

P A R A P

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 3

1986

adresa redakce: dr. Václav Benda, Karlovo náměstí 18, Praha 2
příspěvky nezasílejte poštou

o b s a h

Václav Benda: Dopis čtenářům	3
------------------------------	---

ČLÁNKY/STUDIE

Jan Patočka: Zamyšlení nad Evropou	6
Radim Palouš: Proti pokrokářství a gnózi	12
XY: 7 listů za zlatou oponu	19
František Kadluc: Tolerance a pluralismus	33
Arthur Geuss: Časovost, smysl, absurdita a láska	45

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Jan Pavel II: Projev k vědcům a studentům v kolínské katedrále	74
Pavel Bratinka: Voegelinova Nová politická věda	84
-vt-: André Glucksmann (Přirozené právo a politika odstrašování)	106

RECENZE/ANOTACE/POLEMIKA

Hostina (V. E.)	119
T. G. Masaryk a naše současnost (R. P.)	122

Vážení přátelé!

Po dvou číslech Parafu je ještě příliš brzy na nějaké bilancování, proto chci touto cestou jen poděkovat všem spolupracovníkům, příspěvatelům i dalším příznivcům, kteří se o výslednou podobu těchto čísel zasloužili - a vyslovit naději, že se jejich řady v budoucnu dále rozmnoží.

Abychom podnítili jak Váš zájem, tak především Vaši původní filozofickou tvorbu, chceme Vás dnes seznámit s některými plány a záměry, které hodláme v nejbližší době sledovat - pokud se ovšem nevyskytnou překážky povahy jiné než odborné. Ohlášená spolupráce s časopisem Reflexe mezi časem vykrystalovala do poněkud konkrétnějších představ: zhruba za rok by měl vyjít společný sborník, o kterém pracovní předpokládáme, že by se měl zaměřovat na problém "smyslu dějin", respektive "filozofie dějin".

Tyto plány ovšem mohou a nemusí uspět, to kromě již zmíněných vnějších okolností a kromě řady čistě technických problémů nerozdílně závisí také na sesterské redakci Reflexe. Protože však nechceme alespoň za sebe nic zanedbat a protože bychom rádi dali onomu setkání opravdu závažný problémový rámec, budeme se starat, aby v nejbližších číslech Parafu (samí ještě přesně nevíme, kolik se nám jich během roku podaří vydat) postupně převážila uvedená tematika. Otevřenost, deklarovanou v prvním čísle, chápeme ovšem též jako otevřenost přístupu k tématu, navíc se domníváme, že jakýkoli problém může být vystaven v pravém světle teprve po prozkoumání jeho nejrůznějších aspektů a i zdánlivě vzdálených souvislostí. Vedle explicitně vymezeného "smyslu dějin" či "filozofie dějin" budeme proto věnovat pozornost také okruhům "věčnost - čas - dějiny", "pokrok - tradice", "pravda - rozum - tolerance", případně i některým dalším. Zveřejníme také příspěvky, které snad někteří čtenáři budou pokládat za příliš "politické" nebo příliš "teologické" - pokud na budeme přesvědčení, že jsou pro zkoumání dané otázky relevantní.

Cílem této poznámky není přesvědčit Vás o velkoleposti našich plánů ani vnutit Vám nějaký předem hotový pohled. Naopak! Účinnost našich plánů téměř výhradně závisí na Vaší spolupráci. A nejenže samozřejmě nemáme k dispozici nějaká hotová řešení (řešení jsou ostatně ve filozofii kořením jednak vzácným, jednak krajně podezřelým): my se ptáme, jakou otázku je třeba položit, jak se vůbec produktivně tázat. Toto "tázání po tázání" bychom rádi uskutečňovali spojenými silami. Vybízíme Vás (zde je snad dobré zopakovat, ke komu se obrácíme: k českým i slovenským filozofům, k "amatérům" i "profesionálům" respektive k "hobby-tům" i "velkým lidem", doma i v exilu) proto, abyste ze svých zásuvek dle své myslí vydolovali úvahy, vážící se k této tematice. Abyste upozornili své známé, abyste předložili překlady zajímavých cizích statí. Čím širší bude spektrum pohledů, tím větší naděje, že jejich výslednicí bude - třeba jen jeden a třeba úzký - paprsek v i d i t e l n é h o světla. Čím dříve se pak Vaše příspěvky a podněty dostanou do redakce, tím účinněji budeme moci spolupracovat na tom, aby se jejich výsledný efekt nerušil, nýbrž násábil.

S odvoláním na své (fiktivní) japonské vychování - podle tamního mravu je totiž pro tento akt vhodná kterákoliv doba mezi lednem a červnem - Vám všem přeji šťastný, požehnaný a plodný Nový rok, naplněný pokojem srdce a zdravým nepokojem ducha.

Václav Benda

ČLÁNKY / STUDIE

Jan Patočka

ZAMYŠLENÍ NAD EVROPOU

(skica - převzato z pozůstalosti)

Evropa se budovala po tisíciletí a zničila se za třicet let, ohraničených dvěma světovými válkami, které vlastně byly válkou jedinou. Tento útvar mocensky ovládl celou planetu, ale nemohl se udržet na vrcholu. Odešel bezpříkladně úpadkovým způsobem; tento pád je největší událost v dějinách světa. Dnes prožíváme začátek konce a tento konec je stále pod tematickou úvahou našeho konání. Chceme zde podat hrst úvah, fakt a dat, nepretendujících na úplnost, ale které mají navodit přemýšlení o těchto základních otázkách. Autor se těmito otázkami již delší dobu zabývá, to, co bude následovat, je jakýsi pokus o resumé.

První otázka zní: co je to Evropa, o které mluvíme? Hegel ve své práci "Die Verfassung Deutschlands" praví, že byly doby, kdy Evropa pociťovala náboženství jako základ státu, nejen koalice. Tento nedokončený spis z mládí, který nebyl uveřejněn za života, uvažuje na pokračí zhroutení římské říše, co to Německo je. Tvrdí, že Evropa byla státem. Z Hegelova hlediska je stát společenská organizace určená k tomu, aby společnou mocí ubránila to, co je jejím společným majetkem. Rozumí se západní Evropa, sjednocená v křižáckých válkách proti Islámu, ve čtvrté válce i proti Byzanci. Tato jednota se utužila válkou. Byla dána povědomím, že to všechno patří nějak dohromady. O duchovním původu této jednoty není v době Hegelově pochybností, a to je správné, ač je tomu trochu jinak, než si Hegel představoval. Dualita světské a duchovní moci při určité supremacii duchovní moci je jedna ze tří verzí myšlenky Sacrum imperium, která v době rozkladu římské říše uchvátila lidstvo a vykrytalizovala ve třech podobách.

První podobou je kontinuita římské říše, daná Konstantinovskou reformou. Je to myšlenka, že římské imperium je opřeno o sakrální a světskou jednotu, vytvořenou ve východořímské říši. Druhá podoba spočívala na arabské myšlence profécie a arabští filozofové ji uvedli v úzký vztah k myšlence Platónova státníka. Třetí podoba, která potřebovala nejdelší čas a která nás nejvíc zajímá, je ta, která vykrystalizovala na evropském Západě. Z původního chaosu na půdě západořímské říše, z něhož postupně vyrůstalo nové impérium, posléze franckého národa, a na druhé straně myšlenka duchovní moci, moci dalekosáhlé, ve světském smyslu sice vazalské vůči impériu, ale v duchovním ohledu naprosto nezávislé, s rostoucí supremacií vůči tomu, co se nazývá impérium. Co toto impérium vlastně bylo? Zrodil se stát v moderním smyslu slova? Ne, spíše něco jako internacionální organizace národů (gentes, *ETHNÉ*) nejrozličnějších tradic a stupňů vývoje. Ale tato koexistence tří verzí téže myšlenky, že lidstvo má být organizováno na základě poslední, nejvyšší pravdy, která není z tohoto světa a vládne proto, že je pravdou, a nikoli pozemská moc, určuje dějiny světa, kterým je mediteránní svět. 4. - 13. století. Rozšíření z oblastí dějin římského světa na to, co nazýváme Evropou, se stalo proto, že existují tyto tři verze. Arabové přinutili Evropu posunout se na sever až na Ebro a k východu až k nám a Sasům a do Pannonie. Tím se jeviště pozoruhodně rozšířilo. Historik a myslitel Adolf Dempff před 40 lety na tyto skutečnosti upozornil. Ale tehdy byla jiná situace: dnes uvažujeme po katastrofě Evropy. Proč Sacrum imperium? Protože něco před ním ztroskotalo. Imperium, které nebylo "sacrum", ač se za takové považovalo jako instituce zároveň náboženská i světská. Jako nejen mocenský, ale i myšlenkový útvar. Je to ztroskotání úžasné, nesmírně úspěšné politické instituce, ztroskotání jistého myšlenkového útvaru, jistého plánu. Římské impérium podlehl odcizením mezi svou imperiální mocí a svým publikem. Bylo odkázáno na morální sílu svého obyvatelstva. Odkud se vzal myšlenkový program pro římskou říši? Zase z dědictví, z dědictví, které zůstavilo Řecko, řecká filozo-

fie, zejména stoická filozofie, která si vytkla za úkol realizovat zejména myšlenky klasické řecké filozofie (Sokrates, Platón, Aristoteles), to jest myšlenku o tom, že lidský život spočívá na moudrosti, statečnosti, disciplíně a spravedlnosti. A na tom stojí stát. Stát je zde státem spravedlnosti. Řeční filozofové myslili stát, který nikdy neexistoval. Ale stoičtí filozofové měli odvahu říci, že tuto říši násilí a krve by bylo možno podbudovat touto myšlenkou. Ale byl římský stát vůbec schopen do sebe pojmout tento řecký ferment? Římský stát je státem, který chce vládnout za všech okolností. Nezáleží mu na etnickém složení, teritoriu, náboženství nebo vládní formě. Jen když je tato vláda úspěšná. Vládnutí samo je hodnotou, která rozhoduje, a vláda je samozřejmě nerozlučně spjata s majetkem občanstva, což je podklad vší vlády. Vládnout znamená mít. Proti tomu stojí řecká myšlenka, že stát má být státem spravedlnosti a práva, státem tří platných otností, aby spravedlivý člověk, který je s to vydat o všem počet, mohl v takovém státě žít. Je to snaha o právnost proti despociím dálného východu. Toto kolísání vyústilo v rozpad solidarity mezi státem a publikem a to vedlo k zániku římské říše. A odkud je to řecké dědictví? Řecké myšlení vzniklo jako reflexe velkých myslitelů na osud velkých řeckých obcí, zejména Athén, té velké polis, která první ukázala řeckou supremacii nad perskou mocí, ale sama se zničila vnitřními rozpory a náhodami. Platón o tom uvažuje způsobem, který se nedá srovnat s žádnou jinou myšlenkou. Odhalil reflexí nad touto katastrofou, že řecký člověk ve své snaze žít pravdivě - to jest tak, že všechno, co myslí a tvoří, je odůvodněno, nahlédnuto, že žije z nahlédnutí - že tento řecký člověk musí mít stát, ve kterém by mohl myslet a konat, aniž by nevyhnutelně přišel do konfliktu s faktickým státem, který ho zničí. Žít z nahlédnutí znamená starat se o duši. Z toho roste idea Platónského státu, z toho roste i stoická myšlenka, kterou chtěli vložit do římského impéria. A myšlenka *Sacrum imperium* je jen návrat k tomuto přesvědčení, že lidský život je třeba budovat na základě poslední, nejvyšší pravdy.

Odtud plynou dějinné katastrofy a jejich dědictví. Za prvé katastrofa polis s dědictvím starostí o duši a katastrofa římského impéria s dědictvím řeckého dědictví, které hodo-
kázalo vtělit ve svoji realitu. Za druhé myšlenka Sacrum im-
perium. Každá katastrofa je zároveň branou ke generalizaci. Jak tento konflikt vypadá, vyličil Platon realisticky a dra-
maticky v celém svém díle - konflikt člověka, který chce žít
pravdivě, se státem, který je jen zdáním spravedlnosti. Soud
světa nad filozofem a soud filozofa nad světem. Z tohoto dě-
dictví vyrostla Evropa a roste z něhož až do 15. století.
V této době dochází ke zvláštní změně: princip vládnout a mít
vyšel znovu na povrch. Myšlenkou Sacrum imperium byl totiž
spíše překryt než překonán. H. Pirenne vyslovil myšlenku, že
římskou říši nezničil nápor barbarů ze severu, ale nápor Arabů
po moři v 7. století. Jakmile se Středozevní moře stalo "arab-
ským rybníkem", přestal být nárok východní říše na vládu nad
světem něčím reálným. Tak zanikla západní říše. Západní Evro-
pa potřebovala mnoho staletí, než zmohutněla a zmocnila se
v křížových výpravách středomoří, mnohem důležitějšího, než
Jeruzalém. V této souvislosti učinil mohutný nápor kolonizace
i z našich zemí kulturní půdu, a to během jediného století.
Na západě je arabský nápor vržen zpět. Z uvolněných sil dochá-
zí ke skoku přes moře - ke skoku po bohatství a k setkání
s předkolumbovským člověkem. Evropa se stává majetníkem či
spíš lupičem světového bohatství, a to je přechod pozdního
středověku do renesance a reformace, který je dosud dialektic-
ky neprohlédnut. (Teologická a etické motivace v souvislosti
se změnou života.) Omezíme se zde na konstatování, že se všech-
no v té době změnilo a že se změnilo také to, co člověka obra-
celo k péči o duši (= schopnost nahlédnutí, pravdy). Moudrost,
statečnost a disciplinovanost (=to nejvyšší, to nejzákladnější
a to zprostředkující) byly nahrazeny principem mít a vládnout.
Ten princip je znám už v Římě, ale tam se společnost za něj
styděla a předstírala vyšší zájmy. V okamžiku velkého skoku
za světovým bohatstvím byla otevřena brána k vytvoření nové
koncepce. To si vyžádalo ohromné úsilí, které nazýváme osví-
cenectvím. Stát přestává být institucí, založenou na absolut-

ní pravdě, a stává se tím, o čem mluví Hegel: institucí na
 obranu společného majetku. Naše vědění se stává účinným
 věděním, které je s to něco udělat a soustřeďuje se na myš-
 lenku působení. Co v antice platilo pouze pro produkci, pla-
 tí zde i pro vědění. Naše vědění se dostává do úzkého styku
 s osobním úspěchem či neúspěchem. Osvícenectví přineslo Evro-
 pě majetnický monopol vědy a techniky. V tom je cosi velikého
 a imponujícího: možnost lidsky důstojného života pro velkou
 masu lidí - a to je síla osvícenectví. Dosavadní svět byl
 vždy svět hierarchický a lidský život byl možný jen v úzkém
 okruhu. Je otázka, zda překonání této hierarchičnosti je ně-
 čím praktickým, v každém případě jde tu o něco nového. Je to
 americká myšlenka, prosazená osadníky v krajním anexu Evropy.
 Tento anex rozšířil známý svět, ale tím i politický svět.
 Změnil Evropu a posunul její střed - organismus, který si ří-
 kal "Svatá římská říše německého národa" se náhle dostal
 z centra na východ. Centrem se stává Francie a chce být tím,
 čím dřív bylo Německo. Stává se centrem osvíceneckého hnutí,
 které přichází z Ameriky. Zde tedy dochází k první amerikani-
 zaci Evropy. Zároveň dostává Evropa ostrou hranici i na vý-
 chodě. Moskevské knížectví a později carství zdědilo tu druhou
 koncepci duchovní moci, konstantinovskou a byzantinskou, bez
 duality dvojí moci. Během sta let rozšířilo svou moc až k hra-
 nicím Číny. Tak je stará nadnárodní "Evropa" stlačena mezi dvě-
 ma obrovskými říšemi, dvěma závažími, která kdysi vznikla
 z jejího skoku po bohatství. V třicetileté válce ztrácí stará
 říše většinu své moci a nástupce "druhé Evropy" ji soustavně
 zatlačuje zpět (Polsko, Švédsko, Prusko). Zároveň tam vzniká
 podivuhodný absolutně centralistický systém, kde je všechno
 říšeno z jediného centra, které se opírá o milióny bodáků
 (Acton). Rusko ve spolupráci s Pruskem utváří další evropské
 dějiny. Když dojde poprvé - a to na evropské půdě - k setká-
 ní Ruska s Amerikou, začíná se mluvit o konci Evropy a o tom,
 kdo bude jejím nástupcem. Zdá se, že partnerem bude obecný
 revoluční princip. V době, kdy Napoleon zničil poslední zbytek
 římské říše, se odehrála zvláštní věc: v Německu dochází
 k básnické i filozofické reflexi nad osvícenectvím. Je ale

už pozdě. Myšlení dovede ukázat meze osvícenectví (Kant), stává se však nakonec samo jeho nástrojem. Kantův varovný hlas, že cesta pryč od starosti o duši má svůj konec, se nakonec stává zbraní zmocňování se světa. Německá filozofie zformulovala myšlenku dvojité reflexe, dialektiky, která nakonec posloužila revolučnímu boji; vytvořila myšlenku reflexe univerza, z níž 19. stol. udělalo instrument národní pýchy. Hegel se snažil obnovit myšlenku státu, zakotveného v poslední pravdě - a vzniklo z toho přesvědčení, že nic není vyšší než stát.

Sacrum imperium zahynulo velkolepou smrtí, ne jako Evropa. 19. století už řešilo jen "otázky" zbytků: německou otázku. (Je třeba si uvědomit, že Německo věnoval celou energii své tisícileté existence na budování Sacrum imperium a vstoupilo jako poslední do soutěže národů. Bylo posledním univerzalistickým prvkem v Evropě - nemluvíme-li o zbytkových organizacích, jako bylo Rakousko či Římská církev.) Evropa je koncem 19. století na prahu zhroucení a její dědicové už čekají na kořist (Prusko, Rusko). Evropský člověk si uvědomuje, že mravní základ pravdy je mu cizí. Dostojevského Raskolnikov říká: "Všechno je dovoleno." Podobně Nietzsche, nejhlubší myslitel této epochy (osvícenec!).

Celá desetiletí se Evropa řítí do zkázy jako proud, který se nezamýšlí a nedovede zamyslet. Je to osvícenectví, které s mocí dává i moc se zničit, ale nedovede odůvodnit pojetí pravdy. To věděl už Hume a ví to i Fr. Nietzsche. Proto se radikálně ptá: "Proč pravda? Proč ne účinná lež? Pravda je účinná lež našeho bytí a toho, jak se tohoto bytí zmocňujeme." Smysl? Musíme si uvědomit, že to nemá smysl, a hledat smysl ve věčném návratu téhož. Proti tomu říká Dostojevský: Pokoř se, hrdý člověče, nech se zlomit utrpením, to tě napraví. Nietzsche mluví o myšlence věčného návratu téhož, kterou je schopen unést nový člověk, který už není určován myšlenkou péče o duši.

Není třeba se zamyslet nad tím, z čeho Evropa vyrostla, totiž nad starostí o duši?

Radim Palouš
PROTI POKROKÁŘSTVÍ A GNÓZI

Hypotézu o konci eurověku a počátku světověku v žádném případě nestavíme do tradice pokrokářského chodu dějin. Zcela protichůdně této tradici vidíme eventuální počátek světověku mimo jiné v zřícení iluzí o tom, že čas automaticky teče od horšího k lepšímu. Symptodem zlomu věků je ostatně i to, že dějinné pokrokářství všeobecně ztrácí půdu pod nohama: některým se dnes jeví co proud dravé řeky, jako úprk času, ženoucí se neznámým kam (Weizsäcker-53).

Pokrokářství je vynálezem 18. století. Byli to francouzští osvícenští racionalisté, kteří myšlenku pokroku formulovali a vypracovávali. Turgot vyhlašuje neomezenou zdokonalitelnost lidstva a toto zdokonalování se skutečně děje díky nezadržitelnému pokroku. Pokrok se tak stává - namísto Augustinovy Prozřetelnosti, která v historiografii vládne až do Bossueta, historika doby Ludvíka XIV. - jednak smyslem dějin, jednak jakousi spontánní dějinnou gravitací. Montesquieu má pokrok spíše za etickou normu, uloženou občanovi co morální odpovědnost dávat přednost veřejnému před osobním. U Voltaira je pokrok pojat výrazně racionalisticky: jde o rozvoj rozumu, totiž jeho vnějších, objektivně konstatovatelných projevů. Právě v dějinném zviditelnování sebe sama je rozum smyslem dějinného pohybu, je to nutná a věčná dějinná síla, projevující se v čase a předvádějící ve stále větší dokonalosti a se stále hustší frekvencí vlastněpůvodní zjev. Takto je ovšem zaručena pouze možnost pokroku; tato potencialita se aktualizuje vědomým úsilím lidí, kteří prosazují rozumné věci. Podobně pro Condorceta představují dějiny substituci dřívějších předsudků novým, nepředsudečným věděním. Odtud vidí Con-

doracet možnost periodizovat historii na základě pokroku racionální osvěty, totiž podle nových výbojů a objevů intelektu - např. podle technických vynálezů, ale i podle pokrokových proměn institucionálních. Tak dějinný pokrok kráčí od prehistorie sociálně primitivních ekonomických formací k vynálezu hláskového písma, přes řeckou vědu a dále přes útok zpátečnictví proti rozumu a nakonec triumfuje rozum v ustavení novověké vědy.

Ať tak či onak - všichni osvícenští racionalisté zářili pokrokářským optimismem. I když - jak dnes už postřehujeme - připravovali půdu fatalistickému obratu, nepostřehovali to, nepostřehující problematičnost autonomního lidského podnikání. V racionálním dobovém rozletu spatřovali přirozený smysl dějin. Obrat pokrokářského optimismu ve fatalismus pokrokářského mechanismu nedal na sebe dlouho čekat. Dějinný pohyb, který se osvícencům jevil konec konců jako dílo lidského ducha, se v řadě teoretických náhledů stal samočinnou silou, gravitací dějin, čímsi nadlidským a nezadržitelným. Jistěže též spolupůsobily technické úspěchy novověké přírodovědy. Snad všechny teorie takového dějinného automatismu ("zákonitostí") se více či méně odvolávaly na svou "pravou" vědeckost. Avšak tím hlubinným zdrojem posunu směrem k dějinnému automatismu byl Hegelův dialektický náhled na dějiny: v dějinách se jaksi nutně, a to logicky zákonitě skrze dialektické protiklady, vrací duch sám k sobě; Hegelův náhled tohoto návratu je posledním bytostně dějinným krokem v tomto směru, je koncem dějin. Takto je zcela sjednocena polarita spekulace a jednání, myšlení a činu, filozofie a politiky. Avšak rozum-duch přece byl a je sbude dimenzí odlišnou od dějinných záležitostí: rozum-duch je vždy vertikální dimenzí, poukazující k absolutnímu nároku, dějiny pak jsou horizontálními dimenzí, charakterizovanou kontinuitací minulého a budoucího s přítomným, byť by cokoli z toho, co kontinuuje, bylo sebenerozumnější. Je to právě nepřítomnost povědomí, že tyto dvě dimenze jsou různé, že se sice protínají, a to v každém okamžiku - jako kříž, avšak že je právě jejich ztotožňování typickým novověkým SKANDALON.

Z historicky významně se uplatnivších teorií takového kocepce dějin připomeneme marxistické pojetí. Příroda, člověk, jeho dějiny - to vše jsou formy pohybu a způsobu pohybu hmoty. Jsou vědeckými prostředky zcela poznatelné (jakkoli "infinitesimálně aproximativně"), nicméně bez transcendentních poukazů, bez Tajemství, bez obracení k čemusi absolutně nadřazenému. Svět se nepohybuje chaoticky, ani podle Prozřetelnosti, totiž v plnosti smyslu pro dobré a zlé, tedy pod předchůdným nárokem pravosti dějinného pohybu, nýbrž stejně jako přírodní procesy (v duchu předsudku objektivit): "objektivně", bez ingerence nadlidských nebo lidských sil. Ovšemže se člověk, který díky své vědeckosti pozná tyto procesy, může potom podle toho zařizovat tak, aby ho proud dějin neuchvátil a nezničil a aby dějinný pohyb využil ve svůj prospěch. Poznání zákonů je sice nutným předpokladem úspěšného jednání, to však nemůže zákony pohybu změnit. Dějinný pohyb je samopohybem na základě protikladů v jevech, a to od jednoduššího k složitějšímu. Vnitřní protiklady v jevech jakožto zdroj samopohybu odkrývá dialektika. Materialistický historismus spočívá v důsledném vysvětlování pohybu všech jevů z nich samých.

Dějinné události první poloviny 20. století důkladně otráslы pokrokářskou ideologií, a to nefatalistickou i fatalistickou. Světové války (a především atomová situace) přivedly lidstvo k propastně odděleným variantám: vize sebezničení a vize netušeného blahobytu (Löwith-54). Do povědomí vstoupilo jednak vědomí lidské labilit, a to likviduje optimistické pokrokářství, jednak vědomí lidské odpovědnosti, lidského vlivu, lidské účasti v dějinách lidstva a světa, a to zase zlikvidovalo představu fatálního automatismu dějinného vývoje, nezávislého na člověku. Místo slepé důvěry v budoucnost nastoupila nejistota a strach z budoucnosti, ba zčásti i skepse (Toffler-55). Do lidského světa zase vstoupila konečnost. Už tedy ne růžové iluze a naděje na lepší zítřky, nikoli nekonečný pokrok, nýbrž lidé citlivě začínají vnímat dnešní krizi, dnešní ohrožení, dnešní smrt. V zákonitě. Zákonitě světového pohybu se děje

Pokud teď někteří soudí, že v triarchii minulost-přítomnost-budoucnost nábývá budoucnost opět stále větší důležitosti (Ketz-56), potom běží již o radikálně jiný význam budoucího, než představoval onen nadějně optimistický postoj v duchu osvícenského pokrokářství. Budoucnost- totiž ta neeschatologická - již zdaleka není něčím jen a jen pozitivním, ale čímisi na výsost problematickým - hrozivé eventuality v to počítaje. Pohled do neeschatologické budoucnosti totiž nebudí někdejší optimismus naděje. Tentokrát to už není ona snadná, nadšená naivita minulých dvou století, jak se s ní setkáváme v rozsahu industriálů nebo v marxistické interpretaci. Zbývá tedy ještě vůbec nějaká naděje? Přirozený lidský život a přirozený svět je však obdařen jakousi neuvěřitelnou možností vykračovat přes všechna naprosto pravděpodobná zhroucení vždy k novým pokusům udržet se, vystát krize a kolapsy a pokračovat přes nejhlubší troskotání přece jen dál. Zbývá tedy ta náročná naděje, naděje- výzva, naděje - ctnost, naděje prýstící z absolutna, naděje zjevená, eschatologická.

Distance od neodpovědného pokrokářství a pokrokářství optimismu nás vede k tomu, že neplatí, že to další rovná se lepší, že pokrokářská koncepce dějinného pohybu či samopohybu je předsudkem. Leda, že by se pokrokem rozumělo aktivní odporování úpadku, který vždy nějak hrozí (Adorno-57), avšak v tomto případě nenahlížíme, proč právě takovou neustálou aktivitu označovat za pokrok; odporovat úpadku a zlu vůbec - to je přece úděl člověka, který sice najisté spoluvytváří dějiny, avšak to ještě neznamena lineární vývoj typu pokrok.

Jiným omylem, ba prohřešením, je hledání a nalézání různých "klíčů" k dějinám (Voegelin-58). Takové "gnostické" klíče k dějinám nabízejí zpravidla ideologie moderních totalitářství: ty jaksi definitivně, tj. s konečnou platností, vědí, jaké hybné páky dějinami hýbají, a jelikož to "vědí", osobují si i právo uchvátit kormidlo dějin do svých rukou a zařídit si dějiny po svém. Dějiny nelze nahlížet z jakési nadlidské, božské úrovně ("god-like position"), jakoby dějinný čas byl nějaký stroj, jehož princip fungování jest bada-

teli postihnout. Zmanipulovatelný stroj času neexistuje, člověk-účastník dějin nemůže a nesmí se pokoušet z dějin vystoupit a obhlédnout je coby mimodějinná, naddějinná božská bytost. Něco jiného je periodizovat, tj. vytušovat a vyhmátávat smysl určitých dějinných tvarů, jimiž lidstvo žilo a žije, a něco jiného uchvacovat klíč od zakázané "třinácté komnaty", z níž se jaksi skýtá mimodějinný pohled na dějiny vcelku. Bráníme se vnikání do hájemství Prozřetelnosti, nechceme znovu trhat ze zakázaného stromu poznání tak, že bychom usilovali definitivně nahlédnout, jak dějiny "fungují", a měli k vlastní dispozici TELOS dějin. Nejde tedy o nějaké další, nové prohlédnutí smyslu dějin jako takových po způsobu gnostickém, jakých přinesl novověk, zvláště pak 19. století, celou řadu. Nejde ani o nalezení stadií jako principu vývoje, jak se např. domnívali nalézat Comte, Marx a jiní. Jde pouze o zachycení ducha doby, tedy vstřícný pohyb k smyslu, který jednotí dobu, již žijeme. Eventuálním zdařilým pohledem tímto směrem v žádném případě nezískáme jakýsi volant k účinnému manipulování vozem dějin (Korder-59), nýbrž pouze naději na adekvátní plnění lidské úlohy vzhledem k předchůdné výzvě, naléhající na člověka vždy a všude stejně.

Odmítám tedy výslovně pokusy ohlašovat konec dějin nebo jejich vyústění, vrchol či jiné definitivní odhalení. Respektuji jediný celkový smysl dějin, totiž ten zjevený. Žádné konce si netroufám ohlašovat, neboť "o onom dni a hodině však neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec sám" (Matouš, 24,36). Ano, lidstvo dospělo a zřejmě občas dospívá do mezní situace (nebo v ní stále je?), nesoudím však, že toto rozmezí je v blízkosti absolutního rozhodnutí (vždyť člověk vždy stojí pod výzvou absolutně se rozhodnout); nesoudím, že lidstvo stojí před svými nejvyššími možnostmi (vždyť o nejvyšší možnosti vždy šlo a jde), že se tentokrát ocitá v krajním nebezpečí (vždyť takové nebezpečí mu vždy hrozilo a hrozí). Prostě taková varování nelze chápat temporálně, nýbrž esenciálně (Guardini-60). Z hloubí duše souhlasím s konstitucí II. vatí-

kánského koncilu "Gaudium et spes", praví-li se v ní, že neznáme čas, kdy země a lidstvo dospějí k svému dokonání, že nevíme, jak se promění vesmír, ale víme, že Bůh připravuje novou spravedlivou zemi (61). Očekávání tohoto definitivního smyslu dějin nás nesmí odrazovat od časného úsilí dobře bytovat teď a zde, k čemuž dle mého soudu může značně přispět porozumění duchu doby.

Proto činím tento pokus. Myslím, si, že svou povahou sám odpovídá duchu doby, sám jej "autologicky" dokládá. Samotná nejnovější věda o tom, co vlastně v jakémkoli reálném dohledu duše bude, totiž futurologie (62), nesahá po zakázaném ovoci dějinného poznání a gnostickou domýšlivostí a panovačností revolučních ideologií; nýbrž jsouc děckem již druhé poloviny 20. století, se s velkou opatrností a skromností obrací k eventuelním budoucím partikulárnitám pouze více či méně pravděpodobným, neusiluje však o gnostické uchopení definitivního vhledu do celé budoucnosti. Futurologie předvídá lidsky dohledně úseky dějinné pouti, předvídá je bez iluzí, s pokorou vědeckého taktu ke skutečnosti: svým výkonem nepřestupuje lidskou pouhost a nedere se na Boží pozice.

Naznačili jsme již, že tu ovšem je přes to přese všechno naděje eschatologická, která nepramení z lidského nápadu či vynálezu. Přesné historické studium vykazuje, že její zjevování se děje v religiózních prostorách, což pro evropskou spiritualitu jsou starozákonní proroci a především Kristus. Budoucnostní dimenze je otevřenou šancí, aby to se mnou a s námi se všemi, s lidstvem i světem, nakonec dobře dopadlo - díky náklonnosti, milosrdenství a pomocí Pána veškerenstva. Tento postoj máme za sdostatek optimistický, opíráme-li jej o tento zjevený zdroj, o dějiny jako dějiny spásy, o smysluplný celek, plný naděje na vykoupení. Takto je nadějný optimismus radostí a životodárnou silou člověka "vrženého" z vlastní viny z ráje do dějin. Přinejmenším je tu prožívána hluboká a radostná skutečnost, že přešlý hřích se stává minulostí a v přítomnosti a budoucnosti skutkuje vždy jen jako minulý, odčinitelný a odpusti-

telný (Augustin-63). Každá bytost žije z takové naděje, že její bytí má šanci bytovat po svém pravém určení, a touto touhou se stává účastníkem veškerenstva. Konstituce II. Vaticana předpokládá, že budoucnost lidstva velice záleží na schopnosti nalézat aktuální smysl nadějného žití. Mezi vezdejší "fakta" (factum - to učiněné) patří též spiritualita doby, jíž se projevuje skutečnost dějin a vědecky odpovědné zkoumání takových fakticit nemůže být v rozporu s pokorou opravdové víry "protože věci vezdejší... pocházejí od jednoho a téhož Boha", praví se v konstituci Gaudium et spes (64). Nahlédnutí konce jedné periody a počátku jiné, vyznačování míst obrátů, klopýtání a bludných zákrutů má - i bez pokrokařského optimismu, ba právě jedině bez něj, a bez gnostického uchvacování dějinného volantu - hluboce pozitivní význam, totiž jako objevování těch skutečností, kterými vlastně se lidstvo proviněovalo nebo zaslouhovalo na své dějinné pouti.

Poznámky:

- 53 Weizsäcker K.F.: Wahrnehmung der Neuzeit. Mnichov, Vídeň 1983, s. 389^t
- 54 Löwith K.: Das Verhängnis des Fortschritts. In: sborník Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Mnichov 1964, s.15 - 29.
- 55 Např. Toffler A.: Futur Shock. New York 1970.
- 56 Metz J.B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Magdeburg 1977.
- 57 Adorno T.W.: Fortschritt. Sborník viz pozn. 54, s.30.
- 58 Slovo gnoze užívám ve stejném smyslu jako E.Voegelin - viz jeho The new Science of Politics, Chicago, Londýn 1952.
- 59 Korder T.R.: Hledání aktuálního pojetí dějin. Samizdatová edice Nové cesty myšlení, Praha 1984, s.226.
- 60 Guardini R.: Les fins dernières. Paříž 1950.
- 61 Gaudium et spes. Praha 1969, s.47.
- 62 Tak jak ji pojali zakladatelé G.Berger, B.Juvenel a H.Khan. Název je od O.K.Flechtheima.
- 63 Sv.Augustin: De civitate Dei. "Zkušenost vyvolených zůstává bezpečna před vrácením předešlé bédnosti." Citováno dle českého překladu F.L.Čelakovského.
- 64 Op. cit., s.44.

XY

SEDM LISTŮ ZA ZLATOU OPONU

Chce-li člověk kulturní epochy poděkovat nebo odporovat někomu, kdo je od něj vzdálen, napíše mu dopis. K dopisu může připojit i nějaké otázky. A je-li adresát slušný člověk, časem na dopis odpoví.

V některých případech je však i přes solidnost adresáta odpověď dopisem nejistá - a ani stížnosti na poštu by nic nepomohly. Jeden z takových případů nastává, když se adresát nachází za zlatou oponou, které lidé jinak říkají buď eufemicky minulost, nebo drastičtěji smrt. Poštovní úřad, který ještě nějak překoná železnou oponu, si neporadí s oponou zlatou. Nezbyvá, než se spolehnout na jinou a levnější poštu.

Na dobře formulovaný dopis za zlatou oponu člověk většinou dostane nějakou odpověď, aniž by jej musel napsat. Ale psaní prospívá formulaci. A když o korespondenci ví ještě někdo jiný než pisatel, může se i odpověď snáze projevit.

Anaximandros
soukromá škola v Milétu
Miletos
Ionia
Helada
- - - - -

Vážený příteli,

Ty jsi byl u toho, když tenkrát před šestadvaceti stoletími celé to hledání počátků začalo. Vlastně s tím začal Tvůj učitel Thales, ale Ty jsi prý byl první, kdo princip všeho jsoucího nehledal v žádném z přírodních živlů.

Vy v Milétu jste na to šli jinak než Homér a jeho následovníci. Hledali jste to, co je základem všeho, čili ve vaší řeči TO HYPOKEIMENON. To mělo být ono prvotní, ARCHÉ, vládnoucí. Hledali jste skrytý vládnoucí princip veškerenstva. A protože byl skrytý, hledali jste ho dole, "pod", HYPO, pod vším jednotlivým. Chtěli jste tuto skrytou všemoc nazvat jménem a stát se tak jejími partnery. Byli jste pěkně odvážní. Vytvoři-

li jste jednu z nejsilnějších zbraní: lidskou schopnost pátrat po kořenech a skrytých základech věcí.

Asi jste netušili, jak důkladně bude tato zbraň použita. Jak bude svět zpřevrácen a země rozrýpána, nakonec i doslovně rozrýpána obrovskými stroji. A kolik štouralů si za tu dobu myslelo, že pokračuje ve vašem díle hledání základů, vynášení skrytého na světlo! Ale stejně si myslím, že ten váš podnik stál za to.

Musím se Ti zmínit o tom, že co všechno pošlo už jen z vašeho hledání. Jeden římský řečník později vaše HYPOKEIMENON přeložil do latiny slovem subiectum. O mnoho později pak jeden barokní geometr tvrdil, že to jsem já! Tedy nejen já, ale každý já, či spíše já vůbec!

Že z toho pak povstalo hodně zmatků, je ti určitě jasné. Proto se nediv, že v naší době chápe většina lidí slovo "subjektivní" spíše jako nadávku. Většinou se tím nechce nijak dotýkat vašeho díla. To má naše doba naopak za veliké vážnosti. Je to totiž to jediné, na čem se naši myslitelé aspoň přibližně shodnou.

Odpověď toho barokního geometra na vaše hledání je sice podivná, ale přece si myslím, že se Ti bude líbit. Když ne jako odpověď, tak určitě jako další jméno pro vaše hledání utajené síly v základech veškerenstva. Každý z vás milétských našel nějaké jméno.

Takže se konečně dostávám k tomu, proč píšu zrovna Tobě. Ty jediný jsi jako odpověď vyslovil jméno beze jména - APEIRON, bezmezné, neomezené, neurčité. Řekl jsi, že vševládným principem a základem je neurčitost všeho jsoucího; neohraničenost, nevymezenost. Vládnoucím počátkem je neurčitá možnost čehokoliv. Tak jsi do vašeho milétského díla přibral mystiku negativity a možnosti. Nic určitého není tím, co hledáme! Ona vševládná moc je zcela jiné povahy než všechny jednotlivé věci. Výborně! Jenže jsme za to zaplatili obrovskou daň.

Vystupňoval jsi tím váš podnik do rozměrů hry o všechno, hry o život. Jak rozpoznám pravou mystiku "onoho zcela jiného" od zvráceného kultu nicoty a negativity?

Jak rozpoznám ono posvátné prázdno, které zve věci, aby vstoupily, od mrtvé nicoty a výsměchu propastí?

Jak rozpoznám tajemnou neurčitost, která ponechává svou
bodou budoucím tvarům, od rozplizlé vlčí mlhy?
Víš-li, odpověz.

Platón
Akademia
Athénai
Attika
Helada
- - - - -

Velevážený příteli,

po skoro dvacetičtyřech stoletích je Tvoje nauka stále
tak silná i záhadná jako tehdy. Ty jsi určil cestu filozofie
jako teoretický život zasvěcený světlu dobra, krásy a poznání.
Také Tě ponoukalo milétské hledání a našel jsi prazáklad veš-
kerenstva ve světle dobra. V tom světle, v němž vidíme skuteč-
né jsoucno, ideje.

Žádný myslitel po Tobě se myšlenice o idejích nemohl vyh-
nout. Buď musel dokazovat, že to je omyl, nebo popsat, co že
to ideje jsou. Popiračům jsi to ponechal dost snadné, když
jsi nenapsal žádný nevyvratitelný důkaz toho, že ideje oprav-
du jsou. Moudrosti přece nejde o důkazy.

Mnozí doktoři sice v Tvých dialozích hledali rozličné
důkazy a logické postupy. Jenže to přece byla jen nutná obrana
moudrosti proti sofistům. Obrana vedená jejich vlastními zbra-
němi. To, co odlišuje skutečné poznání od pouhého mínění, pře-
ce není důkaz, ale vidění ideje. A vidění ideje působí, že ví-
me jak a proč se to s danou věcí opravdu má. Pak lze dokazovat.
Skrze ideje, pravá jsoucna, poznáváme svět. Mnozí z těch, kdo
se Tě dovolávali, to prostě otočili: všechno, skrze co pozná-
váme svět, jsou prý pravá jsoucna. Tak dostala logika a mate-
matika větší slovo než filozofie. Pak přišli inženýři a roz-
hodli se ta údajně pravá jsoucna logiků a matematiků vtělit
v tomto světě. Udělali stroje a zavedli sériovou výrobu, čili
otiskování svých mapodobenin idejí do hmoty. Bylo i dost tako-
vých, kteří si podobně představovali i filozofii či teologii.

Ty jsi dobře věděl, že výpočet a logický postup vedou k poznání. Ale také jsi věděl, že to není to jediné a nejdůležitější, co k poznání vede. Proto Tě prosím, nedovedl bys jsi ještě něco říci o tom, jaký je rozdíl mezi cestou poznání a vypočítatelností? Ideje jsou přece živé a poznatelné - to se skoro všem po Tobě zdálo jako protiřečení. Tak si vybírali buď to, čemu říkali život: nevědomou požívatelnost; nebo to, čemu říkali poznání: výpočty bez života. Život přece v sobě má nevypočítatelnou vlastní vůli. Ale tajemství života přece také musí mít svůj vlastní princip poznání.

Velevážený příteli, máš nějakou vlastní odpověď, nebo budeš souhlasit s křesťanskými Otci, že tímto druhým principem poznání je víra? Jde ale o princip poznání, ne o alternativu za poznání!

Origenes zvaný Adiamantos
představený Vysoké křesťanské školy v Alexandrii
Alexandrie u Egypta
Oriens

Nejmilejší bratře,

připadal by sis v našem století jako doma. Doba, která se s jakousi nostalgií dívá zpět na doby klasické; ale současně doba obrovských možností a netušeného poznání. A unavené křesťanství - dost početná menšina propadlá vlastní byrokratizaci a moralitám, podivně tápající. K tomu kosmopolitní kultura velkoměst a orientální nauky klamně slibující spásu.

[Asi by Tě u nás překvapily jen auta a elektřina. Ale knihovnu nemá Praha takovou jako měla ta vaše stejně velká Alexandrie.

Teď už však k věci. Tobě nestačily poznání a svoboda jako dary velkoměsta. Určitě se Ti bude líbit, co řekl jeden myslitel naší doby: nejúčinnější, ale také nejvzácnější síla

je svobodomyšlnost pramenící z víry. Ty jsi přece pro víru ztratil rodiče a pro svobodomyšlnost jsi nakonec musel utéci před církevní vrchností ze své milované Alexandrie. Chápu taky až příliš dobře, že jsi se pro plnou svobodu pokoušel, bohužel úspěšně, o tvrdou askezi; než jsi poznal tento svůj jediný omyl. Byli jste tehdy pěkně odvážní, Ty a Tvoji přátelé; velice sebevědomí. Ostatní si mysleli, že je to pýcha, a to ne ledajaká. Byli jste jediní, kdo s živou vírou spojili veškeré vědění. Snili jste o novém všeobjímajícím poznání - a ono se vám to málem povedlo! Měli jste tolik chytrých nápadů!

Všechno to vlastně spískal Tvůj učitel Klemens. Jenže ten starý intelektuál a opatrník nikdy nenapsal víc, než velké soubory fantasticky erudovaných poznámek. A když napsal víc, tedy ve stylu "chytrému napověz". Ty víš líp než já, jestli se bál psát, nebo i domýšlet. Metodu a důsledky nejspíš tajil, zčásti možná i sám před sebou.

[A když školu tehdy skoro před osmácti stoletími stihnul ťen malér se státní mocí, zmizel rychle a tiše za devatery hory někam na severovýchod. Nicméně plně sdílím Tvoji velkou úctu vůči němu.

Vy ostatní jste byli tehdy velice mladí a nerozvážní. A Tebe nenapadlo v osmnácti letech nic lepšího, než se uprostřed průšvihů ujmout vedení školy a začít všude hlasitě vykřikovat, co že plyne z Klementových opatrných poznámek. Kupodivu to dobře dopadlo.

Se svým přítelem a spolužákem Plotinem jste tehdy strávili celé noci nad Platónovými texty a v debatách s gnostiky. On pak vytvořil z pĕtonismu náboženství, které mělo být protiváhou křesťanství. Ty jsi našel klíč ke Klementovým poznámám. Klíč, kterým jsi všechnu řeckou i egyptskou moudrost přijal do Kristovy spásy.

Byl jsi slavný, ale málokdo Ti rozuměl. Tehdy i teď. Nejvlivnější i nejposmívanější teolog. Prý nesmrtelný kacír - to se říká dodnes.

Je to přece už nějaká ironie, když člověk dá Kristu a Jeho církvi celý život a je přitom pronásledován vlastním biskupem za církevní nekázeň. A když přitom vytvoří nauku, která

pak církvi přes tisíc let slouží jako téměř jediný prostředek formulace dogmatu - a je za tu dobu třikrát oficiálně prohlášen za kacíře a bludaře, a dvaapůlkrát rehabilitován.

Nejspíš není možný podstatně jiný koncept teologie, než ten, který jsi Ty ukázal. Ale většina křesťanů se bojí jeho důsledků. Nemohli by totiž mít "křesťanské" spolky a strany, item konviktore a kurie, ani katechismy a zpovědní zrcadla. Jeden učený doktor tisíc let po Tobě napsal s pocitivým úmyslem sto svazků, aby našel nějaký kompromis. Ale neboj se, vydrželo to jen pár století. Teď zkouší jiní mnohem větší hlouposti, ale patrně dojde zase řada na Tebe.

Jenže já po Tobě nechci poradu ve věcech pravé víry, natož pak kázně. Potřeboval bych vyložit právě to, co asi ani Tobě nebývalo zrovna jasné. Ale taková už je povaha těch věcí - a Ty jsi s tím začal. Tedy za prvé. Chtěl jsi poznat veškerenstvo ve vzkříšeném Kristu. Kristus zmrtvýchvstalý a skrze Něj stvořený kosmos zjevuje Otce. Svědectví Písem, která tradují radostnou zvěst - a svědectví sebe sama, neboť v každém z nás přebývá Syn Boží a království Boží je v nás. My o tom máme svědčit, aby Bůh byl ve všem oslaven a stvoření dokonáno. Výborně!

Může však, když se to vezme z tohoto konce, samotný intelekt zajistit, abychom svědčili o živém Bohu? Nemá zde spíše cesta poznání přejít na cestu života? Copak tomuto Tvému chápání víry nesluší Janova vize "Bůh láska jest" lépe, než Tvoje rozumné vývody? Skutečně rozumné a správné vývody, které daly vznik dogmatu. Ale tytéž vývody nejen třikrát odsoudily Tebe, ale také odsoudily živý obsah dogmatu do mrtvé formy.

Za druhé. Tvůj učitel Klemens a Ty jste první pochopili, že proti theosofii gnostiků lze postavit jediné filozofii. Tak vlastně vznikla ta vaše "křesťanská gnóze". Dali jste víře kulturu a navíc jste pro víru zachránili intelektuály. Nedovedu si představit lepší nápad. Ale nevěděl bys přece jen o něčem lepším a veselejším? Tedy rozhodně nemyslím morálku a právo, jako ti afričtí popírači filozofie, co došla sluchu až v Římě. Tvoje chápání víry mi dává tušit, žeš možná už tehdy věděl, ale nedovedl jsi to říci nahlas. Že by Tvoje tehdejší intelektuální sebejistota byla jen hraná? Že bys

skrze ni jen hlasně zastíral hlubší tušení? Takový dojem přece mám i z některých Tvých bibliických komentářů.

Promiň mi otevřenost té druhé otázky, ale u vás jste dobře věděli, že přátelství něco vydrží. Navíc jsi pro mě předposlední instance. Nedostanu-li odpověď z Tvého nebe, které je podle Tebe poslušárnou, v níž Kristus přednáší o všech tajemstvích; pak se budu muset obrátit na nejvyšší místa: tam kde Kristus rozmlouvá s Janem a Marií.

Aurelius Augustinus
episcopus ecclesiae
catholicae
Hippo Regio
Numidia
Africa proconsularis
- - - - -

Svatý Otče Augustine,

díky Tobě se latinská církev znovu stala křesťanskou a nezůstala jen policistou morálky a prokurátorem práva. Mnoho řeckých myšlenek došlo díky Tobě hlasu i na Západě. Tvoje mystika světla nepotřebuje extasi, a proto je jedinou ryze a výhradně křesťanskou mystikou. Kromě ní jsi Západu odkázal i obrovskou nauku o milosti Boží. A kvůli jejímu kontextu Ti píši.

Víš dobře, že už tehdy, před patnáti a půl stoletími, byly kvůli ní spory. Později se o ni rozdělili kalvinisté a jesuité. Calvinisté si vybrali predestinaci a lidskou nicotu před Bohem. Jezuiti zase dobré skutky, nebo přesněji: dobrou vůli. Tedy to ^v Tvé nauce, co jsi zdědil po svých afrických předchůdcích. Když už Tě díky Tvé víc než tisícileté bezvýhradné autoritě nemohli zakázat úplně, vybrali si aspoň to, co - podle mého soudu - uniklo Tvé reformě.

Milost, čili dar Boží; dary od Boha darované člověku. Chápu, proč Ti tolik záleželo na tom, že tyto dary jsou nezasloužené, opravdu zdarma. Jinak by to nebyly dary. Byl by to obchod s dobrými skutky a zásluhami; obchodní zužitkování

dobrého úmyslu. To z toho aspoň udělali španělští a italští moralisté.

Bůh ale dává zdarma, ze své lásky a přehojnosti.

Jenže, znamená ono zdarma opravdu nezaslouženě? Určitě ano v tom smyslu, že si to nelze vysloužit. Když jsi však odkryl onen paradox šťastné viny přinášející spásu, neměl jsi se zmínit ještě o jednom paradoxu? Že totiž člověk má - přes všechnu svou osobní hříšnost i přes prvotní upadlost lidského stavu - nárok na Boží náklonnost? Připadá Ti to jako rouhání, mluvit o nároku člověka vůči Bohu? Ale od toho je přece Bůh Bohem, že rozdává.

[A rozdává-li i sám sebe, pak udílí i nároky vůči sobě.

[Dar Boží přece není na způsob toho, jako když nějaký pantáta ze své blahovůle někomu něco dá. Nejde o blahovůli nebo dobročinnou náladu. To, že stále rozdává, je přece jednou z podstatných vlastností Božích. Rozdávat a darovat sebe, to je božské.

Krásně jsi vyjádřil Boží nadřazenost nad člověkem. Ale copak člověk není tou bytostí, v níž má Bůh přebývat?

Otče Augustine, na sklonku života jsi znovu zrevidoval všechny svoje spisy. Prosím Tě, odpověz, jak vypadá tato re-vize nyní. Zůstanou tam ještě zásluhy i reprobace? Nebo radši připočteš kalvinisty k manichejským a jezuity k pelagiánům? Aby nebylo po peprobaci i zásluhách.

[Nakonec Ti ještě jednou moc děkuji za teorii iluminace; z té se určitě nic revidovat nebude.

Bernard řečený Predicator melifluus
opat cisterciáckého Nového Kláštera
Clairvaux
Francie

- - - - -

Svatý Otče Bernarde,

asi se tomu, co se za posledních osm a půl století se-
běhlo, divíš ještě víc než já. Tolik jsi se poctivě namáhal,

aby nezvítězila logika a škatulkování záležitostí božských i lidských. A vypadalo to, že jste uspěli; že láska a řád budou trvale vládnout nad štouralstvím i škatulkováním. Jenže ani ne na sto let. Pak se to začalo pomalu měnit, takže to o něco později mohlo několik geometrů, fyziků a astronomů přehodit na úplně jinou kolej. A v technickém světě zůstalo z Tvého dědictví jen to, že církevníci nabádají k poslušnosti. V tom se Tě ještě občas dovolávají.

Pro Tebe však byla poslušnost něčím jiným: nasloucháním harmonii a řádu. Věrnost lásce. Sám jsi přece neváhal přibrat k vyjádření této věrnosti ani nauky Origenových dědiců. Causa dilligendi Deo, Deus est; modus, sine modo dilligere. "Příčinou naší lásky k Bohu je, že Bůh nás dříve miloval. Způsob: láska bez způsobu."

Cisterciácký řád, jemuž jsi patřil, vytvářel evropskou civilizaci. Ale to přece Tobě nemohlo stačit. Hledal jsi věčný řád Boží přítomnosti. A podnik Tvých přátel, který jsi Ty inspiroval, se tehdy dařil tak báječně! Měl to být Řád rytířů svatého Templu, skutečných Rytířů Velechrámu. Jejich bílé roucho značilo světlo a vědomí. Jenže konec byl rychlý. A tak strašlivý, že Templář je dodnes jeden z běžných pojmů pro strašidlo. Kdyby jen porážka v Jeruzalémě, ale pak i římská zrada. Snůška největších pomluv proti templářům a nevídané popravy rytířů.

Ale já věřím rytířům a ne pomlouvám. Největším důkazem je to, že se při své obrovské moci ani nepokusili o vzpouru, ale nechali se po předem marné obhajobě popravit. To Řád německých rytířů uměl svou moc - bohužel - jinak uplatňovat.

Nepíšu Ti však proto, abychom teskrili nad koncem Velechrámu a jeho Rytířů. Přes svoji důvěru mám taky pochybnosti - jiné než všechna ta nařčení z bludů a zvrácené erotiky.

Ty jsi se nadchnul pro to, aby spojili mystiku citu s mužným hájením božských míst na zemi. Skutečně rytířský ideál: tvrdý bojovník a něžný mystik v jedné osobě. Ale zde přece šlo ještě o víc: o mystiku chrámu.

Příbytek Boží na zemi, který je nutno hájit bdělostí a pečovat o něj. Chrám lidského těla i chrám postavený

z kamene. Místo, na kterém stojí kamenný chrám; i místo člověka na světě.

Posvátný prostor uvnitř chrámu; i tajemné nitro člověka. Péčí o obojí chrám je bdělost a láska. Péče o obojí chrám s sebou nese jak bohoslužbu uvnitř chrámu, tak i jeho údržbu a hájení místa, na kterém stojí.

Boží přítomnost v chrámu měla být obrazem Boží přítomnosti v člověku. Ale nestala se právě někde tady osudná chyba?

Velechrám v Jeruzalémě, "osa světa", byl přece už tehdy tisíc let v troskách. A ani to nikdy nebyl křesťanský chrám. Kristus řekl, že z něj nezůstane kámen na kameni. Nebojovali rytíři o mrtvolu? Boj o důstojné pohřbení mrtvolý sice také patří k rytířské cti, ale - nebyl to pokus o resuscitaci místo důstojného rozloučení? Podobně je to i s úctou Božího hrobu: evangelium svědčí, že je prázdný! Nebylo i obětavé budování a hájení dalších a dalších kamenných chrámů - sice už křesťanských - malověrností?

"Ježíš řekl: zbořte tento chrám, a ve třech dnech jej postavím. Oni se mu posmívali, neboť nechápali, že to řekl o chrámu svého těla."

"Nebudete se klanět ani na této hoře, ani v Jeruzalémě, ale v Duchu a v pravdě."

"Duch Boží vane, kudy chce."

"Kde je opravdová láska, tam přebývá Bůh."

"Kde jsou dva nebo tři ve jménu mém, tam jsem já v nich."

"Po tom poznáte Ducha Božího, že ve vás přebývá láska."

"Jediné přikázání dávám vám, abyste se milovali navzájem."

Kamenný chrám měl být přece jen obrazem! To jste vy všichni moc dobře věděli!

[Obrazy jsou dobré, když jsou krásné a pravdivé. I o ně je někdy třeba bojovat. Obrazoborectví je bezbožné. Nicméně obraz je jen obraz.

Že by tichá odevzdanost Velmistra Molleye na cestě k hranici a ohlavo zpěv bratří v plamenech zračily pochopení pro konečnost a pomíjivost obrazů? Byl to důstojný odchod!

Mužná síla přece ve službách lásky může dělat i něco jiného než bojovat o stavby z kamene. Prací vytvářet pro lásku

prostor, bdít nad vlastním nitrem, a taky dokázat něco vydržet. A vůbec nejde o to, vytvářet organizaci. To se nejlépe ukázalo na těch, kteří později podle obrazu chrámu vytvořili tajnou organizaci. Lásky v nich nebylo a světu víc uškodili než prospěli; nejen tím, že se vzepřeli proti církvi.

Otče Bernarde, vím, že tehdy by jsi mě za takový dopis proklel co by buřiče. Proklel bys mě i teď, když se podíváš na náš zorganizovaný svět?

A ještě něco: nesouvisí snad s mylným přesunem důrazu na vnější chrám i to, že jsi na rozdíl od Otce Augustina dovolil v mystice extasi - tedy přesun vědomí ven?

Magister Eckhart
definitor Řádu bratří kazatelů
Kolín nad Rýnem
Teutschlant

Milovaný Mistře,

přes své nejasné vyhrady vůči naší zemi i krajanům jsi nakonec uznal, že Slunce, které svítí na Kolín, svítí i na Prahu. Tehdy před sedmi stoletími Ti mohla Praha připadat dost negramotná. Ale brzo dohnala ten Tvůj Kolín a Tvoji žáci se nakonec schovávali u nás. A Tvoje nauka u nás tak dlouho konkurovala doktorům, že z toho vzešlo veliké dění i mnohé průšvihy. Krom toho máme společného přítele: Origena. Od něj jsi přece převzal svoji zlatou třezi: cokoli Písmo nebo dogma říká o Symu Božím, platí každému člověku jako jeho možnost, v tom je spása. Taky jsi za to byl párkrát odsouzen i rehabilitován.

Ale mně je na Tvých kázáních těžko pochopitelné něco jiného: ta Tvoje Gelassenheit, nechání jsoucná být, jak to vykládá jeden téměř současný myslitel, Tvůj krajan. Pokud ti rozumím, tak jediné podstoupením od všeho jsoucího - i od sebe sama - uvolníme prostor pro Boží příchod. Vakuum přitahuje Tvůrce. Vyprázdnění, cesta skrze nic. Zůstává jen ryzí mož-

nost, a ta sama je božská, neboť je nekonečná.

Jeden Tvůj následovník, který kupodivu neměl potíže s Inkvizicí, neboť byl její zemský šéf, to řekl ještě otevřeněji:

Bůh jest pouhé nic,
a byť i něčím byl,
pak jenom v tobě jest,
jejž sobě vyvolil.

Poodstoupit od dění, to je prastará vstupenka do každého teoretického vidění. Nicota, to je poslední instance těch, kdo hledají kořeny a prazáklad veškerenstva. První má svoji výšku, druhé svoji hloubku - doslova.

Jenže spása není ani teorie, ani hledání prazákladu. Obojí k ní může být užitečné, a někdy i nutné. Cesta dolem, skrze temnou nicotu, je jednou z cest zasvěcení do tajemství světla. To potom řekl i ten slezský inkvizitor:

Kdo o půlnoci oči má a bdí,
zář světlé nádhery tam blýskat uvidí.

Ano, ten, kdo bdí! Cesta skrze nic je zasvěcovací cesta vědomí do tajemství. Ne rozplynutí vědomí!

Nihilističtí duchové Tě vzývají jako mystika nevědomí a hlasatele nicoty. Málem jsem jim naletěl. Jenže Ty jsi přece vždy tvrdil, že na dně vyprázdněného lidského nitra je jiskra Boží v člověku. Božské dno. Obraz Boží, z něhož se má v člověku zrodit Syn Boží, aby člověk a Bůh jedno byli. Nicota je jen stezka potivého přístupu; vede do plnosti bytí.

Doufám, že Ti teď už rozumím. A víš, proč jsem napřed naletěl těm gnostikům, nebo romantikům, nebo nihilistům, nebo jak jim nadávat? Hnusí se mi totiž osvícenství a jeho umělé světlo. A navíc jsem se nechal zblbnout Inkvizicí. U ní Ti kupodivu prošla líp nicota, než jiskra Boží v člověku. Kvůli božskému dnu lidství Tě div neprohlásili za panteistu či jiného kacíře. Někteří snaživější Tě za bludaře prohlásili soukromě.

Ty jsi krásně zdůrazňoval, že evangelista Jan to míní doslova, když říká, že z Boha zplození jsme. Ale že se to ukáže právě v konfrontaci s nicotou, a ne zveličením naší ubohé lidské síly. Rozumím Ti už dobře?

Magister Han z Husí
rektor University Karlovy
Praha - Staré Město
- - - - -

Mistře Jene,

běh světa je nevyzpytatelný. Tehdy to všechno dopadlo úplně jinak. Dobře jsi odhalil těch šest omylů, takže o Tvém díle De sex erroribus dnes mlčí Tví ctitelé i odpůrci. Zato se hádají o spisy, které jsi nejspíš v rozčilení opsal od jiných, abys mohl rychleji a důkladněji vynadat těm, kdo si toho zaslouhovali. To sice od Tebe nebylo dvakrát hezké, ale dobře to chápu.

Odpůrci v Tobě vidí obyčejného rebela a nesnaží se Ti rozumět. Ctitelé z Tebe udělali oslavovaného ideologa, a takovému se už nedá rozumět. O sto let později to ještě všechno spletla reformace. V kleštích mezi Římem a reformací Tví stoupenci nevydrželi. Nevidím se.

Reformace slibovala víc než Ty. Jenže nahradila jedny úřady jinými. A navíc ta výměna prebend vyhodila i hodně pokladů křesťanské víry. Těch pokladů, které jinak nepříliš křesťanský Řím v protireformačních bojích střežil jako drak zlato. A díky mu za to!

Tobě přece šlo o všeobecnost křesťanské víry. Chtěl jsi život církve přizpůsobit její víře. Místo toho víc uspěla reformace, která to z části obrátila. A Řím proti ní kupodivu postupoval podobnou cestou: povýšil svou právní praxi téměř na článek víry.

Ty jsi nechtěl měnit víru, ale lidi. Jenže to je nejtěžší. Navíc jsi ztratil obecnou církev, která mohla být oporou Tvého díla. Nemyslím organizaci, ale vědomí pospolitosti víry a sounáležitosti křesťanů. Proto to pak šlo i po kolejích nacionalismu, a to nemohlo skončit dobře. Nevím, nakolik jsi to sám zavinil.

Čechy se mohly stát místem obrození církve. Jenže byly

místem tak rozhaštěřeným s okolím i uvnitř, že to skončilo tak, jak to skončilo.

Církve se pak tak dlouho hádaly o své prebendy, že jim teprve teď došlo, že se o ně už jen málokdo zajímá. Je dost takových, kteří to teď chtějí nějak napravit. Dost jich v dobré vůli vymýšlí všelijaké nesmysly. Ale, Mistře Jene, proč křísit, co se přežilo? Není právě teď čas pro Tebe, pro víru bez úřadů? Nemyslíš, že by se to mohlo obejít i bez politiky?

František Kadlus

TOLERANCE A PLURALISMUS

Tolerance, schopnost a ochota připustit jiný názor, či postoj, snášet jistou odchylku, je pro nás nepochybně hodnotou. Je to hodnota typicky novověká, v novověku zvláště důležitá a mnozí v ní dnes hledají a shledávají východiště ze současných krizí člověka, společnosti a světa.

Přiznávám hned na začátku, že toto přesvědčení nesdílím a sdílet nemohu, přinejmenším v takto široké a neurčité podobě. Pojem tolerance se mi zdá být příliš pragmat^mický, povrchní a nevyjasněný, než aby k němu člověk mohl vázat nějaké naděje. Naopak ale tušení, že někde v té široké oblasti, kterou někdy zahrnujeme pod pojem tolerance, se skrývá něco krajně důležitého, nenahraditelného a nezbytného, plně sdílím a jen velice nerad bych se s ním rozloučil. Proto bych v následujícím chtěl aspoň trochu přispět k vyjasnění a upřesnění pojmu tolerance, případně k rozlišení mezi takovou tolerancí, která nás nezachrání (ba ane^mvytrhne), a tím, v co bychom mohli doufat, budeme-li si toho umět náležitě hledět.

Latinská "tolerantia" přešla v novověku do všech evropských jazyků a někde zatlačila příbuzné pojmy domácí, patrně právě proto, že byla pojmem širším a abstraktnějším. Česky by se dala přeložit nejspíš jako snášenlivost, ovšem právě s daleko užším významem. Tolerance znamená prostě schopnost snášet něco, co není příjemné nebo ideální, ale co je přesto třeba vydržet a připustit: především námahu, hlad, bolest, ale i pochybné jednání druhých lidí, třeba "vix tolerandam audaciam"^{x)}, o níž mluví Cicero. Je to tedy pojem, který označuje jistý postoj, jednání či spíše "ne-jednání" člověka

x) "vix toleranda..." stěžní snesitelná drzost

vůči věcem nepříjemným a vůbec, jak říkali naši předkové, "sobě protivným".

Schopnost něco snést, vydržet, přizpůsobit se je jistě v určitých mezích nezbytná pro každý živý organismus i pro život člověka ve společnosti. To, že každé snášení má své meze, že tu vždy existuje nějaké "odsud až potud", je v pojmu tolerance vždy intuitivně přítomno. Naznačuje to zmíněný obrat Ciceronův, o smělosti, která je právě na hranici. V novověkém technickém úzu, například ve strojírenství, znamená tolerance právě jen tyto meze, hranice tzv. "tolerančního pole".

Mluvíme-li však o toleranci jako o lidské hodnotě, nemáme na mysli schopnost snášet cokoli, nýbrž toleranci v daleko užším a specificky evropském smyslu jako schopnost a snad i ochotu snášet druhé lidi, jejich názory a zejména názory důležité, základní, to jest náboženské. A tady je už situace zřetelně složitější. Náboženská tolerance je na první pohled buď nedorozumění, anebo protimluv (kontradikce). Je-li člověk přesvědčen, že nějaký názor nebo postoj je zásadně důležitý, základní, říká tím jinými slovy, že leží mimo každé myslitelné meze tolerance. Že neexistuje žádné toleranční pole "odsud až potud", dohéhož by se mohly vejít dva odlišné názory v nějaké otázce zásadní důležitosti. Odlišný názor tedy buď nemá zásadní význam, anebo ho není možno (resp. dovoleno) tolerovat.

Je tu však ještě další nesnáz. Tolerance jako pojem římský (latinský) a novověký je pojem ryze empirický a pragmatický: označuje prostě fenomén snášení, zjistitelný fakt, že někdo něco snáší. Neptá se už po tom, proč to snáší. V nejjednodušších případech organické tolerance je otázka vskutku zbytečná: člověk snáší hlad, protože musí. Ale proč snáší to, co nemusí? Je to jen proto, že na tom nezáleží, že rozdíl považuje za bezvýznamný a nicotný? Anebo jen proto, že je příliš pohodlný, líný nebo zbabělý, než aby proti tomu něco udělal?

Otázka motivu, důvodu tolerance není zdaleka jen akademická. Člověk "snáší" názor, s nímž nesouhlasí, například proto, že mu nic jiného nezbyvá. Protože je sám nebo jeho

skupina je příliš slabá. Ale co se stane, kdyby se poměr sil změnil? Menšiny ve společnosti bývají jaksi přirozeně "tolerantní", dokud se nestanou většinami; pak budou mít možná příležitost "vypořádat se" s odlišnými názory jinou cestou, "řešit" problém jinými prostředky.

Problém náboženské tolerance a intolerance není v evropském křesťanství nový. Vzniká zcela zákonitě v okamžiku, kdy se připustí, že ty nejdůležitější věci lze vyslovit, vyjádřit. V křesťanské teologii se mu jako první výslovně věnoval svatý Augustin, přímý účastník těžkých a neřešitelných sporů v pozdně antické církvi. Jeho řešení, shrnuté v klasickém výroku "in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas"^{x)}, zůstalo aspoň teoreticky normou po celá staletí. Toto pružné, ale také odvážné řešení, obsahuje dvě části. První rozlišuje mezi nutným a nejistým a snaží se tedy i v náboženských otázkách zavést jisté meze a jisté toleranční pole. Druhá část Augustinova výroku míří znatelně někam jinam. Pro všechny křesťany platí příkaz a závazek lásky, který přesahuje a má přesahovat každý náboženský spor. Všichni tedy mají (resp. mají mít) něco, co je jim společné a přesahuje všechny rozdíly. Ale co si počít, když se tyto dvě stránky postaví proti sobě?

Dějiny křesťanského dogmatu lze vidět jako postupné naplňování první části Augustinovy myšlenky, postupné upřesňování a rozšiřování toho, co je nutné (rozumí se nutné ke spasení) a tedy v rámci církevní disciplíny povinné, na rozdíl od věcí nejistých, v nichž mají mít křesťané svobodu různých názorů. Rozhodování této otázky bylo zprvu svěřeno církevní autoritě, tj. zejména sněmům se stále větší účastí papeže. Se vznikem disputativní teologie ve vrcholném středověku ("o všem je třeba pochybovat") a s úpadkem autority papežství ve 14. a 15. století se problém komplikuje a v rozlišování nutných a nejistých věcí mají stále větší slovo odborníci, tj. univerzitní teologové a kazatelé.

Problém náboženské tolerance, tj. možnosti a ochoty připouštět odchylné náboženské názory, vyvstal s plnou silou po

x) "in necessariis..." ve věcech nutných jednotu, v nejistých svoboda, ve všech láska

reformaci a stal se problémem nejen náboženským, ale zejména politickým. Reformace totiž nejen pozměnila obsah toho, co je pro křesťana nutné ke spasení, ale velice brzy vytvořila novou církev, dobře odpovídající potřebám novověkého člověka i společnosti. Navíc vyprovokovala v katolické církvi reformní (protireformační) hnutí, které ji oproti středověku značně změnilo uvnitř i navenek, takže už v průběhu 16. století tu stojí proti sobě dvě křesťanské církve, které si činí stejně bezpodmínečný nárok na jedinou a nutnou pravdu.

Počáteční tolerance z nouze, jak ji vyjadřuje třeba augsburský mír, se ukázala řešením velice nestálým, neboť obě strany se chápaly každé vhodné příležitosti, kdy se zdálo, že by se protivníka mohly nadobro zbavit vojenskými prostředky. Strašné škody, způsobené náboženskými válkami po celé střední Evropě, i nenávistná polemika mezi církvemi ještě dále otřásly hodnoštností a autoritou křesťanských církví, jak to výmluvně dokládá dílo Descartovo^{x)}. Souběžně s oslabováním církevních autorit se začíná objevovat nový a značně odlišný způsob chápání Augustinovy zásady. V tom, co je nutné, musí být jistě jednotu. Ale co je nutné, nebude nadále rozhodovat církevní autorita, nýbrž poučený lidský rozum, který se může pevně opřít o pravdomluvnost Boží (Descartes). Toto bezpečné a jisté poznání pravdy tvoří nezbytný základ jednoty všech rozumem vládnoucích lidí a vůči tomuto základu se všechno, o čem se přou teologové a o čem válčí "křesťanští" panovníci, jeví jako druhořadé a tedy - tolerovatelné. Na tomto základě stojí už tolerance Brasmova, řady anglických myslitelů a později ekumenické snahy Leibnizovy, které už vzdáleně naznačují další vývoj v osvícenství.

Náboženská jednotu je ještě dlouho do novověku velice důležitý faktor politický, podmínka pevného státu, vnitřního míru a stálé vlády - věcí, na nichž zejména prostým lidem velmi záleží. Nové (descartovské) chápání nutného základu závazné pravdy je nejprve záležitost individuální, věc filozofů a vzdělců, v očích držitelů moci spíše podezřelá.

x) viz zejména úvod k Rozpravě o metodě, program hledání "neotřesitelného základu pravdy" uprostřed chaosu třicetileté války

Postupně se však začíná chápat, že i takto pojatá jednotu náboženského smýšlení, založená na světle rozumu, by se mohla stát pevnou půdou pro založení a legitimování státu a jeho moci. Této možnosti se chopí osvícenský centralistický stát, který se považuje za nositele a ručitele všech závažných pravd rozumného náboženství. Na tomto pozadí stojí tolerance Josefa II.

Josefinská tolerance, byť v evropském kontextu trochu opožděná, je zase jistou variací Augustinovy maximy. V nutných věcech ovšem, musí být jednotu. Co je skutečně nutné a všem lidem z povahy věci společné poznáváme osvíceným rozumem. Ztělesněním této jednoty je náš osvícený stát, který v nutných věcech nepřipustí odchylky, ve věcech nejistých naopak zaručí každému svobodu a zejména nepřipustí, aby maličerné spory rušily vnitřní mír ve státě. Proto zavádí Josef II. novou organizaci farností, staví kostely v chudých a odlehklých oblastech, zavádí povinnou účast vojáků na bohuslužbách, ruší zbytečné kláštery, poustevníky atd. a přiznává svobodu oběma hlavním reformačním vyznáním i židovskému náboženství. Tím je všem poddaným zajištěna potřebná míra náboženství, ovšem tím také tolerance státu končí. Pěkně to ilustruje příběh, zapsaný k roku 1783 v Pelolových Pamětech: "...Protože se těchto lidí vydávalo za deisty stále více nebo z deismu bylo udáno, učinil tomu císař pojednou konec tím, že nařídil: 1. Kdo se prohlásí deistou, dostane v kanceláři 12 ran holí a bude poslán domů. 2. Kdo někoho udá nebo obžaluje, že je deista, dostane také 12 ran holí. - Od té doby není již slyšeti o deistech; kdo jím je, tiše jím zůstane, ale musí se přiznati navenek k nějakému náboženství v Čechách dovolenému."

Nebylo by jistě spravedlivé hodnotit josefinskou toleranci dnešními očima, poměřovat její upřímnost současnými hodnotami. Zejména proto, že tyto hodnoty do značné míry koření právě v osvícenství, v době, která (aspoň u nás) vytvořila občana, zrušila privilegia a založila moderní stát jako stát pro všechny.

Přesvědčení, že osvícený, vzdělaný a správně pěstovaný

lidský rozum stačí k založení všeobecného konsensu všech, k odstranění sporů, nenávisti a násilností, k vytvoření svobodných a spravedlivých společností, bylo nesmírně silné a bylo jedním z hlavních duchovních impulsů pro ceť 19. století. Z něho pramení patos vědy a takových osobností, jako byl Bolzano, Comte a ještě i Albert Einstein nebo Bertrand Russell.

Velice brzy se však začaly vynořovat i jiné myšlenkové proudy. Romantikové a revolucionáři minulého století vyzvedli nové základní náboženské nebo kvazináboženské hodnoty, které se vesměs vyznačovaly velice malým tolerančním polem. Zejména znovu objevená hodnota národa dokázala sice stmelovat jednotlivé společnosti, sama o sobě však byla principem vylučujícím a zdrojem nových nenávistí a konfliktů.

Dvacáté století vyneslo znovu do popředí hodnotu lidské svobody. Největší zásluhu na tom měla francouzská revoluce a později převládající vliv anglosaské tradice, která také vytvořila nový ideál státu. V zemích s převládajícím reformovaným křesťanstvím se postupem času prosadila vládní technika, která velice omezila rozsah toho, co je ve společnosti a ve státě "mutné" v augustinovském smyslu. Společnost tvoří svobodné a zodpovědné lidské osobnosti, z nichž každá má své nezastupitelné poslání a povolání. Náboženské hodnoty nejsou věcí státu, nýbrž jednotlivých osobností a jejich svědomí. Stát je zcela profánní a pragmatická instituce, která se má starat jen o to, aby si jeho občané navzájem nepřekáželi a neškodili, a to zase jen v míře co nejmenší. Tato vládní forma, založená na radikálně křesťanském chápání člověka jako obrazu Božího, patří mezi nesporné úspěchy novověku a je ztělesněním myšlenky tolerance, jak ji vytvořil evropský humanismus. Moderní liberální stát snáší a trpí svým občanům všecko, co ho přímo neohrožuje, a při pohledu zvenčí se často zdá, že trpí i věcí, které ho přímo ohrožují. Demokratický stát je totiž instituce dosti křehká: jeho moc - technicky vzato velická - je v rukou lidí, kteří se musí stále ucházet o přízeň voličů, a ta bývá vrtkavá. Všechno, co se ve vládě děje, se přetřásá před očima všech, zvláště to, co by se dít nemělo. Protože stát je z de-

finice profánní věc, nemá kromě vlajky a fotbalové reprezentace žádný vlastní prestiž. Protože hodnoty a náboženství podle definice do sféry státu nepatří, může se politický život navenek jevit jako stranické haštěření, prokládané různými skandály. Tak ho také vidí povrchní čtenář novin i různí kritikové "liberalismu" a demokracie, kteří ovšem také nedokáží vysvětlit, proč demokratické státy přesto fungují, fungují výborně a přežívají různé otřesy vždy jakoby zázrakem, díky své neobyčejné pružnosti, tj. toleranci.

Ve skutečnosti je však problém životaschopnosti a zranitelnosti liberálního státu někde jinde. Moderní tolerantní státy nevznikly totiž z myšlenky tolerance. Jejich zakladatelé-Cromwell, američtí nonkonformisté, švýcarští kalvinisté i francouzští jakobíni - byli všecko možné, jen ne tolerantní. Přesněji řečeno, byli tolerantní jen ve velice úzkých mezích svého společného, silného a určitého náboženského přesvědčení. Naopak vůči všem, kteří je nesdíleli, byli tak účinně nesnášenliví, že se jim podařilo vytvořit prakticky homogenní společnosti "jediné víry", přinejmenším účinného občanského konsensu, v jehož rámci je i anglická parlamentní opozice "opozicí jeho Veličenstva". Tolerance demokratických států dodnes žije z této staré podstaty, ze společného přesvědčení (a možná někdy jen předstírání), že každý jednotlivý občan je ta zodpovědná a tedy svobodná nezastupitelná osobnost, jako byl anglický nonkonformista, který se raději vystěhoval do daleké pustiny, než aby něco slevil ze svého přesvědčení. Toto citlivé místo dobře vystihli různí teroristé, kteří se - zatím naštěstí bez úspěchu - snaží zpochybnit tento konsensus a tudý i celou vládní formu.

Tolerantní společnost tedy nevzniká z tolerance a nemůže trvale z pouhé tolerance žít. Instituce politické tolerance, klasická občanská práva, ale i třeba instituce azylu se musí živit z hlubších zdrojů lidské osobnosti a odpovědnosti, zejména v obdobích krizí a ohrožení. Proto je tak nesnadné a někdy i nebezpečné přenášet demokratické instituce do společností, které mají jiné hodnoty. (Příklad zředávné doby: Irán před nástupem Chomejního).

Stane-li se z tolerance jen něco jako pravidlo slušného chování, ohrožuje to nutně věrohodnost a vnitřní přesvědčivost jednotlivých lidí, společnosti i státu: od společenské tolerance nemusí být daleko k pokrytectví a shovívavý, vnějškově "tolerantní" vztah k lidem jiného přesvědčení může být výrazem nezájmu až pohrdání člověkem i jeho pravdou.

Tyto celkem známé a v historii i současnosti ověřitelné skutečnosti nezní příliš povzbudivě. Kdyby tolerance byla jakési pozdní ovoce předchozí účinné likvidace jinak smýšlejících, nejsou vyhlídky do budoucnosti nijak růžové. Periodické výbuchy fanatismu v různých často i "civilizovaných" částech světa by se tomu zdály nasvědčovat.

Ale jak už to tak bývá, nové možnosti a nová východiska se někdy objeví tam, kde by je nikdo nehledal. Ve druhé polovině dvacátého století se například ve vědě a v technice, tedy v oblasti, která jistě není na periferii zájmu, objevily nové myšlenky, které lze s jistotou licencí chápat jako náznak jiné cesty. Pro ilustraci vezměme příklad šlechtění zemědělských rostlin.

Šlechtění obilovin dosáhlo v našem století velkých úspěchů, o nichž se sice mnoho nemluví, na nichž však vrátka rovnováha dnešního světa do značné míry stojí. Vedle vysokých výnosů hraje stále větší úlohu odolnost jednotlivých druhů vůči klimatu, škůdcům atd. Přitom odolnost není vlastnost, která by se dala zajistit jednou provždy. Dnešní šlechtitel neví, jakou odolnost bude za deset let potřebovat, protože neví, jaká epidemie napadne dejme tomu kukuřičná pole. Neví tedy předem, jaké vlastností by měla nová kukuřice mít, ví však bezpečně, že to budou vlastnosti jiné, které současné odrůdy nemají, neboť jinak by žádná epidemie nevznikla. Prozíraví šlechtitelé a biologové už řadu let trvají na tom, že je pro budoucnost nezbytné zachovat co nejvíc z genetického bohatství přírody, v daném případě vytvořit aspoň rezervace či archívy ("banky") nešlechtěných odrůd jako možnou zásobárnu genetických "myšlenek", které budeme jednou velice potřebovat.

Z hlediska našeho problému by se dalo říci, že ekologicky poučený šlechtitel "toleruje", aby se v jistých oblastech pěstovaly zastaralé a málo výnosné odrůdy. Jenže tady už slovo tolerance zřejmě není na místě: ten člověk totiž dělá daleko víc a dělá něco jiného. Pěstování a přežívání "zastaralých" odrůd není pro něho ničím nevýznamným. Nechce je zachovat jako "památku", sentimentální relikv do muzea nebo skansemu. Stojí o ně proto, že ví, že celá skutečnost (třeba jenom pouhé kukuřice) je složitá a přesahuje jeho schopnosti a vědomosti, neboť přesahuje přítomný okamžik. Domnívám se, že pro tento postoj k jiným názorům a skutečnostem je lépe zvolit i jiný název - třeba pluralismus. Je takový postoj možný i v širším měřítku, v otázkách obecnějších - a snad - základnějších, než je pěstování kukuřice?

Evropská kultura stojí odedávna na přesvědčení, že pravda je jedna, a období silně prožívaného náboženství v ní byla zpravidla obdobími nesnášenlivosti a násilí. Některá z nich byla, řekněme, produktivní, to jest umožnila lidem a celým společnostem staletí více méně pokojného a úspěšného života. Náboženství, které umožňuje a zakládá kultury a civilizace, je často nesnášenlivé. Musí tomu tak být vždycky?

Věřící člověk je přesvědčen, že "má pravdu", i když podle ní nedokáže být živ. Pravda je jedna - a odtud se zdá vyplývat, že žádný, kdo věří jinak, pravdu mít nemůže. Na pravdě nesmírně záleží, a tedy... Je tu však malý háček. V každém náboženství a každé víře hodné toho jména je pravda vždycky něco, co člověka daleko přesahuje. To znamená něco, co člověk vnímá, chápe a vyjadřuje vždy jen zlomkovitě a částečně - i když ne špatně nebo nesprávně. Úvaha náboženské nesnášenlivosti, zdánlivě bezchybná, činí ve skutečnosti jeden pochopitelný, ale podezřelý krok: mlčky předpokládá, že to, co věří a vyznává, je pravda sama ve své jedinství, celá a úplná. Nejlépe to konečně vyjadřuje běžné úsloví "mít pravdu". Ale toto určení, které má dobrý smysl, pokud se vztahuje na běžné věci naší zkušenosti, nelze beztestně vztáhnout na pravdu v náboženském smyslu, která není jen přiměřeností chápání k věci,

ale má být podle Ježíšova slova zároveň i cestou a životem.

Víra ví, že se nemýlí. Věřící člověk ví, že nejde špatným směrem, a ví, že pravda je jedna. Ale právě tak dobře ví, že tuto jedinou a úplnou pravdu nemůže uskutečnit ve svém lidském vědomí. Ostatně právě o svatém Augustinovi se vypráví hezký, byť nehistorický příběh o jamce s vodou na břehu moře. V křesťanské teologii se toto jemné, ale důležité rozlišení mezi jedinou pravdou a různými podobami jejího pochopení v lidském vědomí či svědomí a v lidském životě vždycky uznávalo. Zkratové ztotožnění "naší" pravdy s pravdou bylo však znovu a znovu příliš silným pokušením, kterému křesťanští panovníci nedokázali vzdorovat. A nejen panovníci. Celé křesťanské společnosti trvaly a trvají na tom, aby jejich soudržnost mohla mít jakési nadpřirozené, náboženské vyjádření. Někdy i v případech, kdy se vládní moc rozhodla pro toleranci, vznikala lidová hnutí odporu, která bylo nutno potlačovat vojenskými zásahy. Tak první pohřby evangelíků na českém venkově museli doprovázet vojáci a byli při nich i další mrtví.

Mezi Scyllou nihilistické "tolerance", která všecko snáší, protože na ničem nezáleží, a Charybdou náboženské nesnášenlivosti je však ještě úzká cesta pluralismu. Je to možnost náboženského života, který ví, že se nemýlí, ale zároveň důsledně uznává, že jeho vlastní pochopení pravdy i prožívání cesty je zlomkovité a neúplné, a tedy nejen nevylučuje, ale dokonce konců potřebuje, aby existovaly a žily i projevy jiné. Ne jakékoli, ale přece natolik odlišné, že je nemůže zahrnout do svého vlastního stanoviska a že se s nimi sám bude muset přít a potýkat. Ovšem s vědomím, že i ony patří možná k úplnějšímu vyjádření pravdy, které daleko přesahuje možnosti jednoho života a jednoho vědomí. S vědomím, že i jeho náboženství by se bez nich mohlo stát umrtvující ideologií.

Laskavý čtenář si teď nejspíš řekne - dobrá, ale je to vůbec možné? Může se obyčejný člověk udržet na takovém ostří nože? Zůstane náboženství, které neproklíná a (aspoň ve svých snech) neupaluje, ještě náboženstvím? Bude mít nějakou vnitřní sílu, přesvědčivost a energii?

Začneme tím posledním. Náboženská (i jiná) nesnášenlivost a násilí sice pomáhaly vytvářet pevné a akceschopné státy, vnitřní sílu a přesvědčivost náboženství však vždycky jen podřývaly. Z náboženského hlediska je použití násilí projevem strachu, zoufalství a nedostatku víry. Naopak velké osobnosti živého náboženství vykazují přinejmenším ve svých tvořivých obdobích zřetelné známky "pluralismu". Právě na životním vývoji velkých náboženských postav je ovšem často vidět, že cesta pluralismu je skutečně obtížná a že i ti největší z ní často sklouzli. Za mnoho jiných připomeňme osud Komenského, který své těžce zkoušené naděje vkládal střídavě do pedagogického a ekumenického snažení i do armády švédského krále.

V dějinách evropského náboženského myšlení najdeme roztroušeně řadu svědectví vědomého pluralismu. Od podobenství o vytrhávání plevelu (Mt 13,28n), Gamalielova soudu o budoucnosti křesťanství (Sk 5,35n) přes Augustina, otonské umění až po Mikuláše z Kusy a Erasma. Řadu velkých příkladů statečnosti, která brání pluralitu pravdy, od Sokratovy Obrany přes Spinozu, Locka až po Voltairovu obhajobu svobody názoru. A v posledních sto letech řadu myslitelů, kteří se tímto tématem výslovně zabývali. Namátkou jmenuji M. Blondela, Ch. Péguyho, K. Bartha, J. L. Hromádku a P. Teilharda de Chardin.

Za nejkrásnější a nejvýznamnější vyjádření vědomého pluralismu však považuji úvodní kapitoly bible - známé a přece málokdy pozorně čtené vylíčení stvoření svět. Tento klíčový text vznikl zřejmě spojením dvou starších (Gn 1,1-2,3 a Gn 2,4-3,24), různého původu a velice odlišného zaměření. Že se jak křesťanské tak židovské výklady tohoto veledůležitého textu snaží jejich odlišností bagatelizovat a stůj co stůj je "převést na společného jmenovatele", nesvědčí, myslím, o velké teologické hloubce a jen ukazuje, jak daleko jsou učení vykladači od velkorysé víry neznámého redaktora z 5. stol. před Kristem, který oba texty - patrně bez úprav - položil prostě vedle sebe. Protějškem vykladačské úzkoprsosti jsou ovšem různí kritikové bible, kteří důvtipně ukazují na "rozpory" mezi oběma texty.

Pozorný a nezaujatý čtenář však na vstupu bible najde daleko víc. První text je velkolepá "kosmologie", soustavné vyličení počátku všeho, co jest, s encyklopedickou objektivitou a očima nadzemského diváka, který přehlíží celou stavbu vesmírného řádu a dokonalosti Božího díla. Text končí požehnáním člověka, který dostává vládu nade vším, co Bůh pro něho stvořil jako "velmi dobré". Druhý (patrně starší) text líčí zázrak stvoření očima člověka, který stojí uprostřed krásné a tajemné zahrady, obklopené vzácnými poklady (2,11-12). Následuje známý příběh o hadu a jablku, který končí prokletím člověka a vyhnáním ze zahrady do pouště. Hříšnému člověku, který celou tu nádheru prohrál, aniž by pořádně věděl proč, zbývá jediná jiskřička naděje, ostatně ještě dosti záhadně formulovaná (3,15). A přece je čtenáři jasné, že v obou případech nejde o dvě různé "věci", že oba texty nejdou mimo sebe, nýbrž zřetelně míří k témuž, k tomu, co je základní, nejdůležitější a - nevyslovitelné.

(1985)

Arthur Geuss

ČASOVOST, SMYSL, ABSURDITA A LÁSKA

/Arthur Geuss - 22. 5. 1941 až 1. 8. 1976 - patřil k největším filozofickým nadějím své generace. Byl brilantním znalcem a vykladačem Heideggerovy filozofie v době, kdy toto téma bylo ještě oficiálně tabuizováno. Udivoval své okolí hlubokým zájmem o španělské (ale i další) barokní myslitele, předjímaje tak trend, jehož obrysy začínají v náznacích vyvstávat teprve dnes. Od dětství byla pro něj vážným handicapem nevyléčitelná choroba, k níž se později připojila také nepřízeň doby. Filozofickou fakultu UK musel po krátkém působení opustit v rámci "normalizace", na počátku sedmdesátých let se - podobně jako tehdy většina českých filozofů - živil coby noční hlídač apod. Pravděpodobně v roce 1973 přijímá s novou nadějí zaměstnání i možnost jakéhosi ideologického působení v Československé straně lidové: v rámci této čistě potěmkinovské fasády muselo ovšem jeho nadšení a vážné úsilí zákonitě vzbuzovat hlavně nedůvěru a rozpaky, takže definitivnímu vyhocení konfliktu nakonec zaháněla jen Geussova předčasná smrt. Když ve svých pětatřiceti letech umírá, zanechává po sobě pouhé torzo skutečného filozofického díla, zčásti nepublikovaného, zčásti roztroušeného po různých časopisech, namnoze dnes obtížně dostupných. Zajisté nás vede t a k é pieta vůči Geussově památce (na letošek připadají "kulatá" výročí jeho úmrtí i narození) i potřeba upozornit na typičnost jednoho filozofického a lidského osudu. Hlavním a rozhodujícím důvodem pro tento návrat je však naše přesvědčení, že mnohé Geussovy myšlenky si nezaslouží odsouzení k nepaměti: čtenář se s nimi možná bude přit, vyčítat jim jejich přílišnou poplatnost dobové atmosféře, požadovat jejich radikální korekci - to vše bude ale přece svědčit právě o tom, že nemá před sebou m r t v é myšlenky.

Publikujeme zde část Geussovy doktorské práce Časovost a první filozofie, datované rokem 1967. Provedli jsme běžné jazykové a redakční úpravy: na podstatnější výpusťky upozorňujeme přímo v textu. Navíc jsme se však v řadě případů uchýlili k zásahům, přesahujícím normální redaktorské oprávnění. Pokládáme za korektní upozornit čtenáře alespon na nejzávažnější z nich, popřípadě osvětlit motivy, které nás k těmto svévolným zásahům vedly anebo přinutily. Především je třeba zopakovat, že neusilujeme o "pietní" ani "kritické" vydání, nýbrž o co možno životnou a celistvou prezentaci některých Geussových myšlenek. Proto vynecháváme tituly jednotlivých kapitol, jejichž logika by v tomto výběru byla neprůhledná a patrně zavádějící. Proto také -

- to je asi změna nejzásadnější - nahrazujeme na všech místech Geussovo "bytí-zde" termínem "pobyt", neboť tento překlad Heideggerova "Dasein" se v posledním dvacetiletí díky Patočkově autoritě stal součástí obecného úzu. Přílišnou poplatnost momentálnímu účelu, totiž školským pravidlům diplomové práce, jsme se snažili ztlumit jednak redukcí poznámkového a odkazového aparátu, jednak vynecháním té či oné větičky, která je zjevně redundantní a slouží k pouze formálnímu ospravedlnění přijaté metodiky. Posléze jsme disponovali problematikou, autorem nekorigovanou verzí textu: museli jsme se proto na některých místech uchýlovat k emendacím, při nichž jsme sledovali spíše rekonstrukci smyslu než doslovnou věrnost původnímu pramenu. Pozn. V. B./

Ontologická explikace času je vskutku problémem. Položíme-li otázku po čase přímo, dostaneme se do stejné situace jako sv. Augustin: "Si nemo a me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio."^{x)}

V běžné praxi/každodennosti je čas cosi samozřejmého, proto se nikdo neptá jako Augustin "quid est ergo tempus?" a nepozná tak rozpor mezi zdánlivým věděním a reálným nevěděním. Má-li však běžné vědomí přece jen nějakou představu o čase, potom jej chápe jako všeobjímající formu, v níž se dějí dějiny, probíhající procesy a jsoucí se pohybuje. Abychom se nedostali buď do rozporu Augustínova nebo neulpěli na představě běžného vědomí, musíme si položit otázku po vzta-
hu času a jsoucna.

Vyjděme od poněkud modifikované představy běžného vědomí a ptejme se: nachází se vše jsoucí v čase? Necházet se v čase znamená nacházet se uvnitř času. Čas se tak nutně fixuje jako jakýsi rámec, ohraničující jsoucno. Půjdeme-li dál tímto směrem, ukáže se nám čas jako pouhý parametr, který používáme k měření daného jsoucna. Je-li však čas pouhým měřítkem, musíme se ptát: co vlastně čas měří?

Takto však dojdeme k prvnímu nesmyslu, čas je měřítkem sebe sama. Nebo bychom museli říci, že jeden čas "objektivní" měří jiný čas "vnitřní, subjektivní", čas daného jsoucna. To se bohužel stává a dokazuje to jen neudržitelnost a falešnost

x) Conf. 11b. XI, cap. 14

běžné představy o čase, ukazuje ji jako zdroj klamu. Tato představa, suspendující čas k pouhému rámci, ve kterém se odehrávají procesy, zpasívňuje čas a nedokáže vysvětlit vlastní ENERGEIA času. Odporuje i jiné ontické představě, která vyjadřuje ENERGEIA času, hovoříc o neúprosném, stále pracujícím "zubu času" etc. Tato představa chápe sice čas jako veličinu aktivní, působící, ale spět ležící vně jsoucna. Ve skutečnosti je vazba mezi časem a jsoucnem daleko těsnější. Jsoucno se nenachází v čase, ale je celou svou povahou časové, čas předpokládá jsoucno stejně, jako jsoucno je podmínkou času. Jsoucno je svou povahou časové, tzn. vyznačuje se časovostí, tj. ekstatičko-horizontální jednotou minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Specifická strukturace těchto tří dimenzí tvoří jednotlivé modalities časovosti příslušných jsoucen. Jsoucna nejsou ani v čase, ani nemají každé svůj zvláštní čas (potom bychom měli totiž stejný počet časů, jako jsoucen), nýbrž jsou proniknuta časovostí. Časovost potom vytváří specifické mody časového bytí daných jsoucen.

Časovost tak náleží k podstatě bytí jsoucna jako jeden jeho rys. Časovost potom můžeme určit jako "jak" projevení času. Čas se vyazuje ve jsoucnu jako časovost. Mohli bychom tedy říci, že časovost je formou, spojující čas se jsoucnem. To je však nepřesné, neboť časovost není jen pouhou formou, ani netvoří formální strukturu jsoucna. (Dalším rozvedením tohoto určení bychom se dostali do jednostrannosti kantovského pojetí času.) Časovost je ve své ekstatičnosti i ENERGEIA času. Jako taková má svůj skutečný obsah. Je podmínkou uskutečnění jsoucna, podmínkou toho, že jsoucno je skutečně tak, jak je. Je to dále časovost, která otvírá jsoucno, jeho možnosti, otvírá jsoucnu jeho budoucnost. Časovost by však nebyla žádnou ENERGEIA, nemohla by působit, nemohla by otvírat jesoucnu jeho budoucnost, kdyby nebylo dalšího podstatného atributu času - jeho časovatelnosti. Časovatelností proniká do časovosti okamžik, jako element konstituující ekstatickou plnost časovosti. Ekstatičnou plnost časovosti však může odkrýt jen jsoucno, které

má vždy porozumění (byť mlhavé) o tom, co je to čas. Tímto jsoucnem je člověk. Náš lidský pobyt (Dasein) získává z horizontu času porozumění svému bytí. Běžná představa o čase však zakrývá pravý význam časovosti, a proto i otázka po bytí je kladena neadekvátně. Tato tvrzení však potřebují objasnění. Je třeba ukázat na souvislost času se základními otázkami lidské existence.

Otázka po bytí není v rovině existenciální nikdy kladena přímo, nezajímá nás ani tak, co je bytí, spíše jaký má smysl, a opět nás nezajímá smysl bytí jako takového, jako spíše smysl našeho pobytu. (Mohlo by se nám nyní namítnout, že se zde uchylujeme od vytyčeného cíle, tj. ontologické explikace času a časovosti. Jsme však toho názoru, že explikace na obecné rovině bez přihlédnutí ke konkrétním skutečným modům časovosti by vedla nutně ke zploštěnému, jednostrannému modelu, který by nám nedovolil uchopit časovost v plnosti jejích určení, v její mnohovýznamnosti. Kromě toho bychom porušili námi postulovanou hermeneuticitu zkoumání. Proto budou nyní naším výchozím bodem existenciální analytiky, které nám umožní učinit podloženější zobecňující určení.)

Otázka po smyslu našeho pobytu bývá pochopitelně různě formulována. Pro naše účely je však záhodno ji ponechat v této podobě, neboť umožňuje ontologickou interpretaci a zachovává při tom plnost onticko-existenciální zkušenosti.

Otázku po smyslu pohybu klademe v momentech, kdy se nám ztrácí jistota o tom, že bytí smysl má. Otázka po smyslu pobytu je tedy otázka z nejistoty. Ne-jistota o bytí je klimatem, ve kterém se nám věci začnou jevit problematickými, vyvolávajícími se našemu pochopení. Ne-jistota je však příliš obecným rámcem^m, chceme-li si objasnit a přesněji situovat "kdy" otázky po smyslu bytí. V určitém smyslu je ne-jistota příčinou všech otázek vůbec. Odkud a jak tedy přichází ne-jistota o smyslu bytí? Nejistota přichází ze světa. Svět je "odkud" naší nejistoty, nutno dodat primárním "odkud". Nejistota přichází ze světa, přechází na nás a činí nás sekun-

dárním zdrojem naší nejistoty; tak se nejistota konstituuje jako nejistota o nás samých, o našich možnostech. Jak či kdy se nás nejistota zmocňuje?

V šedi každodennosti se s ní nesetkáme, v každodennosti se dostaneme jen k banální nejistotě o banálním, nikoliv však k nejistotě o smyslu našeho pobytu. Tato nejistota se nás zmocní jen ve výjimečných mezních situacích; např. v pocitu ztroskotání, který se nás zmocní v okamžiku ztráty možnosti, od které jsme očekávali naplnění smyslu, nebo v okamžiku zhroucení projektu, do kterého jsme smysl vkládali, je nejistota o smyslu našeho pobytu přítomna. (Takovýchto mezních situací je pochopitelně celá řada: ztráta víry či naděje, pocit úzkosti; ale nejenom tyto katastrofické události nazýváme mezními. Podobná situace může nastat i v pocitu prudké radosti či štěstí, lépe řečeno těsně po jejich vyvrcholení, kdy se nám náhle jeví předmět naší radosti či našeho štěstí problematický - a nejistota o smyslu bytí je tu.)

V této situaci se tedy ptáme po smyslu našeho pobytu. Jak však souvisí s touto otázkou čas nebo časovost? Víc, než se na první pohled zdá. Ještě více než s otázkou souvisí však čas a časovost s odpovědí na tuto otázku, tzn. s odpovědí na smysl pobytu.

Souvislost času se smyslem lidského bytí je nepopíratelná, není ničím novým. Problémem zůstává jen, jak souvisí čas se smyslem bytí. Negativně či pozitivně? Čas byl často chápán jako negativní element ničící bytí, beroucí pobytu veškerý smysl. Čas byl v protikladu k věčnosti, která měla smysl, spojován s marností.

Nejpregnantněji byl tento způsob vidění času vyjádřen v umění, zvláště pak v poezii (vzpomeňme např. na Shakespearovy sonety). Nejvyššího kvalitativního stupně a neobyčejné intenzity dosahuje v tomto pojetí času "poslední syntetický literární věk" - barok. Polarita života a smrti, času a věčnosti zde dosahuje maximálního napětí v nejrůznějších polohách.^{x)} Pocit zmaru a pomíjivosti všeho jsoucího však není jediným zorným úhlem, pod kterým je čas viděn. Vztah čas -

x) Na tomto místě vynecháváme obšírné citace z barokní poezie a poněkud zkracujeme autorův komentář. Pozn. red.

- člověk ve své těsné vazbě je zde snad poprvé básnicko-filozoficky reflektován, přičemž je příkře rozlišováno mezi věčností a věčným trváním, věčným časem. Je zřejmé, že básníkům se zde podařilo proniknout hlouběji do podstaty času než jejich filozofickým současníkům.

Čas byl tedy viděn v těsné souvislosti s pobytem jako převážně negativní fenomén, zdroj zmaru, nebo jako věčné trvání, které znamenalo přenesení nedokonalosti konečného času ad infinitum. Čas byl těsně spojen se světem, zatímco věčnost byla atributem božím. Toto jistě neplatí jen pro určité údobí, tento pohled na čas bychom mohli najít i v antice, i v 19. století. V tomto pojetí nejenže čas nedával smysl, ale jakožto příčina pomíjivosti byl i příčinou ne-bytí. Toto pojetí času nikdy nezmizí, nebude "překonáno", jeho kořen je možno hledat v protikladu časnosti a věčnosti (časnosti rozumíme podstratnění, zakotvené ^{společně} v čase). Pokud bude mít slovo věčnost svůj obsah, pokud se nestane prázdným, nic neříkajícím pojmem (jako to nyní hrozí), pokud mu bude dávána "přednost" před časem. Touha po věčnosti a její družka, touha po nesmrtelnosti, jsou nedílnou součástí lidské existence (existenci chápeme stejně jako M. Heidegger v původním smyslu slova). Touha po věčnosti a nesmrtelnosti však nestojí v tak příkrém protikladu k původnímu charakteru časovosti, jak by se na první pohled mohlo zdát. V každodenním neosobním bytí se s tímto fenoménem nesetkáváme. Každodenní bytí je plně spokojeno se svým pobytem a rozhodně na něm lpí. Představa věčnosti či nesmrtelnosti v něm vyvolává odpor. Neautentické bytí každodennosti se vyznačuje plným ponořením do imanentní sféry vulgární a omezené empirie a vše, co leží mimo okruh této empirie, se každodennímu bytí jeví svrchovaně podezřelé. Jako fenomén, ležící mimo horizont, s nímž se jsoucí setkává ve své každodennosti, evokuje věčnost neautentické existenci zdání cizosti a nevládna. Neautentický pobyt bere impulzy pro svá existenciální rozhodnutí a pro své volby převážně z přítomnosti, původní budoucnost i minulost mu zůstávají skryty. Tak dochází k porušení ekstaticko-horizontální jednoty časovosti. Neautentickému pobytu tedy zůstává skryt pravý charakter nejen věčnosti, ale i časovosti.

Naproti tomu můžeme nalézt v "touze po věčnosti" dvě základní polohy, vyznačující se svým specifickým vztahem věčnosti a časovosti:

Podstatou první polohy je hluboký existenciální prožitek života, spojený s touhou po opakování. Základním existenciálem, konstituujícím existencialitu tohoto typu pobytu, je o k a - m ž i k . Okamžik umožňuje tomuto typu pobytu proniknout do podstaty časovosti a současně mu odkrývá věčnost. Okamžik umožňuje i uchopení heterogenní plnosti života v intenzivním prožitku skutečnosti. Intenzivní prožitek života i skutečnosti v okamžiku vyvolává rozhodnou vůli a odhodlání k opakování: opakování však zde neznamena opakování téhož ve stejné struktuře a obsahu. Vůli k opakování vyvolává spíše touha po opakování okamžiku, umožňujícím intenzivní prožitek skutečnosti a prožitek z něho vyplývající. Radost a bolest z bytí, provázející tento prožitek, vedou nutně k touze po trvání, po věčnosti jako ad infinitum prodloužené časovosti, časové struktury pobytu. Jednotlivé časové ekstáze jsou v této poloze sjednoceny, každá má svůj význam: minulost jako důkaz plnosti, heterogenosti a originality; prožívání styku s vnitřní i vnější skutečností je příčinou oné touhy po opakování okamžiku; přítomnost jako ekstáze realizace tohoto opakování skrze okamžik a budoucnost jako ekstáze, ukrývající řadu nových, kvalitativně odlišných možností, jejichž aktualizace se jeví pobytu, toužícím po dalším vystupňování intenzity prožitků, nanejvýš "aktuální".

Touha po věčnosti v této poloze není svou podstatou útekem před světem a životem s jeho strastmi, a l e t o u - h o u p o j e h o p o k r a č o v á n í . Nejtypičtějším představitelem této polohy je Miguel de Unamuno, u kterého touha po nesmrtelnosti je centrálním motivem jeho románů, počínaje prvotinou "Paz en guerra", i hlavním námětem jeho nejdůležitější práce teoretické "El sentimiento tragico de la vida". (Unamuno obětuje i rozum, pokud se vzpírá podepřít tuto touhu po nesmrtelnosti - v nejkryštalovější podobě vyjádřeno v básni "Razon y fé". Unamunovi se často vytýká paralogičnost, četné kontradike. Jeho dílo se jimi vskutku jen

hemží a není žádným uměním je objevit. Tím ovšem není případ zdaleka vyřízen. Při hlubším pohledu se totiž ukáže, že původem všech těchto kontradikcí je skutečnost života sama, kterou Unamuno, lépe než jiní, nejen cítí, ale i žije.)

Jestliže první plohu touhy po věčnosti jsme nazvali touhou po pokračování, jeví se nám druhý modus této touhy jako touha po "lepší", kvalitativně novém a vyšším. Tento modus je značně jednodušší než první, je průvodním jevem hluboké náboženské víry nebo víry v ideál (věčný neproměnný ideál).

Ekstáze minulosti má v této poloze negativní, ale skrze tuto negativitu mobilizující význam, je ve srovnání s oním kvalitativně vyšším jakousi výčitkou, odhalující propast mezi realitou a ideálem. Přítomnost je potom ekstází činu, který má rehabilitovat minulost, překlenout nepřeklenutelnou propast mezi realitou a ideálem. Přítomnost ježde ekstází aktivní přípravy na kvalitativně vyšší. Rozhodující je však ekstáze budoucnosti, kam směřuje naděje, nosný pilíř a osa tohoto modu touhy po věčnosti. Budoucnost o všem rozhodne, z budoucnosti vše přijde. Budoucnost rozhodne o dosažení věčnosti.

Typickým představitelem tohoto modu touhy po věčnosti je svatá Tereza z Avily. Jednoznačně, jasně, prostě a s podřadnou silou básnického slova to formuluje ve své básni "Yo vivo sin vivir en mí".^{x)} Je-li pro Unamuna cílem nesmrtelnost a pokračování tohoto života, touží Tereza po smrti (každá strofa básně končí "Y muero porque no muero"), která ji vysvobodí ze života zde a umožní splynutí s Kristem.

Ani v této poloze však nejde o chorobný negativní vztah ke světu, touha po úniku z tohoto světa do "světa vyššího" neznamená a priori negativní vztah k tomuto světu. Podstatou zde není totiž únik ze světa, ale touha po ideálu. Tato touha se musí projevit i snahou o překonání daného, které je v tomto případě vždy negativní. Tereza je opět nejvhodnější příklad, touha po smrti, mystické vytržení, touha po Kristu

x) Básně byla několikrát přeložena do češtiny, nejlépe V. Cerným v Kritickém měsíčníku 1939.

nebyla u ní spojena s pasívním postojem ke světu, vynikla jako organizátorka (reformovala všechny kláštery karmelit-
ského řádu ve Španělsku), spisovatelka "praktických" duchov-
ních cvičení a básnířka.^{x)}

Můžeme tedy shrnout: Analýza touhy po věčnosti nám ukáza-
la, že se tento fenomén projevuje ve dvou hlavních formách:

- a) jako touha po opakování, touha po pokračování;
- b) jako touha po lepším a ideálním.

Touha po věčnosti nestojí v protikladu k původnímu cha-
rakteru časovosti, nezakrývá je. Poukazuje na souvislost
a podmíněnost časovosti a věčnosti. Poukazuje na skutečnost,
že přenesení smyslu pobytu do věčnosti je in concreto ve
svých původních polohách spojeno s proniknutím do charakteru
autentické časovosti. Časovost se i zde jeví jako pole zís-
kávání smyslu bytí. O t á z k a p o s m y s l u b y -
t í m ů ž e b ý t r o z h o d n u t a j e n v č a -
s e . P r o n i k n u t í d o c h a r a k t e r u a u -
t e n t i c k é č a s o v o s t i , o d h a l e n í p o d -
s t a t y j e d n o t l i v ý c h č a s o v ý c h e k s -
t á z í a n e p o r u š e n í j e j i c h v z á j e m -
né j e d n o t y s e u k a z u j e p o d m í n k o u
z í s k á n í s m y s l u p o b y t u .

Analýza dále ukázala nutnost zkoumat fenomén času a
časovosti spolu s fenoménem věčnos-
t i .

Tyto analýzy však byly jen předběžnými, dílčími ve zkou-
mání času a pobytu. Musíme tedy pokračovat ve zkoumání, aby-
chom výše shrnuté výsledky mohli rozšířit, modifikovat, po-
tvrdit.

V mezní situaci je pobyt nucen si položit otázku po
svém smyslu. Otázka po smyslu pobytu je však příliš široká.
Budeme se jí tedy zabývat jen v souvislosti s naší témati-
kou. Otázka je položena v kritickém okamžiku mezní situace.
Pobyt v ní ztrácí jistotu o svém smyslu. Otázkou započíná
hledání smyslu. Pobyt však nehledá smysl bytí "o sobě", ale
smysl bytí "pro sebe".

x) Viz Santa Teresa, Libro de su vida, Leipzig 1921.

Hledání smyslu "pro s e b e" předpokládá znalost "sebe", sebe-vědomí. Toto sebe-vědomí je získáváno sebe-pochopením. Sebe-pochopení znamená sebe-uchopení v totalitě svých bytostných struktur, v dialektické jednotě své fakticity, aktuality a potenciality. Tyto tvoří přetějšek k jednotě tří ekstází časovosti (minulosti, přítomnosti a budoucnosti). Mezi fakticitou, aktualitou a potencialitou pobytu je dialektická vazba vzájemné závislosti (analogicky jako mezi časovými ekstázemi). Jednotu struktur fakticity, aktuality a potenciality nazýváme existencialitou, skladbou existujícího.

Sebe-pochopením, tj. uchopením své existenciality, odkrývá pobyt smysl své minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Pobyt chápe nyní svou minulost, tzn. vyprošťuje ji zezapomenutí a uvědomuje si ji jako fakticitu. Nalézá svou přítomnost jako ztracenost v každodenním obstarávání a poznává nutnost proniknout okamžikem do své autentické aktuality. Budoucnost, zprvu viděnou jako "to, co přijde", "to, co ještě není", shledává nyní jako svou nejvlastnější možnost. V ekstázi budoucnosti se nacházející potencialitu nikoli "o sobě", ale právě jen "pro sebe", objevuje pobyt jako naplnění, realizaci svého bytí a tím i jako jeho smysl. Pobyt odhaluje v aktu sebe-pochopení svou neautenticitu, svou nehotovost, nebytí s v é h o bytí; tím odhaluje i ontologickou diferencii mezi bytím a jsoucím a závislost své existenciality na časovosti.

Z poznání své nehotovosti, svého nerealizovaného bytí, čerpá pobyt odvahu k existenciálnímu rozhodnutí.

Pobyt se rozhoduje pro svou nejvlastnější možnost. V ekstázi budoucnosti nachází pobyt řadu čirých potencialit, které se mu zprvu jeví v nediferencované sympatické lákavosti. K těmto potenciálům se pobyt vztahuje svými projekty.

Projekt je konkretizován, strukturován a temporalizován. Tvorba projektu však předpokládá redukci, tedy volbu. Z potencialit dané oblasti volím jen jednu. Volba předpokládá odhodlanost. Odhodlanost má své "k čemu", tedy zaměření.

"Na co" zaměření je v ekstázi budoucnosti ležící potencia-
lita. Vlastním smyslem projektu se potom ukazuje její aktu-
alizace.

K výše uvedenému shrnutí můžeme tedy připojit další, ana-
lýzou času k otázce po smyslu bytí získané výsledky:

P o c h o p e n í e x i s t e n c i a l i t y p o b y -
t u u k a z u j e j e j í z á v i s l o s t n a
č a s o v o s t i . S e b e p o c h o p e n í m o d h a -
l u j e p o b y t o n t o l o g i c k o u d i f e r e n -
c í m e z i b y t í m a j s o u c n e m . V l a s t -
n í e k s t á z í z í s k á v á n í s m y s l u b y -
t í s e u k a z u j e b u d o u c n o s t .

Při zkoumání vztahu mezi časem a otázkou po smyslu po-
bytu jsme nicméně automaticky předpokládali existenci smys-
lu pobytu. Tato existence smyslu pobytu však není prokázána.
Dialektická metoda zkoumání nyní vyžaduje zkoumání opačné
alternativy: Analýzu fenoménu absurdity. Pokusíme se ukázat
možnost ontologické interpretace absurdity z hlediska její
časovosti.^{x)}

Co to vlastně absurdita je, kdy vzniká, jaké má mody
atd.? Ontologická analýza absurdity se musí ptát na bytí
absurdity, na "odkud" absurdity, na její podstatu a jevové
formy a na její temporalitu.

Rozeznáváme dvě základní formy absurdity. První nazvě-
me absurditou akcidentální. Tím je míněna absurdita jako
nezdůvodněný pocit. Tato absurdita se nás zmocní náhle v oka-
mžiku; věci a jednání se náhle, aniž by k tomu byl důvod,
zdají být nesmyslné, absurdní. V prchavém okamžiku, stejně
jako se objevila, absurdita zmizí. Je to absurdita neškod-
ná, jakýsi druh zmatenosti, chvilkové zmatenosti, a jako
taková nemá skoro žádnou ontologickou relevanci. Její tempo-
ralita spočívá na okamžiku a opakování, je to temporalita
"bezdějinná", její čas je homogenní čas homogenních okamžiků,

x) Na tomto místě vynecháváme podrobné analýzy fenoménu
absurdity a jakousi její typologii (typ Don Juan, he-
rec, dobyvatel), opírající se především o dílo Alber-
ta Camuse. Pozn. red.

kteřé jsou reversibilní. Jediný ontologický význam tohoto typu absurdity je, že může za jistých okolností vést k odkrytí absurdity pravé, absurdity substanciální. (Camus by řekl absurdity ducha, ačkoliv se naše dvě roviny s Camusovým dělením nekryjí úplně^{x)}). Tato substanciální absurdita vzniká v souvislosti s položením otázky po smyslu našeho pobytu, přesněji řečeno: s u b s t a n c i á l n í a b s u r d i t o u n a z ý v á m e s t a v , v z n i k l ý p o p o l o ž e n í o t á z k y p o s m y s l u b y t í - j e j í m n e g a t i v n í m z o d p o v ě z e n í m .

Položíme-li otázku po smyslu bytí a odpovíme-li na ni negativně, je absurdita zde. Vznik substanciální absurdity je tedy závislý na položení otázky po smyslu bytí. Ani po negativní odpovědi na tuto otázku však nevzniká naprostá, totální absurdita. Přísně fenomenologicky viděno, je Camusovo pojetí falešné, nezdůvodněné. Ve vražedném klimatu substanciální absurdity pobyt nezůstává. Toto klima svou nesnesitelností mobilizuje všechny síly k novému, opravdovějšímu postavení otázky po smyslu bytí. Klima absurdity je jen jednou z oněch mezních situací, ve kterých se otázka po smyslu bytí klade s opravdovou naléhavostí. Absurdita se takto jeví jako gnozeologická neschopnost zodpovědět kladně otázku po smyslu pobytu. Ontologická jsoucnost absurdity je neprokazatelná. Jsou dvě podstatně odlišné věci, jeví-li se mi něco nesmyslné anebo je-li to skutečně nesmyslné. Z faktu své neschopnosti odkrýt smysl nemohu ještě usuzovat na jeho neexistenci. A právě to Camus činí, prostá nepravdivost jeho pojetí je zjevná už od počátečního momentu jeho úvah; po efektním počátku (postulování sebevraždy jako jediného vážného filozofického problému) se Camus hned ptá, v jaké míře je sebevražda řešením absurdního a vzápětí mluví o víře v absurditu pobytu. Camus tak vychází z předpokladu existence totální absurdity. Souvislosti mezi absurditou a smyslem bytí věnuje pramálo pozornosti. Stejně tak Camusovy "díkazy"

x) A. Camus, Le Mythe de Sisyphe, Paris 1942.

o nemožnosti poznání jsou povrchní a naivní a nelze je brát vážně. Nelze brát vážně ani Camusovy efektní a k skepticismu tíhnoucí duše, fascinující řeči o hrdinství, poctivosti a logice k smrti, o snaze vidět vše jasně atd. Proti logice se Camus prohřešuje příliš často, dopouští se např. chyby skeptiků, tvrdí, že nelze nic poznat, a vzápětí "poznává" absurditu světa i člověka. K tomu, aby uchoval absurditu v její "absurdní" totalitě, musí však Camus provést jednu důležitou operaci: vzít absurdnímu člověku budoucnost. Camusův absurdní člověk nezná žádné "zítra", žádnou budoucnost či naději, zná jen opakování. Na tomto opakování stojí i další podstatný rys absurdního člověka, jeho život v kvantitě. Dokonce i často obdivovaná camusovská "permanentní revoluce" je poplatna tomuto principu opakování. Permanentní revoluce nemůže v podstatě jako "permanentní", nekonečná změna vést k ničemu jinému než k Nietzscheovu "věčnému návratu stejného", k opakování téhož v rytmicky monotónním pohybu v kruhu. Zde se ukazuje pro naše zkoumání důležitý moment. Camusova totální absurdita je možná jen jako návrat k antickému cyklickému vidění času, jako opakování.

P o z n á n í m p r a v é h o o h a r a k t e r u
č a s o v o s t i p o z n á n í m b u d o u c n o s t i
s e a b s u r d i t a v t é t o p o d o b ě n u t -
n ě r u š í .

Naše substantiální absurdita má svůj konečný čas, tedy i svoji časovost. (tj. všechny tři časové ekstáze), ovšem "budoucnost" má jen v jistém smyslu slova. Budoucnost absurdity je negována tvořivým projektem pobytu, volbou jedné z možností tohoto pobytu. Existuje ovšem modus absurdity, který má budoucnost opět v jiném smyslu slova, tj. absurdita neuvědomělá.

V neuvědomělé absurditě se např. nachází boháč, který žije v neustálém osobním odřikání a své životní šance vyčerpává hromaděním bohatství, které se mu stane účelem o sobě (na tento typ "absurdního" člověka Camus se svým výřetím zapomněl). Ovšem i zde má absurdita svoje meze: boháč se může domnívat, že žije životem smysluplným, a z objektivního hlediska lze mluvit pouze o absurditě vzhledem k životu boháče,

přítom však může mít jeho počínání, tj. hromadění bohatství, svůj smysl. Přesnější než o absurditě, jejíž subjektivní evidence neexistuje a objektivní evidence absurditu a priori nevykazuje, je hovořit o kontaminaci prostředků a účelu, vzhledem k užité hodnotě peněz pro život. Podobně je tomu i v případě pracujícího, jemuž Camus připisuje také nevědomě absurditu. Absurdita se ukazuje jako relativní pojem, Camusovo chápání absurdity jako ontologické veličiny je naprosto nevykazatelné. Camus dále klade otázku po absurditě v obecné rovině ("vyplatí-li se život či ne" atd.), a i když z této roviny neustále přechází do "ich" formy, což věcně jen zvyšuje vágní esejistickou neurčitost, přehlíží naprosto konkrétní fenomenologickou analýzu pobytu. Ta by ovšem ukázala, že otázka po smyslu bytí je kladena vždy jen jako otázka po smyslu právě-jen-mého-pobytu. Pobyt potom nemusí najít smysl či absurditu vůbec, ale může nalézt a nachází smysl právě-jen svého-pobytu, resp. nenachází, ale sám jej svým tvůrčím projektem vytváří. Zde se ukazuje pronikavý rozdíl mezi fenomenologicky věrnými analytikami "profesora filozofie" (jak je Camusem nazývám) M. Heideggera a efektními, ale povrovními sofismaty Camusovými. Heidegger vychází z konkrétních analýz pobytu, zatímco Camus z neverifikovaného (a neverifikovatelného) předpokladu o absurditě všeho.

V Camusově totální absurditě není možné natrvalo žít, je opravdu vražedná. Lze z ní buď uniknout nalezením smyslu nebo spáchat sebevraždu. Absurdní hrdinové A. Camuse nežijí a nežili (nanejvýš v hlavě autora). Camus jen přizpůsobuje různé typy (Don Juan) svému pojetí. Žijí ovšem absurdní lidé, lidé, kteří neznají budoucnost jako svou budoucnost a kteří jednají proto absurdně vzhledem k možnosti svého vlastního autentického pobytu. Také v tomto případě však můžeme poukázat na Heideggerovy konkrétní analýzy autentického a neautentického pobytu. Jejich jasnost a přesnost nebyla dosud nejen předstížena, ale ani zdaleka dostižena.

Zbývá tedy shrnout: Camusovy analýzy absurdity jsou fenomenologicky neadekvátní.

Camusova totální absurdita je založena na vulgárním pojetí času, zvláště na mechanickém pojetí pojmu opakování. Absurdita se ukázala jako relativní pojem, jakožto ontologická veličina je neprokazatelná.

Fenomén absurdity lze v jeho adekvátní podobě uchopit jen v dialektické jednotě s otázkou po smyslu pobytu, zdrojem absurdity se ukazuje negativní zodpovězení této otázky. V této podobě se potom absurdita jeví jako gnozeologická neschopnost řešení otázky po smyslu bytí pobytu, neschopnost zvolit právě-jen-svou-možnost bytí.

Příčinou absurdity, relativní absurdity vzhledem k možnosti svého bytí, se ukazuje uzavřenost horizontu budoucnosti, z kterého čerpá pobyt smysl svého bytí. Souvislost mezi nutností pochopení časovosti a získání smyslu pobytu vystupuje analýzou absurdity ještě zřetelněji.

Dokud jsme se zabývali časovostí a smyslem bytí jen s ohledem na individuální pobyt. Pobyt je však vždy spolubytím. Pobyt jako spolubytí má adekvátně modifikované časovostní struktury. Teprve pobyt jakožto spolubytí zakládá dějiny.

Spolubytí je dále dalším možným polem pro získání smyslu pobytu. Pobyt může získat svůj smysl komunikací. Ukazuje se tedy naléhavá potřeba zkoumat některou formu spolubytí. Nejvhodnějším elementárním a fundamentálním modelem spolubytí se nám jeví fenomén lásky.

Slovo láska je jedno z nejpoužívanějších abstrakt. Každodenním používáním získalo toto abstraktum nepříjemně konkrétní či spíše pseudokonkrétní význam. Vyslovíme-li dnes toto slovo, evokuje nám v prvním okamžiku představu sentimentálního, tím či oním typem erotiky prosyceného vztahu. My se však chceme ptát po její podstatě a obsahu, po jejích modech, jejím smyslu a po jejích specifických časovostních strukturách.

Nejprve předběžná otázka: Je vůbec možno se takto na lásku ptát? Bergson by řekl, že láska jakožto přehavý

prožitek mého "le moi profonde" je nedefinovatelná hrubými obrazy řeči. Wittgenstein by nás opět poučil, že pokud je láska pocitem nedefinovatelným, nevýslovným, musíme o ní mlčet. Další zcela běžnou námitkou by mohlo být, že láska, pocit iracionální, se nedá racionálně vysvětlit, aniž by došlo k hrubému zploštění a vulgarizaci, eventuálně že láska patří spíše do umění než do filozofie. Jistě by se našla ještě celá řada neméně relevantních výhrad. Přesto jsme toho názoru, že o lásce je nejen možno mluvit na půdě filozofie, ale tvrdíme, že je to nezbytné, neboť láska představuje fundamentální vztah, konstituující pobyt jako spolu-bytí. Jak se však na lásku ptát, jsme-li si vědomi závažnosti všech námitek a neúspěchů filozofie na tomto poli, o co se můžeme v našem tázání opřít, proč ona nutnost filozofické reflexe lásky?

Naprosto se nedomníváme, že je fenomén lásky beze zbytku vysvětlitelný. Láska je skutečně fenomén nesnadno uchopitelný, mimořádný. Nevidíme však žádného důvodu, proč bychom právě v našem případě nemohli uplatnit Heideggerovu definici filozofie jakožto "tázání po mimořádném"^{x)} (resp. mimo-řádém, ausser-ordentlichen).

O lásce máme alespoň na ontické existenciální rovině zkušenost. Jde o to, abychom filozofickou reflexí získali zkušenost o této zkušenosti.

Proč jsme přesvědčení o nutnosti filozofické reflexe lásky? Rozhodnutí o její nutnosti či nevhodnosti závisí plně na způsobu chápání lásky. Považujeme-li lásku za pouhý druh pocitu či citového vztahu, nenáleží jistě zkoumání tohoto fenoménu do oblasti filozofie. Považujeme však lásku za mnohem víc. Láska je pro nás:

1. základním modelem spolubytí;
2. základním modelem existence;
3. základním modelem poznání.

Ještě než se pokusíme o rozvedení těchto jednotlivých

x) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 2. Aufl. 1958 (str. 10)

modů lásky, musíme si ujasnit a vymežit významové určení slova láska. Jako celý náš duchovní život, tak i naše představy a pojmy pocházejí ze syntézy (mnohdy však zdaleka ne symbiotické) dvou mohutných tradic - antické a křesťanské. Jdeme-li k historickým kořenům slova láska, najdeme pro něj dva různé pojmy, z nichž každý má svůj specifický obsah. Antická tradice používá pojmu EROS, křesťanská pojmu AGAPÉ. Naše slovo láska je potom významovým změtením těchto dvou pojmů. Odtud četná nedorozumění, spjatá s používáním slova láska. Musíme se tedy pokusit diferencovat a vysvětlit rozdílnost těchto dvou pojmů. Použijeme při tom práci dvou předních teologů, A. Nygrena a K. Bartha^{x)}.

Mýtus o Erotu patří k centrálním Platónovým mýtům. Platón tento mýtus vykládá hlavně ve Faidru a v Symposiu.

Významový obsah mýtu se dá shrnout do těchto bodů:

1. EROS je touha duše po dokonalém světě idejí, na který má vzpomínku, protože v něm v preexistentním stavu pobývala.
2. EROS je touha, žádostivost, která na rozdíl od tělesné smyslové žádostivosti a touhy má směr "vzhůru".
3. EROS je prostředníkem mezi člověkem a bohy.
4. EROS je touha po nesmrtelnosti, dokonalosti (Dobru, Blaženosti).
5. EROS je pohybem od nejsoucího k jsoucímu. Naproti

Naproti tomu AGAPÉ vymezují Nygren a Barth takto:

1. AGAPÉ je spontánní, nemotivovaná, je to láska Boží nemající důvodu.
2. AGAPÉ je indiferentní k hodnotám, jako Boží láska nečiní rozdílu mezi hříšníkem a spravedlivým, čestnými a nečestnými atd.
3. AGAPÉ je tvůrčí; Boží láska nemiluje to, co má hodnotu, ale naopak: co nemá žádnou hodnotu, získá hodnotu tím, že se stane předmětem Boží lásky.

x) Citujeme z A. Nygren: *Eros und Agape* (ze švédštiny přeložila I. Nygren), Berlin 1955; K. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, München 1965.

4. Bůh = AGAPÉ.

5. AGAPÉ zakládá pospolitost.

AGAPÉ a EROS stojí podle názorů obou teologů v příkrém protikladu. EROS je prý v podstatě sebeláska, je to prý be-
roucí, dobyvačná posesivní láska. Nygren uvádí dokonce
rozsáhlé schéma protikladu mezi EROS a AGAPÉ.

EROS je žádost, touha

EROS směřuje vzhůru

EROS je cesta člověka
k bohu

EROS je výkon, vytváří
lidské sebespasení

EROS je egocentrická
láska, nejvyšší, nej-
ušlechtilejší subli-
movaný způsob sebepo-
tvrzení

EROS chce získat svůj
život, být božským,
nesmrtelným

EROS je v první řadě
láskou člověka, Bůh je
jeho předmětem. I když
se vztahuje k Bohu, je
stvořen podle obrazu
lidské lásky.

EROS je určen kvalitou,
krásou a hodnotou své-
ho předmětu, není spon-
tánní, ale je "dosažen",
motivován.

EROS konstituuje hodno-
tu u svého předmětu a
miluje jej.

AGAPÉ je obět

AGAPÉ sestupuje dolů

AGAPÉ je cesta Boha
k člověku

AGAPÉ je milost, spása,
je čin Boží lásky

AGAPÉ je nezištná láska,
"nehledá" svého, je
sebeodevzdáním

AGAPÉ žije životem Božím,
chce proto svůj život
ztratit

AGAPÉ je v první řadě
láska Boží, Bůh je láska.
I když se AGAPÉ vztahuje
k člověku, je stvořena
podle obrazu Boží lásky.

AGAPÉ je vůči svému před-
mětu suverénní, platí pro
zlé i dobré, je spontánní,
"prýštivá", "nemotivovaná"
láska.

AGAPÉ miluje a tvoří hodno-
tu u svého předmětu.

Ve skutečnosti EROS a AGAPÉ nemusí v takovémto proti-
kladu stát, záleží jen na intencích interpretace, na klade-
ní akcentů na ten či onen dílčí význam, na vlastním chápání
a vytváření významů obou pojmů. Je nutno vzít v úvahu, že

Barth a Nygren náležejí k onomu proudu moderní protestantské teologie, který se v reakci na vládnoucí historismus a liberální teologii snažil prokázat naprostou mimosvětскost (Jenseitigkeit) všeho původně křesťanského. Mimo vyhocení jiných protikladů je pro něj charakteristické i vyhocení protikladu mezi antikou a křesťanstvím. Rovněž konstrukce protikladu mezi EROS a AGAPÉ je plodem této základní myšlenkové konstelace. Považovali jsme nicméně za nutné ukázat si oba pojmy v jejich (byť extrémní a přexponované) jánakosti. Vhodným korektivem teologické interpretace platónského pojmu EROS je dosud nejdůkladnější filozofická analýza tohoto pojmu v práci G. Krügera *Einsicht und Leidenschaft*.^{x)}

G. Krüger poukazuje na rozdílnost platónského a křesťanského pojetí, ukazuje např., jak na místě vykupitele-Krista stojí v platónské filozofii prostředník (Mittler) EROS; rozhodně však podle něj platónský EROS neznamená dravou posesivní lásku, jak to tvrdí K. Barth. Opravdová láska (EROS) spočívá na bezpodmínečném respektování, ocenění milovaného. Opravdová, celistvá láska platí celému útvaru milovaného. EROS není žádnou "slepou" žádostí. EROS je vidoucí, hledající a tázající se. EROS otvírá oči, má úžasnou odkrývající sílu.

Tento EROS však není naprosto totožný s naším pojmem lásky. Cítíme v něm vždy jakousi vzdálenost, etickou cizost. Naš pojem lásky převzal v průběhu dvoutisícileté křesťanské tradice řadu významových prvků lásky křesťanské - AGAPÉ.

Musíme se nyní pokusit prozkoumat, nakolik jsou pro filozofickou koncepci pojmu láska přijatelná významová určení AGAPÉ. Nejdokonalejší vyjádření křesťanské lásky - AGAPÉ - nalezneme v XIII.kap. I. Ep. Korintským:

"Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, lásky však neměl, byl bych jako měď zvučící a jako zvonec znějící. A kdybych měl prorocství a znal všechna tajemství a veškerou vědu, a kdybych měl všechnu víru, takže bych hory přenášel, lásky však kdybych neměl, ničím bych nebyl. A kdybych rozdál na pokrmy chudých

x) 3. Auflage, Frankfurt am Main, 1963.

veškeren statek svůj a vydal své tělo k spálení, láska však kdybych neměl, nic by mi to neprospělo. Láska jest shovívavá, dobrotivá; láska nezávidí, nechlubí se, nenadýmá se, není ctižádostivá, nehledá svého prospěchu, neroztrpčuje se, nemyslí o zlém, neraduje se z nepravosti, nýbrž raduje se s pravdou; všecko snáší, všemu věří, všeho se paděje, všecko přetrpívá. Láska nikdy nepomíjí; buďže (jest u koho dar) prorocství, zanikne, anebo (dar) jazyků, přestane, anebo poznání, zanikne. Neboť částečně (jen) poznáváme, částečně prorokujeme. Když jsem byl dítětem, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem jako dítě, soudil jsem jako dítě; když však jsem se stal mužem, odložil jsem co bylo dětinské. Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě, ale tehdy tvářím v tvář. Nyní poznávám částečně, ale tehdy poznám úplně, jakož i úplně poznán jsem. Nyní však trvají víra, naděje, láska, tyto tři; ale největší z nich jest láska.

Je zcela zřejmé, že láska u sv. Pavla obsahuje řadu atributů, na které nemůže filozofická interpretace rezignovat. Láska by pak ztratila mnoho podstatných významových prvků, které jsou v ní díky křesťanské tradici pevně zafixovány. Dále je zřejmé, že toto pojetí, i když je odlišné, není naprosto protikladné platónskému EROS, je jen čistší, appolinštější. Nejdůležitější pro naše zkoumání však je fakt, že se zde láska nepojímá jako žádostivost, touha či snažení nebo pohyb. Láska je zde fundamentální mohutností (potencí). Pavel ukazuje, "že" a "jak" vyniká láska nad ostatními "dary Ducha svatého". L á s k a j e f u n d a m e n t á l n í o n t o l o g i c k á v e l i č i n a , d á v á b y t í (b e z n í j e b y t í " n i c o t n é ").

Pavel zde těsně navazuje na Kristovo evangelium lásky. V evangeliích je opět láska prvořadou veličinou, základním principem jednání, základním principem spolubytí, mohutností, jež vše prosvětluje a činí naše bytí opravdu důstojným " lidským " bytím".

Není důvodu, aby tato láska zůstala výhradně v teologickém horizontu (AGAPÉ jako láska Boží). Teprve v barthovském pojmu Boha jako naprosté mimosvětскosti (totale Jenseitigkeit), neuchopitelné žádnou "analogií entis" je kořen

onoho "principiálního" protikladu mezi EROS a AGAPÉ, vykonstruovaného pomocí deformace platónského EROS a akcentování janovské (mimořádně zřetelně novoplatónské) identifikace Bůh = AGAPÉ. Dalším pilířem, na němž tento principiální protiklad stojí, je směr lásky v EROS od člověka k Bohu, v AGAPÉ naopak; toto může mít svoji relevanci pro teologii, nikoliv však pro filozofické zkoumání. (Pochopitelně i filozofie se musí ptát na "odkud" a "kam" lásky, ale slovo Bůh v teologickém pojetí jako Bůh zjevení či Platónovi bohové nemůže být pro filozofii ani zdrojem, ani cílem lásky).

Pro filozofické zkoumání je relevantní jen zjištění, že s příchodem křesťanství dostává pojem láska nová podstatná významová určení a stává se prvořadou ontologickou veličinou. Pokud se dalšího vývoje vztahu EROS - AGAPÉ týče, přebírá AGAPÉ ve středověké CARITAS některé motivy, které původně příslušely k EROS.

Nygren analyzuje jednotlivé příspěvky od Augustina až k Lutherovi, od Dionysia Aeropagity až k Bernardu de Clairvaux, zmiňuje se i o Dantovi, který synteticky transformoval AGAPÉ a spojil ji s prvky EROS. Dantovo pojetí lásky je dokonale univerzální a syntetické. Dantova láska je skutečně všeobjímající, vejde se do ní láska Boží i láska k Bohu, láska k vlasti i k Beatrici. Dantovo pojetí je vhodným příkladem pro možnost syntézy EROS a AGAPÉ.

Z exkurze do historie významových určení lásky vyplývá:

1. Náš pojem lásky je tvořen syntézou nebo změtením pojmů EROS a AGAPÉ.
2. EROS a AGAPÉ jsou diametrálně odlišné, nestojí však nutně v protikladu.
3. V křesťanství se láska stává centrálním pojmem a dostává charakter mohutnosti prvního řádu, láska se stává ontologickou veličinou.
4. Syntéza EROS a AGAPÉ je principiálně možná.

Nyní se můžeme pokusit o zkoumání výše uvedených modů lásky. Nejprve se budeme zabývat láskou jako modelem poznání.

Těsnou souvislost lásky s poznáním, závislost poznání na zdroji, intenzitě a potenci poznávacího aktu není těžké prokázat. Uvědomovala si ji řada tvůrčích osobností, jejichž zkušenost jím tuto souvislost stále ozřejmovala. Tak např. Goethe vyjadřuje velmi pregnantně závislost poznání a jeho dokonalosti na lásce a její intenzitě: "Man lernt nichts kennen als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenneniss werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muss die Liebe, ja Leidenschaft sein."^{x)}

Tento výrok není ničím ojedinělým, láska byla často nazírána jako poznávací mohutnost, která nestojí v protikladu s rozumem. Blaise Pascal ji dokonce s rozumem identifikuje.^{xx)} Pro mystiky byla láska zdrojem a klimatem, z něhož se teprve mohl mystický zážitek realizovat. Také Søren Kierkegaard ve svém proslaveném pojednání o "absolutním paradoxu myšlení" vidí lásku v nejtěsnější souvislosti s poznáním rozumovým. Láska - vášně okamžiku obepíná absolutní paradox myšlení - vášně rozumu k jeho zániku.^{xxx)} Tak bychom mohli pokračovat ve svém výčtu dál. Pokusme se však raději ukázat, "jak" spolu láska a poznání souvisí. Východiskem nám budou Schelerovy úvahy o souvislosti lásky a poznání. Scheler zde má jeden, podle našeho soudu správný a důležitý postřeh, totiž že směry našich představ a vjemů následují a jsou určovány směrem našich zájmových intencí, aktů, naší lásky a nenávisti. V důsledku toho je potom rozšíření a prohloubení našeho obrazu světa závislé na sféře našich zájmů a naší lásky.^{xxxx)}

Přes tento dílčí správný postřeh nedostal se však Scheler k hlubší souvislosti mezi láskou a poznáním. Láska je zde chápána jako příčina a určující směr našich

x) Cit. podle M. Schelera, *Moralität*, Leipzig 1923, str. 110.

xx) Max Scheler ve zmíněném díle cituje Pascalovu větu: "Láska a rozum jsou jedno a totéž." (cit. dílo, str. 111).

xxx) S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, Hamburg 1964, str. 45.

xxxx) M. Scheler, cit. dílo, str. 144-5.

poznávacích aktů, našeho vnímání a našich představ, nikoliv jako poznávací mohutnost sama. To ovšem souvisí se Schelerovým pojetím lásky vůbec. Scheler definuje lásku jako "pohyb od nižší k vyšší hodnotě":

Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werk trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht."x)

Scheler tak zůstává zcela v zajetí antického pojetí lásky jako pohybu, pohybu "od nižšího k vyššímu". (Toto pojetí přejal zřejmě od aristotelika F. Brentana, na kterého se odvolává; paradoxní je, že právě Scheler kritizuje scholastiku, že přijala antický model lásky a setřela tak specifický přínos křesťanství.)

Jaká je však ona hlubší souvislost lásky s poznáním. Řekli jsme, že Scheler správně postihl, že směru našich intenzních aktů předchází intence lásky (eventuelně nenávisti). Intenzita lásky nad to ještě určuje stupeň dokonalosti, intenzitu a rozsah našeho poznání. Láska však souvisí s poznáním ještě v hlubším smyslu. Tento hlubší smysl se stane zjevný, pokusíme-li se definovat to, co nazýváme podstatou lásky. Podstatou lásky je **rozevření, odhalování, do-odkrytosti-vystavení, do-světlka-bytí-vsazení**. Podstatou lásky pobytu pak je: **sebe-rozevření, sebe-do-odkrytosti-vystavení, do-světla-svého-bytí-vsazení**.

Tato podstata lásky ukazuje trojjedinnost výše zmíněných modů lásky. Láska odkrývá pobytu nový horizont jeho možností. Jako taková odkrývá i horizont jeho poznání. Láska je dále mohutnost, otevírající hranice jeho subjektivity, a v tomto seberozevření umožňuje uchopení sebe sama. Toto sebe-uchopení v lásce se děje buď jako sebe-nicování, nebo sebezbožňování. V sebe-nicování poznává pobyt nicotu sebe-sama, toto

x) Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bonn 1926, str. 187 (viz též str. 176-7).

poznání určuje nyní směr lásky. Láska se děje jako stálé transcendování k dokonalějšímu bytí.

V druhém případě se sebeuchopení děje jako sebou-samým-oslnění nebo sebe-zbožnění. Láska se děje jako do-sebe-vnoření, jako stálá imanence a mění se v sebelásku.

Dalším podstatným modelem lásky jako poznání je zmocnění se. Zmocnění se předpokládá zaměření, jehož "na co" je vně pobytu ležící předmět. Musíme však rozlišit zmocnění se ve smyslu dobytí - posesivní, vlastnické - od zmocnění se ve smyslu poznání. Prvním se vyznačuje sebeláska, zmocňuje se předmětu jako věci; toto zmocnění se nemusí poskytovat bezprostřední užitek, v každém případě se však děje jako sebe-potvrzování. Vztah k předmětu zmocnění se je vztahem k věci, není to vztah rovný, i když je předmět zmocnění se dokonalejší než zmocňující se, přece cílem zůstává jeho podmanění, jeho získání k pozdvižení a stupňování sebelásky.

Naproti tomu zmocnění se ve smyslu poznání nemá tento posesivní charakter. Není to žádné běžné poznání rozumové, nedá se vypočítat, nedá se s ním manipulovat, je to poznání ne-užitečné, nic praktického se jím nezískává. Toto poznání se děje transcendencí jako jednota zaměření, uchopení a pochopení. Uchopení a pochopení intendovaného předmětu se však neděje jako získání a přivlastnění, má spíše charakter spříznění, v soulad-převedení. Intendovaný předmět není zde poznán analytickým, diskurzívním způsobem racionálního poznání, ale láskyplným intelektuálním pochopením. Intendovaný předmět je uchopen ve své totalitě a ponechán ve své jinakosti, ve svém bytí pro sebe, ve své svobodě. Poznávající jej uchopuje a chápe v jednotě jeho bytí-pro-sebe a jeho bytí-pro-jiné.

Vrcholem tohoto poznání jako spříznění, zdůvěrnění a v soulad-přivedení je dokonalé ze-sebe-vystoupení, provázené uvědoměním si jednoty s univerzem; v okamžiku tohoto vrcholného poznání se nám i nejvzdálenějším a nejcizější věc jeví podivuhodně blízká, známá, mizí nepřátelský charak-

ter jsoucího, vyplývající z jeho cizosti a neproniknutelnosti. Věci přestávají být lhostejné a ne-jeoucí, uvědomujeme si jejich bytí-pro-sebe i jejich bytí-pro-jiné. Obtíže však počnou, pokusíme-li se sdělit něco o tomto poznání; je to poznání nevyslovitelné a nezbyvá než v souladu s Wittgensteinovým "Worüber wir nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" - mlčení. Bylo by však omylem domnívat se, že tímto mlčením je věc vyřízena. Toto mlčení má svůj pozitivní tvůrčí charakter. V modu mlčení dochází k ohraničení já v totalitě světa. Pobyt si uvědomuje pravý charakter svého bytí ve světě. Pobyt je v modu mlčení uchopen ve své jednotě a rozdílnosti se světem.

V tomto druhu poznání - láskou - se však objevuje další její podstatný rys. Láska se ukazuje jako fundamentální existenciál, jako konstitutivum našeho pobytu, které umožňuje vztah k bližnímu v pozitivním smyslu slova. Láskou se však nekonstituuje pobyt jen ve smyslu spolubytí, ale i původnost pobytu samého.

Konstituce vztahu k druhému a původnosti pobytu je dialekticky spjata. V lásce vystupujeme z vazeb své subjektivity, uznáváme a poznáváme druhého jako druhého. Toto uznání a poznání druhého jako druhého vede zpět k sebe-poznání, sebeuchopení, k sebe potvrzení a ve své autentičnosti. Stupeň jednoty uznání a poznání druhého se sebezpoznáním a sebezpotvrzením je tak stupněm jednoty našeho pobytu a spolubytí. Lá s k a p a k u k a z u j e b y t í s j i n ý m i n i k o l i v j a k o f a t á l n í n u t n o s t , a l e j a k o s v b b o d n é s p o - l u b y t í . *smysluplné*

Láska je (jak ostatně vyplynulo již výše) i modelem existence pobytu. Láska je celou svou podstatou ek-sistentní. Láskou se stává in-sistující subjekt ek-sistujícím pobytem.

Pokusme se nyní vysvětlit vztah lásky a časovosti. Na první pohled není souvislost lásky s časovostí zřejmá, láska jako mohutnost vykazuje zhruba stejný vztah k času jako rozum či vůle. Souvislost s časovostí se zde jeví jen zprostředkovaně. Naše pojetí lásky ovšem nepovažuje lásku

pouze za mohutnost. Láska jako modus existence spolubytí a poznání už vykazuje těsnější souvislost. Láska jako modus spolubytí byla však stavěna do ostrého protikladu s časem, byla spíše spojována s věčností. Láska a věčnost se zdály být neodlučitelnými družkami. Platónský EROS stejně jako AGAPÉ byly chápány v této souvislosti. EROS byl chápán jako "snaha", touha po dokonalém věčném, a čas byl pojímán jako nevlídná noc. AGAPÉ byla potom rovněž spojena velmi úzce s věčností. Mohlo by se ovšem namítnout, že časovost, eventuelně uvědomění si pravého charakteru časovosti je záležitostí novější filozofie. Avšak ani nejnovější filozofické pokusy o uchopení fenoménu lásky nedošly (alespoň pokud je nám známo) k podstatně jiným výsledkům.

Nejobsáhlejší novější pokus o "fenomenologii lásky", dílo Ludwiga Binswanger^{x)}, se sice fenoménem časovosti lásky obšírně zabývá, avšak k podstatně novým výsledkům rovněž nedospívá. Binswanger soudí, že láska v protikladu ke všem formám obstarávání (rozuměj obstarávání v heideggerovském smyslu, Binswanger je na Heideggerovi plně závislý, i když jej kritizuje a rozchází se s ním v řadě bodů), nepochází z konečnosti "Daseins als je meinem, sondern aus der Ewigkeit des Daseins als unseren, aus dem ewigen wir"^{xx)} a musí být interpretována nikoliv z konečnosti Daseins, ale z nekonečnosti. Podotýká ovšem, že i láska mluví o přítomnosti, minulosti a budoucnosti; tyto časové ekstáze lásky se prý liší od časovosti jakožto fenoménu spjatého se starostí. Bohužel Binswanger nerozvádí hlouběji, jaký druh budoucnosti, minulosti a přítomnosti láska zná. Základním časovým určením lásky je však pro Binswanger "věčné trvání". Chápe lásku jen jako modus spolužití: tak hovoří o "Liebende Miteinander", o "Wirheit" atd. Toto zpřžené pojetí lásky mu zabraňuje vidět hlubší souvislosti mezi láskou a časovostí.

x) L. Binswanger, Die Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, 4. Auflage, München-Basel 1944.

xx) L. Binswanger, cit. dílo, str. 37.

Všechny koncepce lásky, které ji staví do protikladu k časovosti, včetně koncepce Binswangerovy, se dopouštějí podle našeho soudu jednoho základního omylu: kontaminují intenci lásky s jejím reálným bytím. I n t e n c í l á s k y j e v s k u t k u t r v á n í a v ě č - n o s t (ovšem ve zcela zvláštním smyslu). Její reálné bytí je však povýtce časové. Láska není věčná, láska jen směřuje k věčnosti, ovšem nikdy ji nedosahuje. Položíme-li si otázku, k jaké věčnosti láska směřuje, uvidíme, že i tato věčnost lásky je podmíněna časovostí.

Primérním časovým elementem lásky je okamžik. Okamžikem se pobyt vymanuje z šedi "toku času" a stává se "milujícím bytím". Okamžikem získává láska své bytí. Odtud přímá úměrnost mezi počtem okamžiků lásky a její intenzitou. Okamžik konstituuje i kvalitu lásky. Okamžik v lásce je originální, neopakovatelný, mimořádný. Časovost lásky je časovostí okamžiků. Minulost lásky je řada/superiorních okamžiků, které vyvolávají vzpomínkou touhu po opakování. Opakování však není možné, neboť okamžik je superiorní, okamžik nejde opakovat v jeho identitě, okamžik lze opakovat jen jako jiný okamžik. Milující pobyt však netouží po opakování okamžiku v jiném elementu (např. nenávisti), touží po okamžiku lásky. Opakovaný okamžik lásky je identický, jen pokud se elementu tvořícího jeho podstatu týče, ale je nutně diferentní co do vztahu ke všem předešlým i budoucím okamžikům.

O k a m ž i k t a k v y t v á ř í e k s t a t i c - k o u č a s o v o s t l á s k y , v y t v á ř í j e - j í d ě j i n y , j e j e j i c h k o n s t i t u - t i v n í m e l e m e n t e m .

Láska má svou minulost, přítomnost a budoucnost; musí je uchovávat v jednotě. Minulost vybavovaná vzpomínkou vyvolává touhu po opakování, přítomnost je jako aktualita okamžiku příčinou touhy po trvání, budoucnost je intendována jednotou očekávání (nikoliv vyčkávání) a předbíhání. Touha po trvání je touhou po setrvání v elementu lásky. Láska netouží po bezbarvé věčnosti či nekonečnosti, ale

po trvání, dynamickém trvání ve smyslu naplňování. Láska tedy spíše než k věčnosti směřuje k "plnosti času". To, co se v lásce projevuje jako snaha "zastavit čas", není touha po bezčasovosti, tato snaha poukazuje na rozpor mezi vlastním časem lásky a nevlastním vnějším časem.

Ve fenoménu, který bychom mohli nazvat "netrpělivostí lásky", se odkrývá ontologická difference, difference mezi jsoucnem a jeho bytím; tato difference je běžně spjata s časovostí. Milující pobyt touží po naplnění své lásky. Je nespokojen se současností, chce stále větší, dokonalejší lásku. Mezi touto chtěnou dokonalejší láskou a mezi prezentní láskou je mezera- difference. Není to však ontická difference, difference mezi dvěma milujícími se jsoucný, je to difference ontologická, mezi jsoucnem a jeho bytím. Bytí milujícího jsoucna je stále "v předstihu". Milující jsoucno pociťuje totiž ve své nenaplněnosti své ne-bytí, lépe řečeno: milující jsoucno se snaží o naplnění lásky, o její opravdové bytí, prezentní stav ho nespokojuje. Láska je sice "tu", ale není to láska realizovaná, aktualizovaná. Realizace lásky se nachází neustále v horizontu budoucnosti. V lásce však hledá milující jsoucnost i naplnění svého bytí, "netrpělivost" v lásce je tak výrazem ontologické difference mezi milujícím jsoucnem a jeho bytím.

PŘEKLADY / KOMENTÁŘE

PROJEV PAPEŽE JANA PAVLA II. K VĚDCŮM A STUDENTŮM
v kolínské katedrále dne 15. listopadu 1980

Vážení spolubratři v Biskupském úřadě!
Milí bratři a sestry!
Vážené dámy a pánové!

1. S radostí a vděčností zdravím vás, ženy a muže vědeckého života Německé spolkové republiky, studentky a studenty německých vysokých škol, které natrvalo ovlivnily dějiny evropské vědy. Shromáždili jste se zde jakoby v zastoupení celého množství vědců, učitelů, spolupracovníků a studentů univerzit, akademií a jiných výzkumných institucí. Reprezentujete také četné spolupracovníky státních i nestátních organizací pro podporu vědy, které mají nezanedbatelný vliv na vývoj vědy a technologie a proto nesou zvláštní odpovědnost za lidi.

2. Dnešní setkání je třeba chápat jako znamení ochoty k rozhovoru mezi vědou a církví. Sám dnešní den a toto místo dávají našemu setkání zvláštní význam. Dnes je tomu právě 700 let, co v dominikánském klášteře, nedaleko od tohoto domu, jehož založení se účastnil, zemřel Albert "Německý", jak ho současníci nazývali; potomci mu jako jedinému učenci dali přízvisko "Veliký".

Albert byl ve své době mnohostranně činný: jako řeholník a kazatel, jako představený řádu a biskup a jako zprostředkovatel míru ve svém městě Kolíně. Světodějně velikosti však dosáhl jako badatel a učenec, který dalekosáhle zvládl vědění své doby a nově je uspořádal v ohromném životním díle. Již současníci ho uznávali jako "auctora", tj. jako původce a rozmnožovatele vědy; pozdější doba mu přiznala titul "doctor universalis". Církev ho počítá mezi své svaté, odvolává se na něho jako na jednoho ze svých "učitelů" a

pod tímto titulem ho také liturgicky oslavuje.

Naše vzpomínání na Alberta Velikého by však nemělo být pouze aktem povinné úcty. Důležitější je zpřítomnit si podstatný smysl jeho životního díla, jemuž musíme přiznat zásadní a trvalý význam. Podívejme se krátce na duchovně-dějinnou situaci Albertovy doby: jejím charakteristickým rysem je stoupající znalost Aristotelových spisů a arabské vědy. Dotud křesťanský Západ křísil a vědecky dále rozvíjel tradice křesťanské pozdní antiky. Nyní před ním vyvstalo ucelené nekřesťanské vysvětlení světa, opírající se jen o profánní racionalitu. Mnozí křesťanští myslitelé, někteří z nich velmi významní, viděli v tomto nároku především nebezpečí. Domnívali se, že proti němu musí chránit historickou identitu křesťanských tradic. Existovali totiž také radikální jedinci a skupiny, kteří mezi touto vědeckou racionalitou a pravdou víry shledali nevyřešený rozpor a rozhodli se ve prospěch "vědeckosti".

Mezi těmito extrémů jde Albert střední cestou: uzná racionálně založené vědě její nárok na pravdu, ba dokonce ji obsahově přechzme, doplní, opraví a v její vlastní racionalitě dále rozvine. Právě tím ji učiní majetkem křesťanského světa, který shledá, že se tím jeho chápání univerza neobyčejně obohatí, aniž by se musel vzdát nějakého podstatného prvku své tradice nebo dokonce základů víry. Neboť mezi rozumem, který je skrze svou Bohem danou přirozenost založen na pravdě a uschopněn k poznání pravdy, a mezi vírou, která pochází z téhož božského zdroje veškeré pravdy, nemůže existovat žádný zásadní konflikt. Víra naopak potvrzuje svéprávnost přirozeného rozumu. Předpokládá ji, neboť přijetí víry předpokládá onu svobodu, jež je vlastní pouze rozumové bytosti. Zároveň s tím se ukazuje, že víra a věda náležejí k různým řádům poznání, jež jsou vzájemně nepřevoditelné. Potom je ale zřejmé, že rozum nemůže všechno sám ze sebe, protože je konečný. Musí postupovat vpřed skrze velký počet jednotlivých poznatků, je složen z mnohosti jednotlivých věd. Jednotu světa a pravdy spolu s jejich původem může poznávat vždy jen dílčím způsobem: i filozofie a teolo-

gie jsou jako vědy jen konečným úsilím, které může znázornit jednotu pravdy jen v rozdílnosti, tedy v otevřeném rozvržení.

Zopakujme: Albert učinil zvládnutí racionální vědy uznávanou součástí rozvrhu, v němž si podržela svou svébytnost - a v němž přitom zůstala vztažena k směřodatnému výslednému smyslu víry. Tím Albert vytyčil statut křesťanské intelektuality, jehož zásady je třeba ještě dnes pokládat za platné. Neumenšujeme význam tohoto výkonu, když současně konstatujeme, že Albertovo dílo je svým obsahem poplatno své době a potud náleží historii. Jím podaná "syntéza" si zachovává vzorový charakter a je proto dobré mít na paměti její zásady, zabýváme-li se současnými otázkami vědy, víry a církve.

3. Mnozí vidí jádro těchto otázek v poměru církve a moderní přírodovědy a pociťují stále ještě zátěž vytvořenou oněmi známými konflikty, jež vznikly zásahem církevních instancí do procesu pokroku vědeckého poznání. Církev si to připomíná s lítostí, neboť dnes víme o omylech a nedostatecích tohoto počínání. Můžeme dnes říci, že jsou překonány, a to díky přesvědčivé síle vědy a především díky práci vědecké teologie, která prohloubila chápání víry a osvobodila ho od dobové poplatnosti. Po I. vatikánském koncilu připomněl učitelský úřad církve vícekrát - naposledy a výslovně na II. vatikánském koncilu (*Gaudium et spes*, čl. 36) - zásady, které lze najít už v díle Alberta Velikého. Výslovně stvrdil rozdílnost řádů poznání z víry a z rozumu, uznal autonomii a svobodu věd a zasadil se za svobodu bádání. Neobáváme se, ba dokonce pokládáme za vyloučené, že by nějaká věda, která se opírá o rozumové důvody a postupuje metodicky zajištěně, došla k poznatkům, které jsou v rozporu s pravdou víry. Tak tomu může být jen tam, kde se přehlíží nebo popírá rozdílnost řádů poznání.

Tento přístup, který by¹ si měli osvojit i vědci, by mohl přispět k překonání dějinné zátěže ve vztazích církve a přírodních věd a umožnit partéřský dialog, který už dokonce v mnoha směrech probíhá. Nejde přitom jen o vypořádání

se s minulostí, nýbrž o nové problémy, které vyplývají z úlohy věd v celku dnešní kultury.

Přírodovědecké poznání vedlo k dalekosáhlému přetvoření lidské techniky. V důsledku toho se podmínky lidského života na této zemi v neslýchané míře změnily a dalekosáhle i zlepšily. Pokrok vědeckého poznání se stal motorem všeobecného kulturního pokroku. Technická změna světa se mnoha lidem začala jevit jako cíl a smysl vědy. Mezitím se však ukázalo, že civilizační pokrok nezlepšuje vždycky životní podmínky. Existují nezamýšlené a nepředvídané následky, které mohou být nebezpečné a zhoubné. Připomenu jen ekologický problém, který vznikl pokrokem technicko-vědecké industrializace. Tak mohly vyvstávat vážné pochybnosti, zda pokrok ve svém úhrnu slouží člověku. Tyto pochybnosti se obracejí vůči technicky chápané vědě. Její smysl, cíl a lidský význam se problematizují.

Zvláštní závažnost nabývá tato otázka v případě aplikace přírodovědeckého myšlení na člověka. Takzvané humanitní vědy přinesly veskrze důležité a dále vedoucí poznatky o lidském jednání a chování. Je však nebezpečí, že jich bude v technicky orientované kultuře zneužito k manipulaci člověka, k účelům ekonomické a politické nadvlády.

Bude-li věda chápána jako podstatně "technická", pak je ji možno pojímat jako hledání takových postupů, které vedou k technickému úspěchu. Za "poznatek" potom platí to, co vede k úspěchu. Svět, před kterým věda stojí, se pak stává pouhým souborem ovlivnitelných jevů a předmětem vědy je funkční souvislost, která je zkoumána právě jen z hlediska své funkčnosti. Taková věda se nakonec sama bude pokládat za pouhou funkci. Myšlenka pravdy se tak stává postradatelnou, někdy se od ní dokonce výslovně upouští. Rozum sám se posléze jeví jako pouhá funkce nebo nástroj bytosti, která má smysl své existence mimo poznání a vědu, pokud možno v pouhém žití.

Naše kultura je ve všech oblastech prostoupena vědou, která si počíná velmi funkcionalisticky. To platí také pro oblast hodnot a norem, pro duchovní orientaci vůbec. Právě tady naráží věda na svoje hranice. Mluví se o krizi legiti-

timity vědy, ba přímo ~~ok~~rizi celé naší vědecky orientované kultury. V čem je její jádro? Věda sama nemůže dát souhrnnou odpověď na otázku po smyslu, kterou tato ~~ok~~krize nastoluje. Vědecké výpovědi jsou vždy částečné. Jsou oprávněné jen z hlediska určitého postoje, podléhají procesu pokroku a mohou v něm být korigovány a překonány. Především ale: Jak by mohl být z nějakého vědeckého postoje vyvozen závěr, který by nejprve musel oápravedlňovat tento postoj a tedy jím už musel být předpokládán? Žádná jednotlivá vědní disciplína nemůže odpovédět otázku smyslu, ba v rámci svého postoje ji ani nemůže položit. Přesto však tato otázka nepřipouští, aby se její zodpovězení odkládalo do nekonečna. Je-li rozšířená důvěra ve vědu zklámávána, snadno se vytvoří nálada vůči vědě nepřátelská. Do tohoto prázdného prostoru znanadání vniknou ideologie. Tváří se někdy sice jako "vědecké", ale za svou přesvědčivost vděčí jen naléhavé potřebě odpovědi na otázku po smyslu a zájmu o sociální nebo politickou změnu. Funkcionalistická, hodnot zbavená a pravdě odcizená věda se může cele dát do služeb takových ideologií; její již jen instrumentální rozum je ohrožen nesvobodou. Posléze existují také nové projevy pověrčivosti, sektářství a tzv. "nových náboženství", jejichž výskyt souvisí s krizí kulturní orientace.

Tyto bludné cesty je možno pomocí víry prohlédnout a vyhnout se jim. Všeobecná krize se však dotýká i věřícího vědce. Musí se ptát, v jakém duchu a v jaké orientaci sám provozuje svou vědu. Musí si přímo nebo nepřímo uložit stále znovu prověřovat metodu a cíl vědy z hlediska otázky jejího smyslu. Jsme spoluodpovědní za tuto kulturu a požaduje se od nás, abychom spolupůsobili při zvládání ~~ok~~krize.

4. V této situaci neradí církev k opatrnosti a zdrženlivosti; radí k odvaze a rozhodnosti.

Není důvod nevystavit se pravdě nebo se jí bát. Pravda a všechno pravdivé je vzácný statek, k němuž se máme obracet s láskou a radostí. Cestou k pravdě je také věda, neboť v ní se rozvíjí Bohem daný rozum, který není podle své přirozené povahy určen pro omyl, nýbrž pro pravdu poznání.

To musí platit také pro technicko-funkčně orientovanou vědu. Je zúžením poznání, když se cháp^{je} jako "metoda úspěchu"; naproti tomu však je legitimní považovat úspěch za argument ve prospěch poznání, kterého přineslo. Nemůžeme pohlížet na technický svět, který je dílem člověka, jako na říši naprosto vzdálenou pravdě. Tento svět také vůbec není beze smyslu: je pravda, že se životní poměry lidí rozhodným způsobem změnil, a obtíže, které nedobré důsledky pokroku technické civilizace přinášejí, nás neopravňují zapomínat na dobro, která právě tento pokrok poskytli.

Neexistuje žádný důvod, proč bychom měli pokládat naši technicko-vědeckou kulturu za protikladnou k světu Božího stvoření. Je ovšem zřejmé, že technických poznatků lze použít k dobrému stejně jako ke zlému. Kdo probádá různé účinky jedů, bude moci těchto znalostí použít k uzdravování stejně jako k zabíjení. Ale nemůže být pochyby o tom, na co musíme hledět, abychom rozlišili dobré od zlého. Technická věda, orientovaná na změnu světa, získává oprávnění svou službou člověku a lidstvu.

Nemůžeme říci, že pokrok zašel příliš daleko, dokud ještě mnozí lidé, ba celé národy, žijí v tísnivých, a dokonce lidsky nedůstojných poměrech, které mohou být zlepšeny pomocí technicko-vědeckých poznatků. Máme před sebou obrovské úkoly, jimž se nemůžeme vyhnout. Jejich splnění je bratrskou službou bližnímu, kterou js^m mu dlužni právě tak jako potřebnému skutek milosrdenství, který mu pomůže v nouzi.

Prokazujeme bližnímu bratrskou službu, protože v něm rozpoznáváme onu důstojnost, která má náležet jako mravní bytosti; mluvíme o osobní důstojnosti. Víra nás učí, že je vyznamenáním pro člověka být Božím obrazem. A křesťanská tradice k tomu dodává, že člověk existuje kvůli sobě samému, že není prostředkem pro nějaký účel. Proto je osobní důstojnost člověka tou instancí, z jejíhož hlediska je třeba posuzovat každé kulturní použití technicko-vědeckých poznatků. To nabývá zvláštního významu, když se člověk sám stále více stává předmětem bádání a technické manipulace. To samo o sobě ještě není nedovolený postup, protože člověk je přece

také "příroda". Naskytají se tu ovšem nebezpečí a problémy, které na základě celosvětových účinků technické civilizace staví již dnes většinu národů před úplně nové úkoly. Tato nebezpečí a problémy jsou už dlouho předmětem mezinárodní diskuse. Svědčí o vysokém vědomí odpovědnosti dnešní vědy, že se sama ujímá těchto základních otázek a usiluje o jejich řešení vědeckými prostředky. Humánní a sociální vědy, ale také kulturní vědy, v neposlední řadě filozofie a rovněž teologie, rozmanitým způsobem posunuly vpřed reflexi moderního člověka o sobě samém a o své existenci ve vědecko-technickém světě. V duchu novověkého vědomí, které urychlilo vývoj moderních přírodních věd, se stalo cílem také vědecké zkoumání člověka a společenského i kulturního prostředí jeho života. Přitom bylo získáno skoro nepřehledné množství poznatků, které působí jak na veřejný, tak na soukromý život. Společenský systém dnešních států, zdravotnictví a školství, hospodářské procesy a kulturní výkony, formování toho všeho je mnohostranně spoluovlivňováno vědou. Záleží však na tom, aby věda člověka nezbavovala svéprávnosti. Také v technické kultuře musí člověk v souladu se svou důstojností zůstat svobodný; musí být dokonce smyslem této kultury dát mu více svobody.

Pochopení osobní důstojnosti člověka a její^{ho} směřodatného významu není vázáno teprve na víru. Toto pochopení není uzavřeno ani přirozenému rozumu, který rozeznává pravdu a lež, dobro a zlo a který uznává svobodu za základní podmínku lidské existence. Je povzbudivým znamením, že se toto pochopení ve světě šíří; právě ono je přece vyjádřeno ideou lidských práv, již nemohou odmrštit ani ti, kteří ji svými skutky popírají. Je tu naděje a tuto naději chceme podpořit.

Množí se také hlasy, které se nechtějí spokojit s imanentním omezením věd a ptají se po celé pravdě, v níž se naplňuje lidský život. Vypadá to, jakoby se vědění a vědecký výzkum rozšiřovaly do nekonečna, ale právě tím se znovu nezadržitelně přikláněly zpět ke svým počátkům. Stará otázka souvislosti vědění a víry není vývojem moderních věd překonána., nýbrž ukazuje se právě ve světě, který se stále více

zvědečtuje, ve svém naprosto vitálním významu.

5. Mluvili jsme doposud především o vědě, která je ve službě kultury a tím i člověka. Bylo by však příliš málo omezit se na toto hledisko. Právě tváří v tvář krizi si musíme připomenout, že věda není jen službou pro jiné účely. Poznání pravdy má svůj smysl samo v sobě. Je to výkon charakteristický pro osobnost i humanitu, je to lidský statek vysokého řádu. Čistá "teorie" je sama jistým druhem lidské "praxe" a věřící očekává, že bude věčně spojen s Bohem nejvyšší "praxí", která bude nazřením, tedy "teorií".

Mluvili jsme o "krizi legitimacy vědy". Ano, věda má svůj smysl a své právo, pokud se ^{cítí} způsobilou poznat pravdu a uznává-li pravdu za lidské dobro. Potom je oprávněna také požadavek svobody vědy; neboť jak jinak se může uskutečnit nějaké lidské dobro než skrze svobodu? Věda musí být svobodná také v tom smyslu, že její výkony nejsou určovány bezprostředními cíli, společenským užitkem nebo ekonomickými zájmy. To neznamena, že musí být zásadně oddělena od "praxe". Ale aby mohla působit na praxi, musí být napřed podřízena pravdě; musí tedy mít svobodu k pravdě.

Svobodnou a jen pravdě odpovědnou vědu nelze vázat na funkcionální či jiný model, který vědecké racionalitě stanoví meze poznání. Věda musí být otevřená, ba dokonce rozmanitými směry, a nemusíme se bát ztráty jednotící orientace. Ta je dána v trojici osobního rozumu, svobody a pravdy, která zakládá a uchovává rozmanitost konkrétních výkonů.

Nerozpakuji se vidět i vědu o víře v horizontu takto chápané racionality. Církev si přeje samostatné teologické bádání, které je odlišné od církevního učitelského úřadu, ale které si uvědomuje, že má vůči němu povinnosti při společné službě pravdě víry a Božímu lidu. Nelze vyloučit, že vzniknou napětí a také konflikty. Ty však nelze nikdy vyloučit ani v poměru církve a vědy. Příčina spočívá v konečnosti našeho rozumu, který je omezený co do dosahu a navíc vystavený omylům. Přesto můžeme mít stále naději v usmírující řešení, budujeme-li na tom, že právě tento rozum je uschopněn k pravdě.

V minulé epoše bojovali průkopníci novodobé vědy proti církvi pod hesly rozumu, svobody a pokroku. Dnes se vzhledem ke krizi smyslu vědy, k mnohonásobnému ohrožení její svobody a ke zpochybňování pokroku fronty boje přímo zvrátily.

Dnes je to církev, kdo se zastává rozumu a vědy, jíž přiznává schopnost k pravdě, která ji legitimuje jako humaní aktivitu.

Dnes je to církev, kdo se zastává svobody vědy, která vědě dává důstojnost lidského a osobního dobra.

Dnes je to církev, kdo se zastává pokroku ve službách lidstva, které ho potřebuje k zajištění svého života a své důstojnosti.

S tímto úkolem stojí církev i všichni křesťané ve středu konfliktů dnešní doby. Nosné řešení naléhavých otázek po smyslu lidské existence, po měřítcích jednání a po perspektivách vpřed ukazující naděje je možné jen v obnoveném spojení vědeckého myšlení se silou lidské víry, hledající pravdu. Zápas o humanismus, který se může stát základem vývoje v třetím tisíciletí, povede k úspěchu jen tehdy, naváže-li v něm vědecké poznání znovu živý vztah k té pravdě, která je člověku zjevena jako Boží dar. Lidský rozum je velkolepý nástroj poznání a utváření světa. Ale k tomu, aby realizoval veškeré bohatství lidských možností, potřebuje se rozum otevřít. Slovu věčné pravdy, které se v Kristu stalo člověkem.

Na počátku jsem uvedl, že naše dnešní setkání má být znamením ochoty k rozhovoru mezi vědou a církví. Neozřejmilo se při těchto úvahách, jak je tento dialog naléhavý? Obě strany by v něm měly střízlivě, vytrvale a pozorně pokračovat. Potřebujeme se navzájem.

V tomto dómu jsou po staletí chráněny a uctívány ostatky tří mudrců, kteří se na počátku nového věku, nastavšího vtělením Boha, vydali na cestu, aby se poklonili skutečnému Pánu světa. Tito mužové, v nichž se soustředilo vědění jejich doby, se tím stávají vzorem pro každého člověka, hledajícího pravdu. Vědění, získané rozumem, nachází své naplnění v uctívání božské Pravdy. Člověk, který dojde k této Pravdě, ne-utrpí žádnou újmu na své svobodě, nýbrž v důvěřivém oddání se

Duchu, jenž nám byl přislíben skrze vykupitelské dílo Ježíše Krista, je veden k plné svobodě a ke skutečně lidskému naplnění své existence.

Vědce a studenty a vás všechny, kteří jste se tu dnes sešli, ale vyzývám a prosím, abyste ve své touze po vědeckém poznání měli stále před očima konečný cíl své práce a celého svého života. K tomu Vám doporučuji zvláště ctnost statečnosti, která hájí vědu ve světě pochybovačném, odcizeném pravdě a zba-veném smyslu, a ctnost pokory, s níž uznáváme konečnost rozumu vůči pravdě, která ho přesahuje. Právě to jsou ctnosti Alberta Velikého.

Pavel Bratinka

VOEGELINOVA NOVÁ POLITICKÁ VĚDA

Kniha amerického filozofa Erica Voegelina (1901-1985) *Nová politická věda*^{x)} vznikla již před téměř čtyřiceti lety a je pouze jakýmsi úvodem k dalším, mnohem rozsáhlejším Voegelinovým pracem, má však pro čtenáře ze střední či východní Evropy zcela výjimečný význam. Za prvé ukazuje, že politická relevance pravé filozofie vyplývá automaticky z její podstaty a je v přímé úměře s tím, nakolik je této podstatě věrná. Jinými slovy, čím větší měrou je z filozofie na úkor její podstaty činěn "nástroj" politické moci, tím méně má co do činění s opravdovou politikou. Za druhé ukazuje, že bez skutečně živé tradice filozofického myšlení nelze trvale udržet lidsky důstojný stav *res publica* - věcí veřejných. Udržování této tradice je tudíž činem eminentně politickým, navzdory svému "kabinetnímu" rázu. Základní Voegelinovou myšlenkou je, že filozofie stojí a padá s ochotou člověka otevřít se určitému typu existenciálních prožitků, neboť není ničím jiným než jejich explikací. Hledíme-li zpětně na dějinné události ve střední a východní Evropě za posledních padesát let, nelze se ubránit dojmu, že z určitého hlediska byly tyto události, ač neslýchaně drastické, velkým darem a milostí, neboť poskytly právě ony prožitky v míře svrchované. Usiluje-li "paralelní" filozofie dobrat se skrze tyto prožitky pravdy o lidském i o tom, co člověka přesahuje, dělá přesně to, co ji podle Voegelina činí filozofií.

Všechny tyto skutečnosti mluví pro to, abychom čtenáře seznámili s uvedenou knihou poněkud podrobněji. V tomto čísle podáme obsah prvních dvou kapitol, nazvaných "Reprezentace a existence" a "Reprezentace a pravda".

x) Srovnej též záznam přednášek bytového semináře (T. P. Corder: Hledání aktuálního pojetí času, edice Expedice, Praha 1985), z nichž tři byly věnovány tomuto Voegelinovu dílu, a příslušnou recenzi v PARAFu číslo 2.

Politické otřesy a krize nejsou věcí výhradně dvacátého století, avšak teprve v tomto století nabyly celosvětového rázu a takové dosažnosti, že ohrožují život lidstva vůbec. Skutečnost, že zlo, jež pustošilo v našem století svět, nemá dějinného precedentu, není podle E. Voegelina žádným překvapením. Považuje ji totiž za důsledek pádu evropského ducha, pádu, který byl proto tak ničivý, poněvadž výšiny, ke kterým se tento duch kdysi vzepjal, byly tak skvělé. Nutným důsledkem onoho pádu bylo ovšem i zatemnění jeho skutečných příčin vlivem úpadku filozofie a myšlení vůbec, jejichž obnovu pokládá Voegelin za první předpoklad nápravy. Jeho prvořadá pozornosti se těší především ta filozofie, která je explicitně zaměřena na politickou dimenzi člověka, tedy politická teorie či věda. Důvodem pro to není jenom skutečnost, že aby se mohly nějaké myšlenky stát aktivními činiteli dějin, musí nejdříve ovládnout politickou sféru života, nýbrž i Voegelinovo přesvědčení, že politická dimenze je znakem lidství par excellence. Řád či chaos vládoucí v politické sféře je proto podle Voegelina přesným odrazem řádu či chaosu v lidských duších. Bědný stav politické vědy a pustošení politických institucí zideologizovanými masami jsou pro něj dvě stránky jedné a téže mince. Přes svou často deklarovanou protikladnost mají ony ničivé ideologie jedno společné - odmítají klasické instituce politické reprezentace, neboť nejsou schopny dostatečně reprezentovat to, co je podle těchto ideologií podstatné - zájem rasy, třídy či náboženství. Klíčový je zde problém reprezentace. Voegelin začíná předvádět svoji politickou vědu právě na analýze významu tohoto slova, které věnuje celé dvě kapitoly.

Předem upozorňujeme na podstatný rys politické teorie, jehož přezírání považuje za příčinu jejího úpadku v posledním století. Předmět politické teorie - člověka jakožto politickou bytost - nelze totiž z podstaty věci postihnout bez zbytku nějakým vnějším, byť třeba velmi složitým popisem. Lidská společnost má vedle své nepochybně důležité vnější stránky ještě stránku jinou, která by nám zcela unikla, kdybychom chtěli při jejím studiu kopírovat metody přírod-

ních věd. Touto stránkou je ona hierarchie účelů a významů, kterými lidé zaplňují svůj svět v úsilí učinit jej co nej-srozumitelnějším a co nejrelevantnějším z hlediska toho, co zakoušejí jako své bytostné potřeby nebo jako otázky, týkající se jejich existence. Pro lidi, kteří přísluší k nějakému společenství, patří mezi nejzávažnější otázky ty, které se týkají vztahů mezi jeho jednotlivými členy a skupinami či společenství jako celku. Uvedeném "sebeosvětlování" společnosti prostřednictvím symbolů nejrozličnější úrovně je nutno považovat za nedílnou součást společenské reality. Dokonce za její část základní, neboť teprve skrze ně zakoušejí lidé danou společnost jako něco více než náhodu či účelové zařízení, zakoušejí ji jako přirozenou svému lidství. A opačně, z existence onoho sebeosvětlování plyne, že člověk považuje naplnění svého lidství za možné teprve v participaci na celku, transcendujícím jeho partikulární existenci. (Stojí za zmínku, že prvním západním myslitelem, který pro takový celek navrhl zvláštní termín, totiž "XYNON", byl Herakleitos.) Politická věda musí proto toto sebeosvětlování společnosti zkoumat jako podstatnou část svého předmětu. (Je zřejmé, že takto pojatý předmět politické vědy existoval dávno předtím, než se objevila ona samotná jako EPISTÉMÉ POLITIKÉ v aristotelském smyslu. Když Aristoteles začal psát svoje díla *Étika* a *Politika*, neměl zapotřebí vytvářet pojmy jako polis, občan, ústava, spravedlnost, štěstí, atd. Zkoumal pouze jejich různé významy tak, jak se vyskytovaly v podobě společenských skutečností, třídil je a poměřoval kritérii své teorie.) Tato nutnost však staví politickou vědu do zvláštní situace ve vztahu k řeči. Jako každá věda bude i ona mít své vlastní pojmy či termíny, odpovídající aplikaci zvolené metody kritického vyjasňování. Sam její předmět je však, jak jsme právě konstatovali, z velké části tvořen pojmy či symboly vzniklými sebeosvětlováním společnosti. Budou tudíž existovat dva soubory pojmů odlišného původu. Když například teoretik klasifikuje marxistickou ideu "říše syboby", jež má být nastolena komunistickou revolucí, jakožto imanentistickou hypotézou křesťanského eschatologického

symbolu, potom symbol "říše svobody" je pro něj součástí skutečnosti, neboť náleží k sekulárnímu hnutí, jehož je marxistické hnutí součástí. Naproti tomu termíny "immanentistický", "hypostáze" či "eschatologie" patří do politické teorie. Tyto termíny netvoří součást marxistického "sebeosvětlování" a termín "říše svobody" je naproti tomu zcela nepoužitelný pro teorii. Jindy se však stane - příkladem je níže zkoumaný symbol "repräsentace" -, že slovo je teorií podrženo, i když v poněkud pozměněném či zúženém významu. A konečně existují i případy, kdy symboly tvořící součást reality jsou samy výsledkem teoretického vyjasnění. Máme proto do činění se dvěma množinami termínů či symbolů s velkou oblastí vzájemného průniku jak slov, tak i významů. Tento průnik vyvolal mylnou domněnku, že termíny užívané v politické realitě jsou per se teoretickými pojmy, což zapříčinilo značný zmatek v současné politické vědě. Běžně se píše např. o "smluvní teorii vlády", "teorii suverenity" či "marxistické teorii dějin", ačkoliv je velmi pochybné, zda tyto tzv. teorie mohly být za takové považovány v kritickém smyslu slova. Tento zmatek může často ohrozit i výsledky, jichž se politická věda již dobrala. Např. tzv. "smluvní teorií vlády" - resp. symbolem "smlouva" - se zabýval již Platón, který ukázal na její neteoretický charakter a prozkoumal i zkušenost, z níž vyrostla. Navíc zavedl odborný termín "doxa" jakožto typové označení všech podobných symbolů v zájmu jejich odlišení od symbolů teoretických. Dnes se neužívá ani tohoto termínu, ani jiného ve stejném významu, čímž se ono podstatné rozlišování pojmů ztratilo. Je sice pravda, že módní termín ideologie částečně odpovídá termínu Platónovu, avšak vzhledem k tomu, že je obecně používán k označení všech tvrzení, týkajících se politiky, včetně tvrzení teoretických, vyvolává v posledku jenom další zmatek. V této souvislosti stojí za zmínku, že platonsko-aristotelská **EPISTÉMÉ** je dnes mnohými politickými vědci považována za ideologii.

V souladu s výše uvedenými zásadami si nejdříve všimneme toho, jak je pojem reprezentace chápán v politických společenstvích, jež samy sebe považují za země s reprezentativními institucemi. Ukazuje se, že "běžný muž z ulice" pokládá za reprezentaci právě fakt, že zde existují různé, jasně definované a z vnějšku popsitelné instituce, jejichž činnost je určována občany daných zemí prostřednictvím voleb. Přiřadí-li vnější pozorovatel slovo "reprezentace" uvedeným institucím, pak je toto přiřazení z hlediska vlastního sebeosvětlení společnosti naprosto bez problémů. Je proto vhodné nazvat tento typ reprezentace, jehož zkoumání se plně vyčerpává popisem institucí, reprezentací elementární. Zdálo by se, že problém reprezentace je vyčerpán detailním popisem volených orgánů nejrozličnější úrovně. Nicméně vášnivost sporů o tomto tématu naznačuje, že tomu tak zdaleka není. V diskusích se střetávají dvě zásadně odlišná stanoviska. Podle jednoho je "lid" náležitě reprezentován pouze tam, kde se mohou tvořit různé politické strany, jež bojují o přízeň voličů a jež podle výsledku voleb posílají své zástupce do parlamentu. Podle druhého právě toto štěpení na politické strany opravdové reprezentaci jen překáží a "lid" je skutečně reprezentován pouze tam, kde existuje toliko jedna strana (nebo vůbec žádná). Ačkoliv termín "lid" je velmi mlhavě vymezen a nemá zatím žádný status v naší teorii, je zřejmé, že reprezentace sice nějak souvisí s institucemi elementární reprezentace, nicméně že se s těmito institucemi nutně nekryje. Musíme proto její charakteristiku doplnit ještě dalšími aspekty. Nejvhodnější cesta k tomu zřejmě vede přes rozbor situace, ve které jsou volební instituce zcela nepřítomny: např. ve společnosti, ovládané absolutistickým tyranem. Jsou-li rozkazy tyрана plněny (ať už se týkají vnitřních záležitostí země či zahraniční politiky), potom lze tvrdit, že co se týče existence jakožto aktivního jednání, je ona společnost tyranem reprezentována. A nejen to. Společnost ovládaná tyranem a společnost řízená skrupulózní ústavní vládou mají v tomto smyslu stejný typ reprezentace, neboť obě představují politické celky schopné jako celky jednat. Vzhledem k tomu, že se jedná o reprezentaci v rovině imanentní

existence, je vhodné nazvat ji reprezentací existenciální. Tento pojem samozřejmě neobsahuje žádný morální soud, neboť prohlásíme-li o nějakém člověku či instituci, že je existenciální reprezentací dané společnosti, pak tím pouze konstatujeme fakt, že o jednání společnosti jako celku rozhodují rozkazy onoho člověka či instituce. Nic tím nevypovídáme o tom, jaký je vztah existenciálního reprezentanta k ostatním členům společnosti, popř. k jejich hodnotám. Tento problém ponechme na okamžik stranou a zaměřme se na ještě základnější fenomén, totiž na samotný proces vzniku existenciální reprezentace. Je zřejmé, že objevení se existenciálního reprezentanta (či instituce) je až konečným výsledkem procesu, kterým se z amorfního či kvaziamorfního shluku jedinců či rodů (definovaných biologickými vztahy) vynoří celek schopný jako celek jednat. Tento proces resp. jeho výsledek je vhodné nazvat artikulací. Artikulace je ontologicky prvotnější než reprezentace a je její podmínkou sine qua non. Je myslitelné, aby konkrétní osoba reprezentanta byla likvidována nebo aby bylo několik svářících se pretendentů na jeho místo a přesto společnost byla stále artikulována jakožto společnost, opačná situace "generála bez vojska" je existenciálně vyloučena.

To vrhá nové světlo na spory o význam elementární reprezentace. Stížnosti, že příslušné instituce nereprezentují "lid", můžeme nyní formulovat dvojím způsobem. Dané instituce jsou buď existenciální reprezentací někoho jiného než "lidu" (nějaké skupiny, jež do "lidu" nepatří) nebo nejsou reprezentací nikoho. Probereme nejdříve druhý případ. Jedná se o situaci, kdy artikulovaná společnost cítí, že instituce pověřené vládnutím, ač řádně volené z řad občanů, nezařisťují dostatečně rázně základní potřeby společnosti, tj. nejednají v oblastech, které společnost považuje za existenciálně závažné. Může se jednat o obranu státu, o vnitřní pořádek, "veřejnou" morálku apod. Forma artikulace společnosti a instituce elementární reprezentace se ocitnou v nesouladu. V této situaci hrozí, že se z nitra společnosti vynoří její reprezentant existenciální, který již nebude respektovat

ústavu, popř. ani tradici ústavnosti, který však bude společností přijat, neboť bude jednat v souladu s konkrétní formou její artikulace.

Použitím výrazu "forma artikulace" jsme naznačili, že problém reprezentace vyžaduje důkladné zkoumání samotného pojmu (symbolu teorie) artikulace. Právě první případ zmíněné kritiky institucí elementární reprezentace poukazuje na složitost artikulace uvnitř společnosti, neboť postuluje existenci artikulované skupiny označované symbolem "lid", jejíž existenciální reprezentace automaticky nevyplývá z faktu existenciální reprezentace společnosti jako celku. "Lid" tedy není označením artikulace vůbec, nýbrž artikulace určitého druhu. Vzhledem k tomu, že se jedná o klíčový symbol moderní doby, je vhodné analyzovat problémy artikulace na tomto symbolu.

V souladu se zásadami našeho přístupu se zaměříme nejprve na smysl, jaký je mu přiznáván v rámci sebeosvětlování moderních západních společností. Především bije do očí, že na toto slovo si v posledních dvou stoletích činí téměř absolutní nárok demokratická symbolika, jejímž nejhutnějším vyjádřením je Lincolnův výrok, že demokracie je "vláda lidu, lidem a pro lid vykonávaná". V tomto výroku je slovo "lid" použito ve třech zcela odlišných významech - znamená postupně artikulovanou politickou společnost, jejího existenciálního reprezentanta a konečně členy společnosti, kteří jsou tohoto reprezentanta poslušni. Tím, že jmenuje odděleně věci, které odděluje i teorie, získává výrok teoretický obsah. Právě * tímto spojením teoretického obsahu výroku a jeho funkce jakožto demokratického symbolu tkví tajemství jeho účinnosti. Zároveň však užití slova "lid" ve třech naprosto odlišných významech prozrazuje, že panující úzus činí toto slovo pro teorii nepoužitelným. Podíváme-li se naproti tomu do středověku, shledáme, že zmíněné rozlišování bylo tehdy něčím zcela normálním: existovalo slovo "království" (obecněji "panství") pro artikulovanou společnost, "král" ("pán") pro jejího exist. reprezentanta a "poddaní" pro ty, kdož krále poslouchají. Fúze těchto tří odlišných významů v jedno slovo svědčí o přesunu existenciálních funkcí, jež byly dříve v různých

ných rukách, k jedinému držiteli. Dynamické zdroje tohoto přesunu zjistíme pouze tak, že budeme podrobně zkoumat celý vývoj, jenž vedl k moderním demokraciím. Jako nejvhodnější východisko se jeví Magna Charta Libertatum, neboť pochází z hlubokého středověku, ale zároveň je bezesporným počátkem tohoto vývoje. Touto chartou se král - do té doby jediný a výlučný reprezentant království (v originále "realm") - zavázal svolávat "commune consilium regni nostri" tedy "společnou radu našeho království". Je jasné, že tento prvotní parlament nebyl vůbec považován za nějakou reprezentaci poddaných nebo šlechticů. Byl pojmán pouze jako zřetelně vyhraněná součást království. O Království samotném se v listině zcela jednoznačně praví, že je královo. Magna Charta je tudíž svědectvím o přechodu z jedné fáze, ve které byl jediným reprezentantem panství král, do fáze, ve které různé komunity uvnitř království - hrabství a města - samy sebe natolik artikulovaly, že jsou schopny jednat jako celky. Rovněž i baroni přestávají být pouhými individuálními feudály a formují se v baronagium, v komunitu schopnou společného jednání. Takto artikulované komunity usilují o podíl na královské reprezentaci. Dosahují ho formou členství svých reprezentantů v "radě království". Jejich reprezentace je ovšem hierarchicky nižší než reprezentace královská. Je dokonce nižší než kolektivní souhrn jednotlivých komunit - parlament, -, neboť teprve členstvím v parlamentu participují na reprezentaci království jako celku, které zůstává výlučnou doménou krále i po následující stěti. Nejen království je královo, ale i magnáti, preláti a města. V tomto hierarchizovaném symbolu reprezentace však naproti tomu není místa pro jednotlivé obchodníky z měst. Ti nejsou "královi", ale vždy patří "království" nebo "městu". Obyčejní jedinci jsou nazýváni jednoduše "obyvateli" nebo "řadovými občany" království! Symbol "lid" se jakožto pojem označující určitou úroveň artikulace nebo reprezentace vůbec nevyskytuje; používá se pouze příležitostně jako synonymum pojmu "království" ve výrazech jako "obecné blaho království". V polovině 16. století lze již prokázat, že

ona složitá reprezentativní hierarchie se přetavila v reprezentaci jednolitou, vyjádřenou symbolem "král v parlamentě". Král Jindřich VIII. ve svém poselství k parlamentu v r. 1543 prohlašuje: "Naši soudcové nás informovali, že nikdy a nikde nepožíváme v našem panství takového majestátu jako v parlamentním shromáždění, kde my jako hlava a vy jako členové jsme spojeni a svázáni v jedno politické těleso, takže jakákoliv křivda či urážka, jež se během parlamentu stane i tomu nejnepatrnějšímu členu, musí být posuzována tak, jakoby se stala naší osobě a celému parlamentu." Rozdíl v hodnotě mezi králem a parlamentem je tedy ještě stále zachován, je však nyní symbolizován prostřednictvím vztahu mezi hlavou a členy jednoho a téhož tělesa. Parlament sice získává na hodnotě svou participaci na majestátu královské reprezentace, zároveň však je samotný tento majestát posílen svou účastí na reprezentaci parlamentní. K tomuto stavu se dospělo vývojem, který trval celá staletí a který byl zřejmě současníkům těžko postřehnutelný. Ve zpětném pohledu je nám však podoba onoho vývoje zřejmá. Vidíme, že zformováním společnosti se proces její artikulace neskončil, nýbrž že se přenesl dovnitř. Z dosud jednolité masy poddaných se začínají vyčleňovat skupiny, jež si uvědomují svoji specifickou a v důsledku toho se dožadují i specifického podílu na reprezentaci celku. Jednotlivé části společnosti se chtějí podílet na celkové reprezentaci j a k o ž t o č á s t i . Je zřejmé, že pokud není dynamika artikulace něčím zastavena, potom musí nakonec společnost dospět do stavu, ve kterém se nejmenší artikulovanou částí stane fyzické individuum s příslušným podílem na reprezentaci. Tím se společnost vlastně stane reprezentantem i "poddaným" sebe sama. Lincolnova formule popisuje právě tento výsledný stav, aniž ovšem vypoovídá o procesu, který k němu vedl.

Moderní demokratické státy, tj. státy s elementárním typem reprezentace, jsou tak produktem staletí trvajících vnitřní sebeartikulace společnosti, jež skončila artikulací lidských jedinců a uznáním jejich nároku být reprezentováni jakožto jedinci. Konglomerát občanských a zejména pak poji-

litických práv jedince není než právním vyjádřením oné artikulace a individuální reprezentace. Instituce elementární reprezentace nejsou než způsobem jak zajistit, aby všichni jedinci byli reprezentováni v existenciálním smyslu.

Nyní se opět vraťme ke kritice demokratických institucí, resp. k jejím dvěma variantám. První varianta tvrdí, že demokratické instituce nerepresentují "lid", nýbrž někoho jiného. Díky složitým historickým okolnostem, za nichž se tyto instituce vyvinuly, je alespoň formálně poměrně snadno opravedlnitelná, v praxi však většinou manipuluje s vágním pojmem "lid" takovým způsobem, že právo na reprezentaci je přiznáváno jen části společnosti a ostatním jedincům je upíráno. To představuje regres z dosaženého stupně artikulace, neboť jedinec už nemá právo na reprezentaci z titulu své příslušnosti ke společnosti jako celku, nýbrž pouze z titulu své příslušnosti k jakési dílčí skupině. Je tedy rozlišováno mezi žádoucí a nežádoucí existenciální reprezentací, popř. žádoucí či nežádoucí artikulací. Existence takového rozlišování v politické realitě znamená, že se v ní prosazuje ještě něco jiného, že skutečnost artikulace a úspěšné existenciální reprezentace se považuje za dostatečný důvod jejich trvání či uznání. Druhá varianta kritiky spočívá v tvrzení, že demokratické instituce neprosazují v dostatečné míře věci, které jedinci artikulují jako závažné. V podmínkách demokratického uspořádání společnosti může pro takovou slepou uličku existovat jen jediné vysvětlení - vzájemná nesmiřitelnost jednotlivých požadavků. I v tomto případě narážíme na činitele, jež jsme dosud nezachytili v žádných pojmech. Jsme konfrontováni se skutečností, kdy se existenciální reprezentace jednotlivců navzájem vylučují, tj. kdy jsou neslučitelné samotné zdroje jejich artikulace. Musíme proto zaměřit pozornost na tyto zdroje artikulace, abychom zjistili, zda uvedená nesmiřitelnost je něčím nevyhnutelným nebo zda je důsledkem nějakého omylu, který můžeme napravit. Toto zkoumání nelze v žádném případě považovat za pouhý intelektuální rozmar. Dnes je snad již dostatečně zřejmé, že politické síly, operující s první variantou kri-

tiky demokratických institucí, čerpají svoji přitažlivost právě z faktu, že nabízejí východisko z oné slepé uličky. . Zároveň však zakoušíme, k jakým neblahým koncům nabízené řešení vede. Nalezení jiného východiska je tudíž politický úkol prvního řádu.

Máme-li je nalézt, musíme nejprve podrobit reflexi naši vlastní pozici - pozici teoretika. Jsme konfrontováni s určitou reálně existující situací ve společnosti a přesto si s naprostou samozřejmostí počínáme tak, jako bychom mohli tuto situaci podrobit soudu a svými soudy dokonce způsobit její změnu. A nejen to. Svým soudům přikládáme větší platnost než názorům, které vytvořily, vytvářejí, popř. ospravedlňují námi posuzovanou společensko-politickou situaci. Řečeno stručně a zcela v souladu s jazykovým územ: Jsme přesvědčeni, že máme pravdu. Ihned však vyvstává otázka, v jakém smyslu lze hovořit o tom, že společnost pravdu nemá nebo že její stav je "nepravdivý"? Zjevně před námi stojí dva různé úkoly. Za prvé explikovat kritéria pravdivosti našich soudů. Za druhé zjistit, v jakém smyslu je pojem pravdy - ať už výslovně či skrytě - přítomen v sebeosvětlování společnosti, abychom se vyvarovali vytváření teoretických pojmů, jejichž vztah k realitě bude problematický. Vzhledem k tomu, že politická společenství předcházela o celá tisíciletí vznik politické teorie, je přirozené řešit nejdříve druhý úkol.

Všechny velké politické útvary starověku považovaly samy sebe za reprezentaci kosmického řádu v prostředí lidského světa, přičemž některé z nich nazývali onen řád "pravdou" zcela výslovně. Ať již studujeme nejstarší čínské prameny Šu King nebo nápisy v Egyptě, Babylonu, Asyrii a Persii, všude nacházíme stejné pojetí říše jakožto uceleného mikrokosmu, odrážejícího strukturu "velkého" kosmu. Státní obřady imperií reprezentují rytmus kosmu, slavnosti a oběti jsou kosmickou liturgií, tj. symbolickým vyjádřením participace malého světa říše na velkém světě kosmu, přičemž společnost je v této liturgii představována vládcem, neboť ten je vždy pozemským reprezentantem transcendentní moci, jež udržuje řád kosmu.

Problém reprezentace není tedy vyčerpán její existenciální, tj. imanentní úrovní, nýbrž zahrnuje i transcendentní dimenzi. Vzhledem k jasné přítomnosti této dimenze v sebeosvětlování existujících společenství jsme oprávněni zavést pro ni termín "reprezentace pravdy". O tom, že společnost považuje sama sebe za reprezentanta pravdy, budeme hovořit tehdy, jestliže odůvodňuje svoji existenci a svůj řád něčím, co ji samotnou přesahuje. Vzhledem k tomu, že "pravda" reprezentovaná říši starověku se vždy týkala kosmu, je vhodné pro tyto říše zavést označení "kosmologické". Pro ilustraci některých stereotypů politických symbolů, jež vyplývají z kosmologické sebeinterpretace, uvedeme nyní dva konkrétní příklady. Pro náš výklad mají význam především ty symboly, které vznikají v důsledku skutečnosti, že kosmologické říše byly konfrontovány jak s vnitřní, tak s vnější opozicí.

První příklad je ze starého Iránu, kde na skále v Behistanu jsou vytesány nápisy krále Dareia I., ve kterých se praví, že král zvítězil, neboť "byl spravedlivým sluhou ^Ahuramazdy" a "nebyl zlý ani lhář" a "ani on ani jeho rodina nesloužili Ahrimanovi Lživému". Na druhé straně jeho nepřátelé "byli podníceni lží ke vzpouře a klamali lid. Ahuramazda mi je však vydal do rukou". Bylo by jistě zajímavé vědět, co by k tomu řekli oni implikovaní "služebníci Ahrimanovi". V tomto konkrétním případě se stanovisko poražené strany nezachovalo, máme je však k dispozici vzhledem k události mnohem pozdější a velkolepější. Totiž ke konfliktu mezi dvěma pravami, vědomě aspirujícími na univerzální nadvládu. Když se ve třináctém století do Evropy donesla zvěst o mongolské expanzi, poslal papež a francouzský král k chánovu dvoru poselstvo. Jeho úkolem bylo nejen navázat kontakty a zjistit mongolské úmysly, nýbrž zároveň předložit stížnost na mongolské masakry ve východní Evropě a konečně požadavek, aby se Mongolové dali pokřtít a uznali autoritu papeže. Odpověď Kujuk chána papeži Inocenci IV., která se zachovala, dokumentuje propracovanou politickou teologii Mongolů. Na ukázkou citujeme obšírnou pasáž:

Řekl jsi, že by bylo dobré, kdybych se dal pokřtít. Informoval jsi mne o tom a poslal jsi mi v tom smyslu žádost. Té tvé žádosti nerozumíme.

Jiná věc: Sdělil jsi mně následující slova: "Zabrali jste všechny říše Maďarů a Křestanů. Překvapilo mě to. Sděl mi, čím se provinili." Těto tvým slovům nerozumíme.

Abychom však nevzbudili zdání, že chceme tuto tvoji námitku přejít mlčením, odpovídáme tobě takto:

Čingiz Chán a Cha Chán jim poslali Boží Příkaz, aby měli možnost jej poznat.

Oni mu však neuvěřili.

Ti, o kterých mluvíš se dokonce sešli ve velkém shromáždění.

Projevili aroganci a zabili naše posly.

Věčný Bůh pobíl a zničil obyvatele těchto říší.

Vždyť jak by někdo mohl vlastní silou zabíjet a zabírat, aniž by k tomu měl příkaz Boha.

A když ty říkáš: "Jsem Křestan; klaním se Bohu a ostatními pohrdám", potom se tě ptám: Jak můžeš vědět, komu Bůh odpouští a komu dává svoji milost? Jak to všechno víš, že takhle mluvíš?

Bůh nám svěřil všechny říše od míst, kde slunce vychází, až k místům, kde zapadá.

Bez Božího Příkazu

jak by někdo mohl vůbec něco dělat?

Měl bys nyní pravít s upřímným srdcem: "Budeme vašimi poddanými; naše síla bude patřit vám."

Ty ogobně v čele králů, všichni společně bez výjimky, přijďte a nabídněte nám své služby a klanění.

Potom my uznáme vaše podrobení se

Pokud byste neuposlechli Příkaz Boží

a neuposlechli naše příkazy,

potom Vás budeme považovat za nepřátele.

Příkaz Boží, na který se toto poselství odvolává, se zachoval v ediktech Kujuk Chána a Mangu Chána:

Příkazem Boha Živého

Čingiz Chán, dobrý a úctyhodný Syn Boží, praví:

Bůh je nadě vším, On Sám, nesmrtelný Bůh,

a na zemi Čingiz Chán je jediný Pán.

Shrňme smysl ^{celého} poselství. Říše Čingiz Chána přexistuje de jure již v době, kdy ještě není ustanovena de facto. Všechna lidská společenství jsou Příkazem Božím součástí Mongolské říše, přestože nejsou ještě podrobena. Imperiální

expanze. Při ní přijde na řadu, je nejdříve řádně informováno posly Božího Příkazu a vyzváno, aby se podrobilo. Pokud odmítne nebo dokonce posly zabije, potom se ocitá ve stavu vzpoury a vystavuje se vojenským sankcím. Z hlediska svého právního řádu nevedla Mongolská říše nikdy žádné dobovačné války, nýbrž pouze trestné výpravy proti svým vzbouřeným poddaným.

Není zapotřebí zvláštního úsilí, aby nám bylo zřejmé, že uvedené příklady nejsou pouze nějakými bizarnostmi temné minulosti, nýbrž že představují typ sebeinterpretace společnosti, který se může vyskytnout kdykoliv a obzvláště dnes. Ačkoliv v technickém slova smyslu má tato sebeinterpretace původ v dobách kosmologických říší, není nutně na toto období omezena. Nejenže tento typ přežívá v evropském středověku v říšských symbolech či souvisle až do novověku v Císařské Číně, nýbrž je jasně zřetelný i v případech, kdy je reprezentovaná pravda symbolizována podstatně odlišným způsobem. Tak například v marxistické dialektice je pravda kosmického řádu nahrazena pravdou dějinně imanentního řádu. Nicméně přesvědčení o této reprezentaci vede ke stejným politickým a právním konstrukcím jako v případě kosmologických říší. Komunistický řád je v souladu s pravdou dějin; jeho cílem je ustavení říše spravedlnosti, svobody a míru; jeho protivníci jsou s onou dějinnou pravdou v rozporu, reprezentují lež a budou nakonec nutně poraženi; se Sovětským svazem nemůže z podstaty věci být někdo ve válce oprávněný, tj. ve válce obranné, neboť ocitne-li se s ním ve válce, pak jen jako reprezentant dějinné lži, tj. jako agresor. A konečně, pokud komunisté někde nastolí svoji diktaturu, pak všichni, kdo jsou této diktatuře podrobeni, nejsou utlačovanými lidmi, nýbrž jsou naopak osvobozeni a chráněni před útlakem minulého řádu, tj. jsou osvobozeni a chráněni před nepravdou své bývalé existence.

Politická společenství popř. politická hnutí, která se považují za reprezentanty nějaké pravdy univerzálního dosahu, jsou v dějinách běžnou skutečností. Máme však z tohoto nesporného faktu usoudit, že žádné lidské společenství se *je tedy skrupulózně legální podnik. Každé společen-* 97
ství, které

nemůže vztáhnout k univerzální pravdě jinak než tím, že se promění v politickou monádu, nárokuje si jménem oné pravdy právo na světovládu? A máme z toho dále soudit, že jedinou zkouškou "pravdivosti" různých pravd je válka mezi říšiemi tyto pravdy reprezentujícími? Existuje vůbec nějaká jiná možnost postavit se nárokům oněch imperiálních pravd než válka? Již samotné vznesení těchto otázek představuje část odpovědi na ně, neboť pouhou možností takového tázání je via facti zničen monopol říší na reprezentaci pravdy a položen základ její radikálně jiné reprezentace. Dnes se nám tento krok může jevit jako samozřejmost, avšak jeho první výskyt v dějinách byl událostí převratnou. Kupodivu k němu došlo v různých oblastech světa přibližně ve stejnou dobu - mezi rokem 800 a 300 př. Kr. -, aniž lze vystopovat vzájemné ovlivnění. V Číně jej uskutečnil Konfucius, Lao-ce a jejich žáci, v Indii především Buddha, v Persii Zarathustra a v Izraeli proroci. K nejradikálnějšímu a zároveň nejdůsažnějšímu odmítnutí kosmologických pravd však došlo v klasickém Řecku, neboť zde vznikla nejen filozofie jakožto hledání transcendentní pravdy bez zprostředkování společností, nýbrž i zvláštní disciplína filozofie, totiž politická teorie nebo věda, jež je výslovně zaměřena na společnost. Její základy ustavil Platón, vycházejí z principu, který je vhodné nazvat antropologickým a podle něhož "obec je člověk psaný velkými písmeny". Slouží mu jednak jako obecný princip interpretace společnosti, jednak jako nástroj společenské kritiky. V prvním ohledu umožňuje pochopit, že řád každé společnosti odráží typ lidí, kteří ji tvoří. Kosmologické říše tedy vznikají v důsledku toho, že většina lidí považuje za pravdu své existence harmonii s kosmem, nikoliv v důsledku působení nějakých vnějších kosmických sil. Platón užil antropologický princip v tomto obecném smyslu například tehdy, když popsal athénskou společnost jako "sofistu psaného velkými písmeny". Je však zřejmé, že pro to, aby se z tohoto principu stal nástroj společenské kritiky (včetně kritiky kosmologických říší), je nutné mít jasnou představu o tom, jaký má být "pravdivý" člověk, neboť teprve

poté lze kritizovat stávající společnost jako takovému člověku^{ne} přiměřenou. Platón tuto jasnou představu měl. Pravdivým člověkem byl pro něj filozof. Je symptomatickým jevem úpadku moderního myšlení, že slovo filozof dnes znamená prostě každého, kdo "filozofuje". Pro Platóna byl filozofem pouze ten, jehož duše měla pravdivý řád, přičemž podmínkou sine qua non pro vznik takového řádu byla láska k božské - SOFIA - moudrosti. Otevřenost a láska k moudrosti vedou k jistému druhu prožitků a náhledů, které zase zpětně formují charakter k ještě větší otevřenosti a lásce. Pouze ty, kteří jdou touto cestou, lze nazývat filozofy, a pouze v nich se uskutečňuje pravdivý řád duše, představující měřítko pro hodnocení a klasifikování jak různých lidských typů, tak i příslušných společenských řádů, v nichž ony typy nacházejí svůj výraz. Stručně řečeno, politickým teoretikem či vědcem může podle Platóna být pouze filozof, neboť politická teorie není libovolné "názorování" či mudrování o lidské existenci ve společnosti, nýbrž vyjádření jasně vymezené třídy prožitků. Platnost argumentů teorie je založena na stálém odkazu na tyto prožitky. Teoretická rozprava je možná pouze mezi lidmi, v nichž argumenty vycházející z nějakého prožitku alespoň v jisté míře aktivizují vzpomínku na prožitek analogický. Pokud tomu tak není, pak se jim bude teoretická argumentace jevit jako prázdné mluvení nebo irelevantní sdělování subjektivních názorů. Teorie prostě nemá žádný argument, který by mohl působit na člověka, jenž je neschopen zpětného vyvolání příslušného prožitku. Pro lidi, formované agregátem oněch prožitků, zavedl Aristoteles dokonce zvláštní označení SPŮDAIOS, tj. zralý. Pouze takoví lidé jsou podle Aristotela potenciálně schopni BIOS THEORETIKOS - života nazíravého.

Co se však míní onou třídou formativních prožitků, z nichž vychází pravá teorie. Pro stručnost se zde musíme omezit pouze na jakýsi jejich typový katalog a odkázat čtenáře na jeho vlastní historické znalosti. Kromě již zmíněné lásky k SOFIA - moudrosti je nutno uvést i lásku k KALON - kráse a^{to} AGATHON - dobru. Dále je to platónská

DIKÉ - spravedlnost, ctnost spočívající v náležité hierarchizaci sil působících v duši. A konečně THANATOS - smrt. Člověk má nahlížet na všechno své konání z perspektivy smrti. (Řečeno v Patočkově duchu: člověk má do svého rozvrhu zahrnout i noc.) Život filozofa má z hlediska smrti být praktickou školou umírání a autorita filozofa deklarujícího se jako reprezentanta pravdy se má opírat o autoritu smrti vůči krátkozrakosti života. K těmto základním silám přistupují ještě prožitky, ve kterých duše zakouší výšiny i hlubiny své vnitřní dimenze, ^{at již skrze mystickou via negativa} či rozvzpomínavým ponorem do nevědomí.

Z uvedeného je zřejmé, jaký typ zkušenosti tvoří výchozí diskusní teorie v platónsko-aristotelském smyslu. Jaký je však hlavní důvod pro to, aby tyto prožitky byly považovány za zdroj takové pravdy o lidské existenci, které je nutno dát přednost před starými mýty, nebo která alespoň skýtá teoretikovi jakožto svému reprezentantu právo odmítnout pravdu společnosti? Odpověď na tuto otázku je třeba hledat v prožitcích samotných. Pravda, kterou odhalují, nespočívá v pouhém rozšíření dosavadního souboru psychologických poznatků o člověku. Opět to byl Platón, kdo poprvé rozpoznal, že na těchto prožitcích lze vykazat existenci lidské ^{PSYCHÉ} psyché - duše jakožto centra nebo čidla, které člověku umožňuje otevřít se transcendentnu. Tento objev duše však nebyl objevem nějakého předmětu, který odjakživa existoval a pouze unikal pozornosti. Duše musí být nejprve diferencována z kompaktního agregátu duševna, je zapotřebí ji vymežit a pojmenovat. Schopnost toto učinit však nutně předpokládá nějaké povědomí o transcendentnu, tedy určitou otevřenost duše. Vědomí o duši - což je vlastně totéž co vědomí o její otevřenosti - se získává teprve jejím otevřením. Toto "přípravné" otevření duše bylo dílem mystických filozofů, kteří působili před Platónem. Otvíráním své duše transcendentnu, tj. stálou péčí o pravdivý řád této duše, získává filozof nejen vědomí o její existenci, nýbrž zároveň objevuje i božskost v její radikálně ne-lidské transcendenci. Uvědomění si své duše je tudíž automaticky spojeno s novým poznáním o Bohu, nebo, řečeno jinými slovy, s pozná-

ním pravdy o lidské existenci, jak se tato jeví na hranicích transcendentna. Pravdu nahlíženou skrze svoji duši může filozof považovat za měřítko pro posuzování lidských typů a společenských řádů jenom díky tomu, že tato pravda člověka i společnost radikálně přesahuje. Antropologický Platónův princip je tudíž nutno doplnit v tom smyslu, že novým měřítkem pro kritiku společnosti není člověk sám o sobě, ve své imanenci, nýbrž člověk v tom rozsahu, v jakém se stal reprezentantem božské pravdy skrze uvědomování si a otevírání své duše, v jakém našel svou pravou podstatu ve vztahu k Bohu. Platón naznačil toto rozvedení svého antropologického principu tehdy, když v protikladu protagorovskému "mírou věcí je člověk" prohlásil, že "mírou věcí je Bůh". Stejně jako v případě duše ani v tomto směru Platón netvoří ex nihilo, nýbrž vychází ze svědectví mnoha předchůdců. Například Herakleitos ušel značný kus cesty do hlubin prožitků poukazujících k neviditelné míře věcí: "Neviditelná harmonie je lepší a mocnější než viditelná". Zároveň si uvědomoval, že tuto neviditelnou harmonii je velmi těžké nalézt a že se to nemůže podařit, pokud není duše poháněna předtuchou ve správném směru: "Pokud nebudeš doufat, potom to, v co ani nedoufáš, nenalezneš, neboť je to velmi obtížné a cesta je téměř neprostupná". Na jiném místě praví: "Vlivem nedostatku víry božské uniká poznání". Podobně Platón přejal Xenofanův kritický postoj k "nenáležitě" symbolizaci bohů. Xenofanés argumentuje, že pokud budou lidé vytvářet bohy ke své podobě, potud musí pravá podstata Boha Jediného, jenž je "největší mezi bohy a lidmi, nepodobný smrtelníkům dle těla či mysli", zůstat skryta. Teprve poté, až bude tento jediný Bůh poznán ve své transcendentci jakožto stejný Bůh pro všechny lidi, bude nahlédnuto, že podstata každého člověka je stejná díky stejnosti jeho vztahu k transcendentnímu božství. Mezi ranými řeckými mysliteli to byl Xenofanés, který měl nejjasnější vědomí toho, že nazření univerzální transcendence vede k představě univerzální lidské podstaty.

Pravda o člověku a pravda o Bohu jsou tedy podle Platóna nerozlučně spjaty. Člověk bude věrný pravdě své existence, pokud otevře svou duši pravdě Boží, a pravda Boží se stane v dějinách zřejmou, pokud se jí podaří formovat duše lidí tak, aby byly schopny nahlížet neviditelnou míru všech věcí, kterou ona sama skýtá. Tento náhled je ústředním tématem jeho spisu, Ústava, ve kterém se též pokusil navrhnout praktické způsoby, jak lidi k pravdivému způsobu života vést. V tomto díle se poprvé v dějinách pracuje s pojmem "teologie", a sice jako s technickým termínem pro označení toho či onoho typu symbolizace bohů; různé typy symbolů jsou ΤΥΠΟΙ ΠΕΡΙ ΤΗΘΕΟΛΟΓΙΑΣ. Užijeme-li tohoto termínu, pak můžeme výše zmíněnou závilost pravdy o člověku na pravdě o Bohu formulovat tak, že antropologický princip je možno používat jako měřítko pro posuzování společnosti pouze tehdy, je-li doplněn "náležitou" teologií.

Nyní však vyvstává klíčová námitka, že pravda duše se nemůže stát pravdou politickou, pokud bude mít pro svou reprezentaci k dispozici jen několik málo výjimečných jedinců (ΣΠΗΛΔΑΙΟΣ), a ne přinejmenším podstatnou část společnosti. Platón i Aristoteles si byli přece dobře vědomi, že mezi jimi navrhovanými společenskými paradigmaty a tehdejší realitou je propastný rozdíl. Jak je tedy možné, že jim jejich návrhy nepřipadaly jako jalové konstrukce, nehodné pravých filozofů. Odpověď je v tom, že se v Řecku odehrál zázrak, který nebyl v jejich době ještě zapomenut. Athény v období Maratónu a tragických her byly totiž něčím, co nikdy předtím a dlouhá, předlouhá staletí potom nikde neexistovalo - byla to obec, ve které byli všichni svobodní jedinci artikulováni jakožto osoby, odpovědné za reprezentování pravdy duše, přičemž tuto odpovědnost dávali najevo svým pojmáním tragédií jako veřejného kultu. Nejvhodněji lze celou strukturu této reprezentace demonstrovat na Aischylově tragédii Prosebnice.

Samotná zápleтка hry je velmi jednoduchá. Z Egypta utíká Danaos spolu se svými dcerami, jež synové Aegyptovi nutí ke sňatku. Doufají nalézt azyl na ostrově Argu, kde bylo sídlo jejich předkyně Íó. Králi Pelasgové, vládci Argu, předklá-

dají svoji žádost o azyl. Král se ocitá v těžkém dilematu. Odmítne-li vyhovět prosebníkům v nouzi, vystaví sebe, svoji rodinu a dynastii hněvu Diově. Vyhoví-li, hrozí nebezpečí nákladné války s Egyptany, čímž bude trpět celá jeho obec. Svůj stav nerozhodnosti líčí otevřeně: "nevím, zda jednat nebo nejednat a smířit se s tím, co přijde". Prosebníci^{ci} poukazují na to, že ačkoliv podle zákonů Egypta nemají pro svůj odmítavý postoj právní oporu, stojí na jejich straně vyšší princip spravedlnosti - Diké -, a že bohem prosebníků je sám Zeus. Na jedné straně je tedy vyzýván, aby za své vodítko zvolil samotnou Diké, na druhé straně musí jako král respektovat zájmy své polis. Pokud ponechá prosebníky^{ce} osudu, on i jeho rodina na to doplatí, avšak pokud zavleče svou polis do války, bude obviněn z toho, že se ujímá cizinců na účet vlastní obce. Uvědomuje si, že "je zapotřebí spásenosné a hluboké rady, pro niž je nutno sestoupit hluboko jako potápěč, s bdělou pozorností a bez přílišného neklidu". Toto místo nám připomíná Herakleitovo "hlubinné poznání" resp. pojetí duše, jejíž hranici nelze dosáhnout, neboť její Logos je příliš hluboký. Herakleitova myšlenka hlubin je v Aischylovi převedena v akt sestupu. Králův sestup do hlubin duše vede nakonec k rozhodnutí vyhovět prosebníkům. Nyní však dospívá hra k bodu, který je klíčový z hlediska politické teorie. Král musí totiž o správnosti svého rozhodnutí přesvědčit i ostatní obyvatele polis - démos, neboť Pelasgos je konstituční monarcha a ne nějaký tyran. Lid, který ponese břemeno případné války, musí být konzultován a musí být získán jeho souhlas. Král pronese za tímto účelem řeč před shromážděnou obcí. Není to obyčejná řeč, nýbrž PEITHO - přesvědčování. Král usiluje formovat duše posluchačů tak, aby v nich Diova Diké převládla nad vášněmi a aby jejich zralé rozhodnutí reprezentovalo pravdu Boží. Posluchače vybízí k tomu, aby absolvovali stejný sestup do hlubin duše, jaký před tím učinil on sám. Král uspěje a rozhodnutí je schváleno.

Tragické hry tedy představovaly liturgii, jež zpřítomňovala rozhodnutí pro spravedlnost - Diké. Takováto liturgie ovšem předpokládala účastníky, kteří museli vidět smysl činů

v poslušnosti k Diké a považovat každé uhnutí z jejích nároků za ne-čin. Nebylo nutné, aby posluchači sami byli hrdiny, museli však být schopni chápat tragický čin jako paradigma a hrdinova duchovní dilemata jako životně relevantní. Smysl tragédií coby státního kultu byl v tom, že reprezentovaly občany jakožto osoby, zakoušející tragickou dimenzi života.

V době Platónově takové občanstvo již neexistovalo. Athénský zázrak zanikl v ryku peloponéských válek. Tehdejší obyvatelé Athén již nemohli být reprezentováni trpícími a tragickými hrdiny, neboť již nebyli otevření transcendentní pravdě. Tragickým hrdinou Platónovy doby se stává Sokratés, ne však jako reprezentant polis, nýbrž jako její odpůrce, a na místo tragédií nastupují Sokratovy dialogy.

Nicméně i krátké trvání onoho zázraku stačilo, aby se úvahy o "náležitém" člověku nebo společnosti staly alespoň něčím myslitelným. A navíc není pravda, že tyto úvahy neměly žádný společenský dopad. Platón i Aristoteles založili občanství, jež převzala roli reprezentantů pravdy - filozofické školy. Tyto školy přežily nejen zánik athénské obce, nýbrž přetrvaly jakožto formativní činitel až dodnes.

Shrňme výsledky, kterých jsme dosáhli uplatněním platónsko-aristotelské metody politické teorie na problém krize demokratické reprezentace.

Ukázali jsme, že problém nelze vyčerpávajícím způsobem analyzovat jen tím, že se zaměříme na různé reprezentativní instituce, aniž bychom vymezili pojem reprezentace ve vztahu k mnohem hlubším rovinám lidského života. Tou první rovinou se ukázala být rovina sebeprosazování, tj. rovina existenciální. Druhou rovinou ^{tvorí} je lidská potřeba ospravedlnit svou existenci něčím, co tuto existenci přesahuje. Tuto rovinu jsme nazvali rovinou pravdy. ^{proces vzniku} Současně jsme zkoumali reprezentace v oněch dvou rovinách, který jsme nazvali artikulací. Zjistili jsme, že nejdříve se v dějinách objevují politické celky, ve kterých je vládce výlučným reprezentantem existenciálním a které samy sebe považují za reprezentanty kosmologické pravdy, přičemž vládce je opět hlavním, ne-li jediným, garantem

tohoto nároku. Individuum jako jednotka politická nebo "jednotka" pravdy neexistuje. Situace se mění tam, kde je objevena individuální lidská duše jako zdroj poznání pravdy, nadřazený společnosti a dávající jedinci autoritu vzepřít se staré kosmologické, popř. analogicky strukturované pravdě společnosti. Ve starověku se proces artikulace jedince odehrál ^{v souze} v civilizaci klasického Řecka, kde vyvrcholil v 5. stol. př. Kr. v Athénách. V athénské polis měl jedinec podíl jak na existenciální reprezentaci obce, tak na jejím vztahu k pravdě. I když tento stav měl jen velmi krátké trvání, světlo, které vrhl na lidské možnosti a jejich zdroje, zůstalo navždy zachováno v dílech Platóna a Aristotela. Ukázali, že společnost se nemůže trvale udržet v "athénském" stavu bez působení pravdivé teologie.

Proces artikulace jedinců se znovu prosadil až v křesťanském středověku. Demokratické instituce dnešní doby jsou produktem politické artikulace jedince, jejímž zdrojem byla nepochybně pravda křesťanského Zjevení. Přestože jsme se specifickým obsahem Zjevení a jeho politickými důsledky zatím nezabývali, metody platónsko-aristotelské politické vědy nám umožňují ukázat, že krize demokratických institucí jsou způsobeny tím, že se v nich o existenciální reprezentaci ucházejí pravdy, zcela neslučitelné s artikulací jedince jako bytosti, vztahující se k pravdě na vlastní odpovědnost. Podobné vylíčení vývoje, jenž této krizi předcházela, je obsaženo v dalších kapitolách Voegelinovy knihy, kterými se budeme zabývat příště.

-vt-: André Gluckmann^s
(Přirozené právo a politika ^dostrašování)

(André Gluckmann^s, francouzský filozof a politolog, se narodil krátce před 2. světovou válkou (1937) v německo-židovské rodině, která předtím emigrovala do Francie. Otec zahynul roku 1940 na útěku před postupujícími Němci, matka se poté zúčastnila hnutí odporu v prostředí proletářského antifašismu (šířila protinacistickou literaturu mezi německými okupačními vojáky). Jako hoch se cítil komunistou a skutečně se jím stal; v roce 1957 byl však vyloučen z Komunistické strany Francie, protože kritizoval politiku své strany vůči Alžírsku a sovětský zásah v Maďarsku. Po dokončení studia filozofie se stal asistentem sociologa Raymonda Arona. V roce 1967 vydal první knížku, Le discours de la guerre, v níž dovozoval, že Američané mohou podlehnout ve vietnamské ~~guerill~~ové válce. V květnu 1968 byl jednou z vůdčích postav pařížských studentských bouří - tzv. "symbolické revoluce". Poté působil v ilegální Gauche prolétarienne a vydal soubor článků a přednášek o své "revoluční" zkušenosti (1968: Stratégie et révolution en France). V další knize (1975) - La cuisinière et le mangeurs d'hommes - kritizoval nejružnější projevy totalitarismu. V eseji z roku 1977 Les maîtres penseurs ukazuje, že přes existenci velkých myslitelů v oblasti politické filozofie (Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche) nemělo v Německu revoluční myšlení nikdy živou půdu. V knize Cynisme et passion z roku 1981 se zabýval volebními systémy, přičemž jeho hlavními autoritami byli Bodin, Montaigne, Aischylos ... a modelem někdejší Francie jako nejsilnější mocnosti evropského kontinentu; zde je také polemika s anglosaskými "skvělými" revolucemi a jejich filozofickou zastávkyní H. Arendtovou. Z roku 1983 je jeho kniha La force du vertige, o níž referujeme. Poslední Gluckmannovou prací je La Betise z roku 1985 - esej o světodějně roli hlouposti.)

Ve své předposlední knize se André Gluckmann^s vyrovnává s řadou zjevů současné mezinárodní politické scény, jako je západní, především západoněmecké mírové hnutí, velmocenská politika odstrašování, polská patová společenská situace, jevící se jako sociální zavraždění, aj.

Některé z těchto problémů se zrcadlí též v názvu knihy: La force du vertige (Síla závratí), Editions Grasset et Fasquelle, Paris 1983, či v německém překladu Philosophie der Abschreckung (Filozofie odstrašování), Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1984 (přel. Thomas Dobberkau a Barbara Henningsová).

Podle Gluckmanna není západní mírové hnutí symptomem "konce ideologií", za nějž je někdy pokládáno a za nějž se samo vydává, nýbrž ideologií par excellence, protože má podstatné ideologické znaky: atomární determinismus v teorii (pojetí atomové zbraně jako "posledního stádia" imperialistického kapitalismu) a variabilní jednostrannost prakticko-politických požadavků (tzv. první jednostranné odzbrojovací kroky). Třebaže je složeno z pestrých směrů, je toto mírové hnutí jednotné v tom, že atomové zbrojení je hlavní překážkou na cestě k celosvětovému blahu.

V tom se podle autorova názoru mírové hnutí shočuje se svými zapřisáhlými odpůrci, jako je např. prezident Reagan, který svůj plán "hvězdných válek", založený na projektu "vševědoucích" protiraketových raket nabízí jako lepší variantu zajištění světového míru: "Jestliže se Amerika stane nezranitelnou pevností, nebude už muset zajišťovat svou bezpečnost tím, že bude ohrožovat civilní obyvatelstvo nepřítelů." Gluckmann k tomu poznamenává, že tato vyhlídka na idylickou budoucnost po roce 2000, kdy už nebude nutno zabíjet, nečiní nijak snesitelnější hrozbu, že "zde a teď" budou ničeny celé masy obyvatelstva; kromě toho lze pochybovat, že evropský mír nutně nastane s atomovým odzbrojením: stačí spočítat mrtvé z obou světových válek.

Pacifisté i stoupenci "hvězdné války" se tedy shodně rozhořčují nad zbranění masívní odvety a "jako děti jednoho a téhož století a stejného ducha vytrvale pátrají po patentovaném technologickém receptu (protiraketové rakety) či po diplomatických všelécích (první gesta vytvářející vzájemnou důvěru), jež by dovolily řešit eschatologický problém, aniž si člověk položí - neřkuli řeší - otázku, proč žijeme, proč umíráme a proč zabíjíme." Odtud též pacifisticky moti-

vované koncepce "elektronické války" (Afheldt) apod., posedlé všemš supertechickými nerealistickými sny "o absolutní, pod egidou moderní vědy trvale působící nezranitelnosti" konvenčních armád.

Pacifismus tím, že nabízí definitivní a uskutečnitelné řešení světových problémů, zaujímá místo uprázdněné ideologiemi minulého století. S odvoláním na Dumézila odmítá Gluckmann myšlenku "konce ideologií", protože už po celá tisíciletí mají v evropském panteónu "ideologické" funkce rozhodující slovo v oblasti sexuality a plodnosti, války a konfliktů, moudrosti, víry a magie. "Třebaže Marx a A. Smith dávají požehnání tomu, co je časné, přece základní lidské otázky zůstávají, dokud lidé milují, bojují mezi sebou a vykonávají nad sebou moc."

Autor polemizuje se snahou západoněmeckých "zelených" uniknout morálnímu dilematu "Osvětim nebo Hirošima" tím, že jedna strana disjunkce bude redukována na druhou: toto dilema je podle Gluckmanna nutno vydržet a ne z něho utíkat. Když toto hnutí uspořádalo ve dnech 18. - 20. 2. 1983 tzv. 2. Norimberský proces, zahrnuje hrůzy koncentračních táborů jako zvláštní případ pod pojem masově vyhlazovacích válečných operací a tím vlastně anulovalo hlavní důvod 1. Norimberského procesu: potrestání zločinů proti lidskosti. Hromadné nálety tak byly položeny na roveň plynovým komorám. Tento postoj byl zdůvodňován faktem, že 14. - 25. 1. 1943 byla v Casablance západními velmocemi stanovena direktiva o bombardování německých měst za účelem "zlomit morálku" německého civilního obyvatelstva a že v odpovědi na to vyhlásil Göbbels novou, vystupňovanou fázi totální války. Gluckmann však namítá, že už v lednu 1942 padlo ve Wansee německé rozhodnutí o "konečném řešení" židovské otázky, čímž bylo mezinárodní právo flagrantně porušeno Třetí říší, jak co do práv národů, tak co do základních zločinů proti lidskosti. Současně na případu bombardování Guerniky ve španělské občanské válce, na bombardování Varšavy v r. 1939 a hloubkových náletech na francouzské civilní uprchlíky v r. 1940 ukazuje, že již tehdy došlo také k výslovnému porušení

mezinárodního válečného práva fašistickými armádami, což v posledních důsledcích vyvolalo Hirošimu.

Podle Gluckmanna je postoj "zelených" v této věci psychoanalyticky vysvětlitelný potřebou zapomenout na německé trauma z existence vyhlazovacích táborů nacistické éry jeho "odvysvětlením", potlačením. Mravní kocovina třetí poválečné západoněmecké generace pochází prý z méněcenného mezinárodního postavení Spolkové republiky: je to politický trpaslík - ač hospodářský obr - jemuž je odpíráno právo, aby se v atomovém věku přiměřeně bránil. Vědomá či vlastně podvědomá nutková představa o německé válečné vině a odpovědnosti za zločiny proti lidskosti vede k tomu, že se tato část západoněmecké mládeže a inteligence "zapouzdřuje" vůči ostatnímu západnímu světu a nechce mít nic společného s válečnými přípravami ani s filozofií "odstrašování". Výsledek toho je, že ztrácí rezistenci proti ohrožení demokratického zřízení zvenčí, byť se sebedůsledněji a sebekřečovitěji brání jejímu ohrožení zevnitř.

Toto, soudí autor, je jen dílčí žen z "dračí setby", kterou je bezpříkladná převaha technologického myšlení v poválečné Evropě nad myšlením morálním či vlastně technologie nad porozuměním; všechny problémy chtěla poválečná Evropa řešit organizačně, hospodářsky a technicky, viz montánní unii, EHS, přenechání nukleární politiky oběma supervelmocem, dekolonializaci... To jsou lokálně evropské důsledky "jaltského míru", stejně jako existují jeho důsledky světové; petrifikují rozdělení Evropy, ale neospravedlňují naději na hospodářskou konvergenci východní a západní Evropy, ani USA a SSSR. Jako reakce na prekérnost tohoto statu quo zesílilo západoevropské mírové hnutí, protože se ukazuje, že "ochranné deštníky" supervelmocí jsou proděravělé. To je podle Gluckmanna první z faktorů, zpochybňujících nosnost jaltské stavby. Druhým je dočasné probojování občanských svobod v Polsku, jež prý ukazuje na možnost lepšího míru v Evropě zřízením nárazníkové zóny mezi oběma bloky, tvořené Polskem, Československem, Maďarskem a Rumunskem. Tato šance je

dána znovuprobuzením uspaného evropského smyslu pro kulturu a ideje, zkrátka překonáváním ochromujících duchovních důsledků Jalty.

Sémantickým rozborem paroly "lieber rot als tot" ukazuje Gluckmann, že rozhodující jsou zde slova "raději než", svědčící o jemném rozlišování a rozvažování mezi jistým koncem a nejistým počínáním: je to hamletovské rozhodování pro "throzené bytí", jež je lepší než "nebytí". Polská verze tohoto hesla zní "weder rot noch tot", což vede k vědomému přijetí pocitu sociální nejistoty, sociální "závrati". S odvoláním na psychologické analýzy her vzbuzujících závrat, jak je podal Roger Caillois v knize Les jeux et les hommes (Hry a lidé), usuzuje Gluckmann, že tento druh her sice předpokládá panický pocit, že však zároveň přitahuje a fascinuje. Složitost polské situace spočívá v odmítání radikálních prostředků, takže ji místo radikality charakterizuje princip závrati, který se projevuje vědomím obou zúčastněných stran, že se mohou navzájem zničit, a tedy buď společně zahynout, nebo se donekonečna potýkat a čekat na chybu či selhání protivníka. Proti napoleonské strategii či ortodoxně marxistickému pojetí třídního boje, orientovaným na svědění poslední rozhodující bitvy, je tedy možné pojetí Dostojevského a Michnikovo, jež se vyhýbá konspirativním metodám a místo o konečné vítězství usiluje o rozšíření svobod, respektive o zmenšení jejich omezování: je to pak konkrétní případ odvěkého zápasu "mezi pravdou a lží, svobodou a násilím, důstojností a ponížením" (A. Michnik, Penser la Bologne. Maspero, Paris 1983). Nejde tedy o pojetí všechno nebo nic, ale víc nebo méně.

Člověk není totiž ani anděl, ani zvíře, patří do prostoru mezi nebem a peklem, a jakmile se rozhodne stát se anđelem, stává se zvířetem. Namísto "raději než" má volit "ani - ani", tedy hegelovskou "negaci negace" či vlastně pascalské lidství: "Velikost má daleko k tomu, aby nám byla záchranou, její povaha je taková, že se staneme jejími zajatci" (Blaise Pascal, *Myšlenky*, č. 213). Ukazuje se tedy, že polskou situaci lze osvětlit nejen sociologicky, politicky,

ekonomicky apod., ale také filozoficky. A podobně lze podle Gluckmanna vystopovat i hluboké filozofické kořeny západoněmeckého pacifismu.

V narážce na Heideggera soudí autor, že moderní nihilismus je nejen výsledkem evropské metafyziky descartovské provenience, směřující k ovládnutí přírody skrze sebevládu, ale že má kořeny už u řeckých Kyniků (Diogenes se cítil víc "pánem světa" než Alexandr Veliký, poněvadž sám rozhodl o tom, že ho "popře" - přestal dýchat a umřel). Nietzscheův nihilismus má trojí obsah: 1. Bůh je mrtev (proto moderní člověk rezignuje na ráj); 2. Bůh je smrt (tj. smrt je nejvyšší hodnotou namísto Boha, což znamená popření platónské tradice monoteismu Dobra a její nahrazení mono-deismem Zla: proto moderní člověk propadá nenávisti); 3. chci toto nihil a dosahuji ho aktem sebevraždy (Nietzsche, čtenář Dostojevského, se orientuje na Kirillova a jeho Běsů). Zdánlivě pozitivní stránkou tohoto moderního nihilismu je Nietzscheův a Tolstého výklad křesťanství jako neodporování zlému, což je však, soudí Gluckmann, pouhé náboženskví srdce, buddhistická pasivita, mírnost, veselost a rezignace na osobní nároky. Toto vše je v pozadí současného západoevropského pacifismu, který proto nelze odbývat jako pouhý projev myšlenkové slabosti.

Dalším velkým motivem Gluckmannovy knihy je fenomén odstrašování. Úvodem k jeho zdomácnění na světě byla už první světová válka, jak víme např. z Freuda, Kafky aj. Dnešním výsledkem "zklamání všech zklamání" je, že ve světě nukleárních zbraní se "hodinou pravdy" místo někdejší "rozhodující bitvy" stala "krize" (Raymond Aron). Tím přistupuje intelektuální taktizování jako rovnocenný prvek k materiálnímu vedení války. "Poměr sil" se mění v "poměr různých nebezpečí", tedy v cosi neurčitého, nedefinovatelného.

Zajímavá filologická poznámka poukazuje na to, že římscí státovědci odvozovali termín "territorium" nikoli od "terra" (země), ale od "terrere" (zastrašovat, navodit strach). Tato poněkud fantastická etymologie odpovídá novověkému pojetí mezinárodního práva, kde např. Grotius definuje držení nějakého území způsobilostí odstrašit každého jiného, kdo

si na ně také činí nárok. Novým prvkem nynější "strategie odstrašování" - proti klasickému 17. století, v němž se zrodily podle Michela Foucaulta moderní techniky útlaku, ale také k nim korelativní práva na odpor - je však pokrytecká obojakost, kdy se na jedné straně odpůrci vyhrožuje zničujícím úderem, a na druhé straně se potají počítá s tím, že k němu nebude třeba sáhnout. Z této "dvojí nemorálnosti nukleární volby, z rozporu mezi morálním fanatismem a mravní kocovinou musíme nakonec hledat východiško v oblasti práva.

Proč se intelektuálové 20. století stylizují do role kněží, jakoby chtěli zaskakovat v uprázdněném úřadě? - ptá se Gluckmann, aniž sama sebe z toho ^{to trendu} vyjímá. Toto zcírkevňování intelektuálů, doprovázené na druhé straně intelektuálnízací církví, vede k dogmatickému způsobu myšlení, prož nějž je charakteristické samozřejmé odvozování toho, co je politicky správné, z toho, co je správné morálně, a naopak. A přitom je přece nejdůležitější, ono území "bez-moci", jež leží mezi oběma sférami! Gluckmann tento svůj postřeh ilustruje spojení polských nekonfesijských intelektuálů s katolickou církví, jež Adam Michnik vysvětluje z analogického odstupu vůči "totalitární" moci. U křesťanů vychází tento postoj z pokynu: "Více sluší poslouchati Boha než lidí" (Skutkové sv. apoštolů 5, 29 - ve znění kralickém). To, že polští intelektuálové, kteří nepatří ke katolické církvi, hájí náboženskou svobodu, neznamená, že odvozují "dobré právo" z absolutního Dobra, ale z toho, že právo omezuje špatnou, tj. zneužívanou moc. Jde zde tedy o přesvědčení o autonomnosti sféry zákonnosti, sféry právní, o nezadatelná, vrozená, a tedy "přirozená" lidská práva.

Přirozenoprávní teorie se tak opět stává východiskem ze zklamaných snů, jako tomu bylo v konfesionálních válkách 17. století, kdy došlo, jak to Gluckmann nazývá, ke "koperníkovské revoluci" v právní vědě. Toto třetí velké téma Gluckmannovy knihy musí být nejprve významově odlišeno jednak od stoického konceptu přirozenosti, spojeného v evropské právní a filozofické tradici s autoritou Ciceronovou,

jednak od pojetí přirozeného zákona jako předchůdce zákona zjeveného, které usoustavnil Tomáš Akvinský. "Laická" nebo také "klasická" koncepce přirozeného práva začíná u dominikánského teologa Francisca de Vittoria (1492-1546), který konstatuje, že pro "nepřekonatelnou nevědomost" může být každá ze dvou válčících stran přesvědčena o svém "dobrém právu", a přitom žádný spravedlivý pozorovatel - kromě vše-
vědouceho Boha - není s to být např. rozhodčím mezi "spravedlivými nároky" Španělů a Indiánů nebo Francouzů a Bungundánů. Kodifikátorem mezinárodního práva vyvozeného z práva přirozeného se stal monumentálním dílem De iure belli ac pacis libri III (1625) Holanďan Hugo de Groot - Grotius (1583-1645).

Protestant Grotius a katolík Domat, přítel Pascalův, se shodli na klasickém rozlišení "sféry zákona" a "sféry víry", "instance policejní" a "instance duchovní". Bůh se epod-
le této koncepce zdržuje zásahů do oblasti světské, takže tam, kde se Bůh neukazuje, nastupuje právo. Od Grotia až po Kenta - přes dílo Pufendorfovo, jímž probíhá zlom od klasiky k romantice, od pojetí nerozlučného "práva války a míru" k "mírovému právu" jakožto protikladu "války", v níž právo úplně chybí - vyznačuje se klasické pojetí přirozeného a z něho odvozeného mezinárodního práva tím, že se nedisputuje o absolutním "dobru", ale detailním a přesným způsobem se vy-
počítávají všechna skutečná zla.

Citadela klasického pojetí přirozeného práva padla pod spojenými útoky karteziánského myšlení "more geometrico" (Hobbes, Leibniz), jež aplikovalo na právní vědu deduktivní metodu konstruovaných pojmů, tak úspěšnou ve fyzice, a pod náporom volnomyšlenkářské nostalgie po pozitivním vymezení společenské harmonie (Rousseau).

Proti všem takovým i pozdějším pokusům jednou provždy definovat "spravedlivou válku", ať už v duchu středověkého tomismu nebo moderního lidumilného humanismu, vyvozuje klasická právní nauka "právo míru a války" spíše negativně, z pečlivě utříděných bohatých politických zkušeností a sku-

tečností. Právo zachovávané za války (*ius in bello*) má u Grotia primát před právem na spravedlivou válku (*ius ad bellum*). Takto revolučně nově pojatá právní věda by - podle vlastních slov hluboce věřícího Grotia - platila i tehdy, "kdybychom připustili, což ^{by} se samozřejmě nemohlo stát bez největšího hříchu, že není Boha nebo že se nestará o lidské věci".

Války mohou být v pozitivním smyslu "dobré" (aspoň to ve svůj prospěch ^{každá} dá z válčících stran tvrdí), avšak v negativním smyslu musí být oprávněné: "Právem je to, co není bezprávím". Mezinárodní právo definuje spravedlnost negativně: neříká, co by se mělo dělat (dobrý čin), ale charakterizuje to, čeho se třeba ^{se} vystríhat (zločin); není to tedy právo trestající, ale právo jako útočiště. Každá bojující strana tvrdí, že její cíl je ušlechtilý, ale protože není k dispozici žádný nestranný rozhodčí, "musí za války fungovat jako soudce samo válečné dění". Válka je sama sobě soudcem ve své odporné, do nebe volající ukrutnosti. Menší zlo v porovnání s větším platí Grotiovi za cosi dobrého. Proto je i zlé jednání odpustitelné, jestliže se jím odvrací něco ještě horšího. Boj za právo je vlastně bojem proti bezpráví, v právu je tedy cosi obranného, odstrašujícího. A "toto právo na obranu samovolně a původně vzniká z toho, co každému napovídá příroda, a ne z bezpráví a křivdy, z toho, odkud vzniká nebezpečí" (Grotius). Grotiovo "válečné právo" vychází z války samé; jde o právo bránit se proti nebezpečím, rizikům a následkům války, a toto třeba také válkou. Je to právo na válku za tím účelem, aby byly v sebeobraně odvráceny její účinky (*ius ad bellum*), stejně jako zůstává právem ve válce (*ius in bello*), aby omezovalo její zkázy.

Klasikové mezinárodního práva od Grotia po Kanta konstatují, že už je odzvoněno "svatým válkám" a že jediným právem k válce je sebeobrana. Problém se tedy přesouvá: dva protivníci, shodně přesvědčení o tom, že "se jen brání", musí se spokojit s profánním, "přirozeným" vysvětlením svého konfliktu. Právnick pak ve svém uvažování nesahá po "vyšších" argumentech, ale zůstává na půdě válčících stran: "Těm, kteří

válku vedou, přísluší také vyjednávat o tom, jak ji ukončit: neboť každý je pánem svých vlastních zájmů a jenom on sám o nich může rozhodovat" (Grotius). A to je věc těžká, nepřipouštějící vytáčky; mír musí vzejít z války - válčící strany se musí navzájem usmířit.

Když dva protivníci mají ze sebe stejný strach, nemusí spolu proto ještě vést válku, neboť podaří-li se jim navodit navzájem paniku, mohou se ji pokusit společně zvládnout: tak se odstrašení nepřítel může stát tím "nejkrásnějším vítězstvím" nad ním, vítězstvím bez války. Válka ^vypukne, jestliže některou z obou stran zachvátí pocit, že je bezprostředně a více ohrožena. Když je však nebezpečí rozpoznáno jako společné, je možné válce předejít anebo válku již probíhající ukončit.

Grotiusův hlavní spis O právu války a míru je pokusem pro-
bádat všechny možné průběhy a výsledky válečných konfliktů a při tom zkoumat mezilidské a mezistátní vztahy z hlediska odstrašování. Klade si otázku, proč je namístě stavět proti neomezeným válkám války omezené a proč je i jim nutno předcházet věrohodnými hrozbami, a tak je dělbou rizika držet na uzdě. Odstrašovat tedy u Grotia znamená odvracet válku, nebo odvracet od dalšího válčení ty, kteří válčí. Uzavřít mír znamená donutit válku k ústupu. Mír se tak podává negativně jako "neválka", jak naprosto věcně tvrdí klasická Evropa Grotiem počínaje a Kantem konče: vždyť i Kantův "věčný mír" je vlastně jen permanentním paktem o neútočení, ovšem není také ničím menším! Gluckmann uzavírá své úvahy na toto téma zjištěním: "Když se klasická Evropa odhodlala k tomu, že bude pracovat proti válkám a ne jim unikat do nějaké morální fikce, vytvořila nový svět - svět občanského individualismu."

Na pozadí klasického pojetí odstrašování snaží se Gluckmann vypořádat též se současnou politikou odstrašování, kterou po druhé světové válce uplatňují obě světové velmoci či supervelmoci. Sémantickým rozbořem německého, anglického a francouzského termínu pro tuto politiku - Abschreckung, deterrence, dissuasion - odhaluje různé významové nuance a důraz na odlišné aspekty tohoto pojmu. Zatímco německý výraz vyzvedá afektivní stránku věci (abschrecken - odstrašovat, tj.

působit na protivníkovy city), poukazuje anglické slovo (to deter - odvrátit od něčeho, zabránit něčemu) spíše k pragmatickému výsledku takové politiky, kdežto označení francouzské podtrhuje intelektuální stránku tohoto počínání (dissuader - odrazovat, odradit od něčeho). Stejný významový odstín je zachován i v označování zbraní sloužících takovéto strategii (Abschreckungswaffe, weapon of deterrence, arme de dissuasion), tj. zbraní nukleárních a jejich nosičů, především raket.

Autor se domnívá, že situace rovnováhy sil, jak se ve světě po 2. světové válce utvářela, byla umožněna právě existencí těchto zbraní. Z toho vychází^V první kapitole knihy, z téhož hlediska polemizuje též s protijadernou výzvou amerických biskupů, kteří sice oprávněně varují svět před nukleární apokalypsou, ale nevidí stejně hrozné nebezpečí apokalypsy morální, podobně jako západoevropští pacifisté. Při posuzování praktických kroků k řešení dilematu "světová Hirošima nebo světová Osvětim" považuje Gluckmann za účinné tzv. dvojí usnesení NATO z r. 1979, na jehož podkladě začaly být - po uplynutí čtyřleté čekací lhůty - na území některých západoevropských zemí rozmisťovány rakety středního doletu. Tím bylo podle jeho názoru zabráněno "kubanizaci" Západní Evropy, jak se r. 1983 říkalo ve francouzském tisku situaci, za níž by západoevropské teritorium bylo vystaveno úderu sovětských raket středního doletu, aniž by bylo s to se obdobnými zbraněmi bránit. Toto strategické zrovnoprávnění západní části starého kontinentu by mělo být doprovázeno úplným francouzsko-německým usmířením.

Pro českého čtenáře není bez zajímavosti, že jsou v knize několikrát citovány Kacířské eseje... (Jan Patočka, Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire. Paris, Editions Verdiers 1981), např. při interpretaci antické báje o Gygově prstenu. Chudý pastevec Gyges najde kouzelný prsten, jehož pomocí se stává neviditelným a může se bez-trestně dopouštět zločinů: zabije svého krále a zmocní se jeho ženy a bohatství. Skrytost zla umožní jeho vítězství; proti němuž je naopak nejúčinnější zbraní odhalenost, zjev-

nost. Dokonalé zlo spočívá v tom být od základů špatný, a zachovat si zdání dobrého, cituje k tomu Glucksmann z Pa-
točky. Na jiném místě pak dovozuje z Platónovy Ústavy, že
otázka pravdy má právě proto přednost před otázkou dobra.

V návaznosti na tyto úvahy tvrdí Glucksmann, že možnost
raketové nukleární války putí ^{dvě} ~~obě~~ proti sobě stojící tábory,
aby napříště měli jejich vůdcové před očima nevyhnutelné
zpuštění, které by přinesla. Správně zacházet s odstrašová-
ním (odrazováním) tedy znamená odhalovat skrytou tvář války,
vidět představení ještě před jeho premiérou - podrobně a ve
velkém měřítku se tak předvádí, co dovede každá válka a co
by způsobila en bloc válka příští. Odstrašování otvírá oči
pro katastrofu.

RECENZE / ANOTACE / POLEMIKA

HOSTINA (filozofický sborník)
Uspořádal Václav Havel.
Edice Expedice, svazek 209, Praha 1985,
328 stran, vázané.

Václav Havel v edičním úvodu podrobně vysvětluje, jak vznikla a realizovala se myšlenka na tuto "filozofickou čítanku" snažící se "ukázat spektrum soudobého filozofování v celé jeho šíři" a přitom se záměrem, aby se autoři "pokusili držet opravdu opravdu toho, co je v tuto chvíli nejvíc trápí, jakéhosi svého základního filozofického tématu". Co do reprezentativnosti a kultivovanosti vydání se editorovi tento záměr podařilo naplnit způsobem, který nemá a hned tak nebude mít obdoby. Vždyť ve sborníku jsou shromážděny zásadní příspěvky patnácti domácích a šesti exilových (Bělohradský, Hyblier, Kohák, Krejčí, Preisner, Sviták) českých i slovenských filozofů, od marxistů po výrazně křesťanský orientované myslitele, od "akademiků" po čistě politickou filozofii. Záslužnost tohoto podniku je nepochybná, nicméně právě jeho plný úspěch se ukázal být i jeho hlavním úskalím: na první pohled bije do očí hluboká, kvalitativní i kvantitativní nerovnováha uvnitř zmíněného spektra, navíc se řada autorů nechala zmínkou o základním filozofickém tématu svést k nešťastnému pokusu, totiž k redukci svého filozofického myšlení na nějaký jednoduchý - a posléze nutně metafyzický - systém a metodu.

Již vzhledem k počtu a "žánrové" pestrosti příspěvků zde dost dobře nelze probírat - či dokonce vyargumentovat - klady i nedostatky jednoho každého. Spokojím se proto spíše impresemi a kategorickými soudy, které mají naznačit meze a možnosti sborníku podobného typu, popřípadě převažující trendy soudobé české a slovenské filozofie.

Exilové autory pokládám tentokrát za vhodné formálně vydělit - ač jsem jinak proti každému podobnému rozlišování a odlišování - a pominout je běžnou zmínkou. Na rozdíl od některých domácích příspěvků si totiž jejich texty vcelku zachovávají běžný profesionální standard (u Svitáka je to ovšem standard hodně deviantní), rozhodně však nepatří k vrcholům jejich produkce a těžko si lze představit, v čem by nám mohly být do budoucna inspirací. Krejčího úvaha je na pomezí filozofie - hodnocena politicky pak obsahuje příliš mnoho zjednodušení a naivit, nemluvě o morálních nesrovnalostech. A pokud nám opravdu společně jde o obranu respektive nápravu západního myšlení pravdou (a za jiných okolností nemá dnes dost dobře smysl nazývat se filozofy), pak není na místě taková glorifikace Václava Havla jako velkého filozofa, jako se projevuje např. u Bělohradského a Koháka: Havel je se vsí pravděpodobností velký dramatik, docela určitě velký občan a v obou

těchto svých rolích pochopitelně mimořádně závažným způsobem oslovuje současnou filozofii - cokoli nadto (a to platí zvláště pro Kohákovu stat) by však bylo třeba vykázat z díla i z intence díla, jinak je to jen pouhé lichocení, jímž se prokazuje medvědí služba jak filozofii, tak především Havlovi (který zde najmě nestojí v roli oslavovaného jubilanta, nýbrž editora, jehož přízeň může rozhodnout o eventuelním zařazení příspěvku). Je např. nesporné, že některé Havlovy texty jsou vysoce relevantní také pro současnou teologii - přesto si myslím, že by se on sám i příslušní odborníci právem podivili, kdyby byl bez dalšího titulován jako velký teolog.

Nicméně vraťme se k autorům domácím. Prvním velice nešťastným editorovým počinem bylo zařazení Šimečkova textu (O nejisté skutečnosti a možnostech domluvy) - jinak dobrého i půvabného - do čela celého souboru: toto příliš publicistické předznamenání poškozuje jak Šimečku, tak další autory, neboť čtenář je jím uváděn do rozpaků ohledně poslání Hostiny i ohledně kritérií, podle nichž má jednotlivé práce posuzovat. Je ovšem naopak třeba ocenit, že se vydavatel nespokojil nahodilým seřazením došlého, značně rozmanitého materiálu, nýbrž že jej citlivě a (až na zmiňovaný lapsus) celkem úspěšně učlenil do několika samostatných okruhů.

Přínejmenším dva příspěvky, které se mimochodem opírají o diametrálně odlišná filozofická východiska, nejsou podle recenzentova mínění vůbec právy věci, o které mluví, ba místy ani jazyku, ve kterém mluví: Soukeníkovy (patrně pseudonym) Některé aktuální otázky české filozofie a Bondyho (také pseudonym, zdomácnělý však natolik, že je obecně pokládán za jméno vlastní) Kritika substančního modelu. Ostatně dobře míněná snaha vyhovět neméně dobře míněné výzvě editorové a na malém prostoru formulovat svůj postoj k filozofii, ba pokud možno jakýsi pukus svých filozofických názorů poškodila i řadu dalších autorů, u nichž jsme jinak navyklí na výkony mnohem závažnější a podnětnější. Mám na mysli zvláště R. Palouše a Hejdánka. První se v textu "Moje" filozofie nechává svést k přílišnému patosu, který je stálým pokušením, rozhodně však ne silnou zbraň jeho filozofického úsilí. Druhý se ve svém Pojetí pravdy a jeho neontologických předpokladech pokouší v kostce shrnout to, čím se zabývá již minimálně dvě desetiletí a co samo o sobě je pozoruhodným vkladem české - a nejen české - filozofie: svou nauku o "nepředmětném myšlení". Činí to však právě po způsobu nauky a natolik dogmaticky, že se to nejdůležitější a nejzajímavější vytrácí a problematizuje, že se výsledek jeví spíše jako návrat k metafyzice, dokonce v "předkritickém", předkantovském hávu. Také Kusého úvaha Horror vacui chce říci mnoho, aniž bohužel nakonec dokázala valně pokročit nad úroveň čtvrt století starých pokusů o vytvoření (nebo vzkříšení?) marxistické antropologie, zhruba ve stylu tehdejších prací Adama Schaffa.

O dalších dvou příspěvcích (I. M. Havel: Způsoby poznání; Bratinka: Křesťanská společnost a stát) je třeba

konstatovat, že si vytkly úkol sice sympatický, nicméně poněkud nad své síly a nad svou filozofickou kompetenci. Recenzenta uvádí Havlovy závěry do rozpaků, zatímco Bratinkovým má sklon bezvýhradně přitakávat - po právu však musí uznat, že ani k oněm se nedospělo postupy zcela korektními a filozoficky relevantními. Pak je zde několik (Halík: Ego dormio; Michálek: Stáří; Petříček jr.: "Madame Bovary, c'est moi") více či méně šťastných "causerií", kterým by se sice dalo vytknout ledačco, rozhodně však ne přehnané a nenaplněné aspirace - hezky se čtou a na tváři sborníku představují spíše milý rys než skvrnu.

Neubauerovo o povaze bytí, Dubského Quaestio temporis, M. Palouše Filozofie jakožto osobní zkušenost a ti druhí a Janátovo znamení naděje na tváři světa pokládám za texty nejzdařilejší a nejzávažnější. Spojuje je především to, že se zabývají víceméně speciálními tématy, avšak se vši odpovědností, s plným vědomím toho, že žádnou vskutku závaznou otázku nelze uzavřít do rámce její "pouhosti", do rámce speciálního faktu. Kromě toho jsou dobře napsané a každý z nich po svém vlastním způsobu otevírá cestu, po níž se bude v budoucnu nezbytně ubírat. A tak již ony samy ospravedlňují existenci sborníku a zhodnocují práci editora, který je shromáždil nebo dokonce podnítil jejich vznik.

Recenzent si je plně vědom toho, že at již jsou glosy k jednotlivým příspěvkům vtipné či nikoliv, at již jsou založeny na hlubokých soudech či povrchní předpojatosti - určité nejsou dostatečně vyargumentovány a někteří autoři jsou tak předem a nespravedlivě zbaveni možnosti věcně obhajovat své stanovisko. To je zvláště při recenzi odborné práce - pokřkud neobvyklý postup: jenže sám tento sborník je svou názorovou, tematickou i žánrovou šíří čímśi (a nejen v našich domácích poměrech) natolik neobvyklým, že by vskutku seriózní recenze podle všech akademických pravidel nezbytně nabyla rozsahu, srovnatelného s originálem. A jelikož jsem se nechtěl spokojit s paušální pochvalou nebo odmítnutím, uchýlil jsem se na riskantní cestu kousavých postřehů a porovnání - ovšemže v úmyslu spravedlivě posoudit hlavně Havlův ediční počín, ne se zaplést do polemiky se značnou částí naší filozofické obce.

K Hostině samotné tedy rezumuji: je to počín záslužný a asi nenapodobitelný, jaký se mohl podařit jen "nefilozofovi" a "bezbřehému liberálovi" - Václavu Havlovi. Počín, vůči kterému je možno mít vážné výhrady, který však již nelze z dějin české filozofie dost dobře vymazat. Jeden z těch omylů, na nichž spočívá veškeren tápavý pohyb vpřed - ještě před zjištěním, zda vpředu zeje díra, ráj nebo jen nová nutnost volby.

V. B.

T. G. MASARYK A NAŠE SOUČASNOST

(Masarykův sborník VII).

Samizdat, Praha 1980.

759 stran formátu A4,

sešito do čtyř svazků o cca 200 stranách.

Hlásí se jako sedmý v řadě - předchází jej šest sborníků (za redakce V. K. Škracha), vydaných v letech 1925, 1927, 1929, 1930 a dva v r. 1932. Nemusí se v žádném ohledu stydět před svými předchůdci, je z nich myslitelsky nejpozoruhodnější, totiž pro svou odpovědnost věci samé. Neboť není pouhým připomenutím T. G. Masaryka u příležitosti 130. výročí jeho narození, jakkoli již pouhé připomenutí je v naší době s dostatek záslužné vzhledem k tomu, jak je hlas této významné osobnosti československých dějin umlčován. Je především jakýmsi velkým, vážným dialogem, v němž Masarykovo dílo obostává jako partner a jako inspirátor při kladení i řešení životních problémů naší pospolitosti i každého jednotlivého člověka-občana.

Sborník (jehož redaktory jsou Milan Machovec, Petr Pithart a Josef Dubský) je členěn do čtyř částí: vzpomínky, statí, dokumenty a bibliografie. Nejmeně rozsáhlé jsou vzpomínky (cca 30 stran), zajímavé spíše pro ty, kteří se o Masarykovi dovídají teprve touto cestou. Je zde vykreslen obraz skromného, pozorného a pracovitého občana, člověka obětavého a moudrého, politika, který v roli hlavy státu nijak nezpychnul. Je to dobrý úvod a je i dobře, že je tak stručný: stačí k tomu, aby se vytvořil vstupní dojem atmosféry někdejší příslušné (ale též, jak se dále ukáže, nebezpečně matoucí) úcty a obdivu. Sborník tímto činí zářadost pietě a galantnímu respektu - dříve než přijde na řadu věc sama.

Stěžejní součástí sborníku jsou statí (téměř 500 stran). Některé se zabývají speciálnějšími tématy at už historického (např. Štěfánik v Masarykově korespondenci) či jiného zaměření (např. Masaryk a ekonomie, Masaryk a literatura, Masaryk a Němci aj.), některé se orientují širěji, filozoficky, eticky či teologicky (např. Rádl jako pokračovatel TGM, Hromádkaova kritika Masaryka, filozofické kořeny Masarykovy politiky aj.).

Co však je především důležité: Masarykova věčná střízlivost povstala ze zapomenutosti, a to in concreto! V každém z uvedených typů studií je nemálo kritických stanovisek. Tento jubilejní sborník tak překonává všechny dřívější, které spíše preferovaly masarykovské panegyrie, příliš jednostranně oslavovaly, příliš se ladily - jakkoli to zřejmě bylo dobře míněno - do tonu gratulačních apoteoz. Čtenář sborníku se setká s vážným kladením problémů a s pokusy odstranit adorační nános. Toť skutečně masarykovský duch! Vždyť - jak se můžeme dočíst - Masarykův efektní vzestup, jeho velký životní úspěch zakryl onu úmornou, "malou" dřinu Masaryka všedního dne, Masaryka popíraného, ale bojujícího, riskujícího, tu či onde přestřelujícího, odmítaného, ba

kamenovaného, Masaryka především kladoucího otázky a výzvy, Masaryka problematického... "Tatíčkovská" atmosféra, vezoucí se na hřbetu dějinně nevidaného a neslýchaného happyendu (filozof-prezident) a s pokrokářskou naivitou důvěřující, že "pravda" (jaksi sama) vítězí", nebyla zrovna tím, co naši společnost, národům a státu v dalších osudech prospělo: dějiny pádně předvedly, že pravda sama nevítězí, že lež má předlouhé nohy a že velice záleží právě na té méně vnímané masarykovské poctivosti, za niž se neplatí, na úporné pracovitosti, i když to nic nenese, na odvážné sgažovanosti, i když kyne a dostavuje se jen neúspěch za neúspěchem.

Ano, sborník silně oslovuje - a velkou zásluhu na tom mají veleaktuální stati Jiřího Hájka Čím je pro nás TGM dnes a Petra Pitharta Uznání proroka v Čechách, Josefa Zvěřiny Malý hovor katolického teologa o TGM, Milana Machovce Masaryk a marxismus a Erazima Koháka O život v pravdě. Nemohu nezdůraznit závěrečnou stat Jana Patočky České myšlení v meziválečném období, v níž se reflektuje právě ta historicky jedinečná skutečnost, že myslitel založil stát: založil jej totiž nikoli jakožto zajištění a zabezpečení národních komunit, nýbrž jako otevřený prostor pro politické jednání, jakožto občanskou příležitost jednat v "polis" co plně účastný podílník. Není to přesně toto, k čemu znovu burguje veškeré úsilí "paralelní polis" dnešních dnů?

Část nazvaná Dokumenty (cca 200 stran) je sestavena poněkud nesourodě: kromě skutečných dokumentů (Masarykovy dopisy, jeden Masarykův článek a jeden projev) je zde stat vzpomínkového charakteru a některé články, které by mohly být klidně zařazeny do části druhé (tak např. Schwarzenbergova studie Masaryk a naše státnost, Němcovy 2 x 2 studie o Masarykovi aj.).

Významnou součástí sborníku je bibliografie (cca 50 stran). Navazuje na dosavadní bibliografické soupisy (především Františka Pokorného a Borise Jakovenka). Zahrnuje Masarykovy spisy vydané v ČSR po r. 1935 a v zahraničí po r. 1938, dále masarykovskou literaturu knižní 1935 - 1980, časopiseckou 1945 - 1978 a noviny 1967 - 1978, jakož i literaturu o TGM vydanou českými a slovenskými autory v zahraničí 1948 - 1978; badatel nalezne i seznam odkazů českých a slovenských autorů na TGM, a to pro údobí 1945 - 1979, a konečně soupis zahraničních autorů, píšících o TGM a první republice, za léta 1935 - 1975.

Sborník vyšel pochopitelně "jen" samizdatově, tedy za podmínek, které si snadno představí ti, kdo zakoušá život v normalizovaném Československu kolem roku 1980, ale které jen stěží může pochopit zahraniční čtenář. A přesto - taková žen! Existuje pro to české úsloví "laik žasne, odborník se diví" - zde tedy platí bez nadsázky. Odborníkům přibyla důležitá rukověť - a laikům?

Těm tento způsob rozpomínky na Masaryka svědčí nejvíc: setkávají se s Masarykem-neohroženým bojovníkem za odpovědné spolubytí ve společném domě, s Masarykem hledajícím neúnavně pravdu, byť by byla obtížná a na první pohled a mnoho dalších pohledů obtěžkávající, s Masarykem zakotvujícím

svůj denní úkol "sub specie aeterni" a činím tak z každého sebedrobnějšího počínu velkou záležitost lidské odpovědnosti před věčným Božím soudem. To už zdaleka není nafouknutý vzor, mrtvý pomník - to je živá inspirace, zvláště pak pro náš dnešek.

R. P.
