrně zesilovat nebo naopak zeslabovat vnější i vnitřní podněty. Jeho hluboké znejistění, vyvolané a vždy znovu vyvolávané tím, že vykročil z rámce „pouhé“ přírody, ho nejprve vedlo k rituálům jako jediné pevné struktuře v jeho životě, které se nemusel děsit a která jej dokonce opakovaně z jeho děsů dovedla vysvobozovat. Rituály však dosahovaly největší účinnosti teprve tam, kde dostávaly sociální charakter, tj. když byly vykonávány společně anebo když se při individuálním výkonu vztahovaly k něčemu společnému, co mohlo ono bytostně společné, respektive samo společenství reprezentovat. Rituály tak byly stále víc intencionálně zaměřovány za horizont předmětných skutečností, dokonce i těch předmětných skutečností, které měly ony mnohem podstatnější skutečnosti za horizontem reprezentovat. Tak se zrodily, „konstituovaly“ totemy. – Navzdory všemu racionalismu a osvíceneckému přesvědčení, že pokročilé (tj. hlavně evropské) lidstvo už vyrostlo z těchto prastarých závislostí na světě mýtů a mytologií, zůstává i v moderním člověku jakési atavistické reziduum, někdy až k nepoznání kultivované, jindy však se překvapivě zjevující ve vši své primitivě. A přesně na toto reziduum dovedla nacionalistická logomytie velmi účinně navázat právě v době, kdy se masový člověk opět jednou ocitl v hlubokém znejistění.

Domněnka, že původ tohoto znejistění spočívá jenom nebo převážně v ohrožení existenčním, se ukázala jako povrchní a plochá. Takové vnější znejistění jen uvolňuje do té doby konzumem (a dnes už i konzumentstvím) podvázanou dřímající sílu tohoto údajného „atavismu“, který je paradoxně spjat s hlubokou lidskou potřebou osobní identity, již se – marně ovšem – pokouší nahradit různými falešnými identifikacemi. Přesně to máme na mysli, když nacionalismy budeme chápat jako „náhražkové náboženství“ („Ersatzreligion“). Možná, že právě uvedená skutečnost je přídatným motivem chápání národa jako něčeho daného „od přírody“. Ostatně to silně připomíná určité religionistické koncepce, které chtějí člověka vidět jako bytost „od přírody“ náboženskou. Dokonce i mezi křesťany (a v minulosti i mezi theology, ale ti se s touto hrubě falešnou myšlenkou už ve své většině kriticky rozloučili) slyšíme nejednou argumenty odůvodňující a ospravedlňující třeba i legitimní theologické teze odkazem na „lidskou přirozenost“. Možná, že jsou opravdu i v dnešním člověku jakési temné relikty dávných forem reagování, ale pak je možné a přípustné jen jedno z dvojího (eventuelně obojí): všude tam, kde se takové relikty prosazují nadměrně a kde to zřejmě vede k větším anebo vskutku velkým škodám, tam je třeba se na jedné straně v případě náhlých záplav postarat o hráze a účinnou kanalizaci (která by ovšem měla fungovat i v normálních poměrech), a to vždy s vědomím, že takové „záplavy“ už zdaleka nejsou nějakým „přírodním“ jevem, nýbrž že procházely a procházejí lidským vědomím, které je v tomto případě zesiluje (a které je naopak může také zeslabovat, takže působení na lidské vědomí tu má smysl). Proč je uvedená tendence vždycky škodlivá? To je samozřejmě dějinně podmíněno. Pokud neexistovaly ideové důvody a promyšlené projekty pro socializaci lidských jedinců, představovaly takové tendence něco velmi důležitého a také relativně pozitivního. Ovšem situace se pronikavě změnila ve společnostech, v nichž se začaly stále víc prosazovat „ideové“ principy (což není nutně zapotřebí chápat jen v platónském smyslu). Tam muselo dříve nebo později docházet k napětí a leckdy i ke kontroverzím mezi oněmi tendencemi „totemistickými“ a mezi nároky ideovými, tj. „principiálními“. A pak tu je ona druhá možnost: onen relikť lze zvládnout, a dokonce zapráhnout do pozitivních aktivit, dát mu možnost pozitivního působení a snad i jistého rozvinutí. To je věc v tomto konkrétním případě nemálo problematická, ale navzdory pochybnostem bude asi nutno k ní s plnou vážností přihlídnout, neboť právě nacionalismy ukazují, jak se takového rezidua a jiných lidských nesnází a slabostí dovedou zmocnit k cílům veskrze pochybným a přímo negativním. Aby bylo

možno tuto záležitost řešit opravdu věcně, a nikoli předsudečně, je třeba si věc připravit ještě z jiné, odlišné strany.

Ke slovu teď musí přijít rozpoznání jistých hlubokých nedostatečností, jež od počátku provázely „ideovost“, kterou evropská kulturní a duchovní tradice odedávna stavěla proti světu mýtu a všemu tomu, co s mýtem souvisí. Šlo tu především o světodějný řecký vynález pojmů a pojmového myšlení, které často záměrně a výslovně provokovalo jistou, snad v té nápadnosti nikoli nezbytnou, nicméně beze všech pochyb zdaleka ne nahodilou, na osobní, individuální vlastnosti filosofů rozhodně nepřevoditelnou aroganci, s níž se vztahovalo (respektive také specificky nevztahovalo) k dosud uznávaným „normám“ neideovým. Toto zpředměťující nebo zjednodušeně „předmětné“ myšlení se ukazovalo a dodnes po mnohých stránkách ukazuje jako hluché a slepé ke všemu, co bylo, ať už právem, či neprávem, obecně pocítováno jako základně významné a primárně důležité, a to jen proto, že to nebylo možno náležitě pojmově uchopit ani reflektovat. Proto se řečtí občané chovali k filosofům nejednou dost nevraživě. Mezi většími filozofy byl Platón snad první a jedinou výjimkou v tom, že se pokoušel kriticky přezkoumané starší mytické prvky, nebo ještě raději nově vytvořené umělé mýty zapojovat do filosofických kontextů. V nelegitimním navázání na to docházelo později v době tzv. helénistické k četným pokusům o zapojení pojmů a pojmovosti znovu do mytických struktur, tedy ke vzniku filosoficky (či snad spíše pseudofilosoficky) inspirovaných logo-mytů a celých „filosofických“ mýtů (což byl ovšem pravý opak toho, oč se pokoušel Platón, který chtěl naopak stará nebo i uměle vytvořená „mythologúmena“ zapojovat do myslitelské práce a spojovat tak s prací filosofickou všude tam, kde sama filosofie – jak se sám domníval – nedovedla jít dál, ačkoliv to bylo dokonce filosoficky nutné nebo potřebné). To vše by ovšem bylo zapotřebí sledovat podrobněji, než je to zde možné.

Nová doba je plná neporozumění a nesprávného porozumění vůči všem těmto a podobným záležitostem, a to v mnoha směrech, takže není divu, že i ve vztahu k mýtům a mytologiím (eventuelně logo-mytům). Filozofové a zejména vědci v té době odhalují staré „idoly“ a zároveň upadají do závislosti na nových. Nikdy však nedochází k tak masovému šíření nových logomytismů, jaké známe ještě ze středověkých tzv. heretických hnutí. Sama reformace a její přívrženci se sice na lidský rozum nedívají zrovna s důvěrou, ale jsou ještě více kritičtí vůči každé formě remytizace (Kalvín mnohem důsledněji než Luther). Ke změně dochází teprve s pietismem a také s nacionalismy jako s romantickou lidovou reakcí na osvícenství (u nás naopak můžeme sledovat,

jak řečeno, <sklon> k zvláštní opožděné synkrezi romantismu a osvícenství, takže se téměř neprojevuje jinak častý romantický antiintelektualismus a sklon k iracionalismu). Navzdory značným strukturálním podobnostem tu je třeba vidět zásadní rozdíl ve způsobu myšlení a v jeho intencionální historické orientovanosti (či neorientovanosti). Pietismus navazuje na reformaci a má vůbec velké theologické zázemí v křesťanských tradicích, i když si to moc neuvědomuje a nepřipouští; naproti tomu nacionalismus v širokých vrstvách je kulturně buď lhostejný, nebo si chce kulturu arogantně až násilnický podřídít, v každém případě je tedy výrazně barbarizující (naše národní situace je v tom smyslu dost výjimečná). Na první pohled ona hlubší lhostejnost nacionalismu vůči kultuře není tak nápadná, protože jeho zjevnými zvěstovateli a šířiteli jsou velmi často lidé, kterým se dostalo velkého vzdělání, lidé kulturní a nezdědka přímo kulturní tvůrci. Ale důraz na přirozenost a na emoce uvolňuje cestu nadvládě sentimentu, jehož psychologickým rubem bývá brutalita. Romantická denunciací nejen racionalismu, ale racionality vůbec je tím lacinější, čím oprávněnější je i docela dobře racionální kritika této neudržitelné a v tu dobu již upadající osvícenské nálady (právě nálady, navzdory všemu osvícenskému ujišťování o svrchovanosti rozumu atd.). Ovšem zde se právě ukazuje ten obrovský rozdíl mezi kritikou racionalismu ve jménu hlubší a ostřejší racionality na jedné straně a „kritikou“, která je pouhým odvrátem od rozumu a racionality. Takový pouhý odvrát potom jen otvírá dveře nejružnějším neracionálním až protiracionálním ideologiím, mezi něž na přední místo náleží právě nacionalismy.

Protože jedním z postulátů romantismu je na kritice odcizení člověka (přírodě a přirozenosti) založený jeho žádoucí návrat k přírodě jako do domova, odkud vyšel, opírá se mnoho ideologií o ideologizovanou přírodu, přírodnost a přirozenost. Zde pochopitelně musíme vzpomenout už také všechny starší, ještě daleko předromantické přirozenoprávní teorie a všechno to, co s nimi nějak souvisí, nikoli v poslední řadě tedy i myšlenku přirozených práv, ať už občana, nebo člověka všeobecně. Ideové motivy tu ovšem byly dost odlišné, ale příroda a přirozenost se stala mocným heslem proti historii a proti na historii založeným formám nadprávní a protiprávnosti (z hlediska „přirozeného“). Ačkoli to je myšlenka hrubě vadná, ukázala se být mocnou zbraní v rukou demokraticky orientovaných hnutí. Tzv. přírodní stav člověka a společnosti byl už staršími autory nadekretován vždy podle založení autora a jeho politické orientace: zatímco pro jednoho to byl rajský stav solidarity a spolupráce, pro druhého to byl odstrašující boj každého s každým, v němž se člověk druhému člověku stával vlkem.

S touto ambivalencí romantismus definitivně skoncoval ve prospěch „ideality“, ovšem právě že jen cítěné, a nikoli pořádně promyšlené. Ke skutečnému setkání a symbióze myšlenky lidských práv a nacionalismů došlo však teprve mnohem později. Setkání nebylo zcela zdařilé, protože ukázalo ve značně nepříznivém světle jak samotný nacionalismus, tak poznovu i ambivalenci myšlenky přírody a přirozenosti.

Není zajisté divu, že mezi lidskými právy, ačkoliv byla původně chápána naprosto individualisticky, musela být dříve či později zdůrazňována také práva menšin, a to menšin nejen založených na nějakém programu, myšlence, konfesi, racionálním skupinovém zájmu apod., ale právě jen na něčem „přirozeném“. A tímto „přirozeným“ prvkem mohla být příbuznost kmenová nebo rasová, ale také národnostní a jazyková. To, že lidská práva mají být zajišťována zákony, souvisí s tím, že zákony nemají toliko funkci ustavení a udržování řádu, ale také a především ochrany slabšího před silnějším (který si je schopen svá práva uhájit sám, i bez zákonů). Pro tuto „nuanci“ nemá nacionalismus mnoho smyslu: pokud je „národ“ (nebo národnost) buď v menšině, nebo ve slabším postavení, dovolává se práv menšin; jakmile však se tím či oním způsobem prosadí mocensky (např. tím, že se domůže vlastního státu), neváhá potlačovat své vlastní menšiny. Demokratické přesvědčení se tedy snáší a spojuje s „národní myšlenkou“ jen utilitárně („pragmaticky“), a tedy dočasně, jen do té chvíle, než „národ“ svých „práv menšiny“ dosáhne. Myšlenka práva národa na státní suverenitu je vnitřně rozporná: hájí se tu práva menšiny, ale za hlavní její právo považuje, aby se stala většinou. Všechny menšiny se však většinami stát nemohou, jednak proto, že územní dělení musí mít někde mez (a také protože celkový politický trend jde spíše opačným směrem, totiž k vytváření větších státních útvarů a soustátí), jednak protože nejde jen o menšiny národní a národnostní, a ani ty nebývají územně soustředěny (zatímco např. konfesijské menšiny územně ani soustředit nelze). Navíc je dnes naprosto zřejmé, že utváření fungujících států se řídí mnoha jinými a důležitějšími principy a že myšlenka „národních států“ je v mnoha ohledech krajně nefunkční, zastaralá a i jinak problematická. Tzv. právo národů na státní suverenitu jako nedílnou součást práva na sebeurčení je proto třeba považovat za hrubý omyl a scestí ve vývoji myšlenky základních lidských práv; příslušné právní teorie, a zejména mezinárodní závazky z nich plynoucí je nutno revidovat.

Naproti tomu je třeba všemožně napomáhat tomu, aby se nejen zachovaly dosud živé jazyky, ale aby skutečně žily, aby se obnovovaly tvorbou nových slov v duchu jazyka, a nikoli pouze přejímáním slov

cizích, a to přinejmenším do té doby, než se naučíme bezpečně rozpoznávat, co je v takových jazycích cenné a nenahraditelné, od toho, co je redundantní a zbytné. Vedle „mezinárodních“ jazyků, které budou vždy důležité jako technický prostředek komunikace, ale které nebudou v této funkci určeny k pěstování a zvelebování pro účely široce kulturní (ať už se postupně ustaví jako konglomerát prvků převzatých z různých jazyků, anebo jako nižší, redukovaný předstupeň nějakého již rozšířeného jazyka kulturního, respektive relativně „původního“, což je vzhledem k dosavadním zkušenostem méně pravděpodobné) <...>.¹⁰⁴ A každý jazyk může vskutku žít jen za předpokladu dosti početného jazykového společenství lidí, kteří k němu mají hlubší vztah, usilovně se v něm vzdělávají a sám jazyk také pěstují a vzdělávají, překládají do něho některé obecně významné texty, aby takovému vzdělávání napomáhali, a zejména v tomto jazyce a z něho myslí. A právě to mluví pro myšlenku a program zachovávání zvláštní dějinné kontinuity spjaté s různými národnostmi a národy, ale také s jinými útvary blízkými nebo podobnými (jako jsou třeba tradice konfesijní a církevně-organizační, kulturně-ideové, myšlenkové a nejrozmanitějším způsobem na základě jakéhosi spříseženectví či amfiktyonie¹⁰⁵ vzniklé a udržované atd.). Zvláštní způsob, jak se ustavily třeba Spojené státy severoamerické, umožnil a vyvolal jakousi postupnou jazykovou integraci a nivelizaci, která v důsledku většinou jazykově kontingentní migrace ve dvou, nejdéle ve třech generacích smazává původní jazykové rozdíly <jak> mezi dávnějšími, tak mezi novými přistěhovalci, a to ve prospěch poněkud amerikanizované angličtiny. Považuji za vysoce nepravděpodobné, že by poměrně omezená migrace třeba v Evropě mohla vyvolat jev obdobný. Právě naopak lze mít za to, že ohniska od sebe odlišných evropských jazyků se budou velmi dlouho udržovat vedle jazyků, které se vývojem prosadí anebo budou na základě nějakého celoevropského rozhodnutí ustanoveny jako mezinárodní.

Nemyslím si, že jazyk stačí k tomu, aby se ustavil národ jako národ; jak už bylo řečeno, ustavení ani trvání národa (v dnešním smyslu) není možné bez jakési nacionální či nacionalistické ideologie. Protože však k uplatňování takových ideologizací v relativně nedávné minulosti docházelo a pravděpodobně ještě i v nejbližší budoucnosti nadále v některých částech světa bude docházet (nacionalismus se stal něčím jako „dětskou nemocí“ nejrozumnějších donedávna kmenových

104 V rukopisné i v publikované podobě textu zůstává věta nedokončena.

105 Ve starověkém Řecku spolek obcí soustředěných kolem význačné svatyně.

společenství mimoevropských, i když se bohužel na tento přechodný způsob působení neomezuje a velmi často má těžké bezprostřední nebo i opožděné následky, jak ostatně víme i z evropské zkušenosti), je třeba i do budoucnosti počítat s tím, že nejen společenství jazyková, ale také vysloveně národní (a jako národní se chápající) budou ve světě nadále existovat. Vidím proto jedinou perspektivu v promyšleném programu kultivace, respektive kultivované a kultivující reinterpretace jak chápání národa a národního života, tak zejména hlubšího osobního vztahu k němu, tj. vskutku nové pochopení samotné příslušnosti k národu. Už jsme si dostatečně ukázali, že národ je sice fenomén značně složitý, ale že přesto můžeme rozlišovat různou míru konstitutivnosti jeho strukturních složek. Pokusili jsme se demonstrovat jako zvláště významnou a také zvláště nebezpečnou onu složku, která spočívá v identifikaci vykořeněných jednotlivců s národem jakožto s jakýmsi super-totemem. Na tomto základě pak chceme formulovat hypotézu, že kultivace vztahu k vlastnímu národu by mohla a měla spočívat především v revizi samotné povahy oné „identifikace“, a to zejména ve dvojím směru. Na jedné straně je třeba vypracovat neideologickou koncepci národa a národní příslušnosti a na druhé straně je příslušnost k národu třeba chápat jako orientační a prakticky inspirující moment, a tedy závazek do (pravé) budoucnosti.

Člověk je bytost, která vykročila z roviny pouhé přírodnosti a začala si stále pronikavěji uvědomovat svou nezajištěnost. Skutečná nezajištěnost doprovází od počátku všechen život, ale veškeré životní formy jsou proti této faktické nezajištěnosti chráněny, a dokonce takřka obrněny tím, že si ji neuvědomují (nýbrž pouze přímé, bezprostřední ohrožení). Jediný člověk si uvědomuje fatální riziko spojené s každým konkrétním životem: každý život končí smrtí. Všechny živé bytosti bez výjimky jsou smrtelné, ale uvědomuje si to pouze člověk. Právě proto je to pouze člověk, který usiluje o nějaké bytostnější, hlubší zakotvení života, které by onu fatální a pro vědomý zprvu děsivou perspektivu uvedlo do rovnováhy s odvahou nejen žít, ale uvažovat v perspektivách přesahujících lidskou konečnost. Tato jeho bytostná (zdaleka ne pouze subjektivní) potřeba se stala na dlouhé věky zdrojem mytické a později religiózní tendence a orientace lidského rodu, a to za dosti vysokou cenu: řešení bylo totiž podmíněno podceněním, ba znehodnocením času, a to znamená především budoucnosti (neboť k bytostné povaze času náleží, že přítomnost je právě nastávající budoucnost, zatímco minulost v sobě pohřbívá všechny minulé přítomnosti). Útočiště a záchrana před zmarem a znicotněním byly hledány a subjektivně (fiktivně) nacházeny v návratu k praminulému a ve

ztotožnění s tím, co se už stalo a od té chvíle navždy „jest“, tj. s pravzorem, archetypem. Světodějným duchovním počinem se stala nová životní orientace, která se přestala spoléhat na to, co bylo a jest, neboť to již pominulo nebo právě pomíjí, ale založila jistotu své naděje na tom, co teprve přichází, tedy na budoucnosti (která myticky orientovanému člověku naháněla hrůzu a děs). Od té doby je před každého touto (evropskou) tradicí poznamenaného člověka postavena volba: buď založí svůj (osobní i společenský) život na minulosti – anebo na budoucnosti. Člověk nemůže ovšem volit izolovaně sám ani jednou provždy, ale – mám-li si vypůjčit v jiné situaci vyslovený přírůbek – jeho volba je součástí takřikajíc „každodenního plebiscitu“.¹⁰⁶ Zvolit budoucnost jako „základ“ pro životní zakotvení znamená začít žít dějině, tj. vstoupit do dějin jako subjekt, dějin se aktivně účastnit a dějinné událostné dění tak spolukonstituovat. Aplikujeme-li toto vidění na situaci národa a na příslušnost k němu, znamená to neohlížet se příliš ani převážně na národní minulost, ale hledat v ní pouze materiál pro národní budoucnost. Navazování na minulost je nezbytné, ale nesmí být zaměřováno s navracením k minulosti.

Nebezpečnost nacionalismů spočívá po mém soudu především v jejich „logomytičnosti“, tj. v mytizaci životních perspektiv a životního stylu evropského člověka. Proti idolu „národa“, s nímž se můžeme ztotožnit, abychom „nezahynuli“ („opustíš-li mne, zahyneš“),¹⁰⁷ je třeba postavit ideu národa jako úkolu, který „leží“ před námi ne jako daný, hotový před-mět, ale jako „uložené poslání“, „uložená výzva“. Do „národní minulosti“ pak nemusí být a nebude zahrnováno vše, nýbrž selektivně jen to, nač lze a nač budeme chtít zdůvodněně navazovat, abychom tak mohli jít „dál a výš“. „Národní budoucnost“ pak nebude spočívat v „udržování ohně“, nýbrž v dobývání, či spíše spoluustavování nových kontinentů, které se teprve rodí, které k nám teprve přicházejí. Národy pak nebude nutno odkládat do skladiště

106 Srov. RENAN, Ernest: *Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*. Calmann Lévy, Paris 1882, s. 27. – Český překlad: RENAN, Ernest: Co je to národ? Překlad Marie ČERNÁ. In: HROCH, Miroslav (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Sociologické nakladatelství, Praha 2003, s. 24–35, zde s. 34: „Existence národa je, promiňte mi to přirovnání, každodenní plebiscit, stejně jako existence individua je neustálé přitakávání životu.“

107 Srov. DYK, Viktor: Země mluví. In: TÝŽ: *Okno. 1916–1917*. Ludvík Bradáč, Královské Vinohrady 1921, s. 73–74, zde s. 74: „Prosím tě, matka tvá: Braň si mne, synu! / Jdi, třeba k smrti těžko jdeš. / Opustíš-li mne, nezahynu. / Opustíš-li mne, zahyneš!“ Původně otištěno: *Lumír. Měsíční revue pro literaturu, umění a společnost*, 1917, roč. 45, č. 7, s. 292–293, zde s. 293.

minulosti nebo do muzea ani uměle udržovat při pseudo-životě jako živou mrtvolu, ale bude možno jim přiznat tolik osobitosti, kolik si jí vydobudou, a zároveň jim přiznat nárok na univerzálnost, s nímž se budou obracet k národům jiným. Jako je a bude možný dialog kultur, bude pak možný i dialog národů – v obou případech ovšem založený na dialogu jednotlivců a tímto dialogem zprostředkovaný. Národy se pak stanou jakýmsi velkými, komplexními obcemi bez hranic a jejich členy se budou moci stávat všichni, kdo s příslušnými národními programy budou souhlasit a přijmou je za své. Válkám a bojům mezi národy a národnostmi bude odzvoněno, ale soutěžení může pokračovat dál. Lidé přestanou být hrdí na to, co nebylo a není jejich dílem, a budou usilovat o čest být ostatními příslušníky národa své svobodné volby akceptováni na základě svého vlastního pozitivního přínosu k národní budoucnosti. Dojde-li k tomu, dostane samo slovo „národ“ opět nový, tentokrát rozumný význam, který bude mít dokonce duchovní, nejen kulturní rozměr. Na jednom a téže území, v jednom a téže státě či soustátí bude moci žít několik národů či národností a bude jen záležitostí jejich základní vůle a organizační dovednosti, dokáží-li oslovit mnoho dalších občanů a ukázat jim lepší, cennější perspektivy, než jaké dovedly otevřít národní programy jiné.

Bude-li se někomu zdát, že tu už vůbec nejde o národ, nebudu se s ním přít. Samo slovo není důležité a můžeme je i opustit, neboť sugestivně, ale hluboce mylně dává ideje do souvislosti s narozením, tedy s čímsi organickým. V „národním“ programu totiž musí jít o ideje, tj. o ne-danosti (srov. Patočkův „negativní platonismus“),¹⁰⁸ nikoli o cosi, co je dáno minulostí a co přichází, respektive přetrvává z minulosti (a už vůbec ne o něco, co je dáno „přírodou“ a co se z přírody vždy znovu „vynořuje“).

108 Srov. poznámku č. 27 na s. 35 *Evropská integrita jako dialog*.

Ediční poznámka

Redakci textů zařazených do tohoto souboru jsme provedli na základě jejich publikované podoby s přihlédnutím k původním autorským rukopisům či strojopisům, pokud byly dostupné (týká se všech přítomných textů s výjimkou následujících: *Návrat do Evropy?*, *Dopis příteli* č. 33, *Filosofie a nacionální ideologie*, *Národ: ideologie, či idea?* Publikované verze se přidržujeme tam, kde lze předpokládat, že její odchylky oproti rukopisu pocházejí přímo od autora.

V textech opravujeme zjevné pravopisné překlipy a přehlédnutí, podle současných pravidel upravujeme interpunkci. Ponecháváme autorovy stylistické a lexikální zvláštnosti (např. výrazy *eventuelní*, *mimoděky*, *nahraženo*, *vposledu*, *vyhražena*). Starší pravopisné formy opravujeme v souladu se současným územ (píšeme tak např. *rezignovat* místo *resignovat*, *schéma* místo *schema*, *hellenistický* místo *hellenistický*). Důsledně zachováváme psaní *filosofie* a *theologie*.

Názvy časopisů, literárních děl apod. uvádíme kurzívou. V kurzívě uvádíme také autorem zvýrazněné obraty, stejně jako řecké a latinské výrazy (v kapitálkách je ponecháváme v případě, že je takto píše sám autor). Zkratky jako SZ (= Starý zákon) nebo resp. (= respektive) a event. (= eventuelně) rozepisujeme. Redakční doplňky (v případě porušeného textu) uvádíme ve špičatých závorkách (<>).

Poznámky pod čarou pocházejí vždy od redakce. Doplňujeme bibliografické odkazy na přímo či nepřímo citovaná místa; nepřesně citované pasáže opravujeme podle předlohy, z níž je citováno. Přidáváme vysvětlivky k některým méně známým termínům. Zkratky biblických knih uvádíme podle Českého ekumenického překladu z roku 2001.

Vítězí pravda v dějinách?

Původně se jednalo o úvahu určenou pro rozhlasové vysílání v šesti pokračováních v lednu a únoru 1991. Text byl poté publikován ve dvou částech se samostatnými tituly: „Vítězí pravda v dějinách?“ (*Křesťanská revue*, 1991, roč. 58, č. 6, s. 129–133) a „Pravda vítězí v dějinách!“ (*Křesťanská revue*, 1991, roč. 58, č. 7, s. 151–155). Zde text vydáváme jako jediný celek; na rozdíl od publikované podoby zachováváme autorovo původní rozdělení textu do jednotlivých částí, jak byly určeny pro rozhlasové vysílání.

Evropská integrita jako dialog

Text byl původně přednesen jako příspěvek na symposiu „Identita, integrita a integrace“ 28. 9. 1996 v Praze. Vyšlo in: *Křesťanská revue*, 1997, roč. 64, č. 1, s. 5–8.

V německém překladu vyšlo jako: Die europäische Integrität als Dialog. In: KIPKE, Rüdiger (ed.): *Identität, Integrität, Integration. Beiträge zur politischen Ideengeschichte Tschechiens*. Lit, Münster 1997, s. 105–111.

Návrat do Evropy?

Vyšlo in: *Lidové noviny*, 1990, 18. 5. 1990, s. 1.

Evropa a dějiny

Vyšlo in: *Lettre Internationale*, 1990, roč. 1, č. 1, s. 11–13. V textu vypouštíme redakční mezititulky.

Dopis přáteli č. 30

9. dopis 2. ročníku Dopisů přáteli. Text byl publikován v následujících samizdatových souborech (zde vychází tiskem poprvé):

in: *Dopisy přáteli* (2. řada – 1978) [samizdat]. Praha: Edice Petlice, Praha 1978, s. 126–140;

in: *Dopisy přáteli* [řada II/1978 + řada III/1979] [samizdat]. [s. n.], [s. l.] [1979], s. 30.1–4 (stránkováno samostatně);

in: *Dopisy přáteli* (ročník 1977, 1978, 1979) [samizdat]. [s. n.], Praha [1980], s. 305–317.

V německém překladu vyšlo jako: Nationalismus, Heimat und Emigration. In: HEJDÁNEK, Ladislav: *Wahrheit und Widerstand. Prager Briefe*. Překlad Eva BAUER a Milan WALTER. P. Kirchheim, München 1988, s. 239–246.

Dopis přáteli č. 33

12. dopis 2. ročníku Dopisů přáteli. Text byl publikován v následujících samizdatových souborech (zde vychází tiskem poprvé):

in: *Dopisy přáteli* (2. řada – 1978) [samizdat]. Edice Petlice, Praha 1978, s. 173–188;

in: *Dopisy přáteli* [řada II/1978 + řada III/1979] [samizdat]. [s. n.], [s. l.] [1979], s. 33.1–4 (stránkováno samostatně);

in: *Dopisy přáteli* (ročník 1977, 1978, 1979) [samizdat]. [s. n.], Praha [1980], s. 344–356.

Dopis příteli č. 44

4. dopis 3. ročníku Dopisů příteli. Text vyšel v následujících samizdatových souborech:

in: *Dopisy příteli (3. řada – 1979)* [samizdat]. Edice Petlice, Praha 1980, s. 48–63;

in: *O odsunu Němců z Československa. Sborník úvah a statí* [samizdat]. [s. n.], Praha 1979, s. 117–123;

in: *Dopisy příteli (ročník 1977, 1978, 1979)* [samizdat]. [s. n.], Praha [1980], s. 488–500.

V tištěné podobě vyšlo in: ČERNÝ, Bohumil – KŘEN, Jan – KURAL, Václav – OTÁHAL, Milan (eds.): *Češi – Němci – odsun. Diskuse nezávislých historiků*. Academia, Praha 1990, s. 144–151.

V německém překladu vyšlo jako: Die Vertreibung der Deutschen nach 1945 und die Menschenrechte. In: HEJDÁNEK, Ladislav: *Wahrheit und Widerstand. Prager Briefe*. Překlad Eva BAUER a Milan WALTER. P. Kirchheim, München 1988, s. 210–218.

Symbol a skutečnost

Původně vyšlo in: MAZÁČOVÁ, Barbara – POKORNÁ, Veronika – SUCHÁNEK, Pavel (eds.): *Ve jménu života Vašeho...* Karolinum, Praha 1990, s. 64–69.

Znovu vyšlo in: BENEŠOVÁ, Michala – BLAŽEK, Petr – EICHLER, Patrik – JÁCHIMOVÁ, Veronika – JAREŠ, Jakub – PORTEL, Viktor (eds.): *Jan Palach '69*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze – Togga – Ústav pro studium totalitních režimů, Praha 2009, s. 150–156.

Historický pokus a české selhání

Vyšlo in: *Protestant*, 1998, roč. 9, č. 9, s. 10–11.

Filosofie a nacionální ideologie

Vyšlo in: *Reflexe: filosofický časopis*, 1990, č. 3, s. 9.4–7.

Národ: ideologie, či idea?

Vyšlo jako doslov in: RÁDL, Emanuel: *Válka Čechů s Němci*. 2. vyd. Melantrich, Praha 1993, s. 274–287.

Národ a nacionalismy. Úvahy o roli idejí a ideologií

Vyšlo in: *Reflexe: filosofický časopis*, 1993, č. 9, s. 5.1–17.

Ladislav Hejdánek

ČEŠI A EVROPA

Odborní recenzenti:
Mgr. Tomáš Hermann, Ph.D.,
Mgr. Ivan Landa, Ph.D.,
Václav Němec, Ph.D.

Edice a předmluva:
Jan Hron

Redakce:
Václav Dostál

Foto na obálce:
Petr Jedinák

Obálka, grafická úprava a sazba:
Pavel Vodička

Tisk:
TNM Print

Vydal Ústav pro studium totalitních režimů
Siwiewowa 2, 130 00 Praha 3

Vydání první
Praha 2017

ISBN 978-80-87912-95-9 (kopie tištěné verze)