

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 9

1988

Adresa redakce: Dr. Václav Benda, Karlovo náměstí 18, Praha 2
příspěvky nezasílejte poštou

o b s a h

ČLÁNKY/STUDIE

Antonín Mokrejš: Společenství a společné	4
Ivan Dubský: O ideji univerzity	36
Zdeněk Kratochvíl: Úcta, náboženství, kultura	46
Zdeněk Neubauer: Chiliasmus a eschatologie	57

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Frank Rudolf Ankersmit: Historiografie a postmodernismus	67
--	----

RECENZE/ANOTACE/POLEMIKA

Radim Palouš: Dialog o blahoslavenství	90
Vyžádaná odpověď	99
NN: Alfons Auer: Etika životního prostředí	100

Č L Á N K Y / S T U D I E

1. Pojem "krize"

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

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

Krize ve svém základním významu totiž nutně neimplikuje bezvýhradné ochabnutí a neplodnost, nýbrž znamená toliko ztrátu původní samozřejmosti a neproblematičnosti, tedy cosi jako otřes bezelstně a nekriticky přijímaných předpokladů dynamiky a činorodosti určitého typu. Jedná se jistě o ztrátu předchozího smysluplného kontextu, avšak ta se velmi často odehrává způsobem, který vyjevuje iluzivnost a neživotnost tohoto kontextu - třeba kdysi nosného a produktivního -, a počtůd poukazuje na nové životní možnosti nebo aspoň uvolňuje strnulý kontext, jenž je blokoval a vázal. Nejedná se tedy

jednostranně o zastavení a přerušení dynamiky, spíše se tu odehrává změna jejího směru a základní orientace. Z tohoto hlediska právě otřes zasahující až kamsi ke kořenům může být velice výmluvný a leccos možná nově osvětlí.

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

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

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

Úkoly, před kterými stojí každý pokus o radikální reflexi, nejsou zřejmě nepatrné. Už samotný fakt, že dnešní krize má zcela nepokrytě celosvětový ráz (a to v dvojím smyslu: její symptomy - byť různorodě modifikované - se totiž

projevují ve všech částech dnešního světa, zároveň pak řešení krize je myslitelné pouze v celosvětovém měřítku a na základě konceptů, jež tento její globální charakter respektují), klade před zásadnější uvažování problémy jen stěží řešitelné.

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

Neméně zjevná je ovšem i krize v oblasti politického života a základů mocensko-politického uspořádání dnešního světa, jak o ní svědčí současné a komplementárně se doplňující příznaky krize tzv. demokracie a světa tzv. socialismu i problémy, jež stojí v cestě celosvětovým opatřením jako jediným krokům skutečně účinným. Ostatně nezbytnost vytvořit politickou moc zároveň maximálně koncentrovanou a neroztříštěnou i v nejvyšší možné míře respektující zájmy a potřeby složek tak sobě vzdálených a rozdílných, tu není o nic méně symptomatická.

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

Ve všech oblastech krizových projevů, jejichž empirické příznaky zde nehodláme zkoumat, se však - jak se zdá - uplatňuje základní konstitutivní rozpor. Ať už mají krize jakoukoliv podobu, v základu každé z nich se s větší či menší zjevností uplatňuje rozpor mezi strukturou "mohu" a strukturou "mám" (= vědomí povinnosti a závazku). Potud se příznač-

ným indexem krize stala hluboká disproporce mezi rozsahem technických možností a mezi schopností radikálně zvážit nabízející se možnosti, konfrontovat je a volit optimální varianty v souladu se závaznou představou o směrodatných hodnotách a cílech, jež skýtají základní směrnice a kritéria při posuzování každého kroku a každého dílčího opatření.

Proti takovému vymezení základního indexu krize se zdá hovořit skutečnost, že právě dnešní doba představuje kolbiště nejrozumnějších a navzájem co nejprotikladnějších samospasitelných nároků na jedinou správnou a možnou terapii i na objevení výlučné a bezvýhradně platné perspektivy. Vždyť sveřepest a neústupnost partikulárních konceptů, jejich totální dogmaticčnost a hermetická uzavřenost jako by nasvědčovaly právě vyhraněnému vědomí "mám", petrifikovanému až do té míry, že přestává respektovat faktické limity horizontu "mohu". Avšak ani toto zjištění v zásadě nevyvrací nález o hluboké disproporci obou struktur, vyžaduje pouze, abychom oné disproporce zřetelněji vymezili. charakter

Rozpor mezi strukturami "mohu" a "mám" patří mezi elementární napětí, jež motivují všechny podoby lidského počínání. Lze také říci, že způsob, jakým se toto fundamentální napětí konstitutivních protipólů lidské praxe tematizuje, cosi směrodatného vypovídá o dějinných proměnách základního pochopení nároků a možností bytí či skutečnosti, jímž se člověk cítil vystaven.

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

Dříve než se pokusíme osvětlit určující motivy napětí struktur "mohu" a "mám" v terénu obou základních vazeb, je třeba připomenout vzájemnou agresivitu obou uvedených struktur. Přirozeně, charakter oné agresivity bude mnohem zřetelnější, budeme-li sledovat vlastní prostor, v němž se souhra a napětí těchto struktur skutečně odehrávají. Avšak i při jejich abstraktní kontrapozici - na niž se zatím omezujeme - je zjevné, že tu nedochází k paralelní a oddělené konstituci

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

2. Individuum a společenství

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

Rozpoznávání možností i povinností, poznání artikulace a dosahu vlastní moci i struktury jejích vazeb a limitů, to vše jsou procesy, týkající se ve stejné míře individuí jako společenských seskupení a vlastně i společnosti jako celku. Napětí i agresivní souhra struktury "mohu" a struktury "mám" utvářejí podoby individuálního a jeho nároků, v nemenší míře však vtiskují tvářnost společnému a podmiňují jeho artikulaci a konečně podstatně určují i povahu jejich vzájemnosti a ráz jejich zprostředkování. Krátce, terén rozporu mezi vědomím "mohu" a vědomím "mám" ztělesňuje jak individuum, tak společnost, a stejně tak i jejich vzájemný vztah.

Tradičně a v rámci obvyklých konceptů se tato problematika tematizovala jako spor principu autority a principu ne-

podmíněné tvůrčí svobody a pociťovala se jako napětí mezi společnostmi, jež se jevila být nositelem autority a závazků, a mezi individuem jako subjektem svobodné činnosti a zdrojem tvůrčích impulsů, jež rozlamuje vazby závazného a samozřejmě platného všude, kde se staly strnulými a začaly život tlačit a deformovat. Třebaže nechybělo povědomí - - ostatně jenom abstraktní -, že oba principy, princip autority i princip svobody a tvořivosti, jsou pro organický a zbytečně nedeformovaný život společnosti stejně nezbytné a funkční, nedostávalo se určitějších poznatků o povaze jejich zprostředkování a hlavně chybělo vědomí, že i individuální představuje především společenský vztah, tj. že strukturace individuálního tvoří zrcadlový odraz strukturace společenského.

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

Tento proces měl ovšem neblahé důsledky. Ježto se v jeho základu jako vlastní hybný motiv uplatňovalo přesvědčení, že rozhodujícím předpokladem produktivního vývoje může být pouze osvobození individua ze stísnujícího a deformujícího rámce společenského, kteréžto společenské se prosazovalo jako požadavek respektování autority celku, došlo ke ztotožnění ideje osvobození individua s ideou nepodmíněného a v sobě zakotveného rozumu a autorita byla diskvalifikována a diskreditována jako projev iracionálního. Konstitutivní artikulace celého procesu byla tedy dána identifikací rozumu a svobody a opozicí rozumu a autority.

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

Máme-li pochopit, jak výrazně ztotožnění rozumu a

svobody vlastní terén svobody vymezuje a limituje, je třeba si uvědomit, že se tato jejich afinita předpokládá v obou základních rovinách. Předně se samotný rozum chápe jako cosi nepodmíněného, v sobě zakotveného a nevázaného ničím, co by se nacházelo mimo rozum, a potud se jeví jako ryzí inkarnace svobody. Odtud pramení již zmiňovaný dualismus pasivního bez-
tvarého materiálu a aktivního formujícího principu. Avšak i svoboda pochopená jako realizace a uplatnění rozumu nabývá charakteristické podoby. Zásadně se totiž mění její příznačný kontext a svoboda ztrácí svou adekvátní situovanost. Svoboda pak už přestává být osudovým rozhodnutím, kterým se teprve otvírá možnost smysluplné kontinuity a smysluplného kontextu, a zůstává podřízena jistému danému a v podstatě úzkému horizontu smyslu a zasazena do jeho rámce. Svoboda splývá s kalkulovatelným a na místo dramatu konstitutivních alternativ bytí vstupují do hry nesnáze s realizací úspěšného kalkulu.

Neméně závažné předpoklady a dalekosáhlé důsledky jsou spjaty také s uplatněním svobody jako principu osvobození individua. Nová optika - a v tom sledujeme její rozhodující vliv - především závažným způsobem vymezuje a v zásadě lze říci i omezuje rámec, v němž bude problém svobody a její společenské dimenze po dlouhou dobu směrodatným způsobem tematizován.

Od základu se proměňuje už vzájemný vztah společenského jako jistého předchůdného celku a jeho elementárních konstitutivních prvků, jak lze nejzřetelněji postihnout na radikálně změněném chápání vývojové dynamiky společnosti a jejích rozhodujících možnostech. Nadále to už není optika společnosti jako organického přirozeně organizovaného celku, který vymezuje a limituje další vývojové možnosti, nýbrž do hry vstupuje předpoklad o možnosti vytvořit radikálně proměněný společenský celek nový, který by konstitutivně zcela závisel na vůli a postojích úhrnu jednotlivců. Společnost tedy ztrácí funkci předchůdně a organicky daného celku, jehož vnitřní souvislosti a vazby usměrňují činnost jednotlivců a skupin, vytvářejí pro tuto činnost základní motivace a primárně strukturují prostor, v němž se odehrává. Místo toho získává úlohu pouhého rámce, jehož strukturace a vyplnění jsou v rozhodující míře dány až činností jednotlivců i skupin. (Právě zde

můžeme postihnout jeden z významných zdrojů iluze, že společnost představuje celek, který lze formovat vždy znovu a jen na základě aktuálně se uplatňující optiky zúčastněných partnerů).

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

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

Mohlo by se jistě namítnout, že ani formálně pojatá a založená svoboda není zcela oproštěna od obsahových zřetelů a že i ji nese příznačný obsah, jaký představuje přesvědčení o základní hodnotě každého individua pro celek společnosti a o nezastupitelnosti individuální existence každého člověka v tomto celku.

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

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

podezření, že skutečný obsah takto pojaté svobody bude zcela odlišný. Přesvědčení o základní hodnotě každého individua se jeví být spíše ideologií nové koncepce svobody než jejím autentickým obsahem.

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

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

Potřeba totiž bezprostředně souvisí s původním významově artikulovaným horizontem, v němž je každé individuum zakotveno, z něhož se rozvíjí a jímž je v rozvrhu svých

možností (tj. ve způsobu, jakým jim samo rozumí a je s to je realizovat) nesenou. Kdežto zájem a jeho základní konstitutivní momenty prozrazují, že se tu jedná o potřebu interpretovanou v kontextu ryze instrumentálních souvislostí. Optika zájmů představuje tedy v rozhodující míře optiku ideologizovaných, tj. ideologicky tlumočených a vlivem ideologických zřetelů modifikovaných potřeb a markantně na tento svůj militantní ráz také upozorňuje. Zatímco v oblasti potřeb můžeme rozpoznat bezelstnou snahu o jejich přímé uspokojování a charakteristickou sublimaci všude, kde takové primární a bezprostřední uspokojení není možné, v rovině zájmových zřetelů vstupuje do hry optika lsti, demagogie, taktizování, možných spojenců a protivníků, krátce optika střetnutí a konfrontace sil.

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

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

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

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

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

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

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

V uvedeném kontextu proto dochází ke ztotožňování autority na jedné straně se zvyklostí, konvencí jako setrvačnou a bezmyšlenkovitě udržovanou platností, na druhé straně s administrativní libovůlí jako uzurpací závazného výkladu a směrodatné interpretace společného jednotlivcem nebo skupinou.

Tím se také motivuje pojetí autority jako iracionální limity svobodně rozvíjeného a uplatňovaného rozumu a odtud pak roste i pojetí společnosti jako formálního rámce a přesně stanovenými funkcemi, který pouze vymezuje prostor vlastní konfrontaci, tj. souhře i protihře individuálních sil.

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

Nebo formulováno jinak, čeho se rozumu v jeho původním založení a původním nároku nedostává, je vědomí bytostné dvojznačnosti jeho vztahu k vlastním výtvorům a vlastnímu dílu. Chybí tedy vědomí, že rozvíjení racionálního se nerovná jednostrannému a jednoznačnému rozšiřování panství rozumu a dosahu jeho vlády, že ruku v ruce s postupem racionálního se vyjevují stále zřetelněji podoby toho, co se mocí rozumu a jeho dosahu vymyká^{x)}, a samotné jeho výtvořiny a jejich implikace nabývají podoby iracionálního.

Jestliže jsme však vñěkolika kontextech použili obratu o společném jako předchůdně daném významově členěném horizontu, musíme si zároveň uvědomit, že to nikterak neznamena předchůdně daný a hotový smysl, který lze po překonání jistých potíží spolehlivě nalézat a jehož se pak můžeme přidržet bez větších rozpaků jako neproblematického a bezpečného kritéria správnosti všeho dalšího počínání. Předchůdnost společného nepředstavuje nic než předchůdnost otázky, zda a jak je možné společné srozumění a společná řeč, tj. půdu, jež tuto otázku umožňuje a propůjčuje jí její smysluplnost. Teprve taková otázka totiž zakládá nahlédnutí, že jediný platný předpoklad společenství vytváří společná situace a společná perspektiva, že jediné trvalejší společenství má podobu

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

společenství údělu a naděje, a konečně, že společná "řeč" jako objektivizace tohoto předchůdně daného horizontu a jako jeho artikulace tvoří původní médium, avšak zároveň i největší překážku skutečného srozumění.

3. Možnost a skutečnost

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

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

Otázku můžeme v zásadě vymezit jako tematizaci něčeho nejasného a neosvětleného. Už z příslušné pradoxní formulace vysvítá, že toto nejasné a nezřetelné se přece jen vyznačuje jistou viditelností, vždyť jak jinak by vůbec k otázce mohlo dojít. Musíme tedy určitěji ozřejmit povahu nejasného, jež se stává tématem otázky.

Otázku však podstatně poznamenává i spolupřítomnost tázajícího jako toho, kdo má v jisté věci nejasno a současně pociťuje potřebu ono nejasné a neosvětlené vyčlenit ze šera anonymity, zbavit je nezřetelnosti. Povahu onoho nejasného a neosvětleného, jež tvoří téma otázky, tedy můžeme pochopit jen z jeho vztahu k člověku, který otázku klade a rozvíjí, tj. k tázajícímu.

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

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

Odtud se pak už dosti zřetelně rýsují další charakteristické momenty bytostné povahy otázky. Otázka pojatá jako organická komponenta praxe a jeho ztráta samozřejmosti praxe musí být nutně vázána na jistou významově artikulovanou situaci a v rámci tohoto významového horizontu - jak nám její situace, která otázku podmiňuje a nese, otevírá - lze také otázce jedinně porozumět. Není to ovšem jakákoli situace, libovolná fáze rozvoje praxe, jež otázku situuje. Vždyť otázka vstupuje do hry až tam, kde ustává samozřejmost, otázka je ztrátou samozřejmosti. To pak znamená, že se samotný významový horizont, který netematicky a v šeru anonymity zaručoval smysluplnost samovolně a bez otázky rozvíjené praxe a propůjčoval jejímu chodu integritu nebo aspoň její zdání, stává tématem otázky a vystupuje ze své anonymity. Tuto tematizaci vlastního významového horizontu, v němž jsou zakotveny pozice jednotlivých účastníků praxe, lze proto také vymezit jako ztrátu samozřejmosti, tj. bez otázky přijímané platnosti onoho původního významového horizontu. Významový horizont, který je v daném případě ve hře, přestává fungovat jako důvod a základ platnosti a vyjevuje se jako základ pouze zdánlivý a problematický, jako cosi bez-důvodného, tj. jako něco, co samo musí být teprve zdůvodněno a smysluplně založeno.

Podmíněnost otázky jistou konkrétní situací a její souvislost s touto situací nelze ovšem chápat jednostranně a jednoznačně. Není to jenom situace, z níž otázka vyrůstá a v jejímž světle získává svou smysluplnost a stává se pocho-pitelnou, co určuje otázku. Otázka sama situací spoluurčuje,

dotváří, určuje ji jako situaci právě této a nikoli jiné otázky. Nejenom situace osvětluje otázku, otázka neméně výrazně osvětluje také situaci. Co tato vzájemnost situace a otázky znamená?

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

Otázku tak můžeme adekvátně uchopit jako zvláštní významotvorné prostředí, jako prostor nového významového kontextu, který původní významový kontext neruší, nýbrž přehodnocuje a nově integruje. A samotný bytostný charakter otázky pak není ničím jiným než svérázným prolnutím a sjednocením tří podstatných momentů: situovanosti otázky jako jejího zakotvení v jistém významovém horizontu, v jehož osvětlení teprve získává svou smysluplnost a srozumitelnost; motivace otázky jako výrazu zproblematictění tohoto významového horizontu a způsobu, jakým daný významový kontext vystupuje ze své anonymity a stává se tematickým; a konečně zaměření (či směřování) otázky jako anticipace směru, ve kterém lze původní významový kontext rozšířit a nově integrovat, jeho zproblematictění překonat nebo aspoň přijmout jako novou směrnici, v jejímž světle se proměňuje celý chod posavadní praxe.

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

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

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

Obvyklé a běžné chápání možnosti se pohybuje v rámci určeném opozicí možného a skutečného, v níž se tím směrodatným a určujícím stává právě "skutečné" a "skutečnost". Potud možnost znamená vždy něco vůči skutečnosti odvislého, slabšího, poměřovaného a srovnávaného se skutečností a její masívní přítomností a respektovaného v této konfrontaci jen tehdy, jestliže skutečnost připouští a toleruje realizaci dané možnosti. Pak se hovořívá o tzv. "reálné" možnosti, k níž se do protikladu uvádí možnost pouze "abstraktní", "fantazijní a fantastická", "nereálná" a "neuskutečnitelná" (třeba i "žádoucí" a v případě možné - avšak jen zdánlivě možné a pouze ideálně myslitelné - realizace nanejvýš významná a potřebná).

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

Také o možnosti platí, že to není nic, co člověk libovolně a na základě svobodné a nespoutané hry své fantazie

vnáší do skutečnosti nebo co abstraktně a odpoutaně konstruuje v říši ryzí myslitelnosti. Vztah možnosti a skutečnosti se proto musí nahlédnout v jiném osvětlení, tak aby zároveň vystoupila do zřetelného světla jak plná povaha skutečnosti a celý její dosah, tak i skutečný nárok a bytostný ráz možnosti jako rovnocenné komponenty skutečnosti.

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

Rýsuje se tu totiž dvojí zásadně rozdílné pojetí. Na jedné straně se tzv. "skutečnost", tj. už zavedená a bez otázky přijímaná a uznávaná forma praxe, stává východiskem a rozhodujícím kritériem pro posuzování možnosti. V tomto případě se možnost respektuje nebo odmítá především na základě konstatování, zda ji lze či nelze začlenit do kontextů a mechanismů této směřodonné praxe. A nejen to. Uvedená optika pak v rozhodující míře určuje způsob, jakým se možnosti vyjevují a otvírají právě jako možnosti. Kdežto na druhé straně se "možnost" chápe jako způsob odstupu a distance od samovolně probíhající praxe, jako podstatná proměna sebevědomí praxe, tj. jako proměna způsobu, jak se v rámci a horizontu určité podoby praxe tematizují její vlastní předpoklady, nahlížejí její vazby a rozpoznává se její dosah. V prvním případě zjevně nemůže dojít k podstatnější změně ve stylu, založení a pojetí praxe, neboť právě existující praxe, tj. tzv. "skutečnost", je tím směřodatným a určujícím, čím se poměřuje a orientuje celá struktura možností. Teprve ve druhém případě se klade do hloubky zasahující otázka nového založení nebo znovu_založení posavadní praxe, jež má ráz radikální konfrontace skutečných výchozích předpokladů, hybných motivů a plného dosahu praxe, a umožňuje tak aspoň zahlédnout problém smyslu. V tomto ohledu má pak "možnost" výraznou přednost před skutečností, leč pouze proto, že sama také ke skutečnosti směřuje a poukazuje na ni, že otevírá cestu k obsažnějšímu a přesnějšímu chápání praxe a její bytostné proměně, že se tedy zásadně nevymyká z horizontu skutečnosti.

Hovoříme-li tedy o vztahu "možného" a "skutečného", nedochází ke konfrontaci skutečnosti s něčím neskutečným, jedná se zde spíše o konfrontaci dvou podob, dvou rovin skuteč-

nosti. I "možnost" má povahu skutečnosti zvláštního a osobitého rázu, kterou nesmíme ztrácet ze zorného pole, nemáme-li si zamezit výhled na skutečnost v celém rozsahu a ve všech jejích nárocích a právech. Zde se patrně rýsuje smysl obratu, že "možnost představuje skutečnost zítřka", ve které se nacházíme mnohem dříve, než býváme^{obvykle} schopni rozpoznat.

Problematika adekvátně pochopené možnosti nás tak uvádí ke ostřejšímu a radikálnějšímu náhledu pravé povahy skutečnosti a celého jejího rozsahu. Upozorňuje nás totiž, že se skutečnost nerovná pouhé masívní a kompaktní danosti, jíž jsme prostě vystaveni a jíž se musíme - ať už s iluzí svobody či s nechutí a vynuceně - přizpůsobovat. Nebo přesněji, ukazuje nám, že skutečnost nesplývá beze zbytku pouze s touto svojí tvářností. Možnost vyjevuje jistou nerozhodnutost, neukončenost a otevřenost skutečnosti, a to vytváří prostor pro lidskou svobodu, pro tvořivé uplatnění člověka při realizaci a naplňování skutečnosti. Potud možnost odkazuje k subjektivitě a její činnosti, nikoli však ve smyslu, že by tvořila pouze subjektivně podmíněný a výlučně z aktivity subjektu povstávající vklad do skutečnosti. Na subjektivitu sice možnost poukazuje, leč jen potud, že pro ni představuje příležitost k participaci na tom, jakou podobu skutečnost nabude a získá, v jaké tvářnosti se prosadí.

Skutečnost konfrontována s možností tedy není něčím, co tu ustavičně je, tj. onou nehybnou přítomností nároku, který zde byl vždy už od nepaměti a který ve hře stále zůstává, nýbrž má povahu čehosi, co se děje a naplňuje, má ráz jakéhosi podstatného pohybu, jímž se využívají nebo potlačují možnosti, které se z jejího středu vynořují a nabízejí. Možnost jako příležitost k přerušení setrvačného a samovolného prosazování existující praxe může být přirozeně také opominuta, promrhána, zůstat nevyužita. To však neznamená, že by byla něčím neskutečným, pouze ze subjektivní libovůle do skutečnosti imputovaným. Nevyužitá možnost jenom prozrazuje, že skutečnost nebyla respektována v celém svém rozsahu, že se uplatnila jenom kuse a deformovaně. Možnost tak vyjevuje příznačnou vzájemnou odkázanost skutečnosti a subjektivity.

4. Horizont smyslu

Často se setkáváme s argumentací, že skutečnost volby, již někteří myslitelé interpretují jako prostor lidské svobody a považují za záruku a předpoklad její existence, tvoří pouhé zdání a iluzi svobody, neboť můžeme-li zvolit některou z existujících možností, stále ještě neunikáme odkázanosti na nabízející se alternativy, jež se už nenacházejí v naší moci a z jejichž okruhu nelze uniknout. Třebaže se přizběžném pohledu jeví podobná argumentace jako korektní, cosi podstatného při ní uniká ze zorného pole.

Subjektivita jistě nepředstavuje poslední a výlučný zdroj a arbitra smysluplnosti, z něhož by se daly jako z původního a jediného pramene odvozovat rozhodující podoby celého okruhu a horizontu smyslu. Potud se subjektivita rovná především jistému porozumění předchůdně danému a vůči subjektivitě se otvírajícímu smyslu a, ještě přesněji, ztělesňuje zároveň porozumění i schopnost rozumět. Do jisté míry by bylo možné říci, že subjektivitu předchůdně daný a významově artikulovaný^{x)} horizont exponuje, že je na něj odkázána a stává se tím, čím je, jen v míře a způsobem, jakým tomuto významovému i významotvornému kontextu rozumí a jakým participuje na jeho uplatňování a rozvíjení. Takto lze subjektivitu interpretovat jako funkci i moment předchůdně daného horizontu smyslu a smysluplného, a odtud bychom mohli odvozovat i její sebepochopení a porozumění svým vlastním možnostem, jež pak zakládají a nesou subjektivitu jako sebevědomí a sebeuvědomování.

Avšak ve hře se nachází ještě neméně podstatná druhá stránka věci. To, čemu říkáme předchůdně daný významově artikulovaný horizont, na subjektivitu zcela nepochybně poukazuje už svým nárokem na porozumění, tj. onou otevřeností vůči subjektivitě, již bychom mohli nejvýstižněji vymezit jako bytostné a ustavičné dovolávání se subjektivity a její participace.

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

Potud ani významově členěný horizont a jeho konfigurace nepředstavují nic pouze objektivně daného a subjektivitou toliko s větší či menší mírou adekvace registrovaného. Horizont smyslu se uplatňuje a může uplatnit jen angažováním subjektivity jako existujícího porozumění a schopnosti rozumět. Bylo by jistě falešné, kdybychom artikulaci uvedeného horizontu odvozovali výlučně ze samotné subjektivity a jejího porozumění - vždyť subjektivní porozumění se evidentně orientuje na cosi jiného než samo na sebe a na své vlastní výtvoř - nicméně horizont smyslu nezůstává vůči participaci subjektivity lhostejný a sám se na základě způsobů jejího angažování nejenom uplatňuje a udržuje ve hře, nýbrž podstatně také rozvíjí a proměňuje. Tento proces nelze přirozeně interpretovat jen jako jednostranné a přímočaré osvojování a přivlastňování si onoho předchůdného horizontu subjektivitou - jeho podstatnou a komplementární složku^{vy}tváří také zvnějšňování a objektivizace subjektivity, jež lze z jistého zorného úhlu chápat jako sebezobavování se subjektivitou a interpretovat v termínech odcizení -, v každém případě se zde ale můžeme shledat s jakousi mírou volnosti, jež otvírá prostor lidské svobodě.

Prostor spojený s existencí možnosti a touto existencí vytvářený však neznamena jenom nerozhodnutost a otevřenost skutečnosti jako horizontu, ve kterém se subjektivita uplatňuje a pohybuje. Neméně významně a zřetelně poukazuje také na otevřenost subjektivity nebo jinak řečeno tuto otevřenost subjektivity současně podmiňuje i předpokládá. A není to jenom otevřenost ve významu schopnosti rozumět předchůdně se rozevírajícímu horizontu smyslu a podílet se na jeho uplatňování, jež zde vstupuje do hry. Přinejmenším se stejnou vahou a podílem se tu vyžaduje i otevřenost ve významu dispozice k proměnám subjektivity samotné, tj. ve významu uzpůsobenosti ke stále novým artikulacím struktury sebevědomí a sebe-pochopení, stejně jako ve významu pohotovosti k odpovídajícím způsobům uplatnění změněného porozumění vlastním možnostem a vlastnímu bytí. Změna praxe představuje vždy zároveň proměnu skutečnosti i proměnu subjektivity. Míra svobody se nerovná jen míře volnosti vůči vazbám skutečnosti, subjektivita sama ztělesňuje systém vazeb, který musí být vždy znovu uvolňován.

Možnost, její bytostná povaha, se ovšem nevyčerpává

jenom negativitou. Možnost neznamená pouhou distancí, odstup od setrvačných a samovolně se prosazujících mechanismů praxe a jí odpovídajících podob skutečnosti, možnost má i svou pozitivní tvářnost. Vždyť kontinuitu zároveň ruší i otevírá. Právě v tom se zračí bytostná příbuznost otázky a možnosti nejzřetelněji. Potud lze také s jistým oprávněním vymezit otázku jako tematizaci možnosti a možnost chápat jako předpoklad otázky.

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

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

Neznamená-li však výslovná tematizace horizontu smyslu, že bychom mohli zaujmout pozici situovanou zcela mimo jeho kontexty a vazby, přece jen tu budou patrně možné radikálně odlišné způsoby participace a lze se setkat s diferencovanými podobami angažovanosti účastníků tímto kontextem. Potud bychom mohli výslovnou tematizaci horizontu smyslu předběžně vymezit jako co možná plné nahlédnutí vlastní situovanosti v jeho kontextech a jako produktivní způsob jeho uplatňování a rozvíjení.

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

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

Ve hře se tu totiž uplatňuje podstatná vzájemnost mezi původním významově artikulovaným významotvorným kontextem, který označujeme jako horizont smyslu, a tím, čemu říkáme porozumění, tj. spontánní a činnou participací na onom přítomnosti smyslu vytvářeném a utvářeném prostředí. Přičemž důraz je nutno klást právě na vzájemnost, vzájemnou odkázanost a ob polnou vztažnost, neboť stejně jako platí, že porozumění horizont smyslu nevytváří a nekonstituuje, platí také, že se horizont smyslu ve své bytostné povaze uplatňuje jen prostřednictvím porozumění a potud je na ně odkázán. Nesmíme ovšem porozumění chápat jen jako ryze duchovní činnost a omezovat je na rozměr pouhé kontemplace. Porozumění zjevně

zahrnuje mnohem širší okruh, vždyť každá forma činnosti a aktivity představuje realizované porozumění nebo z něj aspoň vyrůstá jako ze svého přirozeného a netematického základu.

5. Sféra společného

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

Okruh společného a okruh společenství se patrně nemusí kryt, co se však skrývá v jejich diferencí a co nám jejich případná odlišnost prozrazuje?

Než se pokusíme odpověď najít, nutno si připomenout, že podstatná a hluboká difference dvou skutečností se může vyskytnout pouze tam, kde se uplatňuje více či méně skrytá, leč nepopíratelná bytostná vnitřní příbuznost a vzájemná vazba těchto skutečností. V daném případě ovšem není tak obtížné odhalit vnitřní spjatost společného a společenství, spíše se zdá, že stěží najdeme prostor pro jejich určitější a zřetelnější diferencí.

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

V zásadě lze říci, že společenství oběma svými směrodatnými aspekty usiluje sféru společného zvládnout, osvojit si ji a beze zbytku podřídít. V případě každého konkrétního společenství se to přirozeně děje různými mechanismy a na základě odlišných postupů, příznačných pro to které společenství a jeho povahu. Potud můžeme rozlišovat různé typy společenství a jejich charakteristické způsoby integrace společného. Avšak v základech každého společenství se uvede-

ná tendence o zvládnutí společného uplatňuje a bývá zřetelně patrná. Už to by nás mohlo upozornit na komplexní a hlavně dynamickou povahu vzájemných vazeb mezi sférou společného a okruhem společenství.

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

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

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

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

kojení, nenaplnění, zmarnění a frustrace, podmíněnými účastí na životě konkrétního reálného společenství.

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

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

Nutnou komponentou zkušenosti o sféře společného se proto jeví být vědomí, že každý krok nad rovinu a za hranice faktického společenství je situován vnitřní disponovaností tohoto společenství ke skutečné proměně či posunu a tím, jaké vývojové možnosti a potence v sobě dané společenství obsahuje. Nejedná se o konfrontaci ideálně koncipovaných možností se svě-

tem oportunní a špinavé praxe, nýbrž o tematizaci otevřených a otvírajících se možností, v nichž se konkrétní společenství odhaluje zároveň jako neuspokojivé a partikulární i jako nezbytný výchozí terén pro realizaci možností společenství v hlubším a obsažnějším smyslu.

Nesmíme ovšem ztrácet ze zřetele, že uvedené napětí mezi sférou společného a okruhem společenství tvoří trvalou a konstitutivní složku vzájemné interakce obou sfér a představuje zdroj jejich dynamiky - i když se přirozeně konkrétní obsahy a specifické formy tohoto napětí odpovídajícím způsobem proměňují. Sebeideálnější společenství nemůže ztratit své příznačné a v zásadě produktivní napětí ve vztahu ke sféře společného. Zkušenost o sféře společného má tak - globálně řečeno - podobu impulzů, podněcujících a rozvíjejících pohotovost k účasti na nabízejících se možnostech společného, i tvářnost výstrah před pohodlnou a sugestivní optikou partikulárních a skupinových pozic.

Vyskytují se však ve skutečném životě faktických společenství podobné impulzy a podobné výstrahy? Vždyť jak by se jim odpovídající zkušenosti mohly snášet s tak razantními motivy života společenství, jaké představují skupinové zájmy a skupinové konflikty?

Sféru společného nesmíme - právě vzhledem k dějinné proměnlivosti a vztaženosti ke skutečně existujícím společenstvím a jejich dynamice - chápat jako něco vystupujícího nezávisle na skupinových diferencích a s nimi spjatých konfrontacích odlišných postojů a zájmů. Nemá totiž nikterak povahu utopického, vnitřní možnosti i meze faktických společenství neregistrujícího a přehlízejícího ideálu či snu. A nejedná se ani o reprízu ahistorické racionality, nedosažitelné časově i prostorově situovanými konfiguracemi reálných společenství, postulována jen jako jakýsi úběžník a poslední interpretační plán chodu dějin.

Avšak skupinové difference, konfrontace odlišných a protikladných pozic, proces vyjevování bytostných rozdílů a třesích ploch, to vše se může v zásadě odehrávat dvojím radikálně odlišným způsobem. Buď formou interakce a konfrontace, v nichž se ještě dále fixují a petrifikují už tak uzavřené, vyhraněné a k partikularitě a výlučnosti inklinující pozice a jenom se akcentuje jejich negativní a destruktivní vztah

vůči každé možnosti integrace diferencovaných pozic a prolomení partikulární optiky. Zde se evidentně uplatňuje neplodné a neproduktivní napětí se zřetelnou retardační a regresivní funkcí. To však nemusí být nutně jediná varianta takových konfrontací. Diferencované postoje a rozdílnými zájmy motivované pozice mohou k sobě také vstupovat do plodných a další vývojové možnosti neblokujících napětí, a zde se pak difference či odlišné a protichůdné pozice stávají silami, jež strukturují a orientují prostor tvořící^{ve} aktivity a produktivního setkání.

V dané souvislosti se už také poněkud zřetelněji rýsuje skutečná povaha oné produktivity a produktivní participace, o níž jsme se na několika místech zmiňovali. A odtud rovněž vysvítá, že mezi podstatná kritéria produktivní aktivity patří její pohotovost^{x)} k tomu, stát se nosným momentem pokračující a obnovující se kontinuity, neboť pouze ta zaručuje existenci živé a neustrnulé kultury jako půdy tvořivého a činnorodého dialogu jednotlivců i skupin a celých společenství, překračujícího hranice a vzdálenosti časových a prostorových lokalit.^{xx)}

6. Moc a násilí

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

Běžné a nezřídka až do podoby kliše fixované představy o povaze moci navozují zcela samozřejmě dojem, jako by moc nebyla nic jiného než síla a násilí, třeba jenom potenciální

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

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

a diskrétně ustupující do pozadí. Platí však zdánlivě samozřejmá identifikace opravdu? Čemu tyto a podobné už zcela bezděky a samovolně respektované záměny nasvědčují?

Máme-li rozpoznat skutečnou strukturaci a vnitřní členitost fenoménu moci, musíme si uvědomit, že se tu ve hře skrývá a ne vždy průhledným způsobem uplatňuje rovnice, která říká: "mám moc" = "mohu". Moc potud v první řadě souvisí s rozpoznáváním možností, a to nikoli jen v rovině individuální existence a činnosti jednotlivce, nýbrž hlavně v rovině existence a života společenství. Právě tato rovnice, jestliže ji v celém rozsahu předpokladů a důsledků dokážeme tematizovat, vyjevuje rozhodující a konstitutivní aspekty existence moci.

K doméně moci chápané jako vědomí a rozpoznávání možností - moc není pouhý stav, nýbrž v rozhodující míře právě dynamický děj a proces - tak nejprve patří vědomí mezí, hranic, tj. toho, co je v dané oblasti možno uskutečnit nebo podniknout. "Možnost" tu ovšem nemá - aspoň nikoli výlučně - povahu něčeho, co lze realizovat jakýmkoli prostředky, jež jsou k dispozici^{x)}, nýbrž současně se také uplatňuje ve významu toho, co je v odpovídající sféře přípustné. "Možnost" neznamena pouze technicky realizovatelné, nýbrž míní především něco "právem a oprávněně uskutečnitelného". Pro moc příznačné a konstitutivní vědomí vlastních hranic a mezí lze proto explikovat jako proces uvědomování si, že "to či ono se děje právem nebo neprávem". Mezi a ohraničením moci se tak jeví být "právo". Nikoli ovšem jen jako soubor juristicky kodifikovaných norem, nýbrž v rozhodující míře jako artikulovaná struktura duchovních obsahů a vazeb, jež tvoří předpoklad a východisko juristické kodifikace a jako osmyslující prostředí nesou a umožňují dynamickou povahu, tj. skutečný život právních norem.

Takto chápané právo zjevně nepředstavuje pouhý vnější protiklad moci, nýbrž její nutnou a organickou komponentu. Právo jako vědomí regulativních principů moci zajišťuje a umožňuje uznání i uplatňování moci, tj. její skutečný výkon a funkci. Právo totiž říká tomu, kdo moci podléhá, co může při jistém svém chování očekávat, a říká mu to předem. Musíme

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

se ovšem v této souvislosti vzdát zdánlivě samozřejmého předpokladu, že moci podléhají pouze ovládaní.

Jak nás poučuje zkušenost s těmi, kdo do okruhu moci ještě nevstoupili nebo se z něho z těch či oněch důvodů vyčleňují a stojí mimo, moc spočívá podstatně na uznání moci, na vědění o její existenci a na respektování jejích nároků a aplikací. Co však znamená a o čem svědčí skutečnost "uznání moci"?

Tak se nejprve ukazuje, že se moc ustavuje jako soubor artikulovaných a vzájemně na sebe odkazujících duchovních obsahů, jejichž kontext a vazby poskytují závaznou orientaci a direktivní směrnice všem, kdo se nacházejí v jejím dosahu. V tomto smyslu má moc povahu souvislosti, jež k sobě váže jednotlivé lidi i skupiny a činí ze všech jakýsi původnější celek, určuje je jako ty, kdo k sobě patří. Moc jistě uvedený celek současně také diferencuje a rozděluje na jedny, kteří moc drží a moci vládnou, a druhé, kteří jsou moci vystaveni, podléhají jí a při povrchním pohledu se jeví být jejími pouhými objekty. Avšak předpoklad a základ takové difference vytváří společné vědomí držitelů moci i ovládaných, že se ve hře nacházejí závazné a konstitutivní principy, které moc zakládají a ustavují její existenci. Právě tato skutečnost představuje rozhodující akt ustavení moci a umožňuje všechny její charakteristické funkce.

Moc proto může mít jediné povahu organické vazby vládnoucích a ovládaných, tj. může mít pouze ráz společného vědomí těch i oněch o existenci závazných principů a směrodatných obsahů oslovujících všechny, kdo se nacházejí v její sféře, a pokud toto společné vědomí ve hře není, pak prostě jako moc neexistuje. Jedním ze symptomatických rysů existujících a fungujících moci je totiž její samozřejmost.

Avšak samozřejmost neznámá totéž, co nevědomá a mechanická setrvačnost. Moc jistě lze vystavit reflexi a výslovně tematizovat; vždy mohou být položeny otázky týkající se její skutečné povahy a jejích podstatných obsahů. Jakmile však byla vystavena reflexi, pak se buď uchovává a znovu potvrzuje (a vlastně utvrzuje) jako terén smysluplného, který reflexi odolal a byl jí aktualizován a vybaven novými životaschopnými motivy a obsahy, nebo jako moc zaniká.

Úhrn všech dějství, jež globálně pojmenováváme jako

"uznání moci", ovšem nelze interpretovat jako cosi, co přistupuje k moci, která tu je, dodatečně a zvnějšku. "Uznání moci" se rovná ustavení moci, a způsob, jakým se děje, rozhoduje, zda se vůbec nějaká moc ustaví a jaká. Proto ani užívání moci nezávisí na pouhé libovůli držitelů moci, vždyť i oni a jejich činnost tvoří jenom součást a jednu z komponent procesu uznání moci. Moc drží i své nositele, a tak platí, že tím původním, co určuje i držitele moci i ovládané, je moc sama.

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

Co však znamená vědomí odpovědnosti, o čí odpovědnost se tu jedná a co ji podmiňuje a váže, tj. odpovědnost vůči komu nebo čemu zde vstupuje do hry?

Tím se už dotýkáme komplikované problematiky dialektické vazby mezi odpovědností a důvěrou, tj. mezi vědomím odpovědnosti a ovzduším důvěry, jež patří ke konstitutivním znakům života každé organické společnosti a každého životaschopného společenství. Jestliže jsme řekli, že k symptomatickým rysům existující moci patří její samozřejmost, pak tím vlastně neříkáme nic jiného, než že každá opravdová moc s sebou nese ovzduší důvěry, tj. že se na pocitu důvěry všech zúčastněných zakládá a že se v tomto médiu jako moc uplatňuje a rozvíjí. A podíváme-li se na charakteristické mechanismy života společenství, pak se ukazuje, že pocit důvěry v jeho nejhlubších zdrojích tolik neohrožuje skutečnost, zda se jednotliví účastníci společenské hry zvané "hra moci a o moc" dopustějí přehmatu či chyby, nýbrž teprve postoj, který k této chybě zaujímají, a způsob, jakým se s ní vyrovnávají.

Jak se zdá, důvěra může vzniknout pouze tam, kde existuje odpovídající a adekvátní postoj k vlastním chybám, postoj, který lze nejvýstižněji označit jako odpovědnost. K odpovědnosti jistě patří vědomá a vždy pohotová snaha kriticky zkoumat vlastní činnost a objektivně ji hodnotit

i s tím spojené úsilí napravit a korigovat svou činnost všude, kde se ukázala být chybná nebo nedostatečná. Avšak odpovědnost v základním a rozhodujícím smyslu určuje až vědomí o možnosti vlastní chyby či omylu, předchůdně artikulující veškerou činnost. Teprve tam, kde struktura činnosti vykazuje přítomnost tohoto vědomí, lze hovořit o odpovědnosti vytvářející ovzduší důvěry.

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

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

V první řadě vystupuje do popředí pro adekvátně založenou a rozvíjenou aktivitu charakteristické vědomí, že se činnost každého člověka a každé skupiny netýká jenom svých původců, že tato činnost míří - svými předpoklady, svým průběhem i kontexty, v nichž probíhá, i svými důsledky a implikacemi - k dalším lidem a do jejich života také vstupuje. Proto musí příslušnou činnost zřetelně prostupovat a motivovat vědomí, že jejím smyslem není - ač do života dalších lidí zasahuje - činit z těchto lidí pouhý materiál, objekt působení a manipulace, že se ke každému z nich obrací jako k autonomní a suverénní bytosti, tedy jako k bytosti, jež nahlíží svůj vlastní život jako vlastní. Prostupovat a motivovat ji tedy musí především respekt k svéprávnosti každého člověka.

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

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

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

Dopustit se vůči někomu násilí znamená v podstatě totéž jako přinutit ho, aby jednal v rozporu se svou vůlí nebo aby neměl žádnou vůli. Upozornili jsme však už několikrát na rovnici "mám moc" = "mohu". Možnost se ovšem nerovná tomu, co si libovolně představujeme nebo vysníváme, co konstruujeme zcela svévolně, z materiálu dokonale poddajného a v prostoru, kde náš pohyb jakýmkoli směrem nic neoblokuje. Možnost vystupuje jako cesta, která se nám nabízí, a ke zvolené cestě patří vůle jít po ní. Násilí však nás vede do rozporu s naší vůlí nebo nás vůle zbavuje. V tomto směru násilí ztělesňuje ohrožení moci, narušení samotných jejích základních předpokladů. Neboť kde nastupuje násilí, přestává existovat veřejnost a místo uznání moci vstupuje do hry pouhé její strpění. Násilí se tak jeví jako výraz krize moci a počátek jejího konce. Vždyť ne náhodou lze považovat za jeden z nejcharakterističtějších symptomů krize a zániku moci právě skutečnost, že moc ztrácí smysluplné obsahy při uplatňování svých nároků a při svých aplikacích. Násilí ve své nejvlastnější roli v uvedeném kontextu představuje především ztrátu významného a smysluplného obsahu a vyjevuje ryzí formalismus moci. Násilí odhaluje moc jako moc pro moc bez všeho dalšího smyslu. Násilí tak

sice patří k doméně moci, avšak jen jako její stín. Stínem moci je bezmoc a násilí právě bezmoc moci vyjevuje. I svět bezmoci nepochybně patří k doméně moci, jedná se však o krajně nevládný a nepřívětivý svět. Svět, o němž lze říci, že jeho prózu a každodennost ztělesňuje násilí a jeho poezii se stává cynismus.

Ivan Dubský: O ideji univerzity

(Text, který je zde publikován, nebyl určen k tisku, ale byl dán k dispozici jako jeden mezi mnohými dalšími k analýze stavu a vyhlídek univerzity hic et nunc. Tento neopracovaný materiál byl vytěžen především ze dvou knih: z Jaspersovy *Idee der Universität* (1923) a Schelskyho *Freiheit und Einsamkeit*; název díla Helmuta Schelskyho je vzat z myšlenky Wilhelma von Humboldta a vysvětlující podtitul zní: *Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*. Každému, kdo se problémem univerzity bude zabývat, nemohu než doporučit studium tohoto důkladného díla. Následující řádky, napsané v roce 1986, si nečiní jiný nárok, než uvést našeho čtenáře do problémů, o nichž se v zahraničí dlouho a důkladně uvažuje a přemýšlí. - Pozn. aut.)

Univerzita je svým původem i svou "ideou" produktem evropským, přesněji produktem evropského středověku, ani antika, ani orient nepřichází s podobnou institucí. Přesto, že duchovní dimenze, které vedly k jejímu vzniku, zůstaly skryty (podobně jako u gotických katedrál), dá se z existence univerzity soudit o její "původní ideji" a rekonstruovat ji.

Od samého ^{svého} počátku je univerzita korporace autonomní, samostatná a samosprávná. Proměnami doby i proměnami univerzity - epochami jejích vzestupů a úpadků - předává tradice tento její podstatný rys až do současnosti. Už dlouho před jejím vznikem existovaly klášterní a chrámové školy, mnohdy vynikající úrovně, na nichž pomocí lectio et disputatio uváděli magistři žáky-scholáry do vzdělanosti a vědění. Doctores scholastici byli v tomto přímém podřízení škol klášteru nebo chrámu příliš svázáni, proto z nich odcházejí a vyučují soukromě a volně, nabyvše licentia docendi od některého z církevních úřadů. S nimi odcházejí i žáci a spolu vytvářejí samostatná společenství "pro studium věd". Z pospolitosti tohoto druhu vzniká první univerzita v původním slova smyslu: universitas magistrorum et scholarum (Bologna, Paříž před 1200).

Nová korporace je vybavena privilegii od panovníků a papežů, která jí zajišťují sociální, právní a duchovní autonomii a chrání ji proti lokální moci feudální, městské i duchovní. Univerzita je i útvarem samosprávným, volí si svého rektora a děkany, má práva zkušební a promoční, svou vlastní jurisdikci. *Libertas scholarium* je taková, že v případě, že do univerzitních privilegií je zasaženo, *societas magistrů* a *scholárů* opustí město nebo zemi a zakládá univerzitu novou (případ odchodu cizích učitelů a žáků z Prahy za Václava IV. a založení univerzit ve Vídni, Heidelbergu, Lipsku aj.). Univerzita ve středověku není ani církevní ani státní institucí, je sice svou existencí podmíněna církví a mocí panovníkovou, u nich také hledá ochranu a podporu, ale svou vlastní povahou udržuje v sobě úsilí po nezávislosti.

K původní "ideji" univerzity náleží i to, že prvotním motivem její existence není potřeba všeobecné nebo zvláštní výchovy (k nějakému povolání), není tu ani pro státní nebo církevní potřeby, ale v její podstatě je touha vědět a poznávat, vedou ji tedy učené vědecké zájmy. Tehdy platilo, co řekl Siger z Brabantu, že žít bez vědy je pro člověka smrt a bídný hrob. Univerzita se stala místem, kde se měla naplnit tato láska k vědě, potřeba vzdělanosti (jak se o tom hovoří už na ronkalském sněmu - 1158 - v Barbarossově privilegiu *scholasticu*). Student byl uváděn do celku věd (církevně uznaných - *septem artes liberales*) po stupních od nižších (*trivium*: gramatika, rétorika, dialektika) k vyšším (*quadrivium*: aritmetika, geometrie, astronomie, *musica*), až ke studiu nejvyššímu s fakultami teologie, práva a medicíny. Univerzita se liší od předchozích škol právě svou ideou učeného vědění, úsilím po uspořádaném poznání pravdy, po celkovém vědění, které ztělesňovalo studium generale. Středověké univerzitě byl přirozeně cizí moderní pojem nezávislé, svobodné vědy, obsahem a podmínkou svobodného učení byla církevní jednota západního duchovního života. Tomu odpovídal "univerzalismus", "primitivní jednotnost" a nediferencovanost (Max Scheler) úkolů středověké univerzity.

Mezi ideou univerzity a její prvotní, středověkou podobou nastává diskrepance (jak je tomu pokaždé s idejí a

jejím uskutečněním: každé uskutečnění ideje v instituci vede k oslabení a omezení ideje; instituce - její zákony a formy - derou se do popředí a mohou vést k tomu, že idea vůbec zmizí a potom zůstane jen scholastický provoz, jak říká Karl Jaspers). Univerzita přestává být půdou, z níž se rodí snaha po uspořádaném poznání pravdy; vysoké učení v podzimu středověku prostupuje duchovní prázdnota a univerzita jako korporace propadá na úroveň cechovní. Jak rozum ustupuje autoritě a samostatnost závislosti, tak mizí z univerzity étos vědění a poznání. Nové proudy myšlení a vědění vznikají vně scholastických univerzit (humanismus italský a severní, poté přírodní věda 17. stol.).

II

Krise univerzity vzbuzuje vždy a znovu otázku po ideji její, byť v ní zasuté a skryté. Tak tomu bylo v osvícenectví, tak tomu je nyní i v budoucnosti, pokud univerzita jako taková bude existovat.

Univerzity 18. století, ustrnulé v jistou odrůdu cechovního řádu, osvícenectví se podstatně netklo: věda se pěstuje mimo univerzitu (zakládají se Akademie), reformami se sice odstraňuje "cechovní tlak", nahrazen je však neméně pochybným "studijním tlakem". Cílem studia se stává složení zkoušek a věčná examina přivádějí posluchače k zoufalství, vedou k nepřekonatelnému odporu k vyučování, vzbuzují nechuť k vědomostem, které jsou do jejich hlav nalévány, dusí žádostivost po vědění. Prioritním účelem výchovy je příprava pro státní službu. Císař Josef II. píše studijní komisi: "Mladí lidé se nemusí učit nic, co potom budou pro dobro státu potřebovat buď zřídka nebo vůbec, ^{ne} neboť studium na univerzitě slouží podstatně vzdělání státního úředníka, nikoli pouze výchově učenice." Utilitárnost, servilnost, kamerálistický duch (připomeneme, že z kamerálních neboli státoprávních věd byla za hlavní pokládána "Polizeiwissenschaft") dominují vysokoškolské výchově. A Schillerem charakterizované "Brotstudium" nejlépe vystihuje povahu osvícenecké univerzity.

Učené vzdělání je přeplněno vším možným věděním z ne-teoretických oblastí života, studující si neví rady s nahromaděným množstvím látky, kterou trpně přijímá, postrádá aktivní úsudkově myšlenkový přístup. Vědecké pravdy se mu tradí jako hotové, vyřešené, definitivně platné a tak je

také přijímá. Původní snahy o svobodné učení a volné bádání, s nimiž osvícenectví přicházelo, potlačuje pedantská a dogmatická učenost, myšlenková plochosť a nesamostatnost. Věda jako taková je luxusem. "Vysoké učení" není nic jiného než pouhé pokračování, prodloužení nižšího.

Potřeba reformy univerzity se stává očividnou. Opravné snahy, vycházející z reflexe o stavu univerzity, vedou k určení novodobé její ideje, dodnes směrodatné. Tato novověká idea univerzity je svorníkem, spojujícím podněty dvou hlavních proudů poosvíceneckých: novohumanismu (Goethe, Schiller, Wilhelm von Humboldt) s jeho výchovným ideálem všeobecné lidské vzdělanosti, kde všechny schopnosti vložené člověku mají být pěstovány a rozvíjeny k vědomé individualitě a pojetí čisté vědy (rozumí se celek vědy a pravdy) s jeho konsekvencemi svobody a autonomie produktivního myšlení, jak se objevuje ve filozofii spekulativního idealismu (Fichte, Schelling, Schleiermacher, Steffens).

Proti jednostranně odborně zaměřené vysoké škole, pokleslé navíc do úlohy být pouze preparendou k povolání, je univerzita dle své novodobé ideje všeobecný vzdělávací ústav. Studium zaměřené určitým směrem má být v jednotlivých oborech podřízeno studiu obecných věd, tj. matematiky a filozofie jako vědy. Jestliže matematika spolehlivě uvádí do racionálně systémového myšlení, filozofie, plnící stejný cíl, pojímá navíc člověka v jeho celku a všechny stránky přírody i jsoucího v celku, je tedy daleko spíše uzpůsobena osvobodit ducha od omezeností jednostranného vzdělání a pozvednout ho do říše obecného a absolutního (Schelling).

Obdobně jako ve středověku se kladlo studium generale v základ veškerého studia particulare, novověká univerzita reprimuje univerzalitu učení a vzdělání, ovšem v podstatné diferencii. Studium generale, usilující "o celkové vědění" sui generis, bylo subordinováno službě církevnímu systému víry a působilo v jejím rámci. Filozofie, jíž je vyhrazeno v novodobé ideji univerzity tak výsostné postavení, nepřipouští jako "samostatná držitelka svých zákonů" (Kant) žádný mocenský nárok z vnějšku, žádné duchovní sebezotročení: "Filozofie je veskrze dílo svobody" (Schelling).

Obecné, univerzální vzdělání, ležící v základu novověké univerzity, lze jako "poznání organického celku věd" získat

pouze od filozofie "jakožto nekonečné vědy", která má svůj počátek i cíl v sobě samé. V pojetí německého idealismu, jenž na artikulaci obnovené ideje univerzity má podstatný podíl, je filozofie onou zvláštní vědou, která je absolutně obecná a jejíž úsilí musí směřovat již samo od sebe k totalitě poznání (Schelling). Nemá předcházet odbornému studiu jen jako obecnější úvod, ale má svou koncepcí celku věd legitimovat jednotlivé vědy, neboť ty mají jen tehdy svou cenu, participují-li jako zvláštní na obecném a absolutním.

Rovněž ideu pravdy mohou získat vědy pouze z filozofie, matematika vede k správnosti na místo k pravdě a pravdou empirických věd je klam.

Nové vědění, které leží v základě této ideje univerzity, je možno charakterizovat jako produktivní myšlení pravdy a skrze pravdu v obecnosti, které je osvobozeno od autority a bezprostředních účelů vědění k vlastní činnosti reflexe, která rekonstruuje celek světa jako vědomí z principů, z idejí.

Každé vědecké poznání, směřující k "celku" vědění a pravdy, má stále na očích celkový smysl světa a člověka jako konečný cíl. "Celek vědy" (akcentovaný Fichtem a Schellingem) a "celek člověka" (vzdělávací ideál Humboldtův) syntetizují se konečně na královské cestě vzdělání k vědě o člověku jako osobě. Vědeckým vzděláním - ve smyslu výše uvedeném - je eo ipso "bádající duch" veden k mravnímu sebezdokonalení. (Podle Fichta: "Učenec ... má být mravně nejlepší člověk své epochy".) Novověkou univerzitou prostupuje tedy idea vzdělání jako mravní základní souzvuk života na bázi vědy, jíž se rozumí filozofie.

Filozofie konečně svým vhladem do pravdy jako něčeho stále a nekonečně sebe produkujícího podněcuje nový životní pocit a nový názor světa, totiž otevřenost světa, člověka i budoucnosti. Včlenění této základní myšlenky do institucionálně organizované ideje univerzity vyjadřuje Humboldtův "Organizační plán" slovy: "Je dále zvláštností vyšších vědeckých ústavů (tj. univerzit), že pojednávají vědu jako ještě ne zcela vyřešený problém a tím stále setrvávají při bádání, zatímco škola se věnuje a vyučuje jen hotovým a skončeným poznatkům." Ze samotné povahy filozofie vyplývá tedy i postulát jednoty bádání a učení, jímž se novodobá univerzita liší od předchůzců.

Novodobou ideu univerzity doprovází ještě jeden signifikantní posun, který vyjadřuje Wilhelm von Humboldt parolou: svoboda a osamocenost.^{x)} Jestliže první částí míní svobodnou vědu, studium a akademický společný život, pak druhou charakterizuje způsob člověka, žijícího pod univerzitní ideou: izolovaného od měšťanského života, individua odkázaného na sebe v "samostatném a tvořivém aktu ducha". Společnou životní formou pro profesory i studenty novověké univerzity je učit se izolovaně a samostatně. I v tom se liší tato univerzita podle své ideje od korporativního a scholastického stylu univerzity středověké. Humboldtovské univerzitě jde o to dosáhnout "celistvosti individuality", aby osvětlující světlo vědění zářilo zpět člověku do jeho nitra.

Působení novodobé ideje univerzity a institucionalizované její reality, berlínské univerzity, vybudované podle "organizačního plánu" a z iniciativy Wilhelma von Humboldta, bylo tak mocné, že celé 19. století - viz Skotsko, Anglie, Francie, Rakousko, Itálie - postupně kráčelo v jeho stopách.

III

Jaspersovo pojetí ideje univerzity

(V roce 1923 podává Karl Jaspers v knize Die Idee der Universität výklad pojmu "idea univerzity", z něhož volně vybíráme:)

- Jaký je účel univerzity? Obvykle se dávají 3 odpovědi:
- a) Univerzita je odborné školení pro povolání (Fachschulung zum Beruf);
 - b) Vzdělávací škola (Bildungsschule), která vidí svůj účel v člověku;
 - c) Badatelský ústav (Forschungsanstalt), jehož smyslem je zvětšení poznání a výchova mladých vědců.

x) V "Litevském školním plánu" ze září 1809: "Der Universität ist vorbehalten, was nur der Mensch durch und in sich selbst finden kann, die Einsicht in reine Wissenschaft. Zu diesem Selbstaktus im eigentlichen Verstande ist notwendig Freiheit und hulfreich Einsamkeit..." Podobně píše v pamětním spise "Über die innere und äussere Organisation der Höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin" - 1809/10: "Da diese Anstalten ihren Zweck indess nur erreichen können, wenn jede, soviel es möglich, der reinen Idee der Wissenschaft gegenübersteht, so sind Einsamkeit und Freiheit die in ihrem Kreise vorwaltenden Prinzipien."

Všechny úkoly nelze splnit, mezi možnostmi se volí buď - anebo; jestliže se zvolí a), pak dochází k rozpuštění univerzity a nastoupí zřízení zvláštních odborných vysokých škol; anebo se volí b) a c), tedy forma zvláštních fakult, které mají na univerzitách sloužit pouze vzdělání - Bildungshochschulen a bádání - Forschungsanstalten.

V ideji univerzity tvoří tyto oddělené účely jednotu. Jeden účel se nedá řešit bez dalších, aniž by se zničila vlastní substance univerzity. Izolací jednotlivých účelů by univerzita odumřela.

Z prvních principů univerzity je spojení bádání a učení. Jednota se neopírá o ekonomické důvody, totiž že se spojením ušetří, ale vychází z ideje, že nejlepší badatel je současně nejlepším učitelem, i když je třeba didakticky neobratný. Hlavní je, že nepředává pouze učební látku. Učitel-badatel je živou vědou, uvádí do existujících problémů, dává impulzy, míří ke zdrojům vědy, do jejího centra. Jen ten, kdo bádá, může živě učit. Jiný pouze traduje, i když třeba didakticky spořádaně. Univerzita však není škola, ale vysoká škola.

Pro odborné povolání není nejlepší naučení se definitivnímu a uzavřenému vědění, nýbrž vyškolení a rozvinutí orgánů k vědeckému myšlení.

Vlastnímu vzdělávání pro povolání může být univerzita jen bazí, vzdělávání samo následuje v praxi.

Univerzita musí vycvičit v metodách a hlediscích tázání. Není třeba nosit v hlavě soustavu, celek odborných výsledků, po zkouškách se vše zapomene. Umět se tázat a umět si vlastní iniciativou obstarat požadované vědění - to jediné pomáhá. Tato schopnost se nezíská naučením se vědní látky, nýbrž stykem s živým bádáním. Vysoká škola není gymnázium, říkalo se v 19. století. Je sice smysluplné zahrnout do teoretického studia mnoho takové látky, která je důležitá pro pozdější praxi, ale nejdůležitější zůstává pohyblivý vědecký duch, uchopení vlastních problémů a postavení otázek, ovládnutí metod.

Univerzita dle svého jména je universitas. Jméno mělo původně smysl: universitas učitelů a žáků, ale už dávno bylo přetlumočeno do výše zmíněného smyslu. Poznání a bádání je celkem, i když v odborné práci je členěno. Životnost vědy spočívá ve vztahu k celku. Každá jednotlivá věda je takový

celek a potud má filozofický charakter. A jednotlivá věda existuje jen ve vztahu k celku vědeckého poznání vůbec. Proto smyslem univerzity je vštípit svým žákům ideu tohoto celku jejich zvláštní vědy a ideu celku poznání. V tomto smyslu je každý vědecky pohyblivý člověk "filozofický". Veškerý školský provoz zůstává ochromen, není-li veden vztahem k ideji vědy.

Tendence k universitas není nic jiného než položení zárodků k celoživotnímu rozvinutí vědeckého pojetí a poznání; je předpokladem pro všechna duchovní povolání, která nespočívají pouze v provádění techniky, odborné rutiny. Lékař, učitel, správní úředník, soudce, kněz - všichni se ve svém povolání zabývají celým člověkem, totalitou životních poměrů. V rozvíjení orgánů chápání, které vedou k celku a dalekým horizontům, v tom je vzdělání "filozofické".

Tíhnutí k celku je "filozofické", proto je celá věda filozofická; pokud pro prostředky nezapomene na účel a nezajde v lexikální, v aparátech, ve sbírkách, v technickém, v detailech a neztrácí ideu. Kant řekl, že důstojností, tj. absolutní hodnotou filozofie je dávat všem jiným poznatkům teprve hodnotu.

Na filozofii ve vědě se přijde jako na filozofii v životě.

Bádání vychází z filozofického impulzu, který dává idea, smysl... V ideji universitas, filozofické totalitě, leží duchovno vědy.

Idea si vyžaduje komunikaci také ve vědecko-osobním životě, nikoli ve smyslu pouhé družnosti, nýbrž ve sféře vědecké a duševní. Proto má být univerzita podle své ideje rámcem, uvnitř něhož vstupují badatelé mezi sebou i badatelé a žáci do nejbližšího spojení diskuse a sdělení. Tato komunikace má být sokratovská, nikoliv scholasticky autoritativní nebo podřízená autoritě mistra.

Univerzita je fluidem duševního života, v němž vedle bádání a odborného vzdělávání se vzdělává celý člověk, je místem, kde svobodě studia odpovídá svoboda vyučování. Univerzita je "nejjasnějším vědomím doby", jehož se nelze vzdát. Ať již je státní nebo soukromá, univerzita náleží národu: "Univerzita je vždy tam, kde skutečně jest, výrazem národa. Usiluje o pravdu, chce poznat obecně platné, chce sloužit lidstvu,

reprezentovat lidství vůbec. Humanitas - jakkoli často a hluboce se také význam tohoto pojmu změnil - náleží k její podstatě."

IV

"Život se povznese k ideji a idea se promění v život", říká Humboldt, a onen "těžko odhadnutelný bod, v němž vejdou myšlenka a skutečnost dobrovolně jeden do druhého" se snadno proměšká. Okolo roku 1800 se naskytla pro konjunkci ideje a skutečnosti příznivá konstelace, jež nebyla proměškána.

Avšak krátce poté, i když univerzita z nového základu žila dál, se situace základně mění. Schellingův posluchař Sören Kierkeggard odhaluje, že mezi ideou skutečnosti a skutečností panuje nedorozumění, nepoměr. Filozofie německého idealismu, na němž byla idea univerzity budována, platí za "mrtvého psa" a filozofické směry 19. století se odvracejí od spekulativního pojmu vědy k "pozitivnímu", jak se prosazoval v přírodovědě toho věku. Idea "organického celku věd", "absolutního vědění" se rozpadla a nespekulativně pozitivně pojatá věda má svůj princip "děláním" - žádné ideje pravdy, nepodmíněného vědění, svobodného seberozvíjení lidského tvoření apod. nemají tu místo. Přírodovědecké poznání, ovládající pole, chce měnit a mění nezadržitelně svět, aniž se stará o vztah poznání a změny světa. Pojem poznání je racionálně-účelově omezen, v řeckém slova smyslu na technický, ne praktický. Praktické je takové poznání, které klade cíle a pak přemýšlí o prostředcích. Ale to je právě dimenze, která pro seriózní vědu je neseriózní, platí za nevědeckou a je vykázána do morálky a náboženství, tedy mimo oblasti rozumu-sensu stricto (C.F.v.Weizsäcker).

Identita vědy a vzdělanosti, která u Fichta a Humboldta vyplývala z povahy filozofie jako "čisté vědy" a platila za samozřejmost, není aplikovatelná na jiné koncepce vědy a vědeckosti. Spojení badatelské úlohy s úkolem výchovy k povolání spočívalo - podle Maxe Schelera (Universität und Volkshochschule, 1921) - na nediferencovaném stavu vědy, neznající specializaci.

Myšlenka organického celku věd se jeví v 19. století - a dodnes - jako neudržitelná; filozofie nemůže být v době prohlubující se a rozšiřující se specializace ani před-odborněvědní, bezprostřední poznání celku vědění, ale ani

po-odborněvědní syntéza celkového poznání světa. Tyto "klíčové atitudy filozofie" minuly (Arnold Gehlen).

Technika v nejružnějších formách se stala centrem soudobých věd na univerzitách, věda se stala odrůdou všeovládající techniky. Princip "věda jako technika" se stal dominujícím a tak se zdá, že idea univerzity je znovu zasuta, pohřbena tentokrát v technickém.

Krise univerzity vyvolává tedy opět otázku po její ideji. Nadčasová idea univerzity však spočívá ve vzájemném působení s danou epochou a jako vždy krise univerzity vybízí znovu a opět k reflexi o povaze krise, o vědě, o povaze techniky a rovněž i o tom, co sama idea je. Takovou snad cestou může dojít k vnitřní proměně způsobu myšlení, ke znovuzískání idee univerzity, odpovídající dané dějinné chvíli (Schelsky).

Z literatury:

- Anrich, Ernst, Die Idee der deutschen Universität.
Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus.
Darmstadt 1956
(Obsahuje pamětní spisy W. von Humboldta, Fichtovy, Schleiermacherovy, Steffensovy a přednášku Schellingovu)
- Jaspers, Karl, Die Idee der Universität. Berlin 1923
- Jaspers, Karl, Kurt Rossmann, Die Idee der Universität, für die gegenwärtige Situation entworfen.
Berlin (Göttingen) Heidelberg 1961
- Scheler, Max, die Wissensformen und die Gesellschaft.
Leipzig 1926
- Scheler, Max, Die Formen des Wissens und die Bildung.
Bonn 1925
- Schelling, Friedrich Wilhelm, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. (1802)
- Schelsky, Helmut, Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen.
Reinbek bei Hamburg 1963
(Obsahuje shrnující literaturu)
- Spranger, Eduard, Über das Wesen der Universität.
Leipzig 1910, 1919; (obsahuje: Fichte, Deduzierter Plan; Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken a Steffens, Über die Idee der Universitäten).
- Steffens, Henrik, Vorlesungen über die Idee der Universitäten. (1808/1809)
- Weischedel, Wilhelm (Hg.), Idee und Wirklichkeit einer Universität. Berlin 1960

Jame svědky zásadních přeměn lidského myšlení a kulturní mentality; přeměn, které trvají už řadu desetiletí a mají kořeny v minulých staletích; přeměn, které většinou dokážeme popisovat pouze negativně: ústup smyslu pro náboženství, krize evropské metafyziky i kultury, zdánlivá či skutečná bezzásadovost i agresivita nejmladší generace dospívající v 80. letech. Bylo napsáno už dost žehravých analýz, které tyto posuny vykládají z konzervativních pozic jako úpadek tradičních hodnot a hledají vzor v některé z minulých velkých epoch, zhruba od vrcholného středověku do dob kapitalistické konjunktury. Progresívně orientovaní teoretici, zvláště z řad křesťanů, se už sdostatek nahledali, kde v minulosti se stala chyba, kterou musíme nyní napravit, osvobodit se od ní. Snad nejznámější z těchto názorů je ten, podle něhož je za pokažení biblického křesťanství odpovědná infiltrace platónské metafyziky. S tím souvisí na jedné straně oživení zájmu o biblická studia; na druhé straně četné krajní koncepce, které se snaží najít místo křesťanské zvěsti v moderním světě, např. včetně "nenáboženského křesťanství" nebo naopak pokusu o křesťanské navázání na "neuvědomělé lidové náboženství". Pozoruhodné však je, že zatímco v 60. letech tyto pokusy dokázaly rozčeřit hladinu intelektuálního a kulturního života, jejich působnost v 80. letech je mnohem menší a hlasu nyní u křesťanů docházejí spíše tradiční hodnocení. V běžném lidovém povědomí sice lze najít přesvědčení, že marasmus současné doby souvisí též se ztrátou křesťanské morálky; ale zrovna tak i přesvědčení, že křesťanství (čili ta či ona církev) je věcí minulou, byť ještě má jakýsi vliv mezi lidmi prostými nebo mezi některými intelektuály odtrženými od "skutečného života".

Vraťme se nyní ke kořenům Evropy, do antického Řecka. Nebudeme tam však hledat jednu z oněch zlatých dob, do kterých je třeba se vrátit; ani tam nebudeme hledat to, co prý poškodilo prvotní křesťanství a čeho bychom se měli vyvarovat. Pokusme se jen popsat náš problém starými řeckými pojmy; v naději, že jazyk, který formoval zárodek Evropy, nám může i dnes poskytnout poučení.

Exkurs filologický

První překvapení zažijeme, když hledáme starořecké slovo, které by odpovídalo českému slovu "náboženství". Je to EUSEBEIA. Základem tohoto slova je SEBAS, což doslovně přeloženo znamená "úcta", ale také "úžas, schopnost užasnout". Různé odvozeniny tohoto slova pak mají význam od "pokorná úcta" po "modlitba". Nejdůležitější z těchto odvozenin je EUSEBEIA, jakási zesílená a harmonická úcta, uctivost. O pár století později je latinsky něco podobného vyjadřováno slovy "religio" a "pietas", která pak přecházejí do řady evropských jazyků. "Religio" je "vazba, pouto", vztah k bohům a k celku mýtického světa, podle moderní etymologie "ohled, dbaní". Česky je toto slovo překládáno jako "náboženství". "Pietas" je uctivost, sounáležitost se svým místem a tradicí, česky běžně překládáno "poctivost, zbožnost". To, že české ekvivalenty těchto řeckých a latinských výrazů jsou odvozeny od slova "bůh", patří k specialitám češtiny, i když ne jen češtiny.

Toto vše by se ještě mohlo zdát pouhým slovíčkařením, jenže to velmi dobře odpovídá celému antickému jazykovému kontextu a především je to výrazem antického vztahu k morálce a náboženství.

Exkurs do archaického Řecka

Řecké náboženství má v archaické době samozřejmě obrovský a určující vliv: zakládá kulturní i národní jednotu Řeků. Je výrazem samozřejmého mýtického světa; určuje, co je myslitelné a co ne. Uctivost, čili uctivý úžas zakládá náboženský čili uctivý vztah ke skutečnosti; podobně jako pátravý úžas nad světem probouzí podle pozdějších antických referencí jiný vztah ke světu: filozofii. Mýtický a náboženský svět archaického Řecka je světem řádu a osudu, byť se v tomto rámci a na tomto pozadí odehrávají i mnohé neřádné činy.

Zdrojem neřádných činů, "vymknutím se z řádu", je HYBRIS, běžně překládáno jako "zpupnost". Je to to nejhorší, čeho se může někdo z lidí, ale i z bohů (!) dopustit. Křesťanským ekvivalentem téhož bude později "pýcha jako zdroj hříchů", "pýcha, která je nedostatkem pravé lásky".

Uznávání bohů olympského panteonu je jen z části věcí víry, PISTIS, a to ještě víry v jiném smyslu, než víra židovská

a později křesťanská. Bohové mají prostě své samozřejmé místo v mýtickém světě. Ti, kdo by se jim stavěli na odpor, by se vymkli z řádu světa, dopouštěli by se HYBRIS, zpupnosti. Ti, kdo je neuznávají, oni nečetní ateisté, "ATHEOI", mohou sice být podezříváni ze zpupnosti, ale HYBRIS sama je něčím základnějším a hroznějším.

Tomu všemu odpovídá i způsob tradování řeckého náboženství. Obřadnost sice hraje značnou roli, ale kněžský stav je na dobové poměry jen málo početný a málo vlivný. Podstatné je, že kněží nejsou učiteli náboženství a že neexistuje žádné souhrnné vyznání víry ani vyjádření "pravověrné" nauky ani učebnice náboženství. To je u tak přemýšlivého národa a u tak intelektualizované kultury překvapivé. Téměř jedinými učiteli náboženství jsou básníci: jejich díla jsou vzorem vyjádření mýtického vztahu ke skutečnosti, jsou plná příkladů uctivosti (SEBAS) i zpupnosti (HYBRIS) a jejich následků. To zakládá morálku, z těchto pramenů žije náboženská tradice. V tomto prostředí působí jaksi samozřejmě a navíc i věštcí (PROFÉTAI) a mystéria. Jedinými náboženskými "institucemi" jsou centra mystérií a věštírny, zvláště Delfy. Význam mystérijních svazků je obrovský. Jejich základem je opět úcta, i když někdy díky tajemnému poznání modifikovaná do jakési vnitřní podoby, což předznamenává další vývoj. Do tohoto prostředí vstupuje vznikající filozofie a Parmenidés vyslovuje předpoklady pozdější evropské metafyziky. Vztah uctivosti se zaměřuje na bytí samo: dokonalé a věčné.

"Osvícené" 5. st.př.n.l. přináší v Athénách zásadní zpochybnění všeho samozřejmě mýtického a s tím i zpochybnění tradičního náboženství. Právě tyto pochybnosti a reakce na ně vytvářejí onu slavnou "klasickou" formu.

Exkurs dramatický

Postupnou, ale rychlou proměnu vnímání a smýšlení v průběhu 5.st.př.n.l. nejlépe reprezentují díla tří velkých athénských tragiků, kteří jdou za sebou velmi přibližně v generačním sledu: Aischyla, Sofokla a Eurípida.

Aischylos je ještě člověk starého světa. Mýtičtí hrdinové jeho dramat jsou jemu i jeho době samozřejmí. Tuto samozřejmost dobře dokumentuje i Aischylova demokratická politická orientace: spojení mýtického náboženského světa s demokratickým přesvědčením bude v pozdějších dobách už něčím zvlášť-

ním. Není však jeho demokratičnost už formou protestu proti začínajícímu rozkladu mýtického světa v některých vrstvách aristokracie? Nasvědčoval by tomu i jeho nezvykle chladný vztah k delfské věštírně, která podporuje jak aristokracii, tak ale překvapivě i některé nové myšlenky, ač je "institucí" ryze náboženskou.

Sofoklés, nejryzejší klasik, už zná velikost lidské síly. Přesto před ní varuje, zvláště před nadužitím síly rozumu, která má blízko ke zpupnosti. Ctí Delfy a Apollóna; je však záměrně konzervativní. Jeho mýtičtí hrdinové představují minulé vzory a jejich tragičnost varuje před zpupností současné doby. Velikost lidské síly je spojena s tragikou. A Apollón jej ústy delfské věštírny později prohlásí za "moudrého".

Euripidés, současník Sókratův, se už tradiční podobu hodnot nepokouší zachraňovat. Hledá podoby nové. V jeho dílech se poprvé objevují postavy z doby současné a nedávno minulé, porušuje samozřejmou situovanost tragického děje do "doby mýtické". To je jen vnější forma, která mu přinášela spíše neúspěchy u publika. Podstatnější je, že dopřává místo i zpochybňujícím tendencím, když např. horoucí modlitbu k Diovi zakončí dodatkem "jsi-li". A nejvýznamnější je, že při tom jeho tragičnost není tragičností skepse: Euripidés hledá, vůči čemu je v novém světě možná pravdivá a nefalšovaná úcta. Nenápadně předznamenává možnost, že by se úcta mohla týkat člověka a především hledá "nějakého boha, neznámého boha", k němuž by se úcta mohla pravdivě vztahovat. Že to není žádný z bohů pantheonu, to je zřetelné. Že to není žádný určitý a určitelný bůh, to lze vytušit z toho, že je pouze "nějaký" a neznámý. Delfská věštírna prohlásí Euripida překvapivě za "moudřejšího než Sofoklés".

Nový typ opatrné, ale ne opatrnické, leč odpovědné zbožnosti nevymizí. Později získá Euripidovi úctu křesťanů, kteří zachovají jeho texty úplněji než díla ostatních. Tento typ uctivého hledání žije i nezávisle na Euripidovi. "Neznámý bůh", AGNOSTOS THEOS, otevře apoštolu Pavlovi možnosti jeho řeči na Aréopagu. Mluví o něm i "negativní teologie" řeckých křesťanů.

"Nějaký bůh", TIS THEOS, se ozve ještě v jednom z posledních výroků Heideggerových: Jen nějaký bůh (ein Gott) nás může zachránit!

Vůči této uctivě hledající zbožnosti je překvapivě téměř hluchá tradice latinská, včetně křesťanské, s výjimkou některých středověkých mystiků. Je to daň, kterou latiníci platí za svůj pozitivní příklon ke konkrétnu a k osobě.

Exkurs do Delf

Tato nejslavnější věštírna patří k Apollónovu chrámu, k chrámu světlého, přesného a harmonického boha. Odtud je už od dob sedmi mudrců propagována řecká filozofie. Doporučovaným centrem myšlení je známá zásada "pozněj sebe sama". A Delfy skutečně opakovaně doporučují ty myslitele, kteří věrni této zásadě otevírají vždy o kousíček dál novou dimenzi lidské niternosti, která se plně rozvine až v pozdním hellénismu, zvláště v jeho křesťanské vrstvě. Teprve z této doby máme zachován jakýsi popis delfského rituálu, a to od hlavního kněze Apollónovy svatyně, Plútarcha. Podle něj říká ona slova "pozněj sebe sama" bůh poté, co se s ním člověk setká. Vybízí tím jak k přiznání vin a vlastní nedostatečnosti, tak k poznání velikosti (možná i božské), která je v člověku, i když není totožná s jeho aktuálním stavem.

Delfská věštírna je tedy plně věrná svým zásadám, když nejvíce doporučuje Sókrata, myslitele, který její princip učinil principem filozofického života. Prý už za jeho života vydává věštírna výrok: "Moudrý je Sofoklés, moudřejší je Euripidés, nejmoudřejší z lidí je Sókratés." Ten Sókratés, který je v demokratických Athénách odsouzen pro "bezbožnost a kažení mládeže".

Naše starořecké ekursy snad zatím přinesly první užitečné a téměř útěšné ponaučení. Sama uctivost, možnost vztahu úcty, sice vytváří nebo spoluvytváří úctu k bohům (nebo bohu), ale není na ní závislá. Sama uctivost je základnější, může žít bez vnějších náboženských projevů a bez určitého pojmenovaného náboženství. Uctivost k bytí ve spojení s niterností a sókratovským daimonem se může stát vyšší úrovní duchovního života v pravdě, než jakou představuje tradiční náboženství. V tomto odvážném kroku je velikost klasické doby, odkaz Euripidův, Sókratův a delfského Apollóna. Tím je otevřena cesta k určitému chápání křesťanské zvěsti. Škoda, že ateismus evropského novověku nebyl tohoto rodu - ale to mu nemůžeme vyčítat, neboť nechceme chválit staré zlaté časy více než časy pozdější.

Ateismus evropského novověku přinesl novou výzvu, těsněji vázanou na lidské sebevědomí a proto o stupeň tvrdší než byl údajný "ateismus" Euripidův. To ovšem neplatí o mnoha katedrových učitelích a lektorech, jejichž ateismus je prostě anachronický.

Morální hledisko

Na rozkladu tradičního náboženství v klasickém Řecku nemají podíl jen ti mužové, které by třeba bylo možné podezírat z touhy po mravní nevázanosti. Staré náboženství se překonalo natolik, že je kritizováno právě i z morálního hlediska jako pokrytecké nebo jako příliš hrubé.

Pokrytecká morálka přežívajícího starého náboženství je jev modernímu člověku srozumitelný, neboť zná jeho paralelu: "křesťanskou" měšťanskou morálku 19. st. Z klasické doby máme krásné Platónovo líčení Sókratova střetu s křezem Euthyfronem, který jde právě udat vlastního otce.

Hrubost tradičního náboženství vidí klasická doba v činech bohů, jak je popisují epičtí básníci i mýty žijící v lidovém podání. Bohové v nich často jednají vášnivě a sobecky, často nejsou příkladem hodným následování. Jako nemorální je tudíž viděno staré náboženství samotné a ne jen jeho licoměrné napodobeniny. Podobný pohled na dávné řecké náboženství uplatní později křesťané.

Ti, kdo chtějí v klasické době dále hájit starořeckou tradici, jsou nuceni ji umravňovat. Nejnaivnější podobou takového umravnění je prostě cenzura míst zcela "nevhodných" a uhlazení ostatních. Posledním produktem toho procesu je pře-
vyprávění starých mýtů do podoby "vhodné pro mládež". Antice a zvláště Řekům je však takový postup proti mysli.

Řečtí myslitelé, kteří chtěli uchovat alespoň něco ze starých podání, vymysleli umravnění daleko rafinovanější. Je jím alegorický výklad. Z "nemravných" činů bohů a mýtických hrdinů se stávají symboly, alegorické výklady něčeho úplně jiného a zaručeně mravního, třeba přírodních živlů. Tím je staré náboženství uvedeno do souladu nejen s morálkou, ale i s rozumem, který se plně hlásí o své slovo. Je to ovšem za cenu naprostého přeznačení. Na primitivní podoby této metody se lze dívat jako na více či méně inteligentní podvod. Jenže ono to funguje! To jest: vykládá to nový vztah ke světu, nový vztah úcty. V samotné povaze každé skutečnosti je něco,

co tuto výkladovou metodu umožňuje. Mnohé školy hellénistické doby (zvl. řečtí stoikové) tuto metodu intelektuálně a duchovně rozpracují; předají ji helenizovaným Židům a pak křesťanům. Ti obojí mají přece úplně stejný problém se Starým zákonem! Doba na přelomu letopočtu si s krvavými násilnostmi a podvody patriarchů vyvoleného národa ví rady právě tak málo jako my. Čili: vidí je stejně jako my jako nemorální. Od dob patriarchů se mnohé změnilo, stejně jako od trójské války.

Žid Filón a křesťané Klémens a Órigénes rozpracovávají filozofické předpoklady alegorické výkladové metody. Pomocí platónských a stoických pojmů dotvářejí metodu, jejíž aplikace naplňují dobový smysl pro symbol, pro obsah symbolu. Středověk i baroko žijí z této symbolické tradice, i když ji možná někdy vyprazdňují. Až pro nový osvícenský racionalismus se právě to, co bylo původně účinnou obhajobou starého a co mělo nový životný obsah, stalo samo kamenem úrazu. Svět se dostal o krok dál; nebo lidské myšlení? Až k současným "darům modernity" patří též pochopení pro smysl symbolu; poněkud jinak založené, jak ukazuje třeba P. Ricoeur.

Z toho všeho si snad můžeme vyvodit jedno morální ponaučení: každé určité náboženství vytváří určitý typ mravnosti. Mravnost sama je však založena hlouběji. Má stejný základ jako každé nějak pravdivé náboženství: schopnost úcty, uctivost. Z pozice, která je překonala, se může každé určité náboženství samo jevit i jako nemravné. Mravnost není pádem určitého náboženství zničena; pouze prochází krizí jako vše v takové době. Neschopnost úcty a nepřítomnost něčeho, k čemu by se mohla pravdivě vztahovat, však jakoukoliv morálku spolehlivě ničí. Opakem mravnosti je zpupnost.

Úmluva versus péče

Jevem, který v klasické době provází rozklad starořeckého náboženství a který tento rozklad urychluje, je vyučování sofistů. Přívrženci tradice je obviňují ze zpupnosti a relativizace všech hodnot. Vždyť i Sókratés byl odsouzen v domněnání, že jde o sofistu; prostě to neprávem odnesl za ostatní, což Platón moudře vykládá jako mučednickou oběť "dokonale spravedlivého".

Ukázkovým sofistou však je Prótagoras. Ten (stejně jako většina ostatních sofistů) zavedl ono významné rozdělení na to, co je FISEI, a to, co je NOMÓ.

PISEI, čili "podle přírody", se děje přírodní dění včetně přirozených omezení člověka. Vše to je pro sofistické humanisty nezajímavé.

NOMÓ, čili "podle obyčeje, zvykem, úmluvou, zákonem", se děje specificky lidské dění, čili to, čemu dnes říkáme pod vlivem latiny "kultura"; alespoň pokud tento výraz používáme v širokém smyslu a nerezervujeme jej jen pro výtvoř umění. V klasickém chápání to obsahuje i celou oblast vzdělávací, sociální, ekonomickou a politickou. To vše je předmětem nejen studia, ale i praktické činnosti sofistů. Typickou aplikací je vedení soudní pře.

O všech těchto věcech jsou sofisté přesvědčeni, že jejich mírou je člověk, který v obci uzavřel mlčky či výslovně řadu úmluv s ostatními lidmi. Vrcholem vyslovenosti těchto úmluv jsou psané zákony. Člověk je však jejich strážcem a může je tedy i měnit, pokud se to děje náležitě, tedy opět NOMÓ. Nezapomeňme, že i sám jazyk je chápán jako takováto velká dávná úmluva - a ti, kdo chtěli udržet jazyk mimo tuto smluvní oblast, museli přijít s naukou o "přirozené správnosti" jmen věcí.

V sofistickém humanismu se může ukazovat nová dimenze lidské svobody. Avšak za jednoho předpokladu: že v této oblasti nalezneme něco, k čemu lze mít pravdivě úctu, a že si uchováme samotnou schopnost úcty. Bez toho se totiž otevře propast zpuštění a nicotnosti. Uctivost to má těžké, když všechny hodnoty jsou jen výsledkem naší dohody. Zbývá jen možnost, že by to s tou dohodou nebylo jen tak, že by to byla naše božská volba určující typ světa. Nevíme, nakolik jsou reference antických filozofů zaujaté, ale sofistické hnutí známe spíše z té horší stránky.

Proti celému tomuto pojetí vystupuje Sókratés, resp. Sókratés u Platóna. A Platón vypracoval odlišné pojetí lidské kultury, které je v souladu s údělem "filozofického života". Je jím "péče", EPIMELEIA, "péče o duši". Zde není mírou všech věcí člověk ve svém aktuálním stavu, ale to v člověku, co jeho aktuální existenci nějak přesahuje a co je zdrojem jeho života. Přípravou je "výchova", PAIDEIA, výchova dětí. Ta dává předpoklady pro to, aby dospělý mohl vědomě pečovat o smysl svého života, aby pokračoval ve své výchově nebo sebevýchově.

Platón ve svých spisech předvedl dvě hrozné vize totalitního státu, který má tuto péči umožňovat a zaručovat. Neviděl

jinou možnost, než tuto myšlenku lidem vnutit, prosadit poznání a ducha nátlakem, nátlakem ve škále od přemlouvání rozumovými důvody až po brutální fyzickou moc.

Myšlenka péče však žila nezávisle na způsobu, kterým měla být prosazena. Přispěly k tomu změny v hellénistickém světě a v neposlední řadě příchod křesťanské zvěsti. A některá období křesťanských dějin dokonce realizovala Platónovo pokušení: násilí ve službě "dobré věci".

Není snad úkolem naší doby pokusit se o nový způsob "péče o duši", která je přece uctivější než společenská smlouva? Péče na rozdíl od úmluvy předpokládá, že jsme schopni vnímat něco, co přesahuje aktuální stav věcí; to, k čemu má péče směřovat. Nemá-li se stát násilnou, pak péče předpokládá, aby ona měřítko udávající směr nebyla dána zvenčí, ale aby byla přítomným poukazem toho, o co je pečováno, k něčemu dokonalejšímu, k sebepřekročení.

Exkurs politický

Svobodní občané řeckých městských států byli zvyklí na to, že politické záležitosti, čili záležitosti obce, jsou pro ně přehledné. Že dokonce mohou do politiky mluvit, byť třeba neúspěšně. K tomu významně přispívala malá rozloha jednotlivých obcí - států. Alexandrovo vítězné tažení přineslo podstatnou proměnu: obrovské hellénistické říše jsou velikými nepřehlednými konglomeráty. I způsob jejich správy téměř vylučuje účast jednotlivých občanů na utváření státních záležitostí. Řekové na to reagovali stažením do soukromí. I náboženství se zde poprvé stává "soukromou záležitostí" v tom smyslu, v jakém je většinou chápáno i dnes. Vzniká rozpor velmi podobný tomu, co známe z moderního světa: Na jedné straně velký státní aparát; nezajímavá politika, na které zaujmou pouze osobní aféry. Na druhé straně se ti jednotliví lidé, kteří nepropadli zbohatlickému barbarství, snaží o jakýsi stát v malém ve svém domě. Lidé hledají soukromé vzdělání i vnitřní duchovní cestu. Poprvé chtějí lidé pochopit i cizí kultury a dávné epochy. Vedle vnějšího násilného univerzalizmu obrovského státu vzniká vnitřní univerzalizmus jako nárok na celistvost lidství.

Do tohoto prostředí přichází gnóse se zvěstí o božské podstatě člověka a o málo později přichází i křesťanské evangelium.

Per analogiam: Nepřeceňujeme v naší době význam "velké politiky" a nerozčilujeme se mnohdy zbytečně? Nevede cesta jinudy?

Křesťanská zvěst

Není možné zde sumarizovat celý dosah křesťanské zvěsti. Proto se omezíme na jedno hledisko, které má ve své době význam, které je dnes často opomíjeno a je v kontextu dosavadního výkladu. Tímto hlediskem je přijetí křesťanství hellénistickými vzdělanci. Tudy vede též jedna z cest k pozdější Evropě. Podstupujeme to s vědomím toho, že toto hledisko je pouze částečné.

Křesťanská zvěst umocňuje niterný rozměr lidství, neboť člověk je stvořen k obrazu a podobnosti božímu. Umocňuje úctu, neboť vše je dílem a projevem božím. Nějaký bůh, neznámý bůh, nezjevný bůh se projevil ve tváři svého Jednorozrozeného Syna, Krista Ježíše. Projevil se jako jeho i náš Otec. Neviditelný Otec je oním samotným nepopsatelným bytím, kterému náleží nejvyšší úcta. Tato úcta se může a má projevit i v člověku a vůči člověku (druhému), neboť se jakožto děti zrozené z Boha máme připodobnit k Jeho prvorozenému Synu. Ten je Logem, zprostředkující silou mezi nepopsatelným Otcem a konkrétním světem. Jeho vtělení a lidský pobyt na zemi ukazuje podstatu pravého lidství, na kterém máme účast, i když toho nejsme hodni. Stal se dokonalou obětí spravedlivého, božskou obětí, která nás osvobozuje k vyšší lásce. Ta je opakem zpupnosti, je základem nového vztahu uctivosti.

To, co chybělo i těm nejdokonalejším Platónovým obrazům, se nyní uskutečnilo: božské vtělení, pobyt Jeho Syna na tomto světě. Ten nám dal i příklad božské lásky, AGAPÉ, která je vyšší než sám platónský ERÓS vedoucí člověka k poznání věčných a dokonalých idejí. Je vyšší právě o to, že nachází věčné hodnoty v konkrétním, v tom, jak vše poukazuje ke své chybějící dokonalosti. Člověk, jeho bližní i věci kolem něj vyžadují laskavou péči, která by je pozvedla k jejich vlastní dokonalosti.

K vyjadřování všeho toho může sloužit platónská i stoická filozofie. A výklad Starého zákona je možný díky alegorii. A onen starý typ úcty vyjádřený epickými básníky nebo v některých mystériích není konec konců nutně tak úplně opouštět, pokud je dokážeme integrovat do tohoto nového naplnění.

Tento popis je vědomě jakousi idylou, která má spíše inspirovat a sama je inspirována především Klémentem Alexandrijským. Vývoj organizované církevní struktury šel i v řeckých obcích od konce 2.st. poněkud jiným směrem. Napodobovat tuto idylu alexandrijského umírněně gnóstického křesťanství je sice krásné, ale dnes s tím nevystačíme. Svět je jinde, a to nejen ve smyslu vnější "reality". Svět je opravdu jinde, bytí projevilo své nové, pro nás zatím často temné dimenze. Mnohé analogie se však nabízejí.

Exkurs do Říma

Latinský svět se už ve své republikánské době vyznačuje velkou svérázností. Typicky latinské jsou takové pojmy jako: instituce, autorita, ritus, personalita, právní myšlení. Jsou to vesměs hodnoty, které v tomto století a zvláště v jeho druhé polovině prožívají největší krizi.

Snadno lze z řeckých pozic zkarikovat latinský svět jako byrokracii, ve které musí vše mít své založení, "fundatio", aby to mohlo existovat, čili být instituční. Autoritu zde požívá "auctor", čili ten, kdo "rozмноžuje" původní založení, fundaci. Velký důraz je položen na přesný ritus, v tom je dědictví Etrusků. Právními pojmy a rétorikou chtějí Římané vykládat vše, později včetně křesťanské zvěsti. Navíc Římanům chybí přírodovědná orientace a řeckou přírodovědu přijímají a rozvíjejí jen potud, pokud jí právě potřebují ke stavbě vojenských nebo námořních strojů. Tento důvod pak u křesťanů padá a s ním nadlouho i zájem o přírodu.

Jenže tento latinský způsob vnímání a myšlení podstatně určil Evropu, resp. její Západ. Jeho lícem je smysl pro realitu a ocenění osoby.

Přesunem centra kulturního vývoje na křesťanský Západ nastal krok do světa tvrdšího a náročnějšího. Mnohé je barbarským úpadkem a zaslouhuje nechat v klidu zemřít. Mnohé je však projevem náročného lidského dozrávání a nabízí novou rovinu skutečnosti.

Novověkým zpochybněním křesťanského latinského světa se na kvalitativně nové úrovni opakuje úděl řecké klasiky. Budeme jej umět stejně tak využít? Rozpoznáme, co nechat dožít, co ze starého hájit a čemu novému být otevření?

Přítomná realita

Pozdní antika, středověk a baroko vytvořily^z křesťanské zvěsti specifický náboženský útvar, který je v posledních stoletích konzervován, reformován či komolen v řadě křesťanských církví. Poučili jsme se však, že křesťanství nemusí být vázáno na určitou náboženskou formu; podobně jako uctivost není vázána pouze na nějaké určité náboženství, které je jejím výrazem. V tom jediném snad mohou mít pravdu^d vyznavači "nenáboženského křesťanství". Určité formy a struktury se mohou ukázat jako již minulé. Nicméně však ke křesťanskosti křesťanství vždy patří nějaká konkrétnost. Je zvěstí vtělení. To dobře vycítila latinská tradice i při veškeré své primitivnosti.

Tou konkrétní podobou ale možná mohou být přirozené svazky: rodinné a přátelské. A k tomu péče o ty, které potkáme v nouzi, o "bližní".

Cestu bytí čili úradky Boží nelze předvídat. Nemá ale o další stupínek postoupit cesta individualizace, zniternění, osobní lásky; přítomnosti toho, co nás překračuje?

Nic však nemůžeme pokazit hledáním a pěstováním základní uctivosti, péčí o ni. Ta je pramenem jednotlivých náboženských forem i kultivovaných ateismů (pokud takové jsou), pramenem morálních měřítek; předpokladem kultury i předpokladem křesťanství.

S pěstováním uctivosti vždy souvisela péče o čistotu lásky, péče o vnímavost ke kráse a schopnost užasnout. Ta snad ani nemusí a nemůže být pěstována, neboť je lidské bytosti vlastní, pokud ji soustavným tlakem zvenčí nepřehluší malicherné sebeobstarávání a cetky blýštivě napodobující skutečné věci.

Zdeněk Neubauer: Chiliasmus a eschatologie

Cítíme se ohroženi. Na jedné straně vidíme, jak základní kulturní a duchovní hodnoty, politické výdobytky staletí, ba i obyčejná lidská slušnost berou za své. Na druhé straně nás zavaluje děs z toho, že zvyšující se vyčerpávání přírodních zdrojů, devastace přírody a populační exploze přivedly lidstvo na pokraj ekologické katastrofy v planetárním měřítku.

Tváří v tvář takovým skutečnostem se ovšem zdá duchovní ohrožení člověka něčím druhořadým. Nicméně si všichni uvědomujeme, že do procesu přeměny světa v poušť, zrychlujícího se znečišťování řek a moří a bezohledného hubení vší flóry a fauny nemůžeme jako bezmocní jedinci vůbec nijak zasáhnout. Tato bezmocnost nás nutí orientovat se na problémy ohrožení duchovního, usilovat alespoň o obranu člověka v jeho lidství, tj. o přežití lidských hodnot. Činíme tak studiem, diskusemi, psaním a přitom bolestně pociťujeme, že místo činů se zabýváme neplodným intelektualismem, provozujeme pouhou filozofii...

Tento postoj není podle mého názoru oprávněný. Tvrdím jednak, že ohrožení kultury a ohrožení přírody nelze od sebe oddělovat. Nikoliv pouze proto, že ekologická katastrofa povede k zániku lidstva: kultura a příroda spolu souvisejí mnohem radikálněji. Klíčem k tomuto náhledu je právě *s m y s l ě l o v ě k a*, jehož nepřítomnost dnes tak bolestně prožíváme. Hledáme-li dnes člověka s lucernou v přelidněném světě, je to proto, že právě vztah k tomuto smyslu se vytratil. Tato ztráta bývá označována za "smrt Boha", "odcizení", "nihilismus" aj.; vystupuje v podobě ohrožení vědeckými vynálezy, v podobě totalitních režimů, v podobě terorismu. Ztráta vztahu k smyslu znamená ztrátu důvěry ke světu, k životu, k budoucnosti. Nejvlastnějším projevem této situace je právě zpustošení duše a přírody. - Tvrdím dále, že záchranu lze očekávat především uvnitř radikální změny našeho vztahu k jsoucnu, k přírodě. Tedy právě na poli myšlení, oné "pouhé filozofie"!

Pocit ohrožení, jeho naléhavost, všeobecné sdílení hrůzy z blížícího se konce nese všechny tradiční rysy *c h i l i - a s m u*. Objevují se "klasická" znamení na nebi i na zemi: přírodní katastrofy, konstelace hvězd, komety; věštby a náboženská hnutí rostou jak houby po dešti; povstávají mnozí lživí proroci...; osa světového dění opět prochází Jeruzalémem. Ale i statistické doklady a všechna ta různá vyhodnocení, předkládaná vědeckou futurologií či prognostikou, jsou věštby v tradičním slova smyslu. Přesvědčivost a nahlédnutelnost vědeckých podkladů a dat se zakládá na matematickém pochopení jsoucna, které nevědomky přijímáme jako samozřejmé; také věstecské postupy a techniky v minulosti však vycházely z takového pochopení světa, jež bylo vlastní jejich době: computer nahradil augurovu hůl. Tím ovšem nikterak nechci brát současné obavy

z konce světa na lehkou váhu: беру naopak vážně chiliastická hnutí minulá a kladu je do souvislosti se stejně vážně chápaným chiliasmem dneška.

Brát něco vážně znamená chápat se toho jako něčeho smysluplného. Pokouším se proto vidět současný chiliasmus v e s c h a t o l o g i c k é perspektivě. "Eschatologii" (teologickou nauku o věcech posledních) se snažím pochopit původně; etymologicky jako LOGOS KATA TA ESCHATA, tedy smysluplnou řeč o naší vrženosti v krajnost, tj. i n e x t r e m a (jak lze nejnáležitěji přeložit výraz TA ESCHATA v této souvislosti). Eschatologie tedy zde pro nás znamená vážnou konfrontaci s koncem světa, s koncem historie, s prožitkem času bez budoucnosti. Chiliasmus se tak v eschatologické perspektivě nejeví ani jako směšné, neopodstatněné obavy, ani jako nesmyslná, bezvýchodná tragedie, která potkala lidstvo buď náhodou (tj. nešťastnou souhrou historických okolností) nebo zákonitě (tj. fatálně). Eschatologicky viděno je konfrontace s koncem světa podstatnou dimenzí Skutečnosti a lidského vzta- hu k ní, podobně jako je smrtelnost, vlastní individuální konečnost podstatnou dimenzí člověka. A stejně jako uvědomování si vlastní smrtelnosti nevystupuje v průběhu lidského života vždy stejně citelně, tak také konečnost světa je prožívána s plnou naléhavostí zvláště v oněch různých chiliastických obdobích historie, ačkoliv tato bytostná konečnost náleží k celým dějinám.

To, že se konečnost lidstva ohlašuje v období totální, absolutní, e x t r é m n í ("eschatologické") situace jako blížící se k o n e c s v ě t a (a nikoliv jen jako nebezpečí vymření lidí nebo zániku civilizace), to samo již poukazuje na podstatnou sounáležitost člověka a světa jako celku, jak ji zde předpokládáme. V eschatologické perspektivě není konečnost pouze katastrofou; je především p o s l e d n í m s o u d e m, tedy nejvyšším soudem (KRISIS), bez vyšší, tj. do budoucna relegovatelné instance. Tváří v tvář poslednímu soudu již neexistuje žádné "ono se uvidí", "nějak to dopadne" a taky žádný "zájem pokroku" či "šťastné budoucnosti", žádné vyšší pravdy ideologií nebo tradic, na které by bylo možno přenést naši zodpovědnost. Zde není kam se obrátit, člověk je podstatně zodpovědný, lidstvo se zodpovídá; skládá účty jako celek i každý sám za sebe: "Quid sum, miser, tunc

dicturus, quem patronum rogaturus?" (Dies irae). - Proto právě dnes, v době, která k chiliastickým obdobím dějin náleží, vystupuje do popředí otázka po smyslu člověka a po trvalých hodnotách. Smysl, o který přitom jde, je to, co se musí vykázat z e s e b e , a t o z d e a n y n í . Hledat smysl člověka znamená tázat se, jakou hodnotu člověk, každý z nás, vytváří, nese a žije, jaké je jeho poslání a jak je mu práv. Nelze vycházet z toho, že existují nějaké specificky lidské hodnoty, (a myslet tím hodnoty člověka nebo pro člověka), které je třeba zastávat, hlásat nebo chránit, a přemýšlet, zda a jak přežijí. Případně je teprve (pro vlastní pohodlí) "hledat" a "vytvářet". Na to všechno je totiž už pozdě: in extremis člověk žádnou hodnotu n e m á a nepřežije.

Eschatologie je smysluplná řeč o konci světa, kterou usilujeme o jeho pochopení, tj. vědomou konfrontaci - před-stavování. K o n e c světa však nelze pochopit z e v n í t ě světa, tj. pomocí nitrosvětských pojmů a konstrukcí. Nevystačíme s rozumováním, musíme v i d ě t . Vidět lze pomocí archetypálních obrazů - symbolů. (Jazykem moderní filozofie to lze vyjádřit také tak, že nesmíme u v a ž o v a t v k a - t e g o r i í c h o j s o u c n ě c h , nýbrž máme se v z t a h o v a t k B y t í pomocí e x i s t e n - c i á l ů ; podle této filozofie je lidská existence to, co t r ě í ze světa pouze výskytových jsoucen.) Nabízejí se nám - a zbývají - právě ony zcela tradiční symboly Posledního Soudu, totiž: HŘÍCH, PÁD, POKÁNÍ, SPÁSA. Tyto symboly - v mytologických obdobích zasuté teologickými interpretacemi, v pokrokových obdobích pak zasuté zapomněním - nám dnes opět mohou zprostředkovat pochopení posledních, extrémních situací v jejich s m y s l u , tj. v tom, o čem vypovídají, a v tom, kam ukazují. Takovým smyslem ovšem nejsou žádné nitrosvětské příčiny ani žádný lidský cíl. Ona různá ohrožení člověka a přírody nejsou totiž zlem samotným, ale znameními (SEMEIA), tj. výzvami k obrácení (v tom smyslu, v jakém Písmo chápe politické katastrofy Israele). H ř í c h : Tvrdím, ve shodě s křesťanskou tradicí, že kořenem všech těch mnohých strašlivých hříchů moderního lidstva je hřích prapůvodní, kosmický, totiž l u c i f e r i á n s t v í . "Lucifer" znamená svět-lonoš (lat. lucem fero). Za luciferiánství lze označit onen určující postoj novověkého člověka ke světu, který kdysi sám

šabe - zcela obdobně - označil za "osvícenství". (Tento postoj souvisí se známým tzv. obratem k subjektu v novověké filozofii od Descarta k německému idealismu i za něj.) Výrazem tohoto postoje je novověká věda a "vědecký názor na svět". Člověk - přesněji lidské vědomí - se začal považovat za jediného nositele smyslu, rozumnosti, tvůrčí aktivity. Vše ostatní, vesmír, svět a veškerou přírodu, tedy i vlastní tělo, prohlašuje novověký člověk za slepý chaos náhody a nutnosti, za shluky hmoty pasívně pohybované vnějšími silami vzájemného působení podle fyzikálně-chemických zákonů: jsoucno je tak beze zbytku matematicky, kvantitativně popsatelné (lhostejno zda deterministicky nebo statisticky), takže i Život je pouhým projevem mechanických sil - rostliny a zvířata, mozek i srdce jsou stroje. Jsoucno o sobě neví, pouze člověk ví o jsoucnu: lidské vědomí se tak prohlašuje za jediný subjekt (sub-jaceo = ležím pod, tedy podstatu, to, co má podle tradiční filozofie zdroj vlastního pohybu a přeměny samo v sobě), za jedinou pochodeň světla uvědomování sebe sama a porozumění ostatnímu jsoucnu, za zdroj světla v temnu slepého a bezcílného víření hmoty časem a prostorem. (Subjekt se dokonce snaží přivlastnit si i tento čas a prostor a prohlásit je za pouhé formy lidského nazírání; věda se pak pokouší rozpustit i hmotu do rovnic silových polí a vln; a uvažuje-li novověký člověk o Bohu, pak jako o absolutním duchu - jakémisi vyšším antropoidním vědomí. Rozumnost, krása, mravnost začaly být považovány za specificky lidské atributy nebo konvence: příroda podle toho hodnotu a smysl nemá a nezná - proti přírodě se prý nelze provinit. Věda se v novověku prohlašuje za absolutní a jediné poznání toho, co skutečně je s t , redukujíc bohatství Skutečnosti na předem daná racionální schemata: kriteriem pravdivosti vědeckého poznání je úspěšnost v manipulaci, v ovládání dějů. Příroda a svět se tak stávají pasívním m a t e r i á l e m bezohledné exploatace (odtud "materialismus" jako světový názor!): člověk bydlí na světě tak, že jej ničí a libovolně přeměňuje podle svých okamžitých sobeckých potřeb a krátkozrakých představ o tom, jak by svět měl vypadat, s naprostým nezájmem porozumět tomu, jak svět vypadá, a s neochotou s úctou se v něm zabýdlet.

Také veškerý novodobý humanismus je výrazem tohoto hříšného postoje ke Skutečnosti: vychází z představy výjimečnosti

a svrchovanosti člověka jako jakési "nejvyšší hodnoty", "účelu o sobě" etc... Zneuznání vlastní podmíněnosti, odvozenosti, závislosti (tradičně: stvořenosti - Kreatürlichkeit), to už je specificky lidský, historický, tedy "dědičný" hřích, jehož možnost je luciferiánskou vzpourou založena. Člověk začíná o sobě prohlašovat, buď že vznikl náhodou, nebo že sám sebe stvořil (odtud "podíl práce na polidštění opice"); za svou existenci tedy nikomu nevďečí a ani se za sebe nezodpovídá. Odtud odmítnutí poslušnosti (tj. příslušnosti v slyšení a porozumění), odtud nárok sám ze sebe vidět, co je dobré a zlé, jak nám to líčí třetí kapitola knihy Genesis.

P á d - v y h n á n í z r á j e : Člověk se zabsolutnil vůči světu a přírodě upřel veškerý smysl a hodnotu; svět se mu tím stal něčím podstatně cizím, nelidským, ohrožujícím, nesmyslným. Člověk se prohlásil za jediné sídlo vědomí, za zdroj světla rozumu: stal se tak jen jiskřičkou v nekonečné prázdnotě a pustotě mrazivých propastí vesmíru (napříč kterým se dnes zoufale pokouší svým zařízením navázat kontakt s "mimozemskými civilizacemi"!). Člověk si přisvojil vládu nad světem: tak jsoucno redukoval na pouhé o b j e k t y , tedy překážky (objaceo) své zvůle. (Ne náhodou definuje klasická fyzika hmotu jako "inercií", tj. tolik co "pasívní vzdorovitost"!) - Člověk si přisoudil absolutní, vše pronikající ("vědecké") poznání: svět přestal považovat za Tajemství (Geheimnis) a svět mu proto už přestal být domovem (Heim), stal se "unheimlich". (Tuto doléhající, pronikavou Unheimlichkeit světa rozhodně neztlumí, oddělí-li se od přírody betonem, klimatizací, umělými hmotami a sdělovacími prostředky!) Lidské já se zabsolutnilo, ztotožnilo se s úzkým ostrůvkem vědomé racionality (cogito = sum); vědomí tak ztratilo kontakt s celkovostí, bohatstvím a hloubkou duševna; nejen vnější svět a tělo, ale i vnitřní svět, psychično se lidskému subjektu staly cizím, "tím druhým", od "já" odlišným, něčím, co suverenitu našeho vědomí ohrožuje jako temné nevědomí pudů, komplexů, iracionality a slepých vášní. (Komplex "nevědomé psychiky" - ignorovaný a potlačovaný - propuká pak často napovrch v podobě neuróz a šílenství, individuálních i společenských.) Člověk se stal sám sobě unheimlich tak, jako svět, který ho obklopuje. - Zabsolutněné lidské já vložilo svoji důvěru pouze ve vlastní, neochvějně racionální jistoty; člověk byl raněn slepotou:

smysly se mu paradoxně staly nepřekonatelnou překážkou mezi subjektem a pravou skutečností - "objektivní realitou o sobě". Člověk se již nedívá, jak svět a bytosti, které v něm žijí, vypadají, nenaslouchá, nechutná, nevděčuje - zkušenost nahradil pokusnictvím. Člověk se prohlásil za jedinou svobodnou bytost uprostřed přírodního bytí spoutaného řetězy železné zákonitosti kauzálních nexů; lidská vůle, protože se odmítla řídit kritérii zakoušené zkušenosti, se stala zvůli, ničím se neřídící a konfrontující se s nesmyslem kladoucím odpor, tj. s manipulovatelnými objekty. Jedině novověký člověk, díky vědě, ví, jak se to se skutečností má, jak si to má zařídit a co je správné; minulost se mu zdá chaotickou, předvědeckou iracionalitou a tápáním - člověk se zřekl jejího dědictví a ztratil tak bohatství a jistotu tradice. Člověk uvědomělě, racionálně bere osud do svých rukou: budoucnost se mu změnila v plánovaný projekt přítomnosti, člověk ztratil očekávání a naději. Člověk je jediný tvůrce hodnot: vyrábí je v potu tváře vlastní prací, kterou považuje za zvěcnění sebe sama; proto již nepřijímá darů Nebe a plodů štědré Země-živitelky - zbyla mu pouze "živočišná a rostlinná výroba" doplňovaná syntetickými náhražkami.

Protože se vědomí definovalo jako schopnost sebereflexe a v reflexi se vše stává objektem, vede luciferiánská vzpoura ve svých důsledcích k sebezničení ducha: nejen lidská tělesnost vydaná na pospas hygienickým předpisům a správkárnám lékařské vědy, ale i vědomí se stává sobě samému objektem; stává se pro vědu výrazem "vyšší nervové činnosti", tj. mechanického, tedy manipulovatelného procesu. Ve světle absolutnosti vlastního ducha se zvěcněný člověk marně snaží dovolávat privilegia humanity, v jehož jménu zrušil svůj vztah důvěry a lásky ke Skutečnosti, ztratil partnerství s přírodou a domovské právo ve světě; zničení přírody a vznik totalitních režimů jsou totiž důsledkem téže luciferiánské vzpoury, jsou pouze jinou, vnější stránkou vyhnání z ráje.

P o k á n í (METANOIA) znamená změnu smýšlení a postoje, znamená obrácení a návrat. Ten je pro člověka stále možný a otevřený; vždyť vzpoura novověkého člověka proti jsoucnu neznámá, že jsoucnem přestal být. Člověk - na rozdíl od čistého ducha - nemůže padnout totálně: je stále ještě tělem, duší, přírodou. N á v r a t ale předpokládá uznání, že jsme z h ř e š i l i , selhali, provinili se na svém poslání, zma-

řili svou příležitost, nedostáli svému smyslu; jako vinaři z biblického podobenství jsme se zmocnili všeho toho, co nám bylo pouze svěřeno! Spásy nedojdeme, změním-li pouze způsob manipulace se jsoucím: budeme-li lépe propočítávat ekologické faktory či racionálněji využívat přírodních zdrojů za účelem zachování životních podmínek a "přírodního bohatství" p r o n á s ! Nevzdáme-li se zcela tohoto sobecky kořistického, hokynářsky utilitárního postoje, pak všechny snahy lidstva o záchranu světa budou stejně beznadějně jako pokusy polidštit totalitní režimy liberalistickými reformami! Pokání neznamena napravit omyly, nýbrž vzít na sebe vinu; znamená uznání naší závislosti na nebi a zemi, naší příslušnosti k přírodě. Je třeba pochopit, že si z vlastních sil nepomůžeme, že se sami nezachráníme. To neznamena rezignaci, ale právě naopak víru v záchranu v trpělivém naslouchání a očekávání. Tato víra by měla vyplynout z náhledu, že svět sám je rozumný a hodnotný, že příroda sama je tvůrčí a moudrá, že jí nevládnou mechanismy, ale krása, dobro, účel, vědomí, svoboda a všechny ty dimenze smyslu, na kterých se účastníme tím, že je sdílíme a poznáváme, a ne tím, že jsme jejich výlučnými nositeli. Z této změny smýšlení, z této pokory ducha, kterou zde nazýváme "pokání", může jediné vyrůst naše naděje, že jsoucno pomůže sobě i nám, necháme-li prostor jeho svébytné iniciativě a budeme-li mu nápomocni. Toto obrácení se k světu v důvěře a partnerství si od nás vyžaduje jiný způsob poznání, než jakým je současná věda: musí to být poznání, které je snahou po porozumění celku Skutečnosti, které je setkáním, sdílením smyslu, službou pozorovanému. To je též smysl biblického určení člověka k vládě: jako k pastýřství a vzdělávání v lásce a zodpovědnosti.

S p á s a - s m y s l č l o v ě k a : Chiliastický prožitek ohrožení nám byl příležitostí k eschatologickému zamyšlení. Eschatologie nám byla nahlédnutím smyslu člověka sub specie konce světa. Eschatologicky znamená chiliastická hrozba výzvu k pokání, k návratu ke smyslu, jemuž jsme se zpronevěřili. Jestliže konec světa a toto pokání spolu nějak souvisejí - a to byl předpoklad naší eschatologické perspektivy -, pak jediné tak, že smysl člověka, jeho poslání spočívá v r e f l e k t o v a n é m v z t a h u k c e l k u , to jest v z o d p o v ě d n o s t i z a c e l i s t -

v o s t j s o u c n a . Pro toto svoje podstatné určení nese člověk zodpovědnost za narušení světa, nikoliv pro nějaké částečné chyby a přehmaty v starání se o sebe! A proto právě jdou narušení celistvosti světa a narušení člověka ruku v ruce, jsou jedním a tímtéž!

Vztahování k celku se děje v myšlení. V myšlení v silném slova smyslu, které se odehrává před vším protikladem mezi "teorií" a "praxí". Je to myšlení, v němž se uskutečňuje bytostný vztah smyslu Bytí k sobě; člověk je příležitostí k dia-logu světa. Proto smyslem člověka je svět, a nikoliv opačně! Kulturu a přírodu tak nelze od sebe oddělovat: pustošení světa je zpronevěrou lidskému smyslu být pastýřem, vzdělavatelem Bytí. Vládnout znamená vytvářet prostor smyslu, tj. dávat příležitost životu. Záchranu nemůžeme uskutečnit, ale můžeme jí připravovat cestu v očekávání. Tuto přípravu připravenosti (Bereitung der Bereitschaft) odkázal Martin Heidegger filozofii - lásce k moudrosti - jako její spásné poslání; pouze tak totiž poznáme záchranu, až přijde, a chopíme se jí jako příležitosti. Nejde o to, zda se tato příprava děje spekulací, rozjímáním, vzděláváním nebo tvůrčí činností; musí se však dít na poli smyslu, ve vztahu k celku jsoucna a v naprosté služebnosti tomuto celku - nikoliv tedy službou individuálním či nadindividuálním, leč pouze lidským zájmům a představám. Otevírání se, dávání příležitosti Bytí b ý t , toť největší vláda a moc, jediná k níž jsme povoláni a k níž nás současná strašlivá situace vybízí.

1977

PŘEKLADY / KOMENTÁŘE

Frank Rudolf Ankersmit: Historiografie a postmodernismus

(Frank Rudolf Ankersmit patří k nejmladší generaci holandských filozofů. Působí na univerzitě v Groningen, kde v roce 1981 obhájil doktorskou dizertační práci Narrative Logic. Semantic Analysis of the Historian's Language (později vyšla knižně v the Hague, 1983). Odvolává se na myšlenkové postupy a pojmy, vypracované v rámci anglosaské analytické filozofie, a specializuje se na problematiku historiografie. Jeho "narrativní logika", vycházející z Leibnizova principu, podle něhož je v každé pravdivé výpovědi "pojem predikátu jistým způsobem zahrnut v pojmu subjektu (predicatum inest subjecto)", se zajímavým způsobem dotýká aktuálních problémů zejména filozofie řeči a filozofie dějin.

Ankersmit se aktivně podílí na "postevropské" debatě o lidské identitě, debatě, v níž běží o to vyrovnat se s krizí porozumění, kterou lidstvo 20. století prochází, obnovit zproblematizovaný vztah k elementárním strukturám lidského života, nalézt nový, "postmoderní" situaci přiměřený životní styl. V roce 1986 navštívil Prahu (v rámci přednáškového cyklu pro neoficiální semináře, které organizuje holandská Strana práce) a přednesl zde přednášku "Historiografie a postmodernismus", jejíž český překlad zde předkládám českému čtenáři. Pokud je mi známo, kromě zmíněné dizertační práce a několika textů v holandštině napsal Ankersmit anglicky kratší studie Explanation, interpretation, representation (dosud nezveřejněno), Knowing and Telling History: The Anglo-Saxon Debate (in: History and Theory, Studies in the Philosophy of History, Beiheft 25, Wesleyan University 1986) a The Use of Language in the Writing of History (in: Working with Language, ed. H. Coleman, Berlin 1986). - pozn. M. P.)

Za východisko tohoto článku jsem zvolil současnou nadprodukcí v naší disciplíně. Všichni dobře víme, že prakticky ve všech historiografických oborech ročně vychází takové množství knih a článků, že je nemožné, aby si člověk o všem, co se kde objeví, udělal smysluplný obrázek. Platí to dokonce i o publikacích k jednotlivým problémům v rámci jediné specializace. Dovolím si tuto skutečnost ilustrovat na příkladu z politologie, z oboru, s nímž jsem dobře obeznámen. Ten, kdo před takovými 20 lety chtěl proniknout do Hobbesovy politické filozofie, potřeboval prostudovat pouze dvě důležité práce: Watkinsovu a Warrenderovu. Zajisté i v té době byly k dispozici ještě další studie zabývající se hobbesovskou tematikou, nicméně stačilo si přečíst jmenované dvě a člověk byl dostatečně "v obraze". Avšak kdokoli, kdo má odvahu vstoupit do debaty o Hobbesově politické filozofii v roce 1986, musí se nejprve prokousat 20 - 25 pečlivě sepsanými a zároveň rozsáhlými díly. (Uvádět jejich názvy zde raději nebudu.) Tyto stu-

die bývají obvykle tak vysoce kvalitní, že si v žádném případě nelze dovolit nechat jedinou nepřečtenou.

Zmíněná nadprodukce nechtěně způsobuje dvojí: za prvé se diskuse o Hobbesovi a jeho vlastním díle proměňuje v diskusi o hobbesovských interpretacích. Dílo samo se nezdá být ničím víc než pouhou pozapomenutou příčinou války, která dnes probíhá mezi jeho vykladači. Za druhé se to promítá i do Hobbesova původního textu. Tím, že jej lze interpretovat mnoha různými způsoby, ztrácí postupně svou schopnost vystupovat v historické debatě, která se o něj vede, jako rozhodčí. Jakoby zásluhou rozličných výkladů spíše zvágněl a zamlžil se. Naivní víra, že sám může nabídnout řešení svých interpretačních problémů, se ukázala stejně absurdní jako víra ve spolehlivost ukazatele směru, který je připevněn k větrné korouhvičce. Paradoxním výsledkem toho všeho je, že text sám přestal působit ve věci své interpretace jako autorita a že se dokonce cítíme nuceni odrazovat své studenty od nezávistného čtení třeba Leviathana; učiní přece lépe, pokusí-li se pro začátek prosekát si cestu džunglí již existujících výkladů. Řečeno v kostce: texty samy, resp. vůbec minulost již k dispozici nemáme; zabýváme se dnes pouhými jejich interpretacemi.

Když čtu recenze a anotace nových knih v Times Literary Supplement, v New York Review of Books či v odborných časopisech - jejichž počet také stoupá hroživou rychlostí - nepochybují, že i v ostatních oblastech historiografie je situace obdobná. Doba, jíž se Nietzsche obával již před více než 100 lety, doba, kdy historiografie sama počne ohrožovat náš vztah k minulosti, zdá se nastala. Z této záplavy historické literatury, která se na nás valí, nás ale nejímají pouze pocity beznaděje, je na ní současně i cosi barbarsky necivilizovaného. Civilizaci přece spojujeme - pochopitelně krom mnoha jiných věcí - s určitým citem pro míru, pro zlatý střed mezi přebytkem a nedostatkem. Uměřenost je však našemu intelektuálnímu alkoholismu zcela cizí. Toto přirovnání mi připadá velice přiléhavé: vždyť každá nejnovější kniha či článek o určité věci se také vždycky považuje za ten opravdu poslední drink, který si intelektuál ještě objedná.

Situace to ovšem není zcela nová. Také pokusy uchovat deprimovaným historikům jasnější vyhlídky do budoucnosti se

objevovaly již dříve. Holandský historik Romein spojoval nadprodukcí s tendencí ke specializaci. Proto volal po teoretické historii, která by specialisty roztržštěnou minulost zase integrovala v jediný celek a která by nám nabídla dostatečně vysoko umístěné stanoviště, z něhož bychom mohli znovu přehlédnout svou situaci a vnést do chaosu způsobeného specializací a nadprodukcí určitý řád¹. Avšak Romeinova kniha o předělu dvou věků prokazuje, že něco takového se snáze řekne než vykoná. I na vyšší rovině, kterou Romein postuluje, totiž dochází k opravdové interakci mezi jednotlivými specializacemi jen velice obtížně. Integrální historie vede spíše k pouhému výčtu než ke skutečné integraci.

Jiný způsob, jak se s problémem vyrovnat, představuje strategie, již používají historici francouzské análové školy. Ti se především snaží nalézat nové předměty historického zkoumání. Tento postup jim vskutku otevírá šanci ještě jednou se střetnout s dějinami v původním, tj. dosud neporušeném stavu. Útěcha je to však určitě pouze dočasná: neuplyne příliš mnoho času a bezpočet dalších historiků, francouzských či jiných, se vrhne na tyto nové předměty a rychle je pokryje tlustou a neprůhlednou krustou svých interpretací. O tom, jak je análová škola v odhalování nových a přitažlivých témat vynalézavá, toho ovšem lze říci mnohem více. K této věci se zde ještě vrátím.

Klíčovou otázkou nyní je, jaký bychom k nadprodukcí historické literatury, jež zachvacuje jako rakovina všechny oblasti historického výzkumu, měli zaujmout postoj. Zpátečnické vzdychání po krásném, přehledném stavu věcí před 50 lety nic nevyřeší a není ničím než malomyslnou rezignací. Musíme prostě vzít na vědomí, že cesta zpět neexistuje. Kdosi spočítal, že v současné době se minulostí zabývá více historiků, než jich bylo od dob Herodota do roku 1960. A samozřejmě není možné komukoli z nich zakázat psát nové knihy nebo články. Stížnostmi na ztrátu přímé vazby k minulosti se daleko nedostaneme. Pomoci nám může jen to, určíme-li tuto vazbu nově a jinak, založíme-li ji na úplném a poctivém přijetí situace, ve které se nyní jako historici nacházíme.

Je tu nadto ještě další důvod, proč se máme vydat právě tímto směrem. Současnou nadprodukcí historické literatury lze vskutku považovat za zrádnost, vycházíme-li z tradičních idejí o tom, jaký má historiografie úkol a smysl. Historiografie

se však dnes ze svého tradičního, sebeospravedlňujícího teoretického hávu vysvlékla a ohlíží se po nových šatech. Tím nemám na mysli, že je třeba historiky znovu naučit, jak mají pracovat. Ani nechci rozvíjet teorii ve stylu "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Pravidla určující metodu historikovy práce nelze hledat někde mimo sféru historie samé. Jestliže historikové považují něco za smysluplné, pak to smysluplné je a těžko k tomu cokoli dodávat. A navíc nevěřím, že historiografie dává nějaký užitek či naopak přináší nějaké zjevné nevýhody. Tím samozřejmě nemíním, že je zbytečná, ale spíše že otázka po její užitečnosti je špatně položená. Spolu s literaturou, malířstvím atd. patří přece historie a historické vědomí ke kultuře. A ptát se, jaký užitek přináší kultura, nemá dost dobrý smysl. Kultura, do jejíhož rámce historiografie spadá, představuje spíše pozadí, z něhož a vůči němuž můžeme vůbec utvářet náš názor na to, co je a co není užitečné, k čemu jsou dobré například určité druhy vědeckého výzkumu či jakou mají hodnotu takové či onaké politické cíle. Věda a politika - pojímané utilitárně a skýtající lidem možnost manipulovat se světem - do kultury ve vlastním slova smyslu nepatří a netvoří součást toho, co se nazývá civilizací. Prospěšnost a užitečnost čehokoli závisí na daném kulturním a historickém kontextu. Kultura a historie samy však v termínech prospěchu a užitku být definovány nemohou. Náleží do sféry "absolutních předpokladů"², slovy Callingwoodovými. To je také důvod, proč by politická sféra neměla zasahovat do kultury.

Klade-li si někdo za cíl nalézt pro historiografii nový kabát, musí na prvním místě určit místo historiografie v celku současné civilizace. Běží o úkol kulturně historické či interpretační povahy, srovnatelný s oním druhem problémů, s nimiž se setkáváme, uvažujeme-li nad místem či smyslem nějaké jednotlivé události v celku našeho životního příběhu. Je až s podivem, proč historikové či filozofové dějin za posledních 40 let věnovali tak málo pozornosti paralelám, jež se nabízejí mezi vývojem současného dějepiscectví a současné literatury, literární kritiky, výtvarného umění, stručně řečeno současné civilizace. Podobní chemikům či astronomům zjevně neviděli žádný důvod, proč by se existencí takovýchto paralel měli v rámci svého oboru zabývat.

V tomto článku však nehodlám určovat postavení historiografie v rámci současného vývoje. Spíše postoupím dále s upozorněním, že nadprodukce v historiografii má v dnešní civilizaci a společnosti mnohé analogie. Vždyť kdo se dosud nesetkal s otřepaným obratem, že žijeme ve věku informační exploze? V teoretických úvahách, které se jednou hlouběji, podruhé povrchněji tímto jevem zabývají, považují za zajímavé tyto dva momenty. Předně je nápadné, jak často se zde o informacích hovoří, jako by šlo o nějakou fyzickou entitu. Informace "proudí", "přenášejí se", "šíří se", "obchoduje se s nimi", "uchovávají se", "uspořádávají se". Lyotard hovoří o státu jakožto o útvaru, který omezuje či uvolňuje informační toky³. Informace se zdají být jakýmsi druhem pohyblivé tekutiny: jsme jimi zaplavováni a ocitáme se ve vážném nebezpečí, že se v nich utopíme. Za druhé je zde nápadný posun: když o informacích hovoříme, jako by se ony samy stávaly důležitějšími než je to, o čem nás mají informovat. Tento vztah býval opačný. Vezměme třeba větu "v roce 1984 se stal prezidentem Spojených států Ronald Reagan". Tento informativní výrok sám o sobě je překryt tím, co oznamuje, skutečností, o které hovoří. Nicméně v našem současném způsobu, jak se k informacím vztahujeme, jsou naopak právě tyto skutečnosti zatlačovány do pozadí. Autonomní, svébytnou realitou se stávají informace samy a nikoli až to, co je za nimi. A tak, podobně jako máme zákony popisující chování různých jsoucích věcí, můžeme budovat vědecký systém popisující chování této pozoruhodné, z informací sestávající tekutiny. Rád bych zde na okraj poznamenal, že z hlediska Austinovy teorie řečových aktů lze informace považovat jak za čistě performativní, tak za zcela neperformativní. To je zajisté jeden z nanejvýš pozoruhodných aspektů tohoto fenoménu.⁴

V posledních letech si našeho změněného postoje k fenoménu informací povšimli mnozí. Byly okolo toho vypracovány různé teorie a jejich stoupenci se také, jak to bývá, obvykle, nějak označili. V této souvislosti se často hovoří o poststrukturalistech či postmodernistech, odlišujících se samozřejmě od svých strukturalistických a modernistických předchůdců. V roce 1984 probíhala v Utrechtu velmi zajímavá konference věnovaná postmodernismu a každý, kdo se jí zúčastnil, asi bude souhlasit, že uspokojivě definovat pojem postmodernismu či poststrukturalismu není ani zdaleka snadné⁵. Nicméně se lze poku-

sit - jak to např. učinil ve své poslední knize Jonathan Culler⁶ - načrtnout aspoň jejich základní obrysy. Modernistům a strukturalistům byla alfou a omegou věda. Podle nich není jen nejdůležitější složkou moderní společnosti, nýbrž o této skutečnosti rozhoduje a definitivně ji určuje. Postmodernisté a poststrukturalisté zauímají k vědecké racionalitě postoj odlišný. Již ji nepovažují za své východisko, ale pohlížejí na ni jakoby zvnějšku. Nelze říci, že by ji kritizovali z iracionalistických pozic. Spíše k ní přistupují s určitou zdrženlivostí, nikoli nepodobnou té, jež charakterizuje náš současný vztah k fenoménu informace. Nezabývají se po vzoru filozofie vědy - nevybočující z rámce scientismu modernistů a studující postup vědeckého myšlení od empirických dat k teorii - metakritikou vědeckého zkoumání či vědecké metody jako takové. Prameno se zajímají o problémy komunikace mezi vědci či o vztahy mezi vědou a společností. Pro postmodernisty jak věda sama, tak filozofie vědy představují pouhé danosti, určité skutečnosti mezi jinými, možné východisko vlastních, na vědecké metodě nezávislých reflexí. Svou pozornost nezaměřují na vědecký výzkum či na to, jak výsledky vědy přijímá společnost, nýbrž na pouhé fungování vědy, na pohyb vědeckých informací jako takových.

Na vědu a na informace pohlíží postmodernismus jako na dvě nezávislé, vlastními zákonitostmi se řídící oblasti. Principiální zákon postmodernistické teorie informace hovoří o zmnožování informací. Vskutku důležitá informace nikdy neznamená konec informační genealogie. Její důležitost je naopak dána tím, co ve sféře ducha způsobí a co v ní vyprovokuje. Výbornou ilustraci tohoto principu představuje právě historiografie. Žádné velké dílo v jejich dějinách, ať už de Tocquevillovo, Marxovo, Burckhardtovo, Weberovo či Braudelovo, nezpůsobilo, že by se proces získávání informací zastavil - jak snad lze očekávat v případě, že nějaký dílčí problém je jednou provždy vyřešen. Naopak se vždy ukázalo být mocným stimulem nového informačního přílivu, nové vlny publikací: "Paradoxně čím je nějaká interpretace mocnější a autoritativnější, tím více textů generuje"⁷. To, že právě zajímavá (tj. informativní) informace podněcuje vznik dalších a dalších informací, je z modernistického hlediska těžko pochopitelné. Modernista totiž považuje naopak za smysluplnou

takovou informaci, která informační potřebu uspokojí a tudíž proces dalšího získávání informací ukončí. Není s to vysvětlit, proč právě to, co je diskutabilní, má pro pokrok vědy základní význam, proč, jak se vyjádřil Bachelard, právě diskutabilní skutečnosti jsou pravdivé.

V souvislostech tohoto článku je zapotřebí detailněji se podívat na to, že postmodernismus se vůči vědě chová spíše neutrálně a není vysloveně antiscientistický. Tato skutečnost nás zaprvé učí chápat, co to vlastně postmodernistická historiografie je, a zadruhé ukazuje, že historiografie prakticky odjakživa vykazovala dosti zřejmé postmodernistické rysy. Charakteristickým příkladem postmodernistického postupu vůči vědě je Nietzscheova "dekonstrukce" kauzality, tedy toho, co mnozí považují za jeden z úhelových kamenů vědeckého myšlení. V tradiční terminologii se příčinou rozumí to, co stojí na počátku, a účinkem to, co je vůči příčině až druhotné. Nietzsche ovšem upozorňuje, že teprve poté, co jsme postřehli účinek, počínáme se ohlížet po příčině, čili že fakticky účinek příčinu předchází. "Jestliže až účinek způsobuje, že se příčina stává příčinou, je pravým počátkem on a nikoli příčina."⁸ Kdyby někdo namítal, že se zde zaměňuje řád věcí ve skutečnosti s řádem, jenž platí při jejím poznávání, pak se mýlí s tím, o čem Nietzsche zjištění běží. Naznačenou záměnou se pouze chce upozornit, že tradiční hierarchie příčiny a účinku je umělá; že krom našeho letitého návyku myslet vědecky tu není nic, co by nás nutilo na tomto způsobu uvažování trvat. Stejně jako můžeme snášet argumenty, proč tuto hierarchii přijmout, můžeme nacházet důvody, proč ji zvrátit.

V postmodernismu se to tak má se vším. Věda je "destabilizována", vychýlena ze své ustálené polohy, zdůrazňuje se reverzibilita myšlenkových schémat, aniž by se zároveň nabízel nějaká definitivní, "správná" alternativa. Ve své kritice vědy si postmodernisté počínají značně potměšile a nekorektně; dávají rány pod pás; daří se jim zasahovat vědeckou racionalitu na nejcitlivějších místech. Nejde jim o to ji po hegelovsku "zrušit" (aufheben), tj. pozdvihnout na kvalitativně vyšší stupeň. Ani nelze jejich stanovisko považovat za antitezi, již každá teze automaticky vyvolává. Spíše chtějí upozornit na to, že pro každé hledisko existuje kromě jeho zorného pole, kde toto hledisko "platí", i okrajová, méně zřetelná oblast, která

jeho nároku na vědeckou platnost uniká. Již Wittgenstein ve svém Traktátu upozorňoval, že něco podobného lze říci o každém korektním kroku racionálního uvažování, jemuž vlastně jde o to učinit sebe sama nadbytečným. Každý takový krok je vždy cestou přes území, kde spolu s pravdou bytuje i nepravda, cestou od původní mylné koncepce ke správnému náhledu. Pravdivé je takto neodlučitelně proniknuto nepravdivým.

Z toho lze vyvodit závěry jak logické, tak ontologické: Společně přispívají k charakteristice převratné povahy postmodernismu. Věnujme se nejprve aspektu logickému. Pro postmodernistu představují veškeré vědecké jistoty, na kterých modernisté vždy stavěli, pouhé varianty paradoxu lháře, tj. paradoxu Krétana, který řekl, že všichni Krétané lžou, resp. paradoxu o sobě samém hovořícím výroku "tento výrok je nepravdivý". Celé drama postmodernismu je obsaženo v náhledu, že tento paradox je nutno přijmout jako neřešitelný. A zde bychom neměli zapomínat, že jeho řešením dodnes uznávaným, tvořícím základní kámen současné logiky, je ono, které v Principia Mathematica navrhl Russel a které vychází z teorie typů a z rozdílu mezi predikáty a predikáty predikátů.⁹ Postmodernistickým úmyslem je tuto větev, na níž sedí celá věda, podříznout. A opět zde nejlepší ilustraci této pozice představuje historiografie. Interpretace minulosti se stanou rozeznatelnými jako určité interpretace až v tom okamžiku, kdy jsou postaveny do kontrastu vůči jiným interpretacím. Tím, čím jsou, se stávají až díky tomu, čím nejsou, Kdo zná pouze jedinou interpretaci nějakého dějinného fenoménu, neví o něm vůbec nic. Každý vhled do historie je tudíž vnitřně paradoxní povahy¹⁰. Něco podobného měl bezpochyby na mysli i Hayden White, když ve své Metahistorii - nejprevratnější knize o filozofii historie za posledních 25 let - charakterizoval veškerou historii jako v zásadě ironickou¹¹.

Obraťme se nyní k ontologii. Ve snaze dekonstruovat tradiční hierarchii příčiny a účinku postavil Nietzsche proti sobě způsob, jak o skutečnosti hovoříme, a procesy, jež probíhají uvnitř reality samé. Obvyklý rozdíl mezi jazykem a skutečností zde ztrácí svůj smysl. A zvláště: řeč vědy již nemá povahu "zrcadla přírody", nýbrž patří ke skutečnosti neméně měrou než objekty, které věda studuje. Jazyk užívaný vědou je také jakási věc¹² a opačně, jak argumentoval na

utrechtské konferenci o postmodernismu Hans Bertens¹³, i věci, z nichž sestává realita, jsou "řečové" povahy. A opět tuto tezi nejlépe ilustruje historiografie. Jak se za moment ukáže, právě historický jazyk se vyznačuje stejnou neprůzračností, jakou spojujeme s věcmi ve skutečnosti. A naopak, jak Hayden White a Ricoeur (jehož rozhodně nemíním zařazovat mezi postmodernisty) rádi opakují, právě na minulou skutečnost je zapotřebí pohlížet jako na text napsaný v cizím jazyce, který - jako jakýkoli jiný text - má dimenze lexikální, gramatické, syntaktické a sémantické¹⁴. Příznačné je i to, že sami historici mají ve svých teoretických reflexích sklon hovořit o historickém jazyce jakoby tvořil součást historické skutečnosti a vice versa. Tak třeba Marx, když hovoří o protikladu mezi výrobními silami a výrobními prostředky, budí dojem, že se nezabývá aspekty skutečnosti, nýbrž zkoumá výroky o ní. Mnozí by zase rádi viděli stejnou jedinečnost, jež charakterizuje historické jevy, i u historického jazyka¹⁵. Zkrátka, skrytý a často jen povrchní a nereflektovaný odpor historiků k dichotomii jazyka a skutečnosti pramení ze zkušenosti, již jim nabízí jejich obor, mající v zásadě postmodernistickou povahu.

Tam, kde se předmětem kritiky stává dichotomie jazyka a skutečnosti, nemáme daleko^k perspektivě, jež je vlastní estetice. Neskytají nám jazyk romanopisce i historika iluzi skutečnosti, byť jednou vymyšlené a podruhé opravdové? V různých^{svých} pracích rozvíjel Gombrich tézi: umělecké dílo, řeč umělce, není mimetickou reprodukcí skutečnosti, nýbrž její náhradou, substitutem¹⁶. Řeč a umění nestojí proti skutečnosti, ale jsou - jako určitá pseudoskutečnost - její součástí. McGill ve své brilantní antologii postmodernismu ukázal, jak postmodernisté počínaje Nietzsche a konče Derridou usilují rozšířit estetický pohled na celou oblast reprezentace skutečnosti¹⁷.

V historiografii odpovídají tomuto estetismu nedávné pokusy přistupovat k historickým textům z hlediska stylistického. Pro modernisty bylo zkoumání stylu čímsi zapovězeným či při nejmenším nedůležitým. Cituji z nedávné přednášky profesora Bertelse: "Zda historický či jiný vědecký text je či není napsán vytříbeným stylem je v otázce jeho pravdivosti zcela nedůležité".¹⁸ To, oč běží, je totiž obsah sdělení,

a na způsobu, stylu, jak je tento obsah vyjádřen, naprosto nezáleží. Avšak po Quinovi a Goodmanovi není již tato pohodlná distinkce mezi formou či stylem a obsahem zdaleka tak nesporná. Svůj argument Quine a Goodman formulovali zhruba takto: Jestliže různí historikové zkoumají různé aspekty téhož předmětu, výsledný obsahový rozdíl lze velmi dobře popsat jako různost stylu, jímž se o zkoumaném předmětu pojednává. "To, co je řečeno ... může být určitým způsobem, jak se vyslovit o něčem jiném; například psát o renesančních bitvách a psát o renesančním umění jsou dva různé způsoby psaní o renesanci"¹⁹. Či řečeno s Gayem, rozhodnout se pro určitý styl, určitou "manýru", současně znamená vybrat si i takovou a takovou "látku" či obsah²⁰. A dokonce i tam, kde lze od sebe styl a obsah odlišit, můžeme právě styl považovat za přednější. Neboť vzhledem k nesouměřitelnosti různých historických perspektiv, vzhledem ke skutečnosti, že povahu rozdílu v historických názorech nelze uspokojivě určit tak, že je vztáhneme k jedinému předmětu zkoumání, nezbyvá nám nic jiného - máme-li garantovat, že debata o historii povede k něčemu smysluplnému - než se soustředit na styl, jež každé historické stanovisko či způsob pohlížení na minulost ztělesňuje. Vůči této dimenzi historického textu představuje jeho "věcný" obsah až cosi odvozeného.

To, že v postmodernistickém pojetí historiografie nabývá estetické povahy, lze popsat pomocí pojmu "intensionálního kontextu", s nímž pracuje analytická filozofie. Jako příklad vezměme výrok "Jan věří, že p" či "Jan doufá, že p" (kde na místě p stojí nějaký konkrétní výrok). Jde o to, že v intensionálním kontextu nelze nahradit p jiným výrokem, ani kdyby tento jiný výrok byl s výrokem p ekvivalentní či přímo z něj vyplýval. Nemůžeme totiž vědět, zda si Jan důsledků toho, že věří či doufá v p, vědom. Je možné, že Jan například věří, že se voda vaří, aniž by věřil, že její teplota je 100 stupňů. Jinými slovy, v intensionálním kontextu právě forma, konkrétní formulace výroku představuje jeden ze základních předpokladů, zda je pravdivý či nikoli. Takový výrok obrací pozornost na sebe sama a tudíž jeho forma hraje stejně důležitou roli jako obsah. V neobyčejně zajímavé knize upozornil Danto, že intensionální povaha výroků a textů (či přinejmenším

některých z nich) je asi nejnápadnější v krásné literatuře: "Tento intensionální prvek se projevuje nejmarkantněji tam, kde autor nejen sděluje ta a ta fakta, nýbrž současně bedlivě váží slova, v nichž je předkládá... . . . kde by jeho literární záměr ztroskotal, kdyby místo těchto slov použil jiná"²¹. Díky své intensionální povaze si literární texty podržují jistou neprůzračnost: místo aby přímo odkazovaly k nějaké skutečnosti, která - ať vymyšlená či opravdová - stojí za nimi, obracejí pozornost k sobě samým. To ovšem platí nejen o krásné literatuře, nýbrž také o historiografii. Jaký pohled na minulost historické dílo vlastně nabízí, je veskrze určeno jazykem, jež při tom jeho autor použil. A právě tento vztah mezi minulostí zjevující se historikově pohledu a jeho jazykem, vztah, jenž se rozehrává v jeho vlastní přítomnosti a vyznačuje se touž neprůzračností a intensionální dimenzí, jakou mají texty literární, staví historiografii naroven umění.

V tomto smyslu lze historiografii i umění postavit do opozice vůči vědě. Vědecký jazyk se přinejmenším snaží být průhledný. Pokud brání nahlédnutí skutečnosti, je nutné jej zjemnit či projasnit. Je sice pravda, že někteří filozofové vědy (např. Marry Hesseová) chtějí prosadit zmíněnou estetickou a literární dimenzi i zde. To by samozřejmě jen dodávalo mnou formulovaným požadavkům na historiografii na přesvědčivosti a oprávněnosti. Já sám ovšem pokládám rozdíly mezi exaktními vědami a historiografií za mnohem více než za záležitost pouhých nuancí. O co větší důraz se u poznatků, jež určitá disciplína nabízí, klade na jejich syntaxi (což je právě případ exaktních věd), o to méně v takové disciplíně zbývá prostoru pro intensionální kontexty. Otázky synonymie, hrající u intensionálních kontextů klíčovou roli, jsou sémantické a nikoli syntaktické povahy.

Jestliže se shodneme na tom, že zde zhruba načrtnutý postmodernistický přístup je pro historiografii relevantní, můžeme z toho vyvodit několik závěrů. Modernista se svým vědeckým obrazem světa pohlíží na dějiny způsobem, který nám zpočátku připadá přijatelnější: zdroj evidence spatřuje v tom, že v minulosti se evidentně něco stalo. Ve svých úvahách vychází od pramenů, od toho, co má o historické skutečnosti, za tím vším se skrývající, k dispozici. Pro postmodernistu není evidence založena na minulosti jako takové, nýbrž na jejích dalších

interpretacích. Neboť to je přesně to, co ve skutečnosti evidujeme. Vyjádřeno obrazně: modernista dospívá k evidenci tím, že vyndává dlaždici z chodníku, aby uviděl, co je pod ní. Postmodernista si naopak na tuto dlaždici stoupá a snaží se překročit na další dlaždici: není orientován vertikálně, ale horizontálně.

Nejde - mi zde jen o analýzu současného stavu věcí, ale snažím se zároveň navrhnout, na co by se měli v budoucnosti historikové soustředit. Svůj návrh bych snad nejlépe popsal jako zesoučasňování historických pramenů. Evidence, s níž je záhodno pracovat, se nepodobá zvětšovacímu sklu, jež nám umožňuje vidět minulou, prostým okem již neviditelnou skutečnost. Více mi připomíná tahy štětce, které malíř koná, aby dosáhl určitého účinku. Evidence nás neposílá zpět do minulosti, nýbrž spíše klade otázku, co si s minulostí může počít zde a nyní se nacházející historik. Tento nový postoj vůči evidenci ilustruje Georges Duby. Když mu Guy Lardreau, který s ním vedl rozhovor, položil otázku, co považuje za nejzajímavější evidenci, dostal tuto odpověď: tu lze nalézt právě v tom, co vysloveno nebylo, co určitá epocha o sobě neřekla. Proto Duby přirovnává svoji historickou práci k vyvolávání fotografického negativu²². Stejně jako ryba si není vědoma, že plave ve vodě, ani lidé určité epochy nevědí, co je pro ni nejcharakterističtější, co v ní je nejrozšířenější. To se totiž zjeví až poté, co toto období skončilo. Jeho charakteristickou vůni lze ucítit až v době následující. Něčeho takového si zajisté povšimli již Hegel a Foucault. Jde mi o Dubyho postřeh, že podstatu epochy určuje její "příjemce" (destinataire), abychom použili výraz francouzských postmodernistů, historik, jenž stojí před úkolem zde a nyní vyvolat svůj negativ toho, o čem se v dané době nemluvalo, co se jen tak šeptalo či vyjadřovalo se nedůležitými detaily. Historik se podobá znalci, který identifikuje autora nějakého díla ne podle toho, co je pro něho charakteristické (a tudíž taky napodobitelné), ale podle toho, co jemu samotnému takřikajíc "uniklo". "Le style, c'est l'homme" a tento náš styl se projevuje nejzřetelněji tam, kde jsme sebou samými, aniž bychom zároveň na sebe sama mysleli. Asi také proto je tak málo lidí, kteří si v naší narcisistické éře dosud udržují jakýsi styl. Zkrátka, způsob zacházení s evidencí, který navrhuje Duby, je nezvyklý. Nesměřuje se zde za něčím, co se

skrývá za bezprostředně evidentními danostmi, nýbrž to, co je evidováno, nabývá svého místa a smyslu v konfrontaci s mentalitou doby, v níž žije a píše sám historik. Mentalita jím studovaného období se zjevuje pouze jakožto výsledek konfrontace s mentalitou pozdější, jakožto rozdíl těchto mentalit. Směr, jímž to, co je evidentní, poukazuje, se tak mění o devadesát stupňů. Podobně jako mnoho jiných důležitých věcí i tento obrat je anticipován Huizingou, jenž o historickém vědomí říká: "Kontakt s minulostí budící v nás přesvědčení o své pravosti a pravdivosti, lze věru navázat díky větě z nějaké listiny či kroniky, díky dobové tiskovině, díky útržku notového záznamu staré písně. U jeho zrodu ovšem nestojí minulý autor těchto dokumentů ... uskutečňuje jej historik sám, jejich čtenář, usilující se jejich prostřednictvím s tímto autorem setkat, odpovědět na jeho výzvu"²³.

Není příliš překvapivé, že Duby a Lardreau poukazují na vztah mezi historiografií a psychoanalýzou²⁴. Obě tyto disciplíny se zabývají interpretací. V případě historiografie se nás Duby snaží mít k tomu, abychom v minulosti již nehledali jakýsi původně skrytý mechanismus, jenž stopy, které rozeznáváme na povrchu, způsobil. Stejně tak psychoanalýze, přes jisté pozitivistické náběhy patrné u jejího zakladatele Freuda, nabízí katalog určitých interpretačních strategií. Máme se zde naučit rozumět tomu, co neurotik říká, a nikoli se zabývat následky, které způsobili jacísi atomičtí homunkulové vyplňující jeho mysl²⁵. Jak psychoanalytik, tak historik se snaží vnést do stop a příznaků určitý řád a nehledají něco, co se nachází někde za nimi. V obou případech se interpretační činnost chápe přísně nominalisticky: ani v historické skutečnosti ani v myslí neurotika není nic, k čemu by šel obsah příslušných interpretací přiřadit²⁶.

Mezi historiografií a psychoanalýzou ovšem existuje ještě jiná, zajímavější paralela. Dubyho teze, že historik má věnovat pozornost tomu, co není vysloveno, ale naopak potlačeno - bláznovství, nepravdě, tabu, abychom užili Foucaultových kritérií - evidentně připomíná metodický princip, jímž se ve své činnosti řídí psychoanalytik. Tak jako jsme, co nejsme či nechceme být, i minulost je v jistém smyslu to, co nebyla. V obou případech se to, co bylo vytěsněno, samo manifestuje ve zdánlivě nedůležitých maličkostech. V psychoanalýze z toho plyne zjištění, že člověk nemá nějaké snadno pozorovatelné bytí či podstatu,

jež jej činí srozumitelným; že záhada osobnosti spočívá v tom, co jen zřídka a v pomíjivých okamžicích proniká skrze obvyklý způsob, jak se dotýčný člověk prezentuje. Jak říká Rorty, je naše osobnost spíše koláží než substancí: "to, že jsme s to chápat sebe sama spíše jako idiosynkraticky utvořenou koláž a nikoli nějakou substancí, hraje důležitou roli pro naši schopnost zavrhnout myšlenku, že v sobě máme nějaké pevné, se všemi ostatními lidmi sdílené jádro (self) ... Freud ustavil nové paradigma sebepoznání: ne hledání vlastní lidské podstaty, ale spíše rozkládání drobných idiosynkratických příhod"²⁷.

Něco podobného lze říci i o historiografii, alespoň o té její verzi, kterou nazýváme postmodernistickými dějinami mentalit. Či formulováno pomocí paradoxu, tedy způsobem, který mají postmodernisté tak v oblibě: esenci minulosti nelze hledat v esenci minulosti. Materiál, na němž odhalíme, co je pro nás skutečně důležité, představují spíše nenápadné střípky, jazykové lapsy, "Fehlleistungen" minulosti, tedy přesně ony řídké momenty, kdy se minulost vymkla sebekontrolě a "nechala se být". Mám dojem, že nějak takto lze alespoň z části vysvětlit to, co Jörn Rüsen označil za "změnu paradigmatu" v současné historiografii, změnu, jež podle jeho mínění spočívá v přesunu pozornosti historika od "historických makrostruktur" k "historickým mikrosituacím a životním vztahům"²⁸. Možná, že stojíme v historiografii tváří v tvář radikální změně; že alespoň na určitou dobu opouštíme veškeré esencialistické aspirace, které v ní panovaly od chvíle jejího vzniku. Vždycky totiž historici hledali něco, co by mohli označit za podstatu minulosti, princip, který by jim minulost (či alespoň určitý její výsek) spojil v jediný celek a na jehož základě by tudíž byli s to tomuto celku porozumět. Během staletí se podoba tohoto esencialismu nejrůznějším způsobem měnila. Zřejmě nejnápadněji přítomný byl v různých spekulativních systémech, které ovládaly myšlení západního člověka o minulosti. Augustinovo teologické pojetí dějin i jeho sekularizované varianty²⁹, idea pokroku doprovázená slepou vírou v rozvoj vědy a ve společenský rozkvět tím garantovaný mají vlastně vždy povahu jakýchsi "metavyprávění" řečeno s Lyotardem - pomocí nichž se legitimovala nejen příslušná historiografie, nýbrž i další základní rysy civilizace a života společnosti³⁰.

Pak se ovšem objevil historismus, jenž s až překvapující prostomyslností³¹ spatřoval podstatu minulosti v podivné směsici faktů a ideje. Epistemologická naivita jeho nauky o historických ideách byla možná jedině v době, kdy se ve vnímatelnost podstaty či esence minulosti věřilo tak skálopevně, že nikomu ani v nejmenším nepřišlo na mysl, jak je taková víra ontologicky arogantní. Sociální historie, o které uvažuje Rüsen, představuje v řetězu esencialistických koncepcí dějin poslední článek. Triumfální tón, s nímž zejména v Německu vystoupila na scénu, podává ten nejjasnější důkaz, jak se její přívrženci, získavši pocit, že konečně našli předlouho hledaný klíč ke všem dosud zavřeným komnatám lidských dějin, přeceňovali.

Avšak ten, kdo si uvědomuje esencialistickou povahu této sociální historie a zároveň ví o tradičním nepřátelství, jež odjakživa mezi esencialismem a vědou panuje, se nad jejich vystoupeními může jen pousmát. Že nejzatvrzelejší modernisty lze nalézt mezi filozofy dějin, ani moc nepřekvapuje. Ti jsou schopni vítat jakoukoli okázalou pseudovědeckost, jakmile se v ní domnívají vidět potvrzení svých značně obnošených pozitivistických idejí, dokonce ještě horlivěji než někteří historikové.

Posun, k němuž dochází v historickém vědomí, se pokusím ukázat pomocí následujícího podobenství. Přirovnejme historii ke stromu. Esencialistická západní historiografie se tradičně zaměřovala na jeho kmen. To je zajisté typické pro spekulativní systémy. Ty se pokoušely vymezit, z čeho tento kmen sestává, čím je formován. Historismus a modernistická vědecká historiografie se svou chvályhodnou bdělostí vůči tomu, co se v minulosti skutečně stalo, a s odmítáním apriorních schémat jsou v rámci mého podobenství ztělesněny větvemi. Nicméně i jejich perspektiva je nadále určena kmenem stromu. Stejně jako jejich spekulující předchůdci, ať hlasatelé historismu nebo protagonisté takzvané "vědecké historiografie", se přese všechno nevzdali naděje, ba výslovného nároku něco říci i o tomto kmeni. V této souvislosti stojí za povšimnutí, jak těsné vázy vlastně mezi marxismem a sociální historií jsou. Ať už to bylo vyjadřováno terminologií ontologickou, epistemologickou či metodologickou, od dob historismu historiografie neustále usilovala znovuoobnovit, resp. znovu nalézt nějakou esencialistickou linii procházející když ne celou historií, tak alespoň určitým jejím výsekem.

Postmodernistická historiografie (jejímž zvláště typickým projevem jsou dějiny mentalit) činí do po staletí vládnoucí esencionalistické tradice nebyvalý průlom, resp. - abych se nevyjadřoval příliš bombasticky a nadneseně - představuje v současném myšlení o minulosti úplně odlišný trend. Postmodernističtí historiografové již nevolí mezi kmenem a větvemi. Jejich pozornost se obrátila na listy. V této perspektivě již není cílem integrace či syntéza jednotlivostí v totalitu. Středem zájmu se staly náhodné historické úlomky a střípky. Vezměme například Montaillou nebo další knihy od Le Roy Ladurieho, Ginzburgovy "mikropříběhy", Dubyho Neděli Bouvinových či Návrat Martina Querra od Nathalie Zemon-Davisové. Před 15 - 20 lety bychom se s údivem tázali, o co těmto textům o dějinách jde, co sledují. A tuto tak nasnadě jsoucí otázku by nám tehdy vsugerovala naše modernistická touha dozvědět se, jak stroj historie pracuje. Avšak pro antiesencionalistický, nominalistický pohled postmodernismu taková otázka ztratila smysl. Pokud i nadále trváme na esencionalistické terminologii, můžeme říci, že podstatu již nehledáme ve kmeni ani ve větvích historického stromu, ale v jeho listech.

A to mě dovádí k hlavnímu bodu mého článku. Pro listy je příznačné, že jsou na stromě upevněny poměrně slabě. Když se blíží zima, vítr je prostě odfoukne. Z mnoha důvodů můžeme předpokládat, že právě podzim nastoupil v západní historiografii. Prvořadou roli tu jistě hraje postmodernistická poezie našeho času. Jsme "antiesencionalističtí" či, jak se dnes stalo módou říkat, "antifundacionalističtí", naše oddanost vědě a tradiční historiografii se dnes zmenšila. Druhý důležitý příznak vidím ve změněném postavení Evropy po druhé světové válce. Historie tohoto apendixu euroasijského světadílu přestala být historií světovou³². Jakoby se to, v čem jsme se domnívali spatřovat kmen západní historie, stalo najednou součástí lesa. "Metapříběhy", které jsme si o našich dějinách vyprávěli, pojednávající o triumfu Rozumu, o slavném boji proletariátu 19. století za sebeurčení, mají jen lokální důležitost a nemohou být proto použity jako metavyprávění. Mrazivý vítr, který se podle Romeina zdvihl okolo roku 1900 jak na Východě, tak na Západě³³, odvál ve 2. polovině 20. století z našeho historického stromu listy.

A tak západní historiografii nezbyvá než sbírat jednotlivé odvátené listy a studovat je nezávisle na jejich původu.

To ovšem znamená radikální obrat v našem historickém vědomí. Sbíráme-li uschlé listy minulosti, jak to činí třeba Le Roy Ladurie či Ginzburg, již nezáleží tolik na tom, kde byly původně na stromě umístěny, jako spíše na řádu, do něhož jsme s to je včlenit nový, na způsobu, jak toto jejich uspořádání lze přizpůsobit jiným formám současné civilizace. "Goethe, Macaulay, Carlyle a Emerson", napsal Rorty, "patří mezi první autory, u nichž lze nalézt texty směřující dohromady hodnotící výklady literárních děl, duchovní dějiny, morální filozofii i epistemologii a kteří právě tím vytvářejí nový, zcela specifický literární žánr"³⁴. A Culler, když tento Rortyho výrok komentuje, poukazuje na nápadnou nevšímavost vůči původu a kontextu, ať ^{už} historickému či jinému, jímž se tento "nový literární žánr" vyznačuje: "odborníci v jednotlivých oborech si stěžují, že práce tohoto stylu vybočují z rámce, který je pro danou disciplínu patřičný: studenti této "teorie" čtou Freuda a přehlízejí, že pozdější psychoanalytické výzkumy mnohé z jeho formulací zpochybnily; čtou Derridu a nezvládají filozofickou tradici; čtou Marxe a nezajímají se o alternativní způsoby popisu politické a ekonomické sféry"³⁵. Skutečný historický kontext však nepozbyl své tradiční, přirozené role proto, že ona alternativní a historická pozice je velice svůdná nebo že se člověk vzdal úsilí poctivě se s tokem historie vyrovnávat. Spíše jsme z tohoto kontextu prostě "vypadli". Všechno se nyní ohlašuje jakoby neohlášeno a v tom keckonců spočívá naše jediná naděje, že si v budoucnu udržíme hlavu nad hladinou. Stejnou roli jako větve nebo kmen, jež zajišťují, že navzájem nespojené listy drží pohromadě, hrály i výše zmíněné esencionalistické předpoklady: právě ony udržovaly "historický kontext".

Chtěl bych ale zabránit možnému nedorozumění. Nepropaguji zde novou formu subjektivity ani se nesnažím legitimovat takový přístup k minulosti, jenž usiluje modelovat si ji po vzoru současnosti. Úkol cokoliv legitimovat nechť je zůstaven modernistům. Podstata postmodernismu spočívá právě v tom, že ve vztahu k minulosti se chce poukazů na esencionalistické modely vystříhat. Pokusy vdechnout dnes za účelem vylepšení reputace historiografie nový život starému německému ideálu výchovy (Bildung)³⁶ nám tudíž mohou připadat pochybné. Rád bych ovšem dodal, že tyto snahy mi připadají

mnohem sympatičtější než scientistická naivita, jíž se významují při hodnocení úkolu a významu historiografie sociální historici. Oddávat se nadějím, které šíří sociologicky zaměřená historiografie, znamená toliko pokoušet se oživit mrtvolu. Vzkříšení ideálu výchovy naopak představuje smysluplnou reakci na stav současné civilizace. Ta se nám totiž čím dál tím více stává jen jakousi mapou. Zatímco v minulosti byla civilizace spíše přirovnatelná k ukazateli směru, poskytujícím víceméně jednoznačné direktivy co do společenského chování a co do morálky, současná civilizace nám toho o tom, kam bychom měli směřovat, neřekne o nic víc než mapa. Dokonce nám ani neporadí, když už jsme si nějaký cíl vybrali, kudy bychom se měli dát, zda nejkratší možnou cestou či nějakou malebnou oklikou. Realizace ideálu "výchovy" nám ovšem nanejvýš může poskytnout pravdivý obrázek o tom, kudy jsme se prozatím ubírali. Tento ideál vlastně představuje jakýsi kulturní protějšek slavné teze Ernesta Haeckela, že vývoj individua je zkrácenou verzí vývoje druhu. "Výchova" je v tomto smyslu zkrácenou verzí historie civilizace, jejím promítnutím do života jednotlivce, čímsi, díky čemu je toto individuum schopno stát se plnohodnotným členem lidské společnosti.

Pro postmodernistické historické vědomí však toto zkrácené ontogenetické opakování naší kulturní fylogeneze již nedává smysl. Vývojové linie se v řadě historických souvislostí, jež vytvářejí naši kulturní fylogenezi, nakonec zhroutily. Všechno se stalo současným. To má ovšem, abychom se odvolali na Dubyho, pozoruhodný korelát: všechno se zároveň stalo historií. To, že historie zesoučasněla, zároveň způsobilo stigmatizaci přítomnosti minulostí. "Výchova" zcela konsekventně vyžaduje cosi, podle čeho je možné se zorientovat. A právě to postmodernismus odmítá. Nemáme se utvářet po vzoru minulosti. Musíme se spíše naučit hrát s ní svou vlastní kulturní hru. Co to znamená na úrovni jednotlivé lidské bytosti, přiléhavě popisuje Rousseau ve svých Les rêveries du promeneur solitaire: "existuje stav, v němž se duše cítí dostatečně stabilizována, aby si cele odpočinula a soustředila se výlučně na své aktuální bytí; stav, v němž nemá zapotřebí vzpomínat na minulost ani vzhlížet k budoucnosti; stav, v němž čas jí není ničím, kde přítomnost prostě trvá, aniž by duše pociťovala její trvání, aniž by v ní vnímala jakékoli před či potom..."³⁷ A právě

tento vztah k času vzbuzuje v člověku pocit dokonalého a naprostého štěstí, neponechávajícího duši nijakou prázdnotu volající po naplnění."³⁸

Historie vlastní minulosti není rekonstrukcí toho, co se s námi v různých fázích našeho života událo, nýbrž pokračující hrou se vzpomínkami na to. Paměť zde má přednost před tím, co je pamatováno. Così analogického platí i pro historiografii. Chtivě nenasytné, nikterak se neomezující a nekontroloující kutání ve skrytých vrstvách minulosti, hnané touhou minulou skutečnost odhalit a vědecky ji rekonstruovat, přestalo platit za jediný a neoddiskutovatelný úkol historika. Raději bychom měli prozkoumat výsledky, které 150 let takovéto činnosti přineslo a zamyslet se častěji nad tím, jaký to všechno má smysl. Přišel čas, kdy bychom měli spíše přemýšlet o minulosti než ji zkoumat.

Věru nejspíš stojíme na počátku nové fáze historiografie, kdy se otázka smyslu stává důležitější než problematika geneze a rekonstrukce; kdy si historik sám klade za cíl odhalit smysl mnoha základních konfliktů naší minulosti předvedením jejich aktuálnosti. Uveďme několik příkladů. Hegelův vhled do povahy konfliktu mezi Sokratem a athénským státem může zajisté v mnohém protiřečit tomu, co dnes o Athénách okolo roku 400 před Kristem víme. Tato skutečnost však nijak neumenšuje závažnost Hegelova výkladu. Další příklad: co napsal Foucault o těsné vazbě mezi mocí a pouhou rozpravou o pravdě či o velice podivném vztahu mezi řečí a skutečností v 16. století, bylo podrobena mnoha věcně oprávněným kritikám. Přitažlivost jeho pojetí to však nikterak neoslabilo. Netvrdím, že historická pravda a věrnost faktům nehrají vůbec žádnou roli či dokonce představují překážku na cestě k smysluplnější historiografii. Naopak. Příklady jako tyto nám ukazují, a proto je také uvádím, že v historiografii má nad faktičností a doslovností převahu dimenze metaforická. Filolog Wilamowitz, jenž se pokoušel vyvrátit Nietzscheovu Die Geburt der Tragödie, se podobá člověku, usilujícímu převrátit holýma rukama železniční vagón. Kritizovat metafory pomocí fakt je činnost nejen marná, ale současně fádňá a bez vtípu. Metafory lze "vyvracet" zase jen metaforami.

A to mě dovádí k mé závěrečné poznámce. Jak jsem se vyjádřil, lze se důvodně domnívat, že náš vztah k minulosti resp.

vhled do její povahy bude propříště spíše metaforický než popisný. Mám na mysli toto: Výrok "tento stůl je dva metry dlouhý" je popisný, obrací naši pozornost k určité mimojazykové skutečnosti, kterou vyjadřuje. Metaforicky míněný výrok "historie je strom bez kmenu" přesouvá důraz na to, co se děje mezi pouhými slovními výrazy "historie" a "strom bez kmenu". V postmodernistickém pohledu se již pozornost nesoustřeďuje na minulost o sobě, nýbrž na nesrovnalost, která je mezi ní a přítomností, resp. mezi ní a jazykem, jehož pomocí dnes o minulosti hovoříme. Nějaká "jediná linie probíhající dějinami", jež by byla s to tuto nesrovnalost odstranit, již neexistuje. Právě proto se do popředí zájmu dostávají zdánlivě nesourodé, avšak překvapivě a povzbudivě zneklidňující detaily, to, "co mělo zůstat skryté, ale vystoupilo na povrch", jak se vyjádřil Freud ve svém eseji o "unheimliche"³⁹. Zkrátka vyvstává zde všechno to, co se z perspektivy vědecké historiografie zdá bezesmyslné, nedůležité, pouze marginální. Neboť právě toto nikam nezapadající, "unheimliche", ospravedlňuje nesrovnalosti v jazyce historikově, v jeho přítomném vztahu k minulosti.

Podobně jako filozofický postmodernismus, který od dob Nietzscheho a Heideggera kritizuje ze Sokrata a Platóna vycházející "logocentrickou" tradici, tj. víru ve schopnost rozumu vyřešit tajemství skutečnosti, projevuje i postmodernistická historiografie sklon nostalgicky se vzhlížet ve staré pre-sokratické historii. Nejranější řeckou historiografií byla epika. Řekové si prostě navzájem vyprávěli o činech svých předků. Tato vyprávění se sice navzájem nevylučovala, avšak často v nich bylo jednou řečeno to, podruhé zase ono. Byla totiž vyprávěna především z důvodů etických a estetických. Protože války a politické konflikty probouzely hlubší společenské a politické vědomí a protože psané slovo je vůči různým výkladovým tradicím daleko méně tolerantní než slovo mluvené, stojí vlastně historikové jako Hekateus, Herodotos a Thukydides v počátcích postupné "logocentrické" uniformizace minulosti⁴⁰. Jejich zásluhou se v lidském světě objevil první výhonek budoucího stromu historie. V žádném případě si nemyslím, že bychom se měli vrátit do časů před Hekateem. I zde se vyjadřují spíše metaforicky než doslovně. Postmodernismus vědeckou historiografií zcela nezamítá, nýbrž se pouze snaží otrást stanoviskem modernistů, kteří by nás rádi přesvědčili, že mimo to, co se

zjevuje v jejích zorném poli, nic není. Avšak vně tohoto pole se rozkládá celá oblast historického účelu a smyslu.

Poznámky:

1. Romein, J., "Het verguisde beeld" in: Historische lijnen en patronen (Amsterdam 1971); J. Romein, "Theoretische geschiedenis", in: Historische lijnen en patronen (Amsterdam 1971).
2. Collingwood, R. G., An essay on metaphysics (Oxford 1940).
3. Lyotard, J. P., La condition postmoderne (Paris 1979), 15.
4. Informace je performativní, obsahuje čistě sílu "oslovit" či "přemluvit" - protože konstatativní element se vytratil; informace není performativní, protože se řídí svými vlastními zákony a nikoli zákony, které platí pro mezilidskou komunikaci - komunikace představuje pouze část života informace.
5. Van Reijen, W., "Postscriptum", in: Modernen versus postmodernen. W. Hudson a W. van Reijen eds. (Utrecht 1986), 9-51; Hudson W., "The question of postmodern philosophy", tamtéž, 51-91.
6. Culler, J., On deconstruction. Theory and criticism after structuralism (London 1985) 18 a násl.
7. Culler, J., op.cit., 90
8. Culler, J., op.cit., 88
9. Van Heijenoort, J., "Logical paradoxes", in: The encyclopedia of philosophy, P. Edwards ed. (London 1967), 45-51.
10. Ankersmit, F. R., Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language (The Hague 1983), 239-240.
11. White, H., Metahistory. The historical imagination in nineteenth century Europe (Baltimore 1973), 37.
12. Ankersmit, F. R., "The use of language in the writing of history", in: Working with language, H. Coleman ed.
13. Bertens, H., "Het talige karakter van der postmoderne werkelijkheid", in: W. Hudson and W. van Reijen eds., Modernen versus postmodernen (Utrecht 1986), 135-153. Bertensovo stanovisko je ve skutečnosti dosud modernistické: jeho teze, že jazyk nikdy není s to reprezentovat plnost skutečnosti, jej nutí volit uvnitř polaritu mezi jazykem a skutečností, a nikoli být mimo ni, jak vyžadují postmodernisté.
14. White, Metahistory, 30; Ricoeur, P., "The model of the text: meaningful action considered as a text", in: Interpretative social science, P. Rabinow and W. M. Sullivan eds. (London 1979), 73.
15. Von der Dunk, De organisatie van het verleden (Bussum 1982), viz např. str. 169, 170, 344, 362, 369.
16. Gombrich, E. H., Meditations on a hobby horse, or the roots or artistic form, in: Aesthetic today, P. J. Gudel ed. (New York 1980).
17. Megill, A., Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida (Berkeley 1985), viz zvláště 2-20.
18. Bertels, C. P., "Stijl: een verkeerde categorie in geschiedwetenschap", in: Groniek 89/90 (1984), 150.
19. Goodman, N., "The status of style", in: N. Goodman, Ways of worldmaking (Hassocks 1978), 26.
20. Gay, P., Style in history (London 1974), 3.

21. Danto, A. C., The transfiguration of the commonplace. A philosophy of art (Cambridge 1983), 188.
22. Duby G. and Lardreau, G., Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge (Frankfurt am Main 1982), 97, 98.
23. Huizinga, J., "De taak der cultuurgeschiedenis", in: J. Huizinga. Verzamelde Werken 7 (Haarlem 1950), 71, 72.
24. Duby and Lardreau, op.cit., 98 a dále.
25. Toto je vůdčí motiv u D. F. Spence, Narrative truth and historical truth. Meaning and interpretation in psychoanalysis (New York 1982).
26. Lardreau se o historiografii vyjadřuje takto: "Neexistuje totiž nic než rozprava o minulosti a tato minulost zase nesestává z ničeho jiného než z pouhých zpráv, v nichž hrají vždy roli aktuální zájmy. Je to jkýsi přesně naaranžovaný balet masek, které tyto aktuální konflikty a zájmy představují, balet s proměnlivými rolemi, ale pořád na stejném jevišti. Dějiny se podobají depozitáři divadelních kostýmů a historik garderobiérovi, který jednotlivé herce do těchto převleků - jež nikdy nebyly nové - převléká. Dějiny jsou totiž utkány z látky našich snů, do nichž je naše krátká, bdělá smět zanořena." Lardreau výslovně v tomto kontextu hovoří o nominalismu. Viz Duby a Lardreau, op.cit., 10.
27. Rorty, R., "Freud and moral reflexion", 17 (fotokopii tohoto textu mi věnoval autor; naneštěstí nemám o něm další informace).
28. Programmaboek congres "Balans en perspectief" (Utrecht 1986), 50.
29. To se ovšem vztahuje k thesi K. Löwitha v jeho Meaning in history (Chicago 1970).
30. Lyotard, op.cit., 49-63.
31. Ankersmit, F. R., "Dechiastische verhouding tussen literatuur en geschiedenis", in: Spektator, October 1986.
32. Jasný důkaz ostře poklesajícího významu evropské minulosti podává Ferro, M., Hoe de geschiedenis aan kinderen wordtverteld (Weesp 1985).
33. Romein, J., Op het breukvlak van twee eeuwen I (Amsterdam 1967), 35.
34. Culler, op.cit., 8
35. ibid.
36. V listopadu 1985 uspořádala fakulta umění univerzity v Groningen fórum ovzdělání (Bildung). Mezi řečníky byli M. A. Wes, E. H. Kossmann a J. J. A. Mooij. Viz také Kossmann, E. H., De functie van een alfa-faculteit (Groningen 1985); Kossmann si také všimá, že ideály výchovy z konce 18. a 19. století již dnes nelze uskutečňovat: "Je přece zřejmé, že v dnešní situaci již nemůže být vzdělávací ideál chápán jako homogenní soustava etických a estetických měřítek předepisujících určité chování. Spíše bude mít formu katalogu možných etických a estetických měřítek a cílů, jež byly lidstvem v historii souběžně uskutečňeny. Dnešní ideál výchovy nepředpisuje, ale má pouze popisnou povahu, není uzavřený, ale otevřený" (str. 23).
37. Rousseau, J. J., Les rêveries de promeneus solitaire (Paris 1972), 101.
38. ibid.
39. Freud, S., "Das Unheimliche", in: Sigmund Freud. Studienausgabe IV., Psychologische Schriften (Frankfurt 1982), 264.
40. Za tyto poznámky a počáteční řeckého historického vědomí vděčím paní J. Kruhl-Blokové.

RECENZE / ANOTACE / POLEMIKA

(Pinchas Lapide a Carl Friedrich von Weizsäcker:
Die Seligpreisungen. München, Kösel 1980. 102 s.)

Jednoho prosincového odpoledne roku 1979 se setkali dva význační myslitelé a rozhovořili se o části textu Nového zákona. Paní Ruth Grosseová rozhovor zaznamenala na magnetofonovou pásku. Jde o rozpravu židovského teologa prof. dr. P. Lapideho (nar. 1922) s fyzikem a filozofem prof. dr. C. F. v. Weizsäckerem (nar. 1912) o první části Ježíšova horského kázání. Oba rozmlouvající usilují o proniknutí do vlastního smyslu tohoto ústředního křesťanského textu, přičemž Lapide vychází ze své znalosti rabínských tradic a Weizsäcker ze své znalosti klasické řecké filozofie.

Následující interpretace nesleduje text knihy v jeho dialogické podobě, jen tu a tam se upozorňuje, kdo formuloval tu či onu myšlenku či námitku. Interpretace se nedrží ani postupu dialogu - mnohé je v rozhovoru dáno jen situačně. Myšlenky rozhovoru jsou zde shrnuty do dvou celků: přítomnostní význam blahoslavenství a směr nitro-vnější.

X X X

1. Blahoslavenství z počáteční části Ježíšova kázání na hoře (Mt 5, 1-12) se často chápou jako přísliby pro budoucnost, jakoby se týkaly až života na věčnosti. V téže duchu se výrazu "království Boží" zpravidla rozumí jako skutečnosti eschatologické a nikoli jako záležitosti pozemského života. Naproti tomu jeden z nejzřetelnějších akcentů interpretovaného dialogu je položen na prezentní smysl blahoslavenství: blahoslavení lidé jsou (nikoli budou) občany Božího království.

Není však indikativus praesentis v horském kázání miněn budoucnostně? Vždyť v přítomnosti chudí zůstávají zde na zemi stále chudými a plačící plačícími! Pokud tedy nějaké prezentní blaho, tedy leda v naději! Pavel potom řekne, že žitá naděje přináší jiné rozpoložení a trpělivost pro danou situaci (R 8, 24). Boží království je blízko (v budoucnosti! - futurum), avšak našich pět smyslů svědčí, že tu zatím není.

Problém prezentu a futura je v hebrejštině samé. Nezná totiž řecké dělení času na minulost, přítomnost a budoucnost, vidí čas spíše spojitě jako proud. Řekne-li Ježíš, že Boží říše je blízko, pak je skutečně otázkou, zda se miní přítomnost či budoucnost, neboť obě je spoluminěno.

Co se vlastně zaslíbujeme? Blažený je řecky **ΜΑΚΑΡΙΟΣ**, německy selig. Ten, kdo to vnímá, vidí, že to tu je - to je stará zkušenost indická i řecká. Klíč možno hledat ve Starém zákoně - vždyť blahoslavenství mají paralely v žalmech (např. 37, 11; 32; 41; 119). A hned na počátku prvního žalmu se praví: "Blaze muži, který se neřídí radami svévolníků, který nestojí na cestě hříšných..." - to je prezentní výraz radosti ze zákona Páně. Je známa židovská prezentní radost z tóry, vedoucí k mnohosti biblických výkladů (rabínské dictum: každé slovo bible má 70 výkladových možností).

Takže má-li se v tomto přítomnostním duchu chápat pojem "království nebeské", které je přiřčeno blaženým (spaseným), pak nejde jen o budoucí eschaton, nýbrž o skutečnost současnou, pozemskou. **HE RASILEIA TON URANON** se do němčiny překládá jako *Himmelreich* a to může posunovat význam mimo realitu, totiž na onen svět, jenseits. To je ovšem zcela nebiblický únik ze světa. Ježíš, poslušen přikázání "neužiješ jména

Hospodina" opisuje slovo Bůh tvary otec na nebesích, Svatý apod., ale hlavně nebesa (plurál). Říše na nebesích je tedy v Ježíšově duchu Boží království na zemi, pro tuto zemi - a třetí blahoslavenství výslovně skýtá toto království ti-
chým, mírným, bezmocným (moc bezmocných!). To mělo ovšem po-
litickou komponentu, uvážíme-li, že v tehdejší době kontrast
tvořila říše Římská a říše Boží. Teologie a politika jsou
v tehdejších povědomí nerozděleny - viz např. výrok z rabín-
ských spisů té doby: stran se pohanské říše, abys neztratil
říši nebes!

x x x

V této souvislosti je možno porozumět blahoslavenství
spravedlivých: "Blaze těm, kdo jsou pronásledováni pro spra-
vedlnost, neboť jejich je království nebeské. Blaze vám, když
vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám
všechno zlé kvůli mně." Mnozí soudí, že toto je až pozdější
dodatek z doby Neronova pronásledování. Lapidé (dále L.) do-
dává: toto je snad nejžidovštější blahoslavenství.

Tedy perzekvováni už nyní jsou blahoslaveni, jsou
MAKARIOI, jsou údy království nebeského. Pro uši člověka za-
kotveného pouze světsky to zní jako matení zdravého rozumu,
jako převrácení hodnot. Avšak jak SZ, tak NZ k takovému obrá-
cení vyzývají. Jde o kompletní odvrát od model k živému Bohu
a kdo se obrátí, ten nejen vidí "novou zemi", ale stává se
jejím občanem, jest příslušníkem království nebeského, kde
platí láska. Takže z dvojice pronásledovatel-pronásledovaný
je pravým Božím synem a občanem Boží říše ten druhý.

x x x

V souvislosti s lidským obratem se rozvinula diskuse
o směru tohoto obratu. L. soudí, že obrat v židovském duchu
znamená návrat k počátkům, k původu, k onomu pravému, tra-
dičnímu jedinému Bohu a k tradiční nauce. U pohanů, např.
u Řeků, je to však odvrát od tradice modlářství, od mnoho-
božství, tedy pryč od vlastních počátků k čemusi novému, to-
tiž k Bohu Abrahámovu, Izákovu a Jákobovu.

Weizsäcker (dále W.) nesouhlasí. Řecký výraz pro "obrat-
te se" (v tomto duchovním smyslu) je METANOIE. Sloveso má
v kmeni NOBIN, což znamená ten typ vidění, který s sebou nese
pravé poznání, porozumění: náhled, co vlastně platí, co jest,
tedy nejen smyslové vnímání. Člověk jaksi pozná, co tu vždy
bylo. Nemá se odvrátit od svého původu, nýbrž se má rozpome-
nout na svou původnost, na to, co vlastně je. Pro Platona je
lidové náboženství s mnoha bohy výrazem jakési mezivrstvy,
která ve skutečnosti sice existuje, ale ten, kdo prodělá
PERISTROFĚ HOLES TES PSYCHES - celkový obrat -, zakusí, že
všechny vysoké božské mocnosti si zaslouhují úctu jen díky
účasti na Jednom, TO HEN (neutrum). Platon se však nebojí
říci místo toho Bůh, HÓ THEOS, ne však THEOI a též ne THEOS
bez členu, nějaký Bůh, ein Gott. Stará církev tuto spřízně-
nost jasně viděla.

L. odpovídá: To je v jistém smyslu pravda. Vždyť Pavel
na Aeopagu říká řeckým filozofům: "Koho takto uctíváte, a
ještě neznáte, toho vám zvěstuji." (Skutky 17, 23). Sv. Pavel
tedy v Řecích vidí neprobuzené monoteisty. Nicméně v onom
zmíněném METANOIE je NÓS a ten představuje jaksi víc po-
znání a intelektu a intelektuálního vidění, než je v židov-
ském TESUWA - obratu, v němž je akcent položen na srdce a
morálku.

Jakkoli W. uznává, že mezi řeckým "viděním" (a tedy náhledem) a izraelským "slyšením" (a tedy poslušností) je neopomenutelný rozdíl, přece jen je třeba citlivě rozpoznat, co vlastně ten řecký "vidoucí intelekt" znamená: jde o vidění, uvidění, ne o vyvozování. Platon ostře rozlišuje EPISTEME a DIANOIA. To první je to jediné pravé vidění, to druhé je diskurzivní rozum, který pracuje s pojmy - a nevidí. Čili náhledu v řeckém duchu nelze rozumět ryze logicky, nýbrž ve velmi podobném smyslu, v jakém se o vidění hovoří i v jednom blahoslavenství: čistí srdcem uzří Boha.

x x x

Díky akcentu na indikativus praesentis lze proniknout i do smyslu blahoslavenství o zarmoucených: "Blaze těm, kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni." (Passivum Divinum: uctivý hebrejský opis Boha - On je, kdo těší, sytí, skýtá milosrdenství, On je ten, kdo nechybí v žádném z blahoslavenství.) Plačícími se miní nejen např. pozůstalí, co oplakávají mrtvého, ale všichni ti, kdo úpí pod římským jhem, kdo trpí bezprávím, prostě ti, kdo jsou rozbolaveni daným světaběhem. Mesiášská útěcha se týká veškerého utrpení, jímž stůnou drobní lidé.

Zde je ještě možno si povšimnout "autoreferenční" povahy tohoto blahoslavenství - opět lze poukázat k přítomnostnímu smyslu výroku: věta slibuje útěchu a tím je útěchou. Existují věty, které hovoří o něčem, co samy nejsou - tento výrok k nim nepatří. To je jedna ze základních vlastností Kristových výroků. Jak tedy souvisí spása se zármutkem? Pasivní tvar odkazuje k dárce spásy - k Bohu. U Freuda existuje zkušenost toho, co nazývá Trauerarbeit - rmoucení: šanci získává ten, kdo zármutek přijímá jako takový. Ne snad že by se mu oddal, avšak tím, že přijme cosi těžko snesitelného, uvolní se k vnitřní "práci", která již tím, že pracuje, obsahuje element útěchy.

x x x

Opět v duchu přítomnosti interpretuje L. blahoslavenství o hladovějících a žíznících. W. překládá: Blaze těm, kdo hladovějí a žízní byti spravedlivými (gerechte zu sein)... Tradiční překlad: ti, kteří hladovějí a žízní po spravedlnosti. L. říká, že řecký text hovoří proti W. překladu, ale původní smysl pro něj. Není sporu, že ono hladovění a žíznění hebrejštiny miní aktivně, tedy nikoli jako složení rukou v klín a trpění nespravedlnosti a bezpráví, jakkoli s touhou po opaku. Jde o osobní, přítomné, aktuální životní nasazení za právo. Spravedlnost v tehdejší židovském duchu není řecká DIKAIOSYNÉ ani římská Iustitia, bohyně s váhami a se zavázanýma očima. Hebrejský výraz ZEDEKA shrnuje v jedno spravedlnost, dobrotu a lásku. Označuje celé lidské dobročinění - od almužny až k sebevydanosti pro bližního. Jde o skýtání toho, co bližnímu přísluší a co je lidskou povinností před Bohem. Této povinnosti se nelze zbýt ani pouhým blaho-přáním, ani morálním kázáním, nýbrž lze jí činit zadost jediné činy pro bližního. Spravedlnost a milosrdenství mají společný element, lásku, kterou převádějí v platnost. Slepá spravedlnost bez láskyplného zaujetí je hebrejsky protimluvem.

W. má námítky proti L. interpretaci DIKAIOSYNÉ. Ta je pro Řeka občanskou ctností. V Platonově POLITEIA (W. rád překládá tento název jako Gesellschaft, zdůrazňuje slovesný tvar gesellen = přidružit se, připojit se) je DIKAIOSYNÉ centrální společenskou ctností. Vymezuje se takto: spravedlivý je takový, kdo činí to své, co odpovídá jeho ARETÉ, jeho podstatnému

určení jako člověka a jeho roli ve společnosti. Není to tudíž slepá bohyně s vahami. Slepota bohyně přece znamená nezáujatost, věčnost! Platonská spravedlnost je však uskutečněná přítomnost duše: jsi-li zcela přítomen v tom, co činíš, tj. když činíš to své pravé, co ti činit náleží. Tudíž i zde je činnost podstatná. **DIKAIOS** je v tomto duchu ten, kdo činí, co činit má. Představa, že spravedlnost je čímsi jako spravedlností spravedlivého podílu, takže každý obdrží to své, je daleka řeckého nebo alespon platonského významu.

L. nesouhlasí, protože vidí jisté rozdíly. Více než tucetkrát je v bibli Bůh označen jako **ZADDIK**, tj. ten, kdo vykonává **ZEDEKA** a totéž ukládá konat lidem. To je židovské jádro svaté nespokojenosti (rozuměj citlivé starostlivosti) a též kvas pravého lidského společenství. Z řecko-římského hlediska povinnost vůči potřebným co zkušební kámen žité víry se netýká spravedlnosti. Ono spojení náboženských maxim se sociálními, vazba spravedlnosti na milosrdné skutky vůči potřebným - chudým, cizincům, vdovám, sirotkům, nemocným, pronásledovaným, jimž přísluší Boží láska - jsou typické pro židovsko-křesťanskou tradici a ani Řecko, ani Řím je nezná. Řecký akcent: činit to své. Hebrejský: žádný člověk nemůže být práv jako jediný.

W. je srozuměn. Jen připomíná, že cituje-li Řeky, má na mysli klasické období. Mezi klasickou a helenistickou érou je rozdíl v sociálních předpokladech. V helenistické kultuře již neexistuje fenomén původního občanství jakožto spoluúčasti na politické zodpovědnosti. Tak soudcové již nejsou jedněmi ze spoluobčanů, nýbrž jsou dosazováni vzdálenou instancí. Nejde tedy o rozdíl mezi Řeky a Izraelity - vždyť klasické řecké **POLEIS** jsou společensky jakožto menší přehledná uskupení blízko společenství izraelským. Jde o rozdíl mezi obcí a státem, malým společenstvím a říší. Tím ovšem W. nechce zamlžovat rozdíl mezi řečtím a židovstvím: zvláštní zřetel k chudým, slabým, málo mocným, jimž třeba pomáhat, je čímsi, co charakterizuje židovství a křesťanství, ale co v klasickém Řecku, které má aristokratickou tradici, neexistuje.

L. doplňuje, že je třeba velmi litovat, že Platon ani Aristoteles se osobně neseznámili s Izajášem (žil okolo r. 780 př.Kr.) či Jeremijášem (žil okolo r. 600 př.Kr.). Je přesvědčen, že by si dobře rozuměli a že by to bylo oboustranně poučné. Je historickou smůlou - neboprstem Božím? -, že se rabínové v době svého rozkvětu (tedy v době Kristově) setkali s pozdně historickým Řeckem, takže je klasifikovali jako dekadenci.

x x x

Akcent na milosrdný vztah vůči potřebným obsahuje i další blahoslavenství: "Blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství." (Opět *passivum Divinum*). Kdo se smiluje nad lidmi, ten "je smilován". Viz též Mt 7,2: "Jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám." Mít soucit, být milosrdný vyjadřuje řečtina slovem **ΕΛΕΕΟ**, od něhož je odvozeno německé **Almosen** i české **almužna**. Hebrejský výraz **RACHAMIM** je od **RACHAM**, děloha. Tedy milosrdenství poukazuje k matce: matka soucítí se svým dítětem, vcítuje se do jeho bolesti a je i k vzpurnému synovi láskyplná, milosrdná. Tato ctnost určuje hned v přítomnosti příslušnost k těm vyvoleným. V talmudu se praví: "Kdo se smiluje nad lidmi, ten přísluší k potomstvu Abrahamovu. Kdo nikoli, ten není synem našeho otce Abrahama." L. připomíná, že formulace zní "nad lidmi", nejen tedy nad soukmenovci! To je též hluboce

v duchu Ježíšově: milosrdenství přísluší všem - tudíž i protikladně orientovaným - viz např. vztah k Samaritánovi. Milosrdenství nemá svou působnost na milosrdného snad jen v nějakém eschatu, nýbrž ono jej proměňuje a činí příslušníkem spasených, vyvolených, blažených hned v přítomnosti.

x x x

Podobně vypovídá i blahoslavenství o pokoji: "Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími." I zde řecký text zužuje smysl. SALOM není EIRENĚ coby mír jakožto ne-válka, není to ani pax Romana, nýbrž především znamená integrální celistvost. Ryze etymologicky je to protiklad rozpocenosti. Bohem požadovaná celistvost je tvořena dovnitř jednotou srdce, vzhůru jednotou s Bohem a horizontálně lidským bratrstvím. Tedy v biblickém duchu celostního myšlení nelze od sebe oddělovat politické, sociální a religiózní - jako nelze oddělovat tělo od duše nebo přírodu od kultury. Tak jsou komplementární dobro a spása, úsilí o dobro a pokoj v duši, niterná a sociální harmonie. SALOM je právě tak nedělitelný jako biblické oblasti politiky, společnosti, přírody, teologie. Celý SZ je v podstatě nedokončeným dějstvím (unvollendete Geschichte) vzájemných vztahů mezi suverénním Bohem a svobodným lidstvem. Obě svobody sjednocuje nezasloužená Boží milost a nevynucená, pomalu vzcházející láska Adamových dětí ke svému tvůrci: SALOM. Podobně jako Bůh "dělal" tvůrčím způsobem hvězdy a veškerenstvo, tak je třeba dělat, tj. tvořit, mír, pokoj. Tak člověk dělá cosi jako Bůh (imitatio Dei): jemné odbourávání nedůvěry, zášti, jemné spojování, subtilní kompromisy. Cílem tohoto plánu není přece konfliktnost, nýbrž velký mír, s-míření, Zu-friedenheit, s-pokojenost. Tedy "pokojní" opět působí v přítomnosti. Ježíš v horském kázání praví o kus dále: "Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského otce." (Mt 5,44-5) Milováním těch, s nimiž je člověk v konfliktu, se stává Božím synem, nikoli někdy v budoucnu se stane.

Recko-pohanské Boží synovství je dáno zrozením, v židovství a křesťanství je možno se Božím synem stát: kdo působí SALOM, je počítán k Božím synům. Viz sv. Pavel: "Jako milované děti následujte (MIMETAI) Božího příkladu a žijte v lásce." (Ef 5,1) Nebo jinde: "Ti, kdo se dají vést duchem Božím, jsou synové Boží." (R 8,14)

Takže EIRENOPOIOI jsou tvůrci míru a nikoli Friedensfertigen (Lutherův překlad), nikoli pokojní (Kralická bible). Též nejde o děti (Kinder - Luther), nýbrž o syny Boží. Nejde o podtržení mužského rodu oproti dcerám, nýbrž jde o dospělé, tedy charakterizované nikoli svou závislostí, byť zajisté všichni na Bohu závislí jsme, ale tím, že sami cosi činí. W. zde tudíž překládá die Bringer des Friedensreichs a chce tím vyjádřit právě onu tvorbu SALOM. Kdysi to sám vyjádřil nebiblickou formou: mír je tělem pravdy, ztělesněním pravdy, proto Friedensreich je království nebeské.

x x x

Poslední poznámka k prezentnímu smyslu blahoslavenství: Není to, co se v tomto úvodu horského kázání hlásá, jen jakousi utopií, záležitost bez místa na této zemi, nepatřící do tohoto světa? Vždyť to, co se žádá, je nadlidské a nedosažitelné!

Avšak upilování o nedosažitelné je snad to nejlidštější na lidském plemeni. A je to též kvintesence národa vyvoleného, † Jde o teopolitiku malých kroků coby lidskou účast na plánu spásy.

toho nevelkého uskupení nenapravitelných optimistů, k němuž patří přece i horský kazatel Ježíš. Židé se z hlubin bolestných zkušeností o věčné propasti mezi ideálem a realitou znovu a znovu vzpínali k novému obrození. A tak "utopie" přece jen získávaly svůj pozemský TOPOS.

Není vlastně celý společenský pokrok lidstva - např. ve vědě a technice - jednou dlouhou řadou realizovaných utopií? Všemmu zklamávání navzdory se zítřejší vize stávají skutečností. Pseudorealistickým je takový pohled, který všechny danosti má za konečné a nezměnitelné. Spásná a blahodárná netrpělivost, kterou dýše horské kázání, je naproti tomu tím pravým realismem. Ona je pravým smyslem exodu, jde o dávný motiv vykročení: u vědomí své nedostatečnosti mají lidé vykročit k nápravě lidských záležitostí, nastoupit exodus k emendaci světa, k sebepřekonání a k přítomnému nabytí zaslíbené účasti v království Božím.

Je vlastností historie jako takové, tedy dějin přírody i dějin lidí, že se děje a že v ní nastává to, co nemělo předlohu. Před Homérem nikdo netušil, že je možno napsat tak velký epos. Vnitřní proměna každého, jakkoli je čímsi překvapujícím a vykračujícím z doavadního, proti němu a přes něj, je nakonec čímsi lidsky možným. Horské kázání je plně realistické. Je tím, co drží náš svět, aby přežil.

Člověk má být proniknut Bohem, jde o imitatio Dei. Klíč je na počátku dekalogu: "Já jsem Pán, tvůj Bůh, který tě vyvedl z egyptského otroctví." (Ex 20,2) Tento indikativ oznamuje láskyplný vztah Boha k národu vyvolenému, projevující se již v samotném užítí přivlastňovacího zájmena "tvůj" a otevírající nebeské království, jestliže člověk vezme dobrovolně desatero na sebe. Též horské kázání začíná (a nikoli končí) blahoslavenstvím, totiž Božími zaslíbeními, vyjádřeními Boží lásky. Jsou to právě postižení, k nimž tato láska směřuje, ti ubozí, kteří běžně vyjdou jaksi zkrátka. Teprve toto je realita milosrdného Boha, který není lhostejný k svým pozemským obrazům; a tato realita má svůj pendant v lásce k bližnímu. Takto je počátek horského kázání počátkem všeho počínání na zemi a zároveň smířením - SALOM - vytvářejícím celek z částí. "BUďte tedy dokonalí jako je dokonalý váš nebeský Otec" (Mt 5, 48) se praví ku konci horského kázání. Dokonalý znamená hebrejsky nerozdělený celek. Ne tedy rozpolcenost sakrálního a profánního, duše a těla, Boží a lidské lásky, nýbrž celek světa v jednom Bohu: to je etos bible.

x x x

2. "Když spatřil zástupy, vystoupil na horu, a když se posadil, přistoupili k němu jeho učedníci. Tu otevřel ústa a učil je." (Mt 5,1) Ježíš se sice obrací k mnohým, hovoří k zástupům, ale oslovení mohou být jen málokterí, totiž vnitřně oslovení a vnitřně proměnění. Tuto skutečnost dobře znají i jiní hlubocí myslitelé. Buddha odchází od množství a obrací se k učedníkům v úzkém kruhu lesní samoty. Mojžíš zažívá setkání s tím, kdo ho nejhlouběji oslovuje, s Hospodinem, v samotě u hořícího keře nebo na vrcholu hory. Jen on směl vystoupit až tam, zatímco 70 stařešinů o něco níže - a lid čeká na úpatí na poselství toho osloveného a těch nemnohých spoluúčastných. Hora v horském kázání symbolizuje Mojžíšovo místo sekání, tedy poukazuje na Sinaj a na tuto diskrétní cestu pravdy a náhledu: skrze nitro nemnohých. Podobně se řečtí filozofové utíkají do esoterních kroužků. Sokrates i Platon dobře vědí, že náhled nelze implantovat, ale že se musí v důvěrném spolubytování

nenásilně a nepropagandisticky trpělivě čekat na samovznícení poznání v lidském nitru.

Je to tudíž záležitost známá lidstvu již dávno, totiž říkat v úzkém kruhu něco závažného pro veškeren život a přitom srozumitelného jen vybraným. Celá tradice SZ poukazuje k této skutečnosti: vyvolený je málokdo, často jediný - Abraham či Izraelité. Přes vyvoleného jde potom Boží poselství ke všem lidem, celému lidstvu, a to tak, že vyvolení mají být zasaženi životně, že onen zásah předvádějí svým žitím, ne pouze tak, že slovně reprodukuji poselství. Ježíš očekává, že oněch "dvanáct" porozumí niterně, celkově, celou svou bytostí, což nelze očekávat od zástupů zvědavců. Ale těchto "dvanáct" může pozdvihnout národ, prosvětlit, co je temné: "Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích." (Mt 5,16)

To podstatné, oč jde, je vnitřní proměna, konverze, METANOIA. W. užívá obratu: změna celého vědomí (Bewusstsein). Nechce tím zdůraznit racionalismus tělesnosti jaksi cizí, mírně celé vědomí, celkovou změnu, tedy nejen "vnitřní" v úzkém slova smyslu, totiž nejen soukromě osobní, nýbrž i veškeré chování navenek, tedy i politické. Patos horského kázání je v tom směru týž, jako patos Platonova jeskynního obratu. Vždyť onen konvertita ("re-volucionář") se do jeskyně navrácí, aby - nepochopen - vydal svědectví. A to je přece totéž, co Ježíš vyjadřuje výrokem: "Vy jste sůl země." (Mt 5,13)

Z hlediska dobového Ježíš bojuje proti zélótsství, totiž proti stanovisku, že Boží království lze zřídit jen vnějšími politickými prostředky: násilným bojem a převrácením. Ježíš jednoznačně preferuje pořadí nitro-vnější.

x x x

Je významné, že první tři blahoslavenství hovoří v podstatě o tom, že blahoslavení jsou tiší, chudí, plačící, tedy ti skromní, nenásilní. Chudý a pokorný se v hebrejštině opticky a paleograficky velmi podobají, takže v řecké Septuagintě jsou často zaměňováni. Chudí v duchu - tento výraz odpovídá pokorným. V pozemské pokoře-chudobě se spatřuje hlavní cesta k Boží spáse. Skromnost spasených odpovídá mnohým starozákonním textům: i politicky jednající Mojžíš byl ze všech lidí nejmírnější (Nu 12,3: "Mojžíš však byl nejpokornější ze všech lidí, kteří byli na zemi.") Též v Žalmu 51,19 se praví: "Zkroušený duch, to je oběť Bohu. Srdcem zkroušeným a zdeptaným ty, Bože, nepohrdáš," Bůh bible je Bohem malých a příliš příznivě se nevyjadřuje o těch, co udávají společenský tón, a o bohatcích.

Krátce: to vše znamená zřeknout se zélótské reálpolitiky, která proti římskému útisku stavěla násilí. Explicitní doklad pro toto tvrzení je v Matoušově evangeliu: "Ode dnů Jana Křtitele (počátek zélótského hnutí) až podnes království nebeské trpí násilím a násilníci po něm sahají." (Mt 11,12) Proti násilníkům jsou chváleni mírní. Poukazem tímto směrem je i známé hlavní Boží přikázání: lásky k Bohu a lásky k bližním (Mk 12,29-31) Bez lásky k bližnímu není lásky k Bohu, zatímco Zélóte pěstovali lásku k Bohu bez milosrdenství a neměli ani nejmenší ohled na jinak smýšlející.

Nemilosrdnou politiku Zélótů potom připomínají leckteré nemilosrdné režimy, které chtějí naopak milovat bližního bez Boha: Gnadenlose Nächstenliebe, láska k bližnímu bez milosti. Kříž je symbolem sloučení, zkřížení těchto dvou lásek: vertikála spojuje zemi a nebesa, horizontála objímá zleva doprava
† pouhých

a zprava doleva všechen lid - a vlastně veškerého stvoření.

x x x

Je v ostrém protikladu k politické angažovanosti a aktualitě horského kázání, jestliže se niternost chápe jako nepolitičnost nebo větší či menší únik z politické odpovědnosti. Niternost znamená hlubinnou opravdovost celkové životní vydanosti. Jsou to právě lidsky i společensky praktické zřetele konkrétního vespolečného pobývání, které vedou Ježíše k obrácenosti jinam, než je pouhá THEORIA, nezúčastněné diváctví. Jestliže Ježíš něčím není, pak abstraktním teoretikem. Ani v tomto směru nezapírá své židovství. Ježíš nebyl teolog, protože stál v tradici vlastního národa. Židovství nemá žádnou dogmatiku ani systematicku. Ani Ježíš neposkytuje hypotézy, aby řešil abstraktní vědecké problémy. Celé Písmo svaté je naukou činu, skýtá lidsky schůdné odpovědi na nutkavé běžné, všední problémy: placení daní, nemoc, chudoba, smíření rozhněvaných, denní chléb.

x x x

V šestém blahoslavenství se hovoří o lidech "čistého srdce". Slovo srdce se v SZ vyskytuje 850-krát. Srdce zde není centrem sentimentality jako při dnešním vžitém užívání této metafory; nijak v něm nechybí intelekt a racionalita. "Srdce" se v biblické verzi blíží mnohem spíše naší "hlavě" nebo "mozku". V srdci se rodí poznání, rozhodnutí vůle, úmysly, svědomí. Čistí srdcem byli v izraelské tradici spravedliví, činící dobré skutky a znalí zákona, ti, co dobře vedou své děti v Boží bázní, ti, co skýtají almužny chudým. Takoví "uvidí Boha".

Toto vidění neznamená extatické vytržení, ani jen odkaz k onomu světu. W. zde připomíná, že se jedná o něco takového, co měl na mysli Einstein, když řekl, že nepotřebuje věřit, protože dennodenně vidí Boha působit ve veškerenstvu. Což je vidění shodné jak s izraelskou tradicí, tak s duchem řeckého filozofického náhledu jakožto nejvyššího stupně čistého poznání.

"Čistého srdce" neznamená u Ježíše být dokonale a bez poskvrny, nýbrž upřímně, bez falše a ziskuchtivosti. Vidět Boha neodkazuje jednoznačně pouze a jen k soudu na onom světě, nýbrž - jako v ostatních blahoslavenstvích - jevištěm má být tato země. Vidět Boha znamená nahlédnout Boží skutečnost, za věcmi a v lidském srdci prožívat jeho moc a zakusit, že skutečně a účinně jest.

x x x

V souvislosti s tím lze upozornit na rozdíl mezi významem slyšení a vidění v izraelské tradici. Předně se ukazuje, že vidění coby vhled je doma nejen u Řeků, ale i v Izraeli. Slyšení je přece jen nižší modus vnímání Boha. Celý národ slyší Boha na úpatí Sinaje, jednotliví proroci Ho slyší a opakuji Jeho slova. Naproti tomu "vidět Boha", zřít Boha, patřit na Boha je záležitostí blahoslavenství, spásy, čehosi obzvláštního, co přísluší umírajícím, spravedlivým, spaseným. Je to něco nesrovnatelně vyššího, co se velmi podobá řeckému poznání Boha.

Akcent na nitro neznamená, že jde o útěk do privátna. "Vnějšek" - tj. společenské okolí - vždy pocítoval působení nitra a ostře na ně reagoval: Sokrates byl odsouzen k smrti požitím jedu, Ježíš ukřižováním a Panna Orleánská upálením. Všichni tři našli smrt pro politické obžaloby. Jejich

niteraná víra měla politické konsekvence - to se nepochybně silně vnímalo.

Horské kázání je přímo proti privatizaci náboženství. Mezi profetickým židovstvím a řeckou klasickou filozofií je v tomto směru paralela, a to v určitém protikladu k celkovému duchu NZ. Předexiloví židovští proféti žili v přehledném státě. Každý prorok se zcela přirozeně účastnil politického života. Bylo možno jít ke králi a ovlivnit ho, což mělo politické důsledky. Stejně je tomu s občanem v řecké POLIS. Platon vidí filozofa zcela přirozeně jako občana. Sokrates se sice nezúčastní bezprostřední politiky (viz Obrana: kdybych to dělal, byl bych už dávno mrtvý!), nicméně zná problémy politického boje a říká občanům ony téměř nesnesitelné pravdy tak, aby nazřeli sami sebe a vyvodili z toho politické důsledky. Nezakládá však politickou stranu, která by měla ony pravdy napsány na korouhvi. Sokrates a Platon jsou samozřejmě političtí. Jinak u novoplatoniků: Jakkoli byl Plotin o 600 let později poradcem římského císaře, v jeho textech nenajdeme nic z této politiky. To je zřejmě důsledkem obrovitosti říše, v níž se už téměř nikdo nepodílí na politické odpovědnosti a jednání. Křesťanská církev žije tudíž v jiné situaci než proroci a řečtí klasičtí filozofové. Je to situace římské éry. Kdyby se církev té doby účastnila tehdejší říšské politiky, zrazovala by onen vektor nitro-vnějšek. Nicméně křesťanství bylo politické v témž původním smyslu, obračejíc se na nitra lidí, avšak bez přímých aspirací na ingerenci v bezprostředních politických manipulacích římské velemoci.

x x x

Blahoslavenství, týkající se "tichých", není tedy míněno apoliticky, nýbrž politicky v naznačeném duchu: "Blaze tichým, neboť oni dostanou zemi za dědictví." (Mt 5,5) Porovnáním se šarozákonními místy (např. Z 37,11) ukazuje, že jsou míněni bezmocní, pokorní, mírní, malí, nenásilní. To však ještě není identické s programem v duchu Ghándího nebo Tálstého. Jde o ty, kteří budou pozvednuti z prachu a popela a posazeni mezi knížata (viz 1 Š 2,1; L 1,46). Je třeba mít na mysli, že "dostanou zemi za dědictví", ne nebe. Toto je původní význam. Výrok však brzy dostal okřídlený výklad: jde o Boží spravedlnost ve zvráceném světě - poslední budou prvními.

x x x

V prvním blahoslavenství (blaze chudým v duchu) W. překládá: "Bettelmönche" - žebraví mniši. Jde mu o výraz pro ty, kdo úmyslně zvolili chudobu. Tato volba, totiž zřítí se pro svou spásu majetku, je civilizačně známa např. už kolem r. 1000 př.Kr. v Indii. Mnišství získalo v prvních křesťanských dobách velký význam. Metaforický výklad ve smyslu "duševně chorý" se mu jeví křečovitý. Výraz však poukazuje k dvojí chudobě: jednak jde o lidi, kteří vzhledem ke své hospodářské slabosti mohou vše životně potřebné očekávat od Boha, jednak o ty, jejichž vnitřní chudoba - např. co do sebejistoty - je má k tomu, aby doufali, že "Bůh dá". Stojí před Bohem jakožto žebráci plně důvěřující pravdě z Mariina Magnificat, že hladoví budou nasyceni, ale bohatí vyjdou naprázdno. Boží milosrdenství směřuje k malým, poníženým, zatímco "vladaře svrhne z trůnu". To se nemůže týkat jen pekuniárních záležitostí. Ani učedníci nebyli žebráci, ale vandrovní dělníci za denní mzdu. "Dělník je hozen své mzdy": (L 10,7) Ježíš má

zřejmě na myslí Boží spravedlnost pro všechny "okrajové" lidi, co "žijí po spravedlnosti".

Niterní jsou ti nesebejistí, ti nesuverenní, ti co předem nejsou se vším hotoví, ti otevření, tážící se, ti nenasycení hotovými, prefabrikovanými lidskými moudry, ti hledající, vnímající životní rytmus všeho stvořeného, ti chudí v duchu. Tato niterná otevřenost zjednává podmínky pro příchod Boha, pro Boží království: "jejich je království nebeské" - ta říše dobra, dobré vůle, laskavé otevřenosti pro bližní i veškeré tvorstvo, říše pravdivého vnímání živé skutečnosti veškerenstva.

X X X

A tak se nám obě naše interpretační východiska slévají v jedno: jak přítomnostní význam blahoslavenství, tak onen pořádek nitro-vnějšek ústí v epistemologické a ontologické hloubky. Je to poukaz k tomu, jaký vlastně lidský svět jest, jaký je svět vůbec a jak ho můžeme vnímat, poznávat, s ním komunikovat a v něm spolubytovat.

X X X

Závěrečná poznámka interpreta. Je ovšem možno mít kritické výhrady k leckterým myšlenkám dialogu. Tak např. k základnímu akcentu na přítomnostní smysl blahoslavenství je možno poznamenat, že přece jen příliš vychází vstříc židovské tradici a že se přitom opomíjí křesťanský eschatologický zřetel, daný především skutečností Kristova vzkříšení. Ovšem pokud se poslání této části NZ příliš eschatologizuje a pokud se zanedbává jeho prezentní smysl a význam tak, že se všechny jednotlivé formulace převádějí na přísliby budoucích odměn a trestů na věčnosti, potom je pravděpodobně namístě upozornit na problematičnost takového "transcendentálního účetnictví" (výraz Jana Patočky). Potom se akcent na přítomnostní stránku jeví smysluplným a potřebným. Což je jeden z hlavních důvodů, proč interpret soudí, že je vhodné o této knížce referovat.

Vyžádaná odpověď

na kritiku mé úvahy Filozof a politika (Paraf 6/87)
od značky rzk/Střední Evropa IX/

"Jste výtečný kanonýr, Jabůrku,
takové šlupky nikdo nesvede...
jenom se musíte ještě trefit."

Dospěl jsem k přesvědčení, že na kritiky určitého druhu není třeba odpovídat. Je věcí čtenářů, zda zůstanou u četby kritik a nebo je porovnají s kritizovaným textem. Zde činím výjimku, neboť náš kritik krátkou odpověď víceméně sám vyžádal.

Jeho kritika je založena především na tom, že mávne rukou nad výchozí diferencí týkající se politiky v původním řeckém a dnešním běžném významu. Pokud by tento rozdíl vyvrátil, pak padá samozřejmě celá nosná linie úvahy a další impertinence jsou zbytečné. Avšak důkaz provedený prohlášením něčeho za naivnost nepovažuji za dost průkazný. Celá filozofie je od počátku naivností v očích "zdravého rozumu" a "zdravý rozum" je zřejmě právě nemocí našeho kritika.

Těm, kteří by ho rádi napodobili, prozradím jeho recept: Stačí ignorovat odkud se začíná (zde např. z Patočkova názoru

na vztah politiky a filozofie), odbýt jako nepodstatnou základní diferenci, na níž je úvaha vystavěna (viz výše), nevědět, že závěr bývá na závěr, zkomoleně citovat, přeházet chod uvažování, - a pak už se jen trochu zasnít a zapomenout, že nejsem na módní přehlídce, a vystoupit s požadavkem originality.

Je štěstím našeho kritika, že si zvolil úlohu soudce ve filozofii a ne ve fotbalu, protože tam by při takovém pískání se zdravou kůží nevyšel. Že je to štěstí i pro filozofii, o tom dosud nepřesvědčil.

II/88

JM

NN: Alfons Auer, *Etika životního prostředí*

Průřez knihou *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*. Patmos, Düsseldorf 1984.
- Autor (1915), emeritní profesor teologické etiky v Tübingen, významně ovlivnil současnou katolickou etiku.

Knihy nese podtitul "Teologický příspěvek k ekologické diskusi" a chce dát čtenáři křesťanskou orientaci v problematice, která znepokojuje značnou část obyvatelstva technicky rozvinutého světa.

V úvodu se autor zabývá ekologickou krizí, jejím vznikem, rozměry a tendencemi. Za nejhlubší příčinu této krize se všeobecně považuje postoj, který jednoznačně fixoval lidskou snahu o racionálnost světa na užitečnost a využitelnost. Hmotný pokrok se dostal do čela všech cílů a stal se mírou všech věcí. Zjišťuje se nerovnováha v růstu obyvatelstva, zásobování potravinami, industrializací, zdrojích surovin a ve znečišťování životního prostředí.

Vývoj ukazuje, že člověk nemůže beztrápně zrušit základní řád světa tím, že jej postaví do služeb vlastní svévolle. Objevují se však i pozitivní tendence: roste poznání, že vykořisťování přírody vede ke zkáze, že s přírodou ničí člověk vlastní základ existence. Vznikají první vládní programy ochrany životního prostředí. Pro hodnocení krize jsou k dispozici prognózy pesimistické i optimistické. Z realistických je citován C. F. von Weizsäcker: "Technika je prostředkem rozumné vůle. Pokud náš rozum stačí, lze techniku řídit. Technika však nemůže vyrovnat selhání rozumu." Uznává se, že je nutno překonat dosavadní orientaci na hospodářský růst a na konzum, což není možné bez omezení potřeb a zájmů lidí - žádá se tedy politické rozhodnutí.

V prvním dílu knihy rozvíjí autor model ekologického etosu. Nejdříve pojednává o etických impulsích ekologického myšlení. Konstatuje, že výlučné spoléhání na rozum, jež našlo odraz v teorii neustálého hospodářského růstu, zklamalo. Reakcí je u mnoha lidí nedůvěra k rozumu, vzniká protirůstová ideologie. Přitom se však zapomíná, že bez rozvíjejícího se hospodářství nelze zajišťovat přiměřené sociální služby. Protirůstová ideologie se u některých lidí projevuje útekem do nitra nebo do minulosti, u jiných jako fatalismus. Fatalismus se nezřídka skrývá i za pokusy mobilizovat veřejné mínění proti všem, kdo nesdílejí restriktivní ekologické představy.

Ve zkušenosti současných problémů a rozporů se ale mohou ukázat i hodnoty, jejichž uskutečnění by zaručilo zdar lidského života: spravedlnost, milosrdenství, solidarita a láska. A tak se znovu objevují ohrožené lidské hodnoty. Stále víc se pocítují jako důležitější hodnoty nehmotné. V důsledku společenské diskuse, vyvolané ekologickým hnutím, našlo mnoho jednotlivců a malých skupin dostatečnou motivaci, aby změnili své zvyklosti v bydlení, spotřebě vody a energie, dopravě a zdravotní péči. Politické strany sestavují ekologické programy, nicméně setrvačnost v myšlení i zvycích podporuje spíše ekonomiku orientovanou na nadměrný konzum.

Z etické reflexe dostává ekologické myšlení další impulsy. Uplatňují se v podstatě dvě koncepce, biocentrická a antropocentrická. V biocentrické koncepci je člověk považován za část nebo článek přírody. Přitom jako hospodář Stvořitele a jediný tvor schopný plánování a zodpovědnosti je schopen a zavázán jednat zodpovědně za přírodu jako celek.

V antropocentrické etice životního prostředí se chápe svět jako životní prostor, který musí být natolik uchovávan a utvářen, aby plnil lidské potřeby a přání. Proto musí člověk při všech ekologicky závažných rozhodnutích myslet na to, aby životní prostředí zůstalo zachováno v podstatných vlastnostech jako životní prostor důstojný člověka.

Z etických koncepcí je nejznámější koncepce Alberta Schweitzera, hlásající úctu k životu. Pro člověka není příroda objektem libovolné manipulace - sám má podíl na životě a je povinen život ahránit.

K dalším charakteristikám ekologického myšlení patří racionalita technického jednání, skromnost, střídmost; umírněnost snah po technické moci, skromnost cílů, očekávání a životního stylu. Žádá se askeze jako svobodné omezení se v duchu solidarity s celým lidstvem.

Ekologické myšlení vede k ekologickému jednání. Vznikají angažované skupiny, které se snaží o vytvoření nového životního stylu a svým příkladem chtějí ovlivňovat okolí. Výchova k ekologickému jednání se uplatňuje ve výživě, vedení domácnosti, spotřebě vody a energie, bydlení, zemědělství a dopravě.

Vědecky se zkoumají základy a cíle ochrany životního prostředí. Přitom se zkoumají ekologické systémy a rovnovážné mechanismy, hranice ekologického zatěžování a vznikající rizika, hledají se nové zdroje energie a surovin a možnosti zhodnocování odpadů. Jakožto pole sociálně etického jednání v oblasti ochrany životního prostředí se diskutují témata: podřízení hospodářství a techniky ohledům na člověka, odstraňování škod na přírodním prostředí, zodpovědné zacházení se zdroji surovin a energie, přiměřené utváření krajiny a omezení přírůstku obyvatelstva. Ve věci počtu obyvatelstva se uvádí, že neexistují žádné argumenty pro neomezený růst. Obyvatelstvo má a může růst natolik, aby byl existující prostor lidmi skutečně obsazen a využit. Úcta k právu sebeurčení člověka zakazuje vynucovat omezení porodnosti zákony nebo politickým či hospodářským tlakem. Jediná cesta důstojná člověka je zprostředkovat rozvojovým zemím skutečné dobrodiní civilizace tak, aby se prosadilo poznání, že si jednotlivá rodina může zajistit budoucnost i s menším počtem dětí.

Rozsáhle je probírána otázka využívání jaderné energie. Zastánci jejího používání argumentují, že je třeba zajistit v příštích desetiletích trvání hospodářského růstu, aby bylo možno uživit stále větší počet obyvatel a vyrovnat tíživé

† současné

sociálně ekonomické nerovnosti. Odpůrci jaderné energetiky namítají, že hospodářského růstu lze dosáhnout i bez jaderné energetiky, úspornými opatřeními a lepším využíváním fosilních paliv. Problematická je totiž otázka skutečné potřeby energie, neboť ji nelze odvodit z fyzického existenčního minima. Žádoucí je, aby každý člověk a společenská skupina měli k dispozici dostatečné prostředky k uchování a rozvoji svých životních šancí.

Široce se diskutují rizika jaderné energetiky. V normálním provozu jsou jaderné elektrárny bezpečné, radioaktivita uvolněná do prostředí činí méně než 1 % přirozeného radiačního záření. Problematické je dosud skladování a zpracování radioaktivních odpadů a nebezpečí spočívá především v provozních haváriích, které nelze zcela vyloučit. Uvažuje se i o možnostech ohrožení obyvatelstva při válečném nebo teroristickém útoku na jadernou elektrárnu a konečně i sociálně ekonomická nebezpečí. Ve vztahu k posledním je zajímavý poukaz, že existence jaderné energetiky a její zabezpečení si vynucuje sít ochranných a kontrolních systémů, takže dojde k omezení občanské svobody a vzrůstu státních zásahů.

V diskusi o přípustnosti využívání jaderné energie se uplatňují zcela protichůdná stanoviska odborníků, jež jsou využívána jak zastánci rozvoje jaderné energetiky, tak jejími odpůrci. Je však třeba konstatovat, že z etického hlediska nelze žádat absolutní zákaz jaderné energetiky - ani pro znečišťování životního prostředí, ani z hlediska bezpečnosti. Jadernou energii nelze hodnotit jako špatnou "samu o sobě" a proto mravně nepřipustnou, nicméně se výhledově dává přednost využití sluneční energie a řízené termionukleární reakce.

Zvláštní kapitola je věnována "alternativnímu hospodářství". Jedná se o radikální jednotlivce a skupiny, snažící se o změnu stávajícího ekonomického systému nalezením nových alternativ: buď v tzv. duálních projektech, kdy část pracovní doby se využije v normálně placeném zaměstnání a část ve svépomocných a rodinných projektech, nebo se tyto skupiny snaží s pomocí prostředků z veřejných zdrojů o zcela nový typ hospodaření v různých komunách. Těmto skupinám se vytýká neefektivnost práce a závislost na podpoře společnosti, vůči níž jsou v opozici. Radikální ideologie alternativního hospodářství, jež žádají rozchod se současným ekonomickým systémem, jsou jednak naivní, jednak reakční. Hlásání "nulového růstu" implicitně znamená drastické snížení životní úrovně jednotlivce i společnosti. Znamenalo by to zrušení výdělečné ekonomie a zavedení ekonomie spotřební - člověk se ale v průběhu dějin emancipoval od svých přirozených omezení a osvobodil se k novým možnostem rozvoje. Kdybychom nechali přírodu netknutou, uživil by se na 1 km² 2 lidé, ne 250 jako dnes. Za realistické alternativy lze považovat profesionální projekty, kde kolektivy kvalifikovaných lidí společně pracují a společně hledají odbyť pro své výrobky nebo služby, a projekty duální, v nichž členové kolektivu část pracovní doby využijí v normálním placeném zaměstnání a část doby pracují (obvykle bezplatně) v projektu podle své volby.

Druhá část knihy se zabývá významem křesťanské víry pro ekologický étos. Nejprve se probírají základní výpovědi teologie stvoření, a to proto, že v současné ekologické diskusi jsou teologie stvoření a v ní obsažený Bohem daný

úkol člověka vládnout světu demagogicky napadány. Především američtí ekologové převráceně vykládají biblický příkaz, jako by Boží vůlí bylo, aby člověk vykořisťoval přírodu pro své účely, a vinu na neuspořádaném vývoji ekonomiky a techniky přikládají křesťanskému myšlení. Lidé, kteří ve jménu osvěty vyhlášovali boj všem tajemstvím a závazujícím příkazům lidského života, se snaží podstrčit křesťanství vinu za následky svého "osvobození z nedospělosti".

Člověk a svět mají původ v tvůrčím poznání a lásce Boží. Teologická výpověď o stvoření nemá na mysli ojedinělý čin, nýbrž počátek děje, který má trvání a rozvíjí se v dějinách. Stvořením je všechno tvorstvo orientováno k Bohu. Tato úplná a stále aktuální závislost však neznamena, že by Bůh chtěl sám uskutečnit vše, co bylo jeho tvůrčím slovem do tvorstva vloženo. Bůh tvoří tak, aby se tvorové mohli sami utvářet a vyvíjet. Bůh stále ve světě působí, stvoření pokračuje.

Bůh svému stvoření žehná, požehnání zajišťuje tvorům plodnost a plnost. Bůh si přeje pokračující sebeutváření svého tvorstva. Jeho požehnání trvá vzdor lidským selháním.

Biblické texty o stvoření je ukazují jako událost, v níž Bůh obrací k lidem svoji dobrotu a plnost života. Tento obdarovaný člověk musí orientovat své jednání podle hodnot, zaslíbení a požehnání, jež ve stvoření dostal. Zkušenost světa jako daru vede člověka k úžasu, skromnosti a vděčné chvále Boží. Údiv se vztahuje k tomu, že svět, který by vůbec nemusel být, přece existuje. Jestliže stvoření nemá jiný důvod, než Boží lásku obracející se k člověku, zakouší člověk její nezaslouženost. A taková byla zkušenost Izraele v celých jeho dějinách.

Už biblický člověk narážel ve styku se svým světem na hranice možností a na ohrožení pokušením. Dnešní člověk s daleko intenzivnějšími zkušenostmi má daleko méně důvodů pro utopické představy o vědeckotechnickém pokroku. Zvláště poučení Nového zákona o lidské hříšnosti a zkušenost ambivalence nejnovějšího technického vývoje vede člověka k tomu, aby si byl vědom hranic lidských možností v pokoře a skromnosti.

Ze zkušenosti světa jako daru Stvořitele člověku je zřejmé, že člověku přísluší ve světě zvláštní postavení, které musí konkretizovat v zodpovědném zacházení s dobrou světa. A právě tato výpověď Bible je řadou autorů prohlašována za vlastní příčinu současné ekologické krize. Těmto kritikům lze odpovědět poukazem na vlastní úmysl Gn. 1,27 i dějinami působení těchto textů. Během posledních staletí byla křesťanství předhazována zaostalost a uzavřenost vůči vědeckotechnickému pokroku, nyní se má stát obětí beránkem ekologie. Tato snaha však před seriózním zkoumáním neobstojí.

Teologie musí vycházet z biblických zpráv o stvoření, které konstatují, že celý ostatní svět je podřízen člověku jako nejvyššímu stvořitelenskému dílu Božímu. Kromě základních míst Genese svědčí pro zvláštní postavení člověka celková výpověď Starého zákona, podle níž Boží zákon a příkazy platí jen člověku; jen k němu se obrací Boží zjevení, jen on je zodpovědný za svá rozhodnutí, jen on může být hříšník nebo "spravedlivý".

Teologické tvrzení o antropocentrismu přírody se dokládá z Bible vlastním rozhodnutím Tvůrce, stvořením člověka jako obrazu Božího, Božím příkazem k vládě nad světem, pojmenováním zvířat a zdůrazněním, že všechno stvoření je dobré. Dnešní obsah pojmu "obraz Boží" se spatřuje v přátelském spojení člověka s Bohem: mimořádné postavení člověka

mezi vším stvořením se projevuje tím, že mu Bůh projevuje zvláštní blízkost. Lze říci, že tento pojem se projevuje a uskutečňuje ve vztahu člověka k sobě samému, svému okolí a celému světu. Příkaz vlády nad světem neznámá, že má člověk tvorstvo využívat, ale že je na Zemi Božím správcem, který má chránit a prosazovat Boží práva. Svou schopnost proměňovat přírodu má užívat k tomu, aby se Země mohla stát Božím příbytkem. Boží příkaz plní člověk tím, že o svěřený svět pečuje a rozvíjí ho. Člověk nestojí jako subjekt vůči přírodě jako objektu. Do přírody je zařazen, existuje v jednotě tvorstva. Jako jediný tvor však může své životní prostředí rozvíjet nebo zničit - ani jedna z těchto možností není pouhou přírodní událostí.

Tvorstvo je osvobozeno k autonomii. Bůh osvobodil tvory k vlastní existenci, aby mohli působit samostatně. Rozumný tvor člověk je zvláštním způsobem uschopněn, aby měl podíl na Božím řízení světa a prováděl v dějinách Boží plán se světem.

Úvaha o christocentrickém učení tvorstva rozebírá nejprve Ježíšovu zvěst o chování vůči světu a konstatuje na základě evangelijních výroků, že křesťanský postoj vůči světu není ani antropocentrický, ani kosmocentrický, nýbrž radikálně teocentrický, a že jeho rozhodujícím motivem je eschatologická vůle Boží. Christocentrismus stvoření je odvozen z hymnu v listě Kolosanům 1,15-20. Kristus, v němž, skrze nějž a pro nějž je všechno stvořeno, je začátkem a hlavou nového lidstva a nového světa, který je jím veden k eschatologickému naplnění. Kristův příchod má jediný cíl: přivést lidstvo a celé stvoření k těsnějšímu spojení s Bohem, překonat propadnutí tvorstva zlu a přivést je k plnosti spásy. V Kristu je Boží spásné dílo uskutečněno a do tohoto díla je zvláštním způsobem vtažena církev. Skrze ni se spojuje oslavený Pán s vykoupeným lidstvem a celým kosmem. Církev je prostředkem, který v dějinách zobrazuje jednotu všeho v Kristu, tak jak je založena v odvěkém Božím plánu pro svět, a v ní se tato jednotu stále víc uskutečňuje. V ní roste vesmír ke Kristu, v ní k sobě Kristus celý svět přitahuje.

Následující kapitola hovoří o tom, jak se člověk uzavírá Boží stvořitelské a spásné vůli. Svět, v němž žijeme, zřejmě neodpovídá stavu, v jakém ho chtěl Bůh mít a jak ho stvořil. Tato zkušenost je v Bibli vyjádřena výrokem o všeobecné hříšnosti, o životním utrpení a o nutnosti zemřít. Starý a Nový zákon dokládá na mnoha místech, že hřích neničí pouze vnitřní řád osobního lidského života, ale projevuje se i ve společenské oblasti. Protože je člověk stvořen jako celek v organické solidaritě, jsou hříchem zranovány i síly, které zakládají a rozvíjejí mezi lidmi společenství a lásku. Člověk je však založen nejen sociálně, ale i přírodně, a proto hřích zasahuje i jeho vztah k zvířatům a věcem. Hřích sice pochází ze svobody lidské osoby, jeho následky však zasahují všechny rozměry lidské existence - i tělesnou a přirozenou. Životní prostředí člověka se nerozvíjí beze vztahu k člověku, jen podle vlastních zákonitostí. Podle biblické zkušenosti je všechno tvorstvo ve svém bytí přiřazeno člověku jako živoucí prostředí a má účast na následcích jeho svobodných rozhodnutí. Když člověk nežije v míru s Bohem, přenáší nepokoj i do svého okolí.

Písmo svaté i tradice viděly v hříchu vždy jednání proti Boží vůli; nicméně i zdůraznění lidsky světského rozměru

hříchu je teologicky zcela legitimní. Hřích v mezilidské oblasti působí zhoubně i na přírodu. Podkopává řád, který dal Bůh světu jakožto možnost, kterou má člověk při své pouti dějinami objevovat a uskutečňovat. Tak se bezpráví vůči bližnímu stává hříchem proti Bohu: uráží Stvořitele, když ničí jeho tvorstvo. Hřích se trestá sám. Bůh dal světu zákony a struktury, v nichž se člověku otevírá možnost smysluplného života. Jedná-li člověk proti nim, ničí sám sebe, protože podvazuje rozvoj svých možností a zdar svého osudu.

Závěrečné statí knihy hovoří o významu křesťanské víry pro základní orientaci lidského jednání ve světě a životním prostředí. Když mluvíme o stvoření, vyjadřujeme víru, že Bůh svým "Slovem" vytvořil výchozí stav světa a uložil člověku, aby možnosti, vložené do tohoto výchozího stavu, v průběhu dějin zjišťoval a podle svých schopností realizoval. Člověk je zavázán a uschopněn, aby původní stav světa vedl k stavu plnosti, který je světu dán jako možnost. V nezrušitelném napětí mezi aktuální skutečností a její možnou lepší podobou je zdroj každé dějinné dynamiky a mravní závaznosti.

Dějinný úkol člověka se uskutečňuje podle daných možností různým způsobem. Nemůže zůstat takový, jaký byl na počátku, kdy byl člověk daleko víc a bezprostředněji zapojen do přírodního dění a byl přírodě natolik vydán, že musel nasadit všechny své síly k tomu, aby se uživil a aby vůbec zůstal naživu. Novodobý ~~pokrok vědy a techniky vede nezadržitelně~~ k tomu, že člověk musí zodpovědně utvářet své životní možnosti zcela novým způsobem. Požadavky po reintegraci člověka a přírody jsou naivní a iluzorní. Vidět ve štěpení atomů zpupné zasahování do přírody a znesvěcování jejích tajemství nemá nic společného s biblickou vírou ve stvoření. Jestliže dal Tvůrce svému světu takové možnosti, pak zcela určitě s úmyslem, aby je člověk na své cestě dějinami objevil a zodpovědně užil k rozvoji svého bytí. Může to trvat dlouho, než člověk obrovské přírodní síly dostane natolik pod svou kontrolu, aby je mohl využívat bez nepřijatelného rizika. Zvládnout však může tyto problémy jen tehdy, když dojde k přesvědčení, že přírodní síly nebudou sloužit ničení, nýbrž lidskému dobru.

Když Bůh předal člověku svět po dobu trvání dějin, znamená to, že je člověk za své jednání ve světě dějinně i nábožensky odpovědný. Nesmí s pozemskými věcmi zacházet libovolně - musí dbát na to, aby nad nimi neztratil kontrolu a aby se nestaly zhoubnými. Pro věřícího jsou svět a přírodní prostředí událostí, v níž se k němu Bůh svobodně a stvořitelsky obrací, událostí, do níž je sám vtažen, aby prosazoval Boží vůli ve světě. To může dělat pouze tak, že využije zákony a struktury světa, aby optimálně vyplnil jejich smysl.

Bezprostředním dějinným cílem Božího obrácení se k životu je zdar člověka. Podle biblické víry ve stvoření je svět stvořen pro člověka a proto všecko vědecké poznání a technické ovládání přírody musí být ve službě sebeuskutečnění člověka.

Biblické dějiny stvoření vrcholí výpovědí, že Bůh se obrací k člověku a činí ho svým zodpovědným zástupcem na světě. Víra ve stvoření však nezprostředkuje žádné předběžné poučení o tom, jak by se měly utvářet dějiny a život jednotlivců. Věřící stejně jako nevěřící musí spolu hledat optimální prostředky a cesty k rozumnému a plodnému utváření existence. Bůh nepomáhá věřícím tím, že by neustále do dějin zasahoval. Důstojnost člověka je v tom, že mu Bůh zcela předává zodpovědnost za dějiny. Víra ve stvoření však člověka

ujišťuje, že se nemýlí, když má důvěru, a že existuje střed veškeré skutečnosti, z něhož dostává všechno bytí a všechny život spolu s existencí zároveň i smysl a hodnotu.

Křesťanská víra neobsahuje však jen úkol pro člověka, nýbrž zároveň i zaslíbení. Svět a přírodní prostředí nejsou jen prostorem tvůrčí vůle Boží, nýbrž i místem spásné Boží blízkosti. Bůh, který se nám blíží v Kristu Ježíši, je týž, který povolal k existenci svět i člověka a na věky se s nimi spojil.

V Ježíši Bůh sám vstoupil do konkrétního dějinného světa lidí. Od té doby je třeba vidět smysl světa tak, jak se jeví v tomto sebesdělení Boha. To nové spočívá v tom, že člověk má chápat sebe a své dějiny ne pouze ze stvoření, ale i ve vztahu k budoucnosti Království, založeného v Kristu Ježíši. V Ježíši bylo s konečnou platností zjeveno, že událost stvoření dojde svého naplnění v uskutečnění spásy.

Podle křesťanského chápání je rozhodujícím obratem v dějinách Ježíšovo zmrtvýchvstání. Dokumentuje se v něm, že člověk i svět jsou Bohem přijati v eschatologické konečnosti, jsou na cestě k absolutní budoucnosti. Tato absolutní budoucnost v sobě obsahuje vnitřní budoucnost světa: všechno, co dějinná budoucnost přinese, je obsaženo v absolutní budoucnosti. Dějiny půjdou dále a člověk se v nich musí angažovat, protože musí prosazovat možnosti vložené do stvoření.

Když křesťan mluví o "vzkříšení těla", myslí tím zahrnutí konkrétních dějin do absolutní budoucnosti. Jedná se o dokončení konkrétní existence a konkrétního díla, které člověk v životě vykonal. Je to nejvyšší zhodnocení přítomného světa a životního prostředí a lidského jednání v něm. Život každého jednotlivce a celé dějiny lidstva dostávají svou pravou hodnotu ve světle tohoto zaslíbení.

Vrcholným smyslem novozákonní zvěsti je Boží příchod v Kristu Ježíši a jeho význam pro spásu člověka v dějinách a v jejich naplnění. Toto poselství neobsahuje žádné zaslíbení pro pokračující humanizaci světa, není v něm však ani žádný náznak, že by současná ekologická krize nebo nějaká jiná budoucí katastrofa měly být vykládány jako znamení blízkého konce dějin. Věřící je odkázán na onu hlubinnou dimenzi světa, jež se otevírá v Kristu Ježíši jako ústředním smyslu veškeré skutečnosti. Pro jednání křesťana ve světě to znamená přijmout ve víře tento smysl, v naději se mu svěřit, v lásce k němu obrátit svůj život, své spojení s bližními a své zakořenění ve světě. To, že Bůh v Ježíši Kristu řekl své "ano" člověku a světu, dává věřícímu sílu, aby byl trpělivý vůči nevyhnutelným omezenostem světa: projevům lidské hlouposti a pýchy. Ví, že se Bůh neskryvá za utrpením světa, ale že toto utrpení sám v Ježíši Kristu vzal na sebe.

Kromě úkolu a zaslíbení obsahuje křesťanská víra implicitně i varování člověku. Starý i Nový zákon mluví o utrpení světa, o tom, že člověk svými hříchy působí nepořádek a zkázu ve svém osobním okolí a že jeho hřích působí i v sociálním a přírodním měřítku.

Biblické výpovědi o hříchu dávají člověku důrazné varování, aby nepřekračoval hranice dané mu Bohem. Tyto hranice je obtížné jasně vyznačit. V oblasti ekologie jsou však překročeny tehdy, když se člověk oddává snům o zlepšení světa a snaží se je bez rozvahy uskutečňovat všemi technickými prostředky. Jsou překročeny tam, kde člověk vytváří ireverzibilní skutečnosti, aniž by mohl zvážit zodpovědnost za následky. Jsou překročeny všude tam, kde se technické

projekty nadržít ve stadiu experimentu tak dlouho, dokud nejsou jejich následky poznatelné a kontrolovatelné. Člověk musí uznat, že mu byly stanoveny meze, a musí se je snažit střízlivě a skromně poznat.

Především je třeba varovat, aby se člověk neuzavřel do radikálního autonomismu a neodporoval Božímu stvořitelskému a spásnému plánu. Neboť jen přijetím milující Boží zákonnosti lze ve světě založit trvalý pokoj a řád. Křesťané musí pochopit varování obsažené v křesťanském poselství a uvážit ^{svůj} úkol i zaslíbení jim daná.
