

nalézání iii

prosinec 1975

vladimír burda

antonín mokrejš

ezra pound /josef hlaváček/

Vladimír Burda:

T O N D A A T H A N A T O S

In memoriam malíře Antonína Tomalíka

/Lyrická mixáž/

1968

V S T U P

černá křídla

rozrazí dveřními křídly řeznictví ve Viole

T O N D A

/v černé kožené bundě, černých manšestrácích/

D Á M E S I P I V K O

JEDEN Z PRŮHLEDŮ
DO JEHO VERZE
ČERNÉHO ROMANTISMU

haptický plenér
plný drápanců, šelem,
kamene, tuláků,
nonsensu, kopanců,
vzpoury a snění
ve skalách mýtický obývají

Kristus, Mácha a Beckett

VZOREK JEHO PRACOVNÍHO DNE

Do ateliéru přichází před desátou.

Zatopí, poklidí,

uvaří čaj a dá se do malování.

Anebo opraví odpad,

stluče si rámy,

vymaluje.

Doma truhlář a vyrobí válečky.

Jindy shání palivo,

sádku,

zakázky,

koňského vůzta,

atd.

Telefonuje.

Pracuje pečlivě, důkladně, čistě.

Na stavbě obrazu i světa.

ROZKRYTÁ ESTETIKA I.

Nemá rád estéty ohočenou krásu.

Bubny manifestů.

/Jako někteří z jeho přátel nedochodil školu/.

Jeho krása je drsná a osamělá.

NA CESTĚ

Noc.

Leje.

Plonk,

ale bohatí bezprizornými historkami,

brouzdáme tekoucí kaligrafií ulic a pošlapanými asamblážemi
mokrého papíru a řezanky vajglů.

ZNOKLA MÁM TRAFIKA.

Přespíme na Wilsonce na podlaze.

Ráno nás vymetou.

Na toaletách se opláchnem a Tonda vyžebří pětku.

I L U M I N A C E

orficky zaplanou entropickými světy galaxie

MAMINKA

ZUZANA

BARBORKA

JANA

pustiny hoří oslňující září

V Í R O K

KRÁVA JE ZVÍŘE
KTERÉ SE UMÍ SMÁT
ZLEVA DO PRAVA

A TAKÉ NAOPAK

vykřikuje Tonda šťastně "U parlamentu"

ROZKRYTÁ ESTETIKA II.

Jeho niterné mýty,
vyvřelé z emocí,
vzpomínek,
hlubinných událostí,
předvedeny
jako abstraktní dění
informálních příhod a náhod,
poukazují k dávnému
a nikdy neukončenému obrazu
chaotického tvoření,
DÍLA NA POČÁTKU...

172

JASNÉ DNY

v neděli chodívá na fotbal
s kočárkem na procházku

občas si vyjedou s Janou pod Bezděz na chalupu

ten kraj ho vzal
bezpočtukrát už prošel Máchovu stezku

2 UDÁLOSTI

JEDEME ZA ARPYM,
zblázní se Tonda.
Skončíme ve Viole.
ZA ARPYM,
který o dvě léta později
rozštípe v deliriu na třísky byt
a pustí si plyn.
Zarazí skandální vykřičník
do zběsile přervané věty...

ROZKRYTÁ ESTETIKA III.

v polích jeho stigmatizovaných struktur se protnou
osobní katastrofy s katastrofami celku
psychogram s dramatem doby

vykolejené křížuje vykolejené

a deformovaná malba umělců těchto let
masochisticky temně rozvěsí před oči maso a běsy obludnosti
kterou jsme žili

OBSCÉNNÍ METAMORFÓZU VŠEHO V PORNOGRAFII VŠEHO

ROZVOD

V létě 67 se Tonda rozvede.

Je to hloupé a nesmyslné nedorozumění.

Miluje Janu.

PROHRÁVÁ LYRICKÉ ŠANCE

Tápe po kontaktech,
útcích.

Naváže psychický raport s psychiatrem
a přestává pít.

BUKOLICKÉ INTERMEZZO

Maluje

a zdá se,

že bez alkoholického dopingu

se cítí docela dobře.

Sám tomu na čas věří.

Národní galerie kupuje jeho obraz.

Čítá si ve svých autorech,

Bibli

a Teilhardovi de Chardin.

A těší se na byt.

KRIZE

Po 8 měsících si krátce zaflámuje.
Dojde ke konfliktu se smířující se Janou.
Z flámu je dým.
Tonda shání přátele.
Potřebuje si s někým promluvit.
Nikoho nepotkává.
Navštíví Bohdana Obrovského
a naneštěstí ho nezastihne.
Je 27.únor 68.
Tonda se vrací domů,
na Pankrác,
nikdo s ním nemluví,
k desáté ulehne ve svém pokojíku
/od rozvodu tam spává sám/,
zapne rádio
a spolyká barbituráty...

THANATOS ROZEVŘE NESLYŠNĚ VĚJÍ

SMRT

rádio hraje do noci
rádio hraje po ránu
rádio hraje v poledne
rádio hraje odpoledne
a nikomu to není divné

28. 2. 68 asi v 17 hod.

zjistí Jana

/krátce po návratu ze zaměstnání/

že Tonda nežije

souběh logiky a nahodilostí vyústil v tragédii

dávka snědených prášků nebyla smrtelná

kombinována však

s dříve požitým alkoholem

a vzhledem k prodlení

přivedila smrt

OBRAZ

světlý film poledne
/noviny třaskají/
protnou 2 tmavé siluety

chlapeček v černé kožené bundě a texaskách jako hipsterský anděl
a mladý bůh s černými křídly

T O N D A A T H A N A T O S

outsider
s rozbitým srdcem
/jako vždy pečlivě oholen, boty světlivě čisté = jeho 2 axiomy/
a ponurý vyslanec
se srdcem ze železa
vyhaslou polední
černými křídly

m r t v ý a b ů h

se hájemstvím smrti ubírají
k abstraktní pravdě
legendy
mýtu

PŘEDEHRA

KRYŠÍ SMRT

drtí noc před pohřbem ve vinárně

Zbyšek Sion.

PRÁŠKY...

...JED...

...KDYBY SE PODŘEZAL...

...POVĚSIL...

...CHOČÍPNUL JAK KRYSA!

...

ICHNEB A PO POHŘBU

Vinou špatné režie byla rozeslána dvojí parte s odlišnými daty
pohřbu.

V důsledku toho se několik lidí dostavilo na kremaci o den dříve.
Podobalo se to happeningu.

Většina známých však do posledka věřila,
že úmrtní oznámení je jedna z Tondových provokací.

8. března po 13 hodině

byl malíř Antonín Tomalík

za účasti asi stovky přátel a blízkých pochován na Olšanech
po starém křesťanském způsobu do země
/a nikoli jak bylo původně stanoveno - žehem/.

ZBYŠEK SION SE PO NÁVRATU ZE HRBITOVA POKUSIL O SEBEVRAŽDU
ORŠENÍM

EPILOG

Týden poté vychází v LL stručná noticka:

"ANTONÍN TOMALÍK byl koncem minulého týdne pohřben v Praze. Jeho jméno je spojeno s osudy malířů a sochařů, kteří vystoupili koncem 50. a začátkem 60. let s estetikou nefigurativního umění. Názorovým středem nefigurativních malířů se staly Konfrontace I. a II., k nimž Tomalík patřil. Ve chvíli, kdy uzavřel jednu probojovanou etapu své tvorby a stál na cestě k novému výtvarnému názoru, dobrovolně ukončil život."

Zdeněk Felix otiskne ve Výtvarné práci nekrolog s fotkou,
Jiří Kolář připomene Tomalíkovu smrt koláží,
já píši tuto báseň.

Sem tam se ještě o Tondovi mluví mezi známými po hospodách.
A sem tam mu někdo z Jablůnkova,
Poličky nebo Prahy přinese květiny na hrob.

A od příštího roku již nezapišeme jeho jméno do svých adresářů...

XVI.

Jak se zdá, stále více se vzdalujeme svému původnímu tématu, tj. rozboru základních aspektů a předpokladů adekvátní interpretace moderního umění. Držíme-li se však přesvědčení, že umění nabývá své plné významnosti, jen je-li začleněno do celkového kontextu veškerého lidského počínání a všech pro člověka příznačných činností, jen jestliže je pochopeno jak ve své souhře s těmito aktivitami člověka, tak i v neméně výmluvné a charakterizující protihře a napětí vůči nim, a uznáme-li, že tento úhrn činné sebere realizace člověka a výsledná skladba lidské praxe je čímsi dějinně proměnlivým, a to nejen ve vzájemných vztazích a váze jednotlivých komponent, nýbrž i v jejich výchozí motivaci, směřovatelném sebepochopení a vzájemném odkazování na sebe, pak bude i tato zdánlivě tolik odlehlá a odstředivá exkurze smysluplná a výchozí téma v určitém ohledu osvětlí. Umožní nám totiž přesněji pochopit konfiguraci současného kontextu, do jehož horizontu je umění v dějinné kontinuitě tak charakteristickým způsobem zasazeno.

V určitém ohledu bude třeba také zbavit slovo krize jeho pejorativního a a priori diskvalifikujícího významu. Vždyť i když toto slovo globálně pojmenovává a poukazuje na fenomény jakési ztráty dřívějšího elánu, oslabení a utlumení předchozí dynamiky, a diagnostikuje určitou únavu, rozpaky, váhání a rozcestí, sotva při hlubší analýze vystačíme s jeho úzce záporným významem, podmíněným simplifikující optikou představ o lineárním vzestupu a úpadku a naivního schématu přímočaře postupujícího vývoje.

Krise ve svém základním významu totiž nutně neimplikuje bezvýhradné ochabnutí a neplodnost, nýbrž znamená toliko ztrátu

původní samozřejmosti a neproblematičnosti, tedy cosi jako otřes bezelsa^{ně} a nekriticky přijímaných předpokladů dynamiky a činnost^í určitého typu. Jedná se jistě o ztrátu předchozího ~~my~~smysluplného kontextu, avšak ta se velmi často odehrává způsobem, který vyjevuje iluzivnost a neživotnost tohoto kontextu - třeba kdysi nosného a produktivního -, a potud poukazuje na nové životní možnosti nebo aspoň uvolňuje strnulý kontext, jenž je blokoval a vázal. Nejedná se tedy jednostranně o zastavení a přerušení dynamiky, spíše se tu odehrává změna jejího směru a základní orientace. Z tohoto hlediska právě otřes zasahující až kamsi ke kořenům může být velice výmluvný a leccos možná nově osvětlí.

Nás ovšem tolik nezajímá problematika pojmu krize a jeho významu pro pochopení základní dynamiky dějinných změn, jimiž lidské společenství prochází. Otázka, před kterou stojíme, je mnohem konkrétnější. Nejedná se o krizi vůbec, nýbrž o krizi novodobého rozumu pojatou jako krizi moderní vědecko-technické civilizace, jež - jak se domníváme - v rozhodující míře určuje dnešní kontext všeho lidského počínání, i toho, které se zdá souviset s terénem vědy² a techniky jen velice vzdáleně.

Vědecko-technická civilizace totiž zcela evidentně určila ráz celé duchovní a kulturní atmosféry, v níž se pohybujeme, a v rozhodující míře utvářela naše představy o tom, co je smysluplné, hodnotné a opravdové /tj. zároveň pravdivé i skutečné/. Všechny pro moderní epochu směrodatné ideály, zejména ideál osvobození člověka ze závislosti na přírodě i ideál vytvoření společnosti v plném smyslu humánní a lidské, jsou nesený základními motivy novodobého rozumu a sdílejí jeho původní předpoklady a iluze. Její krize tudíž v rozhodující míře utváří a formuje naši současnou situaci a předznamenává všechny podstatné možnosti, jež

se v ní artikuluji a otvírají.

Nadto krize vědecko-technické civilizace neuvádí v pochybnost samotnou její existenci - sotva totiž můžeme uvažovat o civilizaci, jejímiž podstatnými komponentami by nebyly věda a technika -, nýbrž problematizuje pouze její současnou podobu, a tím si vynucuje znovupromyšlení původně tak samozřejmých a neproblematických předpokladů a východisek. Potud se nám nejedná o popření moderního rozumu a tematizaci jeho bezvýhodných dilemat, spíše se pokusíme odkrýt - byť i jen v nepříliš zřetelném náznaku - jeho nové možnosti, které - snad - aktualizuje právě skutečnost radikální a ke kořenům zasahující krize.

Úkoly, před kterými stojí každý pokus o radikální reflexi, nejsou zřejmě nepatrné. Už samotný fakt, že dnešní krize má zcela nepopíratelně celosvětový ráz, a to v dvojím smyslu: její symptomy - byť různě modifikované - se totiž projevují ve všech částech dnešního světa, zároveň pak řešení krize je myslitelné pouze v celosvětovém měřítku a na základě konceptů, jež tento její globální charakter respektují, kladé před zásadnější uvažování problémy jen stěží řešitelné.

K tomu pak přistupuje skutečnost komplexnosti krize. Vždyť i když se krize v každé oblasti lidského počínání uplatňuje odlišnými symptomy, nelze popřít, že zasahuje všechny základní roviny lidské činnosti. Potud lze plným právem hovořit o krizi v rovině produkce hmotných statků, jak ji indikují prohlubující se disproporce mezi jednotlivými částmi světa i základní zproblematictění hybných motivů společnosti vedené představou maximálně vystupňovan^{ého} rozvoje produktivních sil.

Neméně zjevná je ovšem i krize v oblasti politického života a základů mocensko-politického uspořádání dnešního světa, jak o ní svědčí současné a komplementárně se doplňující příznaky krize

tzv. demokracie a světa tzv. socialismu i problémy, jež stojí v cestě celosvětovým opatřením jako jediným krokům skutečně účinným. Ostatně nezbytnost vytvořit politickou moc zároveň maximálně koncentrovanou a neroztříštěnou i v nejvyšší možné míře respektující zájmy a potřeby složek tak sobě vzdálených a rozdílných, tu není o nic méně symptomatická.

Krise však zasáhla i základní kontexty aktivit tzv. duchovních a problematizuje samotné založení kultury a tvůrčí práce ve všech jejích oborech. Otázka smysluplnosti v onom hlubším a podstatnějším významu, jak na ni narážíme v podobě otázky po úloze a významu příslušné duchovní aktivity v celkovém kontextu života člověka i společnosti vlastně ve všech oborech této aktivity, tu hovoří velice výmluvně. A není náhodné, že právě v souvislosti s činností vědeckou, jež až do doby celkem nedávne žila samolibým přesvědčením o vlastní a zcela nepopíratelné smysluplnosti, nabývá leckdy tak razantních podob.

Ve všech těchto oblastech krizových projevů, jejichž empirické příznaky tu nehodláme zkoumat, se však - jak se zdá - uplatňuje základní konstitutivní rozpor. Ať už má krize jakoukoliv podobu, v základu každé z nich se s větší či menší zjevností uplatňuje rozpor mezi strukturou "mohu" a strukturou "mám" / = vědomí povinnosti a závazku/. Potud se příznačným indexem krize stala hluboká disproporce mezi rozsahem technických možností a mezi schopností radikálně zvážit nabízející se možnosti, konfrontovat je a volit optimální varianty v souladu se závaznou představou o směrodatných hodnotách a cílech, jež skýtají základní směrnice a kriteria při posuzování každého kroku a každého dílčího opatření.

Proti takovému vymezení základního indexu krize se zdá hovořit skutečnost, že právě dnešní doba je kolbištěm nejrůznějších a

navzájem co nejprotikladnějších samospasitelných nároků na jedinou správnou a možnou terapii i na objevení výlučné a bezvýhradně platné perspektivy. Vždyť sveršepost a neústupnost partikulárních konceptů, jejich totální dogmaticčnost a hermetická uzavřenost, jako by nasvědčovaly právě vyhraněnému vědomí "mám", petrifikovanému až do té míry, že přestává respektovat faktické limity horizontu "mohu". Avšak ani toto zjištění v zásadě nevyvrací nález o hluboké disproporci obou struktur, vyžaduje pouze, abychom charakter oné disproporce zřetelněji vymezili. Rozpor mezi strukturami "mohu" a "mám" patří mezi elementární napětí, jež motivují všechny podoby lidského počínání. Lze také říci, že způsob, jakým je toto fundamentální napětí konstitutivních protipólů lidské praxe tematizováno, cosi směrodatného vypovídá o dějinných proměnách základního pochopení nároků a možností bytí či skutečnosti, jimž se člověk cítil vystaven.

V zásadě se v jeho artikulaci uplatňují dvě rozhodující vazby. První z nich bychom mohli označit jako socializační, neboť se v ní uplatňuje složitá souhra nároků individuálního a společného. Druhou patrně nejspíš vystihuje označení metafyzická, artikulují ji totiž nejružnější podoby motivu, jak co nejadekvátněji respektovat nároky skutečného.

Dříve než se pokusíme osvětlit určující motivy napětí struktur "mohu" a "mám" v terénu obou základních vazeb, je třeba připomenout vzájemnou agresivitu obou uvedených struktur. Přirozeně, charakter oné agresivity bude mnohem zřetelnější, budeme-li sledovat vlastní prostor, v němž se souhra a napětí těchto struktur skutečně odehrávají. Avšak i při jejich abstraktní kontrapozici - na niž se zatím omezujeme - je zjevné, že tu nedochází k paralelní a oddělené konstituci obou struktur, které by ^{se} teprve ve fázi své jisté zralosti a rozvinuté podobě dostávaly do přímé-

ho kontaktu a konfliktu. Už samotné počáteční rozvíjení jedné či druhé struktury se zřetelně odehrává pod tlakem příznačných motivů, struktury, jež tvoří protipól. Potud lze říci, že se komponenty struktury "mohu" výrazně spolupodílejí na konfiguraci struktury "mám", a naopak, že struktura "mám" se snaží usměrnit už artikulaci struktury "mohu" a svými agresivními nároky si ji připodobňuje a uzpůsobuje vlastní optice. Jedná se sice zatím o zjištění jenom povšechné a velice abstraktní, nebudeme-li však mít od počátku na paměti tuto konstitutivní agresivní vzájemnost obou protipólů, nebudeme ani s to postihnout, jaké motivy s sebou přináší jejich radikální disproporce.

XVII.

Terén vazby, již jsme označili jako socializační, vytváří ovšem složitě artikulovaný prostor, v němž se rozvíjejí a který člení různorodé motivy a mnohotvárné kontexty. V jeho základu lze však zahlédnout konflikt nároků individuálního a společného a jejich složité zprostředkování, a na tomto ~~základě~~ pozadí se pak můžeme pokusit postihnout povahu skutečné souhry obou struktur. Musíme ovšem odolat pokušení, abychom jednoznačně spojovali horizont struktury "mám" s nároky společného a abychom terén struktury "mohu" neidentifikovali s projekcí nároků individuálního. Takové jednoznačné přiřazení se sice nabízí, problematiku však příliš zjednodušuje a leccos pak uniká ze zorného pole.

Rozpoznávání možností i povinností, poznání artikulace ~~struktur~~ a dosahu vlastní moci i struktury jejích vazeb a limit, to vše jsou procesy, týkající se ve stejné míře individuů ~~a~~ jako společenských seskupení a vlastně i společnosti jako celku. Napětí i agresivní souhra struktury "mohu" a struktury "mám" utvářejí podoby individuálního a jeho nároků, v nemenší míře však vtiskují tvářnost společnému a podmiňují jeho artikulaci, a konečně podstatně

určují i povahu jejich vzájemnosti a ráz jejich zprostředkování. Krátce, terénem rozporu mezi vědomím "mohu" a vědomím "mám" je jak individuum, tak společnost, a stejně tak i jejich vzájemný vztah.

Tradicičně ~~sv~~ v rámci obvyklých konceptů se tato problematika tematizovala jako spor principu autority a principu nepodmíněné tvůrčí svobody a byla pocítována jako napětí mezi společností, jež se jevila být nositelem autority a závazků, a mezi individuem jako subjektem svobodné činnosti a zdrojem tvůrčích impulsů, jež rozlamuje vazby závazného a samozřejmě platného všude, kde se staly strnulými a začaly život tísnit a deformovat. Třebaže nechybělo povědomí - ostatně jenom abstraktní - , že oba principy, princip autority i princip svobody a tvořivosti, jsou pro organický a zbytečně nedeformovaný život společnosti stejně nezbytné a funkční, nedostávalo se určitějších poznatků o povaze jejich zprostředkování, a hlavně chybělo vědomí, že i individuum je především společenský vztah, tj. že struktura indi-
viduálního je zrcadlovým odrazem struktury společenského.

Tak se v zásadě, sice ne vždy explicitně, v podtextu však dosti zřetelně, prosazovalo přesvědčení - podmíněné ostatně konkrétními faktory období zrození toho, čemu říkáme epocha moderní vědeckotechnické civilizace -, že hybným a nosným polem v napětí autority a svobody, pojatým úzce jako napětí společnosti a individua, je zcela nepochybně individuum, které jediné může být nositelem plodných změn v životě společnosti.

Tento proces měl ovšem nemalé důsledky. Ježto se v jeho základu jako vlastní hybný motiv uplatňovalo přesvědčení, že rozhodujícím předpokladem produktivního vývoje může být pouze osvobození individua ze stísnujícího a deformujícího rámce společenského, jež se prosazovalo jako požadavek na respektování autority

celku, došlo ke ztotožnění ideje osvobození individua s ideou nepodmíněného a v sobě zakotveného rozumu a autorita byla diskvalifikována a diskreditována jako projev iracionálního. Konstitutivní artikulace celého procesu byla tedy dána identifikací rozumu a svobody a opozicí rozumu a autority.

Co však znamená identifikace rozumu a svobody? Jakých podob nabývá svoboda, uplatňuje-li se jako princip osvobození individua? Co s sebou nese opozice autority a rozumu? Právě tyto otázky nám patrně mohou nejlépe osvětlit netematizované předpoklady celého procesu a jeho původně skryté důsledky.

Máme-li pochopit, jak výrazně ztotožnění rozumu a svobody vlastní terén svobody vymezuje a limituje, je třeba si uvědomit, že se tato jejich afinita předpokládá v obou základních rovinách. Předně samotný rozum je pojat jako cosi nepodmíněného, v sobě zakotveného a nevázaného ničím, co by bylo mimo rozum, a potud se jeví jako ryzí inkarnace svobody. Odtud pramení již zmínovaný dualismus pasivního beztvareho materiálu a aktivního formujícího principu. Avšak i svoboda pochopená jako realizace, a uplatnění rozumu nabývá charakteristické podoby. Zásadně se totiž mění její příznačný kontext a svoboda ztrácí svou adekvátní situovanost. Svoboda pak už přestává být osudovým rozhodnutím, kterým se teprve otvírá možnost smysluplné kontinuity a smysluplného kontextu, a je již podřízena jistému danému a v podstatě úzkému horizontu smyslu a zasazena do jeho rámce. Svoboda splývá s kalkuleovatelným a na místo dramatu konstitutivních alternativ bytí ~~tu~~ vstupují do hry nesnáze s realizací úspěšného kalkulu. Neméně závažné předpoklady a dalekosáhlé důsledky jsou spjaté také s uplatněním svobody jako principu osvobození individua. Nová optika - a v tom sledujeme její rozhodující vliv - především závažným způsobem vymezuje a v zásadě lze říci i omezuje rámec, v němž bude problém svobody a její společenské dimenze

po dlouhou dobu směrodatným způsobem tematizován. Od základu se proměňuje už vzájemný vztah společenského jako jistého předchůdného celku a jeho elementárních konstitutivních prvků, jak lze nejzřetelněji postihnout na radikálně změněném chápání vývojové dynamiky společnosti a jejích rozhodujících možnostech. Nadále to už není optika společnosti jako organického přirozeně organizovaného celku, který vymezuje a limituje další vývojové možnosti, nýbrž do hry je uveden předpoklad o možnosti vytvořit znovu a radikálně proměněný společenský celek nový, který by konstitutivně zcela závisel na vůli a postojích úhrnu jednotlivců. Společnost tedy ztrácí funkci předchůdně a organicky daného celku, jehož vnitřní souvislosti a vazby usměrňují činnost jednotlivců i skupin, vytvářejí pro tuto činnost základní motivace a primárně strukturují prostor, v němž se odehrává. Místo toho získává úlohu pouhého rámce, jehož strukturace a vyplnění jsou v rozhodující míře dány až touto činností jednotlivců a skupin. Právě zde můžeme postihnout jeden z významných zdrojů iluze, že společnost je celek, který lze formovat vždy znovu a jen na základě aktuálně se uplatňující optiky zúčastněných partnerů./

Toto empirické a atomické pojetí společnosti ovšem nezbytně implikuje další konsekvence. Jeho logickým a nutným důsledkem se jeví být příznačně formální pojetí svobody. Je-li společnost pojata primárně jako rámec, který má všem zúčastněným zajistit více méně rovnocenné podmínky a předpoklady úspěšného soužití, pak se nezbytně hledisko svobody uplatňuje v podobě požadavku formálních záruk a z centra zorného pole je zcela vytlačen zřetel vlastní náplně a faktického obsahu svobody a jejích vnitřních motivů.

Formalizovaná svoboda, aniž bychom chtěli podceňovat její původní

nosnost i motivační hybnost a účinnost a aniž bychom znevažovali její nepominutelné místo v životě každé zdravé společnosti, s sebou ovšem nevyhnutelně nese zřetelnou a zcela jednoznačnou převahu kvantitativních hledisek, nepochybně vyúsťuje v zásadní nivelizaci měřítek a rozhodujících kritérií, a co je hlavní, umožňuje zjevné a nepokryté uplatňování okamžitých zájmových zřetelů jako konstitutivních motivů při formování společenského.

Mohlo by se jistě namítnout, že ani tato formálně pojatá ^{a za-} ~~svoboda~~ ložená svoboda není zcela oproštěna od obsahových zřetelů a že i ona je nesena příznačným obsahem, jaký představuje přesvědčení o základní hodnotě každého individua pro celek společnosti a o nezastupitelnosti individuální existence každého člověka v tomto celku.

Přihlédneme-li však ke konstitutivním předpokladům uvedené koncepce svobody s její výraznou akcentací kvantitativních zřetelů, jež mnohonásobně podmiňují základní nivelizaci, individuí, tj. zřetelnou převahu odindividualizovaných a neosobních forem jejich jen domněle individuální životní praxe, a zaznamenejme-li, jak ruku v ruce s jejím prosazováním postupuje a konsekventně z jejího založení vyplývá ryze "technický" přístup ke společnosti, tj. pojetí společnosti jako čistě instrumentálně artikulované struktury a jako pole pro experimenty, a jak se tento přístup prozrazuje v pohotovosti k co nejradikálnějšímu a zároveň jako by zcela nezávažným^{x/} restrukturalizaci společenského

x/Nezávažným v tom smyslu, že u kořenů této pohotovosti lze vytušit povážlivou bezstarostnost o možné důsledky, jako by bylo vždy možné zkoušenou variantu při jejím neúspěchu prostě škrtnout a jednoduše a bez problémů se vrátit k výchozímu stavu a nasadit k experimentu dalšímu.

celku, pak se neuvarujeme podezření, že skutečný obsah takto pojaté svobody je zcela jiný. Přesvědčení o základní hodnotě každého individua se jeví být spíše ideologií nové koncepce svobody než jejím autentickým obsahem.

Tím se přirozeně otázka po obsahu a náplni formálně pojaté svobody neodpovídá, posunuje se však do jiného, povaze věci patrně přiměřenějšího kontextu. Symptomatické se tu zdá být především pojetí společnosti jako pouhého rámce pro volnou hru zájmových zřetelů individuí i skupin.

V jeho základech se nachází přesvědčení, byť třeba jen implicitní, že v koncepci společného jako předchůdně daného a závazného smyslu se uplatňuje vůči individuu vnějšková a deformující optika, která omezuje vlastní živé motivy individua a podvazuje jeho tvůrčí potence. Vytváří se iluze, jako by se individuum mohlo rozvíjet jen samo ze svých zdrojů, nezávisle na konstitutivních napětích společenského prostředí a nezakotveno v příznačných horizontech předchůdního smyslu, jejichž složitá konfigurace teprve umožňuje život společnosti a existenci společného. Individuum se stává polem radikální konfrontace ve výchozích předpokladech nijak nelimitovaných potřeb a různorodě podmíněných i omezených faktických možností tyto potřeby uspokojit. Nadto se ukazuje, že společnost je pouze v pretenci takovým neutrálním rámcem a že ve skutečnosti každému individuu vymezuje jeho přesně určené místo v rámci společenského celku. Tak se i společnost stává především terénem radikální konfrontace, a to už nikolá potřeb a možností jejich uspokojení, nýbrž individuálních a skupinových zájmů a možností prosadit je. Pozoruhodná je tu zejména transformace potřeb v zájmy a její charakteristické mechanismy. Právě tento proces vyjevuje nejprůzračnější příznačnou optiku nově pojaté společnosti a nového chápání

společného jako jejího základu.

Potřeba totiž bezprostředně souvisí s původním významově artikulovaným horizontem, v němž je každé individuum zakotveno, z něhož se rozvíjí a jímž je v rozvrhu svých nožností /tj. ve způsobu, jakým jim samo rozumí a je s to je realizovat/ neseno. Kdežto zájem a jeho základní konstitutivní momenty prozrazují, že se tu jedná o potřebu interpretovanou v kontextu ryze instrumentálních souvislostí. Optika zájmů je tedy v rozhodující míře optikou ideologizovaných, tj. ideologicky tlumočených a vlivem ideologických zřetelů modifikovaných, potřeb a markantně na tento svůj militantní ráz také upozorňuje. Zatímco v oblasti potřeb můžeme rozpoznat bezelstnou snahu o jejich přímé uspokojování a charakteristickou sublimaci všude tam, kde takové primární a bezprostřední uspokojení není možné, v rovině zájmových zřetelů vstupuje do hry optika lsti, demagogie, taktizování, možných spojenců a protivníků, krátce optika střetnutí a konfrontace sil.

Transformace potřeb v zájmy tak naznačuje, že tu nemáme co činit s plným a mnohotvárným rozvojem individua a s primárním důrazem na jeho jedinečnost a nezastupitelnost, že se tu dostává ke slovu individuum redužované a preparované, individuum vykořeněné, oddělené od svých živých zdrojů a vyčleněné ze svých původních vazeb, tedy individuum ve svých lidských hodnotách degradované a omezené na jediný rozměr čistě účelových souvislostí.

Symptomatická je tu ostatně i dvojnásobná a komplementárně se doplňující degradace svobody, jak se projevuje na jedné straně v záměně svobody se zajištěním a zabezpečením osoby, a na druhé straně v záměně svobody s opozicí a v identifikaci svobody s permanentní herezí. Jaká však je vnitřní příbuznost obou těchto záměn? Máme právo hovořit o vzájemně se podmínujících a komplementárních jevech?

U kořene obou těchto záměn se můžeme shledat se společným předpokladem o iracionálnosti a nerozumnosti autority. Avšak zatímco pojetí svobody jako zabezpečení osoby vychází z pouhé obavy, že by autorita /tj. legitimní moc/ mohla být uplatňována iracionálně, tj. proti konstitutivním zásadám společenského soužití, kladé koncepce svobody jako neustálé opozice do svých základů přesvědčení o zásadní nerozumnosti autority a o nezbytnosti permanentní vzpoury. V této rovině však ještě sotva můžeme hovořit - alespoň ne s plným oprávněním - o komplementárnosti obou stanovisek. Jejich vnitřní příbuznost musí být tedy založena hlouběji.

Klíč musíme patrně hledat hlavně ve formálním chápání společnosti vůbec. Formalizaci společnosti můžeme totiž pochopit pouze radikálního vyprázdnění společenských vztahů a jejich naprostého zvnějšnění, tj. ze zásadní degradace společného. Právě totální popření společného umožnilo na jedné straně ryze instrumentální pojetí společnosti a autority, a na druhé straně vyústilo v radikální konfrontaci skupinových stanovisek a zájmových seskupení.

Jak však spolu souvisí opozice autority a rozumu s ryze instrumentálním pojetím autority? Nezračí se v instrumentálně založené autoritě spíše skutečnost, že rozum zahrnul do svého panství i oblast autority a učinil z ní jeden ze svých nástrojů?

Jedná se však opravdu o rozpor? Neuplatňují se tu spíše společné předpoklady a nevyjevuje se tu jakási skrytá příbuznost mezi opozicí rozumu a autority a instrumentálním pojetím autority? Vždyť právě funkcionalistické a instrumentální pojetí autority vyrůstá - jak lze ukázat - z předpokládané opozice autority a rozumu, a potud je lze nejvýstižněji definovat jako pokus o překonání iracionální, tj. rozumem nezdůvodněné a nezaložené

povahy autority.

Že tomu tak opravdu je, na to nás dosti zřetelně upozorňuje původní polemická motivace této předpokládané opozice. Univerzální nárok rozumu se přirozeně uplatňuje i v oblasti společnosti a ve sféře sociálního, a také zde má povahu tendence, vyřadit ze hry všechny podoby platnosti a smyslu, které nelze zdůvodnit ve světle rozumu a založit na základě jeho předpokladů. Odtud suspense společného jako předchůdně dané a významově artikulované půdy, která je ovládána svou vlastní logikou a ne se s sebou svůj vlastní řád, z něhož roste svébytná smysluplnost oblastí společného a produkuje své charakteristické hodnoty. I v této oblasti se tak uplatňuje primární konstruktivní tendence rozumu, tj. snaha radikálně konstruovat nové celky na základě konstitutivních principů rozumu, a jen ty považovat za skutečné a platné.

V uvedeném kontextu proto dochází ke ztotožnění autority na jedné straně se zvyklostí, konvencí jako setrvačnou a bezmyšlenkovitě udržovanou platností, na druhé straně s administrativní libovůlí jako uzurpací závazného výkladu a směrodatné interpretace společného jednotlivcem nebo skupinou. Tím je také motivováno pojetí autority jako iracionální limity svobodně rozvíjeného a uplatňovaného rozumu, a odtud pak roste i pojetí společnosti jako formálního rámce s přesně stanovenými funkcemi, který pouze vymezuje prostor vlastní konfrontaci, ~~na~~ tj. souhře i protihře individuálních sil.

Ze zorného pole se tedy ztrácí povědomí o tom, že společenství a společné je mnohem hlouběji založený a budovaný významově artikulovaný a významotvorný horizont, který rozum nemůže produkovat ze sebe, mohl by jej však respektovat a střežit jako cosi, čím je sám podmíněn a limitován.

Nebo formulováno jinak, to, čeho se rozumu v jeho původním založení a původním nároku nedostává, je vědomí bytostné dvojznačnosti jeho vztahu k vlastním výtvorům a vlastnímu dílu. Chybí tedy vědomí, že rozvíjení racionálního není jednostranným a jednoznačným rozšiřováním panství rozumu a dosahu jeho vlády, že ruku v ruce s postupem racionálního se vyjevují stále zřetelněji podoby toho, co se moci rozumu a jeho dosahu vymyká^{x/},

x/To, co se dosahu a moci rozumu vymyká, však nesmíme chápat jako pouhé relativní meze, jež rozum v procesu svého seberozvíjení odkrývá a překonává zcela samozřejmě. V daném kontextu se jedná o meze vyplývající z bytostné povahy rozumu, a v tomto smyslu absolutní a nepřekonatelné, podmíněné konstitutivními předpoklady a možnostmi toho, čemu říkáme rozum. Tyto své bytostné meze rozum jistě nemůže překročit, může si je však v jistém stadiu své sebeexplikace uvědomit a dostatečně ostře je reflektovat. To by pak mohlo znamenat dějinnou proměnu v sebevědomí a sebepochopení rozumu samotného.

a samotné jeho výtvořiny a jejich implikace nabývají podoby iracionálního.

Jestliže jsme však v několika kontextech použili obratu o společném jako předchůdně daném významově členěném horizontu, je třeba se uvědomit, že to nikterak neznamena předchůdně daný a hotový smysl, který lze po překonání jistých potíží spolehlivě nalézt a jehož se pak můžeme bez větších rozpaků přidržet jako neproblematického a bezpečného kritéria správnosti všeho dalšího počínání. Předchůdnost společného není ničím jiným než předchůdností otázky, je-li a jak je možné společné srozumění a společná řeč, tj. půdou, jež tuto otázku umožňuje a propůjčuje jí její smysluplnost. Teprve tato otázka totiž zakládá nahlédnutí, že jediným platným předpokladem společenství je společná situace a společná perspektiva, že jediné trvalejší společenství má podobu společenství údělu a naděje, a konečně, že společná

"řeč" jako objektivizace tohoto předchůdně daného horizontu a jako jeho artikulace je původním mediem, avšak zároveň největší překážkou skutečného srozumění.

XVIII.

Společné srozumění, společná řeč, společná situace a společná perspektiva, které nás odkazují ke skutečné situovanosti kořenů společného a společenství, však nejsou něčím daným a hotovým, v té podobě, v jaké je dán objektivně konstatovatelný fakt. Jejich předchůdnost znamená, že jsou nám dány jako otázka a jako možnost, jako otázka po možnosti a jejím naplnění. Co však znamená, být dán jako otázka a možnost?

Rýsuje se tu několik problémových okruhů, jejichž kontury a vnitřní strukturaci je třeba předběžně osvětlit. Je to předně povaha vztahu otázky a možnosti jako "skutečnosti" zvláštního rázu, tedy problém jejich skryté příbuznosti a bytostné vzájemnosti. To však předpokládá, abychom osvětlili jak bytostný charakter otázky, tak i bytostný ráz a vnitřní strukturu možnosti. S vědomím ovšem, že nás nezajímají jen otázka a možnost jako takové, nýbrž otázka po možnosti společného. Nadto je ve hře i další předpoklad: tato tematizace by měla určitěji osvětlit povahu oné disproporce mezi strukturou "mohu" a "mám", již jsme označili jako příznačný index "krize" civilizace založené na "rozumu" a spojené s jeho rozvíjením.

Otázku můžeme v zásadě vymezit jako tematizaci něčeho nejasného a neosvětleného. Už z této paradoxní formulace je zjevné, že toto nejasné a nezřetelné je přece jen obdařeno jistou viditelností; vždyť jak jinak by otázka vůbec byla možná? Musíme tedy určitěji ozřejmit povahu nejasného, jež se stává tématem otázky.

V otázce je však podstatně spolupřítomný také tázající se jako ten, kdo má v jisté věci nejasno a současně pociťuje

potřebu ono nejasné a neosvětlené vyčlenit ze šera anonymity, zbavit je nezřetelnosti. Povahu onoho nejasného a neosvětleného, jež je tématem otázky, tedy můžeme pochopit jen z jeho vztahu k tomu, kdo otázku kladé a rozvíjí, tj. k tazajícimu.

Zde už při zběžném pohledu zjišťujeme, že otázka jako tematizace nejasného a výraz potřeby jeho osvětlení je zjevně až důsledkem jisté činnosti a souvisí s jejím průběhem, že je tedy dyspjata a jistou fází, jistým stádiem v průběhu rozvoje jakési činnosti. Třebaže se takové zjištění jeví jako triviální, přece jen leccos podstatného o povaze otázky ozřejmuje.

Pro nás jsou v dané souvislosti zajímavé hlavně dva momenty: předně úzká souvislost otázky s nějakou činností, dále pak skutečnost, že otázka je výrazem jakési poruchy, ztráty hladkého chodu, přerušení v samočinnosti, samovolném rozvíjení této činnosti, že souvisí s jejím jakýmsi zproblematictvením, tj. se ztrátou samozřejmosti.

Odtud se pak už dosti zřetelně rýsují charakteristické momenty bytostné povahy otázky. Otázka pojatá jako organická ^{část}komponenta praxe a jako ztráta samozřejmosti praxe musí být nutně vázána na jistou významově artikulovanou situaci a v rámci tohoto významového horizontu - jak nám její situace, která otázku podmínuje a nese, otevírá - lze také otázce jediné porozumět. Není to ovšem jakákoli situace, libovolná fáze rozvoje praxe, jež otázku situuje. Vždyť otázka vstupuje do hry až tam, kde ustává samozřejmost, otázka je ztrátou samozřejmosti. To pak znamená, že se samotný významový horizont, který netematicky a v šeru anonymity zaručoval smysluplnost samovolné a bez otázky rozvíjené praxe a propůjčoval jejímu chodu integritu nebo aspoň její zdání, stává tématem otázky a vystupuje ze své anonymity. Tato tematizace vlastního významového horizontu, v němž jsou zakotveny pozice jednotlivých účastníků praxe, lze proto také

vymezit jako ztrátu samozřejmosti, tj. bez otázky přijímané platnosti onoho původního významového horizontu. Významový horizont, který je v daném případě ve hře, přestává fungovat jako důvod a základ platnosti a vyjevuje se jako základ pouze zdánlivý a problematický, jako cosi bez-důvodného, tj. jako něco, co samo musí být teprve zdůvodněno a smysluplně založeno.

Podmíněnost otázky jistou konkrétní situací a její souvislost s touto situací nelze ovšem chápat jednostranně a jednosměrně. Není to jenom situace, z níž otázka vyrůstá a v jejímž světle získává svou smysluplnost a stává se pochopitelnou, co ~~situace~~ určuje otázku. Otázka sama situaci spoluurčuje, dotváří, určuje ji jako situaci právě této a nikoli jiné otázky. Nejenom situace osvětluje otázku, otázka neméně výrazně osvětluje také situaci. Co tato vzájemnost situace a otázky znamená?

Je-li situace východiskem otázky, tedy zdrojem jistých významových poukazů, v jejichž světle otázce rozumíme, a současně impulsem k položení otázky, pak otázka sama je návratem k tomuto východisku a využitím tohoto impulsu, tj. zhodnocením situace. V otázce se proto neuplatňuje samotná situace, resp. neuplatňuje se ve své bezprostřední a nereflektované podobě. Otázka prozrazuje už určitý odstup od situace, dosažení jistého bodu či zorného úhlu, z něhož lze situaci přehlédnout. Aby však otázka tímto odstupem, tj. kritikou situace být mohla, musí situaci odhalit jako kritickou, jako situaci krize praxe, musí ji tedy v plné míře osvětlit. Potud otázka významový kontext praxe tematizuje tak, že jej prolamuje a otevírá mu nový rozměr.

Otázku tak můžeme adekvátně uchopit jako zvláštní významotvorné prostředí, jako prostor nového významového kontextu, který původní významový kontext neruší, nýbrž přehodnocuje a nově integruje. A samotný bytostný charakter otázky pak není ničím jiným než

svérázným prolnutím a sjednocením tří podstatných momentů: situovanosti otázky jako jejího zakotvení v jistém významovém horizontu, v jehož osvětlení teprve získává svou smysluplnost a srozumitelnost; motivace otázky jako výrazu zproblematichtění tohoto významového horizontu a způsobu, jakým daný významový kontext vystupuje ze své anonymity a stává se tematickým; a konečně zaměření /či směřování/ otázky jako anticipace směru, ve kterém lze původní významový kontext rozšířit a nově integrovat, jeho zproblematichtění překonat nebo aspoň přijmout jako novou směrnici, v jejímž světle se proměňuje celých chod posavadní praxe.

Řekli jsme, že otázka je výrazem krize posavadní praxe a potud indexem zproblematichtění, zpochybnění dosud samozřejmě a bez otázky uznávané cesty. Otázka tak poukazuje k jisté fázi, jistému místu, jistému bodu na cestě, kde se její další pokračování jeví nejistým, nezřetelným a nejasným; otázka se tedy váže k onomu místu, které označujeme jako rozcestí.

Toto místo však nelze chápat jen jako bod, z něhož lze pokračovat místo jedním řadou směrů. Obrát o cestě nesmíme brát příliš úzce, nejedná se tu totiž o postup na trase, která tu byla již vytyčena a prošlapána. Spíše se zde míní ono "být na cestě", které znamená současně cesty užívat i cestu utvářet. Potud prostor rozcestí v sobě zahrnuje i místo, kde se ukáže, že je nemožné pokračovat v některém z nabízejících se směrů, a kde se vyjeví nezbytnost návratu k východisku posavadní cesty. K rozcestí tedy patří i zkušenost o neschůdnosti další cesty a o jejím nevyhnutelném opuštění.

Toto vše pak musíme mít na paměti, když se pokoušíme tematizovat bytostnou vzájemnost otázky a možnosti.

Obvyklé a běžné chápání možnosti se pohybuje v rámci určeném opozicí možného a skutečného, v níž tím směrodatným a určují-

cím je právě "skutečné" a "skutečnost". Potud možnost znamená vždy něco vůči skutečnosti odvislého, slabšího, poměřovaného a srovnávaného se skutečností a její masivní přítomností, a respektovaného v této konfrontaci jen tehdy, jestliže skutečnost připouští a toleruje realizaci dané možnosti. V tomto případě se pak hovoří o tzv. "reálné" možnosti, k níž se do protikladu uvádí možnost pouze "abstraktní", "fantazijní a fantastická", "nereálná" a "neuskutečnitelná" /třeba i "žádoucí" a v případě možné - avšak jen zdánlivě možné a pouze ideálně myslitelné - realizace nanejvýš významná a potřebná/.

Avšak již při explikaci bytostné povahy a strukturace otázky jsme si naznačili, že otázka, resp. její položení a směřování, není v bezvýhradné moci subjektu a subjektivity a nezávisí na libovůli člověka. Otázka vystává až tam, kde dochází k otřesu a zproblematictění posavadní praxe, ke ztrátě její samozřejmosti a k přerušení jejího samovolného rozvíjení a postupu. Spíše než abychom mohli říci, že otázku kladé člověk, musíme použít obratu, že otázka se člověku nabízí, že se před ním, otevírá a že se mu zvláštním způsobem vnucuje, že na něj dotírá a vtahuje jej do okruhu své vlastní platnosti a smysluplnosti. Analogický charakter má pak přirozeně i možnost a její příznačná strukturace i bytostný ráz.

Také o možnosti platí, že to není nic, co člověk libovolně a na základě svobodné a nespoutané hry své fantazie vnáší do skutečnosti, nebo co abstraktně a odpoutaně konstruuje v říši ryzí myslitelnosti. Vztah možnosti a skutečnosti je proto třeba nahlédnout v jiném osvětlení, tak aby zároveň vystoupila do zřetelného světla jak plná povaha skutečnosti a celý její dosah, tak i skutečný nárok a bytostný ráz možnosti jako rovnocenné komponenty skutečnosti.

Předpokládejme - jak to odpovídá běžnému chápání -, že skutečnost má zřejmou přednost před pouhou možností a že lze tedy i obrátu "reálná možnost" přiznat platný a dobrý smysl. Co všechno se za tímto předpokladem skrývá?

Rýsuje se tu totiž podstatný rozdíl v tom, zda se tzv. "skutečnost", tj. už zavedená a bez otázky přijímaná a uznávaná forma praxe, stává východiskem a rozhodujícím kritériem pro posuzování možnosti. V tomto případě bývá možnost respektována nebo odmítnuta především na základě konstatování, zda ji lze či nelze začlenit do kontextů a mechanismů této směrodatné praxe. A nejen to. Uvedená optika pak v rozhodující míře určuje způsob, jakým se možnosti vyjevují a otvírají. Nebo zda je "možnost" chápána jako způsob odstupu a distance od samovolně probíhající praxe, jako podstatná proměna sebevědomí praxe, tj. proměna onoho způsobu, jakým jsou v rámci a horizontu určité podoby praxe tematizovány její vlastní předpoklady, nahlédnuty její vazby a rozpoznán její dosah. V prvním případě zjevně nemůže dojít k podstatnější změně ve stylu, založení a pojetí praxe, neboť právě existující praxe, tj. tzv. "skutečnost", je tím směrodatným a určujícím, čím je poměřována a orientována celá struktura možností. Teprve ve druhém případě se klade do hloubky zasahující otázka nového založení nebo znovu založení posavadní praxe, jež má ráz radikální konfrontace skutečných výchozích předpokladů, hybných motivů a plného dosahu této praxe, a umožňuje tak aspoň zhlédnout problém smyslu. V tomto ohledu má pak "možnost" výraznou přednost před skutečností, může však jí mít jen proto, že sama také ke skutečnosti směřuje a poukazuje na ni, že otevírá cestu k jejímu obsažnějšímu a přesnějšímu chápání a její bytostné proměně, že tedy není ničím, co by se zásadně vymykalo horizontu skutečnosti.

Není to tedy konfrontace skutečnosti s něčím "neskutečným", co je ve hře, hovoříme-li o vztahu "možnosti" a "skutečnosti", nýbrž konfrontace dvou podob, dvou rovin skutečnosti. I "možnost" má proto povahu skutečnosti zvláštního a osobitého rázu, kterou nesmíme ztrácet ze zorného pole, nemáme-li si zamezit výhled na skutečnost v celém jejím rozsahu a ve všech jejích nárocích i právech. To je patrně plný smysl obratu, že "možnost je skutečnost zítřka", ve které se nacházíme mnohem dříve, než jsme obvykle schopni rozpoznat.

Problematika adekvátně pochopené možnosti nás tak uvádí k ostřejšímu a radikálnějšímu náhledu pravé povahy skutečnosti a celého jejího rozsahu. Upozorňuje nás totiž, že skutečnost není pouhou masivní a kompaktní daností, jíž jsme prostě vystaveni a jíž se musíme - ať už s iluzí svobody či s nechutí a vynuceně - přizpůsobovat. Nebo přesněji, ukazuje nám, že skutečnost nesplývá beze zbytku pouze s touto svojí tvářností. Možnost tedy vyjevuje jistou nerozhodnutost, neukončenost a otevřenost skutečnosti, jež vytváří prostor pro lidskou svobodu, pro tvořivé uplatnění člověka při realizaci a naplňování skutečnosti. Potud možnost odkazuje k subjektivitě a její činnosti, nikoli však v tom smyslu, že by byla pouze subjektivně podmíněným a výlučně z aktivity subjektu povstávajícím vkladem do skutečnosti. Na subjektivitu možnost poukazuje jen v té míře, že je pro subjektivitu příležitostí k participaci na tom, jakou podobu skutečnost nabude a získá, v jaké tvářnosti se prosadí.

Skutečnost konfrontována s možností tedy není pouze tím, co tu ustavičně je, tj. onou nehybnou přítomností nároku, který tu byl vždy už od nepaměti a který ve hře stále je a zůstává, nýbrž má povahu čehosi, co se děje a naplňuje, má ráz jakéhosi podstatného pohybu, jímž jsou využívány a potlačovány z jejího středu se na-

bízející a otvírající možnosti. Možnost jako příležitost k přerušení setrvačného a samovolného prosazování se existující praxí může být přirozeně také opomínuta, promrhána, zůstat nevyužita. To však neznamena, že je něčím neskutečným, pouze ze subjektivní libovůle do skutečnosti imputovaným. Nevyužitá možnost jenom prozrazuje, že skutečnost nebyla respektována v celém svém rozsahu, že se uplatnila jenom kuse a deformovaně. Možnost tak vyjevuje příznačnou vzájemnou odkázanost skutečnosti a subjektivitu.

XIX.

Často se setkáváme s argumentací, že skutečnost volby, jež bývá jinými mysliteli interpretována jako prostor lidské svobody a záruka její existence, je pouhým zdáním a iluzí svobody, neboť můžeme-li zvolit některou z existujících alternativ, stále ještě neunikáme odkázanosti na nabízející se alternativy, jež už nejsou v naší moci a z jejichž okruhu nelze uniknout. Třebaže se při zběžném pohledu jeví podobná argumentace jako korektní, cosi podstatného tu uniká ze zorného pole.

Subjektivita jistě není oním posledním a výlučným zdrojem a arbitrem smysluplnosti, z něhož by bylo lze jako z původního a jediného pramene odvozovat rozhodující podoby celého okruhu a horizontu smyslu. Potud je subjektivita především jistým porozuměním předchůdně daného a vůči subjektivitě se otvírajícího smyslu, a ještě přesněji, je zároveň porozuměním i schopností rozumět. Do jisté míry by bylo možné říci, že subjektivita je tímto předchůdně daným a významově artikulovaným^{x/} horizontem expone-

x/Hovoříme-li však o významové artikulaci, nemáme na mysli jednotlivé významy, nýbrž celý významový a významotvorný kontext a horizont, v jehož rámci jednotlivé významy teprve získávají svůj smysl, příp. se jejich smysl proměňuje nebo vytrácí a vyprazdňuje. Příkladem takového kontextu může být "řeč" kteréhokoli národa, není to ovšem příklad jediný a nejedná se ani o kontext

a horizont nejpůvodnější.

vána, že je na něj odkázána a stává se tím, čím je, jen v míře a způsobem, jakým tomuto významovému i významotvornému kontextu rozumí a jakým participuje na jeho uplatňování a rozvíjení. Takto lze subjektivitu interpretovat jako funkci i moment předchůdně daného horizontu smyslu a smysluplného, a odtud bychom mohli odvozovat i její sebepochopení a porozumění svým vlastním možnostem, jež pak zakládají a nesou subjektivitu jako sebevědomí a sebeuvědomování.

Avšak ve hře je ještě neméně podstatná druhá stránka věci. To, čemu říkáme předchůdně daný významově artikulovaný horizont, na subjektivitu zcela nepochybně poukazuje už svým nárokem na porozumění, tj. onou otevřeností vůči subjektivitě, již bychom mohli nejvýstižněji vymezit jako bytostné a ustavičné dovolávání se subjektivity a její participace. Potud ani onen významově členěný horizont a jeho konfigurace nejsou něčím pouze objektivně daným a subjektivitou toliko s větší či menší mírou adekvace registrovaným, nýbrž uplatňuje se a může se uplatnit jen angažováním subjektivity jako existujícího porozumění a schopnosti rozumět. Bylo by jistě falešné, kdybychom artikulaci uvedeného horizontu odvozovali výlučně ze samotné subjektivity a jejího porozumění - vždyť toto subjektivní porozumění se evidentně orientuje na cosi jiného než samo na sebe a na své vlastní výtvary - nicméně horizont smyslu nezůstává vůči participaci subjektivity lhostejný a sám se na základě způsobů jejího angažování nejenom uplatňuje a udržuje ve hře, nýbrž podstatně také rozvíjí a proměňuje. Tento proces nelze přirozeně interpretovat jen jako jednostranné a přímočaré osvojování a přivlastňování si onoho předchůdného horizontu subjektivitou - jeho pod-

statnou ~~skomplementární~~ složkou je také zvnějšňování a objektivizace subjektivity, jež mohou být v jistém zorném úhlu chápány jako sebezbovování se subjektivty a interpretovány v termínech odcizení - , v každém případě se zde můžeme shledat s jakousi mírou volnosti, jež otvírá prostor lidské svobodě.

Prostor, spojený s existencí možnosti a touto existencí vytvářený, však neznamena jenom nerozhodnutost a otevřenost skutečnosti jako horizontu, ve kterém se subjektivita uplatňuje a pohybuje. Neméně významě a zřetelně poukazuje také na otevřenost subjektivity, nebo jinak řečeno, tuto otevřenost subjektivity současně podmiňuje i předpokládá. A není to jenom otevřenost ve ^{významu} ~~schopnosti~~ schopnosti rozumět předchůdně se rozevírajícímu horizontu smyslu a podílet se na jeho uplatňování, jež je tu ve hře. Přinejmenším se stejnou vahou a podílem se tu uplatňuje i otevřenost ve významu ^{dispozice} ~~dispozice~~ k proměně subjektivity samotné, tj. ve významu ^{uzpůsobenosti} ~~uzpůsobenosti~~ ke stále novým artikulacím struktury sebevědomí a sebepochopení, stejně jako ve významu pohotovosti k odpovídajícím způsobům uplatnění tohoto změněného porozumění vlastním možnostem a vlastnímu bytí. Změna praxe je vždy zároveň proměnou skutečnosti i proměnou subjektivity. Míra svobody není jen mírou volnosti vůči vazbám skutečnosti, subjektivita sama představuje systém vazeb, který musí být vždy znovu uvolňován. Možnost, její bytostná povaha, se ovšem nevyčerpává jenom negativitou. Možnost není pouhou distancí, odstupem od setrvačných ^{mechanismů} ~~mechanismů~~ a samovolně se prosazujících ~~praxí~~ praxe a jí odpovídajících podob skutečnosti; má i svou pozitivní tvářnost. Vždyť kontinuitu zároveň ruší i otevírá. Právě v tom se zračí bytostná příbuznost otázky a možnosti nejzřetelněji. Potud lze také s jistým oprávněním vymezit otázku jako tematizaci možnosti a možnost chápat jako předpoklad otázky.

Tuto kladnou a produktivní stránku možnosti nelze přirozeně ztotožňovat s pouhou existencí konkrétních alternativ, jež se v chodu jakékoli činnosti před účastníky této činnosti neustále objevují a jsou jimi samozřejmě a spontánně rozhodovány. Uplatňování dané a setrvačnou praxi předpokládající kontinuity není samo o sobě v rozporu s existencí alternativních variant. Potud patrně nelze klást rovnítko mezi existencí možnosti a existencí alternativních variant a problém možnosti a její bytostné povahy musí být otevřen ostřejším způsobem. Možnost v autentickém smyslu slova charakterizuje především to, zda si její odkrytí vynucuje výslovné a radikální položení otázky po smyslu doposud převládající a směrodatné podoby praxe. Tím přirozeně není automaticky řečeno, že si opravdová možnost vždy vynucuje jednoznačné a přímočaré popření smysluplného kontextu nacházejícího se v základech posavadní praxe. Výslovná otázka po smyslu neznamená nic jiného, než radikální tematizaci předpokladů, povahy a důsledků závazku, jež pak vyúsťuje buď v jeho popření nebo vědomé obnovení.

Je však taková vědomá a výslovná tematizace horizontu smyslu vůbec možná? Vždyť chápeme-li horizont smyslu jako významově artikulovaný a významotvorný kontext, v němž jsou situovány pozice všech účastníků příslušné formy praxe, bude také zjevné, že tento významově členěný horizont nemůže být přehlédnut a popsán zvnějšku, z pozice, která by se nacházela zcela mimo jeho dosah.

Neznamená-li však výslovná tematizace horizontu smyslu, že bychom mohli zaujmout pozici situovanou ~~zcela~~ zcela mimo jeho kontextů a vazeb, přece jen tu budou patrně možné radikálně odlišné způsoby participace na onom horizontu a lze se tu setkat s diferencovanými podobami angažovanosti účastníků tímto kon-

textem. Potud lze výslovnou tematizací horizontu smyslu předběžně vymezit jako co možná plně uvědomění si vlastní situovanosti v jeho kontextech a jako produktivní způsob na jeho uplatňování a rozvíjení.

Pohybujeme se ovšem v terénu, pro který se jenom obtížně hledá a stěží dá definitivně nalézt vhodné slovní vyjádření, umožňující dostatečně zřetelné a plastické uchopení a tematizaci. Zde se totiž dotýkáme oblastí, které zjevně překračují a prolamují okruh viditelného v rámci základní polaroty objektu a subjektu a jí dopovídajících ontických modelů, na nichž je založena i naše běžná řeč. Předchůdně daný horizont smyslu je půdou, na níž se dějinný proces vzájemného odlučování a opozitního kladení objektu a subjektu odehrává a jež je zároveň kontrastním světlem této polaroty překryta a zacloněna, odsunuta do stínu a šera anonymity. Z povahy věci proto plyne, že každý pokus o výslovnou tematizaci tu má povahu nepřímých poukazů i abruptního a často paradoxního myšlení, zpřístupňujícího pouhá torza oné skrytější a podstatnější viditelnosti. Avšak ani vytrvalá a uzavřená nepřístupnost, s jakou se tato půda vzpírá tematizaci a vždy znovu jí uniká, nemůže oslabit motivy, které nás vedou k tomu, abychom se o nějakou tematizaci pokoušeli, ani zmenšit význam takových pokusů pro vývoj podstatného myšlení.

Horizont smyslu nás tedy odkazuje k oněm původním souvislostem, jež zakládají každou srozumitelnost a každý akt porozumění. Právě z nich se postupně v chodu dějin vynořují jednotlivé podoby obrazu světa i chápání člověka, jak se promítají v historicky situovaných a pro příslušná období charakteristických formách lidské praxe a činnosti i typických způsobech její integrace a komplementárního rozvíjení. Ani tyto původní souvislosti ovšem nemají povahu z času vyčleněné a času nepodléhající konstanty a i ony s sebou nesou svoji specifickou a příznačnou dějinnost.

Ve hře je tu totiž podstatná vzájemnost mezi původním významově artikulovaným významotvorným kontextem, který označujeme jako horizont smyslu, a tím, čemu říkáme porozumění, tj. spontánní a činnou participací na onom přítomnosti smyslu vytvářeném a utvářeném prostředí. Přičemž důraz je nutno klást právě na vzájemnost, vzájemnou odkázanost a oboplnou souvztažnost, neboť stejně jako platí, že horizont smyslu není teprve porozuměním vytvářen a konstituován, platí také, že se horizont smyslu ve své bytostné povaze uplatňuje jen prostřednictvím porozumění a potud je na ně odkázán. Nesmíme ovšem porozumění chápat jen jako ryze duchovní činnost a omezovat je na rozměr pouhé kontemplace. Porozumění zahrnuje zjevně mnohem širší okruh, vždyť každá forma činnosti a aktivity je realizovaným porozuměním nebo z něj aspoň vyrůstá jako ze svého přirozeného a netematického základu.

XX.

Nesmíme ovšem zapomenout, že je to problematika povahy a rázu společného, která nás v naznačených souvislostech zajímá především. Dostí zřetelné, třebaže převážně nepřímé světlo vrhá na celý okruh uvedené tematiky charakteristická a do značné míry také symptomatická záměna moci a násilí a jejich nezřetelné odlišování, či spíše konfuzní směřování, jak se s nimi v oblasti společného a společenství setkáváme.

Okruh společného a okruh společenství nejsou jistě identické, co se však skrývá v jejich diferenci a co nám tato odlišnost prozrazuje?

Než se pokusíme najít odpověď, je třeba si připomenout, že podstatná a hluboká difference může být ve hře pouze tam, kde se uplatňuje více či méně skrytá, leč nepopíratelná bytostná vnitřní příbuznost a vzájemná vazba. V daném případě ovšem ne-

ní tak obtížné odhalit vnitřní spjatost společného a společenství, spíše se zdá, že tu stěží najdeme prostor pro jakoukoli určitější a zřetelnější diferenci.

Zjevné je prozatím jenom tolik, že se každé společenství odvolává na cosi společného jako na svůj konstitutivní předpoklad. Společenství si tedy činí nárok na to být realizací a naplněním společného. Společenství má však ještě svou druhou, neméně výraznou stránku. Hraje totiž úlohu strážce a nositele společného a uplatňuje nárok na roli posledního soudce kompetentního rozhodovat s konečnou platností o tom, co je a co není společné.

V zásadě lze říci, že ~~na~~ společenství oběma svými směrodatnými aspekty usiluje sféru společného zvládnout, osvojit^{si} a beze zbytku podřídit. V případě každého konkrétního společenství se to přirozeně děje různými mechanismy a na základě odlišných postupů, příznačných pro to které společenství a jeho povahu. Potud můžeme rozlišovat různé typy společenství a jejich charakteristické způsoby integrace společného. Avšak v základech každého společenství je uvedená tendence o ovládnutí společného zřetelně patrná. Už to nás pak nutně upozorňuje na komplexní a hlavně dynamickou povahu vzájemných vazeb mezi sférou společného a okruhem společenství.

Jejich vazbu je proto třeba zkoumat nejenom z hlediska, jak společenství sféru společného zvládá a osvojuje si ji, nýbrž zejména v opačném směru, z hlediska okruhu společného. Zde se pak ukazuje, že sféra společného hraje především úlohu základního a konstitutivního předpokladu existence společenství, a potud má zcela zřetelně povahu úhrnu a rozptylu možností, z nichž každé konkrétní společenství uskutečňuje a naplňuje pouze jistou část, jenom zlomek, torzo či fragment. Právě z této skutečnosti pramení příznačné zdroje dynamiky ve vzájemných vazbách společného a

společenství, a zde také můžeme nejspíše hledat ~~hlavní~~ základ jejich difference.

Jaká však je a může být bytostná povaha společného, chápaného ve smyslu strukturace a rozptylu možností, jež tvoří předpoklad a základní terén každého reálného společenství?

Zjevně nemá ráz z dějin vyčleněné a dějinným proměněné nepodléhající entity, nelze tu tedy hovořit o nějaké ahistorické antropologické konstantě, jež by tvořila jakýsi pevný a změnami historických kulis nedotčený úběžník a rámec vlastních dějin. Sféra společného se nepochybně v dějinách a spolu s nimi proměňuje, a potud zůstává - pro nás zatím nezjevným způsobem - vztažena k existujícím reálným společenstvím se vším, co k nim patří. Patrně také platí, že i změny sféry společného probíhají v určité korelativní vyzbě ke změnám reálných historických společenství.

Jako reálnou a ve skutečném životě se fakticky uplatňující sílu lze sféru společného postihnout nejprve v podobě, kterou, jsme při zběžném pohledu nakloněni chápat jako ryzí negativitu, tj. jako popření faktických společenství a jejich nároku na zvládnutí okruhu společného. S touto tvářností sféry společného se setkááme všude tam, kde se uplatňuje zřetelná zkušenost - jež si ovšem svůj skutečný obsah nemusí vždy plně uvědomovat - o fragmentárnosti a jednotmannosti společného v podobě, již realizuje a představuje faktické společenství pro své vlastní členy. Potud jako by ono společné nemělo jinou podobu než tu, jež souvisí s pocity a zkušenostmi neuspokojení, nenaplnění, zmarnění a frustrace, podmíněnými účastí na životě konkrétního reálného společenství.

Avšak zkušenosti odkazující ke sféře společného budou mít patrně členitější obsah a širší dosah než jaký prozrazují pocity ne-

spokojenosti s faktickým společenstvím a jaký by bylo možno postřehnout ve všech formách negace tohoto společenství. Zkušenosti o sféře společného totiž zjevně prolamují optiku partikulárních postojů a skupinových pozic, a tento jejich konstitutivní a bytosné povaze společného odpovídající aspekt uniká ze zorného pole všude tam, kde se omezujeme na úroveň výhradně negativní motivace a záporně orientovaných kontextů. To jistě neznamená, že bychom mohli čistě negativní stránku zkušenosti a sféře společného pominout a považovat ji za zanedbatelnou a nepodstatnou. Nesmíme se však s touto rovinou ani spokojovat a omezovat se výlučně na ni. Neméně důležité pak je, abychom nepodléhali pokušení považovat každou formu negace konkrétního společenství za platnou a organickou komponentu zkušenosti o sféře společného. Zkušenost o oblasti společného nemá totiž ráz jakékoli negace a popření faktického společenství, nýbrž jedná se o kritickou distanci zcela svébytné povahy, jež zřetelně prolamuje rámec pouhé negativity.

Sféra společného se potud nestává zjevnou a dostupnou tematizací jenom v těch podobách, k nimž umožňuje přístup nespokojenost s konkrétním společenstvím a jím zvládnutými a reprezentovanými aspekty společného. Podstatné spíše je, že konkrétní společenství pro takovou kritickou distanci vytváří systém orientačních poukazů, jež umožňují zahlédnout skryté a nevyužité možnosti společného a vytvářejí tak vlastní prostor pro odstup od fakticky realizovaného společenství. Toto konkrétní společenství je sice nahlédnuto jako neuspokojivé, sotva však může být považováno za zcela zanedbatelné a nicotné, za cosi, co je třeba důsledně odsunout stranou a radikálně vyřadit ze hry.

Nutnou komponentou zkušenosti o sféře společného se proto jeví být vědomí, že každý krok nad rovinu a za hranici faktického spo-

lečenství je situován vnitřní disponovaností tohoto společenství ke skutečné proměně či posunu, a tím, jaké vývojové možnosti a potence v sobě dané společenství obsahuje. Není to konfrontace ideálně koncipovaných možností se světem oportunní a špinavé praxe, nýbrž tematizace otevřených a otvírajících se možností, v nichž se konkrétní společenství odhaluje zároveň jako neuspokojivé a partikulární i jako nezbytný výchozí terén pro realizaci možností společenství v hlubším a obsažnějším smyslu. Nesmíme ovšem ztrácet ze zřetel, že uvedené napětí mezi sférou společného a okruhem společenství je trvalou a konstitutivní složkou vzájemné interakce obou sfér a zdrojem jejich dynamiky - i když se přirozeně konkrétní obsahy a specifické formy tohoto napětí odpovídajícím způsobem proměňují. Sebeideálnější společenství potud nemůže ztratit své příznačné a v zásadě produktivní napětí ve vztahu ke sféře společného. Zkušenost o sféře společného má tak - globálně řečeno - podobu všech impulsů, podněcujících a rozvíjejících pohotovost k účasti na nabízejících se možnostech společného, i všech varování před pohodlnou a sugestivní optikou partikulárních a skupinových pozic. Vyskytují se však ve skutečném životě faktických společenství podobné impulsy a podobná varování? Vždyť jak by se podobné zkušenosti mohly snášet s tak razantními motivy života společenství, jaké představují skupinové zájmy a skupinové konflikty? Sféra společného nemůže být - právě díky své dějinné proměnlivosti a vztáženosti ke skutečně existujícím společenstvím a jejich dynamice - chápána jako něco existujícího nezávisle na skupinových diferencích a s nimi spjatých konfrontacích odlišných postojů a zájmů. Nemá totiž nikterak povahu utopického, vnitřní možnosti i meze faktických společenství neregistrujícího a přehlížejícího ideálu či snu. Není to ani repriza ahistorické racio-

nality, nedosažitelné časově i prostorově situovanými konfiguracemi reálných společenství, jež by tvořila jakýsi úběžník a poslední interpretační plán chodu dějin.

Avšak skupinové difference, konfrontace odlišných a protikladných pozic, proces vyjevování bytostných rozdílů a třecích ploch, to vše se může v zásadě odehrávat dvojím radikálně odlišným způsobem. Může se totiž buď jednat o interakce a konfrontace, v nichž se ještě dále fixují a petrifikují už tak uzavřené, vyhraněné a k partikularitě i výlučnosti inklinující pozice, a jenom se akcentuje jejich negativní a destruktivní vztah vůči každé možnosti integrace diferencovaných pozic a prolomení partikulární optiky. Zde se evidentně uplatňuje neplodné a neproduktivní napětí se zřetelnou retardační a regresivní funkcí. To však nemusí být nutně jediná varianta takových konfrontací. Diferencované postoje a rozdílnými zájmy motivované pozice mohou k sobě také vstupovat do plodných a další vývojové možnosti neblokujících napětí, a zde jsou pak difference či odlišné a protichůdné pozice silami, jež strukturují a orientují prostor tvořivé aktivity a produktivního setkání.

V dané souvislosti se už také poněkud zřetelněji rýsuje skutečná povaha oné produktivity a produktivní participace, o níž jsme se už na několika místech zmiňovali. A odtud je také zjevné, že mezi podstatná kritéria produktivní aktivity patří její pohotovost^{x/} k tomu, stát se nosným momentem pokračující a obnovující

x/ Pohotovost tu ovšem neznamená pouhou dobrou vůlí a příslušné intencionální zaměření účastníků dané aktivity. To je pouze jedna stránka věci. Druhou stránku pak představují předpoklady, vnitřní logika, vývojové implikace a možnosti dané aktivity. Že jsou nezbytné obě stránky, je zjevné.

se kontinuity, neboť pouze ta zaručuje existenci živé a neustrnulé kultury jako půdy tvořivého a čínorodého dialogu jednotlivců

i skupin a celých společenství, překračujícího hranice a vzdálenosti časových a prostorových lokalit^{x/}.

x/Tím přirozeně nepředpokládáme, že nereflektovaná, tj. po své povaze a smyslu nedotazovaná kultura, je už sama svou prostou existencí poslední zárukou a kritériem produktivity. Vždyť i kultura může degenerovat do podoby pouze technické a technologické vynalézavosti, ztratit jakékoli povědomí o svých vazbách k celku života a o svém přesném místě v rámci životní skutečnosti, může tedy nabýt povahy samolibé zaslepenosti a úzkoprsé i netečné samoučelnosti.

XXI.

Dostí přesný náhled charakteru a rázu produktivity, jež je pro naši oblast směrodatná a příznačná, nám může zprostředkovat už zmiňovaná kontaminace moci a násilí, jak se s ní na půdě společného života lidí setkáváme.

Běžné a často až do podoby klíše fixované představy o povaze moci navozují zcela sa¹mozřejmý dojem, jako by moc nebyla nic jiného než síla a násilí, třeba jenom potenciální a diskretně ustupující do pozadí. Platí však tato samozřejmá identifikace opravdu? Čemu tyto a podobné už zcela bezděky a samovolně respektované záměny nasvědčují? Máme-li rozpoznat skutečnou strukturu a vnitřní členitost fenoménu moci, musíme si uvědomit, že tu je ve hře skrytá a ne vždy průhledným způsobem se uplatňující rovnice, která říká: "mám moc" = "mohu". Moc potud souvisí ~~se~~ v prvé řadě s rozpoznáváním možností, a to nikoli jenom v rovině individuální existence a činnosti jednotlivce, nýbrž hlavně v rovině existence a života společenství. Právě tato rovnice, je-li v celém rozsahu svých předpokladů a důsledků tematizována, vyjevuje ~~rozhodující~~ ~~rozhodující~~ rozhodující a konstitutivní aspekty existence moci.

K doméně moci chápáné jako vědomí a rozpoznávání možností - moc

není pouhý stav, nýbrž v rozhodující míře právě dynamický děj a proces - tak nejprve patří vědomí mezí, hranic, toho, co je v dané oblasti možno uskutečnit nebo podniknout. "Možnost" tu ovšem nemá - aspoň nikoli výlučně - povahu toho, co lze realizovat jakýmkoli prostředky, jež jsou k dispozici^{x/}, nýbrž současně se

x/Přesně řečeno, teprve "možnost" tu vlastně vymezuje, které prostředky jsou k dispozici a rozhoduje o jejich použití.

také uplatňuje ve významu toho, co je v odpovídající sféře přípustné. "Možnost" neznamená pouze technicky realizovatelné, to, co znamená a míní především, je ono "právem a oprávněně uskutečnitelné". Pro moc příznačné a konstitutivní vědomí vlastních hranic a mezí lze proto explikovat jako proces uvědomování si, že "to či ono se děje právem nebo neprávem". Mezí a ohraničením moci se tak jeví být "právo". Nikoli ovšem jen jako soubor juristicky kodifikovaných norem, v rozhodující míře spíše jako artikulovaná struktura duchovních obsahů a vazeb, jež jsou předpokladem a východiskem juristické kodifikace a jako osmyslující prostředí nesou a umožňují dynamickou povahu, tj. skutečný život právních norem.

Takto chápané právo zjevně není pouhým vnějším protikladem moci, nýbrž její nutnou a organickou komponentou. Právo jako vědomí regulativních principů moci zajišťuje a umožňuje uznání i uplatňování moci, tj. její skutečný výkon a funkci. Právo totiž říká tomu, kdo moci podléhá, co může při jistém svém chování očekávat a říká mu to předem. Musíme se ovšem v této souvislosti vzdát zdánlivě samozřejmého předpokladu, že moci podléhají pouze ovládaní.

Jak nás poučuje zkušenost s těmi, kdo do okruhu moci ještě nevstoupili nebo se z něho z těch či oněch důvodů vyčleňují a stojí mimo, moc spočívá podstatně na uznání moci, na vědění o její

existenci a platnosti a na respektování jejích nároků a aplikací. Co však znamená a o čem svědčí skutečnost "uznání moci"? Tak se nejprve ukazuje, že moc se ustavuje jako soubor artikulovaných a vzájemně na sebe odkazujících duchovních obsahů, jejichž kontext a vazby poskytují závaznou orientaci a direktivní směrnici všem, kdo se nacházejí v jejím dosahu. V tomto smyslu má moc povahu toho, co k sobě váže jednotlivé lidi i skupiny a činí z nich všech jakýsi původnější celek, určuje je jako ty, kdo k sobě patří. Moc jistě tento celek současně také rozděluje a diferencuje na ty, kdo moc drží a mocí vládnou, a na ty, kdo jsou moci vystaveni, podléhají jí a při povrchním pohledu se jeví být jejími pouhými objekty. Avšak předpokladem a základem takové difference je společné vědomí držitelů moci i ovládaných, že tu jsou ve hře závazné a konstitutivní principy, které moc zakládají a ustavují její existenci. Právě tato skutečnost je rozhodujícím aktem ustavení moci a umožňuje všechny její charakteristické funkce. Moc proto může mít jediné povahu organické vazby vládnoucích a ovládaných, tj. může mít pouze ráz společného vědomí těch i oněch o existenci závazných principů a směrodatných obsahů oslovujících všechny, kdo se nacházejí v její sféře, a pokud toto společné vědomí ve hře není, pak prostě neexistuje. Jedním ze symptomatických rysů existující a fungující moci je totiž její samozřejmost. Avšak samozřejmost není totéž, co nevědomá a mechanická setrvačnost. Moc jistě může být vystavena reflexi a výslovně tematizována; vždy mohou být položeny otázky týkající se její skutečné povahy a jejích podstatných obsahů. Je-li však vystavena reflexi, buď se uchovává a znovu potvrzuje /a vlastně utvrzuje/ jako térem smysluplného, který reflexu odolal a byl jí aktualizován a vybaven novými životy schopnými motivy a obsahy, nebo jako moc zaniká.

Úhrn oněch dějství, jež globálně pojmenováváme jako "uznání moci", ovšem nelze interpretovat jako cosi, co přistupuje k moci, která tu je, dodatečně a zvnějška. "Uznání moci" je ustavením moci, a způsob, jakým se děje, ~~jakým se děje~~, rozhoduje o tom, zda se vůbec nějaká moc a jaká ustaví. Proto ani užívání moci nemůže být závislé na pouhé libovůli držitelů moci, vždyť i oni a jejich činnost tvoří jenom součást a jednu z komponent procesu uznání moci. Moc drží i své nositele, a tak platí, že tím původním, co určuje i držitele moci i ovládané, je moc sama.

Tak se znovu vracíme do terénu původní a netematické rovnice, která říká, že "mít moc" znamená tolik jako "moci", a to v první řadě v rovině života společenství. Moc tedy podstatně souvisí s procesem rozpoznávání možností v rámci celého společenství a jeví se být způsobem, jakým společenství předjímá svou budoucnost, jak ji nabývá i ztrácí, jak ji připravuje a utváří, tj. definuje její základní směry a směrnice. Proto existence opravdové moci a její autentické užívání souvisí tak úzce s vědomím odpovědností.

Co však znamená vědomí odpovědnosti, o čí odpovědnost se tu jedná a čím je tato odpovědnost podmíněna a vázána, tj. odpovědnost vůči komu nebo čemu je tu ve hře?

Zde se už dotýkáme komplikované problematiky dialektické vazby mezi odpovědností a důvěrou, tj. mezi vědomím odpovědnosti a ovzduším důvěry, jež patří ke konstitutivním znakům života každé organické společnosti a každého životaschopného společenství.

Jestliže jsme řekli, že k symptomatickým rysům existující moci patří její samozřejmost, pak tím vlastně neříkáme nic jiného, než že každá opravdová moc s sebou nese ovzduší důvěry, tj. že je na pocitu důvěry všech zúčastněných založena a že se v tomto mediu jako moc uplatňuje a rozvíjí. A podíváme-li se na charakteristické

mechanismy života společenství, pak se ukazuje, že pocit důvěry v jeho nejhlubších zdrojích tolik neohrožuje skutečnost, zda se jednotliví účastníci společenské hry zvané "hra moci a o moc" dopouštějí přehmatu či chyby, nýbrž teprve postoj, jaký k této chybě zaujímají, a způsob, jakým se s ní vyrovnávají.

Jak se zdá, důvěra může vzniknout pouze tam, kde existuje odpovídající a adekvátní postoj k vlastním chybám, postoj, který lze nejvýstižněji označit jako odpovědnost. K odpovědnosti jistě patří vědomá a vždy pohotová snaha kriticky zkoumat vlastní činnost a objektivně ji hodnotit, i s tím spojené úsilí napravit a korigovat svou činnost všude, kde se ukázala být chybná či nedostatečná. Avšak odpovědnost v základním a rozhodujícím smyslu určuje až vědomí o možnosti vlastní chyby či omylu, předchůdně artikulující veškerou činnost. Teprve tam, kde struktura činnosti vykazuje přítomnost tohoto vědomí, lze hovořit o odpovědnosti vytvářející ovzduší důvěry.

Musíme ovšem uvážit, jaká je skutečná povaha vědomí o možnosti vlastní chyby a jaké implikace toto předchůdné vědomí s sebou nese.

Jednat s vědomím možnosti vlastní chyby patrně znamená především schopnost rozpoznat svou činnost jako cosi vpleteného do sítě lidských souvislostí a vazeb, tj. jako činnost určitou kvalitou těchto souvislostí a vazeb podmíněnou a k určité jejich kvalitě směřující. Ač se tu jedná o neobyčejně rozvětvený propletenec vzájemných vazeb a navzájem se podmínujících předpokladů, některé vazby se tu rýsují zvláště zřetelně.

V první řadě vystupuje do popředí pro adekvátně založenou a rozvíjenou aktivitu charakteristické vědomí, že činnost každého člověka a každé skupiny je čímsi, co se netýká jenom svých původců, že tato činnost míří - svými předpoklady, svým průběhem i kontexty,

v nichž probíhá, i svými důsledky a implikacemi - k dalším lidem a do jejich života také vstupuje. Proto musí být taková činnost zřetelně prostoupena a motivována vědomím, že jejím smyslem není ^Yač do života dalších lidí zasahuje - činit z těchto lidí pouhý materiál, objekt působení a manipulace, že se ke každému z nich obrací jako k autonomní a suverénní bytosti, tedy jako k bytosti, jež nahlíží svůj život jako vlastní. Prostoupena a motivována proto musí být respektem k svéprávnosti každého člověka.

Neméně zřetelně se pak rovněž ukazuje, že každá taková činnost nejenom do života dalších lidí míří, vstupuje a zasahuje, nýbrž že na ně obrací a dožaduje jejich souhlasu. Potud musí být stejně nezbytně a na základě samotné povahy věci prostoupena a motivována také vědomím, že bude už ve svém samotném jádru a zdroji vnitřních impulsů a ~~motivů~~ motivů případného života a dynamiky rozložena a umrtvena každá činnost, jež stále znovu nepotvrzuje a nebuduje přesvědčení o hodnotě a smyslu takového souhlasu.

V tom všem se neomylně zračí pro existenci moci neobyčejně závazná a ničím jiným nezastupitelná a nenahraditelná podmínka. Totiž to, že předpokladem skutečné moci v autentickém smyslu slova je existence veřejnosti jako místa, kde se ve zřetelném a všem viditelném osvětlení odehrávají vztahy držitelů moci a mocí ovládaných - podržíme-li už tuto diferenci, samozřejmě s vědomím její omezené a relativní platnosti - a tímto způsobem se konstituuje moc sama. Vždyť není náhodné, že toliko tam, kde existuje veřejnost, bývá možné společné vědomí a společný čin, tj. dochází ke sjednocení a překonání partikularity. Fenomén moci nás tedy odkazuje velmi hluboko; svými předpoklady, svými kontexty, svými nosnými motivy a nejpůvodnější artikulací i konfigurací konstitutivních prvků zasahuje až tam, kde se odehrává společné srozu-

mění a ustavuje společná řeč, nebo aspoň vznikají nezbytné předpoklady k pokusu o ně.

Co však na pozadí uvedených charakteristik domény moci znamená fenomén násilí? Nedalo by se říci, že násilí je jenom způsob, jak dosáhnout uznání moci? A není organickou komponentou každé moci také síla a násilí?

Dopustit se vůči někomu násilí znamená v podstatě totéž, jako přinutit ho, aby jednal v rozporu se svou vůlí nebo aby neměl žádnou vůli. Upozornili jsme však už několikrát na rovnici "mám moc" = "mohu". Možnost ovšem není to, co si libovolně představujeme nebo vysníváme, co konstruujeme zcela svévolně, z materiálu dokonale poddajného, a v prostoru, kde náš pohyb jakýmkoli směrem není ničím blokován. Možnost je cesta, která se nám nabízí, a ke zvolené cestě patří vůle jít po ní. Násilí nás však vede do rozporu s naší vůlí nebo nás vůle zbavuje. V tomto směru je násilí ohrožením moci, narušením samotných jejích základních předpokladů. Neboť kde nastupuje násilí, přestává existovat veřejnost a místo uznání moci vstupuje do hry pouhé její strpění. Násilí se tak jeví jako výraz krize moci a počátek jejího konce. Vždyť ne náhodou lze považovat za jeden z nejcharakterističtějších symptomů krize a zániku moci právě to, že moc ztrácí smysluplné obsahy při uplatňování svých nároků a při svých aplikacích. Násilí ve své nejvlastnější roli v uvedeném kontextu je především ztrátou významného a smysluplného obsahu a vyjevením ryziho formalismu moci. Násilí odhaluje moc jako moc pro moc bez všeho dalšího smyslu. Násilí tak sice patří k doméně moci, avšak jen jako její stín. Stínem moci je její bezmoc a násilí právě bezmoc moci vyjevuje. I svět bezmoci nepochybně patří k doméně moci, je to však krajně nevlídný a nepřívětivý svět. Svět, o němž lze říci, že jeho prózou a každodenností je násilí a jeho poezí se

stává cynismus.

XXII.

Přirozeně, ani moc, jejíž nejhlubší předpoklady a nejskrytější mechanismy jsou situovány v rovině duchovních kontextů a vazeb, se nerozvíjí výlučně v rovině ducha. Moc při své ~~explikaci~~ explikaci zasahuje jak svými mechanismy, tak i svými důsledky - přímými či zprostředkovanými -, do všech rovin života společnosti, a k její objektivizaci bezpochyby patří celá sféra institucionální realizace moci. Potud lze i o násilí hovořit jako o ústrojně komponentě domény moci. Avšak zde všude je tím směrodatným a určujícím moc sam^á a násilí pak bude nutně jejími předpoklady a bytostnou povahou usměrňováno a vázáno.

A to nejenom potud, že všechny prostředky represe a násilí, jestliže tvoří organickou komponentu skutečně se uplatňující moci, jsou striktně vázány tím, čemu říkáme vědomí právního stavu, nýbrž v rozhodující míře především v tom, že aplikace násilí tu předpokládá uznání moci a nemůže být v žádném případě prostředkem, kterým se toto uznání zajišťuje a vynucuje.

Klíčovou otázkou a fundamentálním kriteriem autenticky existující a uplatňující se moci je totiž hledisko produktivity. Jakmile moc přechází z roviny svých duchovních předpokladů a konstitutivních obsahů a v celém rozsahu se objektivuje, nutně se dostává do hry základní dvojnásobnost každé objektivace. Moc se pak stává nejenom tím, co se v životě společnosti uskutečňuje a rozvíjí a čím se samotné společenství realizuje a naplňuje, nýbrž i tím, co se v životě společenství zvnějšňuje a vyprazdňuje a čím se samotné společenství zbavuje živých a prožívaných obsahů a formalizuje. Realizovaná moc, to je složitě členěná struktura na sebe navzájem odkazujících mezičlánků, z nichž každý znamená nebezpečí zcizení, zvnějšnění smysluplného obsahu

nebo jeho naprostého zvrácení a radikální deformace. A jako produktivní právě označujeme onen způsob realizace moci, jímž dané společenství dokáže tomuto ustavičně přítomnému ~~nebezpečí~~ a aktuálnímu nebezpečí zvnějšňování a vyprazdňování moci nejenom čelit a předcházet, nýbrž především, jímž je s to všech těchto prvků a zdrojů zcizení a formalizace produktivně využít a integrovat je jako hybné motivy v procesu ustavičného obnovování i ožívání smyslu, jenž je pro dané společenství a existující moc konstitutivní a zakládající.

Co však znamená produktivní využití a produktivní integrace zdrojů možného vyprázdnění a odcizení?

Každé společenství, právě proto, že se žádné z nich neobejde bez institucionální regulace a institucionálních zásahů do různých sfér svého života, je postaveno před několika navzájem se podmínujícími základními úkoly. Na jedné straně musí vytvořit dostatečně hustou a kompaktní síť zábran a blokujících faktorů, které usměrňují život společenství do rámce, jenž zajišťuje normální a hladký chod živého společenství. Jedná se tedy o komplex faktorů, jež budou s to čelit každému pokusu o to, aby byl život společenství vychýlen ze své normální polohy a tak se uvolnila cesta libovůli a bezstarostné či netrpělivé svévoli.

Neméně naléhavý je však i druhý požadavek, kterému musí každé zdravé a organické společenství dostát. Onen systém formálních záruk, jež jsou současně zábranami a blokujícími faktory, by měl být utvářen takovým způsobem, aby život společenství nepetrifikoval a nevměšťoval jej do naprosto ztrnulého a vývoje neschopného rámce. Komplex blokujících faktorů musí být dostatečně pružný a vybaven vnitřními dispozicemi ke změně všude tam, kde se proměňují potřeby a imanentní motivace společenství.

Globálně a masivně řečeno, rámec společenství, který je formován

soustavou institucionálních zprostředkování, musí být utvářen tak, aby ponechával dostatek prostoru svobodné a iniciativní činnosti jednotlivců a skupin patřících k danému společenství a umožňoval jim korektními prostředky usilovat o jeho změnu všude, kde se stal překážkou dalšího rozvoje společenství.

To jsou ovšem jenom globální požadavky týkající se pouhého formálního rámce života společenství. Klíčovou otázkou je spíše problém, čím je tento rámec skutečně naplněn. To znamená, nacházejí-li se v základu společenství dostatečně přesvědčivé a života schopné obsahy, které mohou život společenství ve všech jeho sférách naplnit a orientovat. Formální rámec sám ještě tyto obsahy nezajišťuje a zajistit ani nemůže, třebaže samotná jeho existence i jeho budování a uchování patrně také určité obsahy a smysluplné motivy do života společenství přináší. Právem však musí dostát požadavku, aby tyto obsahy neblokoval a nezabráňoval jejich vzniku a uplatnění, tj. aby pro ně nevytvářel sterilní prostředí.

Vlastní obsahy života společenství, jež tvoří také zdroje a motivy jeho skutečné dynamiky, pak zřejmě souvisejí s tím, v jaké míře je dané společenství otevřeno pro zkušenost o sféře společného. Symptomatická změna moci a násilí naznačuje, že v jistých typech společenství dochází ke ztrátě smyslu pro oblast společného a k odumření všech dispozic pro různotvárné zkušenosti o této sféře, tj. k zablokování všech přístupových cest k jejímu terénu.

Prozatím jsme si sféru společného charakterizovali jako artikulovanou strukturu možností, jež vytváří předpoklad a základ každého reálného společenství. Tato sféra nemá povahu z času vyčleněných a v čase neproměnných, takřkaahistorických obsahů, nýbrž je patrně, třebaže ^(zatím) nezřetelným způsobem na reálné společenství

vázána a potud vystavena pohybu a změně. Zkušenost o sféře společného nám - jak jsme si ukázali - umožňuje charakteristický odstup od života reálného ^{2/}společství, odstup, jenž neznamená pouhou negací tohoto společenství. Jedná se spíše o kritickou distanci vůči konkrétnímu společenství, jež umožňuje zhlédnout skryté, avšak přítomné a nevyužité možnosti, a otevírá tak danému společenství perspektivy skutečného pohybu. Tato zkušenost o sféře společného nemůže sice ignorovat reálné skupinové difference, odlišné a protikladné partikulární pozice, vyznačuje se však právě tím, že tyto diferencované pozice a postoje uvádí do plodných a produktivních kontaktů a konfrontací. Co nám na povaze této produktivity osvětluje podstatná difference mezi mocí a násilím, případně jejich symptomatické zaměňování a ztotožňování?

Předběžně a už při prvním pohledu se nabízejí hlavně dva závěry: Předně se ukazuje, že společné nelze racionálně konstruovat, že to nemůže být z principů instrumentální racionality odvozená strukturace společenství, kterou se pak příslušní zastánci daného projektu snaží co nejúčinnějšími prostředky v odpovídajícím společenství realizovat, tj. konec konců na tomto společenství vynutit nebo vmutit mu ji. Dále se zdá být zjevné, že to není nic, co by mohlo být výsledkem uplatnění a prosazení optiky převládající síly, ať už je založena na kritériu většiny či na nějakém jiném kritériu odpovídajícího rázu.

Též nemožnosti racionální konstrukce a racionálně založeného projektu společného přirozeně neznamená, že se sféra společného vymyká jakémukoli pokusu o tematizaci. Spíše naznačuje jisté limity a jisté předpoklady, jež ve své souhře určují ráz a bytostnou povahu každého takového pokusu o tematizaci. Nemožnost racionální konstruovatelnosti říká jenom tolik, že sféra společného vyžaduje zásadně jiný přístup než byl ten, který je spjat s předpoklady instrumentálně orientované racionality.

Tematizace společného je jistě vedena snahou poskytnout danému společenství orientaci v jeho aktuálním usilování, a potud mu otevřít výhled na jeho budoucí možnosti. Tomuto úkolu však ~~není~~ může dostát nikoli tím, že by se pokoušela konstruovat ideální možnosti společenství, nýbrž tím, že se snaží nechat vystoupit do plného světla všechny skryté možnosti společenství se všemi jejich vnitřními rozpory a kontradikcemi, v nichž se zračí reálná diferenciacce a partikularizace daného společenství.

Racionální konstrukce společného je totiž - a to z podstatných důvodů a proto nutně - vždy pouze pseudoproduktivní. Za produktivní bychom ji mohli považovat pouze tehdy, kdybychom kladli rovnítko mezi produktivitu a libovůli tvůrčí subjektivity, to je kdybychom podrželi romantickou představu tvořivého genia, jenž nevázan ničím z moci své potence stanoví zákony oblasti, kterou svým dílem utváří. Skutečná produktivita však předpokládá respektování bytostné povahy a immanentních zákonitostí oblasti, v níž se uplatňuje, a to takovým způsobem, který nepodlamuje životnost a schopnost ustavičné aktualizace a obnovování produktivních možností příslušné oblasti. V tom tkví jeden z charakteristických rysů skutečné produktivity, že možnosti další tvorby sice nově situuje, ale ani je neuzavírá, ani je neblokuje a nepodvazuje.

V racionální konstrukci společného se nadto skrývá ještě další nebezpečí. Ani konstrukce maximálně pružné a otevřené totiž v zásadě nemohou uniknout tomu, že jsou projekcí toliko skupinových hledisek a skupinové optiky a že jejich snaha o respektování hledisek odlišných skupin má pouze povahu taktické modifikace vlastní optiky, avšak nijak nepřekračuje omezenost toho, co se jeví být samým svým založením partikulární pozicí. Proto také racionální projekt společného obvykle a vlastně nezbytně

vyúsťuje do představy, že společné je a má být výsledkem konfrontace sil.

V čem však spočívá neproduktivnost představy o společném jako resultátu konfrontace sil?

V základu této představy se skrývá názor, že sféra společného může a má být zvládnuta v zásadě stejnými postupy, které se osvědčily - tak se to aspoň doposud jevilo, zejména pomineme-li jejich širší souvislosti a vzdálenější důsledky a omezíme-li se na úzký okruh, ve kterém byly převážně aplikovány - při úsilí o zvládnutí přírody a okruhu přírodního. Koncepce pohybující se v rámci uvedené představy tak sice nepopírají reálnou diferencovanost a partikularizaci společenství, považují je však za něco pouze náhodného a dočasného, čemu je třeba uniknout a čeho je nutné se zbavit, a základní cestu k tomu spatřují právě ve vyhrocené, případně vhodně situované konfrontaci sil, jež se za těmito rozdílnými skupinovými pozicemi skrývají. Takto - jak se aspoň domnívají - lze celé společenství převést v racionálně zvládnutelný útvar, v němž se dříve či později prosadí a převládne optika síly, jež z dané konfrontace vyšla "vítězně". Přehlíží se přitom, že samotné přesvědčení o náhodnosti a dočasnosti skupinových diferencí v rámci společenství už předem znemožňuje plodnou konfrontaci odlišných pozic, neboť ta předpokládá dialog a vzájemné ovlivňování, nikoli však jejich podřízenost a pohlcení skupinou majoritní.

Ve sféře společného se totiž uplatňuje pro bytostnou povahu této sféry charakteristická a konstitutivní dialektika. Okruh moci jako projev úsilí o zvládnutí a objektivizaci společného jistě neoslovuje všechny lidské možnosti členů daného společenství. Ve hře tak stále zůstává - pomineme-li už všechny další příznačné rozpory - ustavičný a trvalý rozpor mezi privátním a společným,

který zasahuje do niterného ustrojení každého účastníka společenství a tvoří rámec veškerého jeho usilování. Živá podoba společného tak předpokládá, že tu zůstává stále v akci napětí, jež nepohlcuje žádný z obou pólů uvedeného rozporu a vede je k plodné konfrontaci. Jak však lze takovému jednostrannému pohlcení zabránit a na jakých předpokladech tato snaha spočívá?

V souhře i protihře privátního a společného, pokud žádný z těchto pólů nemá být oslaben a zbaven svého osobitého podílu na rozvoji a konfiguraci vlastního protipólu, se uplatňuje symptomatická vzájemnost univerzálního a partikulárního, již v základních obrysech tematizoval už Hegel. Hegelovské schéma upozorňující na to, že univerzální není vně partikulárního, tj. jemu vnějškově a totálně protikladné, že univerzální je ve svém odlišení od partikulárního samo partikulární, že je stále sebou samým i svou jinakostí, tj. negací své negace, návratem k univerzálnímu, obsahuje hlubokou intuici, jež naznačuje následující strukturu vazeb:

1. Univerzální je myslitelné jen ze sféry partikulárního, tj. může být odkryto jen současně s touto sférou a v nutné vázanosti na ni.
2. Stává se něčím přítomným pouze tehdy, vyjevuje-li partikulární jako partikulární.
3. Univerzální je popřením partikulárního, ovšem dialektickým popřením, tj. překonáním, které partikularitu zároveň uchovává i ruší.
4. Předpokladem rovnice: popření partikulárního = vyjevení partikulárního jako partikulárního, je proces, jímž je partikulární zbavováno svého univerzalistického nároku.

Ukazuje se tedy, že bytostná povaha partikulárního spočívá v tom: být bezdůvodným a neúměrným nárokem na univerzální. Obdobně pak pro bytostný ráz univerzálního platí, že se stává tím, čím je,

právě vyjevování partikularity partikulárního. To jsou ovšem pouze globální charakteristiky, jejichž plný smysl je třeba zřetelněji explikovat.

XXIII.

Charakteristika partikulárního jako netrpělivého a neoprávněného nároku na univerzalitu a vymezení univerzálního jako procesu vyjevování partikularity partikulárního však může v mnoha směrech zavádět. Snadno se zde totiž prosazuje či uplatňuje představa o fixní a strnulé opozici obou pólů a ze zorného pole se pak ztrácí skutečná hybnost těchto opozit a jejich vzájemné zprostředkování a kontrastní vymezování. Ruku v ruce s tím pak obvykle jde nasnadě jsoucí podezření o pouhé zápornosti a výlučné negativitě dialektiky univerzálního a partikulárního. Právě dědicové Hegela se zde s velikou ochotou dopouštějí snadné a pohodlné, avšak nehegelovské záměny pouhé abstraktní negativity za negativitu určitou a produktivní. Podívejme se však na skutečnou povahu napětí, jež jsou zde ve hře, poněkud podrobněji. Zajímá nás především, co tu znamená partikulární samo o sobě, tj. jako pozice, která se ještě nestala momentem pohybu k univerzálnímu.

Subjektivní komponentu toho, co chápeme jako partikulární pozici, v podstatě vytváří více či méně zřetelné, explicitní či implicitní, a patrně i v té či oné míře zkreslené a neadekvátní povědomí o konfiguraci vlastního postavení v rámci daného společenství, o možnostech uspokojení a zdrojích nespokojenosti, jež tato konkrétní situovanost přináší, o vztazích k dalším partnerům a protihráčům v rámci daného společenství a pod. Výraz tohoto povědomí, jež je jakýmsi sebevědomím a sebepochopením toho, kdo příslušnou pozici zaujímá, můžeme označit jako jistý názor, nejenom o sobě a často ani ne převážně o sobě, nýbrž v rozhodující míře o celém

společenství, tedy jako jakési přesvědčení.

Každé skutečné přesvědčení, to zn. přesvědčení, se kterým se jeho nositel opravdu identifikuje, si přirozeně činí nárok na to, být uznáno i ostatními. Co tu však znamená nárok a co tu může znamenat uznání?

Primární postoj charakteristický pro optiku partikulární pozice v zásadě vyjadřuje přesvědčení o tom, že optika této /tj. mojí/ pozice je jediné možná, bezvýhradně platná a pro všechny ostatní zcela nepochybně závazná, a každý, kdo se od ní odchyluje, prozrazuje povážlivý nedostatek soudnosti nebo zcela zjevnou zlou vůli, případně obojí. Nárok na uznání se tu proto rovná požadavku bezvýhradného podřízení se příslušné optice a uznání samo nemůže znamenat nic jiného než naprostou a totální identifikaci s uvedenou optikou a se vším, co ji podmiňuje a co s sebou přináší.

Ježto se jedná pouze o partikulární pozici - jak plyne z povahy věci, o nic jiného se ani jednat nemůže - je takový nárok nutně odmítnut, a to tím rozhodněji, čím více se ti, kdo se s ním setkávají, cítí ohrožováni jeho případným prosazením a uplatněním. Neoprávněný nárok a jeho odmítnutí tak vyvolávají dvojí neadekvátní reakci u původce a nositele nároku: buď agresivitu a snahu vynutit uznání vlastního přesvědčení silou /nemusí to být vždy nebo aspoň nikoli bezprostředně síla fyzická, spíše se jedná o úhrn prostředků a postupů, kterými lze dosáhnout pouze vnějšího uznání/, nebo rezignací, tj. uzavřením se a stáhnutím do sebe, jež má povahu snahy o přerušování všech kontaktů a každé komunikace s ostatními.

Avšak neadekvátní a nepřiměřené reakce, byť mají svou logiku a svou setrvačnost, v zásadě neuzavírají ani neblokuji možnost adekvátního postoje vůči odmítnutí původního nároku. A ten je

spjat s objevením jiného, tj. s dvojjednou zkušeností, že jiný není já a já nejsem jiný, a s poznáním, že pravda není dána a já nejsem jejím držitelem, tj. že se nejedná o prosazení zjevné pravdy, nýbrž o její společné hledání a nalézání, o samotný proces jejího vyjevování a o ono dění, jímž se stává zjevnou.

Jestliže však máme nahlédnout a rozpoznat skutečnou povahu pohybu, který se tu odehrává, a plnou podobu vazeb, jež tento pohyb podmínují a formují, nesmíme podlehnout pokušení, abychom celou sféru, o níž se jedná, situovali pouze do terénu myšlenkových a myšlených souvislostí a kontextů a omezovali ji výlučně na okruh akcí či dějů, rozvíjejících se toliko v oblasti představy nebo myšlenky. Sféra praxe jako oblast skutečných činností a jejich předpokladů a logiky i jako "svět uskutečněné myšlenky či představy" sem vnáší řadu specifických motivů, které podstatně spolupůrobují strukturu a artikulaci naší oblasti.

Jestliže si totiž každé skutečné přesvědčení činí nárok na to, aby bylo uznáno i ostatními - a nedá se v žádném případě říci, že si tento nárok uzurpuje, spíše jej přirozeně a spontánně klade a uplatňuje jako samozřejmý -, pak z toho nikterak neplyne, že už samo uznání - kdyby k němu došlo - zakládá pravdivost uvedeného nároku. Ve stejné míře pak také platí, že ani odmítnutí a zneuznání nároku nelze považovat za důkaz jeho nepravdivosti. Proces uznání tvoří totiž pouhou komponentu onoho procesu a dění pravdy, komponentu sice organickou a nezbytnou - vždyť pravda chápána jako proces vyjevování a zjevnosti skutečného a bytí vždy předpokládá participaci subjektivity, tj. člověka rozumějícího pravdě a otevírajícího se vůči ní -, avšak samu o sobě ještě nedostačující a nevyplňující vlastní dění pravdy; pravda se sice k člověku vztahuje a je pro člověka a pouze pro člověka, není to však ani jeho dílo, ani jeho vlastnictví.

Zdalo by se, že celou problematiku vystihuje už samotné konstatování, že proces uznání - jak se jej usilujeme tematizovat - neznamena ani výlučně, ani v první řadě, pouhé přitakání myšlenky myšlenkou, představě představou, že to není pouhý souhlas mínění ve světě myšlenek a představ, nýbrž především osvědčení se ve skutečném životě lidí. Vždyť vytyčení a uplatnění nároku není tolik uplatněním téze v rozhovoru či diskusi, jako spíše určitou akcí, určitým jednáním či chováním, jimiž se nárok objektivuje a proniká do světa ostatních. A stejně tak uznání není, aspoň ne především a převážně, pouhým souhlasným míněním, nýbrž v rozhodující míře právě spoluakcí nebo protiakcí.

Leč poukaz na terén aktivity a činnosti ještě nijak nezajišťuje překonání subjektivistické optiky. I samotnou praxi lze pojímat tak, že se bude jevit jen jako doména uplatňování výlučně subjektivních hledisek a jako triumf subjektivismu. Hledisko praxe má však pro náš problém význam ve dvou podstatných směrech. Umožňuje nám totiž jednak zřetelněji sledovat nezbytnou objektivaci, která je v základu každého přesvědčení uplatňujícího nárok na uznání, a dále pak uvádí do dialektiky partikulárního a univerzálního podstatný rozměr, jenž nám umožní, abychom tuto dialektiku přesněji situovali, a to rozměr konečnosti.

O jaké předpoklady se tedy opírá akce jako objektivace přesvědčení a jako uplatnění nároku na uznání a co vlastně ve svém plném obsahu tato akce znamená?

Na samotné akci jsou zjevné především dva její konstitutivní aspekty: Předně se jedná o událost odehrávající se v prostředí konkrétního ^{2/}společenství, o čin, jímž se dané společenství - aspoň z hlediska vlastního nositele a původce akce - naplňuje a realizuje. Potud má akce nutně charakter interpretace smyslu společného v podobě, v jaké je tento smysl příslušným společenstvím před-

stavován a ztělesněn.

Dále pak se akce jeví jako událost zasazená do konkrétní situace, jako interpretace této situace a jejích základních alternativ, jako odpověď na výzvu situace v podobě, jak jí nositel akce rozumí a jak ji chápe. Vlastní průběh akce, její účelové zřetězení a členění, jak se zračí v rozvržení cíle a prostředků, a všechny její další stránky, mají svůj plný smysl teprve na pozadí obou uvedených konstitutivních aspektů.

Sledujeme-li souvislosti akce jako interpretace smyslu pro dané společenství, narážíme přirozeně na problematiku, která vyvstává při konfrontaci akce s tím, co bychom mohli označit jako kodifikovaný smysl společného, tj. jako závaznou interpretaci společného v rámci příslušného společenství. Není to však otázka konformity či její odmítání, co je v daném kontextu podstatné. Jako významná se spíše jeví jiná souvislost. Existující společenství, jež - jak víme - představuje už samotnou svou existencí jakési osvojení a zvládnutí společného, vytváří určité médium, které má povahu zřetelně artikulovaných výzev a nároků směřujících ke všem členům společenství. A v povaze těchto výzev a nároků se vyjevuje příznačná dvojznačnost. Na jedné straně se jedná o cosi, co by mělo vytvářet prostor, v němž se skutečně všichni členové společenství setkávají a do něhož se ve všech podstatných rozměrech své individuální existence organicky vměstňávají, tedy právě o sféru společného. Na straně druhé pak by se mělo - a to je aspirace nemenší závažnosti - jednat o prostředí uzpůsobené výslovně rozměrům a potřebám každého jednotlivého člena společenství individuálně, tedy o prostor, který umožňuje plné uskutečnění životních možností každého z nich. Vždyť společenství se přece nedovolává každého svého člena - aspoň nikoli bezprostředně a primárně - tím, že by se mu představovalo jako ~~okruh~~ okruh čehosi vnějšího, byť vyššího, silnějšího či posvátného, tj. jako

vnější tlak a nátlak, nýbrž tak, že se mu ukazuje jako jeho vlastní prostor a prostředí, jako přirozené a prgenické médium jeho nej-
osobnější praxe. Společenství jistě usiluje překonat singularitu
a izolovanost jednotlivců, nemůže však tohoto cíle dosáhnout tím,
že jejich jednotlivou existenci popře - může ji pouze integro-
vat. Nárok společenství na osvojení a založení společného v sobě
obsahuje dvojčediný, avšak zároveň dvojnásobný požadavek: Společné
má znamenat krok nad partikulární a singulární existenci jedno-
tlivců, má tuto existenci přemístit do prostoru univerzálního,
může toho však dosáhnout tehdy a jen tehdy, jestliže v samém ži-
vém jádru a centru každé individuální bytosti uvolňuje pohyb a
umožňuje vzestup směrem k univerzálnímu. Společné tak platí -
aspoň v původní aspiraci - současně jako univerzální pravda i
jako pravda zcela osobní a soukromá.

/Pokračování/

E z r a P o u n d :

B Á S N Ě

Z knihy TWELVE MODERN POETS, An Anthology Edited by Artur
Lundkvist, Zephyr Books 1946, přeložil Josef Hlaváček

P O N O R

Chtěl bych se vykoupat v cizotě:

Tyhle útěchy, které se na mne hrnou, mne dusí!

Planu, vřu pro nové,

Nové přátele, nové tváře,

Místa!

Ach, být z toho venku,

To je všechno, co chci

- uchránit nové.

A ty,

Lásko, nejžádoucnější!

Což si nehnusím všechny stěny, ulice, kameny,

všechny louže, všechnu mlhu,

všechny dopravní cesty?

Chtěl bych, abys po mně tekla jako voda,

Ach, jak daleko k tomu mám!

Tráva, mělká pole, kopce,

A slunce,

Ach, dost slunce!

Venku, a sám, mezi nějakými

Cizími lidmi!

J E H L A

Pojď, nebo mine hvězdný čas,
Východ drží na uzdě hodinu jeho pádu,
Teď! Neboť jehla v mé duši se chví!

Tady nám bylo pěkně, byl tu krásný čas.
Tady jsme měli svůj den, můj den a tvůj.
Nyní pojď, dřív než se síla,
Která nás udržuje, obrátí proti pólu.

Nezlehčuj záplavu hvězd, tak věci jdou.
Ó, lásko, teď sem přijď, tato země se pomalu stává zlou.
Vlny se zahlodávají, brzy zvítězí.

Poklad je náš, rychle z něj udělejme zemi.
Pohněme se a uchopme čas s jeho příští přízní,
Držme se nějaké neutrální síly,
Dokud se nezvratí tento běh.

PARACELSUS IN EXCELSIS

"Nejsa už lidským, proč bych měl
Předstírat lidskost nebo oblékat křehký háv?
Lidi jsem znal a lidi, ale žádný z nich
Nedorostl takové svobodné podstaty, ani se nestal
Tak jednoduchým prvkem, jako já.
Ze zrcadla proudí mha a já vidím.
Vizte! Svět tvarů je smeten v níž -
Pod naším mírem vřava narůstá
A my, kteří jsme se stali beztvarymi, stoupáme vzhůru -
Nehmatatelná fluida, která byla lidmi,
Zdáme se sochami, kolem jichž vysoko zdvižené základny
Se bláznivě řítí jakási přetékaající řeka,
Prvek klíču jen v nás."

O R T U S

Jak jsem se snažil?
Jak jsem se nesnažil
Dovést její duši ke zrození,
Dát těmto prvkům jméno a střed!
Je krásná jako slunce zář a jako fluidum.
Nemá jméno a nikam nepatří.
Tak jsem se snažil, abych její duši vydělil,
Abych ji pojmenoval a dal jí bytí!

Jistě, jste spojena a propletena,
Smíšená s nezrozenými ještě prvky;
Měl jsem rád proud a stín.

Prosím, vstupte do svého života.
Prosím, naučte se říkat: "Já",
Když se vás zeptám;
Neboť nejste částí, ale celkem,
Nejste dílem, ale bytím.

N E D A L E K O P E R I G O R D U

I I I

Ed eran due in uno, ed uno in due;
Inferno, XXVIII, 125

Matoucí jaro, a u Auvezere

Máky a chrpy v zeleném smaltu

Nad námi růže; a my jsme znali celou tu řeku,

A naši dva koně se táhli údolími;

Znali nízká zavodněná pole rozdělená topoly,

V těch mladých dnech, kdy hluboké nebe nám bylo nakloněno.

A za soumraku nad námi bila velká křídla

A velká kola na nebesích

Nás sváděla k sobě ... vlnění ... a rozlučovala ...

Věřili jsme, že se setkáme ~~nikdy~~ a rty

Vysoko, vysoko a jistě ... a potom protiúder:

„Proč mne miluješ? Budeš mne pořád milovat?

Ale já jsem jak tráva, nemohu tě milovat.”

Nebo „Miluj a já tě miluju a miluju

A nenávidím tvého ducha, ne tebe, tvou duši, tvé ruce.”

Tolik k tomu nejzazšímu odcizení, Tairirane!

Vězněna v jeho zámku, v Tairiranově,

Ona, jež si nebyla bezpečně jista ušima ani jazykem,

Odešla - ach, odešla - nedotčena, nedosažitelná!

Ona, jež nemohla nikdy jista žít díky jednomu,

Ona, jež nikdy nemohla hovořit než s ním,

A všechno, co zbylo z ní - pozvolná proměna,

změť puklých zrcadel...

P O S L Á N Í

Jděte, mé básně, k osamělým a nespokojeným,
Jděte také k nervově zhrouceným, k zotročeným konvencí,
Doneste jim, jak pohrdám jejich tyrany.
Jděte jako velická vlna studené vody,
Neste mé pohrdání tyrany.

Mluvte proti podvědomé tyranii,
Mluvte proti tyranii nepředstavitelného,
Mluvte proti poutům.
Jděte k buržoazii, která umírá na svou nudu,
Jděte k ženám v předměstích,
Jděte k tajně oddaným,
Jděte k těm, jejichž úpadek je skryt,
Jděte k nešťastně vdaným,
Jděte ke koupené ženě,
Jděte k ženě zděděné.

Jděte k tem, kdo pěstují delikátní rozkoše,
Jděte k těm, jejichž delikátní tužby jsou zmařeny,
Jděte jako sněť na tupost světa;
Jděte proti tomu jako ostří,
Zesilte jemné akordy,
Svěřte se chaluhám a tykadlům duše.

Jděte přátelsky,
Jděte a mluvte otevřeně.
Dychtivě hledejte nová zla a nové dobro,
Buďte proti všem formám tyranie.
Jděte k těm, kdo jsou zkaleni středověkem,
K těm, kdo ztratili zájem.

Jděte k dospívajícím, kteří se přidusili v rodinu -
Ó, jak je příšerné
Vidět tři generace v jednom domě pospolu!
Je to jako starý strom s výhonky
a s některými větvemi shnilými a padajícími.
Vyjděte a vzdorujte mínění,
Jděte proti biologickému nevolnictví krve.
Buďte proti nezcitelnému majetku všeho druhu.

F R A N C E S C A

Vešla jste z noci venku
A v rukou jste měla květiny.
Chcete teď vyjít ze shluku lidí,
Ze vířavy hlasů kolem vás.

Já, který jsem vás viděl uprostřed prvotních věcí,
Jsem se zlobil, když vyslovovali vaše jméno
Na obyčejných místech.
Přál jsem si, aby chladné vlny plynuly mým duchem
A aby svět vyschnul jako mrtvý list
Nebo jako semena pampelišky a byl rozmetán,
Takže bych vás mohl znovu najít
Samotnou.

TANEČNÍ FIGURA
Na svatbu v Káni galilejské

Tmavooká,
Ó, ženo mých snů,
Do slonoviny obutá,
Žádná z tanečnic není ti rovna,
Žádná nemá tvůj svižný krok.

Nenašel jsem tě ve stanech,
V propuklé tmě.
Nenašel jsem tě u pramene
Uprostřed džbánů a žen.

Tvé paže jsou jako oloupaný mladý strom;
Tvoje tvář je řeka s odlesky.

Bílá jak mandle jsou tvá ramena;
jak nové mandle zbavené slupky.
Nedávají tě hlídat eunuchům;
nestřeží tě měděné mříže.

Tam, kde odpočíváš, jsou stříbrné a tyrkysové cetky...
Zlatou nití vyšitý hnědý šat jsi kolem sebe našasila,
Ó, Nathat-Iknaie, "Strome u řeky".

Jak pramínek os třeš jdou tvoje ruce po mně;
Tvé prsty jsou mrazivý proud.

Tvé služky jsou bílé jako oblázky;
Jak o tobě zpívají!

Žádná z tanečnic není ti rovna;
Žádná nemá tvůj svižný krok.

POZDRAVENÍ

Ó, generace dokonale uhlazená
a dokonale nespokojená,
Viděl jsem rybáře svačit na slunci,
Viděl jsem je s jejich ucouranými rodinami,
Viděl jsem, jak se v smíchu zubí
a slyšel neohrabaný řehot.
A jsem šťastnější, než vy,
A oni byli šťastnější, než já;
A v jezeře plave ryba
a nemá vůbec nic na sebe.