

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 5

1986

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

o b s a h

ČLÁNKY/STUDIE

Zdeněk Kratochvíl: Čas a dějiny očima křesťanské gnóše	4
SK: Pojetí lidské přirozenosti v německé a české reformaci	13
Martin Hybler: Prolegomena k fenomenologii stínu	21

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Theo de Boer: Historie Tamary A.	48
Ferdinand Seibt: Utopie jako funkce západního myšlení	61

RECENZE/ANOTACE/POLEMIIKA

Václav Benda: O neblahých pamfletech	88
R. Pavlot: Na téma teologie a filozofie	91
Petr Krejčí: Poznámky k článku Pavla Filipiho "Víra a čin"	101
Václav Havel: Cestou k poslednímu	105

ČLÁNKY / STUDIE

Zdeněk Kratochvíl
ČAS A DĚJINY OČIMA KŘESTANSKÉ GNÓSE

Řecké slovo gnósis lze zcela doslovně přeložit jako "známost". Je to dokonce překlad víc než doslovný, totiž téměř "do písmene", neboť řecké "GN-" a české "ZN-" jsou zde skutečně přímými ekvivalenty. Gnóse je známost s Bohem, intimní společenství, v němž člověk zažívá přítomnost Boží; zažívá, že to, co se v něm samém hlásí ke slovu jako "lepší já", je božské. Každá láska je zdrojem poznání, ale je to poznání jiného typu, než je poznání racionální vědy. Známost nežádá důkazy; má svou vnitřní jistotu, kterou však může sdělit jen těm, kdo zažívají něco podobného. Ke křesťanství této známosti však patří i to, že Bůh se plně stal člověkem, že jeho Slovo pobývá v nás (KAI HO LOGOS SARX EGENETO KAI ESKÉNÓSEN EN HÉMIN, Jan, 1,14). Proto lze mít naději v nějakou obecnější sdělitelnost gnostické zkušenosti.

Gnostické svědectví o smyslu dějin nemůže být ničím víc než svědectvím zkušenosti. Něco z obsahu příštích odstavců by se sice dalo nějak dokazovat či alespoň vykazovat vůči tradici řeckého myšlení nebo vůči hlubinným strukturám psychiky; zmnohonásobiло by to však rozsah textu a narušilo jeho plynulost.

Tajemství dějin je spojeno s tajemstvím času. Čas není jen nejvýznačnějším rysem našeho pobytu v tomto světě; čas je přímo tímto pobytom: jsme v čase.

Dějiny jsou časem ve velkém měřítku. Ono "velké měřítko" není dánno jen velkým kvantem času (staletí i mnohem více), ale především tím, že dějiny jsou největší časovou strukturou, kterou ještě zahlédáme.

Nejčastěji zažíváme "čas v malém měřítku". Ráno vidíme, že rostlina vykvétá, druhý den vidíme, že květ vadne. Ráno vyjde slunce, pak přijdou mraky a déšť, znova vysvitne slunce. Věci i myšlenky a pocity vznikají a zanikají, proměňují se. Podobně prožíváme veškerý pohyb ve svém okolí.

Prožívání "času v malém měřítku" může snadno degenerovat do neuvědomělé představy, že my jsme ti neproměnliví, že sledujeme své cíle, využíváme změn nebo na ně alespoň čekáme nebo jim zabraňujeme.

Např.: Čekáme na tramvaj. Napřed čekáme, až nastane ona kýzená změna a tramvaj přijede. Pak nastoupíme a využíváme toho, že tramvaj mění své místo ve městě, ale bojíme se, aby nezměnila trasu.

Takové degradované vnímání času se pak jeví buď jako cesta za určitým cílem v blízké budoucnosti nebo jako nesmyslné hemžení. Paměť je v takové situaci degradována na pouhou nádržku na informaci. Např.: Nesmím zapomenout, co mám nakoupit; musím se naučit nazpaměť skripta, protože jdu pozítří ke zkoušce. Lidské vědomí je degradováno na pouhé "nesmím zapomenout", "musím dávat pozor", "dám si pozor".

Degradovaně vnímaný čas v malém měřítku se zdá být něčím, na co se díváme spatra svých dlouhodobějších cílů.

Čas v malém měřítku však může být prožíván nedegradovaně, autenticky. Zažívám krásu a pomíjivost květu; let motýla; najednou jsem pochopil něco podstatného; jdu na schůzku se svou milou. Básníci by nám poskytli nespočet příkladů hloubky "času v malém měřítku". Něco se opravdu děje; někdy velmi zjevně, někdy téměř nepostřehnutelně. Něco se zároveň děje i se mnou!

Děje se drama pomíjivosti; děje se drama, které přesto (nebo právě proto) má svůj vlastní smysl, samo v sobě.

"Opravdově vnímaný "čas v malém měřítku" ukazuje pravou přítomnost. Otevřá ono "zde a nyní", které je základem vědomé existence. Je životem vědomí, které trvá ve své proměně; zjevuje věčnost okamžiku právě v jeho neopakovatelnosti.

Paměť se najednou nemusí namáhat a přesto bezpečně uchová prožitek okamžiku; nebo do něj dôkonce sama přinese ještě navíc nějaký prožitek minulý. Minulost, alespoň to cenné z ní, je najednou sama k dispozici, je v pravé přítomnosti přítomna. O budoucí události se v takové chvíli mnoho nestaráme; pravá budoucnost je "zde a nyní" také přítomna.

Zkušenost pravé přítomnosti zakládá vědomý lidský pobyt v tomto světě. Tam, kde chybí, nelze mluvit ani o vědomé lidské existenci, ani o věčnosti.

Zážitek pravé přítomnosti se zcela vymyká jakémukoliv podřazení pod nějaké domněle vyšší cíle; uskutečňuje se v něm věčnost. Příkladem zpřítomnění a využití všech těchto kouzel času může být každé dobré divadlo.

Pravá zkušenost "času v malém měřítku" otevírá i větší časové struktury, zvláště časovou strukturu celého lidského života. Vědomí probuzené v pravé přítomnosti si uvědomuje rámcem i přesážnost svých možností.

Nemusí to být zrovna zážitek narození nebo smrti blízkého člověka, abychom si uvědomili, že my sami jsme součástí dramatu. Každý vstup do pravé přítomnosti současně znamená, že se něco děje nejen kolem nás a v nás, ale i s námi. Otázka po smyslu má stejnou podobu jako např. při zážitku rozkvétání a vydnutí květu, ale najednou vystupuje podstatně naléhavěji, neboť jde o mne samého, uvědomuji si "čas lidského života".

Degradovaná zkušenost "času lidského života" se všemožně snaží právě tuto časovou strukturu vymazat. Hledá co nejvíce určitých cílů v "čase v malém"; stáří považuje za nemoc; dětství a dospívání za pouhou přípravu; rozpoutává falešnou hru na stálé mládí a úspěšnost zralého věku. Občasné a nechtěné pravé zkušenosti "času lidského života" pak působí deprese ze stárnutí (dokonce už v mladém věku) a strach ze smrti. K překonání těchto nepříjemných pocitů vyvinulo lidstvo nepřeberné množství úskoků: počínaje alkoholem a švejkováním přes heslo "po nás potopa" nebo naopak "pro blaho příštích" a nejrůznější zabezpečování prací na tom, co člověka přetrva a je tedy zdánlivě věčné, až po velké metafyzické systémy a "zásvětnické" formy náboženství, které slibují útěchu a odplatu na "onem světě" nebo prostě v budoucnosti.

Jedním z takových úskoků před "časem lidského života" je i snaha "užít si okamžiku", jakýmkoliv způsobem. Zde jsme velmi blízko gnostické cestě, ale v opačné, zvrácené podobě. Snaha "užít si" totiž zastře věčnou platnost přítomnosti, neboť neotevře "pravou přítomnost"; právě tak, jako neustále pěstovaná metafyzická či zásvětnická myšlenka na vymyšlenou věčnost.

Pravá zkušenost "času lidského života" ví, že naši šanci je proměnit co největší část z těch 70 až 80 let (možná o něco více, ale možná také o mnoho méně) v pravou přítomnost. Ale hlavně: nabýt zkušenost lidského času. Tato zkušenost je tradičně vyjádřena pojmy inkarnace a exkarnace; cesty do světa a cesty

z něj; nabývání síly a odevzdávání. Z tohoto hlediska je hodnota lidského života určena láskou a poznáním. Zrození je vstup do konkrétní příležitosti, začátek dějství. Smrt je konec dějství, podtržení všeho pravého. Vše, co nebylo ve službách lásky a poznání, byla marnost. Služba lásce a poznání souvisí s tvorbou všeho krásného a radostného.

Otázka po smyslu dějin může být dokonce jedním z intelektuálních úskoků degradovaného vnímání "času lidského života". Totiž tehdy, když chceme smysl svého života vyložit jako součástku nějaké velké mašinérie světa, která teprve má sama o sobě smysl. Podoby tohoto úskoku jsou opět různé: blaho příštích generací; metafyzická idea vývoje či budoucí dokonalé společnosti; nábožensky pojatý závěr dějin jako věčná odplata.

Nejsou-li ani pak dějiny nahlédnutý jako smysluplné, stává se tento intelektuální úskok zdrojem dalších depresí nebo cynismu.

Dějiny jsou největší zahlednutelnou časovou strukturou, jsou "časem ve velkém měřítku"; jsou strukturou nad-lidskou. Člověk má přirozenou tendenci promítat do nich všechny problémy s prožíváním "času v malém měřítku". Jednou z podob takového promítání je svádění řady triviálních nebo osobních problémů na následky dějinných událostí, na "politiku", "režim", "vládnoucí stranu". Ne každý je ochoten připustit, že za jiných okolností by většina jeho skutečných problémů měla pouze jinou podobu. Krajním způsobem projekce vlastních problémů do dějin je fanaticky náboženské zdůvodňování každé malichernosti biblickými citáty nebo pseudoastrologické odvysvětlení vlastních potíží, za které pak mohou "konstelace".

Člověk má přirozenou tendenci svádět vlastní potíže na vládu nebe. A není-li vláda nebe uznávána, působí tato tendence nevědomě; promítá se do politické sféry nebo do odkazu minulé generace.

Chceme-li zkoumat strukturu "času ve velkém měřítku", musíme začít tím, jak se otevírá naší zkušenosti a ne jen jak si ji lze vymyslet.

Na velkou časovou strukturu přirozeně poukazuje "čas lidského života". Máme rodiče a prarodiče, máme děti. Lidský život je zařazen do posloupnosti generací; je do ní začleněn výchovou,

tradici, dědčeným majetkem a často i způsobem života.

Žijeme ve městě, které samo má své dějiny; zřetelně to vidíme na architektuře. Žijeme v zemi, která má své dějiny.

Všechny úskoky, které chtějí odkázat smysl lidského života na děti, domy, zemi a podobné nás přežívající hodnoty se opírají o pravdivé jádro: totiž že opravdově žitý život odkazuje svůj smysl i těmito směry.

Nejvýznamnější zkušenost dějin se však otevírá v zážitku "pravé přítomnosti". Tehdy se nám ukazuje bytí ve své pomíjivosti (časnosti) i stálosti (věčnosti). Dějiny pak lze vidět jako velký obraz tohoto vztahu, jako přicházení a odcházení různých podob bytí; jako proměny bytí, které ze sebe sublimují to nejcennější. Právě z tohoto důvodu zde nečiním rozdíl mezi dějinami lidskými, měřenými na tisíce let, a dějinami biologickými, geologickými či astronomickými, měřenými většími měřítky (pokud ovšem ty miliony a miliardy let nejsou jen projekcí vědecké metody a představy lineárního času, jakými jsou racionálními quasisymboly). Gnóse vidí toto vše jako výrony božské bytosti; jako měnlivý obraz věčného; jako hru skrývání a projevování se božských sil. Proto nemá důvod do téhoto "nad-lidských" struktur zasahovat nějak jinak, než žít v rámci té které epochy dějin plně svůj vlastní život; objevit pravou přítomnost jako bránu věčnosti.

To však znamená přece jen jakési zasahování do chodu světa. Už tím, že musíme vzít vážně epochu i místo, kde žijeme. Musíme se jím snažit porozumět, tedy s nimi vejít do kontaktu, a tím je mimovolně můžeme proměnovat. Péčí o ty, které milujeme, proměňujeme své okolí. V přátelském styku s těmi, kdo jsou nám blízko (tedy doslova "bližní"), žijeme ve společenství, na které působíme a které působí na nás.

Též poznání samo působí proměnu. Kromě lásky a poznání, které si odneseme ze světa a současně odkážeme svému okolí, máme po sobě zanechat co nejvíce krásy a radosti.

Gnostická cesta je pokojná, byť ne quietistická. Nevyhledává krize a mezní situace, i když ví, že z nich lze zhlédnout hlubiny bytí. Gnostická cesta chce do hlubin spíše pokojně zapouštět kořeny než dívat se do nich. (Jedním z mnoha paradoxních příkladů této možnosti je např. přímo idylický život jednoho z největších klasických tragiků, Sófokla.)

Jak se však tato gnóse vyrovná s tím, že je křesťanská? Vždyť běžná představa o křesťanství se pojí s obětí a křížem. V této souvislosti bývá proti gnósi často citováno místo z proroka Issajáše o trpícím Služebníku božím (HO PAIS THEU): "Není v něm podoby ani krásy..."

Křesťanská gnóse ví, že její cesta vede mnoha trnitými místy, a ani její touha po kráse a radosti není estétstvím ani lehkomyšlností. Ví však též, že poslední slovo křesťanské zvěsti je krásné a radostné:

"Proč hledáte živého mezi mrtvými?" (Lukáš 24,5b)

A velikonoční liturgie praví:

"Vstal jest této chvíle!"

Máme-li nějak zodpovědět otázku, zda a jaký mají dějiny smysl, pak bude na prvním místě stát to, že zahlédnutí "času ve velkém měřítku" je spojeno s otevřením "pravé přítomnosti", která je branou věčnosti. Vědomá přítomnost vytváří věčnost a vstupuje do ní; díky tomu lze zahlédnout i nad-lidskou časovou strukturu (kterou bychom jinak pouze rozumově extrapolovali z degradovaného prožívání menších časových struktur).

Čas prožívaný jako pravá přítomnost nelze nijak dál formálně popisovat. Nejvíce mu odpovídá řecký pojem KAIROS (běžně překládaný jako "čas příhodný", "pravý čas", "čas spásy"), odlišný od běžného pojmu pro "plynoucí" čas, CHRONOS.

K tomu jednu poznámku: Soudobá křesťanská teologie hojně používá pojem "dějiny spásy". Snadno vzniká dojem, že "dějiny spásy" jsou prostě biblické nebo též církevní dějiny, na rozdíl od ostatních běžných, "profánních" dějin. Takové rozlišení nedává gnósi žádny smysl. Pokud je vůbec rozumné užívat pojiemu "dějiny spásy", pak jen jako náhledu na dějiny v nejširším smyslu slova; náhledu, který lze v některých historických okamžicích nebo legendárních tématech pochopitelně uplatňovat ostřeji než jinde.

Vztah historie a legendy (či mytu) v dějinách je samostatným tématem. Zde jen tolik, že jedno sotva nalezneme a pochopíme bez druhého; že obojí vyjadřuje podobu bytí své epochy, i když různými způsoby.

Chceme-li hledat nějaký samostatný smysl dějin (nejen ve spojitosti s otevřením "pravé přítomnosti"), dostaneme se do oblasti kosmologie a teologie nebo kosmologie a ateismu. Dokonce i tehdy,

zajímá-li nás jen čas lidských dějin. Každá úvaha o struktuře času ve velkém měřítku totiž souvisí s tím, jak je to s tokem času vůbec, a počátkem a koncem. Avšak jako nelze nijak dál formálně popisovat čas pravé přítomnosti, tak nelze ani nijak říci, v čem uchopitelném by smysl dějin byl. Znamenalo by to též, že bychom se postavili nad dějiny a mimo dějiny; prohlásili bychom, že "už víme jak na to", a začali bychom chtít dějiny řídit. Tato pseudognostická iluze má v Evropě velkou tradici, počínaje konstantinovským césaropapismem, jehož ideové kořeny v dobré vůli vybudoval origénovský teolog a historik Eusebios z Kaisareje, a konče různými totalitními režimy 20. století. Podobnou tendenci má i novověká věda, která tak dlouho hledala stále platné objektivní zákony, až vyloučila přírodu z dějin, takže pak byla velmi překvapena vlastním objevem evoluce. Tu se ovšem opět pokusila vyložit jako objektivní zákonitost.

Těmto pseudognostickým koncepcím dějin a času je společné mínění, že vědí, kudy vede cesta dějin v lineárním toku času. Někdy dokonce i mínění, že vědí, kam cesta dějin vede. Je otázka, zda dokonce nejsou odvozeny z metafyzického modelu křesťanství, z určitého typu "křesťanské" teologie. Metafyzická nápadoba křesťanství pochopila "dějiny spásy" jako čas běžící "odněkud někam" a jako jeho úběžný bod a směr postavila budoucí dokonalost a budoucí věčnost. Svoji roli zde sehrálo učité pochopení víry i určitá filozofie.

Víra se vždy nějak vztahuje k budoucnosti. To velmi dobře ukazuje např. rahnerovská teologie. Víra souvisí s nadějí, se zaslíbením, s očekáváním.

Chápeme-li víru jako cestu ke gnósi (tak např. Klémens Alexandrijský), pak se naděje, zaslíbení a očekávání vztahují k otevření "pravé přítomnosti". Odvrhne-li však institucionalizovaná víra gnósi (což se z velké části stalo), pak je časová struktura víry komolená. Objevuje se buď lidový chiliasmus (někdy i s revolučními rysy), nebo naopak katedrová teologie odkažuje věčnost do "absolutní" budoucnosti.

Živá víra je však "vírou Boží": důvěruje, že teď se otevřá přítomnost, že věčnost je přítomná. Tím vede ke gnósi.

Pokud jde o časovou strukturu, má v sobě víra cosi protikladného vůči mytu (to dobře ukázala teologie posledního stalet). Mýtus se vztahuje k minulosti, k pravzorům; dokonce až

k počátku, k původu. Mýtus vypráví nejen kosmogonii, čili o původu světa, ale i theogonii, čili o původu (zrození) bohů.

Mýtus je ve stálém kontaktu s počátkem, s původem. Víra je ve stálém kontaktu s cílem, s dovršením.

Mýtus vypráví o pádu světa. K pravé přítomnosti, kterou chápe jako repliku počátku, se chce dostat očištováním, katharsí. Víra předpokládá mýtický svět, ke kterému přidává novou dimenzi. Víra má též své mýty, též předpokládá očištění. Chce se však dobrat konce: v tradičním křesťanském podání "království Božího", které je víc než prvotní "ráj", ale v lidovém podání se s ním ztotožňuje.

Už jeden z prvních filozofů, Pýthagoras, prý říkal, že "lidé hynou proto, že nemohou připojit počátek ke konci" (Alkmaion, B2). Jeden možný výklad je, že na rozdíl od kruhového běhu "nebeských sfér, pohyblivého obrazu věčnosti", nemůže být konec lidského života současně začátkem téhož. Další možný výklad je v kontextu pýthagorejské reinkarnační nauky: protože lidé v sobě nemohou plně obnovit svůj nadlidský počátek ani nemohou dosáhnout úplného cíle, proto jsou slabí, a proto umírají, aby se o to mohli znova pokoušet tak dlouho, než v sobě probudí nadlidské schopnosti.

Téměř celou další filozofii lze přes všechny veliké rozdíly vidět jako hledání skutečné přítomnosti nebo jako popis přítomnosti z hlediska věčnosti; s občasnými snahami po nápravě přítomného věčným.

Gnóse nechce nic napravovat jinak než tím, že probuzením vědomí přechází od všední plynoucí přítomnosti k otevření pravé přítomnosti, k věčnosti všeho vpravdě přítomného. Nemůže vyjádřit žádný uchopitelný smysl dějin, který by byl neodvislý od objevení pravé přítomnosti. Protože však gnóse zakouší smysl přítomnosti a skrze něj i smysl bytí, důvěruje obdobně jako víra i ve svébytný smysl dějin. Nic víc však o tom nelze zodpovědně říci, přestože některé gnostické tradice říkají více.

Tak např. podle hermetické tradice je myslitelná úměrnost mezi stářím člověka jako jednotlivce a stářím současného lidstva. (Přepočteno pro 20. století by vycházela úměrnost k člověku starému asi 35 let.) Podobných úměrností zná hermetická tradice víc. Není to však žádná gnostická filozofie dějin. Ta je plně obsažena ve zkušenosti toho, že branou věčnosti je přítomnost. Podobné

obrazy jsou symboly, které mají svůj vlastní smysl mimo rámec racionálních výkladů, v kontextu legend a jiných obrazů; neza-kládají žádnou akci. Je to prostě jiná série obrazů než jsou různé vědecké obrazy původu světa, které jsme zatím ponechali stranou. Totiž zde svět je "od vždycky" nebo "od velkého třesku". Důvod pro zdrženlivost vůči nim je ten, že každému člověku se svět ukazuje právě při vstupu do "pravé přítomnosti" a nijak jinak. Vše ostatní jsou jen modely a představy světa, mezi kterými těžko rozhodovat. Co když jsou obě možné vědecké odpovědi racionalizovanými obrazy lidského probuzení, obrazy objevení se světa ve vědomí. Přesto však příklon vědy posledních deseti-letí k "velkému třesku" může vypovídat o proměně světa v této době.

Křesťanská gnóše nehledá smysl dějin mimo dějiny samotné ani jej nehledá v nějaké historické události, na kterou by bylo možno ukázat. Může sice říci, že "smysl dějin je v Bohu", ale Bůh je zažíván jako přítomný.

Podobně může ukázat na historickou událost Kristova vtělení, ukřižování a zmrtvýchvstání jako na doslova "křížový" bod dějin. Ale v tom smyslu, že díky této události se jednota božství a lidství projevila v tomto světě; v tělesnosti a v lásce. Vtělení má zkušenostní smysl jen tehdy, je-li v nás přítomné, máme-li na něm účast; děje-li se v nás. V tomto smyslu je tato gnóše křesťanská.

Praha, srpen 1986

SK

POJETÍ LIDSKÉ PŘIROZENOSTI V NĚMECKÉ A ČESKÉ REFORMACI

Ve svém referátu se pokusím objasnit, jak se některá významná teologická učení o přirozenosti člověka promítají do nauky o církvi a o jejím vztahu ke světu. Referát jsem rozdělil na tři části: V první naznačím, jaké v tomto bodu zaujímá stanovisko oficiální církevní teologie vrcholného středověku. Ve druhé se budu zabývat reformační kritikou tohoto stanoviska, jak ji známe z díla M. Luthera. Na základě dosažených výsledků připojím pak ve třetí části několik poznámek o korespondujících naukách, s nimiž se setkáváme v oblasti české reformace.

Myšlenkové útvary, o nichž budu jednat, budu charakterizovat se snahou zdůraznit co nejvíce jejich odlišnosti. Činím tak ne proto, že bych se domníval, že mezi nimi není možné zprostředkování, nýbrž proto, aby co nejvíce vynikl jejich charakteristický kulturně-historický svéráz. Podobně literární historik, vyšvětuje-li rozdíl např. mezi romantismem a realismem, nemůže jej ilustrovat pomocí jevů přechodných, jevících znaky toho i onoho směru. Tím se nevyslovuje ani o možnosti takových zprostředkujících útvarů, ani nic neříká o jejich hodnotě.

Středověké pojetí

Jak pojímal problém, jímž se chceme zabývat, středověká církev, lze dobře poznat např. ze známé buly papeže Bonifáce VIII. z 18. listopadu 1302 *Unam sanctam*.^{x)} Papež vychází v tomto dokumentu z přesvědčení, že Kristu, vykupiteli lidstva, byla dána veškerá moc na nebi i na zemi. Této moci se nic nevymyká, vše jí má být podrobeno. I člověk musí být tudiž poslušen Božího zákona (i zákona lidského, pokud se na Božím zakládá), a to ve všech oblastech svého života. Kristovým duchem musí být proniknut nejen vnější i vnitřní život jednotlivce, ale i veškerý život

x) Bula byla mnohokrát vydána. Překlad úryvků do češtiny jsem pořídil podle vydání otištěného v H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Friburgi/B., 1934, s. 218nn. Pozn. aut.

společenský. Realizaci svých vladařských práv svěřil Bůh církvi, která část jí dané moci přenechává moci světské. Světská moc řídí lidskou společnost k dosažení pozemských cílů, tj. hodnot, které jsou - z vyššího hlediska uvažováno - pouze prostředkem k dosažení cíle ne-světského, zá-světného, k němuž vede lidstvo církev a k jehož definitivnímu dosažení dojde na konci dějin, při druhém příchodu Kristově. Protože světská moc sleduje jen blízké cíle a je s ní ze sebe posledního cíle dějinného pohybu člověka i společnosti neznalá, je ve svém působení podrobena autoritě církve. "Musíme prohlásit", píše papež Bonifác v uvedené buli, "že duchovní moc svou důstojnosti a vznešenosti o taklik předčí jakoukoli moc světskou, o kolik předčí duchovní věci věci pozemské. Duchovní moc musí tudíž podle svědectví pravdy pozemskou moc poučovat a také ji - nejedná-li dobře - soudit. Jestliže tudíž světská moc pobloudí, musí se podrobit soudu moci duchovní."

Jak z uvedeného patrno, je primát duchovní moci před světskou v buli *Unam sanctam* odůvodněn nadřazeností intelektuálního vlivu (podobně je, mimochodem řečeno, odůvodněna i vláda filozofů v Platonově Ústavě). Světská moc je podle papeže Bonifáce slepá, či lépe řečeno krátkozraká, a musí být tedy usměrnována. Toto mravní usměrnění jí poskytuje církev, jež je vědoucí, neomylně znala posledních zá-světných cílů přírody i společnosti. Z ohledu na tuto svou kvalifikaci si právě dává církevní moc název moci duchovní (*potestas spiritualis*).

V míře, v jaké svět přijímá učení Kristovo a dává se jím proniknout, v takové míře se podle středověkých teologů i zdokonaluje. V období před druhým příchodem Kristovým je orgánem zdokonalení světa církev. Středověcí vykladači Janovy Apokalypy odmítají pod vlivem Augustinovy kritiky^{x)} chiliastickou představu, že tisícileté panování Kristovo předcházející jeho druhému příchodu teprve přijde. Byli přesvědčeni, že výraz "tisíc let" má v Apokalypse jen symbolický význam a že znamená prostě dlouhou dobu. V souvislosti s tím učili, že "tisícileté" panování Kristovo již nastalo, a to okamžikem církve, jejímž prostřednictvím Kristus již nyní do jisté míry uskutečňuje svou vládu nad světem. Říkám "do jisté míry", protože Kristova vláda není dosud všemi respektována. Království Boží ve své dovršené,

x) Srov. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, XX, 7nn.

dokonalé podobě není věcí tohoto, nýbrž teprve budoucího věku - je to fenomén eschatologický. Eschatologickým fenoménem je ovšem ve své podstatě i církev, vždyť i ona - i když je již mezi námi - náleží spíše příštímu než tomuto světu.

Tolik tedy v největší stručnosti ke středověké nauce. Tato nauka měla vedle svého významu náboženského i závažné důsledky sociálně-politické. Myšlenka svrchované Kristovy moci a pojetí církve jako jejího orgánu legitimovaly totiž nauku o určité míře kompetence církve ve světské oblasti. Ospravedlňovaly skutečnost, že církev vystupuje jako jedna z mocí soudobé (tj. feudální) společnosti, a to dokonce (podle nároku, jenž však v některých obdobích nebyl daleko skutečnosti) jako moc vůdčí. V souvislosti s tím nepřekvapuje, že se různé formy nespokojenosti se soudobými společenskými poměry střetávaly s církví a (na teoretické úrovni) s naukou o duchovní moci, kterou bylo postavení církve v soudobé společnosti ideově podepřeno.

Reformační kritika předchozí nauky

Nejvýznamnější formou opozice proti mocenskému postavení středověké církve byla reformace 16. století. Jejím charakteristickým rysem ve srovnání s předchozími proticírkevními hnutími je, že svůj úspěšný zápas podložila myšlenkově ucelenou a nábožensky velmi působivou koncepcí věrujčou.

Středověká církevní nauka o podřízenosti světské moci moci církevní vycházela ze dvou předpokladů. Za prvé předpokládala, že člověk, ač narozený v dědičném hříchu, je s to církvi hlásané mravní zásady v individuálním i sociálním životě vskutku realizovat, tj. že mu v tom nebrání porušenost lidské přirozenosti hříchem. Směrodatní středověcí teologové vskutku učili, že Bůh sice potrestal prarodiče za jejich hřích odnětím darů, jež byly ve vztahu k jejich přirozenosti čímsi mimořádným, ale že odnětím těchto darů nebyla lidská přirozenost ve své vlastní konstituci zasažena. Je-li tomu tak, není důvod, proč by člověk - even-tuálně i nekřesťan - nemohl zásadně konat dobré skutky.

Druhým předpokladem církevní nauky bylo, že splnění morálních závazků na tomto světě je prostředkem, jímž vykoupený člověk dosahuje cíle konečného, zásvětného. Opačnou tendenci, směřující k úplnému rozloučení světské a duchovní oblasti, charak-

terizoval papež Bonifác VIII. v bule *Unam sanctam* jako tendenci manichejskou, tj. poplatnou učení, že je veškerenstvo výsledkem působení dvou principů, dobrého a zlého.^{x)}

Proti oběma uvedeným předpokladům vystoupili velcí reformátoři 16. století, zejména M. Luther. Podle Luthera je lidská přirozenost poraněna hříchem tak těžce, že je důsledné plnění mrvního zákona nejen pro pohana, ale i pro křesťana nemožné. Krom toho mají dobré skutky, i když se člověku sporadicky podaří, pouze světský význam a nelze je chápat jako prostředek ^{na} k cestě k Bohu, tj. bytosti radikálně nesvětské. Ospravedlnění před Bohem nelze dosáhnout žádným světským prostředkem a tedy ani žádným úsilím v mrvní oblasti, nýbrž jedině aktem víry (*sola fide*), tj. spolehnutím na milost Kristovu, která neodstraňuje lidskou hříšnost, ale jen ji před očima věčného soudce jakoby zakrývá.

Takovéto nové, středověku neznámé pojetí nauky o ospravedlnění mělo své hluboké náboženské motivy. Člověk podle Luthera se stává z dvojí přirozenosti, duchovní a tělesné. Podle duchovní se nazývá vnitřním člověkem, podle tělesné vnějším. Nic vnějšího nemá podle Luthera vliv na křesťanovu spravedlnost, jež je čímsi ryze vnitřním. K zevnější stránce člověka náležejí však i jeho skutky. "Žádný skutek nemůže však přilnout k slovu Božímu a nemůže být v duši", píše Luther, "nýbrž jen víra a slovo Boží v ní vládne... Je jasné, že křesťanu stačí víra místo všeho jiného a že k svému ospravedlnění nepotřebuje skutků. Jestliže však nepotřebuje skutků, ani zákona nepotřebuje. Jestliže zákona nepotřebuje, je svoboden od zákona... A to je ta křesťanská svoboda, naše víra, jež způsobí nikoli abychom snad byli nečinně nebo špatně živi, nýbrž aby nikdo nepotřeboval zákona nebo skutků k spravedlnosti a k spasení".^{xx)} Ospravedlnění člověka před Bohem se tedy podle Luthera nedosahuje vnější, do světa směřující aktivitou, nýbrž spojením s Kristem pomocí víry. Luther toto spojení člověka s Kristem přirovnává působivě k sňatku. Při sňatku si snoubenci vzájemně dávají vše, co mají. Co však může dát lidská

x) *Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo sicut Manichaeus fingat esse principia, quod falsum et haereticum iudicamus* (v uv. edici s. 219-220).

xx) M. Luther, *O křesťanské svobodě* (český překlad B. Popelář, R. Říčan), Praha 1935, s. 142nn.

duše svému snoubenci, Kristu? Může mu dát jen to, co má, a to je úzkost, smrt a hřich. To Kristus vskutku přijímá a nese na kříž. A z kříže podává duši to, co je opět nejvíce jeho, a to je život, milost a spasení.^{x)}

Není nesnadné rozpozнат v pozadí této teologické nauky odvěké antropologické motivy, jež v naší době rozvinula existenciální filozofie, především M. Heidegger. Lutherův "zevnější člověk" odpovídá v Heideggerově analýze neautentickému způsobu lidské existence v modu vnějšího obstarávání, plané zvídavosti a řečí, eventuálně propadlosti světu. Lutherův vnitřní člověk se blíží Heideggerovu pojmu autentického bytí, pro něž je charakteristické pominutí zájmu o věci, nuda, přijetí vlastní provinilosti, úzkost bytí k smrti. Do této oblasti lidské existence, vzdálené jakémukoli světskému obstarávání a "skutkům", situuje Luther akt ospravedlňující víry překonávající lidskou úzkost, vinu i smrt.

Vedle právě naznačeného náboženského významu mělo Lutherovo učení o ospravedlnění pouhou věrou ovšem i svůj dobový dopad společenský, politicko-ideologický. Připustí-li se totiž, že člověk dochází ospravedlnění pouhou věrou (tedy duševním stavem, jenž nepřekračuje hranice subjektivity), pozbývá tím nárok středověké církve usilovat v zájmu ospravedlnění o prosazení mrvních zásad evangelia v světském životě společnosti svého základu. Světská oblast lidské aktivity, oblast "skutků", a ospravedlněním člověka v Lutherově pojetí nesouvisí. Ospravedlnění se totiž podle něho, jak jsme viděli, neodehrává venku, nýbrž v nitru člověka. Středověkému konceptu církve jako duchovní moci bere tedy Luther půdu pod nohama radikální disociaci morálního a náboženského. Luther neučí, že nemáme konat dobré skutky či že nemáme usilovat o zlepšení světa. Učí pouze, že takové skutky a úsilí nemají sakrálního významu, že jsou něčím ryze světským, sekulárním.

Pojmou-li se věci takto, pak se ovšem svět (*saeculum*) nutně vymyká z kompetence náboženské autority a nabývá vůči ní autonomie. Lutherovo reformační dílo je, z tohoto hlediska uvažováno, významným krokem k sekularizačnímu procesu, jehož postupný rozvoj je jedním z charakteristických rysů moderních evropských dějin.

x) Srov. M. Luther, O křesťanské svobodě, s. 147nn.

3. Česká reformatce

Přistupuji nyní k třetí části svého referátu, v níž se pokusím stanovit, jaký ráz měla česká reformatce v 15. století a jaký byl její vztah na jedné straně k principům protestantské teologie 16. století, na druhé straně pak k církevní nauce doby starší, středověké.

S reformatcí 16. století spojuje zhruba o sto let starší české hnutí odpor proti nároku středověké církve vystupovat jako nezávislá, vlastními prostředky zabezpečená duchovní autora nadřazená moc světské. Teoretické zdůvodnění odporu proti takovému pojetí církve je však v české reformatci ve srovnání s reformatcí německou odlišné. Lutherovo úsilí směřovalo, jak jsme viděli, k tomu, vymanit pomocí nauky o ospravedlnění pouhou věrou světakou oblast z kompetence duchovní moci. O takovou desakralizaci světského představitelům české reformatce nešlo. Učili zcela ve shodě se středověkou církví, že k ospravedlnění je třeba skutků, a neznali reformačního učení o radikálním porušení lidské přirozenosti hříchem prarodičů. Záměrem českých reformatních myslitelů nebylo vymanit svět z kompetence náboženské autority, nýbrž jej v zájmu ospravedlnění této autoritě, tj. Božímu zákonu, co nejvíce podrobit. Zesvětštělé soudobé církvi vytýkali pak hlavně to, že tuto povinnost zanedbává. V této základní věci projevují shodu všechny síly českého reformatního hnutí, jak ty, které připouštějí prosazování Božího zákona světským násilím, tak na druhé straně ty, které reprezentuje Chelčický (který, jak známo, veškeré násilí odmítal).

V čem však spočívalo myšlenkové východisko představitelů české reformatce pozitivně? Domnívám se, že toto východisko lze zcela povšechně charakterizovat jako moralistní. Zkoumáme-li pak blíže, o jaké morální nauky se tu jedná, shledáváme, že v rámci českého reformatního hnutí musíme rozehnávat dva hluboce odlišné myšlenkové typy. Pokusím se o jejich charakteristiku. Abstrahuji ods všech podrobností, půjdě mi pouze o zachycení základního znaku.

První typ má svůj původ v Husově nauce o Božím zákonu a v jeho (ovšem ne zcela jednoznačně formulovaném) přesvědčení, že církev je neviditelné společenství vyvolených. Je-li církev neviditelná společnost, nemůže být jejím představitelům zřejmě

svěřena svrchovaná, světské moci nadřazená moc. Ideu neviditelné církve lze těžko sloučit s ideou primátu duchovní moci. Nauka o neviditelné církvi vede ve svých důsledcích k podřízení církve moci světské, v pozdějších fázích vývoje ke státnímu církevnictví. Tímto směrem vyústují, jak se domnívám, úvahy jak pražských, tak táborských teologů, a týž rezultát se promítá i do známých čtyř artikulů.

Druhý typ úvah, jimiž se česká reformace obrací proti nároku středověké církve, má svůj původ v myšlenkovém odkazu Petra Chelčického a uchovává se v tradici původní Jednoty. Chelčický nebyl jednoznačným stoupencem Husova spiritualistického pojetí církve. Jednota bratrská chápala proto v návaznosti na jeho podněty sebe samu jako viditelné, pevně zorganizované společenství těch, kdo usilují o to plnit Boží zákon. Kladla, podobně jako středověká církev, velký důraz na mravní život. Uznávala hodnotu asketismu, vysoko hodnotila celibát. Představitelé Jednoty byli přesvědčeni o zdokonalitelnosti člověka a světa náboženstvím a výchovou a rozdělovali podle vzoru středověké církve věřící na počínající, pokračující a dokonalé.^{X)} V souladu s naukou středověké církve připisovala stará Jednota velký význam kněžství. Kněžím se – jak učí jeden ze zakladatelů Jednoty, bratr Řehoř – dostává od Boha zvláštěho osvícení k řízení věřících.^{XX)} Církev řídí nejen vnitřní život věřících, ale i jejich život vnější, individuální i sociální. Církvi náleží podle pojetí představitelů Jednoty svoboda, tj. naprostá nezávislost na světské moci. Ve srovnání se světskou mocí představuje podle nich církev mravní autoritu vyššího typu. Lze říci, že Jednota považuje samu sebe za duchovní moc, i když její teologové tohoto terminu, pokud vím, neužívali.

V tom, co uvedeno, jde Jednota v hlavních věcech zcela ve šlépějích středověké církve a odchyluje se výrazně od nauk husitských. V dalším se však objevuje závažný rozdíl: zatímco středověká církev přisuzuje státu mravně pozitivní, byť podřízenou úlohu, jsou Chelčický a představitelé staré Jednoty přesvědčeni, že stát je ryze pohanská moc, kterou podrobit křes-

x) Srov. např. Tomáš Akvinský, Teologická summa, 2/2, q. 183, a. 4; Tímto údajem možno doplnit studii A. Molnára, Počínající, pokračující, dokonali, in: Jednota bratrská 1457 – 1957. Sborník k pětistému výročí založení, Praha 1956, s. 147–170.

xx) Akty Jednoty bratrské I (ed. J. Bidlo), Brno 1915, s. 269.

čanským mravním zásadám nelze. To, co Chelčický středověké církvi nejvíce vytyká, je právě její snaha podrobit si svou mravní autoritu světskou moc a usměrňovat s její pomocí sociální život lidstva podle křesťanských mravních zásad. K řízení společenského života postačí podle Chelčického přesvědčení církev sama - za předpokladu, že všichni budou usilovat o plnění Božího zákona. Dokud tomu tak není, má ovšem světská moc svou relativní oprávněnost, ovšem jen jako nutné zlo.

V 16. století byla Jednota vystavena silnému působení protestantské teologie, v důsledku čehož ustoupilo negativní hodnocení světské moci do pozadí. Jednota si však i za těchto okolností uchovala do určité míry svůj naukový svéráz. To mělo za následek, že v jejím myšlenkovém okruhu neztratily starší, předreformační ideje nikdy zcela svou působnost. Výrazně se to projevilo právě u J. Á. Komenského.

Martin Hybler

PROLEGOMENA K FENOMENOLOGII STÍNU

(Martin Hybler, fenomenologicky orientovaný český filozof mladší generace, publikoval svého času samizdatově i v různých exilových časopisech řadu pozoruhodných úvah a studií - některé ve spolupráci s Jiřím Němcem. Na počátku osmdesátých let emigroval do Francie, kde přiležitostně přednáší filozofii a odkud se aktivně podílí na podpoře čs. občanských iniciativ.

Jeho starší úvaha, kterou zde - pokud je nám známo poprvé - zveřejnujeme, představuje volnou součást širšího celku. Z technických důvodů a po dohodě s autorem musela být původní verze výrazně zkrácena, zvláště jsme vypustili pozoruhodné analýzy fenoménu dopravy v moderním světě. Podstatnější vynechávky jsou v textu graficky vyznačeny. - Red.)

Julius Tomin se zabývá v úvodu svého eseje "V bezpečnostním státě" v návaznosti na obhajovací řeč Václava Havla v nedávném procesu se šesti členy VONS "svévolným zacházením se slovy", které je v korelaci se "svévolným zacházením se skutečnostmi, především s lidmi". Shledává, že "vztah slova k činům se převrací" a že se "lze domnívat, že toto převrácení vypovídá cosi podstatného o naší skutečnosti". Např. Bezpečnost užívá slova "teror" nikoli proto, aby tak vyslovila nějakou existující skutečnost, ale naopak proto, aby to, co toto slovo označuje (tj. strach, hrůzu, zděšení), vyvolala u těch, o nichž se domnívá, že je třeba, aby se báli (tedy ale současně již samým vyslovením slova "teror" k druhým vykonává vzhledem k nim to, co ono označuje). Václav Havel ve své obhajovací řeči ukazuje, že to, co soudu umožní členy VONS odsoudit, nejsou ani činy ani slova obžalovaných, nýbrž slova, která proti obžalovaným užívá text obžaloby (např. "nepřátelské úmysly", "protisocialistická platforma", "podvracení republiky" etc.). Obdobně dochází dle Tomina k posunu ve významu a užívání slov "i tam, kde jde o slova, jimiž moc a její nástroje označují samy sebe" (např. z policie se stává "bezpečnost"). Dle mého názoru lze shodný posun nacházet i všeobecněji, např. v charakteristické frazeologii, kterou užívají sdělovací prostředky (ostatně i samo slovo "sdělovací prostředek" již takovou frází je), a to zejména v přesně stratifikované oblasti typických námětů a stanovených metod, jak který námět zpracovávat (bída a nezaměstnanost v Americe, úspěchy a drobné nedostatky

v naší průmyslové výrobě, trochu zaostávající stavebnictví, pracovní hrdinství všeho druhu, hegemonistická politika Pekingu, až dojemně pečlivé deskripce zemědělského cyklu, stanovená výročí, démonické počasí atd.). Dále ovšem zmíněný posun zasahuje i oblast všedního jednání mezi lidmi: lidé u nás dobře rozlišují, v které situaci mluví a dle toho patřičně stylizují svůj projev. Míra stylizace se zvyšuje po kontinuální škále zhruba takto:

1. rozhovor doma v rodině či o samotě s důvěrným známým;
2. v práci, v hospodě, s kamarády;
3. s neznámými lidmi, jež lze dle sociografických znaků interpretovat jako "spřízněné" či "stejnáho postavení";
4. s neznámými lidmi či s lidmi suspektně spjatými s mocí;
5. s úřady;
6. na schůzi či ve shromáždění více lidí.

Tedy stylizace je tím výraznější, čím "veřejnější" je situace, v níž se mluví.

Ize tedy v našich podmírkách uvažovat o tom, zda se zde neautonomizuje zvláštní jazyková vrstva "lingua officialis", určená k užívání ve specifických situacích a specifickou vrstvou lidí? K něčemu takovému tu a tam přece docházelo a dochází: např. rozdíl mezi literární čínštinou a obecným jazykem, angličtina či francouzština jako úřední jazyk v národnostně a jazykově velmi pestrých afrických státech, francouzština jako řeč ruské předrevoluční šlechty, normanská v Anglii po vpádu Viléma Dobytatele etc. Ve všech těchto příkladech - a jistě by bylo možné jich uvést daleko více - však jde přece o něco podstatně jiného než v naší současnosti: o jazykovou vrstvu nebo vůbec o jiný jazyk, který má buď specificky vyhraněnou a konstantní oblast a způsob svého užívání (např. úřední činnost, literatura, vědecká terminologie), anebo je užíván specifickou a konstantní vrstvou lidí (aristokracie, umělci, vládcovská kasta, vědci etc.). Ale v případě posunu, který máme na mysli a který je podstatný pro naši současnost, jde o něco jiného: tento posun zastihuje - ne sice napřád, ale kdykoliv jemu se zamane - všechny věci a všechny lidí, kteří tu jsou, není specifický a konstantní, ale situativní. Tj. nemůže jít o tvorbu nějakého nového jazyka, ale o posunu v "užívání" slov či lépe řečeno v tom, jako co slova vystupují. Nás posun se tedy týká spíše toho, jak lidé mluví a jak na slouchají, co pro ně slova vůbec znamenají, přičemž jazyk zůstává konstantní nebo jsou jeho eventuální změny až sekundární fázace.

Slova totiž přestávají být v tomto posunu juenováním věcí, jímž je uchopujeme a podle své a jejich potřeby vespoleň opracováváme a obstaráváme svět, ale stávají se na jedné straně pouhým "materiélem", libovolně a bezohledně manipulovatelným k - ovšem iluzivnímu a zdánlivému - "vytváření" jedných skutečností a "rušení" druhých, na druhé straně se ovšem komplementárně ukazuje zvláštní samostatnost a nezávislost slov na lidském počinání: ^zobavena obstarávané vazby k věcnému, vymykají se svým manipulátorům z rukou (či z úst) a nakonec je zajímají pod svou vládu. V Tominově příkladu to posléze přece není Bezpečnost, která vládne, ale je to ono slovo "teror" samo, jež ovládá policisty v jejich konání, rozhoduje o tom, co dělají. Toto slovo "teror" není totiž v dané situaci jmenováním nějaké skutečnosti, nelze na ně tedy použít lingvistické kategorie označovaného a označujícího. Všichni referenci v této situaci vědí, že "o žádný teror ve skutečnosti nejde". A přesto ten teror je v ní nějak přítomen, to slovo má zvláštní vlastní působnost - nějak zní. Když zaznělo v naší souvislosti, přece ty, jichž se dotýkalo, jaksi samo od sebe "rozeznělo", nalezlo v nich určitou odezvu a tedy tímto svým zněním jim dopřálo jakousi orientaci jistým směrem. Orientovalo jak policisty, tak vyslýchané k jakési zvláštní přízračné "hře", a to právě tímto zněním v konkrétní situaci a ne tím, co lexikálně transsituativně znamená. Když se v našich novinách objeví nápadně mnoho článků o nepřízni počasí, lidé už vůbec neuvažují o věcném významu těchto článků (ostatně ten je z informačního hlediska dík stereotypii nulový), ale řeknou si "asi se bude zdražovat" či něco obdobného. V každém případě se orientují dle znění těchto slov. Rezonují. Znění slova pak je čímsi, co přichází samo jako neurčité, nejasné, mnohoznačné, neuchopitelné (i pro ty, kteří je vyvolávají), lidská orientace dle něj je ovšem k tomu korelativní - nese v sobě vždy mnoho nejistoty, strachu, nemožnosti dojít k něčemu "skutečnému", tj. věcovou činností zvládnutelnému. Je to orientace nikoliv na věci či dle věcí, ale na atmosféru, která se stává dominantou.

Došli jsme tedy k tomu, že posun v užívání slov, který dnes můžeme konstatovat, není záležitostí primárně jazykového vývoje či nějakého jazykového pohybu, ale že jeho jádro spočívá ve změněné roli řeči. Slovo dnes není vyslovováno proto, aby jmenovalo nějaké jsoucí a jmenováním je vyneslo do světla a k možnosti obstarávání, ale jmenuje se (charakteristická je ne-

osobnost, anonymita slovení) "jen" kvůli svému znění samému. Orientace dnešního člověka je z velné části určována právě tímto zněním, které je charakteristicky úzkostné, nejasné, mlhavé, přitom - jazykově formálně vzato - založené na perseveracích a stereotypiích. V našich poměrech pak platí, že čím je lidské jednání "veřejnější", tím je tento podíl výraznější, víz výše uvedená škála.

Dřív než přejdeme k formulaci otázek, které jsou zde nesnádě, musíme si všimnout ještě jednoho aspektu našeho problému, totiž té jeho interpretace, která tvrdí, že celý takovýto posun je pouhou funkcí "totalitarismu", resp. jím konstituované intersubjektivity. Této interpretaci lze dát za pravdu jen v ohledu na takovou či jinou typiku převlády znění v dnešním řečení, nikoliv však už tam, kde jde o tuto převládu samu. Tu totiž, jak se domnívám, lze shledávat jako univerzální rys řečení dneška vůbec, bez ohledu na to, jak si kde který režim či systém počíná. Vztah tohoto způsobu mluvy k současným totalitárním režimům je adekvátnější pojímat obráceně: jen začne-li se mluvit takto, vzniká možnost pro konstituci totalitarismu resp. socialismu, neboť tento lze chápat jako určitý pokus o stabilizaci v nastavší krizi. Ovšemže pokus marný, který ji naopak prohlubuje. Vládu znění řeči, byť jiným způsobem provozovanou, lze pozorovat i na Západě; to, že každý může říkat prakticky vše, co jej napadne, a to bez následků, způsobuje, že slovo tam ztrácí jakoukoliv závaznost, odpovědnost (srv. Solženicynovu Harvardskou přednášku). Jmenování věcí je tam rovněž rozrušeno, např. působením reklamy, televize etc. Tak dochází k tomu, že ve vzniklé rozvolněnosti intersubjektivních (zneodpovědnělých, tj. bez možnosti a nutnosti odpovědi se vznášejících) struktur se - zde však nenásilně a nepozorovaně - rovněž prosazuje orientace dle znění slov, jež potom vládne strháváním lidí a jejich indoktrinací působením např. módy, televizních seriálů, sportu, vědy etc. Slovo tu vládne jako slogan. Typické je to, že se vláda znění prosazuje jakoby "zdola" (manipulováním a schematizováním rodinných a elementárních interpersonálních rozhovorů) a že jí směrem "nahoru" (tj. k státním, vědeckým a uměleckým špičkám) relativně ubývá, což je přesně opačné k tomu, jak je to u nás.

Lze tedy snad přijmout oprávněný předpoklad, že to, co jsme deskriptivně předběžně nazvali "vládu znění slov" a v čem se domníváme spatřovat jeden ze základních rysů evropské současnosti,

je skutečně čímsi primárním a univerzálním. Tím se ocitáme u formulace otázky: jaký člověk mluví takovouto řečí a odpovídá jí a jak to dělá? A jaká je to světská situace, jež se takto orientuje a jež se takto vyslovuje? Tedy: jaký je vůbec současný člověk a jaká je současnost světa?

- - -

Jediným způsobem, jak se dopátrat něčeho bližšího ohledně prve části naší otázky, která se týká problému současného člověka, je, jak se zdá, hledání takového typu subjektivity, který by odpovídal tomu způsobu řeči, o němž je řeč. Všechny možné odpovědi, ať již jejich konkrétní výsledek bude jakýkoliv, jsou v zásadě něčím takovým. To je stanovením, jaká je dnešní subjektivita. Korelativně v ontickém plánu, o nějž nám jde především, pak půjde o charakteristiku typické současné osobnosti. Spory jsou možné až potom, protože budeme nuceni obhajovat, proč je současná subjektivita v našem konceptu taková a ne onaká. Zdá se totiž, že jinak se ani tázat nelze a že také není možné dojít k jinému výsledku. Odpověď přece musí - být po jakkoliv obsáhlé argumentaci - vypadat shrnuta nějak takto: dnes se jedná o "člověka ekonomického", "člověka technického" nebo "člověka konzumního" nebo "člověka ideologického", event. o nějakou kombinaci toho. V základě všech takových odpovědí je pojetí člověka jako subjektu, z toho ostatně vychází veškerá novověká filozofie člověka. To však znamená v rámci naší úvahy pojímat člověka jako toho, kdo vytváří řeč a vládne jí, kdo je jejím základem a autorem a kdo jejím prostřednictvím skytá smysl všemu ostatnímu, jež se klade jako objektivita, která jej o sobě nemá. Tím člověk jako subjekt je ex definitione nepochybně. V otázce po dnešním člověku se pak ptáme na to, jak toto dnes člověk dělá. Dělá-li to tak, že vše, co je, svou prací proměňuje v nástroje, jež mu slouží k uspokojování jeho potřeb, a to dělá proto, aby vybudoval určité předem ideově ztvárněné uspořádání světa, a přitom ty věci spotřebovavá, pak by se výše nadhozené charakteristiky možných určení dnešního člověka zdály zcela plauzibilní. A existují skutečně mnohé teorie, pro něž jsou budcím nebo východiskem.

Ovšem my se zde dostáváme k závažné námitce: vždyť jsme právě byli nuceni konstatovat, že zrovna dnes je řeč čím dál tím méně jmenováním věcí, jehož autorem je člověk, za to se však čím

dále tím více sloví jako své znění, které ale zní jí samou a jímž naopak, jak se zhusta i explicitně vyjevuje, ovládá člověka. Tedy v tomto případě - podržíme-li už ono slovo - je řeč jako znění sama oním "subjektem", autorem, tj. tím, co je základem, z něhož čerpá vše ostatní svou bytost. Ovšem proti vhodnosti užití slova "subjekt" v této souvislosti vyvstávají závažné námítky - je totiž už v našem myšlení hodiálně usazeno základní pojetí vlády, která k subjektu náleží (totiž opracovávání věcí, organizování světa, stavba měst, tj. vláda jako aktivní zvládání objektivního), a vláda znění řeči je přec zásadně jiná, spíše plíživě provládající celou situaci, která se stává jakousi zvláštní neosobní a nevěcnou hrou. Nelze zde tedy mluvit ani o nějaké objektivitě, která by byla touto vládou zvládána. Pro nás je však zatím důležité především to, že jsme zbaveni té cesty charakterizace dnešního lidství, o niž jsme ještě před chvílí soudili, že je nejen nejschudnější, ale také jediná možná. Ovšem negativní zjištění, které jsme právě učinili, je nanejvýš překvapující a ve svém důsledku zdrcující: dnešní člověk totiž za předpokladu univerzality oné vlády znění řeči není vůbec subjektivitou, resp. mírněji řečeno: jeho subjektivita nemůže být jeho bytostním určením. Tím se ale dostáváme do zásadního rozporu s novovékou filozofickou tradicí, jejímž základem je právě kartesiánská konstituce subjektivity jako úběžného bodu všech možných dalších určení.

Jak tedy máme postupovat se svou otázkou dále? Nedostali jsme se do takového extrému, kde všechno tázání a odpovídání přestává být možné, neboť k němu chybí základní předpoklady? Je možné, že v takové situaci jsme, a je dokonce pravděpodobné, že právě toto je základní charakteristikou situace současného lidství, nicméně jsme alespoň povinni tuto situaci, když již ne "zvládnout", "rozhodnout", "dát jí smysl" etc. (jak by bylo možno mluvit, kdyby tu byl nějaký subjekt a kdyby ona situace byla něčím alespoň relativně objektivním), samu - v naslouchání a oddanosti k ní - nechat promluvit.

Je nám tedy nutno nejprve vyjít ze zcela elementárních věcí. Máme-li alespoň poněkud zachytit současného člověka, musíme se začít tázat po tom, kde dnes lidé vůbec jsou? Co dělají? Jak žijí? Veš doufají? Jak jejich život vypadá?

Otázka po tom, kde dnes lidé jsou, je otázkou po jejich přítomnosti, po tom, kde je místo, na němž je dnešní člověk přítomen.

Univerzálním místem člověka jako jej sama je: svět. V novověku, který - jak vyplynulo z předešlého - je zřejmě již za námi, se jednalo o objektivní svět objektů. Člověk tím, že rozpoznal možnosti své subjektivity, redukoval současně věci na objekty, aby jim mohl vládnout. Kdyby totiž věci nechal být věcmi, nebyla by takováto subjektivní vláda možná, neboť s věci (jako přítomností světa) nelze manipulovat - ta přece sama "vzchází a zachází z bezmezna dle řádu času", jak učili starí. Aby s ní bylo možno manipulovat, je nutné ji alespoň do určité míry znevěcnit, zbavit ji přítomnosti světa a připustit ji jen jako objekt. A objekt je přece možnosti dělení a skládání, analýzy, výkladu ze skladu elementů a tím praktického disponování. Je disponibilitou, lze ho přemísťovat a umísťovat ve škále ostatních objektů a uvádět do různých vztahů s nimi, založených na stejnosti těch či oněch elementů dle subjektivně rozhodovaného zaměření analýzy a syntézy a bez ohledu na jakékoli světské místo.

V novověkém světě tedy byli lidé přítomni jako subjekty a tento svět sám byl přítomností objektů. Tato přítomnost objektu je rovna přemahatelnosti překážek, tj. zdisponibilní naskýtajícího se, a to vždy "k něčemu" (tj. k tomu a tomu - "potřebnému" - obstarávání), k nějaké funkci; jeho funkcionalizování. Na to je věc v novověku redukována. Spolu s tím tu začíná vystupovat do popředí možnost jakéhosi skrývání, uzavírání světa. Převážná většina lidské činnosti je vykonáváním onoho zdisponibilníování k účelné, funkční (protože rozumné) manipulaci. Jejím výsledkem je spolu s dosahovaným pokrokem ve zvládání věci vždy i ztráta nějaké části přítomně se otevírajícího světa. Věci jsou osvícensky vytrhávány ze svých věčných kořenů v nezbadatelnu a přitezávány v hrubé a navzájem zestejnorodněné a tedy průmyslově sériově vyrábětelné trámy intendované "velké stavby" lidského rozumného zmocnění se světa, jež je projektováno ideologiemi. Na svět, protože je zmocňován, je pohliženo rovněž jako na moc; jsou hledány zákonitosti této moci, aby bylo možné ji přemoci (což zpravidla rozvrhuje vědy přírodní). To vše je notoricky známo a je tedy vůbec otázkou, proč to zde opakuji. Důležité je, že v tomto novověkém počinání přece jen - vždy na počátku - byly věci nějak přítomny: jako to, co je třeba zdisponibilnit, to, co dosud setrvává v samozřejmém, "pověrami prosyceném" dřímotě, co je třeba osvítit, probudit, očistit etc. Tedy věcový svět tu byl - třebas jako samozřejmá temnota či jako pouhé východisko, jež je

třeba opustit a proti němuž je nutno postupovat. Totiž i samozřejmá sebedůvěra rozumné subjektivity v jejím počínání pramenila právě z této půdy, z této nedostatečně reflektované samozřejmosti. Jestliže se právě však z ní novověký člověk vymanoval, muselo nakonec dojít k tomu, že podkopal to, na čem stál: svou subjektivitu v jejím samozřejmém sebevědomí. Od počátku novověku spolu se zdisponibilněním věcí probíhá nutně současně i zdisponibilnění lidí sebou samými, tj. jejich desubjektivizace za účelem manipulace. Přitom ontická sféra fakticity zde dalece předběhla lidskou sebereflexi. Ale i ta se posléze vydala toužeb cestou. Tedy člověk, stane se subjektem, tj. vládcem, musí začít se s sebou samým nakládat stejně jako s objekty, stává se sobě objektem. O tom svědčí posléze i zrod psychologie coby objektivní vědy, zrod sociologie, etnologie, moderní lingvistiky etc. V těchto vědách již člověk jako suverénní prius všeho smyslu ve světě rozhodně nevystupuje, naopak je zde objektivně popisován ve svých slabostech, je analyzován a syntetizován, činěn disponibilním, manipulovatelným.

Např. v psychoanalýze je lidská duše interpretována jako souhra či spor analyticky identifikovaných instancí. Sociologie rozvíjí učení o determinaci lidského vzájemného počínání, o společenských skupinách a hnutích, jejich zákonitostech a strukturách, etc. Mají snad tyto vědy nepravdu, jak se jím někteří, zejména klasický subjektivistickí kritikové, snaží dokázat? Zřejmě nikoliv, spíše se člověk svým zdisponibilněním věcí nutně fakticky stal takovým, jak tyto vědy uvádějí. Výsledky těchto věd byly subjektivistické mocenské ambice člověka vážně narušeny ve své opodstatněnosti, tj. stalo se otázkou, zda se opírají o něco podstatného či zda jsou jen specifickým druhem mocenského (a snadno psychologicky či sociologicky interpretovatelného) sebeklamu.

Zároveň s touto "desubjektivizací" či "objektivizací" subjektu dochází k něčemu ještě závažnějšímu; totiž že všechny věci již byly koncem minulého a počátkem tohoto století v podstatě zdisponibilněny. Vše bylo dobyto. Celý svět je dle libosti průjezdný, lze jej projet, jak piše Verne, bez větších potíží za pouhých 80 dní (a Poincaré s Machem tedy právem zjišťují, že svět není), již nic nestojí principiálně v cestě, již nic zásadně nepřekáží. Začíná se o všem uvažovat v planetárním měřítku. Věci však již nejsou přítomny ani v té pouze trpné a již spíše jen rituálně zachová-

vávané podobě jako dříve. (Srov. např. revivalistickou přítomnost věcí v historizující architektuře minulého století a vůbec v tehdejším městanském životním stylu s moderní architekturou a životním "stylem" dnešním). Nyní jde již jen o to "vylepšovat" onu průchodnost všeho a - zprvu ve futuristickém nadšení - ještě více zdisponibilňovat vše již disponibilní. Zrychlost to. Tím dochází k pozvolnému "vymizování" objektu. To se zvěstuje v jeho jakoby "subjektivizaci", ve stále větší přizpůsobenosti lidem. Objekty ztrácejí poslední zbytky své věcnosti, tj. svoje "naproti", které tolik obdivujeme v muzejích u řemeslných a raně průmyslových výrobků. Auto je např. mnohem "subjektivnější" než parní lokomotiva. Silnice je mnohem subjektivnější než železnice. Funkcionalistický obytný dům je více méně pouhým obalem lidského bydlení, které ovšem je naopak objektivizováno a funkcionalisty přesně měřeno. Vše se přizpůsobuje člověku, který ovšem naopak čím dálé tím více ztráci svoji sebevědomou subjektivitu (ta se stává stále výrazněji spíše jakousi soukromou iluzí, společnosti tolerovanou) a stále více podléhá - rozpuštěn ve schematech vlastní sebereflexe a vlastního faktického počínání (které se také stále více schematizuje a zvnějšňuje) - tlaku podbízející se "zesubjektivnělé" objektivity.

Konečně dochází k tomu - a tento moment považuji za typický pro naši současnost -, že již subjekt není od objektu vpodstatě rozlišitelný. Jede člověk v autě, nebo jede auto s lidským nákladem? Kdo je tu podmětem? Budují a obývají lidé sídliště, anebo sídliště produkují pracovní síly a regenerují je? Nakupujeme zboží, anebo si nás zboží prodává navzájem? Etc. To ovšem znamená konec novověku, jenž byl založen právě na dynamickém napětí subjektivního a objektivního. Dnes je již tento protiklad ne překonán, ale rozpuštěn v zvláštní typ amorfního kontinua, v němž se všichni pohybujeme a jímž jsme, aniž jsme schopni se od něj odlišit jinak než iluzivně. Toto nové, tuto zvláštní kontinualitu nazývám: provoz. Tento provoz je dnešním člověkem a dnešním světem.

Získali jsme již jakousi (tak řečeno "genetickou") odpověď na naši otázku, ovšem to, jak byla získána, v žádném případě ne-přesvědčuje: vždyť jde pouze o nanejvýš povrchní a velmi obecný přehled historického trendu lidského situování ve světě na sklonku - jak tvrdíme - novověku. Takovýto přehled nám může posloužit spíše jako ozřejmění obecného dějinného kontextu, v němž se naše

tázání pohybuje. Nicméně doufám, že bude dobrý alespoň k tomu, že smysl dalších úvah bude jasnější.

Vrátím se nyní k otázkám, které jsem si kládal, než jsem rozvinul naznačený přehled novověkých dějin subjektivity a objektivity, tj. k otázkám typu: kde dnes lidé jsou, co dělají, jak žijí, več doufají etc. Obdobně a souběžně s tím se budu tázat po světě. Přitom by se nám mohlo ukázat konkrétnější určení toho, co nazývám provozem.

Otzáka "Kde dnes lidé jsou", myslíme-li oni sami (tj. bytostně), se táže po tom, kde jsou lidé dnes přítomni. Protože bytí je přece přítomností jsoucího. Musíme tedy hledat takovou fundamentální situaci, která by byla jednak v původním smyslu slova dnešní (tj. byla by snem tohoto dne; svr. etymologii slova "dnes"), tj. situovala by se v ní v otevřenosti dnešní přítomnost světa, a v níž by současně člověk byl specificky (v typické odpovědnosti k dnešku) přítomen. Kde takovou situaci hledat?

Lidé dnes dělají to, co dělali vždy: bydlí, pracují, nějak se odívají, vaří a jedí, pohybují se po světě, mluví spolu, nenávidí a milují, usilují o naplnění svých tužeb. A mnoho dalšího obdobného. Avšak jak to dělají dnes?

Jak je tomu např. s bydlením? Z bydlení se zvolna stává sídlení, ne však v "sídlech", ale v sídlištích. Toto sídlení je dnešními architekty a teoretiky bydlení pojímáno jako provozování určeného, standardně vymezeného obytného prostoru, který je za tím účelem standardně vybaven: zejména je tam bytové jádro, okolo něhož se byt koncentruje. V bytovém jádru jsou k dispozici všechny prostředky, umožňující hygienický a pohodlný provoz bytu: WC, koupelna, kuchyňská linka, větrací šachta, vodovodní, plynové a elektrické vedení etc. Jádrovým v dnešním bytě tedy není něco takového jako domoví, bezpečí vymezeného vnitřku včetně bezmeznu vnějška, to vše bezprostředně přítomné ve věcech jako je např. rodinný stůl, krb apod., ale hygienicky účelný provoz, jehož esencí je nezřejmé potrubí a vedení vedoucí větrací šachtou. (Z tohoto hlediska je pozoruhodný ústup některých tradičních nábytkových forem, zejména důkladných stolů, ze zařízení bytů.) Jádrem bytu je to jeho místo, kde toto prostředkující a propojující vedení vyúsťuje svými vývody a kohouty: bytové jádro. Byty jsou homogenní prostory, prostírající toto jádro (jehož prostřednictvím jsou všechny navzájem propojeny) a dispono-

vané k dalším funkcím, jež bydlení s sebou nese: např. pobývání a spaní. Tyto prostory jsou stále více prostírány tak, že je lze vybavit již jen zcela určitým typem "zařízení", jež je pak pro všechny byty obdobné kategorie standardní. Prostor bytu je takto i co do své konkrétní zaříditelnosti výsekem z homogenního obytného prostoru - bytového fondu, který je už předběžně také zařízen.

K bydlení dále patří to, co se dnes nazývá sídlištění nebo okrsková nebo nadokrsková etc. vybavenost. Tou se staly - většinou jako samoobsluhy se smíšeným zbožím - bývalé obchody a prodejny. Z řemesel se staly "provozovny služeb". Dále pak zařízení na odchov dětí a mládeže dle standardních norem, metod a programů. Ze slova "vybavenost" zřetelně zaznívá disponibilita a funkcionality tak typická pro provoz. "Vybaveností" se stalo vlastně vše ostatní kromě bytů samých, např. i divadla, koncertní sály, sportovní hřiště, symfonické orchestry, herci, malíři, fotbalisté etc. Básníci tak nejsou v dnešním městě-sídlišti proto, aby ukazovali pravdu o světě, ale aby tvořili nezbytný ornamentální doplněk vždy "vysoké" či alespoň k "výši směřující" "životní úrovni" obyvatel. Města dnes již neexistují (pro města je typická jistá vymezenost a distance od okolního venkova a jejich specifická městskost, jejich vlastní život). Sídlení je všude stejné: na jedné straně prolíná amorfnně krajinou, na druhé straně i staré čtvrti bývalých měst se stávají - i když již dávno postavenými - sídliště. Uvažuje se o "zlepšování jejich vybavenosti", modernizaci jejich "bytového fondu", projevuje se snaha vpašovávat do starých domů též bytová jádra, mluví se tu o "mikrorajónech" stejně jako "sídliště".

Lze tedy shrnout náš přehled o dnešním bydlení asi následujícím způsobem: Bydlení se stalo sídlištním sídlením. Byt se koncentruje v jádře z umělé hmoty, jímž je napojen na nekonečná vedení, která mu zprostředkují hladké a zejména hygienické fungování. Důraz na bezpečí, intimitu a jasnou prostorovou hranici domoví bytu oproti ne-domoví šíra světa vymizel (prostupnost panelových stěn pro zvuk, velká okna, lodžie, balkóny, propojenost vedením etc.). Bydlení souvisí s vybaveností sídliště, která je mu k dispozici a již se stává prakticky vše ostatní snad krom práce a veřejné činnosti, je-li jaká. Izomorfie bytu a světa však zůstává v platnosti, jen není svět přítomen jako očividný stůl či krb, ale jako nezřejmé vedení v jádře ^zumělé hmoty, jež

umožňuje jeho fungování, tedy jeho "smysl".

V takovémto bydlení je potom člověk jeho součástkou v roli či funkci "uživatele". Jeho bytování je užíváním různých hygienicky disponibilních funkcí, jež mu bytové jádro svým vedením přivádí. Jeho užívání je strukturovaným konglomerátem jednotlivých funkcí: např. vyměšovacích, nutričních, spánekových, prostorových, kopulačních, rodičovských etc., které - napojeny na korelativní kohouty a vývody bytového jádra - jsou uspokojovány dle homogenních standardů. Tím je funkce bytu naplněována a byt je konzumován. Vybavenost sídliště pak umožňuje ukájení potřeb ostatních či alespoň vytváří pro toto ukájení předpoklady. Člověk je tu tedy neoddělitelnou funkční komponentou systému sídlení. Jen zdánlivě je někým, kvůli němuž je takovéto sídlení konstruováno či kdo je konstruuje a kdo mu poskytuje jakýs takýs smysl. Daleko spíše toto sídlení samo potřebuje člověka jen k tomu, aby nerušeně fungovalo, stejně jako k tomu potřebuje dodávku elektrického proudu, vody, plynu. Vztah konzumenta a konzumovaného není zásadním protikladem, jako tomu bylo svého času s objektem a subjektem, naopak jde pouze o relativní pozice v kdy tehdy aktuální situaci konzumu; tyto pozice se mohou ze situace do situace proměňovat: např. v bydlení člověk vystupuje převážně jako konzument (ale i zde je v mnoha situacích konzumován - např. když byt maluje, uklízí, větrá, prochází se jím), zatímco v zaměstnání je naopak spíše konzumován, ale i zde nalézáme situace, které jsou opačné: např. krade-li v něm, věnuje-li se tu sexuálním stykům, odreagovává-li si zde svou zlost na podřízených či má-li svou práci "rád". Tyto pozice jsou tedy principiálně nerozlišitelné a vcelku zaměnitelné: vždy jde jen o takové a takové fungování provozu.

(...)

Je tedy člověk v dopravování nepřítomen, je "jinde", než kde "ve skutečnosti" je, tj. necítí se být pouhým účastníkem dopravního ruchu bez ničeho dalšího. Avšak toto jeho "jinde" je pouhou iluzí, kterou si situuje jeho dráha sama, v níž však nicméně přesto bytuje a která jej (pochopitelně iluzivně) vykonává jako individualitu. Z povahy dopravování pak plyne, že toto "jinde" je vpravdě nedosažitelné, je totiž vždy jinde, než kde člověk je.

Tak lidé touží např. po klidu a dotyku s přírodou. Tomu dávají výraz v tom, že si stavějí chaty, věnují se zahrádkářství či něčemu podobnému. Tak si budují svoje "jinde", svoje "mimo" světa, v němž žijí. Ovšem, stavějí-li chatu, opět se chtě nechť ocitají v nejrůznějším shánění toho a onoho, vybavování se nejrůznější vybaveností, k níž lze započítat i okolní přírodu, les, rybník etc. Posléze zjišťují, pokud jsou schopni alespoň trochu procitnout, že si vlastně postavili pouze soukromý motorest, více či méně dokonalé parkoviště pro svůj vůz a i sebe samého, svou dopravní značku. Jsou zřetelněji nebo méně zřetelně zklamáváni: nejprve soudí, že to je nedostatkem vybavenosti chaty či zahrádky (neboť - jak vidí - sousedé na svých chatách mají ještě to či ono "jiného"), proto se snaží nejprve shánět další "věci" (resp. použí reprezentace, tj. tvárnosti míjených věcí), dovybavovávat své "jinde" (odtud charakteristická přeplněnost obdobných staveb), posléze rezignují a buď se začnou věnovat něčemu "jinému", jinému "jinde", anebo se spokojí s tou trohou klidu a nehybnosti, kterou jim jejich parkoviště dopřává.

Jiní hledají cíl v rodinném životě: založí rodinu, zplodi až tak 2 děti a budují soukromé zátiší klidu a iluzívní vynášení z dopravního ruchu. Opět jsou kvůli tomu nuceni k nesčíslnému shánění, ekonomickému úsilí, dopravují se k své představě tak i onak a stále něco schází. Posléze zjistí, že jejich děti nejsou jejich vytouženým "jinde", v němž by mohli spočinout a nalézt nějakou půdu, ale že to jsou cizí bytosti, které mají svůj vlastní život, který je "jinde" než jejich a který je jim nepochopitelný. A že celá, takto představovaná rodina, k níž je mělo doprovázení dopravit, je beznadějnou iluzí. Ocitají se pak jako žebráci na ulici, jejíž záhybem je byt, k němuž se dopravovali řadu let. Tak to dopadá v lepším případě, totiž nejsou-li již předtím zklamáni v lásce, nerozpoznají-li již dříve, že jejich partner není tím "pravým" iluzivním "jinde", jehož tvárnost si v něm zamilovali, ale že sám je také někde "jinde", totiž u svých (a tedy těch pravých, ba "nejpravějších") tvárností. A i když to dobře dopadne, a žádný z nich není stržen jinou podobou "jinde" a manželství se nerozpadne, přece lze ve většině případů cítit stále výraznější dech prázdniny, která panelovým skleníkem provívá a účinkující stále jasněji cítí, že pouze hrají své role ve hře, která již dávno pozbyla svého smyslu.

Mobilita immanentní světu jako provozu a stálé zklamávání lidí v jejich nenasylých touhách po jejich "jinde" vyvolává touhu po intersubjektivní a racionálně účelně oprávněné fundaci jakéhosi univerzálního, všeobjímajícího a všezařizujícího "jinde". Toto jinde se pak konstituuje jako garant všech "jinde" osobních, která v něm nalézají svou bezpečnost a přesvědčivost své reality. V této touze lze shledávat základní motiv vzniku různých ideologií a i totalitního státu. Příznačné potom je, že při realizaci nějaké ideologie v takovém státě se celý stát stává iluzivním, celý je "jinde", dochází k masivnímu popření přítomnosti, což pak následně ochromuje i provoz samotný.

Ještě v rámci individuálních "jinde" se pohybuje úsilí některých lidí o realizaci nějakých sociálních a politických idejí či vytváření "opozice" k nějakému stávajícímu společenskému usporádání, tj. k takovosti konkrétní reglementace provozu.

Pokusme se tedy nyní shrnout naše myšlenky o běžném lidském životě v současnosti a zároveň pregnantněji vyznačit to, v čem shledáváme jeho podstatu, totiž provoz. V našem rozboru jsme dospěli k několika závažným formulacím, jimž se bude třeba věnovat podrobněji. Jaký je tedy svět provozu a jací jsou lidé v něm?

Je to především svět bez místa, není v něm místa, kde by se dalo stanout, kde by se dalo něco postavit, kde by bylo možné se usadit etc. Všechna jeho místa jsou místy jen zdánlivě, jsou to vždy jen možnosti dalšího "dále" a prostředky k jeho dosahování. Posledním takovým světakým místem před nastupem vlády totálního homogenního kontinua provozu byla subjektivita, která ovšem - jak jsme ukázali - je dnes v rámci provozu možná jen jako jedna z jeho tvárností a je iluzívni. Místo místa je zde prostor homogenní prostupnosti dráhy provozu, která je vždy dle měnlivé konkrétní situativity orientována příslušnými tvárnostmi.

Není-li v tomto světě místa, není v něm ani středu, který by jej koncentroval: neexistuje tu přirozené gravitační centrum, jež by určovalo váhu či význam každé skutečnosti. Pak jsou ovšem jednotlivity navzájem lhostejně zaměnitelné, neboť jejich konkrétní závažnost je pouze situativně odvoditelná a je tedy rovněž pouze iluzívni tvárností. Přitom ovšem celý provoz je neustálým a nekonečným prostředkováním, střed tohoto světa je tedy jakoby ustavičně bezprostředně "zde" právě v tomto prostředkování. Ve středu světa dnes jsme v libovolné ulici, v každém obchodním domě, ba i ve svém bytě. Ale takovýto střed není něčím

uchopitelným, dle čeho by se dalo nějak orientovat, ale je míjivostí míjejícího, míjivostí ne-věcných tvářností.

Jak se vykonávání tohoto středu, ono prostředkování, děje?

(...)

Např. u spotřebních výrobků lze pozorovat, jak jejich fakticity vymizuje pohlcována reklamou. To již nejsou věci, které bychom k něčemu potřebovali, ale tvářnosti produkované kvůli reklamě, kvůli své "zádoucí" podobě, která je jí diktována. Lidé pak jako kvůli též prostředkující reklamě jednající, jako jaccisi "reklamní agenti", po těchto tvářnostech baží, protože v nich vidí médium, prostřednictvím něhož se budou moci dopravit k svému "jinde", jež je ovšem také jen tvářností, zhusta dokonce obdobně reklamou produkovanou. Tu pak vyvstává otázka, zda je reálnější výrobek zbavený vší fakticity nebo jeho reklamní prospekt či jeho lákavý obal.

Tím se dostáváme k další velmi výrazné charakteristice provozu a to k nepřítomnosti věcí. Z pojetí provozu jako nekonečného prostředkování, jež se děje jakýmsi rozplýváním "zdvojováním" či zmnožováním skutečnosti spolu se současnými úbytěmi její fakticity, můžeme nahlédnout, že tato "nepřítomnost věcí" není něčím jednoduchým a snadno formulovatelným. Nejde tu o to, že by věci zrovna teď či napořád nebyly tady a byly někde jinde, nebo o to, že by provoz byl nějakou absolutní prázdnotou pouštějící absolutní temnotou nedovolující nic rozlišit. Sedím přece u stolu, píšu, v ruce držím tužku, přede mnou stojí sklenka konaku a prázdný šálek od černé kávy. Zda to nejsou věci, které jsou teď, tady tak a tak přítomné? Zda toto není elementární a nepopiratelná běžná zkušenost? Jistěže ano, jenomže je tu třeba uvážit několik momentů, především, co to je "teď" a "tady", tj. přítomnost této situace. Kde jsem? U své práce, konkrétně píšu studii o některých aspektech současnosti. Co je dnes taková studie? Jestli to někde otisknou nebo budu mít příležitost předat rukopis k přečtení několika přátelům, stane se součástí informačního toku, informačního provozu. Knihy v současném světě nejsou např. pouhými pomocnými záznamy myslivého životního počí-

nání filozofů jako v klasické antice, ani bezprostředním numinosním projasněním světa jako v alexandrijském pojetí, ani svěbytnými dokumenty subjektivity v jejím pronikáním objektivitou nebo sebou samou, ale právě součástmi informačního toku, prostředky k "zábavě a poučení". Tako, protože mi teď jde o promyšlení a napsání této úvahy, jsem fungující součástkou tohoto toku i já, aktuálně jako jeden z producentů. Vše, co je okolo mne a co jsem vyjmenoval, jsou vlastně pro mne nezbytné prostředky, které mi toto fungování umožňují, a právě to je jejich "podstatou". Tyto věci nejsou jako ony samy přítomny.

Ovšemže moje bezprostřední zkušenost této situace není takováto. V ní jsem mimo tento provoz informačního toku, jsem někde "jinde". Jsem u své práce, u svého uvažování, jímž se pokouším dosáhnout vyrovnání se světem, nalézt v něm přijatelné a odůvodněné místo. Jsem právě jaksi v předstihu u tohoto místa. K němu patří i věci, které tu jsou spolu se mnou. A na tomto místě jsou přítomny jako ony samy. Propisovačka jako nabídka formulovatelnosti a sdělnosti myšlení bližním, sklenka koňaku jako slunce, černá káva jako noc, stůl jako opora, papír jako tabula rasa, potřebující své popsání etc. Ale ono místo, jež je konstituováno oním "bytím-v-předstihu-u" (Heidegger), je to místo současného světa? Není. Toto místo je "před" ním, mimo něj, předstihuje jej apod. Současnost je postulována v tomto usilování jako pouhé médium, které je potřeba překonat, jímž je potřeba projet etc. Což je typický způsob pojímání provozu. Místa, o něž mi jde, předběžně dostihuji tím, že se současně vydávám do informačního toku, má práce je mi dopravním prostředkem v něm. Moje zkušenost aktuální situace je konstituována z perspektivního mínění rozvrhovaného místa, jež však je jinde než současnost světa, je tedy i ona, neboť je "u" tohoto místa, jinde. Je právě tímto "jinde" a to mým individuálním jinde (i tato individualnost je však sporná, neboť psychologická zkušenost učí, jak jsou místa, k nimž se lidé miní doprovádat, obvykle banální, schematická a velmi navzájem podobná; venkoncem i to moje se od nich nikterak neliší). Toto moje "jinde" je v současném světě přítomno jako předběžnost, tj. podoba, tvářnost, která je součástí jeho provozu jako dopravní značka, která dává směr něčí životní dráze, a to mé. Faktita mého místa tedy do současnosti světa nepatří, ale za to do něj náleží jeho podoba, tvářnost. Potud by se mne toto všechno vlastně netýkalo, totiž kdybych mohl být jen tak "jinde" a kdybych se netázal právě po

současnosti světa. Současnost světa je opravu taková, že se většinou lidí vůbec netýká a lidé se vlastně netýkají jí - procházejí kolem sebe či skrže sebe, aniž by se potkali: vždyť právě provoz ^d můj. znamená ne-setkání! Tím, že se po této současnosti tážu, pak tedy u ní bych měl nalézat místo, o něž mi jde a k němuž se provozem v informačním toku dopravuji. A jak nalézat místo tam, kde žádného není, kde je jen všeprostupnost jízdní dráhy?

Je zřejmé, že se zde již dostáváme do poloh značně absurdních a asi bezvýchodných. Omezme se proto na konstatování, že svět provozu je světem zvláštní nepřítomnosti věcí a ta zvláštnost spočívá v tom, že je světem přítomnosti jejich tvářnosti. Věci jsou tu fakticky nepřítomny (jedinou fakticitou tohoto světa je provoz sám), jsou tu jen a-substanciální, nenaplněné podoby. Provoz potom je podstatně provozem těchto podob, jejich vzájemným prostředkováním. Hluboký paradox této situace vrcholí pak v tom, že podoba, eidos, je přece přítomností věci! To je jedním z východisek evropské filozofie. Je tedy svět provozu světem nepřítomnosti věcí a lidí, neboť oboje je "jinde" (nic není "při-tom"). Tedy - jak se zdá - je i nepřítomností světa samého, neboť jen věcově a lidsky může být svět přítomen. Za to je však přítomností přítomnosti věci (jež tu ovšem fakticky nejsou) a lidí a tedy přítomností přítomnosti světa.

(...)

Další situaci, kdy vystupuje ukazování ukažování či přítomnost přítomnosti, můžeme identifikovat tak, že se budeme tázat zda tu není z fakticity věcí alespoň nějaký zbytek, nějaký sediment rudimentárně na ni poukazující. Je totiž obtížné připustit, že by se jsoučnost věcí, jejíž tvrzení přece patří k věkovitým fundamentům evropského civilizačního rozvrhu, tak náhle bezzbytku vytratila. Jsou tu přece vždy věci, které bud absolutně, anebo situativně zrovna teď nefungují, které už ani nijak fungovat nemohou, které nejsou zahlceny provozem, které mu třeba překážejí, jsou zbytečné či jsou jeho odpadky. Neruda se jasnozřivě ^asnad jako první dotkl tohoto problému ve slavném fejetonu "Kam s ním".

Fenomén odpadků je z tohoto hlediska obzvláště zajímavý. Co to jsou "odpadky"? Jsou to např. odhozené lístky z tramvaje,

cigaretové nedopalky a krabičky, obaly zboží, pytlíky, prázdné nezálohované láhve, plechovky od konzerv, přečtené noviny etc. Tedy věci vesměs "dříve fungující", ale nyní už nepoužitelné, zbytečné. Převahu mezi nimi má to, co dříve, než se stalo odpadkem, vykonávalo právě funkci oné "podoby", "tvářnosti" či bylo dopravní značkou, dle níž se naše fungování orientovalo v provozu získávání prostředků ke svému fungování. Zkonsumovali jsme - většinou kvůli konzumování samému - to, co bylo ke konzumu určeno, a nyní zbývá: odpadek. Co s ním? To je jednoduché: odhodit, uklidit, zbavit se jej. Ale už v tom, že se vždy opětovně tato otázka naskytá, je ukryto svědectví, že odpadek patří právě k tomu, co ani již nemůže pominout (dotýkána se jej) a co ani není dopravní značkou. O něm ^{ne}platí, že by nebyl tu, (už) není ani tvářností, pouhou prázdnou přítomností nějaké (nefaktické) věcnosti. Je sám sebou, je tu tak, jaký je: odpadek. To, jak s odpadky zacházíme, je něco odlišného, než jak míjíme nepřítomné věci a jak dbáme značek na své dráze někam jinam. Odhazujeme je, uklizíme pryč, zbevujeme se jich, ale ony stále přicházejí a jsou ve své konkrétnosti neodbytné. Jejich stálé naléhání je čímž kontradiktorským ke vždy úzkostlivé hygieně provozu.

Jistě se právě tady naskytá pozoruhodná možnost dalšího uvažování, k níž se ještě vrátíme. Na toto místo se spokojme s tím, že odpadky - tak, jak je chápeme - jsou vlastně rovněž přítomností přítomnosti věcí, ukazují, že se věci ukazují. Když si totiž, svedení lákavým obalem, koupíme v obchodě sardinky, tak dokud je nerozbalime, neotevřeme plechovku, nesníme je a obal s plechovkou se nestanou odpadky, dotud se vše pohybuje dle příslušných pravidel v rámci provozu. Teprve když už onen odpadek je tu jako odpadek, v tom momentu na nás apeluje, stává se neodbytnou (byť zahazovanou) přítomností přítomnosti: teprve ted (jež tímto vznikem odpadku se teprve může konstituovat), nám totiž ukazuje, že je tu pouze kvůli ukazování, aby nás svou tvářností nasměroval k tomu, abychom koupili sardinky a požili je, tj. zfungoval specifickým způsobem v rámci komerčně konzumního provozu, resp. v jeho nutriční odnoži. A svou odpadkovostí představuje jaksi i samu bytost tohoto provozu a i mne sama. Zůstanu-li sám s odpadkem, pak, protože odpadek je tu přítomen jako on sám (situuje své "zde"), v této situaci jsem tu i já sám přítomen jako takový v otevřenosťi vůči odpadku, vytržen ze svých "jinde". Nám v této situaci možnost si vzpomenout, kde a že jsem (totiž tu). Hygiena je pak snaha, aby tu nic takového nebylo, je to zdravotní policie,

kterou si lidská "jinde" ve vzájemné kooperaci vydržuje k odstraňování odpadků. (K problematice přítomnosti přítomnosti u odpadků svr. zejména poetiku pop artu, punk rocku a obdobných směrů v současném umění.)

Bylo by možné nalézat ještě další takové situace a představovat je v jejich specifice, všechny však - v kontextu našeho uvažování - by měly mít za univerzální základ právě charakter tvářnosti samé, tu její bytostnou možnost vystoupit z provozu jako ukazování ukazování. Obrátme se však po všech dosavadních vývodech k tomu, čím naše uvažování zečalo: totiž ke znění lidské řeči v současnosti.

Pohledme na ně nyní z hlediska toho, co již víme o provozu. O něco výše, když jsem analyzoval situaci své práce a zkoumal jsem přítomnost věcí v ní, použil jsem výrazu "informační tok". Jak takový tok vypadá? Asi jako běžná doprava na ulici, na níž však místo lidí, aut a ostatního participují "informace". Dopravní druhou je zde podle Shannona "informační kanál" se svými vstupy, výstupy, kódováním, redundancí, entropií, zkrátka se vším, co k tomu patří. Informace je definována jako to, co mění situaci (tj. mění orientaci provozu), v našem ^{kop}textu je to tedy něco blízkého dopravní značce. Informační tok je provozem dopravních značek, tj. jejich rozmístováním, vytvářením, rušením, vyměňováním, vyhledáváním etc.

(...)

TV je asi nejpřgnanějším příkladem říše směrodatného (ne-předvádí totiž jen slova, při nichž, abychom jim vůbec rozuměli, je ještě třeba vždy alespoň trochu být, ale kompletní tvářnosti, poslední dobou i barevně), tj. říše toho, co prostředuje směr, média směrování. Protože v homogenizovaném všeprostupném světě se lidé individualizují pouze v ohledu na svá "jinde", zatímco co do své aktuality tendují vytvářet homogenní amorfni masu neprítomných, jejichž všechna energie je upřena na hledání oněch "jinde", je pochopitelné, že dominující roli v této říši směrodatného hrají dnes masová média, masové sdělovací prostředky, jimiž se této mase dávají toužené směry. Ovšem to neznamená, že by tím byla říše směrodatného vyčerpána; patří do ní vše, co vůbec může dávat směr. A co to je? Literatura odborná (v tomto směru asi vede psychologie, sociologie, psychiatrie, sexuologie, ideologie etc) i zábavná, veškeré umění (zejm. klasické a ne-prítomné), filmy jak dobré,

tak špatné, téměř vše. Záleží pouze na tom, zda se to nějak vztahuje k našemu "jinde". Při neomezených možnostech prostředkování není pak téměř nikdy nemožné, aby takový vztah nevyvstal. Snob může čist např. Prousta či Kafku tímto způsobem a dělá to zcela samozřejmě a jinak to ani neumí. Existují i teorie literatury a estetiky, které takovouto situovanost umění považují za jedinou možnou a "tu nejsprávnější". Např. téze, že umělecké dílo má vychovávat (a přitom pobavit) nebo že má být zdrojem radosti nebo že má být krásné apod.

Většina běžné mezilidské mluvy pak se odehrává fundována zprostředkováně z této říše směrodatnosti, ať již je reproduktivní transpozicí či repeticí nebo jejím situativním vytvářením. Zamilovaná dívka se tiše svěřuje svému mládenci slovníkem převzatým z aktuálního bestselleru a ten jí sofistikovaně rezonuje a interpretuje podle Freuda. Posléze si společně přečtou Plzáka. V hospodě se diskutuje o minulém fotbalu a probírají vyhlídky na příští, to vše jazykem zkušených komentátorů z novin a televize, pouze poněkud zesprostředkováním. Anebo se slov používá k organizaci a regulaci provozu domácnosti, profesionálních záležitostí etc, tj. k informačnímu směrnu provozu, k vyvolání změny situace, a to tak, jak to zájem provozu vyžaduje. I zde se však věty obvykle ritualizují a kódují ve schematický systém frází, který je pro konstantní participanty směrodatný.

Řeč je tedy především směrodatným sdělovacím prostředkem, jímž si lidé sdělují prostředky k tomu, aby byli "jinde". Je zjevné, že tím se řeč podstatně vzdaluje od toho, čím byla v Evropě dříve, totiž od jmenování věcí. Nekonečné možnosti prostředkování umožňuje dle libovůle a ve lhůstejnosti vyvozovat cokoliv z čehokoliv, dokazovat to, tvrdit to a být o tom přesvědčen. Pravda a nepravda lze rozeznávat jen situativně relativisticky, a to ještě jen za předpokladu, že náš směr byl již (dříve) dán. Pak totiž můžeme tvrdit, že to a to je lživé, neboť aktuálně pro nás nesměrodatné. Jinak se pravdou může stát cokoliv - záleží jen na situativní síle směrodatnosti toho či onoho slova.

Ocitáme se nyní tam, odkud jsme vyšli: totiž u znění slov, dle něhož se orientujeme, jež je právě tedy směrodatné. Znění řeči je jako ukazování, tj. tvárnosti. Tak jako tam (v ohledu na tvárnosti) lze v homogenním všeprostupném světě konstatovat jejich libovolnou manipulovatelnost v provozu, tak to v ohledu jakousi řečovou obdobou toho, co se nám ve věce- vém ohledu ukaže 40

na její znění můžeme dnes slyšet i z dnešní řeči. Slovo, zavěno své jmenovitosti, vyzařuje tím intenzivněji ve svém znění směrodatnost. Rozhovor mezi lidmi je nesen vládnoucí fascinací touto směrodatností. Když někdo v situaci vlády provozu řekne "je tady stůl", nechápeme to jako jmenování nějaké věci a nějakého "zde" v jejich přítomnění, ale jako skytání směrodatné orientace, která nás má ke stolu přivést či od něj odvést, předvést nám jeho vhodnost pro nás k nějakému konání etc, tj. jako upozornění na to, že by mohl nějak patřit ke struktuře našeho "jinde". Podle toho odpovíme "ale je příliš malý", "má ošklivou barvu, do obýváku by se mi nehodil" či nějak podobně. Formálně vzato nejméně dnes tedy slova věci, ale svým zněním nechávají vyvstávat jejich tvárnosti.

Když jsme se zastavili podrobněji u tvárností a tázali jsme se, jak se to s nimi má, zjistili jsme, že je lze charakterizovat jako "přítomnost přítomnosti" či "ukazování ukazování" a že toto určení vyvstává zejména ve zvláštních situacích, kdy se prolamuje a otevírá hygienické fungování provozu, např. v situaci setkání s odpadkem. Nyní nás zajímá, zda není možné najít nějakou obdobu těchto situací v ohledu na znění řeči. Tato otázka je principiální a velice důležitá, jde tu totiž o vyšetření toho, zda je pro člověka možné být vůbec někdy v situaci provozu přítomen, tj. být tu sám sebou, a to v pravdě, v logu. Zatím jsme totiž shledávali, že lidé v provozu přítomní nejsou, že jsou naopak veskrze "jinde", "zde" pak jsou jen jejich podoby, masky, které provozně fungují, živeny z onoho iluzívního "jinde".

Hledáme situace, kde je to řeč sama, jež mluví. Tu pak odpadají všechny znějící směrodatnosti, či spíše náhle se otevřou jako takové a uvolní ono jediné znění, jež nám "nic" "neříká" ("kam", "co", "jak", "kdy", "proč" etc), a přece nás mohutně oslovuje.

Jde vlastně o analogon a druhou stránku nejlhostejnějších situací, kdy "se pouze mluví" (tj. kdy se nejrůznější směrodatnosti motají v jakémusi klubku, aniž by někdo měl aktuální zájem o orientaci a byl strháván svým "jinde"). To je např. situace nud, rozpaků, kocoviny apod. Zde člověk občas s údivem shledává, že "se" mluví řeč sama, která jmenuje přítomnost přítomnosti, vyslovuje ukazování ukazování tak, jak to je.

V druhém příkladu se vráťme k úvodní analýze slovení slova "teror" v Tominově studii. Tam se nám ukázalo, že vládnoucím v celé situaci bylo právě ono slovo (jeho znění), ačkoliv to její participanti pocitovali různě. Jeho vláda se realizovala zvláštní příznačnou hrou, jejíž podstatou nebyly faktické akce nebo repliky participujících policistů a zadržených, ale ona hra sama, resp. její tifívá a dusná atmosféra. Ta byla ze strany policistů uměle vyvolávána, jakoby nějakým zaklíňáním, opakováním stereotypních rituálních formulí, když však byla vyvolána, pak již vládla ona sama a spíše konání policistů determinovala, ač si to oni ve své pýše pochopitelně nepřipouštěli. To je tedy jedna stránka vlády znění. Naše otázka je, jakým způsobem, jakou magií obdobně vyvolat např. atmosféru spravedlnosti? Je zjevné, že hlavní teror násilí k němuž došlo, bylo znásilnění řeči, její čistě manipulativní použití. Rezultovala atmosféra teroru. Jak tedy ne-manipulativně vyslovovat; abychom vyvolali spravedlnost? Soudím, že takováto možnost existuje, ale rozhodně není ničím jednoduchým a v dané chvíli nemáme možnost ji formuloval. Ještě se k tomuto problému vrátím.

- - -

Naše úvaha tak, jak se rozvíjela, postupně stále zřejměji dostávala rysy toho, co uvažuje, totiž provozu. Naše uvažování se stává motorickým, vytrácejí se z něj jasné pojmy a jsou nahrazovány pouhým zněním tvárnosti, jejichž obrazy se stereotypně opakují, nabízejíce jednoduchou směrodatnost. Ale pokračujme.

Svět provozu není prázdnou, nějakou logickou negací světa věci či alespoň světa objektů: jeho negativita je plná, aktivní. Ve vší všeprostupnosti a míjení je právě jimi samými nedobytně přítomná. Není to temnota noci jako nepřítomnosti slunce, naopak je to prostupná přesvětlenost všeho, vše tu září a leskne se, aniž by to tu ovšem bylo jako ono samo. Jsou tu podoby, tvárnosti, které nás vedou k iluzívnímu "jinde", než kde jsme a kde vlastně jsme sami ve své nepřítomnosti. A tak nekonečně v stálém prostředkování, jehož je naše podoba také prostředkem, vedeni zněním směrodatnosti řeči, putujeme jimi bezcílně stále dále. Jsme tedy stíny sebe samých ve světě stínů. Svět dnes je pohzemí, říší stínů. Ono světlo je přejasným světlem podzemí.

Jediná možnost, jak v něm být přítomni jako by sami, se ukazuje právě tehdy, když se provoz sám odhaluje jako ukazování, tj. přítomnost tvárností, přítomnost stínů. A my jako přítomné stíny. A řeč, jež sama mluví, jako ona sama, odhalujíc tak křik směrodatnosti jako stínové znění světa stínů a rozeznívajíc se velebným akordem.

Kdy tomu tak konkrétně je? Lze snad představit nějakou paradigmatickou situaci? Zjevně půjde o takové rozpoložení, kdy se člověk ocitá ve světě provozu v obdobné situaci, jaká v něm náleží třeba odpadkům a jiným zbytečnostem. Takových situací lze nalézt nemálo a mají různou důsažnost dle hloubky své radiosity, kterou vyžadují, resp. dle definitivnosti změny životní druhý na ne-druhá, kterou vyvolávají. Např. snad každý zná situaci, která nastává bezprostředně při dosažení cíle, o nějž třeba dlouhou dobu usiloval: klasický budiž příklad studenta, který dostudoval, dosáhl akademického gradu. Je rád, je šťasten? Ovšemže. Ale je tu i něco jiného - jakoby náhlá prázdnota a bezradnost. Dlouho se o něco snažil, svůj cíl si představoval jako cosi velkého, slavnostního, jako nějaké naplnění a nyní, když ten cíl je tu, k vlastnímu bytostnému naplnění nedochází. Zjištěje naopak v rozpacích, že je "stejný jako předtím", že se nijak zázračně nepřeměnil v moudrého a učeného člověka a že i svět je stejný a jede si nadále podle svého. Promoční rituál mu připadá směšnou stínohrou, jeho studium se mu popřípadě ukazuje jako pouhý vzdělávací provoz, v němž on byl součástkou. Tento okamžik rozumění a pochybností obvykle netrvá dlouho, mladý člověk těžko pochopí jeho závažnost a spíše jej bezprostředně přehluší alkoholickým vytržením a posléze jej s konečnou platnosťí zastře spoustou plánů, které má do budoucna, v jejichž jménu se vrhne do práce. Je to situace obdobná setkání s odpadkem: páchnoucí krabička od sardinek se jím stává, když je sníme; když dostuduje student, když zkonzumuje uspokojivým či výborným způsobem učební látku, ocitá se v analogické poloze.

Dále lze ve světě provozu při vší homogenitě nalézt prostory, které více či méně vybízejí k podobnému zpřítomnění. Obvykle jde o prostory, které jsou ve všeobecné homogenitě nejuniformější a nejhomožnější. Mají z hlediska provozu nejasné vyznačení, jejich funkce je mnohoznačná, sbíhají se tam různé druhy a způsoby dopravy: čekárny, nádražní restaurace, motoresty, hotely, některé hospody, bufety apod. Tam pak, např. když nic nejede a

jsme donuceni čekat, můžeme na chvíli přijít k sobě a provoz sám zahlehnout v jeho tvárnostech. V moderním situačním umění jde mnohdy o vyvolávání takovýchto situací, např. v happeningu, body artu etc.

Ovšem někdy je možné, že ono zpřítomnění světa je natolik radikální, natolik důsažné, že bez dalšího není již možné z něj nějak vyklouznout, že není možné navazovat na předchozí fungování ani v situativně adekvátní transpozici, že se totiž všechna možná "jinde" ukáží jako ukazování, jako stíny. Příkladem může být politik, který byl smeten ze scény na "smetiště dějin". Nebo zkrachovalý bankér či kdokoliv, kdo byl vyřazen z normálního fungování provozu (např. nemocí či poměry či policií). Těm pak, nechtějí-li žít jen retrospektivně - což je ovšem také možné -, nezbývá než být přítomni.

Proč však vůbec být v tomto světě přítomen? Nelze se přece v odpovědi na tuto otázku odvolávat na nic z toho, co zná filozofie člověka jako důvody k životu: na odpovědnost k Bohu, k sobě samému či k bližním, k světu etc. Na nějakou povinnost, ať již myšlenou subjektivně nebo objektivně. Ani na hledání slasti, ani na ataraxii či eudaimonii či co ostatního tu v tomto oboru v průběhu dějin vzešlo. Ani na Kantův imperativ. Nač tedy? Avšak: je tu nějaké odvolání a zdůvodnění vůbec nutné? Zvláště v případě, když se svět sám situuje jako provoz, tj. cosi amorf-ního, lhostejně libovolného, co žádné zdůvodnění nepotřebuje, protože samo je bezdůvodné, bez základu? Tu pak pozice toho, jenž se ocitá v tomto světě přítomen, má dva zásadní aspekty: na jedné straně je nutnou komponentou fungování provozu samého, místem, kde on sám se ocitá jako on sám (a to je jediné možné místo jako místo v jinak charakteristickém totálním bezmístí), jako jí jsou výše zmínované odpadky a nastíněné situace v lidském životě. Na druhé straně je stejně bezdůvodnou libovilí dotyčného (která se ovšem děje sama), jakou jsou ostatní toužená "jinde" ostatních lidí. Proč, když "jinde" může být vše a všude, proč by jím nemohlo být také "zde" provozu samého? Je-li libovule a lhostejná homogenita provozu vskutku esenciální, pak tato možnost musí existovat. Z toho ovšem plyne, že člověk dnes nedochází ke své bytostné přítomnosti nějakým "rozhodnutím k autenticitě", nějakým vlastním úsilím, či zráním etc, ale je do ní náhodou shzen, smeten. Prostě se v ní jednoho dne ocitne. Co potom může dělat? Bud si konstruovat znova, lépe a rafinovaněji spo-

lehlivější "jinde", jež by ho nezklamalo, anebo tu zůstat. A jak vypadá to zůstání? Evidentně jde o nějakou akceptující krutou konfrontaci se stíny, jež jsou pro něj nyní skutečně stíny (a není tu nic jiného, žádná možnost opory, žádná půda, žádné domoví). Jde o nějaký druh rozhovoru s nimi, ten však očividně nemůže být takový, že by se jich ptal a ony odpovídaly a naopak, ale spíše se nechává vyvstávat ve zdrženlivosti ta řeč, která mluví sama, a která také sama vpravdě vede, která je zněním oné konfrontace přítomného se stíny.

K paradoxu provozu patří i to, že identifikovat, kterou z těchto možností dotyčný vykonává, opět nelze jen na základě jeho přesvědčení (nemůže tu totiž jít o nějaký volný akt, o explicitní rozhodování), ale jen dle fenomenologie konkrétního jednání ve vyhraněných situacích. Je mnoho lidí (z řad např. smetených politiků, viz výše), kteří se i po svém smetení do přítomnosti domnívají bojovat za jakýsi ideál a tedy by se zdáli v naší terminologii budovat další "jinde", přičemž ovšem z charakteru jejich konkrétního jednání (např. při policejném výslechu ve vězení) vyplývá, že navzdory tomu rozumí bezprostředně stínům jako stínům, že se jim svět ukazuje jako ukazování etc, z čehož plyne, že jsou přes všechna svá přesvědčení v provozu přece jenom přítomni. A vice versa: jsou i takoví, o nichž platí opak.

Při pokusu charakterizovat možnost přítomnosti člověka v provozu se sice jakoby dotýkáme dalekosáhlých obzorů, ale k tomu, abychom k nim postoupili bliže, nám zatím chybí elementární vodítko. Naše úvaha se tu naopak dostává do podoby značně mlhavé, obtížně formulovatelné a vané z ní již téměř úplná libovolnost. Navíc se tu v zájmu důslednosti našeho uvažování nejasně vnukuje myšlenka, že počinání přítomného mezi stíny bude asi čímsi velmi obdobným fungováním provozu, ovšem s bytostními odlišnostmi: především nebude neseno žádným usilováním o nějaké "jinde", ale naopak oním paradoxním a přece nanejvýš nutným "zde" provozu samého, tj. především konkrétní mluvou té řeči, která mluví sama. Rozdíl od běžného fungování provozu tedy bude povýtce atmosférický.

Mluvili jsme o "pouhých" tvárnostech, o "iluzivitě", která je provozu vlastní, apod. Přitom jsme se vpodstatě přidržovali zděděných kritérií evropského myšlení, dle nižž "stín", "zdání", "podoba" věci jsou čímsi proti věci samé vcelku inferiorním,

ze sebe samých neexistujícím, pouze zprostředkovaně jsoucím - ať již jde o tradici nominalistickou či realistickou (stín je inferiorní v obou, obě se liší jen tím, kde se s ním shledávají). Ale člověku přítomnému v provozu není přítomno nic jiného než stíny jako stíny. On je nucen je "brát vážně", chce-li existovat jako takový. Nesmí se dát svést k tomu, aby za nimi něco hledal, nějaké "jinde" - tím by totiž svou přítomnost ztratil. Jeho život je krutou konfrontací s nimi, on je nemůže odbýt tím, že je filozoficky znehodnotí. Myšlenková tradice inferiority stínu mu nepomůže. Potřebuje něco jiného, totiž alespoň rámcově rozumět - pokud to dnešní způsob řeči dovolí - oč tu vlastně jde. Co to ty stíny samy (bez ohledu na to, čeho jsou od-stínem) jsou?

V Praze, prosinec 1979 - leden 1980

PŘEKLADY / KOMENTÁŘE

1) Překlady z anglického jazyka do češtiny
2) Překlady z češtiny do anglického jazyka

Theo de Boer

HISTORIE TAMARY A. (vyprávění o subjektu)

(Theo de Boer, profesor filozofie na Universiteit van Amsterdam, se zabývá především moderní filozofií - publikoval mj. větší práce o Husserlovi a Levinasovi. V minulých letech několikrát navštívil Československo a přednášel zde na různých neoficiálních forech. Uveřejňujeme text přednášky, kterou profesor de Boer zamýšlel v Československu přednést při příležitosti udělení ceny Erasma Rotterdamského českému dramatikovi Václavu Havlovi - jelikož byl ihned po přiletu vyhoštěn ze země, realizovalo se nakonec jen náhradní předčítání přednášky z předem doručeného německého konceptu, z něhož byl také pořízen následující překlad. Překladatel i redakce se proto omlouvají jak autorovi, tak čtenářům za eventuální nepřesnosti, vzniklé vlivem těchto mimořádných okolností - mj. nebylo možno řádně identifikovat některé použité citace. - Martin Palouš + Red.)

Bez pocitu sounáležitosti s ohroženými bych byl uprchlíkem před skutečností, který se vzdává sama sebe (Jean Améry)

Ve svazečku Pokojová síla hlasu^{x)} (Zimmerlautstärke) východoněmeckého básníka Reinera Kunzeho nese jedna část název "Monology s dcerou". Básník zde vypráví o rozhovorech, které vedl se svou dcerou. Dcera má přítelkyni Tamaru A. a ve čtvrté básni svazečku píše básník o dopise, který jeho dcera od Tamary A. dostala. Básen zní takto.

Erster Brief der Tamara A.

Geschrieben habe dir
Tamara A. vierzehn Jahre alt, bald
Mitglied des Komsomol

In ihrer Stadt, schreibe sie, stehen
vier Denkmäler: Lenin
Tschapajew
Kirow
Kuibischew

Schade, dass sie nichts erzähle
von sich

Sie erzählt
von sich, Tochter

(První dopis Tamary A.

Píši ti
Tamara A. čtrnáctiletá, brzy
již komsomolka

V jejím městě, píše, stojí
čtyři pomníky: Lenin
Capajev
Kirov
Kujbyšev

Škoda, že nevypráví
o sobě

Vypráví
o sobě, dcero)

^{x)} Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1977. Také motto Jeana Améryho je převzato z této sbírky.

Tuto báseň čteme s velice smíšenými pocity. Jde o báseň, která "nabízí mnohé k přemýšlení", jak říká Kant, když hovoří o poezii. Při vší své střízlivosti vyjadřuje citový svět. Především údiv, nicméně údiv - a v tom spočívá ambivalentní povaha básně -, vyvolávaný karikaturou čehosi smysluplného. Básně hovoří o prázdnostě, jež by zároveň měla být naplněním, nebo o plnosti, která je ve skutečnosti prázdnostou. Jestliže říkám, že báseň vyvolává smíšené pocity, míním tuto komplikovanost a dvojznačnost.

Ve stejném svazečku nazývá Kunze báseň "stabilizátorem, orientačním bodem nějakého já", aktem, kterým toto já získává "stupně volnosti", uvnitř i navenek. Jak dalece lze tuto charakteristiku použít i na uvedenou báseň?

Báseň se nazývá "První dopis Tamary A.", ale dále ve svazečku již žádny další Tamařin dopis nenajdeme. Zjevně zůstalo pouze u tohoto prvního dopisu. Zjevně již zde Tamara pověděla vše, co bylo k povědění. Na druhé straně se lze domnívat, že básníkova dcera ani neodpověděla. Neboť co by měla odpovědět? Ve třetím verši uvádí přece dobrý důvod pro to, aby korespondenci přerušila: "Škoda, že nevypráví o sobě." Dcera by se ráda dověděla o Tamaře něco osobního, něco o tom, co Tamara prožila. Mělo by toho býti dost, co by o sobě mohla říci dívka s krásným romantickým jménem a navíc v kritickém věku čtrnácti let.

Namísto toho piše o čtyřech pomnících, její život sestává ze čtyř soch. Čtyři osoby, jimž byly postaveny, jsou čtyři muži, navíc takoví, kteří vytvářeli dějiny, jsou to zakladatelé polis, kteří dali vzniknout tomu, co představuje veřejný rámec našeho života. Proto nám je připomínají památníky. Nejsou to žádní spisovatelé či básníci. Tito čtyři mužové "okupují" Tamařin život. Tamara sice ještě není členkou Komsomolu, ale je zřejmé, že se na vstup do něj těší. Je kandidátkou plně srozuměnou s tím, co se již v krátké době stane. Kdyby se Tamara měla stát katoličkou, dalo by se říci: již absolvovala křesťtouhy.

Dcera však chce slyšet něco o Tamaře samotné. Domnívá se, že Tamara je víc než obyvatelka města a budoucí členka Komsomolu, něco víc než kolečko v dějinách postupujících vpřed. Znamená to vlastně, že básníkova dcera - přejdu-li k filozofickému žargónu - nepochopila Marxovu šestou tézi k Feuerbachovi: Clověk je souhrn společenských vztahů. Jednou jsem slyšel jisté-

ho filozofa - ne východo-, ale západoněmeckého - prohlašovat, že chvíle, kdy tato téze byla vyslovena, je "hvězdnou hodinou" lidstva. Avšak pro dceru básníka tato hvězda dosud nevyšla. Je jasné, že je velice zdrženlivá a že do Komsomolu hned tak nevstoupí. Nerozumí, že Tamara hovoří o sobě samé. Tamara nepíše o několika zajímavostech, které viděla a o nichž se lze dočíst v každém cestovním průvodci. Píše o sobě, o tom, co ona sama je. Rozplynula se ve společenských vztazích. Tamařino příjmení se neuvádí. Jmenuje se Tamara A. Znamená toto A anonym? Nebo je toto A pouhý znak, prvá hláska abecedy? Nevíme. Můžeme být rádi, že tato dívka má alespoň nějaké křestní jméno.

Dcera dosud "zespolečenštěná" není. Asi by se ráda dověděla něco o soukromém životě Tamary, například o těch věcech, které Tamara svěruje svému deníčku. Netuší, že i v tomto deníčku stojí pouze čtyři jména: Lenin, Čapajev, Kirov, Kujbyšev, popřípadě další podobná. Rozhodně zde nejsou filmoví herci či hvězdy populární hudby (Lenin, ale nikoli Lennon).

Odkud ale ten pocit zděšení, běží-li o tyto čtyři tak dokonalé muže, od kterých se nelze obávat ničeho špatného? Nedýchá z Tamařina světa - na rozdíl od snového světa dcery - pevnost, klid a jistota? Když otec říká "hovoří o sobě, dcero", je v tom citelný určitý tón hluboké melancholie. Jako by se Tamara stala navždy nedostižitelnou. Tato odpověď je jakýmsi rozloučením. Tamara se vytratila ze zorného pole a rozplynula se v bezejmennosti dějin. I kdyby jí dcera odepsala, nedostala by odpověď.

V naší literatuře existuje k Tamaře protiklad, totiž také čtrnáctiletá Anna Franková. Ta žila v době dějinného zvratu. V letech 1940 - 1945 byla naše existence dějinná jako nikdy předtím. Ještě dnes dělíme minulost na předválečné a poválečné dějiny. Anna Franková byla stržena do bouřlivých událostí. Dějiny ji uzavřely do jakéhosi přístěnku, ve kterém Anna píše... o sobě samé. Po přečtení Kunzeho básně je jasné, proč deník Anny Frankové přináší takové ulehčení. Anna Franková zůstala sebou samou. Dějiny ji nerozdrtily. Píše o sobě samé.

Báseň má ještě jeden význačný rys. Označil jsem ji za rozhovor básníka s jeho dcerou a vskutku má formu dialogu. Nicméně básník sám hovoří o "monologu s dcerou". To zjevně odpovídá, neboť dcera zde vlastně nehovoří, její řeč je uváděna pouze nepřímo. Ve třetí střeře ale jakoby mluvila dcera sama. Přibližně

ohledání jde však i zde pouze o otcovu citaci toho, co řekla. Odtud povstává dojem, jakoby i vztah mezi otcem a dcerou byl již narušen či existoval pouze "zprostředkovaně". Báseň není dialogem, ale monologem. Rozhovorem, který vede básník v sobě samém. Znamená to, že i dcera se již vzdálila do nedosažitelné země nikoho? Ne. Neboť v posledním verši se básník obrací přímo k ni. Přerušuje svůj "monologue interieur" a tak říkajíc dceru přivolává: "ale dcero, vždyť přece hovoří o sobě". Monolog se stává dialogem. Otec je sice možná pohroužen do sebe, ale poslední verš budí dojem, že má přece jen kontakt se svou dcerou a že jí má co říci (dcera by mohla, kdyby Tamaře odepsala, vyprávět o svém otci). A dramatický obsah toho, co jí otec může říci, je: "Tvoje přítelkyně již nemá žádné vlastní já (Selbst)."

Odkud se tedy bere ono zděšení, když z Tamařiných slov dýchá klid a jistota společenské skrybosti, bezpečí jejího určení.

Nedívali jsme se na báseň dosud příliš jednostranně? Dovedl bych si představit, že je možný ještě jiný výklad. Vždyť existují filozofové, kteří šestou tézi k Feuerbachovi nazývají "hvězdnou hodinou" lidstva? Důvod spočívá v tom, že toto tvrzení odpovídá našemu společenskému bytí. Člověk není pouhou jednotlivou bytostí, nýbrž členem nějakého společenství. Může se stát - pokud se od ostatních lidí izoluje - samotářem a vést vnitřní monology. A společnost může, což byl Marxův veliký objev, být uspořádána tak, že jsou lidé navzájem odcizeni. Marx ozřejmuje, že ve zbožní společnosti, ve které jsou výrobní prostředky soukromým vlastnickým, jsou lidé od sebe uměle odizolováni. Všechni pracují pro tentýž cíl: zvětšení materiálního bohatství, avšak vlastnické vztahy činí z jejich práce práci soukromou. Každý producent pracuje jako jednotlivec a jako konkurent ostatních. Z toho povstává dojem, že lidé jsou pouhé atomy, osamělé ložky na moři života. Avšak podle Marxe je tento dojem dojmem pouze abstraktním. Člověk se nechá zavádět zdáním, byť zdáním, jež je v naší společnosti ovšem bohužel stvrzováno skutečností - Marx z tohoto důvodu hovoří o "reálném" nebo "objektivním" zdání -, neboť tato společnost je uspořádána, jakoby člověk byl jednotlivinou, izolovanou bytostí. Ve skutečnosti však lidstvo vytváří celek. Konkrétní člověk je společenská bytost a je-li společnost uspořádána tak, že člověk musí pracovat jako samostatné, na sebe odkázané individuum, odporuje to jeho bytostné povaze. Člověk tak činí sám sobě bez práví a sám sebe poškozuje. Každý, kdo je nucen pracovat, jako by

byl jednotlivcem, se skutečně stává osamělým. Chybí mu jistota a klid, dané zakořeněním ve společnosti. Ta ktež viděno Tanara alespoň toto odcizení překonal. Nežije již ve starostech a úzkostech toho, kdo je na světě sám.

Pojetí člověka jako společenské bytosti existuje ve filozofii již dlohu. Občan řecké polis byl člověk, jehož vlastní život spočíval v politice. Práci odvádal doma nebo ji tam za něj dělali jiní. Jeho ekonomický život byl čínským partikulárním - a proti této roztříštěnosti míří Marxova kritika - skutečně se však realizoval ve svém veřejném životě, jako animal sociale. Tchoto ideálu se sociální filozofie držela až do Hegela. Hegelova filozofie je zbožštěním této nauky o člověku jako politickém živočichu. Svého plného určení člověk přece dosahuje ve státě. Hegelovo učení však zároveň představuje konec určité tradice.

Nemohu zde zevrubně líčit osudy západní filozofie a společnosti. Chci se věnovat pouze jedné otázce: Co z ideje, že člověk je dán svým společenským určením nebo že se, vyjádřeno opatrnejí, jeho podstata či přinejmenším její část uskutečňuje ve společnosti, se i v moderní době pokládá za udržitelné? Není tento sen kompletne prýč?

Otzážka se stává naléhavou v souvislosti s vývojem, který Hegel ani Marx netušili a jemuž se o to více věnoval Max Weber: s vývojem byrokracie, který, jsouc vnitřně svázána s rozširováním technologie, představuje fenomén jak Západu, tak Východu, a rozhodně je v tomto ohledu naším společným osudem. Byrokracie a technologie jsou elementy toho, co se dnes nazývá moderní. Patří ke společnosti, která si vytýčila cíl racionálně řídit proces produkce (přičemž zde ponechávám stranou, zda kolektivistické či individualistické, socialistické či kapitalistické řízení je tím nejracionálnějším). V obou případech je výsledem, řečeno s Habermarem, "systém peněz a moci", prorůstání společnosti a státu, které svůj počátek a ospravedlnění nalézá v účelnosti uspořádání produkčního procesu. Tento systém je zdrojem veškerého našeho bohatství a my jsme jeho spotřebiteli a zákazníky. Tato situace je v dějinách jedinečná a nastoluje zcela nově problém vztahů mezi individuem a společností.

Industrializace a s ní související racionalizace znamenala ztrátu "přirozeného světa" a zánik oněch společenství, utvářených dějinnou tradicí. Jeden současný spisovatel^{x)} popisuje tuto

x) Václav Havel: Politika a svědomí

destrukci přirozeného světa jako odcizení od světa osobní zkušenosti, světu, který má ráno a večer, dole (zemí) a nahoře (nebe), kde Slunce denně vychází a kde pojmy jako cizí a důvěrně známé, dobré a zlé, krásné a ošklivé, povinnost a práce mají dobře uchopitelný význam. Je to svět prožívané zkušenosti a tradice, k němuž se cítíme být vázání v lásce a nenávisti, v respektu či pohrdání, svět našich jedinečných, nepřenosných radosťí a bolestí, svět, kde jsme oslovitelní, kde jsme osobně odpovědní. Přirozený svět se svým konečným horizontem však byl vědou s její univerzální pravdou rozbit a odhalen jako místo subjektivních předsudků a soukromých iluzí. Prvkem, který váže svět dohromady, se namísto tradice stala organizace. Podle rozšířeného názoru vděčí tomuto vývoji za svůj vznik sociologie jako věda. Člověk počíná uvažovat o své společnosti až tehdy, když se řeč zvrátí v samých základech.

Je-li ale člověk společenskou bytostí, znamená tento zvrat krizi lidské identity. Neboť kde může člověk své bytostné určení uskutečnit, je-li lidské společenství rozbito a nastoupila-li na jeho místo organizace peněz a moci, nadnárodní podniky a národní stát? Max Weber hovořil o moderní společnosti jako o "ocelové krabici". Neskytá žádné doma, v němž bychom se mohli cítit skryti a bezpečni. Filozofie života (*Lebensphilosophie*) na počátku tohoto století a existenciální filozofie v poválečných letech vyjádřily tyto pocity nepohody, zhnusení a strachu. Kafkovo dílo je otřásajícím svědectvím o tomto odcizení a osamocení. Sartrovo dílo ovlivnilo poválečnou generaci, protože nabídlo svého druhu východisko, hexické ve svém zoufalství. Ve světě, který nás hrozí zadusit svým mazlavým sevřením, vytyčuje individuum spěšně a bez pevného zakotvení svoji vlastní svobodu. Uskutečňuje sebe sama vně dějin a proti nim.

Může se nyní zdát, že se pokouším o určitou "tour, d'hozí-zont" po celé moderní filozofii. Ve skutečnosti však je to pouze oklika, která nás vrací zpět k problému básníka, jeho dcery a její přítelkyně Tamary.

Mezitím jsme odhalili, že báseň nabízí ještě druhý výklad. Interpretoval jsem poslední verš básně "vypráví o sobě, dcero" jako značně melancholické zjištění. Tak daleko to dospělo s tvou přítelkyní. Dokonale se ztotožnila s dějinnými silami. U Sartra nacházíme vždy aspoň dialektiku dějin a individua. Zde je dialektika zrušena tím, že individuum popřelo samo sebe. Otec je tím udiven.

Nicméně lze tomuto závěru rozumět ještě jinak - přičemž nechci tvrdit, že je to to pravé vysvětlení -, totiž takto: uvědom si, dcero, že být součástí dějinných sil je podstatou člověka. V tom případě jsou otcova slova napomenutím. Jeho individualistická dcera, která si možná ve svém pokojíku čte Sartra, dostává ponaučení, že její přítelkyně je o krok dál. Překonala již - na rozdíl od dcery, která se domnívá, že člověk může hovořit o sobě samém - své odcizení. Dcera hledá svou identitu (*selbst*) tam, kde ji nelze nalézt: v izolované ninternosti, ve snění o abstraktním individuu. Tamara tento individualismus překonala. Naučila se myslet konkrétně. Již ví, že individuum je totéž co "nic", že "subjekt" je mrtv. Šťastně a bezstarostně zaujala své místo v celku.

Zde otec nehovoří rozpačitě a neurčitě, ale jako ten, kdo stojí oběma nohama pevně na zemi a pohlíží na svět realisticky, tj. vskutku dospěle. Člověk musí znát své lidské místo. To je obraz člověka, jak jej vykresluje (či zdá se vykreslovat) moderní či lépe postmoderní filozofie a vím ze zkušenosti, že mnozí z mých studentů se v něm poznávají. Člověk není nic než průsečík nadosobních struktur, hlásná trouba bytí. Vědy o člověku se zdají tento názor potvrzovat. Ekonomie, moderní vědy historické (jakožto dějiny struktur a souvislostí), sociologie a psychoanalýza zúčtovaly s idejí suverenity subjektu a schopnosti člověka spravovat své vlastní dějiny. To znamená "konec člověka" či konec humanismu, jak tvrdí mnozí francouzští filozofové. A rozumějte správně: toto tvrzení se považuje za zvěst o osvobození. Člověk může setřást břemeno odpovědnosti, jimiž ho zatěžovaly staleté dějiny humanistické filozofie, která dosáhla svého vrcholu v existentialismu, a konečně se začít cítit skutečně svobodný.

Mohl otec v básni mínit něco takového? Pravděpodobně ne. Neboť kdyby jako osoba neexistoval, proč potom tak osobní tón? Proč by svou dceru vůbec oslovoval? Proč vůbec ještě básnit, je-li báseň individuální výrazový prostředek, ba dokonce "získání stupňů volnosti"? Kdyby byl svět skutečně celkem rozumných struktur, pak by básnění bylo nadbytečné. Pak by dostačovala jednoznačná, popisná řeč, řeč moderních věd. Avšak z jiných básní víme, že takový názor otec nezustává. V oddíle Monology s dcerou je zařazena i tato báseň:

Po nekonečném matematickém
úsilí
Vše
prostoupí matematika, říká
učitel: medicínu
psychologii
jazyky

Zapomíná
na mé sny
V nichž ustavičně počítám
nespočitatelné
A vyděsim se, když zazvoní
jako ty

Nach einer unvollendeten
mathematikarbeit
Alles
durchdringe die mathematik, sagt
der lehrer: medizin
psychologie
sprachen

Er vergisst
meine träume
In ihnen rechne ich unablässig
das unberechenbare
Und schrecke auf wenn es klingelt
wie du

Otec se necítí ve světě moderních věd doma. Má pocit, že je v něm zapomenut. Zapomenuty jsou jeho sny, ve kterých počítá nespočitatelné. Jestliže dcera je možná romantická, otec je romantik zcela jistě. "Jako ty", končí báseň. Otec a dcera si navzájem výborně rozumějí.

Je proto nepravděpodobné, že by takový otec dceru burcoval, aby zapomněla na své snící já, bděle a energicky se vrhla do dějin a uskutečňovala v nich svou naplánovanou, nevyhnutelnou budoucnost.

Je-li tomu tak, pak jsem ovšem zde zmíněné postmoderní filozofy nevykládal správně. Vezměme jako příklad Foucaulta. Od něj pochází slavný obraz člověka, který je vymazáván, jako "portrét v písiku na mořském břehu". Podává rovněž sugestivní líčení člověka jako zajatce v panoptiku, z něhož disciplína a uniformita učinily povolný nástroj společenských sil.

Avšak když Foucault takto popisuje člověka, nelze to brát doslova. S poezíí to přece také neděláme. Kdo takto čte poezii, nechápe, co je to báseň. Foucaultovi nelze rozumět jako chladnému vědeckému pozorovateli, ale řečníkovi dábelsky provokativnímu. Chce nám svou "analýzou" nahnat smrtelnou hrůzu. Jeho knihy mají, jak se vyjádřil v jednom interview, být pro člověka zkušeností, která jej změní (viz. Harry Kummemann, De waarheidstrechter, Amsterdam 1986, str. 551). V tom případě však Foucault, ač to výslově neuvádí, prostě nekonstataje smrt subjektu, nýbrž usiluje o jeho záchrana. Myslím, ba jsem si jist, že i našemu básníkovi je nutno takto rozumět.

U Sartra se setkáváme se subjektem, který se snaží uskutečnit vlastní svobodu a nezávislost vně a proti skutečnosti. Svoboda, ona "díra v bytí", spočívá na zkušenosti, kterou Orestes v Les mouches popisuje takřka mystickým způsobem. Svoboda jej zasahuje jako úder, příroda ustupuje, Orestes se cítí naprostě sám, jako někdo, kdo přišel o vlastní stín. Nic a nikdo, vysvětluje Orestes Jupiterovi, mu již nemůže poroučet.

Takovýto subjekt se nachází v obtáčném postavení. Člověk se jako subjekt sice může oddělit od celku, avšak jako společenská bytost stejně zůstává jeho částí. Jak se může za takových okolností realizovat jako politický živočich, jako příslušník polis? Neznamená Sartrovo učení, že Hegelův a nejen Hegelův sen je dosněn?

Často se ve společenských vědách setkáváme s teorií, která dělá z této nouze ctnost. Subjekt je pak sice od společnosti oddělen, ale vědec právě v tom pro sebe vidí přednost. Protože již není svázán s celkem, může jej objektivně a nepředsudečně popisovat a analyzovat. Vědec je "nezávislým" a "nezainteresovaným" subjektem.

Právě takový subjekt se však dnes stal podezřelým. Existují opravdu ve společenských vědách objektivní odborníci, kteří nám nezaujatě a zvenčí mohou vysvětlovat světové souvislosti a říkat nám, jak máme podle toho jednat? Neskrývá se za tímto čistým a nestranným znaleckvím, za jeho maskou pravdy bez mocenských ambicí naopak součást systémů a v něm ztělesněné vůle k moci? Není zdánlivě čistě pozorující, vně stojící teoretik spíše zástupcem onoho "régime du savoir", onoho panství, které se hali do roucha nezištnosti? Není údělem ideologie služebné pravdy ve světě, kde rozhodující autoritou je věda, propadat denně lží?

Kyž společenská věda podřídí pravdu znalostem o ovládání a tudiž ji dá do služeb disciplíny a normalizace, pak lze snadno pochopit, proč Foucault vystupuje raději jako řečník. Vlastně ze skromnosti. Nechce se podílet na rozpravě o pravdě, podřízené této takto falešným nárokům. A chce se především vyvarovat toho, aby byl považován za teoretika, člověka s panoramatickým pohledem, se světovým rozhledem. Z tohoto důvodu nemůže a ani nechce říci, co subjekt opravdu je. Hledá své spojence výhradně v antitotalitárních, antiautoritářských hnutích, která se všude v naší společnosti manifestují zdola, nezávisle na všech politických

čí ekonomických formách vlády. Tato hnutí mají mj. společné to, že nějak otrásají individuem. "Na jedné straně se zde podporuje právo jednotlivce být jiný než ostatní a stvrzuje vše, co z člověku činí skutečné individuum. Na straně druhé se zde ale napadá vše, co individuum odděluje, co rozbíjí jeho pouta k druhým a atomizuje společnost, co způsobuje, že jednotlivec je odkázán sám na sebe, a co násilně deformuje jeho identitu". Pouze když slyšíme, co tyto skupiny říkají, máme možnost odhalit, "kdo jsme".^{x)}

Jde vlastně, abych ještě jednou parafrázoval známý výrok, o strašidlo, které obchází Evropou, o strašidlo, které se jednou nazývá "disent", jindy Paralelní kultura".^{xx)}

Navrhoji naslouchat hlasu, který vyjadřuje zvláštní zkušenosti "východní" skupiny. Je důležitý i pro tu část Evropy, kde disent vystupuje pod jinými jmény jako protestní hnutí, jako občanská iniciativa, jako boj za emancipaci. Lze v něm totiž odkryt obrysy určité antropologie, kterou se snažíme nalézt (a kterou Foucault popsal pouze negativně). Právě zde totiž jde o subjektivitu (či individualitu) někoho, kdo se vyděluje a přesto se cítí odpovědným za celek, či lépe: běží zde o někoho, kdo se izoluje (a byl izolován, což zde vyjde naje), protože se cítí za celek odpovědný. Protest není, jak míní Levinas, "un cri egoiste de la subjektivité"^{xxx)}, nýbrž požadavkem práva.

Oklikou přes Foucaulta a Levinase jsme se dostali zpět k problémům identity Tamary A., udivené přítelkyně a otce, zdánlivého cynika, který však sní o nespočitatelném. Jasněji vyvstávají kontury takové antropologie, v níž se subjekt ani nerozplyne v celku, ani se od něj neoddělí a není ponechán jen sobě samemu. Zdá se, že dilema kolektivismu a individualismu se zde prolamuje, a to pomocí pojmu odpovědnosti. Odpovědnost, je per definitione individuální, neboť člověk může na druhé přenášet či propůjčovat jím mnohé, nikoliv však vlastní odpovědnost. Tuto odpovědnost, ale máme za celkk. Nejde zde jen o odpovědnost za sebe sama, nejde zde jako v existenciální filozofii o akt sebe-potvrzení vně něhož je "selbst" - shodně s klasickým pojetím - pouze tím, co se uskutečňuje ve společnosti. V postmoderní si-

x) M. Foucault, The subject and the power, Doslov k Beyond structuralism and hermeneutics of H. Dreyfuse a P. Rabinowa, Chicago 1983, 211 a n.

xx) Václav Havel: Moc bezmocných

xxx) E. Levinas: Totalité et infini, Ben Haag 1961, s. 222

tuaci však je přímá účast jisté části společnosti na celku nemožná. Jsou-li již přirozená společenství jednou destruována, pak se mění i způsob účasti jednotlivce na životě společnosti. Je něco takového možné, aniž bychom propadli skepsi, apatii a pocitu bezmoci? V tom je výzva postmoderní situace. My jakožto filozofové se v čensi můžeme poučit od těch, kdo tuto výzvu přijali. Jde o to jejich zkušenost "myslet" a nechat tak krystaloval cosi jako nové myšlení o člověku, "postmoderní" antropologii. Nejvhodnější se jeví dát slovo tomu, kdo se pokouší ve stopách Levinasových - jako seismograf své doby - tyto zkušenosti zvýslovnovat.

O této odpovědnosti bylo řečeno, že předchází svobodu. Je "dříve než já". Navíc ji na sebe neberu svobodu. Sama sebe nalezám vždy již jako odpovědného a tudiž asymetricky vázaného. Je to odpovědnost, kterou nemohu přikazovat, ale pouze ji sám nést.^{x)}

Stojí za to pokusit se tyto výroky filozoficky parafrázovat. Je-li odpovědnost dříve než já, pak to znamená, že na počátku světa nestojí, jak se domnívá od Descarta novověké myšlení, já nebo vědomí. Novověké myšlení vycházelo ze suverenního já, které na sebe pohlíželo jako na výchozí bod světa, odkud je možno svět rekonstruovat. Toto já vytvořilo racionalistický, kouzel zbavený svět, jemuž však již samo nevládne a ve kterém se již necítí doma. Autonomní subjekt se na konci moderní doby znova ocítl v roli bezmocného diváka. Mluví se o "dekoncentraci" subjektu. Pouze ve vlastním osobním životě, ve vlastních snech je subjekt schopen budovat svou identitu.

Existuje-li ale odpovědnost, která je "dříve než já", potom to značí, že člověk je víc než jen přihlížející, myslící subjekt. Má hlubinnou dimenzi vnímavosti a pasivity, koncentraci, v níž dilemata pouhého rozumového myšlení ztrácejí svou platnost. Moderní myšlení od Descarta po Sartra vychází z toho, že já je buď svobodný, vědomý subjekt, či naopak věc. Zkušenost disidenta vyplývá pouze z toho, že se v něm prostě něco vzbouřilo a on už dále nemohl "žít ve lži".^{xx)} Nad touto řecí se můžeme pro její subjektivistický žargon poušmat. Zní spíš komicky než heroicky.

Filozofie vycházející z vědomí myslila subjekt jako činnost, která samu sebe zakládá. To znamená, že i odpovědnost je

x) Václav Havel: Dopisy Olze

xx) Václav Havel: Anatomie jedné zdrženlivosti

věcí volby. Prožíváme takovou volbu i v naší zkušenosti nebo zde běží o typickou myšlenkovou konstrukci? Jestliže si svou odpovědnost volím, okamžitě zde vyvstává intelektuální problém: takto pojatá odpovědnost totiž svůj vlastní původ zpochybňuje. Na základě jaké odpovědnosti jsem se rozhodl, že budu v budoucnu jednat odpovědně? A další, ještě hlouběji zasahující otázka: odpovědně vůči komu? Může subjekt, který zakládá sám sebe, být odpovědný něčemu jinému než sobě? Naproti tomu zkušenost nás učí, že já jsem odpovědný vždy již byl, aniž bych měl čas či příležitost vlastní odpovědnost zvolit; že počátek odpovědnosti leží mimo mne. Člověk se nestal disidentem, protože se jednou pro tu-to "kariéru" rozhodl. Stal se jím, protože ho na toto místo prostě postrčilo vědomí vlastní odpovědnosti spolu s mnoha vnějšími okolnostmi.^{x)} Solidarita je "solidaritou otřesených", a nikoliv lidí, kteří spolu, pro vylepšení světa, svobodně podnikají to či ono.

Nadto jsme řekli, že odpovědnost je "asymetrická". To je velmi nemoderní. Ve filozofii svobodného, autonomního subjektu je pojem odpovědnosti vždy omezen na vzájemný vztah. Moje závazky jsou upraveny smlouvou, která ustavuje společnost jako instituci (proč se cítím vázán tuto smlouvou uzavřít však není možné vysvětlit; vždyť až tato smlouva je zdrojem mých povinností). Výsledkem je etika odplaty rovného rovným, která^v praxi vychází z očekávání, že spravedlnost bude vynucena vrchností. Asymetrické vědomí odpovědnosti naopak samo počíná, dělá první krok a nečeká, až spravedlnost vynutí moc zeshora. Naopak samu tuto moc nabádá ke spravedlnosti. Je totiž čínsi starším než společenská smlouva.

Protože tato odpovědnost jakoukoli smlouvu předchází, nemohu ji ani předvídat, ani vynucovat na jiných. Subjekt opravdu není schopen vyslovovat univerzální pravdy o člověku či sám určovat, co je pro něho dobré. Nenabízí žádné dokonalejší systémy a neplánuje žádnou předem rozvržitelnou budoucnost. Sice jsme viděli, že sní, ale nikoliv smy utopisty, které si libují v projektech možných světů. Sen, který počítá nespočitatelné, se zabývá tím, co se kalkuluje i myšlení vymyká, totiž právě onou skutečností, která se v odpovědnosti otevírá před svobodou, před já; světem "blázna". A přece takový člověk nestojí vně skutečnosti, nýbrž postavil se, jak říká Levinas, na její opačný

x) Václav Havel: Moc bezmocných

pôl, mimo to, co autonomní, rozumné já uznává za jedinou jsoucí skutečnost. Při pojímání skutečnosti z pozice já je odpovědnost něco neskutečného, ale podle zkušenosti, která já předchází, je to ta nejopravdivější skutečnost, "neskutečná skutečnost toho, kdo je každodenně pronásledován, skutečnost, jejíž důstojnost metafyzika nikdy neuznala, skutečnost, před níž si filozofové zakrývají tvář."^{x)} Člověk by se stal "uprchlíkem před skutečností, který se vzdává same sebe", kdyby toto nechtěl vzít na vědomí, kdyby přehlížel tento svět nespočitatelného a nejistot, v němž se člověk neprestává lekat, "když zazvoní". Avšak je-li tato skutečnost pojmenována, uchopena slovy, pak se jako báseň stává člověku "stabilizátorem, orientačním bodem", a člověk - namísto, aby se podílel na oné útlak přinášející rozpravě o pravdě - získává "stupně volnosti". To je to,^{za} co onomu spisovateli vděčíme.

Můžete se mne zeptat, proč jsem v této přednášce u příležitosti udělení Erasmovy ceny nehovořil o tom, kdo tuto cenu získal. Moje odpověď je: výlučně o něm jsem vyprávěl.

Amsterdam, říjen 1986

x) R. Levinas: Humanisme de l'autre homme, Montpellier, 1972,
s. 98

Ferdinand Seibt:
UTOPIE JAKO FUNKCE ZÁPADNÍHO MYŠLENÍ

(Ferdinand Seibt je německý historik, jako profesor působil na univerzitách v Mnichově a nyní v Bochumi. S naší vlastí není svázán jen pouhým původem - je rodák z Litoměřic -: mnoho jeho prací je věnováno problematice husitství a jednou z nejimpozantnějších součástí jeho díla je podrobná bibliografie české historické literatury. Zmiňme ještě alespoň jeho patrně poslední knižní publikaci z osmdesátých let, Revolution in Europa, která v neprímé polemice s u nás mnohem známějšími názory Hannah Arendtové přináší řadu nových pohledů na fenomén revoluce v evropských dějinách.

Seibt je předeším historik. Zveřejňujeme-li přesto jeho článek v tomto časopise, činíme tak jak proto, že nejeden z jeho postřehů se nám zdá být filozoficky plně relevantní, tak a hlavně proto, že text na relativně nevelkém prostoru soustředuje bohatý a podrobně dokumentovaný materiál k dané problematice. A jelikož mnohé svědčí o tom, že otázka utopie a vztahu k ní se v poslední době stává tématem, prubírským kamenem či alespoň nevyřčeným úběžníkem velice vlivného proudu filozofických diskusí, je podle našeho názoru věcí profesionální poctivosti alespoň trochu si předem vyjasnit, o čem to vlastně hovoříme, s jakými tradicemi či s jakými omyly se vyrovnáváme. K tomu může být Seibtuv článek maximálně užitečný.

(Přeloženo ze sborníku Utopieforschung, Hsg. Wilhelm Vosskams, Suhrkamp 1985, Taschenbuch 1159 - Red.)

Jistý novinový esej nedávno přinesl povzdech, že "budoucnost má dnes zlé časy" a že se "z naší kultury vytrácí utopie"¹. Budoucnost jako utopie: pokles utopického optimismu je už dlouho vidět na politickém horizontu mladé generace Východu a Západu, ba i na osudu intelektuálů, těchto odvěkých konstruktérů utopie². Ale už toto zjištění vyžaduje přesnější definici utopična. Je pozoruhodné, že v posledních dvaceti letech vlastně proběhlo dost diskusí o utopii, aniž by z nich vysvítal konsensus o pojmu utopie.

Částečně je tato různost mínění interdisciplinárním problémem: historikové, sociologové a národohospodáři chápou utopii předeším jako projekt vztahů mezi jednotlivcem a společností, a to projekt teoretické povahy - tak Robert von Mohl, její první moderní posuzovatel, mluvil r. 1845 o utopii jako přímo o "románe o státu". V takto vytyčeném prostoru není místo pro estetickou utopii, únikovou utopii nebo individuální utopii, ba

více: v tomto pojetí lze poslední pojem pokládat za protimluv a Blochův výraz "sociální utopie" se přísně vzato za těchto podmínek stává pleonasmem³. Ale týž Ernst Bloch prohlásil někdy před šedesáti lety ve svém "Geist der Utopie" pojem utopična za antropologicky konstitutivní. A to, co se dalo zcela všeobecně chápat spíše jako "princip naděje", se stalo v jeho hluboké spekulaci zvláštním teorémem: naděje se přitom stává schopnou logicko-konkrétní anticipace a budoucnost je pak "zcela obsažena v klíně časů"; anticipační prvky jsou "součástí skutečnosti samotné". Utopie zde není fikcí, není subjektivním, žádouc ambivalentním promýšlením budoucnosti. Daleko spíše lze "vůli k utopii plně sladit s objektivující tendencí; utopie je dokonce touto tendencí potvrzena a bytuje v ní"⁴. Je zřejmé, že taková utopie jakožto konkrétní bdělé snění daleko přesahuje prostor společenského plánování, že obklopuje jednotlivce v té nejintimnější oblasti stejně jako v jeho estetických pocitech, v jeho každodenním očekávání i v plánování vlastního života. Tím ovšem tém vědeckým disciplínám, které se snaží postihnout tyto oblasti, představuje zcela jiné pojetí utopična, než nauce o státu. Podle tohoto pojetí by se naše budoucnost skutečně - jako v citovaném eseji z nijak konzervativních novin - rodila⁷ utopie.

Bylo by snad možné tyto dvě pojmové oblasti od sebe oddělit, pokud možno i terminologicky. Ale pak bude tato možná semantická náhražka znova zatížena - řekneme - politickým vyznáním, jemuž může upírat oprávnění jen nedostatečná sebereflexe: totiž obranou utopie! Musíme se ovšem ptát, proč se tyto pojmy neoddělují: proč je třeba zachraňovat právě pojem "utopie", proč právě on je nedotknutelný. Proto chce Jost Hermand pokládat - "aby navázal na nejlepší tradice utopického myšlení" - za "pravou utopii" jen tu, "jež se zaměřuje na společenský řád, jež neobsahuje pouhé sny a fantazie, ale realistické možnosti uskutečnění; jež směruje k takové společenské formě, v níž svoboda a závazek, stát a jednotlivec, štěstí jednotlivce a podpora obecného dobra se navzájem upevňují"⁵. Vidíme-li tedy, jak se změnil tento tradiční pojem, používaný po staletí právě pro věci neskutečné a imaginární, nemůžeme než vyzvat k semantické štěrklivosti. Tu nedokázal zachovat ani Arnhelm Neusüss, když v r. 1968 téměř ztotožnil "polaritu utopična a antiutopična" s polaritou progresivního a konzervativního, byť s jistými omezeními, která tento jeho verdikt nad konzervativci opět trochu zmírnila⁶.

Bohužel nemůžeme před nebezpečími rozdílného užití tohoto pojmu uniknout ani do Rankeova blahovolného omylu, že dějiny nám řeknou, "jak to vlastně bylo": pojmové zpracování historického jevu přece není jen lepším nebo horším dorozumívacím prostředkem pro současnost; otázkou je tu přirozeně i samotný výklad minulosti.

II

Než se sám pokusím nabídnout použitelný pojem utopie (a to jen s omezeným nárokem, že bude pochopitelný alespoň v rámci tohoto eseje), je třeba říci něco o onom již téměř ominosním komplexu, jímž je západní myšlenkový svět. Západ provždy vstoupil do historického povědomí jako kulturní vývojové kontinuum v oblasti západního, latinského křesťanstva. Ono kontinuum, jež - na rozdíl od Východu - oživilo některé staré tradice z antické kulturní oblasti, navzdory vzdálenosti mnoha set let i kilometrů; jež podobně jako starý svět vytvářelo rozličné renesance, politické i literární, jež získalo zvláštní vztah k času, dynamičtější než jinde⁷, a jež přineslo evropskou revoluci; jež stále-tým vývojem od tzv. pozdního středověku vytvořilo předpoklady k dosud ve světě neslychané expansi, která po splynutí Západu a Východu v 18. století dala vyvstat Evropě⁸ a v 19. století pak pod tlakem evropského imperialismu založila moderní celosvětovou kulturu.

Medievalistika dnes vcelku jednotně klade vzestup evropského Západu do 12. a 13. století⁹. Nešlo přitom jen o vzestup duchovní, vyznačený rozšířením písemnictví a tzv. "renesancí 12. století", náboženským individualismem nebo vznikem univerzit¹⁰, ale i o mocný společenský rozvoj, který evropské obyvatelstvo za půldruha století zdvojnásobil; byl vyvolán změnou v zemědělském plánování a technice, již ("agrární revolucí") nazývají francouzští badatelé¹¹. Důležitým impulsem byla změna zemědělských zákonů, díky níž byl značný díl přibývajícího obyvatelstva propuštěn z poddanských vazeb; lidé získali šanci vstoupit do nového, pevného systému dávek, který byl sice tvrdý, v němž ale mohli svou pracovní silou samostatně disponovat¹². Tento nový "homo oeconomicus", "hospodářsky myslící a jednající člověk" (Bosl) vytvořil, přirozeně v rámci obecných dispozic, nicméně s variační pestrostí, vlastní obdobným impulsům ve společenském vývoji, nové a

velmi svérázné vztahy v dosud dualisticky orientované společnosti.

Už tento dualismus se ovšem od podobného vývoje v jiných vyspělých kulturách lišil mocnou, ale samostatnou pozicií náboženské organizace, především však působením křesťanství, vposledku orientovaným na tichou přeměnu světa. Aktivizována podněcujícím pojetím času a věčnosti, stavějícím člověka před nutnost volby, myšlenkově napjata mezi rájem počátku lidských dějin a jeho eschatologický návrat na jejich konci, razila tato náboženskost trvalé existenciální touhy. Když v nových, podle středomořské tradice organizovaných městech, ale také ve vesnicích, budovaných v bažinách a lesích a obdařených lhůtovanými svobodami, v Evropě na severu od Alp pomalu rostla společenská vrstva osvobozená od starých závazků, která utvářela i prožívala stupňující se dynamiku hospodářské expanze, přistupoval ke starému prvku každé společenské organizace, totiž k řádu, ještě prvek nový, který onen starý prvek posiloval, utvářel jej do zvláštních forem a sugeroval jeho nositelům často optimismus neomezených možností jednání: plánování.

Žádná z velkých světových kultur nepěstovala jen řád bez plánování: každá se svým způsobem snažila ovlivnit historický proces, který se často odvíjel mimo pozorování člověka; co do plánovacích sil však Západ zastínil jiné kultury. Vysokým oceněním ruční práce zde vzniká zvláštní možnost pro uplatnění lidského ingenia, základ evropské techniky; to se neýkalo jen zemědělství s jeho novými nástroji, s jeho novým získáváním energie z vody a větru, se zlepšeným postrojem koní a dobytka, ale i rozvoje rukodělné výroby, která právě ve 13. a 14. století dosáhla obdivuhodné rozmanitosti a kvality¹³. 14. století se označuje za "první velké století západní fyziky"¹⁴ a přináší na svém konci první příručku inženýrství¹⁵. Ale tato doba se též celkem (bez literárního zachycení a jen těžko vystopovatelně) začíná tiše vyrovávat s omezeným, jen askeťicky zaměřeným hodnocením ruční práce v křesťanství: vynořuje se vlastní sebevědomí těch, kdo žijí z práce rukou, kdo to v ní – podle vzoru univerzitních stupňů – dovedli k "mistrovství" a kdo dokáží oceňovat svět nejen z hlediska hospodářského užitku, ale i z hlediska uměleckého ztvárnění¹⁶.

Tento svět se tedy vyznačuje bohatě rozvinutým plánujícím myšlením a musíme vycházet z toho, že jeho nositelem byla široká, rozčleněná a s úzkou sociální ideologií rozhodně neidentifikovatelná "střední vrstva". Nebylo to "měšťanstvo", protože obyvatelé něst se od začátku dělili na nepočetnou horní vrstvu, vrchnostenské

úředníky a velkoobchodníky, z nichž později vznikl tzv. patriciát; ten se svými životními představami bližil šlechtě a ještě ani v 17. století nevytvoril žádny vlastní hodnotový svět¹⁷. Tady se ovšem umělo velkoryse plánovat, ve velkoobchodě i ve skladování zboží. Naproti tomu onu osobitou skupinu (podle kritérií moderní sociologie arci těžko definovatelnou) tvořila asi třetina městského obyvatelstva, jež se zabývala kvalifikovanou ruční prací¹⁸ zhruba týž počet lidí, kteří na ni byli myšlenkově nebo hospodářsky navázáni a dále horní vrstva rolníků, kteří se už od pozdního středověku specializovali na určité výrobky a díky štěstí a rozhledu zbohatli. Zde zjevně vzniklo také zvláštní myšlení - pro snadné porozumění často paušálně označované za "středostavovské" - jehož význam pro vývoj naší společnosti se obvykle podceňuje. Norbert Elias¹⁹ na tento prvek poukázal už před čtyřiceti lety. Rozsáhlé pojednání tohoto tématu však do dnes chybí²⁰.

To však nebyl jediný ani první společanský základ onoho plánujícího myšlení, jež se na základě společenské zkušenosti stále více prosazovalo a posilovalo. Jinohrom starší bylo plánující myšlení, jež bylo odedávna uznávaným vzorem a zasahovalo bezprostředně do oblasti imaginární dokonalosti: totiž to, jež po staletí kultivovaly kláštery. Vždy znova se proto v utopickém myšlení objevuje klášterní prvek plánování²¹, i když si musíme uvědomit, že mezi společnost klášterní a utopickou staví drastickou hráz nedostatečná reprodukční schopnost klášterního světa : nemůže na svém "ostrově" přečkat jednu jedinou generaci!

Další překážkou tohoto srovnání nepochybně je sekularizační tendence utopické představy o pokroku, je však pozoruhodné, že stoupenci utopie dosud přecházejí vzpomínce na klášterní svět pouhým mlčením. Toto mlčení jen dokládá, že nelze dostatečně pochopit utopii, omezíme-li se na posledních 200 let jejího vývoje.

Kláštery vždy stavěly jakési mosty k ráji - a to nejen v uměleckém zobrazení svých sakrálních staveb a nejen v sebevědomých názvech svých fundací jako Nebeská brána či Rájská zahrada. Ale budoucí evropská utopie hledala jinou cestu. Na jejím počátku nestojí klášterní zbožnost, nestojí tam pokus o náboženské překonání světa, ale úmysl racionálně přeměnit svět; byť je zatím pouhou volnou spekulací a nikde nedává najevo, nakolik je vůbec míň realisticky. Tato tvrzení, jež by nepochybně patřila k diskusi o Utopii Tomáše Mora, vztahujeme však v našem případě především na meditace 12. století.

Vždyť evropská utopie děkuje již intelektualismu tzv. renesance 12. století za své první náběhy; náběhy ještě jaksi nejisté, jako třeba allegorická vlast učenosti Honoria Augustodunensa - s deseti zastaveními - deseti městy, vyjadřujícími nové spojení mezi vědou a občanskou životní formou a pojmenovanými podle jednotlivých vědeckých disciplín. Člověk hledající pravdu jimi musí projít, má-li nakonec - a zde se spojuje prvotní městský model s utopickými prvky, které v budoucnu prokáží svou vitalitu - dospět do nebeského Jeruzaléma²². Ždánlivě jsme ještě daleko od pozdějších utopických konstrukcí, ještě blízko obvyklé jazykové alegorii. Z téže doby pochází projekt Bernarda Silvestris (u něho je utopický prvek zřetelnější), který líčí allegorické stvoření světa a bez pozdějšího utopického nároku na negaci skutečnosti plánuje jakousi fiktivní, harmonickou kosmogonii: ostatně něco podobného přimělo ještě Danta k putování peklem a nebem²³. Konečně až na sám práh utopické konstrukce nás v téže době dovádí Alanus z Lille v naučné básni, kde jsou dokonalí, bezhříšní a současně učení lidé utvářeni silami rozumu, svobodných umění a kardinálních ctností, tedy onou harmonickou směsí rationality a etiky, na kterou se budou odvolávat i budoucí utopisté. I zde ovšem probíhá vše na allegorické rovině a - podobně jako u Bernarda Silvestris - vše ovládá panteistický Bůh²⁴.

Tyto ukázky se pokoušejí ozřejmit onen dlouhý proces, na jehož konci září geniální Utopie Tomáše Mora. A neříkejme, že šlo jen o filozofickou alegorezi, vzdálenou utopickým koncepcím: vždyť i u Mora a jeho bezprostředních následovníků vstupují do utopické konstrukce více či méně duchaplné filologické hříčky, aniž by s ní byly identické; na druhé straně bude tato utopická konstrukce ještě dluho odkázána na zprávu o cestě do jiné skutečnosti, do vzdálené země, leckdy i přímo do allegorické říše.

Již v těchto případech jsou patrné utopické důrazy: zdokonalitost člověka a konstruovatelnost světa. Jejich účinnost je dosud známa už od dob Morových, i když nebývá vždy doceněna a často je zastíněna kritérii komunismu a nucené práce. To je další komplex problémů, který charakterizuje utopické myšlení. Utopie "jsou komunistické nebo alespoň komunisticky zbarvené"²⁵ a díky tomu se v sociálních střetech posledního století stala utopie bojovým heslem²⁶; utopisté nejsou již pouze iluzionisté, ale iluzionističtí sociální reformátoři, jak to definuje konverzační slovník²⁷. Utopie po desetiletí provázela emancipační snahy dělnické-

ho hnutí, přinejmenším ve vilémovském císařství, operovalo se s ní s nejrůznějšími záměry a nepochybně nepředstavovala příliš vhodnou půdu pro rozvoj střízlivého vědeckého poznání²⁸. Zdá se však, že komunistická tendence utopických myšlenek nebyla základem utopické konstrukce; uplatňovala se, ale ne výlučně a navíc odstupňovaně. Ostatně je zde vhodné připomenout, že ve středověku byla představa o prvotním rajském komunismu velmi rozšířená, jak v teologických spekulacích, tak i v císařských listinách²⁹. Poslední velký Štaufovec, Fridrich II., se na ni odvolával slavnostní preambulí k zákoníku; stejně tak chytrý státník Karel IV. Není vyloučeno, že náš liberální svět rozumí komunismu utopické konstrukce jen spolu: utopická konstrukce se zjevně inspirovala starým spojením prvotního hříchu a prvotního komunismu, jak to lze doložit i v textu Tomáše Kora³⁰: ještě r. 1704, v první dochované akademické disputaci na toto téma, je toto spojení pokládáno za samozřejmost³¹. To ovšem vyžaduje nový přístup k historickému pojmu: utopický projekt nelze redukovat jen na výrobní a spotřební komunismus, totální plánování a reglementování všech oblastí života: postaru a ve shodě s intencí klasických utopií musí být současně chápán jako popření každého hierarchického uspořádání společnosti – to vše s odvoláním na původní rajský stav. Tak se utopie stává spekulací o nemožném, protože dědičný hřích nelze odstranit: tím se také vysvětuje označení "res publica ficta" nebo "imaginaria", které provádí utopii od definice Francesca Sansovina z r. 1557³² až po Zedlerův Universallexikon z r. 1742: "Utopia, jež by se německy měla nazývat Nikde, není skutečná, ale vybásněná, morální země... Někteří si pod tímto pojmem představují naprostě dokonalou vládu, jež ve světě vinou přirozeného pokažení člověka není a nemůže být..."³³.

Otázka, jak by svět vypadal bez hříšného pádu prarodičů, zajala už Augustina. Nejpozději od "Komentáře k sentencím" Petra Lombardského z 12. století byla součástí scholastické teologie; probírala se sice obvykle jen ve stručných glosách, ale přesto jako "menší otázka" zůstala v osnovách teologických fakult až do doby reformační. Ovšem zjevně jen zřídka se před vnitřním zrakem doktorandů teologie vynořila dalekosáhlejší koncepce, jakou známe třeba z Tomáše Akvinského, který několika větami o této otázce načrtl přímo základní rysy klasické utopie. To, co později hlásali Tomáš Morus a jeho literární následovníci – ovšem za předpokladu lidské zdokonalitelnosti, tedy vlastně v rámci též vize ráje nezkaženého lidmi – to, co uznávali nebo pokládali za nutné uznávat

dokonce i ortodoxní komentátoři s utopické koncepce, má tedy velmi pozoruhodné, byť jen rudimentální středověké kořeny.

Z těchto kořenů se vyvinula ještě jedna odnož. Je spojena se jménem kalabrijského opata Joachima del Fiore. Ani o něm, podobně jako o Tomáši Akvinském, se obvykle nemluví jako o utopistovi, nýbrž spíše jako^o prvním duchovním revolucionáři nebo jako o protagonistovi novověku. V protikladu ke středověkým myšlenkám o konci času propagoval totiž Joachim nový věk Ducha svatého, v němž bude sice celý svět proměněn, bude ale přesto - daleko dokonalejší než dříve - pokračovat ve své pozemské soudržnosti. Některé důsledky své vize načrtl Joachim v nevelkém dílku, jež bylo dlouho nezveřistné a teprve v poválečné době bylo znova vydáno. Tam se obrazem i slovem navrhují uzavřená funkční utopie jako přechodné stádium k novému, třetímu eónu světových dějin, v němž budou všichni lidé inspirováni Duchem svatým a proto bude všechn lidský řád zbytečný. Za přechod k tomuto třetímu věku pokládal Joachim malá společenství lidí dobré vůle, "nový řád", vybudovaný "podle předobrazu nebeského Jeruzaléma". Tady měli lidé žít uzavřeni do malých obcí, šťastných ostrovů, jež Joachim srovnával s Noemovou archou uprostřed potopy. Měli společně žít a hospodařit - v zásadě tak, jako v pozdější klasické utopii. Toto životní společenství se však nezaměřuje na lidi učené, ale zbožné. Neřídí je učenci, ale "religiosi". Není tu velkého otce ani velkého bratra, je tu otec opat. Ale všichni - manželé, kněží i mnisi - žijí podle předepsaného denního pořádku ve svých přísně zřízených obcích, komunisticky, asketicky, stejným způsobem a pro stejně štěstí. Nejen scholastická spekulace o ráji, ale i tento mníšský model společnosti předjímá budoucí utopické projekty, jejichž struktury vůbec nejsou nějakým novým geniálním výplodem, ale pouhým pokračováním v dávné západní tradici.³⁴

III

Klasické utopie pokládali tedy jejich současníci za fikce bez nároku na uskutečnění. Teprve na konci 18. století "osvícená" diskuse o nové antropologii svými distinkcemi v nauce o dědičném hříchu zproblemizovala ortodoxní pojetí člověka jako podstatně nedokonalého³⁵. Samozřejmě takové zjištění nestačí k odstranění nejistoty o tehdejší účinnosti utopie. Nejen proto, že utopické projekty se nápadně blíží pelagiánským (ve smyslu scholastické teologie) tendencím k sebespasení člověka, jak je s konfesionál-

ním předznamenáním kultivoval zvláště kalvinismus³⁶; také proto, že vedle "utopických", imaginárních tendencí existovaly v utopiích nepochybně i tendence emancipační³⁷. I tyto emancipační tendenze jsou zvláštním způsobem spojeny se západním myšlenkovým světem, který byl po staletí vyživován křesťanský motivovanými principy svolnosti, rovnosti a bratrství a - byť stavovský omezeným - benediktinským "quod omnes tangit..."³⁸.

Co se týká všech, mají také shvalovat všichni. To je jedna z převratných tezí středověké kanonistické a současně formulace důležitého principu rovnoprávnosti, který posléze dovedl společnost od stavovského uspořádání k egalitářskému. V utopických konceptech se stal tento princip základním kamenem všeobecného rádu. Ostrov Utopia byl podle moudré ústavy krále Utopa obcí, kde přinejmenším muži mají rovné aktivní i pasivní volební právo, jaké neexistovalo v žádné soudobé městské nebo státní ústavě. A i když se právník Morus, jak bylo již dávno konstatováno, příliš nezabýval otázkami volebního postupu nebo demokratické kontroly, stal se jeho projekt všeobecného a rovného volebního práva vzorem pro lidová a místní shromáždění, pro občanské sebeuvědomění, krátce pro republikánskou ideu všeobecného podílu na státu, kterou v té době pěstoval i republikánský humanismus³⁹, která ovšem inspirovala také reformní myšlení Mikuláše Kusánského a kterou byl v názvu a s určitými stavovskými omezeními občanských práv - praktikovaly tisíce městských obcí celého západního světa - a stejně tak tisíce klášterních konventů a tucty říšských a zemských sněmů.

Z všeobecného zrovnoprávnění vystoplo přirozeně také právo na všeobecné plánování. Často diskutovaná pracovní povinnost mužů a žen je takto výrazem všeobecné odpovědnosti za utopický stát, a i veškerá další reglementace, která se mimo imanenci systému ^{utopického} státu jeví jako utiskovatelská - ať již je to dozor nad cestováním nebo nad každým projevem ^{individuálního} sebeurčení - se dá snadno spojit s principem všeobecné odpovědnosti. Završením této všeobecné odpovědnosti má být jistý druh státního smýšlení, které předpokládá už Morus a které od 14. století všechně připravovalo půdu pro "zbožnění státu", čímž utopickou obec učinilo pravým dítětem rostoucího etatismu oněch staletí. Dobová "myšlenka státní raisony" zde došla (od pojetí Morova až ke Komenskému) vyjádření, jehož vliv na politickou mentalitu byl rozpoznán jen nedostatečně. Tehdejší teoretikové státu brali, jak se zdá, utopické návrhy vážněji než moderní historikové⁴⁰, takže např. Francesco Sansovino věnoval

Utopii jeden z nejobsáhlnejších svazků svých šesnácti "Knih".

Teorie státu v kalvinistickém právu spočívá přirozeně na realistickém východisku⁴¹.

Republikánský respekt k všeobecné rovnosti však zaznívá ještě v heslech slovníku Brockhaus, který až do svého 7. vydání z r. 1830 pokládá utopii od Tomáše Mora za "vzor dokonale svobodného státu"⁴².

Emancipační tradice všeobecné rovnosti dosly však ještě mnohem výmluvnějšího vyjádření, na něž se už nehodí definice "románu o státu", kterou kdysi razil Robert von Kohl. Jsou to spisy, kde už nemáme co činit s poetickými a leckde ani ne s literárními svědectvími. A přesto se tyto spíše emancipační než utopické návrhy vyznačují stejnou základní výzbrojí, dalo by se říci substancí utopické koncepce: majetkovou rovností a rovností před zákonem. Jen za německé reformace se v různé podobě objevily u Johannese Hergota, Eberlina z Günzburgu nebo Michaela Gaismaira⁴³. Hergot se dožadoval rovnosti pro všechny obyvatele, Gaismair pro sedláky a horníky, Eberlin pro měšťany ve starém smyslu vlastníků domu. K této formě politického programu na samém pokraji utopična vydatně přispěla Anglie v 1. polovině 17. století, což vzdáleně souviselo s tamními revolučními hnutími⁴⁴. Ještě pseudonym Cordesius z Wahr mundu se snažil r. 1700 reformovat Svatou říši římskou dodnes nedoceněným traktátem, v němž rozhodně nepopírá zákonnost samu - jak se domníval zjevně povrchní znalec -, ale navrhuje vnitřně naprosto konzistentní, nový řád, který směřoval k rovnosti majetku a k rovnosti před zákonem, i když se držel stavovského uspořádání⁴⁵.

O sto let později, jak známo, chtěl Condorcet spasit lidstvo utopií pokroku, chtěl je osvobodit "jak od jeho řetězů, tak od jeho nedokonalosti", tedy zvenčí i zevnitř. Ale v té době bylo už utopické myšlení zjevně pod vlivem oné sekularizace, jež stále zřetelněji měnila říkci v program. Důležitým bodem tohoto vývoje bylo aspoň ve středoevropském prostoru Instrumentarium a pedagogický génius Jana Amose Komenského, ale posléze i dlouho neznámý celek jeho hlavního díla, které svými kořeny sahá až k Mikuláši Kusánskému, ale které nezůstalo nedotčeno vlivem "pansofického" myšlenkového světa Johanna Andreae⁴⁶. Svět měl být změněn skrze výchovu. Tato proměna měla pevně vymezený cíl. Komenskému tanul na mysli světový stát s centrem v Londýně, rozdelený podle světadílů, s evropským hlavním městem Benátkami, s právníky a odborníky jakožto regenty, s obsáhlou žurnalistikou a vše pronikající

výchovou. Jakkoli pragmatically lze tento program vyličit, byl v posledku nesen mimoracionálním optimismem, s nímž pronásledovaný poslední biskup Jednoty bratrské neochvějně důvěroval svému "uni-versalismu", tedy obratu, nebo spíše konvergenci celého světa k vnitřní harmonii⁴⁷.

Pokus umístit proměnu utopična imaginárního v pragmatické někam do 17. století a spojit ji s určitým jménem by byl při dnešním stavu našich znalostí až příliš odvážný. Nechceme proto tvrdit nic víc, než že se vedle proudů imaginární utopie na jedné a pragmatické emancipace na druhé straně v Evropě nadále, ba díky impulsům historických proměn stále živěji, uplatňuje to, co v r. 1907 označil Gustav Landauer za zvláštní utopický rys jejího smýšlení⁴⁸.

IV.

"Vize bezkonfliktní společnosti je jádrem každé utopie, kterou kdy navrhli filozofové a proroci usilující o spásu. Tato vize je utopická i ve striktním smyslu immanentní nemožnosti svého uskutečnění"⁴⁹. Tento úsudek moderního sociologa se týká třetího obecného momentu utopie a popisuje ho celkem trefně. Bylo by jej možno pokládat jen za další obměnu odmítavé definice z Zedlerova slovníku z r. 1742 a tedy za důkaz pozoruhodné kontinuity v posuzování utopična - na rozdíl od starého lexikonu však tento výrok z r. 1970 není klidným konstatováním nereálnosti moderního utopismu, ale polemikou s ním. Vymezuje se proti "přímo absurdně jednostranné" (jak konstataje tentýž sociolog) "představě o příčinách společenských konfliktů"⁵⁰. Nabízí se domněnka, že tato absurdita plyne jen z pomýlených cílů, jimž se stará utopie i její publikum uměli vynutit připomínkou hříšného pádu. Při definici utopična vůbec a také při zjišťování jeho funkce v západním myšlení se ukazuje, že starý sen o společenské harmonii není ani tak (či dokonce výhradně) spjat s poetickou fikcí, jakožto symptomem nové epochy, nastupující jménem Morovým, ale mnohem spíše teprve s těmi desetiletími, v nichž vznikaly "uskutečnitelné" a poté dokonce "vědecké" utopie: Condorcetova, Saint-Simonova, francouzských raných socialistů, Fichteův "uzavřený obchodní stát" a Bolzanův "nejlepší stát".

V téže době inspirovalo utopično i Schillerovu "Estetickou výchovu", Wielandovy, Schlegelovy a Hardenbergovy představy o zlatém věku, o novém mytu a o srozumění mezi královstvím a inteligen-

čí⁵¹: věk pokroku začal v tomto smyslu vlastně jako věk utopie. Marxismus dovedl - v rouše násilné časové utopie - sekularizovanou důvěru v sebevykoupení člověka skrze zdokonalení světa až k "principu naděje" padesátých let, který by ovšem z různých důvodů měl být spíše podnětem ke skepsi. Ale "princip naděje" je přece přítomnou formou onoho vážně míněného úsilí o spásu lidstva, jehož široký proud^{se} od pozdního středověku - posílen požadavky reformy a reformace světa i křesťanstva - projevuje jak v literární utopii, tak mimo ni. V posledních letech se mluví o druhé nebo i levé reformaci, za niž jsou označováni novokřtěnci a blouznivci⁵² (v Lutherově smyslu). Erasma a Paracelsa, Martina Butzera a Šebastiána Francka lze k tomuto levému křídлу těžko počítat, stejně tak sem nepatří Philipp Jacob Spener nebo Gottfried Arnold. A přece jsou i oni rozličnou měrou poplatní snu o velké harmonii a bylo by možné pokládat je za třetí, zcela ne-ortodoxní proud uvnitř reformace. Od "klasických" utopistů se liší jen tím, že svou shodně amorfní, byť různě pochopenou představu o univerzální harmonii nosí v hlavě, zatímco klasická utopie podává návrh na její fungování. Tím minim, že se Morus a jeho následovníci - ať už s jakýmkoli úmysly - podrobili tlaku axiomatické konstrukce. V rámci své fikce, v ní totiž našli vhodný princip k utváření bezkonfliktního světa. Tato konstrukce však není svévolná, nýbrž činí si nárok na to, že její návrh na uspořádání společenského soužití vychází z nejvlaštnejšího, správně pochopeného a od odcizení osvobozeného (na což narází již Morus) smyslu lidského bytí.

Tomu, že utopie má povahu návrhu, se právem připisoval velký význam⁵³. Skutečně se vyplatí chvíli hloubat nad zvláštnostmi utopického plánování. Přijmeme-li téži, že řád, plánování a naděje mají rozhodující úlohu v procesu sebeorganizace každé kultury - při čemž řád znamená organizaci známých prvků podle známého schématu, kdežto plánování tyto známé prvky obměnuje -, pak patří nepochybně ke zvláštnostem každé funkční, axiomaticky plánované utopie, že její naděje spadá do oblasti neslychaného. Současně však prvky plánování sugerují její možnost. Zde je však třeba přihlédnout k jistému rozhraní epoch: ještě r. 1735 prohlašuje Alexander Gottlieb Baumgarten pod vlivem Leibnizovým utopické objekty za nemožné ve všech možných světech, ale o 50 let později se v opatrných formulacích Kantových sebevykoupení člověka, přinejmenším v nekonečně malých přibliženích již pokládá za možné⁵⁴.

Zdá se, že právě od té doby nabyla utopická naděje jiné tvárnosti.

Řád - plánování - naděje: lze předpokládat, že mohly vážně zapůsobit na humanisticky vzdělané intelektuály tepne poté, co mnišská idea, i ve františkánské nebo joachimské variantě, nebyla už s to utvářet příslušnou společenskou elitu a vázat ji na sebe zvláštní životní formou, jako to předtím po staletí praktikovaly kláštery pomocí přesného společenského, prostorového a hospodářského plánování svého takřka předutopicky ostrovního bytí⁵⁵. K utopickému nátlaku na plánování okolního světa se dospělo teprve v 15. století, ale nezačalo s ním pero humanisty, nýbrž tužka architekta, který v severní Itálii vytvářel plány měst Filareta a Muchi⁵⁶. Teprve potom přišel Morus se svým bestselerem, který neměl sloužit revoluci utlačených, ale obveselení duchaplných.

Člověk je v pokušení chápat sled klasických utopií od 16. do 20. století jako školský příklad vzájemného propojení mezi společenským bytím⁵⁷ individuálním vědomím⁵⁸. Ale je to propojení, nikoli závislost. Vždyť intelektuálové v nejširším smyslu slova, tedy všichni, kdo sej jako kazatelé, učitelé, žurnalisté nebo vydavatelé, jako spisovatelé nebo jako učenci v souladu se svým posláním stavějí ke svému prostředí kriticky⁵⁹, žili městsky - ale ve svých utopiích nereflektovali vůbec žádné "měšťanské" životní formy. V nejednom ohledu jsou utopie, díky vysokému stupni abstrakce při reflexi společenského bytí, anticipací budoucího; avšak právě co do hospodářského aspektu je právem můžeme pokládat spíše za zpátečnické⁵⁹. V tom se zjevně odráží lhostejný, ne-li přímo nepřátelský postoj intelektuálů všech staletí vůči hospodářství, který ve značné míře nacházíme i v dnešních diskusích; rozhodně ne onen "hospodářsky myslící a jednající člověk", onen "homo oeconomicus", který byl výše definován jako nosný činitel středostavovských vrstev.

Přesto však většina utopií nabízí lék nejen na společenské, ale i na hospodářské poměry své doby. Tím je nárok, že lidé chytřejší a moudřejší podle intelektuálních kánonů vzdělání, jež byly vlastně vždycky dosti vzdáleně světu, lidé vzdělaní v antické filozofii a v omezené míře v empirických vědách jsou způsobilí vládnout celému světu. Představa filozofa na trůně dodává utopiím křídla a chceme-li tady zdůraznit souvislost mezi společenským bytím a vědomím, nakolik ji zjevuje utopický kontext, pak bychom museli uznávat něco jako zvláštní třídní vědomí intelektuálů. Ale takové třídní vědomí se týká osob ve velmi rozdílném sociál-

ním postavení a je třeba snadné postihnout specifický svět této společenské vrstvy jinak než skrze obdobně formovanou mentalitu, skrze závazek určitého opravdového nebo předstíraného úsilí o duchovní uchopení světa, skrze uznávání jisté nevyslovené intelektuální hierarchie a také skrze zdánlivě tak okrajová, nicméně ve skutečnosti životně důležitá určení, jako jsou vzpomínky ze školy. Do tohoto kruhu "vykořeněných" však patří jak osamělí a světu odcizení braši, kteří žijí pouze ze sporadického výnosu svého psaní (zvláště od komercializace nakladatelství), tak "navenek" dobře zajištění diplomaté, úředníci ve službách knížat nebo církve. Rozvrhy funkční utopie prokazují právě tím, jak přistupují ke společenským závislostem a přesazují je do nových funkcí, sklon k nezaujatému konstruování jako specifický rys západní inteligence; mimo jiné lze hravou tvůrčí sílu této lidské skupiny poměrovat i jejími utopickými návrhy - nebo radostí, s níž utopii přijímá a šíří.

V.

K tomu je přirozeně třeba dodat, že si člověk může snadno vymyslet tisíce snů, ale že funkční utopie v naší kulturní oblasti přesto dozrála k poměrně jednotné konstrukci. Rozhodně je výrazem takříkajíc pozitivní negace skutečnosti, protože vždy zrcadlí tytéž společenské poměry⁶⁰. Už to samo nás varuje, abychom nepřečňovali genialitu utopistů a konec konců ani vynalézavost západního intelektualismu jako takového: v utopických i reálných koncepcích hrály vždy význačnou roli módní proudy a vyhlášená originalita nebrání žádné z těchto více nebo méně důkladně vzdělaných hlav ani v občasných plagiátech, ani v poplatnosti silně zjednodušujícím tendencím. Zde ovšem chybí zhodnocení skutečnosti, že konstrukce funkční utopie zůstává v zásadě stejná od Mora k Morellymu; jiné velké světové kultury přinesly sice občas utopické negace, jako třeba "ženský sněm" Aristofanův⁶¹, ale funkční utopie, které se ve "zpupnosti rozumu"⁶², v přehnané vůli k plánování fiktivně nebo programově oddělily od svého bezprostředního účelu a vymýšlejí varianty možného, jsou specificky západním produktem. Uplatňuje se v nich i zvláštní funkční pojetí člověka. Nespočívá jen v oné již funkční konstatované vzájemné propojenosti všech společenských momentů, ale i v představě, že člověk a instituce jsou partnery ve vzájemné hře a že proto instituce mohou měnit člověka; instituce společenského uspořádání stejně jako instituce, plánující

způsob života, bydlení i hospodářství; vždyť přece všechny utopické představy vycházejí z onoho uspořádání života, jaké se předtím rozvinulo v klášterně-městské sféře. I agrární utopie jsou, přesně vzato, odvozeny ze základních prvků městského způsobu života, ne ze světa selské práce a selského plánování.

Aktuální společenské osvětí utopistů se tak odráží v celém kánonu jednotlivosti, v nichž rozpoznáme známá zařízení našeho kulturního okruhu (v utopické proměně, jež však není utopickou negací): patriarchalismus, který se táhne utopickým plánováním od Mora až k Orwellovi (jako satiri), od "velkého otce" až k "velkému bratrovi"; rodinnou strukturu, kterou ovšem začíná rozkládat již Morus, u něhož je rodina sice plánovací jednotkou, ale může být svévolně bez přirozené souvislosti, rozšířena na 16 osob; přitom už ztratila domácí krb. Společné bydlení, které Morus ještě připouští, bude rodině později úř eno Campanellou a Andream a od konce 18. století utopie rodinné vazby zcela rozpouští.

Evoluci podléhá v utopických konstrukcích také západní struktura obce, stejně jako její parlamentní složka. Dokonce i stavovské rozdělení se tu při vší zdánlivé rovnosti ještě odráží. Už od Mora je nápadný sklon zvýhodňovat utopickém státě intelektuály, od vynětí z všeobecné pracovní povinnosti až po zvláštní privilegia. Přitom se vždy znova uplatňuje členění na tři skupiny: na masu pracujících, na malou skupinu funkcionářů a na ještě užší kruh skutečně moudrých. U Francise Bacons jsou témoto moudrými poprvé přírodovědci. Je známo, že odtud bude nadále získávat utopická i realistická inteligence svou novou krev.

Je přirozené, že se utopické návrhy podrobně zabývají školstvím a nezřídka předjímají určitá zlepšení. Centrální postavou tohoto vývoje je nepochybně Komenský, který se snažil lepšími školami uskutečnit lepší svět. Ale v utopii pozdního 18. století s jejím vysočkým oceněním "přirozeného" rozvoje lidské osobnosti byl tento aspekt zase zatlačován a to zvláště v německém výchovném románu. Přesto se zde moment vzdělání nezlehčuje, ba naopak: všechny další vlivy mohou přirozený rozvoj jen vylepšit. Utopie analfabetismu neexistuje.

Pracovní étos a současně distancovaný vztah k ruční práci, jež se pokládá jen za prostředek a ne za samoučel, jsou další zvláštností funkční utopie v naší kultuře. Přetravá tu zjevně starý vztah církve k ruční práci, byť s novým předznamenáním. To je tře-

ba vysvětlit; často se totiž setkáváme s tvrzením, že církev díky modelu svých mnichů osvobodila antickou otrockou práci, opus servile, od společenského opovržení. Ale to je příliš paušální pohled. Jednak nebyla ruční práce ani v antice výhradně prací otrockou, jednak nešlo církevní pojetí života dále, než že ohvátilo ruční práci mnichů i laiků z asketických důvodů⁶³. Podobný smysl a účel získává ruční práce také v utopickém kontextu. Ruční práce je totiž ve všech funkčních evropských utopiích, v klasických "románech o státu" i v jejich méně proslulých napodobeninách, zásadně nutným zlem, jež se společně zvládá. S radostí z ruční práce počítají jen zřídka a i tehdy si vlastně protiřečí. Např. občané Campanellova Slunečního státu získávají pracovní podněty ze soutěže, která se zároveň zdá být hrou, ne z práce samé. Práce samá občany Slunečního státu netěší, motiv jejich radostného úsilí je vlastně práci cizí. I jinde se potěšení z manuální práce a chuť k ní vynořuje jen okrajově -příznačným příkladem je jedna z mála utopií, kterou nepsal intelektuál, ale řemeslník⁶⁴. Touto výjimkou je Johann Valentin Andreæ, který již ve své době, v r. 1619, spojuje ruční práci s technickou vynalézavostí⁶⁵. A třebaže socialistické utopie raného 19. století pojednávaly toto téma s všeobecným patosem, přece při bližším přihlédnutí zjistíme, že étos práce v evropské utopii prostě nenajdeme! Potud, jak se mi zdá, není toto velké téma "práce a utopie", jehož bohatý pramenný materiál by ovšem měl být přezkoumán důkladněji, koneckonců příliš přeznačeno ani v Orwellově antiutopii. V jeho "1984" se přece produktivní práce stala zase otrockým dilem, jako jím byla v povědomí pozdní antiky, tedy před civilizačním procesem Západu: je životním prostorem Orwellových "problemtů". Lze vysvětlit tuto distanci nějak jinak než jako distanci západního, evropského intelektuálství vůči ruční práci - jejíž extrémy najdeme ve vagantské poezii 12. století i u současné bohémy, která je ale strukturální součástí téměř všech školských a vzdělávacích plánů ež po dnešek?

I na dalším bolestném problému celých lidských dějin je ve svérázném utopickém zpracování patrný rukopis tohoto intelektuálství, které jej nepokládá za "antisvět", ale jen za variantu daného světa: je to válka. Spjata s aristokratickým stavovským étosem, měla po staletí své místo v západním světě. Byli tu její odpůrci. Vynořovali se poměrně brzy v církevním prostředí, které se s nimi porůznu vyrovnávalo teoriemi o bellum iustum nebo o miles christianus. Humanistická querela pacis od Erasma Rotterdamského nebyla

v této souvislosti zdaleka prvním intelektuálním výpadem proti úctě k válce. Není však ani typickým projevem evropského intelektuálství. To po staletí prokazovalo spíše militantní přístup k četným politickým i nepolitickým problémům. A tak nejen církevní morálka, ale i klasická západní utopie - a to hned ve svém prvním projektu od Erasmova přítele Tomáše Mora - takříkajíc uzavřela mír s válkou a zahrnula ji do svého společenského plánování, a to tak radikálně, že podle věho anticipovala dokonce i naše století s jeho totálními válkami. To bylo konstatováno už dříve⁶⁶.

Pracovní a válečná etika utopie je ovšem protiaristokratická. To odpovídá třetí základní struktuře, jež byla evropskému intelektuálství vlastní již tehdy, kdy se zvolna emancipovalo od mnišství k univerzitnímu učitelství. Je to učení o duchovní elitě, zaměřené proti šlechtictví krve. Takto pojato je jistě nejmilovanějším dědictvím evropského intelektuálství. Morus jeho jednotlivé rysy zabudoval do svého návrhu státu přímo mistrovsky a, přísmě vzato, nebyl v tom nikým pozdějším předstízen. Teprve zjemnělý individualismus 18. století zde přidal nové prvky. Ba i nové formy: duchovní spory několika protihráčů na utopických Robinsonových ostrovech či hradech, charakteristické pro učednická léta německého výchovného románu, vytvářejí současně nový utopický žánr, který nebude tak snadné podřadit jedné a téže definici.

VI.

Existuje svérázná utopická strategie konfliktu, občas (např. ve výklaitech Hermanna Onckena z r. 1922 a Gerharda Rittera z r. 1940 - na klasickém případu Tomáše Mora) bez pochopení souvislostí a proto neprávem pokládaná za skrytou mocenskou politiku. V jistém smyslu jí naopak musíme dát za pravdu. Tato strategie totiž zásadně nahrazuje politiku právem, a to jak tím platně stanoveným, tak nepsanými zákony lidskosti. To je patrně nejušlechtilejší prvek evropské utopie a sám o sobě směřuje bezprostředně k velké harmonii, závazné i pro širší prostor všech tužeb po lepším světě, daleko přesahujících pouhé utopické konstrukce. Někdy - ani ne tak u Mora a jeho přímých následovníků, spíše v koncepcích velkého Čecha Komenského - nabývá tato utopická strategie konfliktu vysloveně prorockého charakteru. I to je zvláštní prvek evropského intelektuálství, které - via discussionis - nezřídka během staletí usilovalo o řízení konfliktů. Na vždycky je toto řízení srovnatelné s tím, jež navrhovaly utopie, ale vlastně je to vždycky, ve více

nebo méně zralé formě, úsilí o celkové uspořádání. Vcelku odráží utopická konstrukce pomocí této strategie konfliktu konkrétní historickou situaci nebo i bezprostřední přání toho či onoho člena evropské rodiny národů, od Anglie po Polsko, od Moru po Modrevia, od německé reformace po střet s tureckým světem.

Dnes už zapomenutým rysem společenského života staré Evropy byl lov - stavovské potěšení šlechticů. I ten patří k dosud sotva povšimnutým prvkům utopické přeměny světa. Morus zařadil lovce mezi řezníky a lov uznával jen jako způsob opatřování potravy. Jak je to vzdáleno výsadní šlechtické činnosti, jež skytala životní náplň celému stavu - se svými nehumánními výstřelky, ale i archaickými pojmy loveckého štěstí a loveckých trofejí⁶⁸. V utopickém přezírání lovů rozhodně nehráje rozhodující úlohu jen protest proti šlechtickému životnímu stylu; je mu třeba přiznat i zlidštující úmysl. Poměrně dost se přehlíží, že už od pozdní antiky se církev snažila zapovídat klerikům lov nebo určité jeho formy - až nakonec posvětila lásku ke zvíratům.

Co do záměrů - byť zdaleka ne co do individuálního vyjádření ani co do skutečného způsobu života - patří do této myšlenkové oblasti i dávno povšimnutá společenská askese utopistů. Už Morus chválí "dobrou pramenitou vodu" jako nápoj obyvatel Utopie, jednoduchou stravu, úsporné oblečení bez drahých látek a barev. Varianty tohoto motivu najdeme u Eberlina z Günzburgu, u Campannelly a ještě u Fouriera a Babeta v 19. století. Zde se vlastně hlásí ke slovu středověké snahy o sociální reformu, spojené s odmítáním luxusu. Formulovali je už angličtí lollardi okolo r. 1400⁶⁹, ale humiliáti i valdenští je pod vlivem mnášské inspirace praktikovali už od 12. století.

Utopický stát se projevuje jako všeomohoucí. Oprávněně v tom lze vidět odraz vývoje, jakým představy o státu prošly v raném novověku. Ale vlastně tu nejde o pouhý materiální státní zájem. "Macchiavelismus" se výslovně odmítá u Komenského⁷⁰, výpady proti kastě politiků najdeme jak u Eberlina, tak u Andrease Benáččan Ludovico Zuccolo r. 1625 dokonce výslovně odmítá státní zájem - *ragion di stato* - a za závazné měřítko uznává jen čestnost a spravedlnost⁷¹. Evropská utopie nepředvádí egoistický, nýbrž pečovatelský, plánující, všeobjímající stát. Tato představa je utopická nejen proto, že nepočítá s rostoucím etatistickým egoismem, ale také proto, že - na rozdíl od skutečného vývoje - ztotožňuje stát se společností. Západní svět přece ve skutečnosti žil

ze své vnitřní plurality. Když byla tato pluralita ohrožena, protože absolutní monarchie pohltila autonomní feudální moci, vyvinula se náhradou za ni liberální společnost průmyslového věku. Význam komplexní souhry této společnosti utopističtí konstruktéři neuznávali, stejně jako předtím podceňovali zásadní, byť ne právě harmonickou rovnováhu rozličných feudálních mocí. Ale tuto myšlenkovou chybu sdíleli s mnoha tehdejšími teoretiky státu a práva⁷².

Teprve v tomto rámci lze mluvit o epochálních vývojových stupních utopického myšlení. Nejprve je tu fáze přípravná, první pokusy o volnou spekulaci (od 12. století), jež se oddělila od ideálů mništví a zaměřila se spíše na vědu než na zbožnost. Pak přijdou různé reformní projekty pozdního středověku se svým plánováním, od Pierra Brûdoise až k Nikuláši Kusánskému; ty všechny ne-pochybňě překonal geniální návrh londýnského humanisty, který za-ložil tradici imaginárních republik. Spekulace Jana Amose Komenského připravila to, co se od konce 18. století stalo školou ja-ko "utopie v čase" (Zeitutopie). Mezitím - snad od zeměpisné kari-katury Josepha Halla z r. 1608 - vznikl ze spojení vzdálených utopických světů a cestopisu nový literární žánr. Individualismus pozdního osvícenství otevřel touze po harmonii nový horizont. Je-ho optimismus získal s pronikáním myšlenky pokroku realistický akcent, takže raní socialisté usilovali o uskutečnění svých kon-cepcí kolonizační^m pokusy v severní Americe, popř. k tomu byli tlačeni. Od r. 1871, snad podivlivem Pařížské komuny⁷³, se anti-utopie snažily před utopickými spekulacemi varovat. To přispělo k porozuhodnému rozvoji literatury s touto tématikou, byť se vždy nevyznačovala takovým bohatstvím nápadů jakou Zemjatiného nebo Huxleyho a takovou imaginativní silou jako u George Orwella. Ale dokonce i v těchto anti-utopiích jsou patrné strukturní prvky funk-čního celku: možnosti mají být přesvědčivé; proto se rozvine axio-matické plánování, jež má podle určitých principů zdánlivě opráv-ně vyvrátit dosavadní skutečnost z pantý; člověku, jakožto mani-pulovatelné bytosti, se slibuje buď druhová zdokonalitelnost ve smyslu sebevykoupení a proměny v nového, harmonického tvora, ne-bo naopak - v novém anti-utopickém pojetí - je člověk zcela zbaven svého středu, svého lidství. V obou případech se obětuje historic-ká, hmatatelná míra lidské nedokonalosti, jež byla po staletí zá-kladem křesťanské antropologie.

Jsouce v zajetí uskutečnitelného, jsou tyto návrhy vždy omezeny hranicemi lidských možností. Ani ony nemohou rozrešit

základní problémy lidské existence, jmenovitě ohrožení nemocemi u smrt jako nutný konec. Cestu do pohádky a do mýtu, ke spasenému společenství nesmrtelných (svatého Grálu) nebo k vysněné zemi věčného blahobytu, kterou se občas bralo utopické myšlení různých kultur, nebere tento typ funkční, klasické evropské utopie vážně. Nicméně se ve svém pojetí plné zdokonalitnosti člověka rozchází s realitou, např. v občasných projektech světa, zbaveného dědičného hříchu, nebo ve skryté konfrontaci mezi ostrovem Utopia, prostým pýchy, a ostatním světem. Právě ona patrná dávka realismu ono soužití funkční utopie se zdánlivě možným, však ztěžuje značně ještě dnes pochopení, co její výpovědí sledují: Autor to většinou bliže nevysvětlil a méně publiko o možnostech jejich uskutečnění se, jak známo, od počátku různilo.

Taková ambivalentnost v pochopení je však vlastní každé hře s možnostmi. Schopnost uplatnit možnosti realistického plánování v rámci relativně podobného projektu v úplně jiném kontextu, opřená o sílu básnické představivosti⁷⁴ a o jednotný myšlenkový postup, který je sám o sobě logický⁷⁵, představuje charakteristický rys této utopie a jejího funkčního napojení na techniku plánování, přetvářejícího život⁷⁶.

VII.

Západní utopie nezná jen tento "funkční model" (tak zde označuji to, co Robert von Mohl kdysi uvedl do vědecké diskuse jako "román o státu"), nýbrž také naději, že se na konci času znova navrátí ráj, v hlavních rysech totožný s harmonickým světem. Karl Mannheim jistě správně rozpoznal, že se tato chiliastická naděje od pozdního středověku "sekularizovala" díky očekávání, že transcendentní ráj pronikne zde a nyní do tohoto světa, ba že si lze jeho návrat vynutit lidskou činností. Tak se uvolnily nesmírné revoluční energie, zvláště v nábožensky probudilých, ale ke světu nepříliš kritických vrstvách obyvatelstva. Dosud se téměř přehlíží, že tento politický a tedy sekularizovaný chiliasmus nacházel přívržence hlavně na venkově, kdežto mezi skepтиčtějšími městskými obyvateli jich bylo méně a pocházel hlavně z nižších vrstev.

Povstání Fra Dolcina z let 1302 - 1303 se obvykle pokládá za počátek vývoje, který o 100 let později kulminoval v táboritském chiliasmus⁷⁷ s jeho dlekosáhlým vyzařováním. Tradice tohoto chilismu suhají přes "levé křídlo" reformace a přes švábská probuzenecká

hnutí až do 19. století. S funkční utopii se pojí naděje na sebe-vykoupení lidského pokolení, tedy už ovšem profilované a konkrétně vyjádřené, nikterak neponechané hře možností ani ambivalenci výkladů, ale pevně pojaté do prorocích forem. Očekávání harmonického světa sahá s možně občas dál, překračuje hraniče možné skutečnosti a obecně doufá ve svět bez bolesti, nemoci a smrti.

I v rozsahu svých výpovědí jde tato chiliastická utopie jinými cestami: zdánlivě logicky revoltuje proti hospodářským a společenským pomeřím. Nepřesvědčuje o funkčních souvislostech svých návrhů, ale zábývá se většinou jen několika málo základními rysy budoucího světa, jehož další utváření se přenechává božskému řízení nebo správnému konání osvícených lidí. Její poselství se omezuje hlavně na předpovědi o příchodu Božího království, o druhém příchodu Kristově atd. Neprokazuje se odvolání na myšlenkové schopnosti svých posluchačů, ale na přesvědčující sílu znamení a vizí. Tak je i svým důkazovým materiélem tato chiliastická vize ^kzpůsobena tomu, aby sloužila neučeným, hluboce věřícím lidem. Její proroci a "revoluce" tvoří v dějinách západního myšlení zvláštní tradici, jejíž sémantika a sociálně-historická funkce je doposud málo prozkoumána⁷⁸. Staré představy o konci času, jež se tu projevují, se transformují ve zvláštní futurismus, který z biblických předpovědí a posledních dnech buduje zvláštní evoluční model, spjatý s krizemi a problémy přítomnosti a opřený o úzký obzor vlastní generace. Tomáš Münzer, pokládaný za reprezentanta této varianty utopické naděje od doby, kdy Ernst Bloch po svém objevil jeho životopis, je svými projevy a osudy vskutku názorným příkladem⁷⁹.

Bible však nepředpokládá Boží království jen jako výzvu, ale poukazuje i na to, jak má být toto království utvářeno. Už pravidla mnišského života se těchto rad dovolávají a laická hnutí se už od vrcholného středověku pokoušela podle nich uspořádat svůj alternativní život. Alternativní životní forma - a to skutečně praktikovaná, nikoli utopicky očekávaná - je pak i v době reformační charakteristická pro společenství Českých bratří a jednotlivých novokřtěneckých skupin. Mezi nimi mají zvláštní význam tak zvaní Moravští bratří, novokřtěnci uprchlí z jižního Německa na Moravu. Jejich obce, inspirované snad jakýmsi františkánem⁸⁰, přežily za různých proměn osudu čtyři staletí a dosud nebyly v této tradici předstíženy. Vnější obraz jejich společenství se svými základními rysy překvapivě blíží inspiracím Tomáše Mora; tato společenství však zjevně až do dnešního dne zachránila před rozpadem

přísná, nábožensky motivovaná disciplína, kterou se, na rozdíl od podobných pokusů, vyznačovala.

Tento poslední souvislostí mezi utopií a Západem je tedy utopická víra. Ve své náboženské podobě se ovšem týkala jen odštěpeneckých skupin. Opřena o důvěru v racionální nebo quasi-racionální plánování, vytvořila však přinejmenším jisté zvláštní literární hnutí a v souladu s tužbami jednoduchého člověka se v 19. století rozplýmula ve všeobsáhlém komplexu společensko-politických nadějí, živena a podporována nástupcem klasické utopie - vědeckým socialismem. Platí-li řád, plánování a naděje právem za opěrné body vývoje kulturních vzorů, pak je třeba pokládat utopické plánování a naději na totální přeměnu světa, která s ním jede ruku v ruce, za zvláštní variantu západního aktivismu.

VIII.

A přece už nejde o současnou variantu. Vzpomeňme si na úvodní tvrzení, že se "vytrácí utopie z naší kultury". Týká se to také disonance mezi utopií a pokrokem. Je velmi těžké onen proslulý až zlověstný pokrok nějak definovat a je vůbec nemožné vztahovat jej třeba na morálku, s oním optimismem, který kdysi dodával křídla utopistům. Je ale jistě možné dovozovat jej ne jen ze známého racionálního trendu naší kultury, ale také z rostoucí diferenciace naší společnosti. Utopické plánování sice k oné diferenciaci svým dílem přispělo, v některých jednotlivostech dokonce s překvapující anticipací. Nemohlo však stačit neklidné rozpínavosti tohoto pokroku. Mohlo totiž navrhovat vždy jen statické obrazy, budoucí horizonty, v nichž byl nejen popřen dosavadní svět, ale vyloučen i jakýkoli další vývoj utopické konstrukce. Utopický řád se totiž vztahuje jen sám k sobě. Plánování a naděje se utopického člověka dotýkají jen do té míry, nakolik udržuje jeho řád nebo jej znova nastoluje. Proto staré utopie i jejich zmodernizovaná forma, science fiction, nenabízejí už žádné východisko pro naše naděje a strachy z budoucího vývoje; tento vývoj si - ať už právem nebo ne - představujeme jako dynamické vykročení do něčeho doposud neslyšchaného, co daleko přesahuje poměrně jednoduché modely společnosti, které nabízely všechny utopie, ať už s biologickými manipulacemi nebo bez nich. Naše budoucnost, jak se ji domníváme předvídat, má nabídnout mnohotvárnější, komplexnější a náročnější životní formy, jež budou vyrůstat ze vzájemného vztahu mezi populační explozí, počítačovou revolucí a totální emancipací jednotlivce - což je

ovšem naděje plná úzkosti. Je to naděje bez útěšných omylů utopie. Naše budoucnost, jak se zdá, bude s to utopii překonat.

Poznámky

1. V. Hage: Schlechte Zeiten für die Zukunft, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 248 (24. Okt 1980).
2. C. Brinton: Utopia and Democracy, in: *Utopias and Utopian Thought*, ed. F. E. Manuel, Boston, 1966, s. 56. Implicitní kritiku soudobého utopismu viz též R. Spaemann: Zur Kritik d. politischen Utopie, Stuttgart 1977.
3. Srv. E. Bloch: Abriss d. Sozialutopien, in: tentýž: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt/M 1956.
4. E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, s. 107, 126, 347 a 227.
5. J. Hermand: Von der Notwendigkeit utopischen Denkens, in: *Deutsches utopisches Denken im 20. Jhd.*, ed. R. Grimm, J. Hermand, Stuttgart 1974, s. 11.
6. A. Neusüss: Begriff und Phänomen des Utopischen. Neuwied 1968, s. 34., a násł.
7. F. Seibt: Die Zeit als historische Kategorie und als Konditor des historischen Sinns, in: *Die Zeit. Vortragsreihe der Siemens-Stiftung München*, ed. A. Mohler, 1982.
8. H. Gollwitzer: Europabild und Europagedanke. Beiträge z. deutschen Geistesgeschichte des 18. u. 19. Jhd., München 1981.
9. Srv. obě souhrnné práce: F. Heer: Aufgang Europas, Wien/Zürich 1949 a K. Bosl: Europa in Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur von 10. bis zum 14. Jhd., München 1980, jež obsahuje řadu jednotlivých studií a ukazuje zajímavý pokrok mediavalistiky pokud jde o kladení otázek a metodu. Onezené starým pojetím středověku, ale s pozoruhodným smyslem pro dějinně-myslenkové souvislosti a s výstižnými postřehy sepsané je pojednání sovětského historika A. J. Gurjewitsche: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, něm. München 1980. (česky: Gurjewitsche: Kategorie středověké kultury, Mladá Fronta, Praha 1978 – pozn. překl.)
10. M. Manitius /P. Lehmann: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 3, München 1931, F. Brunholzl: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd. 2, München 1975. Dále nepostradatelné: Ch. H. Haskins: The Renaissance of the Twelfth Century, Cleveland/N.York 1964; H. Grundmann: Vom Ursprung der Universität im Mittelalter, Berlin 1957.
11. Tento pojem je v Německu znám především díky pojednání R. Romano a A. Tenenti: Die Grundlegung der modernen Welt. Spätmittelalter, Renaissance, Reformation (= Fischer Weltgeschichte, Bd. 12), Frankfurt/M. 1967.
12. Tento vztahum je zasvěcena řada prací K. Bosla, svr. souborný svazek "Mensch und Gesellschaft in der Geschichte Europas, München 1972" a "Europa im Aufbruch, München 1970".
13. K orientaci: L. White jr.: Die Mittelalterliche Technik und der Wandel der Gesellschaft, München 1976.
14. A. Maier: Die Vorläufer Galileis im 14. Jhd., Rom 1949. Tentýž: Zwischen Philosophie u. Mechanik, Rom 1958.
15. C. Kyeser: Bellifortis, přeloženo a vysvětleno G. Quargem, Düsseldorf 1967.
16. F. Seibt: Vom Lob der Handarbeit, in: *Vom Elend der Handarbeit*, cd. H. Mommsen a W. Schulze, Stuttgart 1981, s. 152-181.

17. W. Vosskamp: Landadel und Bürgertum im deutschen Schäfferroman des 17. Jhd., in: Stadt, Schule, Universität, Buchwesen und die deutsche Literatur im 17. Jhd., ed. A. Schone, München 1976, s. 109.
18. Stadtische Mittelschichten, ed. E. Maschke a J. Sydow, Stuttgart 1972.
19. N. Eligs: Über den Prozess der Zivilisation, 2Bde, 2. vyd., Bern(München 1969, Bd. 1, s. 78.
20. K. Wiedermann: Arbeit und Bürgertum. Die Entwicklung des Arbeitsbegriffs in d. Literatur Deutschlands an der Wende zur Neuzeit, Heidelberg 1979. Sociální dějiny středověku je včak třeba postavit jinak než dějiny novověku, bohatší na statistický materiál. K problému pramenů a jejich interpretací jsem se r. 1980 a 1981 pokusil nabídnout alternativy k dosavadnímu chápání - svr. F. Seibt: Geschichte aus dem Museum? in: Bayerische Blätter für Volkskunde 7(1980), s. 4-13 a F. Seibt: Neue Quellen der Sozialgeschichte? in FS für A. Timm, ed. V. Schmidtchen a E. Jäger, Berlin 1981, s. 25-32.
21. F. Seibt: Utopica. Modelle totaler Sozialplanung. Düsseldorf 1972, s. 13 a násl., svr. též N. Frye: Varieties of Literary Utopias, in: Utopias and Utopian Thought, s. 25-49, s. 35.
22. Honorius Augustodunensis, MPL sv. 172, odd. 1243 a násl.
23. Bernhardus Silvestris: De mundi universitate, ed. C. S. Barach a J. Wrobel, Innsbruck 1876.
24. Alanus z Lille (ab Insulis): Anticlaudianus, MPL Sv. 210, odd. 487 a násl. K tomu alespoň M. Winter: Compendium utopiarum. Typologie und Bibliographie literarischen Utopien, Stuttgart, 1978.
25. J. Freud: Das Utopische in den gegenwärtigen politischen Ideologien, in: Sakularisation und Utopie. F. S. für E. Forsthoff, Stuttgart 1967, s. 114..
26. R. Lowenthal: Entwicklung contra Utopie - Das kommunistische Dilemma, v: Der Monat, November 1970, s. 60-84.
27. K. Brockhaus: Konversationslexikon, 10. Aufl., 1855 a násl.
28. L. Stockinger: Ficta Respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jhd., Tübingen 1981.
29. E. Surtz: Humanismus und Kommunismus. Der geistesgeschichtliche Hintergrund, in: Der utopische Roman, ed. R. Willgradter a Fr. Krey, Darmstadt 1973, s. 87-103.
30. H. U. Seeber: Wandlungen der Form in der literarischen Utopie. Studien zur Entfaltung des utopischen Romans in England. Sötingen 1970, zvl. s. 53 a 66.
31. H. V. Ahlefeldt: Disputatio philosophica de fictis republicis, Kiel 1704. Je to obrana téží jeho učitele G. Pasche ve starém stylu akademické písma, tedy ne dnes obvyklé inaugurační disertace.
32. P. Sansovino: Del governo dei regni et delle repubbliche così antiche come moderne libri XVIII Benátky 1557, zde kniha 18, zvl. car. 184: Piacevolissime fittione.
33. J. H. Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Kunste, Bd. 34, Leipzig u. Halle 1742. (Podtrženo F. S.)
34. F. Seibt: Thomas und die Utopisten, in: Miscellanea Mediaevalia 11(1974), s. 253-270. O Joachimovi del Fiore: F. Seibt: Liber figurarum XII and the Classical Ideal of Utopia, in: Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves, ed. A. Williams, London 1980, s. 259-266.
35. Svr. pracovní materiál výzkumné skupiny S. A. Jörgensena.
36. Mezi významnými utopisty je dobrým příkladem J. V. Andreae. Podává "významné viry" svých Utopanů s nepochybne kalvinistický-

- mi rysy, ač byl sám luterským teologem, sv. F. Seibt: Utopica, s. 131.
37. R. Kalivoda ukázal v referátě proměnlivou závislost pojmu skutečnost, emancipace a utopie a plynulé přechody mezi téměř pojmy. Tím osvětlil i těžkosti s koncizním používáním těchto pojmu. Srv. Utopieforschung, Bd. 1, s. 304-324.
38. Y. M.-J. Congar: Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: Revue historique de droit français et étranger 35(1958), s. 210-258.
39. E. Kessler: Das Problem des frühen Humanismus. Seine politische Bedeutung bei Coluccio Salutati, München 1968. Jako příklad nového posuzování utopického konformismu svr. např. H. Löffler: Macht und Konsens in den klassischen Staatsutopien. Eine Studie zur Ideengeschichte des Totalitarismus. Köln 1972, s. 84 a následně.
40. Známá kniha od F. Meinecke: Die Idee der Staatstheorie in der neueren Geschichte. 1. Aufl., München/Berlin 1924 má Mora v rejstříku jen jednou.
41. H. Conring: De civili prudentia. Helmstadt, 1662.
42. M. Brockhaus: Konversationslexikon, 7. vyd., Leipzig 1830.
43. F. Seibt: Utopica. K tomu: J. Macek, Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair, něm. Berlin 1965. K. F. Zani: Michael Gaismair, in: Der Schlern 1975; J. Bucking: Michael Gaismair, Reformer, Sozialrebell, Revolutionär, Stuttgart 1978.
44. St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of his Works and of Moreana to the Year 1750. Comp. ed. R. W. Gibson, New Haven/London 1961.
45. Cordessi a Verimundo: Politia vere beata, imo beatissima... Gransk 1700.
46. J. Červenka: Die Weltenschichten bei Companella und Comenius, v: Revue Internationale des Etudes Comenioliques, 4, 26(1979), s. 117-157.
47. F. Seibt: Utopie im Mittelalter, in: Historische Ztschr. 208 (1967), s. 555-594.
48. G. Landauer: Die Revolution. Frankfurt/M., 1907, s. 15.
49. R. Löwenthal: Entwicklung contra Utopie, s. 66.
50. ibid s. 65.
51. Zde se odvolávám na referáty svých bielefeldských kolegů Berghahna, Hohendahla a Mahla (svr. Utopieforschung, Bd. 3).
52. Např.: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Taufer, Spiritualisten, Schwarmer und Antitrinitarier, ed. H. Fast, Bremen 1962.
53. Th. Nipperdey: Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: Archiv für Kulturgeschichte 44(1962), s. 357-378. Podobně Th. Nipperdey: Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jhd., Gottingen 1975.
54. Reflections on Poetry, Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema partinentibus od Alexandra Gottlieba Baumgartena, ed. K. Aschenbrenner a W. B. Holter, Berkeley/Los Angeles 1954. K tomu svr. H. J. Mühl: Die Idee des Goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, Heidelberg 1965.
55. O klášterní utopii v "perfektní" variantě F. Seibt: Liber figurarum XII, 1980.
56. H. Bauer: Kunst und Utopie. Studien über das Kunst- und Staatsdenken in der Renaissance, Berlin 1965.
57. Tuto vzájemnou závislost vyzdvihl zvláště Th. Nipperdey.
58. Pro intelektuálnost a společenskou roli intelektuálů existuje sice sociologická definice, přesto se mi zdá nejužitečnější pragmatický a funkční popis Cranea Brintona, který odpovídá pro mělivému použití tohoto termínu a jeho efektivnímu pochopení. Podle Brintona jsou intelektuálové kritiky své společnosti, kteří učí, kážou a piší.

59. Hospodářská zaostalost utopických konstrukcí byla konstatována opakovaně, na současných jevech než jiným výrazně v:
H. Ranpach: Utopia und Sowjetokos, in: Jbch. für Sozialwissenschaft 14(1963), 3, s. 128-140.
60. O tom L. Gustafsson: Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht, in: Utopieforschung, Bd. 1, s. 280-292.
61. O tom srov. referát R. Herzoga: Überlegungen zur griechischen Utopie: Gattungsgeschichte vor dem Prototyp der Gattung, in: Utopieforschung, Bd. 2, s. 1-20.
62. S. Buve: Utopie als Kritik, in: Säkularisation und Utopie. FS für E. Forsthoff, s. 11-35, zde s. 11.
63. F. Seibt: Vom Lob der Handarbeit.
64. F. Seibt: Utopicia.
65. F. Seibt: Utopicia, s. 128; o Andrease R. van Dürmen: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae (1586 - 1654). I. 1, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978.
66. H. Oncken: Die Utopie des Thomas Morus und das Machtproblem in der Staatslehre, Heidelberg 1922; G. Ritter: Machtstaat u. Utopie. 2. vyd., München/Berlin 1941, o tom F. Seibt: Utopicia, s. 205 a následující.
67. Srov. W. Vosskamp: Utopie u. Utopiekritik in Goethes "Wilhelm Meisters Lehrjahre" und "W. M. Wanderjahre", in: Utopieforschung, Bd. 3, s. 227-249 und M. Swales: Utopie und Bildungsroman, in: Utopieforschung, Bd. 3, s. 218-226.
68. U. Wendt: Kultur und Jagd. Bd. 1. Das Mittelalter, Berlin 1907.
69. Lollardské články u A. Hudsona: Selections from Wycliffite Writings, Cambridge 1978.
70. J. A. Comenius: De rerum humanarum emendatione consultatio catholica, ed. J. Červinka, V. T. Mišková-Kozáková aj., tomus II, Praha 1966, odd. 684.
71. O Ludovičovi Žuccollo srov. R. Klein: L'urbanisme utopique de Filarete a Valentín Andreae, in: Les utopies à la renaissance. Brüssel/Paris 1963, s. 214.
72. Srov. F. Meinecke: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. Jak živý byl tento utopický odpor proti státnímu zájmu v současném kalvinismu, ukazují vývody H. Conringa: De civili prudentia, Helmstedt 1662, nebo ctné doktorské téze hájené za jeho předsednictví, jako třeba J. Behrens: Exercitatio politica de optima republica, Helmstedt 1652.
73. To odpovídá domněnce H. U. Seebera v diskusích výzkumné skupiny.
74. L. Stockinger: Ficta Respublica, s. 59 si stěžuje na "meze bádání o utopiích", ale to platí jen v tom smyslu, že takové bádání nestačí uchopit plnou literární účinnost utopické funkce.
75. Srov. zdůraznuje R. Ruyer: L'utopie et les utopistes, Paris 1950.
76. Srovnání plánování diachronního a synchronního ve světových kulturách pokud vůně v literatuře chybí.
77. R. Kalivoda: Revolution und Ideologie. Der Hussitismus. Köln/Wien 1976, lze pokládat za nejvěcnější pojednání.
78. P. Seibt: Die "revelatio" des Jocabellus von Nies zur hussitischen Kelchkomunione, in: Deutsches Archiv 22, (1966), s. 618-624. Přehled N. Cohn: The Pursuit of the Millennium. London 1957, témto nárokům nedostačuje.
79. O Munzerovi jako příkladu srov. F. Seibt: Utopicia, s. 156 a následující.
80. O tom v r. 1981 symposium v Kirchheimbolanden, pořádané Bavor. národ. museem a Mennonitským výzkumným střediskem Weierhof.

R E C E N Z E / A N O T A C E / P O L E M I K A

Václav Benda
O NEBLAHÝCH PAMFLETECH

Značka -rzk- vytrhla v pátém čísle Střední Evropy do boje hned ve dvou příspěvcích: Nad druhým číslem Parafu a Fidelius sneb ztráta soudnosti. Do boje proti komu a za co. To první je naprosto zřejmé: proti Zdenku Neubauerovi a jeho zhoubnému vlivu na českou filozofii. Galerie postižených s kritizovaných je totiž sice dosti pestrá, nicméně jejich hlavní filozofický prohřešek je stereotypně odvozován z jediné formule: dovolili si nějak souviset se Zdenkem Neubauerem. Napsali o jeho filozofické práci příznivé recenze (K. F., Fidelius), publikovali z ní ukázky (Paraf potažmo KS), byli jeho spoluautory či partnery v dialogu (Sakatéka, Martin Palous, Ivan Havel) nebo dokonce měli jen tu smůlu - jako Kříž - že jejich článek byl zařazen hned po článku Neubauerově a tématicky s ním poněkud souvisel. Toto rozlišování mezi "hlavním zloduchem" a "svedenými oběťmi" se ostatně -rzk- důsledně přidržuje: je to kritik sršatý a něco jak noblesa je mu bytostně cizí, nicméně vůči všem ostatním si zachovává jakýsi neosobní, objektivní odstup, kdežto u Neubauera bude okamžitě čtenáře informovat o barvě jeho ponožek, dospěje-li k přesvědčení, že by tak mohl poškodit jeho filozofickou pověst.

Začnu svou glosu faktem nejtriviálnějším, totiž ohlasujoucí Parafu před kritickými vývody -rzk-, že "na úrovni tohoto čísla lze při pověstné plodnosti Z. Neubauera a J. Kříže vydávat několik ročníků časopisu PARAF téměř setrvačně". Kritik podrobuje své zdrcující pozornosti přibližně třetinu rozsahu druhého čísla Parafu, přičemž opakováně zdůrazňuje, že dalsími "převzatými" texty se momentálně zabývat nehodlá "protože jádro čísla tvoří příspěvky původní a ty pak na příspěvky převzaté vrhají světlo, v němž se jeví jejich zařazení buď jako nedorozumění anebo jako doklad ztráty smyslu pro rozdíly v kvalitě textové i argumentační". Na okraj citátu upozorněme, že -rzk- zde "rozdíly v kvalitě" zjevně předpokládá a že jeho kritika redakční práce Parafu se opírá o "převzatost" oněch kvalitnějších příspěvků, která téměř fatalně ("nedorozumění", "ztráta smyslu") zkřížila záměry redakce zverejňovat pouze věci bezcenné.

Osobně bych dal přednost staré dobré zásadě, že hodnocení práce časopisu by nemělo vycházet z jednoho jediného, najměj ještě ne prvního čísla (a kritik měl znát Paraf č. 1 a podle data svého příspěvku mohl znát Paraf č. 3 - ani v jednom se nevyskytuji autoři jemu tak nemilí). Za daleko závažnější věcnou i logickou vadu však pokládám svévoli, s níž kritik podle svých záměrů člení texty na "původní" a "převzaté". V úvodní statí k prvnímu číslu jsem zcela jasně deklaroval, že Paraf pokládá za jeden ze svých hlavních úkolů přebírání produkce nejrůznějších filozofických okruhů a její prezentaci širšímu publiku (a ovšem také kritickému hodnocení). V souladu s touto koncepcí nebyl žádný z článků druhého čísla (kromě recenzí a glos závěrečného oddílu) psán primá pro Paraf: všechny tak či onak, delší či kratší dobu kolovaly v samizdatu. Pokud vůbec někde, dá se původnost obhájit v případě rozhovoru Karla Hviždaly s Václavem Bělohradským, který poskytl výhradní práva edici Expedice, s jejímž leskavým slovením jsme mohli v Parafu uveřejnit výnatky z rozhovoru ještě před jeho knižní publikací. Ukažuje se tedy, že -rzk- pečlivy, textem a věcností se těk rád ohánějící -rzk- ne-

vychází z faktického rozdělení statí na "původní" a "převzaté", přičemž ubohá (v jeho zkoumavém pohledu) urovněn těch prvních vrhá špatné světlo i na metodu volby těch druhých. Jeho přístup je přesně opačný a podle mého soudu je urážkou zdravého rozumu: velice libovolně, zato velice ex cathedra vyhlásí, že co se mu nelibí, je "původní", zatímco všechno ostatní je "převzaté" a tudíž irrelevantní.

Pokud jde o věcné momenty kritiky, obsažené v obou glosách, necítím se být povinen ani dostatečně kompetentní k tomu, abych s nimi do všech detailů polemizoval. To je předeším věci napadených autorů: byť se obávám, že -rzk- se předem postaral (jak níže rozvedu) o to, aby nebyl a nemohl být uznán za hodná vážné odpovědi. Spokojím se pouze jakousi typologií věcných výtek v "cause Neubauer", kterážto causa je ostatně symptomatická. Některé, zvláště v souvislosti s fenomenologií či nadbytečnou zálibou v mnohojezycích paralelách a etymologizacích, pokládám za věcně správné. Druhý typ námitek se zakládá na zaněrném nepochopení Beubauerovy myšlenky tam, kde je formulována natolik termé a neobratně, že přísný kritik má morální oprávnění tvářit se jako hlupák: příkladem budí rozbor Neubauerovy poznámky pod čarou o postavení geometrie v Platónově Akademii. Posléze jsou zde pustá sofismata, kde kritik své nemalé rozumové prostředky a erudici obětuje jakémusi temnému účelu: např. skutečnost (uváděná -rzk-), že stavitel přiležitostně léčil svého psa, má zajisté pramálo společného s uměním stavitelským, umístil-li však vyobrazení této léčebné procedury na portál své budovy (viz napadené Neubauerovy citace z Platónova dialogu Faidón ohledně Sokratova skládání veršů), je nejen smysluplné, ale dokonce nutné zkoumat architektonický význam tohoto aktu. Rád bych tuto část své úvahy doplnil ještě dvěma výhradami vůči značce -rzk-. Kritikovi natolik pečlivému a výlučnému textu dbalému, který je ochoten věnovat tak mísťu chybějícím uvozovkám či terminologickým nepřesnostem v citacích, použitych v kritizovaných článcích, by se nemělo přihodit, že (záměrně či z ledabylosti?) nejméně na dvou místech chybě čítají napadaný text. První takové zkreslení, kde dedikaci Neubauerova článku "ctěnému příteli a váženému odpůrci Danielovi" přemění na "ctěnému odpůrci Danielovi", je nejspíš úmyslné, neboť mu vzápětí dovoluje rozvinout spekulace o radikálně odlišné věti české filozofie, reprezentované oním tajemným Daniellem, respektive tvrdit, že "skepsi vůči své osobě Neubauer asi příliš nesnáší" – proč tedy svůj text, který "sepsal proti jednomu skeptiku", přátelsky dedikoval právě jemu? Druhé zkreslení je poněmáne banální, v delším citátu ze Svatojánského výletu se namísto správného "nejen jeho herci" (viz KS č. 3/85, str. 15) uvádí "nejen jako herci" (viz značka -rzk- ve Střední Evropě V., str. 99): nicméně i tento posun kritikovi nemálo usnadňuje následující břitký komentář.

Kdyby se mé výhrady vůči oběma glosám značky -rzk- týkaly jen těchto víceméně věcných záležitostí, nedostatků a sporů, můsel bych je záverem privítat a vyslovit politování nad tím, že je (nebo ašpon první z nich) -rzk- nenabídla k zveřejnění Parafu. A to přesto nebo právě proto, že se kritik téměř výlučně zabývá skutečnými či domnělými lapsy napadaných autorů a v podstatě ho nezajímá, co říci chtějí nebo co se jim sútečně říci podařilo. Chválil bych nejen na základě téze, dnes již téměř banální, že v našem poněkud skleníkovém ovzduší (jímž máme sklon vyvažovat velice "neskleníkové" vnější tlaky) není kritiky nikdy dost a že i výrazně negativní, ba puristická kritika je významným příspěvkem k obnově normality našeho myšlení i bytí, k restituci základních humánních hodnot a nároku. Navíc a shodně s -rzk- se tedy domnívám, že to, co on poněkud uštěpačně nazývá "volným

sdržením filozofujících odborníků" a co bývá jindy označováno termínem "akademie", by si nesmírně zasloužilo zásadní a třeba i tvrdě odmítavou kritiku. Vždyť jde o pravděpodobně jedinou potentní filozofickou skupinu či školu u nás (činž nechci nijak snížovat význam řady solitérních osobnosti, k nimž počítám i Ladislava Hejdánka - má mnoho žáků, nicméně v jeho stínu jim není dovoleno vyrůst na rovnocenné partnery). Právě toto její výlučné postavení ji přivedlo k jistému sebeuspokojení a v posledních létech možná dokonce k tomu, co jsem ochoten pokládat za scestí nebo alespon nebezpečnou křížovatku - zde již v rozporu s -rzk-, podle něhož tito lidé na vážnou cestu filozofie (o níž má povědomí jenom on) nikdy ani nevykročili.

Skutečný malér je v tom, že -rzk- dal přednost svému temperamentu, své osobní nevraživosti a komplexům nebo prostě jenom své pohodlnosti - neboť je mnohem snazší argumentovat ad hominem než se vážně zabývat textem. Jeho kritiky se hemží siláckými výrazy typu "pubescentní kládičci... spěchající se svou dívkou po prvé do lesíčka... patřící do kompetence Sally", "Neubauer někde slyšel, že filozofie je láška k moudrosti, lásku pak zná z vlastní zkušenosti...", "informace čerpá z příruček třetího rádu" (za jisté může být interpretace či interpolace Platona na základě terminologie Plotinovy pokládaná za svévolnou nebo neadekvátní, nicméně se dotažme recenzenta, příručkami kolikáteho rádu jsou podle jeho názoru Plotinovy spisy o Sokratově filozofii) apod. Opět se zde spokojíme typologií a rozebereme jen jeden výrok značky -rzk-. Podle kritika "Není shromáždění, ve kterém by (Neubauer - pozn. V.B.) nevystupoval, a pokud přímo sám nepřednáší, upozorňuje na sebe dosti nedůstojným způsobem". Podle něho názorů neměla být tato věta nikdy napsána a zveřejněna. A jestliže již kritik neměl k dispozici žádný jiný prostředek, jak zdiskreditizovat Neubauerovu filozofii, pak byl povinen tento "dosti nedůstojný způsob" podrobnejší rozvést a doložit. Z. Neubauer je totiž, jak známo (což je častý slogan, kterého značka -rzk- s oblibou používá k rozřešení či sprovození ze světa problémů zvláště zapeklitých), obecně uznávaný český filozof, zatímco -rzk- je pouhá značka, jejíž identitu je přes značnou průhlednost nevhodné vyzradit, a vůči které tudíž nelze vznášet obdobné osobní výhrady v duchu "oko za oko, zub za zub" (nehledě na to, že by nám pak -rzk- měl napřed předvést, co mají takové inverktivy společného s filozofií). Bez bližšího rozvedení musí proto být kritikova poznámka právem interpretována jako způsob, který, alespon ve slušné společnosti (což je enkláva, která by měla být tvrdě hájena), nevyvolává jen pochyby o kritikově odborné kompetenci, ale také o jeho způsobilosti morální.

Podle mého názoru se -rzk- pokusil o nadmíru důležitou věc: prolamit automatická tabu, chránící (k jejímu neprospečnu) před kritikou nejproduktivnější a eo ipso také nejspornější větev české filozofie. Bohužel to učinil způsobem natolik nešťastným a osobně zaujatým, že si nedovedu představit kritika či filozofického oponenta, který by byl v nejbližších letech ochoten zpochybnit (přidružením se k linii páne -rzk-) své dobré jméno zásadním výpadem na adresu "akademie". Zajisté je i cesta do pekel dlážděna dobrými předsevzetími, nicméně přístup značky -rzk- pokládám za předem nedobrý už v tom, že zájmy věci (Pravdy, filozofie, občanského společenství) jednoznačně obětuje zájmu a upřednostnění své vlastní osoby.

R. Pavlot
NA TÁMA TEOLOGIE A FILOZOFIE

Paraf 1/85 přinesl mezi články/studiemi příspěvek Doroty Javorové: K Součkově článku o teologii a filozofii. Svým příspěvkom chci vstoupit na cestu společného tázání, abychom se ve vzájemném rozhovoru obohatcovali sledováním daného tématu.

I.

Čteme (na str. 10), že Souček se hlásí k reformačnímu pojetí teologie jako "výkladu Písma svatého". DJ však nedodává, co tím rozumí J. B. Souček: "Výrazu 'výklad Písma' je ovšem nutno rozumět v širokém a pohyblivém smyslu. Nejde jen o výklad gramatický ani jen logický, nýbrž o pokus najít základní strukturu biblické pravdy a zejména stopovat živou zvěst Písma v jejím událostním útocení na lidské svědomí a na život církve a světa. Je mnoho možností konkrétního provádění tohoto úkolu..." (Teologie a filozofie, SR Praha 1944, cykl. str. 16). Dále už DJ explikuje vlastní pojetí tématu "výklad Písma svatého". Tvrdí, že zodpovězení otázky po Písma svatém je již kusem práce teologické, považuje za jednostranné a dílčí. Chybí tu druhá a závažnějsí polovina k přesvědčivé úplnosti, že totiž každá teologická práce závisí především a hlavně na svém předmětu, resp. také na Písma svatém. Teolog totiž nemusí vykládat jen Písmo Starého a Nového zákona, které může třeba odsunout na okraj nebo je hodně podcenit. Ale jakmile jednou už vykládá toto Písmo, je právě jím zaujat, pojmenován, formován. Na tom, jaké místo zaujme Písmo svaté v jeho teologii, závisí i celá jeho teologie Písma svatého. Teolog se může velmi dobře dopracovat významného niveau i bez ohledu na Písmo svaté a takto vyspělý a vybavený může vykládat svaté texty "skrze sebe" a bez valného ohledu na ne. Může dospět až tak daleko, že texty přestanou k němu mluvit samy, neboť teolog začne mluvit do nich. Poctivost teologie proto nevidím v konstituování teologického subjektu jakožto přiznaném uvědomování si sebe sama, nýbrž schůdnou cestu teologie vidím v působení na sebe, v podrobování sebe a v odvádění od sebe k tomu, co se nabízí k porozumění.

Ocitáme se tu pochopitelně v hermeneutickém kruhu, v němž každé vykládání Písma "skrze sebe" působí (proto se přece vykládá!) na moje vlastní "sebe", které je oslovováno, ale které je současně upozorňováno i varováno Písmem před nebezpečím onoho "sebe", jež nutně při výkladu působí jako můj zaujatý a svéhlavý nápor na Písmo. Zde teolog Písma rozumí a zejména zda mu správně nápor na Písmo. Protože teolog Písma rozumí a zejména zda mu správně rozumí, není garantováno tím, že jde o "jeho, jemu vlastní a odpovídající" porozumění, nýbrž tím, že jeho vlastní přístup se dostává do souladu s vykládaným předmětem. A tady Souček říká, že "je mnoho možností konkrétního provádění tohoto úkolu". A říká, že u každého teologa jde o stopování a pohyb. Právě i počáteční neschopnost rozumět a vyložit patří k schopnosti rozumět a vyložit Písmo svaté. A protože nechci zaměnit subjekt přítomný v hermeneutickém kruhu za faktor našeho lidství jako takový, vím o tom, že závažný a normativní text bývá vskutku vydán "věanc teologovu porozumění". O přítomném teologickém faktoru lidství mě může poučit toliko Písmo samo a sdělovat mi, kdo jsem jakožto člověk nebo co jsem za člověka. Ale tím rozhodujícím pro mě zůstává, že to, co chce Písmo povědět, není podminováno jen mým porozuměním Písma, resp. mou hermeneutikou. Neboť "rozumět" Písma

(jako každému textu, knize, básni) není totéž co slyšet živý hlas Písma, který jako tajemství stojí za každou literou i nad sebě-duchovnější hermeneutikou. Proto teologem ve smyslu vykladače Písma svatého nikdy není - díky sdělení Písma - ten, kdo mu rozumí po svém. Řekl bych, že čím pravdivější bývá porozumění Písma, tím podrobenější bývá teologický subjekt, otevřený naslouchat suverénnímu hlasu Písma samého.

Je pravda, že jestliže vykládám nějaký text, děje se tak na základě mého před-porozumění věci. Ale zdá se mi, že DJ zapomíná, že text zpětně také pracuje na mně. Ze jakmile vnikám do jeho smyslu a začinám mu rozumět, působí na mě odkrytím své pravdy, oslovuje mě, vyvádí z omylu a utváří k svému obrazu - aby mě před-porozumění přetvářel k pravému porozumění. Z před-porozumivého "božstva" se teprve "textem" stává porozumění hodný "Bůh". Výklad je tedy zčásti dílem vykladače subjektu, který se dostává do pohybu od předporozumění k porozumění, ale vykládaný předmět zůstává bez ohledu na mě něčím objektivním, je takřka "symbolem", který je třeba rozluštít, vybalit, vyložit. Vykladač-teolog může pracovat buď v intencí svého přednětu nebo mimo ni - odtud potom správný nebo falešný výklad. Tady překvapuje, že DJ jako by nepočítala s možností pravého nebo nepravého výkladu. Zdá se, že za jedinou hrozbu vykladačství pokládá "bezbrýchou subjektivity", před níž se lze ochránit tradici a přirozenou teologii.

Při své vykladačské teologické práci máme tedy co činit nejen se subjektivitou vlastních před-porozumivých přístupů, nýbrž také se symbolistním textem, víceznacným předmětem, který nabízí, ba vnučuje celou pluralitu možných výkladů. Konflikt interpretaci, do něhož se dostáváme, je založen jak v subjektu vykladačů, tak v objektu vykládaném. Teolog jako vykladač Písma svatého nevykládá tedy "sebe", nýbrž text Písma svatého, který má před sebou. Text během vykladačského procesu uvádí každé theologické "sebe" na pravou míru dle svého obrazu a výrazu.

II.

Pisatel a vykladač se mohou dorozumět, pokud je zde cosi společného, naznačuje DJ (na str. 12). Podněcuje tím k otázce, zda existuje určitý zásadní rozdíl mezi pisatelem a vykladačem. Zda každý další vykladač nese v sobě plnost původního pisatelství. Zda kontinuita mezi apoštolátem a dneškem je plynulá nebo zlomová. Zda apoštol a prorok stojí na jedné a téže svědecké rovině jako teolog dalších generací. Souhlasím s tím, že před-porozuměním bývá zavedená a ustálená tradice. Ale dodávám, že i někdejší tradent užil svého vlastního před-porozumění tak, že musel ustoupit porozumění. Dnes se přece nechceme dobrat před-porozumění dávného pisatele a jeho banální tradice, nýbrž dnes chceme skrze jeho zápis slyšet živé Slovo, to Slovo, které mu bylo dáno k zaznamenání už jako plné "porozumění". Jistěže je užitečné vědět o "tradici" pisatelově a konfrontovat ji s vlastní tradicí. Biblická exegese v užším slova smyslu musí tuto roli plnit. Ale dnes nikdo nechce věřit resp. zakládat a stavět svou víru na před-porozumění pisatelů, jež nijak není hodno naší víry a ani se jí přímo netýká. Víra se musí opírat o pročištěné, pravé porozumění svému předmětu. Tradice totiž tvorí kontinuitu mezi pisatelem a vykladačem. A toliko v kvantitativním slova smyslu, protože sbírá a řadí k sobě množství faktů a jevů, které vyvářejí dojem společné problematiky. Ale kontinuitu mezi pisatelem a vykladačem v kvalitativním slova smyslu tvorí něco, co tradici pořádá, usměrňuje, vybírá i nakonec normuje. Jistěže - a v tom se shodneme - tradice starozákonné i novozákonné byly stále nově interpretovány a reinterpretovány. Ale doporučují, že v určitých momentech vždy despivaly do situace,

"zralé" pro autory, pisateli, normovatele. Neboť kdyby se měly biblické tradice jen a jen donekonečna volně tradovat, neměly by proč podrobit se zásahu, kterému říkáme normování. Proč by se tradované látky měly stabilizovat např. redaktorem D či P (dle německého značení) nebo proč by ježíšovská látka měla dosáhnout Janem své takřka definitivní interpretační meze? Problém biblické tradice vidím v tom, že se z interpreta či tradenta stává "pisatel" se všemi výsadami, jež každá normativnost přináší. Norma nespočívá zcela mechanicky jen ve fixaci textů pro jejich zdánlivou nezměnitelnost - ve smyslu co je psáno, to je dán. Ne, norma tradovaného je dávána zevnitř, vnitřním dozrání, samospádem dohotovení - viděno zdola. Biblické látky urají, až "dozrají" a dost - pak už se jen "vykládají". Tradice, která by z principu připouštěla toliko a výlučně jen permanentně pokračující rozhovor mezi postupujícími generacemi rozvíjením jedné a téže látky, neměla by nejmenší důvod, proč připustit fenomén pisatele. "Pisatel" se totiž stává mezi tradenta a interpreta. Fixace proto není kontinuitou, nýbrž diskontinuitou tradice.

Tradice je - souhlasím - rozhovorem svědků, dosvědčujících zjevení Boží - Pravdu (na str. 13). Nicméně chtěl bych i v této souvislosti znova podtrhnout a zopakovat, že tradici v biblickém významu charakterizuje právě to, že sama těhne ke kanonizaci, že podrobuje sebe samu normativnímu procesu. Tradice jakékoli viry byla by sama o sobě hodna zájmu fenomenologie náboženství, kam by se dala zařadit jako konkrétní filozofie či sociologie víry. Ale z tradice se vymanuje autentická výpověď teologická poté, co tradované prověřovalo až i prověřilo tradici samu. Ačkoli tedy Písmem probíhají jisté - třeba dodnes rozpoznatelné - tradice, nelze jeho charakter definovat pouhoupakým pojmem tradice a reinterpretace tradic. Mechanický zápis tradice by patřil pouze do pořádající evidence náboženských dějin a nastával by se iniciátem vždy nové a živé viry. Fixace jakožto vnější známka dotvoření normy známená Stop pro každou další tradici, jakožto ukončení tradice stává se výzvou k interpretaci. Tradování je dovršeno, událost, záznam a výzvu už nelze více, dále ani lépe tradovat. Jsme na konci, tradice dozrála, reinterpretace tradic dosáhla svých mezi. K slovu se mohou dostat už jen vykladači hotového.

III.

Onou garancí, potřebnou pro autentičnost výkladu, kterou neposkytuje nakonec ani pouhá tradice, ani domnělá správnost výkladu, "může být jedině pravda", říká DJ (str. 13). "Pravda" má stát jak mimo své před-porozumění, tak mimo starou tradici jako to, co mají společného jak pisatelé, tak i pozdější vykladaci. Stačí společné úsilí o totéž - o pravdu - neboť pravda se oběma "ukazuje". V rámci obecného předporozumění tomu rád přitakám, neboť v pravdu věřím a věřím o ní, že nade mnou platí. Ale jak se mi ukazuje a co se nám z ní ukazuje, to je pro mě teologická otázka. Jak to, že ji mohu nějak spatřit a nahlednout, pak dosvědčit? Je to pravda nebo není to pravda, když čtu, že "tato filozofická víra dochází svého vyvrcholení v křesťanské víře v sebezjevení Boží" (tamtéž)? Jak se ukázala nebo komu se ukazuje tato pravda, že sebezjevení Boží v Ježíši Kristu je vrcholem obecné filozofické víry? Naímá, že filozofická víra může mít a mívá i jiné vrcholy pravdy a vznesenější vyvrcholení odkrytosti pravdy než je skandalon inkarnace a kříže. Sebezjevení Boží v Kristu mohu přijmout a uchopit toliko vírou, konec konců Bohem darovanou, a nikoli jako pravdu pravd nějak obecně filozoficky garantovanou. Co je to vlastně za pravdu, to sebezjevení Boží? Chce to být pravda jako struktura univerzálně pojímané lidské existence vůbec? Nebo jen pravda

v tradici řecké metafyziky jako alétheia? Či snad hebrejské émét? A není řecky postulovaná alétheia v konfrontaci s hebrejskou émét až pravdou eschatologickou? Shodují se "v pravdě" řeckistova émét s Janovou alétheia, o Flatonovi ani nemluvě?

IV.

"Jediná církev, již Kristus založil na svých apoštolech" (na str. 15), je postulátem dogmatiky, jinak otázkou pro biblickou exegesi při nejlepším otevřenou. Písmu přikládá DJ funkci závažnou a normativní. Avšak méně, že Písmo patří do tradice jako její jedinečná součást, nemohu přijmout. A sice proto, že fenomén Písma není pro tradici starozákonné ani prvokřesťanskou tím, co by se dalo charakterizovat jako "součást" tradice. Písmo patří do tradice pouze formálně. Jakmile dostává normativní funkci, tradici se vymyká, usměrňuje ji a normuje. Proč by tradice měla kanonizovat samu sebe? Vždyt nestojí-li Písmo nad tradicí, ačkoli z ní pochází, stráci právě "Písmo" svůj funkční smysl. Tradice pak je dle DJ něčím, "co se předává životem sám říká", "začne tlačit a potřebuje nové uchopení" (na str. 16). Tomu nechci rozumět tak, že živá tradice působí samovolně, mechanicky, nezávažně, že život si o tradici sám říká, že tradice sama začne působit na novou situaci. Naopak tomu chci rozumět tak, že s tradicí se pracuje, vybírá se z ní, exemplifikuje se až i normuje. Vždyt každý proces tradování, který bývá spojen s reinterpretací, záleží na výběru toho, čo ano a co ne, co zůstane přepracováno a rozvinuto a co vypadne jako neživé a bezvýznamné.

A totéž platí o tradici prvotní církve. Tradice je zde toliko formou, ne obsahem a smyslem zvěsti. Smyslem prvokřesťanského zvěstování není v prvé řadě další zpracování stávající starozákonné tradice, ale keryga, které se hlásá, které se brzy zachycuje, které se také traduje, ale které je především zlomem vůči dosavadní tradici starozákonné. Kontinuita se Starým zákonem trvá a plati, ale jako zlomová a silně narušená. Výskytem normy (Krista), ať v podobě fixace nebo formule víry, dochází ke zlomu s dosavadní tradicí, která je normou přehodnocena. Každé sebemenší tříhnutí k nové normě přináší s sebou více nebo méně distanci vůči tomu, co bylo tradici dodáno k normování a závaznosti. Proto jakmile se v prvokřesťanských sborech objevuje autentická norma a s ní spojený prvek kanonizace - Kristus -, dochází nevyhnutelně k novému normování a výběru z dosud dané tradice starozákonné.

Ovšem DJ položila otázku: "Proč by Církev, zmocněná ke kanonizování počátků své tradice, toto zmocnění ztratila pro svůj další vývoj?" Dobře, přijměme logiku této otázky a domýšlejme ji. Církev by byla neměla zůstat u pouhých 66 svých kanonických knih (plus té desítky deuterokanonických), nýbrž měla by autenticky a tvořivě připisovat a přidávat další a další stovky knih Písma svatého, aby tak vytvářela pokračující Nový zákon nekonečně a bez uzavření. Ale k tomu nedošlo. Nebot Písmo dostalo svou mez kvantitativní kvalitativní. A kupodivu - jak vzácná shoda - na straně římskokatolické i protestantské se nevytvorila potřeba "dopisování". Písma skrze přídavky vlastní zkanonizované tradice v průběhu dalších církevních dějin. Došlo a dochází k něčemu jinému. Křesťané si svou původní kanonickou tradici den co den zpřítomňují: katolíci u svatou, evangelíci slyšením živého Slova. Setkávání s živým Bohem prochází dnes médiem tohoto zpřítomnování, má-li to být Jahve-Hospodin a jeho Syn, kdo se s námi setkává v rozmanitých polohách našeho života dnes na tomto světě. V tomto smyslu platí, že autentickým zpřítomnováním Boha všichni křesťané společ-

ně "zavrhuje závažnost své vlastní tradice". Představme si důsledně domyšlenou situaci, že by církev kanonizovala svou vlastní tradici: To by znamenalo nejen rozšířování Písma do nekonečna či tvorbu doplnkových biblí, ale také postavení církevních jevů a jejich dokumentů na jednu a tudéž rovinu s Písmem. To by dále znamenalo, že všecko, co se v tradici církve děje a stalo, má kanonický význam a je normou samo sobě. To by také znamenalo, že co se v církvi děje, to je pravé, správné, dokonalé, neomylné. To by pak také znamenalo, že se mylí jednotlivci, které lze (po staru) upálit nebo (moderně) odhodit na smetiště dějin, ale že instituce a organizace má vždycky pravdu, protože sama je pravdou, normou, kánonem.

Chvála Bohu, že k takovým děsivým koncům nás nepřivádí pokusení chtít kanonizovat svou vlastní církevní tradici.

Je-li křestany všech konfesi správně a definitivně rozpoznáno z "tradice" Písma, co pro ně znamená Ježíš Kristus svou inkarnaci, křížem a vzkříšením, pak není už zapotřebí kanonizovat kristovskou tradici dále a více. Kvůli významu a poslání Ježíše Krista nikoli. Církev nemusí kanonizovat svou vlastní tradici, nebot nemá co věřit ve svou tradici, kterou po sobě zanechává, nevěří ani v sebe samu, ale věří v Krista, k němuž má tradice církve stále ukazovat. Tradice tu hraje vždy jen prostředkující a odkazující roli. Nebot církev nesmí věřit v sebe ani sobě, ani v Písmo svaté, ale v to, k čemu tohle všechno poukazuje, co je pro ni připraveno a nabízeno za tím věím. Proto se musí ptát - vstříč otázce, zda je možné zavrhnout závažnost své vlastní tradice - zda můžeme být i ve víře normou sami sobě, v tom, jací jsme byli v minulosti, v tom, co jsme ze sebe vytradovali, aniž bychom tím nesakralizovali tuto svou minulost a skrze ni sebe samé. Což je opravdu možné cokoli znova sakralizovat po inkarnované svatosti Toho Jediného? On je skutečně kamenem úrazu a pohoršení i pro tradici i pro církev. Vždyt na něm se rozcházejí i naše pojetí toho, co je církev! A tak se přiznávám k tomu, že vyznávám Krista jako Pána, který ruší posvátnost vší dosavadní tradice svou vlastní svatostí a tím tradici desakralizuje. Ta normativní trädice o Kristu staví ted všechny naše církevní tradice a tradování do svého pronikavého světla a chce nás vodit po sobě přiměřených cestách. Nemyslím, že "se židovská tradice příchodem Ježíšovým přerodila v křestanskou a v té pokračovala" (tamtéž). Židovská tradice se sama ani nepřerodila, ani nepřepsala. Jednak běžela dál a dodnes běží svou vlastní cestou. Ale byla také zastavena, "obrácena", prodělala zlom. Zlomila se v dosavadním vrzlu a z gruntu přehodnotila. Kontinuita záleží v diskontinuitě, nebot interpretování tradice Starého zákona bylo posunuto na zcela novou, kvalitativně jinou rovinu.

V.

Shrnutí, jež podává DJ nad Součkovým uvažováním o vztahu teologie a filozofie (na str. 17), nepovažuji za výstižné ani dosatečné. J. B. Souček přece hledí nazpět, na uplynulou zkušenosť dějin filozofie. Zdá se mi, že DJ uniklo, proč Souček takto uvažuje a co ho podnitoilo k témto závěrům. Polemika se tedy nijak netýká Součka, který piše: "Zádný teolog se ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmu některé filozofie... Teologové chodí z filozofům do učení, přejímají jejich nástroje a sami dále filozofují... Od filozofů přejímají při nejmenším formu, ale i více než ji: vždy také určity způsob přístupu k problémům a též určity výhled do struktury lidského bytí... Vztah teologie k filozofii, zejména k určité filozofické škole, je v zásadě značně volný... I nejbližší a nejsympatičtější filozofie může teolog theologicky

legitimně použít jen tak, že ji na důležitých bodech obmění, jaksi zdeformuje, ale ga druhé straně s jistoumírou takových deformací může použít apon prvků každé filozofie... Vůči filozofii si zachovat vnitřní svobodu... Teologie se této svobody a pohyblivosti vůči filozofii opravdu nemůže vzdát, nechce-li se zříci svého centrum securitatis, onoho pokroje převyšujícího všeliký rozum, jenž je jediným smyslem opavnujícím její existenci... (Teologie a filozofie, str. 22-30).

Jako teolog si myslím, že teologii a filozofii od sebe liší právě způsob onoho "vztahování". Vztahování má v obou případech zcela odlišný předmět a zčásti i odlišnou metodu. Teolog se vztahuje k pravdě "zjevení", totiž k jedinečnosti dějin Izraele a k jedinečnosti osoby a díla Ježíše Krista. Filozof se vztahuje k pravdě jako takové, nespecifikované, volně se nabízející k uchopení. U obou bývá odlišný prvotní impuls jejich zájmu, ačkoli se mohou setkat a dobré si porozumět. Po stránce metodické nemusí být teolog filozoficky důsledný, podobně jako filozof nemusí být důsledný teologicky. Filozof reflekтуje teologovy obsahy, teolog užívá filozofovy nástroje. S nadsázkou řečeno, filozof spíše spekuluje, teolog spíše interpretuje. Teolog a filozof se rozcházejí ve své významosti na Písmo svaté. Filozování nad biblí není žádnou teologií, jakože abstraktní teologizování není žádnou filozofií. A což v minulosti teologové neučili filozofy a filozofové naopak teology? Tohle má Souček před sebou jako něco historicky daného a evidentního.

Jestliže se DJ ptá, v čem je zde teologie "lepší" než filozofie (na str. 19), chtěl bych říci, za Součka a jistě v souladu s ním, že teologie není "lepší". Snad je služebnější v tom smyslu, že chce-li se dotýkat "největších" věcí, musí být "nejmenší" ze všech. Slyšíme otázku "což filozofie též poctivě se svýma prázdnýma rukama nestojí před Bohem a nebojuje svůj boj v důvěře, že to má smysl...?" - ale nevíme stále nic o tom, co je vlastně teologie. A ptám se, před jakým Bohem tu filozofie stojí? Před Hege lovým? Proč ne třeba Pascalovým?

VI.

Zjevení, které by pokračovalo dále po Kristu, vyvolává otázku: Co je tím pokračujícím zjevením? Je to všecko, co je svěřeno poznání církve, tudíž sama totální "skutečnost církve" samé? Anebo výběr a zásah do tradice a podle jakých kritérií? A co dalšího ještě zjevuje Bůh po Kristu, v němž jsou dokonány spásy i vykoupení veškerenstva? Jakou další pravdu zjevení potřebujeme ještě poznat a vědět? Co nám Bůh musí ještě sdělovat?

Bůh se ovšem "vměšuje", stále se vměšuje do našich životů a do dějů tohoto světa. Pravda, že "každému člověku v každou chvíli nabízí živé, originální setkání se sebou samým" (na str. 20). Je-li Bůh "živým Bohem", věřící touží po jeho přítomnosti. Bůh jako "Život sám" je přítomný, působící, apelující. Jistěže naše víra stojí dnes a denně před otázkami: kdo je? kym je? jaký je? A hledá odpovědi. Víra se pořád pídí po odpovědích. Ale jde o to, co víra ví a co má dáno k dispozici pro své poznání. Ve své víře odpovídám na tuto otázku tak, že vstříc minulosti má víra hrstku dokumentů (Písmo) a vstříc budoucnosti má jen důvěřivé čekání (naději). To mezidobí mezi minulostí a budoucností, jež se konstituuje jako náš dnešek víry, je vyplnováno Boží přítomností, skutečností, blízkostí, což je však garantováno "jen" svědectvím o Bohu minulosti a nadějí z očekávané Boží budoucnosti. Víra - aby zůstala vírou - více než a neřekne.

Věřím dále, že Bůh je ve své věřící církvi přítomen a zprítomňován, ale nikoli na pokračování zjevovaný, aby vypovídal novou a další pravdu o sobě samém. A věřím, že Bůh - Otce Ježíše Krista - už zjevil sebe v plnosti. Co zbyvá nebo co dosud neznáme, nám poznání částečné a "jako jen v zrcadle" přejde v plnou známost zrení tváří v tvář (1.Kor.13,9-12), to je dilem konce, to bude teprve eschatologickým dovršením všeho. Ve své víře v Boha jsme také upozornování a varování, že se "zjevují" resp. zprítomňují v našem životě a v dění kolem nás i vseljaká jiná božstva. Proto potřebujeme ve své víře neustále a znova slyšet, že Hospodin-Jahve není jen tak prostě "Životem samým", ale že je Stvořitelem života, života také ambivalentního, že je sice živým, leč zůstává Bohem, horlivým pro nás i žárlivým na nás.

DJ také podává vyznání své víry, spíše v duchu víry janovské, což dokládá i následná janovská meditace. Myslím však, že v závěru této expozice je opuštěno Janovo slovo "Bůh láska jest" a je nahrazeno nejanovským "láska jest Bůh", když DJ říká: "A tak se člověk v lásce vždy setkává s Bohem, at o tom ví nebo neví".

VII.

V kapitole o přirozené teologii vychází DJ z toho, že je dána "nějaká možnost vědět o Bohu, společná všem lidem" a že touto možností je "možnost milovat, a tak se podílet na Božím bytí" (na str. 24). Platformou přirozené teologie může tedy být vrozená možnost, která se realizuje v lásce. Stojí za pozornost, že biblický teolog lásky Jan kupodivu nerozvinul tuto potenci donějaké přirozené teologie. A teolog Pavel, který ví o možnosti přirozené teologie, zmínuje ji jen zcela na okraji a také ji nijak nerozvíjí. Proč? Proč je mu teologie naopak způsobem nepřirozeným - pro Židy i pro Reky?

Láska křesťanská je láska kristovská a tudíž láska zcela konkrétní. Je to konkrétní láska, spojovaná s konkrétní vírou a s konkrétní nadějí. Láska, kterou miluje Kristus a kterou má milovat křestan, nemusí být a ani necívá nejakou společnou platformou všeho lidstva. Tato láska dovede probudit i příšernou nenávist stejně jako nevšimavou lhostejnost. Ani láska ani humanita nejsou nám dány jako něco všem společného. Ani láska ani mír nejsou společnými zkušenostmi při setkávání věřících s nevěřícími. Ale kdyby snad přece jen se mohli setkat věřící s nevěřícími k rozhovoru na bázi lásky? Pak asi jen v jakési minimální a zredukované vztahovosti, kde musí vzít za své to pro křestana rozhodující: prvotní milování Boží. Co ví nevěřící o Boží lásce, když nezná a nepoznal toho, nás dříve již milujícího Boha? Z lásky nelze poznat Boha, učí Jan. Bůh láska jest. A "v tom jest láska, ne že bychom my Boha milovali, ale že on miloval nás, a poslal Syna svého oběť slitování za hříchy naše". (1.Jn.4,10).

Ale připustme, že nepůjde o nic jiného, než o společnou zkušenost lásky, o dění lásky ve společném setkání. Ovšem co když tato zkušenost začne být v záptěti tematizována, třeba v rozhovoru, tj. v reflexi? A cokdyž tím začne být nevěřící vtahován na pole mé přirozené teologie s její proklamovanou, všem společnou potenciální láskou? Bude pro? Co na to řekne, když mu přednesu své ujištění o tom, že Bůh miluje jeho i mne? Vstoupíme tím spolu na společnou platformu? Je-li nevěřícím, poctivě nevěřícím - tohle musí odmítout. Nemá proč stát o společnou zkušenost lásky, kterou mu jako věřící umožním přípravnou bázi své přirozené teologie. S nevěřícím se mohu setkat v lásce, jestliže mu ji prokazují. Ale on se díky tomu vůbec nesetká s Bohem, protože moje láska a event. naše láska není sama o sobě Bohem, božská, nebeská.

VIII.

Říci o Bohu, že "je naprosté bytí", není adekvátní výpověď o hebrejském Bohu Jahve. Zní to dobre řecky. Augustinovo slovo (na str. 26n) je už explikací určité teologické tradice a dokladem toho, jak tradice sama o sobě bývá skutečně ambivalentní. Vyznává zde Augustin - v kanonizované tradici - Hospodina, Boha Izraele a jeho dílo? Je třeba si položit otázku: Je-li Bůh jediným a naprostým bytím i životem, k čemu další analogie, aniž by Bůh zbytečně a navíc neanalogizoval sám sebe? Co homůže analogizovat z daného jsoucna, je-li sám bytím, životem, jsoucнем? Proč má být analogií toho, čím už jest a včem jest? Proč má být stvoření analogií ke Stvořiteli, neníli proč analogizovat? Bůh ve stvoření = Bůh Stvořitel. K čemu ještě analogie? Reknou-li o Bohu, že je to "jediné bytí, jediný život, jediný dech, jenž vše prochvívá" (na str. 27), jaký smysl může zdemít jakákoli analogie a odkud vzít rozlišovací schopnost mezi stvořením a Stvořitelem, je-li už všechno ve všem Bůh?

Stvoření je shledáno už na počátku jako "dobré" v Božích očích. Říci o stvořeném díle, že je "dobré", to je teo-logická kvalifikující výpověď. "Kí-tob" je a zůstává trvalým předznamenáním Božího díla pro vždycky, nehledě na potopu za Noe nebo na dnešní ekologické katastrofy. Nicméně do dobrého Božího díla se odkudsi vplížila "hadovitost", zachycená známou "story". Stovky dalších biblických stránek pak popisují tak či onak, přímo či nepřímo, jak dochází k dalšímu a dalšímu "hadovitění" člověka, lidí, národů, vyvoleného národa, světa, ale až i přírody, kosmu a všeho "lkajícího stvoření". Mám za to, že DJ by chtěla vyloučit v podstatě vykupitelskou strukturu celého biblického Příběhu a eliminovat dějiny spásy. Bůh, který byl, je a bude vždy Otcem - a dost! -, to zavání markionovskou predstavou a vymyká se hebrejské tradici Boha, častokrát a rozličnými způsoby zjevovaného ve Starém zákoně. Bůh prý "lomí rukama... dítě uteklo" - tak zprvu DJ ironizuje a přece - jak DJ píše - "nechává své děti zabloudit...". Nechává zabloudit? Ale proč najednou z ničeho nic takový hrozný pád v tom dokonalém díle stvoření? A co je tohřich? A proč má brát Syn na sebe cizí, lidský hřich? Nač oběť Syna? Proč spása a ještě navíc nadčasová? - Takže přece jen vykupitelské schema, před chvílí skoro ironizované a se Součkovou teologií odepisované? Tvrzce dokonalého díla a přece zároveň Vykupitel? Proč a k čemu spasit dokonalé, v analogii s Bohem se rozplývající stvoření?

Jsem-li daleko od Boha a je-li mi Bůh naopak nabízku, pak tuhle pravdu nevyčtu ze žádného jsoucna. Jaké jsoucno mi avizuje Boží blízkost při mé odloučnosti od Boha? Analogii mezi jsoucнем a Bohem by snad bylo možno ještě stanovit jako pomocnou abstraktní hypotézu. Avšak vykoupení a spásy nemají žádnou analogii s čím-koli jsoucím. Nic z daného jsoucna se nevykupuje samo. Boží zásah v Kristu nemá ana-logii, a proto, jen z toho titulu může být zásahem vykupitelským. Analogie jsoucna a vykoupení jsoucna se vzájemně vylučují.

Ani řec v podobenstvích není řečí analogií jsoucen (na str. 28), nýbrž řečí metaforickou, symbolickou, parabolickou. V Ježíšově vyprávění zpravidla dlouho nejde o nějakou "spodobu" s něčím, neboť Ježíš mluví o zcela vezdejsích věcech. Ovšem poukaz na království Boží je dán až v momentě, kdy dosavadní logika podobenství vybočí, přeskočí a vstoupí na zcela ne-logickou kolej. Zářez, zlom, paradox je příznakem Božího království, jež je sice královstvím, nicméně ne z tohoto světa. Jinakost Božího království začne být patrná dle podobenství až v tom momentu, kdy postavy přestanou jednat logicky, resp. "analogicky", jak by normálně jednali všich-

ni lidé. V těchto ne-analogičích má vyniknout "podoba" království Božího. Podobenství nechtějí užit nás banální noruší k tomu, aby analogicky ukázala ne pomery v nebi. Nýbrž chtějí, aby spodobou naznačené pomery v nebi zproblematisovaly nás banálně normál. Boží království znamená a přináší likvidaci hříchu, nemoci, smrti, démonů a není žádnou analogií, kde se pořád "počítá s lidským hříchem" (na str. 28). Království Boží je nástupem nového věku oproti starému. Nemá analogii - to staré v nás musí odumřít s Kristem.

IX.

Ano, věřím v Pána, který je i nad intelektuem (na str. 29). Ano, i intelektem lze dosvědčovat to, čemu srdcem věřím. Teologie znamená podle DJ vztahování intelektu k Bohu. Ovšem - doplnuji - k Bohu vztahujeme také cit, vůli, vůbec veškeré své duchovní dispozice. A tady musíme přiznat, jak naše duchovní dispozice bývají neskonale bezbřehé a fantasticky objevitelské. Hypotéza Bůh je nevysychajícím zdrojem inspirací a teologizování. Bůh bývá vyhledávaným předmětem našeho věřicího intelektu.

Myslím, že teologii podstatně určuje i diferencuje to, k čemu se vztahuje. Není pochyb o tom, že intelektu lze přisoudit schopnost "demonstrovat" princip jakéhosi boha, božstva apod. Ale od křestanské teologie chci požadovat schopnost "demonstrovat" Boha Otce Ježíše Krista, Boha otců, Boha Abrahama, Izákova, Jákobova. A tak cena intelektu zůstává i pro teologii zcela ambivalentní. Co když nějaký teologický intelekt vykazuje jen svou domýšlivou, až bohorovnou intelektuální zdatnost, a to právě na posvátné půdě teologické?

Dospěli jsme k definici teologie: "dosvědčování Boží existence intelektem je vlastně teologii samou" (tamtéž). Teologie je podle DJ intelektuální schopnost dokazovat, dosvědčovat Boha, neboť intelektem se dosvědčuje Boží zjevení. Ale právě teologická bdělost a kritičnost mě značně varují: Demonstrování Boha skrze brillantní intelekt podléhalo vždycky a podléhá pořád hrozbě gnostických tendencí. Gnoze zůstává trvalým pokušením intelektu, a to právě věřicího intelektu. Pravé "poznání" víry se ani v době novozákonní nestalo gnosí, pravda víry nebyla svěřena gnostické cestě. Proto bych chtěl raději teologii definovat jinak: jako interpretaci a reflexi zjeveného poselství, a sice intelektem (slovem), skutkem (láskou), vůli (odporem a odevzdáností) i citem (zbožnosti).

X.

Nad citátem z M. Schelera (na str. 34) je třeba si položit otázku, co to je "křestanský prožitek". Tuto otázku by bylo pak třeba rozvažovat v tom smyslu, zda křestanský prožitek či zkušenosť je skutečně jádrem křestanství jako takového, zda autenticita křestanství tkví v určité lidské zkušenosti či prožitku. Víme, že na jedné straně Izrael učinil "zkušenosť" se svým Bohem-Jahve, ale víme také, že učedníci tváří v tvář Vzkříšenému se nemohli oprít o žádnou zkušenosť. To až Zjevovaný se jim dává poznat a sám transformuje jejich prožívání. Křestanská filozofie patrně vždy troskotala na tom, co je v křestanské zkušenosťi autenticky křestanské par excellence. A je nutno zvažovat, zda křestanství opíráne o biblickou tradici může nějak "filozofovat". Problematické výsledky známe v podobách "řecké filozofie s křestanskými ornamenty", jak říká Scheler.

S rozpaky přijímám Schelerovu tezi, že "gnozeologickým hlediskem autenticky křestanského myšlení je láska jakožto způsob porozumění světu" (na str. 35). S rozpaky proto, že křestanská "agepé" není primárně vztázena k myšlení, ale k jednání, a že skrze ni nejde o to, světu porozumět, ale ve světě žít a obstarát. S rozpaky

dále proto, že skrze filozofické rozvinutí přestane být agapé sama sebou. Neboť z konkrétně naléhavé potřeby v zájmu bližního, zbitého mezi Jeruzalémem a Jerichem, vstoupí "láska" do jí nadekvátní říše reflexe. Kromě toho - a ročky trvají - vytýčení principu lásky za společného jmenovatele křesťanské autenticity bude jednostranné janovské, bez zřetele k synoptikům, Pavlovi a ke Starému zákonu vůbec.

Kladu si dále otázku, nakolik závisíme v křesťanské teologii na obratu západního myšlení a na vytvoření prostoru, "v němž bude možno slyšet i oslovení Boha" (z citátu L. Landgrebe na str. 35). Nerad bych se domnival, že zvěstování evangelia závisí na duchovních podmínkách našeho evropského světa. Filozofie jistě musí analyzovat strukturu ducha té které doby a nabízet podněty či řešení. Teologie nikoli. Filozofie se může obírat podmínkami slyšení evangelia v tomto našem světě. Teologie však přijímá tyto podmínky jako pro sebe nabídnuté, jsouc do nich postavena s tím, co nese. V tomto ohledu Souček dobré ví, co říká, že tohle neurčuje teologa s pôvodní platnosťí, že teologie má sé centrum securitatis.

Myslím si, že "proszt" mezi teologií a filozofií bývá plodnější než jejich identita. "Křesťanská filozofie" jakkoli reabilitovaná zůstane pořád problémem stejně jako "křesťanská politika". Věta DJ, že "teologie přece není a nesmí být pozitivní vědou, která zkoumá určitou výseč ze jsoucna" (tamtéž), je téze filozofická. Teologie sama může naopak rozpoznat, že se musí zabývat jen určitou výsečí "jsoucna", aby nadále zůstala teologií (jak ji k tomu nabádá třeba teologická "moudrost Izraele"). I obrat od "pouhého jsoucna" k "samotnému bytí" je pobídka ryzé filozofická, neboť teologie sama od sebe nemůže vědět, o čem je řeč. Teologie, chce-li zůstat teologií a nikoli filozofickou vírou či filozofující reflexí teologie, musí mít odstup od každého filozofického zjištění i od každého filozofického provokování. Teologie není služkou filozofie, jako není její paní.

Nebot co může vědět teologie o autentickém "bytostném myšlení", pokud ji nepoučí právě filozofie? Resp. teologie, která tohle ví, vsadila už na určitou filozofii. Jestliže DJ říká, že "teologie sama je 'ontologií' neboť jí jde o samo bytí" (tamtéž), pak je to dokladem už jednoznačného teologického zaujetí nebo zajetí. Je-li tu tolik naléhavá potřeba myslet a interpretovat ze "samotného bytí" a po ontologii sáhnout, pak tu zřetelně běží o ontologii samu a jako takovou. K čemu ještě teologie, když ji obsáhla ontologie?

"Teologie jde o víru jako bytí člověka k Bohu ve světle zjevení Božího" (tamtéž). Taktéž chápána víra znamená podle DJ: pokračující zjevování, život sám, janovskou verzi sebe sama a myšlení bytí jakožto ontologii. Víra se tady stává jakoby krycím názvem takových znaků bytí jako jsou pokračující zjevení, komplexnost života, splynutí lásky a poznání, identita myšlení a bytí ve víře. Víra tu znamená všecko ve všem. Není už problémem ani zápasem, není provizoriem lidského odpovídání, nýbrž je už setkáváním všeho se vším a jedním dokonalým splynutím v ons. Avšak teologie, která chce být biblická a inspirovaná tradicí biblickou, nikdy nemůže být žádnou ontologií, protože ze svého principu není žádnou kosmologii. V bibli jde o pohyb od exodu ke creatio a nikoli od creatio k exodu. Struktura biblické víry je v podstatě soteriologická. Jde o cestu člověka a lidí v čase pod zorným úhlem jejich spásy. Nejde tu o poučování ve věcech jsoucna, světa, kosmu, nýbrž o záchramu podnikanou pro člověka v jeho dějinách. Struktura biblického myšlení je zcela opačná než nějak "ontologická": jde od spasení k poznání, od speciálního k univerzálnímu, od působení k bytí,

od kerygmatu k explikaci (třeba i nakonec ontologické). Ontologie může být v teologii připuštěna až jako přesně s přísně explikované myšlení. Cesta teologie vede od Ježíše Nazaretského ke Kristu Pantokratoru a nikoli opačně!

Filozof řekne, že "nyní jde západní svět vstřícn snad největší krizi od doby svého vzniku..." (na str. 35). Teolog souhlasí, ale aby tohle posoudil, k tomu nemá přiměřené ani osobité nástroje. Filozof dále řekne, že krizi "lze překonat... jen když se radikálně vyrovnané s původem tohoto nároku (techniky)" (tamtéž). Teolog se i tady může připojit a souhlasit. Ale teologa teprve určí to, že do takto filozoficky analyzované krizové situace dnešního světa vstoupí s alarmem Božího soudu a s výhledem na eschatologické zaslíbení. Filozof nemá podklad ani důvod, aby připustil něco jako eschatologický příslib Boží budoucnosti. Tohle mu musí znít příliš konkrétně a důvěřivě fideisticky a měl by se tomu právem bránit. Ani eventuelní filozofie naděje nemůže přjmout teologovu víru v Boží budoucnost a žít z ní. Jistěže i filozofie se otvírá budoucnosti. Ale teologie se otvírá budoucnosti proklamujíc, komu patří advent, nebot vyhliží svého Krále slávy...

DJ se snažila svým vlastním způsobem rozvinout stará téma jako přirozená teologie, analogie entis, důkaz Boží existence, křesťanská filozofie. Její uvažování chtělo záměrně zůstávat mimo "propast" mezi teologií a filozofií. Proto musela dospět k závěrům "autentického bytostného myšlení", "teologie jakožto ontologie" a "agapélogie".

Mám za to, že tudy další cesta nemůže vést ani nepovede. Nechceme zůstávat úzkoprsými protestanty, přecitlivělými a popudlivě reagujícími na určitá nám nelibá teologická téma. Ne, chceme si všímáti plní zájmu i jiných cest, pokud se někde razí. Z pokusu mně známých např. Schillebeeckxova "zkušenost" (v Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung) nebo Radova "goudrost" či dokonce prý Barthovo učení o podobenstvích (jak upozornuje Ch. Link: Die Welt als Gleichnis). Vděčně přijmu další odkazy a podněty.

Petr Krejčí
POZNÁMKY K ČLÁNKU PAVLA FILIPIHO "VÍRA A ČIN"
(Křesťanská revue LIII, 1, str. 6-9, 1986)

Pavel Filipi učinil ve svém článku pokus rozrešit vztah mezi vírou a činem. Pokusme se kriticky stopovat logiku Filipiho postupu a zvážit jeho vývody.

I.

Na počátku své přednášky Filipi uvádí, že "novodobá kritika ... křesťanství pracuje s myšlenkou, že náboženská víra je obecně prospěšný čin stojí v nesmiřitelném protikladu... křesťanům vytýká pasivity v dějinách." Nemyslím si, že se ateistická kritika v této oblasti převážně soustředuje na to, že by křesťan nebyl schopen provést obecně prospěšný čin. To snad dělá jen vulgární a omezená kritika. Ateistická kritika spíše poukazuje na nedostatečnou reakci křesťanů na vykořistování utlačovaných vrstev, na neschopnost podilet se na revoluční akci či snad ji dokonce vést. Je zaměřena proti těm křesťanům, kteří nevidí smysl svého života v tom, aby bojovali na barikádách, házeli bomby pod kola buržuů,

páchali atentáty a stavěli v revolučním nadšení provítníky ke zdi. Je zaměřena proti těm křesťanům, kterým je bytostně cizí třídní nenávist. Ano, v tomto směru má ateistická kritika převážně pravdu. Nejedna soudobá revoluce a revolta se vybojovala bez podstatné účasti křesťanů, ale není zač se stydět.

"Zápas o sociální spravedlnost, o to, aby jeden člověk nevykořisťoval druhého, byl vybojován bez nás a někdy... i proti nám." Je pro mne výsledek novinkou, že zápas o sociální spravedlnost byl již (alespoň někde) vybojován. Autor by nám mohl sdělit, kdy a kde k tomu došlo. Víme jen, že to, co se konfúzne nazývá sociální spravedlností, měli na mysli izraelští proroci a prvotní církve. Mnohá nekonformní křesťanská hnutí (např. anabaptisté) učinila v tomto směru dílčí pokusy. Dnes se o ni pokouší židovští bratří v kibucech. Sociální spravedlnost je však stále ještě před námi a za to, co pro ni učinili, se věřící lidé nemusejí stydět.

"Stejně i rozvoj přírodních věd, který osvobodil člověka od závislosti na přírodě a využil jejich zákonitosti k obecnému prospěchu, zpočátku musel překonávat těžký odpor církvi." Tolik Filipi. A opět je pro nás novinkou, že se člověk osvobodil od závislosti na přírodě. Tuto vizi svobody od přírody měli někteří nadšenci devatenáctého století, ale to už je za námi. Snad se autor něco dočetl o zničujících zemětřeseních, cyklonech anebo snad na vlastní oči poznal, co znamená sněhová kalamita v současném Československu pro dopravu. Filipi má samozřejmě pravdu, že nové myšlenky narázely v církvích na odpor, ale nesmí se zapomenout, že to, co se nazývá moderní vědou, ustavili lidé převážně hluboce věřící v rozhovorech, kdy se tázali, jaký je rád světa a jakou roli v tomto světě hraje Bůh a člověk. (Viz korespondence Leibniz - Clarke). Jejich potíže dokumentují pouze fakt, že lidé víry to nemají v žádné době v církvích lehké.

Po delší pasáži o Prométheovi a myšlení, které inspiroval, Filipi říká: "Hle, ideál celé (podtrženo mnou) novodobé filozofie a kultury". že ideál celé novodobé filozofie a kultury je prométeovský, nás naplnuje údivem. Význam slova "novodobý" autor sice bliže nevymezuje, ale snad má na mysli období po Marxovi, který prométeovský problém znau tematizoval. Ale pak, omezíme-li se na filozofii, u nás Masaryk, Rádl, Patočka, ve světě Buber, Scheller, Whitehead, Cassirer, Wittgenstein (jmenujeme jen některé filozofy, jejichž díla jsou dostupná v češtině a slovenštině) nepatří mezi ty, z jejichž děl trčí uhranutí prométeovským tématem v Marxově duchu. Ale to jistě, a mnohem lépe, autor ví. Výdyt přece nejde nechat se okouzlit myšlenkou a opomenout fakta.

Závěrem oddílu autor předkládá jednu z verzí svého pojetí věřícího člověka. Píše: "Zda se nemusíme stydět za obraz člověka, k němuž nás vede naše víra, člověka pokorného, člověka dbaleho svých mezí, člověka poslušného jako Brouček z Karafiáta, který má trpělivě sedět na vrcholku hrušky, sic špatně dopadne?" Zda se máme stydět za takový obraz věřícího člověka, záleží na tom, před kým či cím je pokorný, zda taková pokora nezkracuje jeho nohy jejich šoupáním na rohožkách předpokojů mocných. Záleží také na tom, jak chápeme své meze. Zda to znamená, že víme, co je mravné a nedůstojné křesťana, čížda to chápeme tak, že neděláme nic, co nám není výslovně povoleno, ba co díl, přikázáno. (To se pak děje s povzdechem: "Ono se nedalo nic dělat, já jsem musel.") Jinak v samé podstatě víry je to, že je přehodnocením hodnot. Víra vytyčuje meze tam, kde nebyly, a překonává meze stávající. Víra je ve stavu stálého ohledávání mezí, aby se v oblasti lidské aktivity nevytyčovaly meze nenáležité, předsudečné a naopak se stavěly meze lidské pýše, modlárství, bohorovnosti, hříchu. Rovněž záleží na tom, zda ta hruška, na které bychom měli poslušně sedět, je za větrem či na větru. Pokud takovou reflexi neprovědeme, pak

autorův obraz věřícího člověka nepřipomíná ani tak Karafiátova
Broučka, jako Broučka Svatopluka Čecha.

II.

Cítím se vždy trochu nejistě, začne-li se květnatě mluvit o víře a s bravurním slovním žonglováním se hovoří o smyslu Ježíšovy oběti. Je vždy těžké vyjádřit onen důvěrný vztah mezi Hospodinem a člověkem. Ponechme stranou Filipiho výpovědi o víře. Vím, že každá předmětná výpověď o povaze víry pokulhává za tím, že Hospodin a já patříme k sobě, že z toho pro mne plynou nevyvázatelné závazky a že z tohoto bytostného vztahu TY - JA, který zakládá mě lidství, mne nikdo nemůže vyvléci, jen já sám. A že jsem do tohoto vztahu Boží milostí povoláván.

Nebudu proto kritizovat Filipiho formulace, přejdu k tomu, co z tohoto vztahu víry pro autora vyplývá.

1. "Já se s Bohem nemusím o svůj život, o svou svobodu a důstojenství prát a handrkovat. ... Ve víře neplatí, že s Bohem je třeba permanentně zápasit." Je to skutečně tak jednoduché? Máme přece řadu biblických svědectví o mužích víry, kteří s Bohem zápasili. Abraham o Sodomu, Jákob o požehnání. Mojkříš o svůj lid, Ježíš o svůj život a smysl svého poslání. A věřící člověk si často vybojovává svůj vztah k Bohu jako Job. Zápas s Bohem o Boží přítomnost je oprávněnou součástí křesťanovy existence. Jen lidé, kteří o Bohu a víře jen hovoří, neprozili onu úzkost, kdy se Bůh jakoby vzdaluje a neodpovídá na naše volání.

"Víra věří Bohu, že on zápasil a zápasí o nás. ... Až do krajinosti. Až na kříž." S kým a čím zápasí? Zápasí o nás tak, že my už nemusíme zápasit a klidně můžeme sedět za stolem či stolicí?

2. "Víra věří Bohu, že se smíme odvážit přijmout, co on nabízí a dává." Co nám Bůh nabízí a dává, uvádí Filipi v předchozím odstavci. Je to život, svoboda a důstojenství. Jak se to děje, to autor neuvedl. Jaký život, jakou svobodu (k čemu, od čeho, pro co) a v čem spočívá důstojenství, to Filipi také neříká. Když to však neuvědeme, pak se tyto ve skutečnosti nesamořejmé hodnoty, o jejichž neredučovaný výklad a způsob jejich neredučované realizace se v konkrétní situaci vede těžký a bolestný zápas, stávají prádnými a abstraktními ideologickými pojmy.

"Naše cena není v tom, jaký jsme schopni podat výkon." Ano, to je pravda. Učí nás tomu Ježíš. Dělníci na vinici berou stejný plát bez ohledu na to, kdy přišli a jaký tudíž podali výkon. Ale museli na té vinici být. To je důležité. Pokud zakopeme svěřenou hřivnu a nepodáme naležitý výkon při jejím rozmněžování a budeme se utěšovat Boží milostí, Hospodina tím nikterak nepotěšíme.

3. "... pak se nikdo nepovažuj jakkoli tupit a ponižovat druhé, jakkoli vysávat chudé a slabé, jakkoli zotročovat bezbranné a jakkoli tisknout ke zdi provinile." Tolik Filipi. Je to poetické a krásné, zvláště když otroctví u nás neexistuje od počátku tisíciletí a nevolnictví zrušil Josef II.. Ale proč jsou uváděny jen zákazy? Proč ne také: čin druhému dobře, měj ho rád - nejen netup, ale zabranuj tupení, nejen neponižuj druhé, ale brán ponižované. Bud solidární s diskriminovanými (nejen v Jihoafrické republice, ale také doma) bez ohledu na následky. Leč budme spravedliví - aktivní přístup se objevuje o několik rádků dál: "Bůh povstává... a povolává své proroky a svědky, aby šli a kázeli modly..., aby lámalí okovy věznů, zastali se chudých a vdov, aby vraceli lidí na cestu života." Oddychli jsme si, existuje dělba práce. Ta fuška je naštěstí jen pro proroky a svědky. Prostě jeden láme okovy (zrušené za Marie Terezie) a druhý o tom podává svědectví. Ze padl Baal, že padla Aštarta je pro nás jistě nadjedným precentem, ale co znamená dnes a zde kácení model (byť jen proroky a svědky), to autor neříká.

III.

"Víra a čin tedy nejsou v rozporu takovém, jak se to povrchnímu pozorovateli jeví." Ptám se, v jakém jsou rozporu pro nepovrchního pozorovatele? Jde vůbec o nějaký rozpor? "Víra také mobilizuje k činu." Proč "také", snad především. "Ne však ke každému a jakémukoliv." Pominu-li pleonasmus, jde o triviální tvrzení. Každý názorový systém některé činy upřednostňuje, některé zavrhuje.

"Činy víry jsou ty, kterými je chráněn člověk, předmět Božího zájmu a lásky, zvláště člověk slabý a chudý, znevýhodněný nemocí nebo životním ztruskotáním." Je-li čin víry ten čin, kterým je chráněn člověk, pak i řízení dopravy je činem víry, protože chráni člověka. Napsat tolik slov, aby se došlo k tomuto zjištění! Dobre, nebudeš puntíkáři, jde asi o nevhodnou formulaci a autor chtěl říci něco jiného. Ale nezapomeneme na to, že činy, kterými je chráněn člověk, mohou dělat (a také dělají) ateisté. Jsou to činy víry? To autor neřeší a neodpovídá na jednu z nejpronikavějších otázek ryzích ateistů humanistického zaměření: obecně prospěšné činy můžeme dělat, aniž bychom věřili Bohu - nadbytečné hypotéze k vyšetření tohoto světa.

Dále je nutné podotknout, že člověk není předmětem Božího zájmu. Bůh se nikdy k člověku nestaví jako k předmětu. Hněv či láska Boží se snášeji na osobu, na já, na ty, ale nikdy ne na předmět. Člověk je předmětem péče a lásky státu, ale nikdy ne Hospodina.

"Bezejmennost je výsadou, nikoli újmou činů víry... U činů víry je vždycky nejvlastnějším autorem Bůh... ." S tím druhým naprostě souhlasím. Za vším dobrým vždy nějakým způsobem stojí Hospodin. To prvé však není tak jednoduché. Anonymita jednotlivce je jistě na místě, ale už ne např. anonymita sboru, církve. Potřebný by měl vždy vědět, kde má čekat pomoc a zastání. I v prvotní církvi se vědělo, že tento sbor podporuje pyto vdovy a sirotky. Anonymita by neměla zahalovat naši sterilitu ve víře, naději a lásce. Církev by měla mít v sociální oblasti jasný program. Měla by podporovat a povzbuzovat ty sestry a bratry, kteří na tomto poli pracují - od pomoci diskriminovaným, nemocným, vězněným až po pomoc rodinám ohroženým rozvodem či již rozpadlým. A kde by se to jevilo potřebným, měla být dát tomuto úsilí instituční či organizační rámeček.

Pohlédneme ještě jednou na Filipiho článek a pokusme se nahlédnout, jak vyřešil spor dvou životních orientací - orientace člověka víry a orientace člověka prométheovského. Prométheovci jde skutečně o to, "hrábnout holou rukou do žhavého dění", méně už o to, aby vyrval "osudu to, čím člověka drtí", protože prostě na fárum nevěří. Obraz prométheovce je vskutku sympatický, ale prométheovec se na světě vyskytuje snad ještě vzácněji než ryzí krestan.

Méně sympatické je už Filipiho pojetí věřícího člověka, pokud se dá v jeho přednášce nějaké jednotné pojetí nalézt. Snad by se to dalo nazvat "ušlápnutá aktivita". Dovídáme se, že víra také mobilizuje k činům. Mobilizovat se v současné češtině chápe jako uvést do stavu pohotovosti, připravit k pohybu, ale vůbec to neznamená, že se něco nakonec pohně. Víra k činům prostě zavazuje. Víra bez činů je mrtvá. (Jiným problémem je, že si z nich nemůžeme dělat "schůdky do nebe" - prostředek naší spásy.) A jen živou vírou jsme spaseni. Filipi píše: "Ctěte epištolu Galatským. Ctěte knihy pro rocké ve Starém zákoně. A pochopíte, k jakým činům mobilizuje víra v Boha - Otce Ježíše Krista. Jsou to činy srovnatelné s činem Prométheovým. Modly se kácejí, bohům - nebo mocným lidem - je vzato, co patří člověku, protože Bůh mu to daroval." Je to tak krásné, tak abstraktní, tak nelogické - "mocní lidé" patrně nejsou podle Filipiho seskupením jedinců zvaných "člověk". Ale co znamená dnes vzít vážně starozákonné proroky a Pavla? A nač ta ušlápnutá skromnost - porovnávat člověka víry s Prométheem? Víra přece hory přenáší! Skutečně, a ne v mytologii.

Autor popisuje mocné činy, které dělá Bůh - Otec Ježíše Krista. Ano, jsou to mocné činy. Kde se rozestupuje a hradby Jericha padají. Ale co by to bylo platné, kdyby lid izraelský neměl odvážnou víru do toho moře vstoupit nebo kdyby považoval za bláznovství obcházet hradby Jericha. A Ježíš by nevstal z mrtvých, kdyby nešel na kříž. Ve vídce se beznaděj mění v naději a bláznovství se stává moudrostí. V tom je hlavní rozdíl mezi prométheovcem a člověkem víry. Člověk ví, že vše není v jeho rukou a v posledku nejdě o úspěch, ale o to nalézt Boha. Najdeme důstojný ateistický prométheovský protipól vůči např. matce Tereze či M. L. Kingovi?

Nakonec bych chtěl zmínit ještě jednu věc. Situaci křesťana v kontextu "vídka a čin" lze ve skratce vyjádřit slovy - já, my, zde a nyní. Alespon tak jsem pochopil biblické svědectví. V autorově pojetí se toto vyjádření situace, i když ne explicitně, níže s pojtem - oni (svědkové a proroci, jinde a jindy). Sociální rozměr lidské bády je připisován, jak se zdá, epochám minulým či oblastem vzdáleným a tomu se přizpůsobuje autorův poetický slovník. Není s tímto pojetím sám. Bystré oči domácích teologů odhalují hříšnost struktur třetího světa (a často nepochybně správně), ale při pohledu domů se jejich zrak pozoruhodně zaměřuje, vždyt vykoristování se odstranilo, vdovy a sirotci pobírají důchod a snad zbývá jen "člověk slabý a chudý, znevýhodněný nemocí nebo životním ztrouškotáním". Ale i zde je prece sociální pomoc, proorganizované bezplatné zdravotnictví a poradenská služba - vše státem řízené. Ale je tomu skutečně tak? Kvidí snad autor hluboké problémy a rozpory této společnosti, ke kterým však církev nejen mlčí, ale dokonce předstírá, že neexistují?

březen - duben 1986

Václav Havel CESTOU K POSLEDNÍMU

se jmenuje asi pětisetstránková filozofická kniha Josefa Šafaříka, kterou autor nedávno po mnohaleté práci definitivně ukončil a jejíž první vydání chystá Edice Expedice. Konečná verze knihy vznikala sice v letech osmdesátých, její prehistorie však sahá až do let sedesátých. Josef Šafařík se narodil 11. 2. 1907. Jak patrně, vydání zmíněné knihy se tedy časově přibližně sejde s autorem, vými osmdesátinami, které si tak budou moci Šafaříkovi přiznivci připomět tím nejlepším možným způsobem: četbou knihy, kterou zřejmě Šafaříkovo dílo vrcholí. Šafařík není profesionálním filozofem v konvenčním slova smyslu: nevystudoval filozofii (je inženýrem), nikdy filozofii nepřednášel na univerzitě a nikdy nebyl národnán v nějakém filozofickém ústavu. Samo o sobě by to nebylo nijak důležité, kdyby to nesignalizovalo cosi hlubšího, totiž Šafaříkovo zcela zvláštní postavení v novodobé české filozofii. Je jejím skutečným a možná nejdůležitějším outsiderem, nikoli jen vnějškově, dík neprizni poměru (z tohoto hlediska je dnes outsiderem vlastně celá česká filozofie), ale v daleko podstatnějším smyslu: outsiderství je tu výsledkem hluboce prožité volby, vyplývá ze samé podstaty Šafaříkova filozofování, je jako takové i reflektováno. Priznám se, že velmi dobře chápnu - věda cosi o obci stranách - Šafaříkovi nedůvěru k "etablované" filozofii a nedůvěru "etablované" filozofie k Šafaříkovi. (Kimo jiné: znám už po desíti letech mnoho Šafaříkových vroucích ctitelů mezi umělci, nevím však o jediném skutečném ctitele, kterého by měl mezi filozofy.) Šafařík není zařaditelný do žád-

né známé filozofické školy nebo vysvětlitelný z nějaké jasné ohra-
ničitelné myšlenkové tradice, ba vůbec lze težko jeho filozofování
nějakými konvenčními kategoriemi vystihnout; jazyk jeho textů, pl-
ných paradoxů, metafor a slovních her, má sice bliž k literární
esejistice než k filozofii, jak jsme na ni dnes zvyklí; Šafaříkovy
filozofické postupy jsou z hlediska všech katedrových obyčeju do-
konce občas až lehce skandální (hodí-li se mu to, klidně například
cituje vedle Heideggera nějakého pokleslého žurnalistu, kterého by
se nikdo ze "slušné společnosti" citovat neodvážil, aby si nezadal.)

Šafaříkovou první knihou bylo "Sedm listů Melinovi", které
dostaly v roce 1947 cenu Družstevní práce a vyšly v roce 1948, dík
čemuž - apon navenek - jaksi zapadly či zůstaly nezpozorovány:
svobodně je recenzovat už nebylo možné. Kdesi v podzemí však tato
knihu přesto dost zajímavě žila: měla své četné porůznu roztrouše-
né příznivce, kteří o sobě navzájem většinou nevěděli a z nichž mno-
hý považoval sám sebe za jediného Šafaříkova objevitele a znalce.
Z filozofů přitom - soudě apon podle výsledků mého privátního prů-
zkumu - neznal tuto knihu ještě v šedesátých letech nikdo. Skoro
dvacet let pak Šafařík nepublikoval vůbec, až koncem šedesátých
let mu vyšlo několik menších textů (prednáška "Člověk ve věku
stroje" jako brožura v Severočeském nakladatelství, esej O rubatu
aneb vyznání ve sborníku Podoby II, článek v programu jedné hry
Topolovy, doslov ke knižnímu vydání jedné hry mé a rozhovor
v Hostu do domu). V éře samizdatu vyšel, pokud vím, jedině jeho
"Mefistův monolog" (ve sborníku Pohledy I a později německy v kni-
ze Hodina naděje). Necítím se být schopen jakkoli stručně a vý-
stižně popsat Šafaříkovu filozofickou cestu - a to přesto, že Šafa-
říka dík šťastné náhodě znám od svých dětských let a že mne jeho
myšlení v mládí zásadním způsobem ovlivnilo. Možná ale toho nejsem
schopen právě proto: můj výhled do Šafaříkova světa je natolik in-
timní, že jsem zcela blokován obavou, abych jakýmkoliv zjednoduše-
ním nebo zkreslením Šafaříkovi neublížil. Oč méně jsem sám - navíc
nefilozof - schopen o Šafaříkovi referovat, o to bych byl zvědavěj-
ší na souvislejší reakce jiných, a mezi nimi především těch, kteří
si Šafaříka dosud téměř nevámlili, totiž filozofů. Šafaříkův život-
ní příběh, od jeho filozofie neodmyslitelný, je rovněž zajímavý a
vypadá skoro jako z jiného století: původně technik, rozešel se jed-
noho dne - ještě poměrně mlad - zásadně, existenciálně a navždy
s tímto svým povoláním a uchýlil se do své pracovny (žije v Brně),
v níž už několik desetiletí osamoceně hloubá o základních věcech
života a s neuvěřitelnou pílí studuje, píše a přepisuje. Připomínám-
li tu dnes Josefa Šafaříka, jeho životní jubileum a jeho životní
příběh, musím připomenout i jeho ženu Annu, bez jejíhož celoživot-
ního neokázalého sebenasazení by stěží mohl Šafařík projít svou ne-
obvyklou a s neobvyklou vnitřní pravdivostí prožitou pout od
"Sedmi listů Melinovi" až po "Cestu k poslednímu".