

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 1/85

adresa redakce: Dr. Václav Benda, Karlovo náměstí 18, 120 00 Praha 2
příspěvky nezasílejte poštou

o b s a h

Václav Benda: Slovo úvodem

3

ČLÁNKY/STUDIE

Dorota Javorová: Teologie a filozofie	10
Erazim Kohák: Masarykův Jan Hus	36
Lilian Machovec: K filozofickým základům tolerance	55

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Emanuel Lévinas: Kdo bude mít poslední slovo?	86
---	----

RECENZE/ANOTACE/POLEMÍKA

Erazim Kohák: Oheň a hvězdy (R.P.)	100
Přirozený svět jako politický problém (V.B.)	105
Radim Palouš: K Bolzanovu významu...(pk)	107
Rudolf Starý: Potíže s hlubinnou psychologii (V.B.)	111

Václav Benda
SLOVO ÚVODEM

Časy velmi dobré nebo naopak velmi zlé - rozhodnutí, o jaké časy právě jde, již ponecháme jednotlivým myslitelům, i zde se zajisté mohou právem lišit - obvykle burcuje filozofii, aby znova položila základní otázky, aby znova přezkoumala základní hodnoty, zasuté prachem samozřejmosti a snadné dostupnosti nebo naopak deformované lží a příliš vysokou cenou, která se za jejich uchovávání požaduje, aby z úzkého rámce učených foliantů, pracoven a kateder vykročila jaksi na tržiště, pozvedla svůj hlas ve zmatcích světa. Přičemž snad netřeba podotýkat, že skutečná filozofie nikdy nezaměňovala hlas s halasem a pokud si kdy něco nave-nek nárokovala, tedy vždy jen svůj podíl odpovědnosti, svou splátku na dluh tomu, co snad lze označit jako "obecné dobré". V tomto smyslu prožívá česká a slovenská filozofie v posledních letech rozkvět, v minulosti málokdy vídaný a při vší povinné skromnosti asi relevantní i mimo naše domácí poměry - což je také dosti nebývalé. Naléhavý je nejen její tón, ona sama se stává naléhavou potřebou a oslovením pro mnohé, kdo by se za jiných okolností takovým pošetilým podnikům na hony vyhnuli. Snad jen o označení "paralelní" by bylo možno pochybovat: jestliže v některých oblastech existuje jistá, často vzájemně oplodňující podvojnost či dokonce kontinuální přechod mezi oficiálním a neoficiálním, mezi schváleným a neochotně trpěným, ve filozofii nalezneme při oficiálním půlu téměř výhradně bídu a propast. Neboť komentáře k jednotlivým úsekům dějin filozofie (pokud možno nejodlehlejším a pokud možno zbaveným všech aktuálních významů), byť odborně sebe-zdatnější, nejsou ještě pěstováním lásky k moudrosti; několikátní odvar z dávno vyčerpělých ideologií je pak atentátem na filozofii a myšlení vůbec. Ponechme nicméně slůvko "paralelní" alespoň jako memento nepřirozeného stavu, kdy je neoficiální myšlení nuceno suplovat funkce, které mu nejsou vlastní, a vystupovat v několika těžko slučitelných rolích: konstituující i korigující, tvůrčí i posvěcující, nonkonformní i výchovné.

Otevíráme-li toto fórum, není to tedy proto, že by domácí filozofická produkce potřebovala nějaký oživující impulz: opak je pravdou. Kupodivu však ani proto, že by se jejím plodům nedostá-

valo publikačních možností, byť natolik skromných, jako je samizdat či v lepším případě exilové časopisy. Situace je jiná než před takovými deseti lety, nejsme již ve stadiu nesmělých počátků, kdy se na několika málo místech, v kruhu co nejužším a takřka bezvýhradně ústně tradovalo cosi, co samo sebe reflektovalo jako poslední pokus o uchování filozofie pro nejisté příští, jako konspiraci logu a života ve světě totálního znicotnění - konspiraci, založenou spíše na bezvýhradné věrnosti zúčastněných než na rozumné naději v budoucí smysl tohoto počinání. Zatím nevláda našich věcí, smysl našich věcí se však vrátil do našich rukou, prostor pro hledání pravdy byl vydobyt: arcit̄ prostor nebezpečný a nepohodlný, jen těžko se v něm lze zabydlit a už vůbec z něj nelze profitovat - pravda však nikdy jiný neměla a asi ani jiný nepřála. To, oč nám nyní a v tomto podniku především běží, je možnost soustředění a konfrontace, navrácení univerzálních měřítek a jakéhosi normálního stavu v dobrém slova smyslu. V desítkách seminářů, od studijních až po vysoce specializované pracovní, je rozvíjeno vážné myšlenkové úsilí, často zaznemenavané pro budoucí paměť a potřebu. Původní filozofické práce se soustředují v příležitostních sbornících a jiných publikacích (hádám-li dobře, bude jich dnes hodně nad stovku), hojně pronikají do samizdatových periodik kulturního, teologického či jiného zaměření, jsou přetiskovány v exilových časopisech. Všechny tyto typy publikace však zasahují jen relativně malé a navíc do značné míry disjunktní okruhy. To první je fatálním důsledkem podmínek, v nichž pracujeme, a v dané chvíli se nerýsuje možnost radikální změny. To druhé však vytváří nebezpečný stav jakéhosi skleníkového ovzduší, kdy si navzájem naslouchají a přitakávají lidé názorově spříznění, kdy se plody jejich ducha svobodně rozrůstají do subtilních konstrukcí a ornamentů - s tou jedinou nevýhodou, že jsou nevalně poživatelné pro nezasvěcené a pramálo odolné vůči drsnému venkovnímu povětří. Odpovědné hledání pravého logu bylo však vždy, alespoň v nejlepší evropské tradici, totožné s dialegem. Přitom se v tomto případě změna zdá být v naší moci: nezbývá tedy, než se o ni alespoň přičinit.

Soustředění a konfrontace: obojí je spojeno s nezbytnými podmínkami a předem zavazujícími důsledky. Redakce je alespoň plna dobré vůle a má i jisté konkrétní představy, jak ze své strany učinit vše pro naplnění těchto podmínek - mnohé ovšem záleží také na autorech a dalších spolupracovnících. Především chceme zůstat

otevření všem názorovým proudům české a slovenské neoficiální filozofie (přičemž doufáme, že ono druhé epiteton nezůstane jen ozdobným přívěžkem a že slovenský hlas zde bude pravidelně zaznítat - byť se z technických důvodů bude muset spokojit českým překladem). Jen kvalita a závažnost výpovědi by měla být měřítkem: přičemž si uvědomujeme, jak je toto měřítko ošidné a jak dalece závisí na zvoleném referenčním rámci. Samo předsevzetí otevřenosťi, která nechce být bezbřehostí, bude pro nás těžkou zkouškou schopnosti překročit svůj vlastní stín, překonat úzké hledisko konfesí, směrů či stylů - pokud však redakce v této zkoušce obstojí, bude to také "hodina pravdy" pro plodnost jednotlivých názorových proudů, pro jejich ochotu vyvést své pravdy z mystéria či ghettia a vystavit je spravedlivému poměřování za rovných podmínek. Ve smyslu tohoto předsevzetí je redakční kruh záměrně vágne definován a zůstává otevřený pro každého, kdo disponuje potřebnou erudicí a kdo je na sebe kromě jistých výsad ochoten vzít také ony neméně jisté potíže a pracovní závazky, nezbytně spojené s takovou činností.

Problém soustředění se ovšem touto deklarací otevřenosti zdaleka nevyčerpává. Hodláme naprosto "pirátsky" těžit ze všech samizdatových edic, starších i novějších, knižních i časopiseckých: naším cílem je co možno reprezentativní obraz československé filozofie, nikoli publikáční priorita. Techniky vztato budeme mírně preferovat domácí autory před exilovými (protože ti druzí mají přece jen více možností být slyšeni) a asi i deklarované autory před anonymními (to nesouvisí ani tak s etikou jako spíše s problémem kontinuity a hermeneutického významu autorovy osobnosti, který ve filozofii hraje nezanedbatelnou roli). Jen velice výjimečně budeme uvádět práce, které již někdy vyšly tiskem, třeba v malém nákladu: důvod je celkem zřejmý. Rádi bychom čtenářům poskytovali potřebný servis v podobě informativních recenzí a podrobných anotací domácí filozofické produkce - zde však bude hodně záležet na tom, podaří-li se nám získat schopné spolupracovníky a pravidelný přístup k materiálům z nejrůznějších zdrojů. Pokud jde o dění ve světové filozofii, vycházíme ze sporadické a nahodilé dostupnosti příslušné literatury a budeme namísto běžných recenzí raději zařazovat ucelenější bloky, věnované jednotlivým autorům: studie, komentáře s ukázkami, překlady některých prací. Je snad zbytečné zabíhat do dalších podrobností: vždyť pokud se naše záměry vůbec podaří uskutečnit a dát jim trvalejší podobu, nepochybňě budou teprve

kryštalizovat a modifikovat se v běhu času i pod vlivem okolnosti. Přičemž redakce je jen jednou a zdaleka ne nejzávažnější z okolnosti, za nichž má filozofie býti slyšena: může ovlivnit výběr autorů (v našich poměrech do jisté míry i čtenářů) a podmínky komunikace, sama je však závislá na tom, zda je vůbec cosi myšleno, co chce toto myšlené sdělit a kdo je ochoten tomu sdělenému naslouchat.

Kromě soustředění byla však řeč také o konfrontaci: i ta může znamenat ledacos. Například spolubytí velice různých názorů na jedné ploše a v jednom domě, které sice může dát vyrůst lecjakým záštím a hněvům, ale které je také jedinou možnou školou ně-li společenství, tedy alespoň slušného sousedství. A nemylme se, slušné sousedství není ničím samozřejmým, ani pokrytecky-formálním, ani hodnotově druhořadým: kdybychom jen tohoto dosáhli, budeme více než vrchovatě spokojeni. Konfrontací můžeme také rozumět dialog či přímo svár, polemos, o nichž mnozí učili a učí, že jsou základem všeho jsoucna i jeho pohybu. V dialogu a polemice se jednotlivá mínění přetavují či utvrzují, sbližují či oddalují, pohlcují či oplodňují a navzájem si splácejí pokutu podle své míry, jíž jest v tomto případě pravda - ať již znamená cokoliv. Pokud se takový svár svévolně nevyhnene z předem darého i přijatého rádu, tj. pokud jeho účastníky zůstávají názory, jeho prostředky spočívají v argumentech a jeho cílem je hledat pravé poznání, lze si jen těžko představit příkladnější klíma pro filozofii - k lásce a dokonce i k pouhé zálibě přede podstatně patří (a do její plnosti ji formují) úkłady a dobrovolně podstoupené zkoušky, žárlivost a překonávání překážek.

Docela prozaicky lze však konfrontaci chápat také jako možnost být platným a alespoň slyšitelným hlasem, vystupovat jako "rovný mezi rovnými" i na fóru univerzálního myšlení. Některé handicap, např. jazyk malého národa, jsou prostě nezbytné; existují však inklinace či nebezpečí, které jsou sice bezprostředně vyvolány obtížnými a nenormálními domácími podmínkami, proti nimž lze však úspěšně bojovat či alespoň omezovat jejich dopad na přijatelnou míru. "Paralelita", neortodoxnost či určitá improvizovanost patří ke konstitutivním rysům současné československé filozofie: pokud vůbec máme světu co říci, je to právě díky této polohám, bylo by tedy pošetilé snažit se je zvrátit nebo opustit. Patrně každý filozof dá však přednost tomu, aby jeho slovo bylo přijímáno jako dar a potřeba, ne v povznešené shovívavosti. A v tomto smyslu chceme na sebe i na naše autory klást požadavek, aby to, co

budeme přinášet - jakkoli neakademické a nové svým záměrem - dosahovalo jisté akademické úrovně, vyhovovalo po formální stránce nárokům, které jsou ve světě na odbornou publikaci běžně kládny. Obvykle se odhaduje (pokud takové věci lze vůbec měřit), že nápad a jeho zpracování "nanečisto" vyžaduje přibližně stejné duchovní i pracovní úsilí jako převedení tohoto hrubého rozvratu do úspěšně publikovatelné a obecně sádlné formy: budeme se snažit naléhat na autory, aby druhou část zmíněného tvůrčího procesu brali dostatečně vážně i v případě pouhé samizdatové edice. Ostatně hlavní břemeno tohoto požadavku se stejně týká redakce: ani pro velmi zkušené redaktory by nebylo snadné dodržet jej za natolik neprofesionálních pracovních podmínek, přičemž naše redakční zkušenosti (což je samozřejmě něco úplně jiného než vědecká kvalifikace v příslušném oboru) jsou buď nulové nebo dávno zasuté mnoha léty zcela jiných povolání. Úspěch tedy rozhodně není předem zaručen, chceme však tomuto úkolu věnovat značnou část svého úsilií.

Úmyslně se vyhýbáme příliš velkým slovům a slibům, příliš vyhraněným koncepcím: to, co lze předem bez zbytku naplánovat, bývá také většinou již předem zbytečné a mrtvě narozené, fórum jako toto získá jediný možný smysl teprve tehdy, až nad suchopárem manifestů nabýde svého vlastního života a začne se chovat překvapivě i pro své iniciátory. Protože však podobné prology k edičním počinům obvykle pomíjejí banality toho typu, jako je rozvrh rubrik, počet úhozů na stránce či platné gramatické zásady, a zaměstnávají se ideami vzletnějšími a hloubkou lidského ducha důstojnějšími, chceme i my odvést jistou daň tomuto obyčeji. Heideggerův výrok, že "již jen nějaký bůh nás může zachránit", proslul a stal se témař-sloganem, v novověku srovnatelným jen s oním "Bůh je mrtev" či "hvězdné nebe nad námi, mravní zákon v nás". Mnozí velmi varovně či naopak s velice urputnou angažovaností zastávají názor, že zachránit nás může jen velice radikální obrat, popřípadě odvrat od něčeho nebo návrat k něčemu. Snažme se dodržet pravidla přijaté hry, jež se nazývá otevřenosť a tolerance, a nepodlehncut potušení přijmat z těchto názorů víc, než ono minimální a společné: nuže, zdá se nepochybně, že potřebujeme být zachráněni, že člověk a vůbec celý lidský svět je ohrožen jako nikdy předtím, ať již proto, že se ocitl na rozhodující dějinné křížovatce, připouštějící totální nihilistickou volbu, na samém dně krize, narůstající po celá staletí, či na sklonku časů. Pomineme-li poslední dvě stolty (rozumný člověk nesahá do vosího hnizda zbytečně a hlavně ne předčasně), nikdy v historii nedokázala filozofie nabídnout účinný

a současně uskutečněný recept záchrany: platonská ani jiná vláda filozofů nebyla naštěstí realizována a filozofie tak zůstala ušetřena onoho smutného ódia všech teokracií, schopných kompromitovat i toho sebelepšího a sebeupřímněji vyznávaného Boha. Současně se však každá filozofie hodná toho jména vždy snažila být "při tom", reagovat na úzkosti a obavy člověka stejně jako na jeho pýchu a laciné sebeuspokojení, zkoumala jeho výchozí podmínky stejně jako korigovala jeho plány a naděje. Nabízela diagnózu, lék či pouhý pohled do zrcadla: vždy však chtěla být nestrannou a nepodléhat oném prudkým hnutím rozumu, vůle či citu, která hýbou životem a světem. Je příznačné pro filozofii - alespoň evropskou - , že obvykle nezaměňovala teoretický odstup s opuštěním nebo odmítnutím, že považovala lidský svět za své vlastní dějiště a nezbytný úděl, jehož pravé míry je sice povinna trpělivě shledávat a obhajovat, z něhož však nesmí ani utéci, ani se zříci své odpovědnosti za něj.

Jestliže v této chvíli opravdu potřebujeme být zahráněni, jestliže je aktuálně ohrožena sama podstata našeho materiálního i duchovního bytí, pak je zajisté možno spoléhat či nespolehat, dovolávat se či nedovolávat zásahu člověka přesahujících sil - ať již jimi rozumíme živého Boha či osud, prozřetelnosti přírody či její zákony. Tato namnoze neslučitelná hlediska však kupodivu spájí jeden společný předpoklad: že nejprve a především je pro záchrana třeba zmobilizovat všechny lidské síly, podle staré anekdoty si alespoň zakoupit los, když už od pána boha požadujeme výhru v loterii. Historická zkušenost nás učí, že filozofie je mezi těmito silami jednou z nejméně spektakulárních, zdaleka však ne nejméně účinných. Ona sama si začíná uvědomovat palčivost své spoluodpovědnosti za přítomné a příští a svůj podíl viny na tom, co se připravovalo v minulých, zdánlivě tak idylických časech: v tomto koutě světa musí být závěr života a díla Jana Patočky velice symptomatický i pro toho, komu jsou filozofie nebo její patočkovský výklad naprostě cizí. S velikou šromostí (vědomou si svých dávných i nedávných vin), ale také se značnou naléhavostí se hlásí a slovo, přičemž preferuje poctivé hledání před fanatickým majetnictvím těch či oněch pravd. Pokládáme za neobyčejně naléhavé, aby hlas filozofie byl slyšen právě v těchto dobách zmatků, otrásajících politikou i ekonomií, kulturou i přírodou, náboženstvím i morálkou: je to totiž při vší své lidské nedostatečnosti hlas, v němž úcta k pravdě a pokora před skutečností obyčejně převažuje nad pyšnou definitivností poznání a touhou po manipulaci. I nepatrné rozšíření tohoto hlasu je pro nás proto něčím, co si zaslouží veškerého našeho úsilií.

ČLÁNKY / STUDIE

Dorota Javorová

K SOUČKOVĚ ČLÁNKU O TEOLOGII A FILOZOFII

Úvodem

Článek J. B. Součka "Teologie a filozofie" poprvé rozmnocila Synodní rada Církve českobratrské evangelické v r. 1944. Roku 1982 vyšel ve sborníku Součkových úvah Slovo-člověk-svět v edici Kalich redakcí L. Brože. V předmluvě redaktor uvádí článek těmito slovy:

"Studie Teologie a filozofie ... je zase potvrzením, že novozákoník nezapřel svou první lásku - systematickou teologii: poukazuje se zde na rozchód teologie s filozofií a na odmítnutí teologie 'přirozené', k nimž doslo v reformaci, a tak na skutečnost, proč reformační teologii jsou metafyzika a ontologie oblastmi zakázanými - jako každý jiný pokus o syntézu, o odhalení jiné pravdy, než jakou je ta, k níž křestan v naději vyhlíží. Postoj filozofie je tedy nezaměnitelný s postojem teologie..." (str.4)

J. B. Souček vymezuje reformační teologii jako "výklad Písma svatého". Rázně se distancuje od "katolického" (ztuhle tomistického) pochopení křesťanské filozofie jakožto "pedezdívky" pro teologii - totiž jako podání důkazu Boží existence na základě analogie entis a přirozené teologie. J. B. Souček věřen reformační tradici odmítá jak analogii entis a přirozenou teologii, tak možnost podání důkazu Boží existence, a proto i možnost křesťanské filozofie.

V prvních dvou kapitolách jsem se pokusila toto pojetí teologie domyslet a vyrovnat se s ním, v následujících úvahách pak pohlédnout na dané téma z jiné perspektivy - totiž pochopit křesťanskou víru jinak než jako akceptování čehosi k víře předkládaného. Z této pozice jsem se snažila také zamyslet nad přirozenou teologií, analogií entis i důkazem Boží existence na bázi lásy, jakožto autenticky křesťanského porozumění světu. V tomto světle problém vztahu filozofie a teologie ustupuje poněkud do pozadí, a více vyniká problém krize západního myšlení vůbec - krize způsobené rozkladem klasické metafyziky a zjevnou krátkodechostí myšlení pozitivistického i existencialistického. S novou naléhavostí se vynořuje nutnost tázání po bytí samotném, jež může být legitimním základem pro renesanci autentického myšlení světa i lidského života.

Co je výklad Písma svatého?

J. B. Souček dospívá ve svých úvahách k závěru, že pravá teologie má být výkladem Písma svatého. Zamysleme se tedy nad tím, co vlastně znamená "výklad Písma svatého."

Vyložit něco znamená učinit to zřetelným, srozumitelným. Figuruji zde tři momenty: Vykládající, vykládané a ten, komu je vykládáno. Vykládající je v našem případě teologie, či lépe ~~snaž~~ theolog, vykládáno je Písmo svaté a ten, komu se vykládá, je ~~člověk~~ věk - tak jak je dnes a zde, např. i theolog sám.

Říci co vůbec je Písmo svaté, je již kus práce theologické, proto je logičtější zabývat se dříve tím, kdo je theolog, než co je Písmo svaté. Teolog nemůže totiž vykládat jinak než "skrze sebe". (Snad již toto tvrzení by mohlo vyvolat pohoršení, proto rychle uvedme na vysvětlenou: ovšem že nemůže správně Písmu rozumět než skrze Ducha svatého, ale on musí rozumět, toto porozumení musí být jeho, jemu vlastní, jemu odpovídající, jinak žádným porozumením není. Nemůže tedy rozumět a vyložit víc, než kolik je schopen rozumět a vyložit. V tomto smyslu rozumí Písmu - jako i všemu ostatnímu - jen skrze sebe.) A tu jsme u velikého problému: Písmo svaté, závazný a normativní text (prozatím je tak nazveme), je tu vydáno všanc theologovu porozumění. Ovšem: Duch svatý otevírá Písmo, ale aby je vskutku otevřel, a ne jen přes hlavu udeřil nesrozumitelnou formulí - znamená, že je učiní theologovi pochopitelným, živým, zkrátka otevřeným. A to se může stát jen v kategoriích a dimenzích, jež jsou člověku vlastní, přiměřené. (Toto je ono accommodatio Dei, o němž vědí reformační konfese.) Je tedy Boží zvěst vydána všanc lidským kategoriím a dimenzím a nutně to tak musí být, má-li člověk porozumět. (Dokladem toho je např. sepsání Písma svatého lidským jazykem.) Nezbývá tedy než uvěřit v autentičnost této zvěsti "v mé porozumení", neboť jiné než své nemám. Říkám-li toto, vyjadřuji eo ipso víru a přesvědčení, že mě mé lidské porozumění světu záasadně neklame, že mě mé lidské kategorie neošálily natolik, že by mi znemožnily poznat pravdu, že by s ní byly zcela mimoběžné.

Ale zastavme se nyní blíže u toho, co míníme oním "skrze sebe" - oním "mým" porozuměním, mimo něž jiné nemám. Rozevírá se tu otázka, co je oním "obecně lidským" a k tomu co navíc "specificky mým". Obecně lidská je situace člověka před Bohem: stvoření k obrazu Božímu, pád, vykoupení, šance života v čase a prostoru na tomto světě... Ono specificky mě se pak týká

bliže oné "šance života v čase a prostoru" - totiž všech možných horizontů, v nichž se můj život odehrává". Duchovní, materiální, společenské podmínky, doba, kulturní zařazení, ale i osobní vlastnosti a možnosti (a má-li být teolog teologem ve vlastním smyslu, pak ovšem také víra). Z toho je vidět, že porozumění světu, jež mám, a kategorie, v nichž jsem schopna je myslet a vyjádřit, nejsou čímž libovolným, na mé libovůli závislým. Není jaké porozumění světu již vždy mám, a to i v případě, že je nereflektuji. Toto "mé" porozumění, jak jsme řekli, závisí na všech možných horizontech mého života. Duchovním časoprostorovým horizontem je tradice, v níž jsem vyrostla. Ať už si o této tradici myslím cokoli, jedno jsme již řekli: Tato tradice mi dala porozumění světu, jež, jak věřím, není zásadně mylné, tj. je možno v něm vyjádřit pravdu. I chci-li vyjádřit něco nového, tradici neznámého, činím tak vzhledem k oné tradici, z níž mé uvažování vyšlo a bez níž by nebylo myslitelné. Popřít to znamená uříznout větev, na níž sedím.

Toto musím mít na paměti, když hovořím o výkladu Písma svatého. Mohli bychom to snad shrnout tak, že Písmu nerozumím jinak než skrze sebe a sobě nerozumím bez horizontů svého života; tyto horizonty jsou v oném "skrize sebe" již nějak spolumíněny.

Zastavme se nyní u toho, jak se má "ono" "mé" porozumění k vykládanému textu.

Vykládám-li nějaký text, nemohu to dělat jinak než na základě předchozího celkového porozumění světu; a to i tehdy, když to nereflektuji nebo dokonce popírám. (Přistupuji-li např. k Bibli, chápu ji předem jako Bohem inspirovaný text v případě víry, jako knihu mezi knihami v případě jiném. K tomu ovšem nutno ještě připočít to, že vždy zase přistupuji jen "skrize sebe", jak bylo shora ukázáno, a že tedy není ani víra jako víra.) Tímto mým přístupem je ovšem ovlivněn i výklad, jinak tomu ani nemůže být. Zdá se tedy, že je výklad vydán všanc bezbřhému subjektivismu a jeho autentičnost nezajistitelná a neprokazatelná, ne-li nemožná. Neboť mám-li já své předchozí porozumění a pisatel měl také své, kde naleznu záruku našeho dorozumění? Ani tehdy, budu-li se snažit pochopit porozumění pisatelovo na základě jeho životního kontextu, nemohu "vystoupit ze sebe" a ze svého porozumění světu a "vžít se" prostě do jeho postavení, není-li zde cosi společného.

Určité řešení zde nabízí katolické učení o tradici a přirozené teologii.

Tradice představuje jakýsi most či společnou platformu mezi pisatelem a interpretem. Obvykle se však pod tímto titulem rozumí jakési předávání štafety, jež nezměněna projde rukama všech zúčastněných. Takové pojetí ovšem bylo právem podrobeno kritice již v reformaci. Vždyť každý, kdo do procesu tradování vstupuje, ovlivňuje tradici svým originálním subjektem, v něm samém a v jeho porozumění světu se tradice znova odehrává. Tradice se tak spíše stává pokračujícím rozhovorem, do něhož vstoupil jak pisatel, tak interpret. Jakkoli tedy tradice zakládá společné médium dorozumění, sama o sobě záruku dorozumění neposkytuje. Je spíše podmínkou, nikoli garancí autentičnosti výkladu.

Věc je však ještě poněkud složitější. Naše porozumění světu je v podstatných rysech určeno výchovou, je tím, co jsme bezprostředně přijali z tradice. Z tohoto tradovaného porozumění vyrůstá jak naše porozumění textu Písma, tak i kritéria správnosti tohoto porozumění. Výklady postavené na takovém porozumění s naivní samozřejmostí legitimují svou správnost souladem s textem, avšak byť byl onen soulad sebědokonalejší, přece neříkají nic více než to, co již bylo přítomno (třeba v nerozvinuté podoobi) v jejich předchozím, tradovaném porozumění. Zůstávají uzavřeny do vlastního porozumění, hluché vůči argumentům zdravého rozumu. Tento postoj je příznačný zvláště pro ty, kdo chtějí svůj výklad postavit na "pouhém Písmu" s odmítnutím vší tradice. Právě oni se stávají hříčkou tradice a dobového porozumění. Toto nebezpečí se týká nejen fundamentalismu, který je přímo typickou ukázkou takového výkladu, ale je pokušením celé protestantské teologie.

Je však vůbec možno tomuto nebezpečí uniknout? Neukázali jsme si právě, že autentičnost výkladu není dostatečně garantována ani pouhou tradicí, ani domnělou správností výkladu?

Touto garancí může být jedině pravda: neboť je to právě touha dosvědčit pravdu, co mám já společného s pisatelem. Jeho text i můj výklad usilují o totéž. Obojí úsilí by však bylo marné, kdyby nebylo možno pravdu vůbec dosvědčit, kdyby se totiž vůbec neukazovala. Další, co tedy máme oba společné, je víra, že se pravda ukazuje, že se ukázat chce a že ji člověk může nějak spatřit a dosvědčit. Tato "filozofická víra" dochází svého vyvrcholení v křesťanské víře v sebezjevení Boží: Bůh, v němž má vše počátek, smysl a cíl, zjevil sám sebe v Ježíši Kristu.

Ukazuje se tedy, že skutečný výklad textu je vždy vlastním interpretovým pokusem dosvědit pravdu. Pravda vždy překračuje mé vlastní, tradované porozumění, neboť ono mé porozumění je jen jediným z mnoha; tak také ve vztahu k vykládanému textu je mé porozumění jen jediným z mnoha. Je vždy předznamenáno mým předchozím porozuměním. AVšak je-li vskutku touhou dosvědčit pravdu, pak se v této hloubce setkává s touhou pisatelovou i s touhou ostatních interpretů. Teprve když si toto uvědomím, naleznu osvobojující distanci od svého vlastního porozumění a zároveň se mohu otevřít pro dialog s jinými i pro oslovení Ducha svatého. Ten, kdo naopak své předchozí porozumění nereflektuje či popírá či absolutizuje, stává se vposledku jeho hříčkou a zaměňuje hlas svého srdce za hlas Boží a ducha soudobého světa za Ducha Božího. Zde má též kořeny náboženské elitářství a fanatismus.

Na první pohled by se mohlo zdát, že to, co jsme právě řekli, je jenom shrnutím výsledků moderní, dobové hermeneutické filozofie. Dokladem, že naopak běží o půdu, na niž se rozvinula křesťanská teologie, jsou následující citáty z Augustinových Vyznání:

"Když se tedy někdo snaží při výkladu Písma svatého nalézti ten smysl, který tam vložil pisatel, co na tom zlého, ó Světlo všech pravdymilovných duší, že tam nalézá smysl, který mu Ty ukazuješ jako správný, ač odporuje smyslu pisatele, který měl v úmyslu říci pravdu, třebaže poněkud jinak?" (12/18)

"A proto jsou, Pane, Tvé soudy tak strašné, protože pravda není majetkem mým, ani druhého, ani třetího, nýbrž společným majetkem všech nás, jež povoláváš k účasti na ní, přísně nás napomínaje, abychom ji nepovažovali za soukromé vlastnictví, nechceme-li z ní být vyloučeni. Každý zajisté, kdo uchvacuje pro sebe, co jsi dal že společnému užívání, a chce nazvat svým, co jest společným majetkem všech, bude ze společného majetku odkázán na svůj majetek, tj. od pravdy ke lži. Kdo totiž mluví lež, z vlastního mluví (Jan 8.44). Jestliže oba vidíme, že jest pravda, co ty pravíš, a jestli oba vidíme, že jest pravda, co já pravím, kde, prosím tě, to vidíme? Zajisté ani já v tobě, ani ty ve mně, nýbrž oba to vidíme v nezaměnitelné Pravdě, která vládne nad našimi myslimi..." (12/25)

Tolik tedy o výkladu - a nyní co je Písmo svaté? Písmo svaté je zápis zjevení Božího, tolik školská definice. Tento text chce tedy dosvědčit zjevení Boží - Pravdu, která se zjevila, ukázala. A každý z biblických svědků tak činí ve své situaci, ve svém prostředí, ve svých možnostech. A tak již samo Písmo svaté je rozhovorem svědků, tedy tradici jakožto živým rozhovorem, jak o ní výše byla řeč.

Jak víme, Písmo svaté zachycuje dvojí tradici: jednak tisíciletou tradici židovskou, pečlivě předávanou z generace na generaci - tradici malého, svérázného, vyvoleného národa, uvažujícího v semitských kategoriích. Jedenak tradici, resp. počátek tradice křesťanské - skupiny židovsky nebo řecky myslících lidí, kteří se shromáždili kolem Ježíše a později jeho učedníků, neboť uvěřili Evangeliu o Božím království.

Podívejme se blíže na tradici Hebrejů: je to sbírka příběhů, mýtů, příkazů a mudrosloví, jejichž cílem je jediné: žít, vyjádřit a předat vztah Boha k člověku, vztah člověka k Bohu, Jinak řečeno "svědectví z víry a pro víru". O žití a předávání vlastní tradice židé úzkostlivě pečovali, považovali to za vlastní smysl své existence jakožto národa. Myšlení židů bylo semitské, proto je tato tradice myšlena a vyjádřena v semitských kategoriích.

Situace novozákonní je jiná: tradice je myšlena snad ve svých počátcích semitsky, zachycena však již řecky - v řeckém žánru, v řeckých pojmech. (Rozdíl těchto dvou tradic Souček ukazuje ve svém článku např. na pojmech *semet* = pevnost - pravda, *ALÉTHEIA*. Domnívám se však, že to nedokazuje, jak on miní, deformaci či falzifikaci "ryzí" biblické zvěsti řeckými kategoriemi, nýbrž naopak je to dokladem, že Boží poselství člověku se dá vyjádřit a myslit i jinak než v semitských dimenzích. I pohané jsou zváni k účasti na radosti Evangelia, a nemusejí se proto dát "obřezat" - totiž nejprve se stát židy, aby mohli pochopit. A navíc jistě není náhodou, že byl Nový zákon psán řecky: myslím, že právě na výše uvedeném příkladu to je hezky vidět. *ALÉTHEIA* = odkrytost vypovídá o tom, jaké povahy je pravda. Odhalenosť, zjevnost - vždyť Bůh sám sebe zjevil v Kristu! Ze to neznal ještě Starý zákon, je myslím v logice věci.)

Tradici židovskou považuje Církev dodnes pro sebe za závaznou, neboť zachycuje skutky jediného, téhož Boha. Jak je tomu však s tradicí vlastní - křesťanskou? Vlastní jak co do kategorii myšlení, tak co do identity - jedná se přeci o jedinou Církev, již Kristus založil na svých apoštolech (ne již o starozákonní předobraz Církve ve vyvoleném národě). I křestané zdá se pečovali o tradování - předávání, a to jak učení, tak apoštolské moci (sr. vzkládání rukou). Jedním z aktů Církve bylo kanonizování počátků a jádra vlastní tradice - Písma svatého. Má tedy Písmo svaté zcela zvláštní, jedinečné, nezastupitelné místo

v křesťanské tradici. Proto jsme je v počátku svých úvah nazvali závazným a normativním. Tradice však není cosi mrtvého a zkamenělého, nýbrž něco, co se předává životem samým. Je to zřetelně patrné tam, kde tradice začne "tlačit" a potřebuje nové uchopení - pokud je živá a život prostředující, je vlastně jaksi samozřejmá, je neodmyslitelnou komponentou života samého. Víme, že u židů nebyla hned celá tradice naráz tu, ale že se k jistým klíčovým místům - jakýmsi jádrům - připojovaly další celky, jež byly živé a nosné a ovšem v souladu s jádrem: byly jakýmsi jeho rozvinutím. A tyto celky byly obecně uznávány za závazné teprve časem, také u křesťanů. Vedle tradice písemně fixované existovala tradice ústní, postupně nabývající pevných kontur, živá v bohoslužbě, denním životě, uměleckém díle. Obecného uznání a závaznosti docházela a dochází též postupně. Proč by Církev, zmocněná ke kanonizování počátků své tradice, toto zmocnění ztratila pro svůj další vývoj? U židů tomu také tak nebylo. A Církev také ovšem není kamenným monolitem, a proto ani její tradice není nehybná, ale žije, rozvíjí se, hádá, nově uchopuje, interpretuje, promýšlí a domýšlí - arci stále jedno jediné: Nekonečnou lásku Boží k člověku manifestovanou v příběhu Ježíše Krista, Syna Božího. Což je možné považovat za normativní tradici vyvoleného židovského národa a zavrhnut závaznost své vlastní? Neuřízli bychom tím větev, na niž sedíme, a nedostali bychom se nutně do poplatnosti svému momentálnímu porozumění světu, jež je ovšem touto tradicí formováno, i když to snad popíráme?

Snad by bylo možno zde namítnout, že celou židovskou tradici (např. do dnešních dob) též křesťané nepovažují za závaznou. Ano, ale proč? Protože se židovská tradice příchodem Ježíšovým přerodila v křesťanskou a v té pokračovala. A to je to, oč nám běží: o ono pokračování, tradování, o život - o kontinuitu.

Vida, kam jsme se dostali prostým rozvedením toho, co znamená vykládat Písmo svaté. Mohli bychom snad shrnout: Teolog je bytost, žijící, reflektující a interpretující jistou tradici (jež jádro je fixováno v Písmu svatém), bytost, toužící dosvědit pravdu (tak jako celá tato tradice), a to právě do situace a v situaci, ve které se sama nachází. Teologie by pak byla zahlednutím, reflexí a interpretací zjevení Božího, a to vždy v té situaci, která je dána. Tedy zahlednutím, reflexí a výkladem toho, co Písmo svaté poprvé reflektuje a vykládá. Zaměnit zjevení za Písmo znamená ocitnout se v posledku buď na půdě naivního fundamentál-

ního biblismu, jenž nebene vážně své předchozí porozumění a stává se mu proto poplatným, nebo skončit v nekonečném "proštourávání" textu pomocí "vědeckých" metod, přičemž je zjevení Boží, vtištěné do srdce člověka, zaměňeno za biblický text a učené komentáře, tištěné biblickými společnostmi. I to je ovšem znak poplatnosti naší době - době, kdy se "vědění" vůbec přesunulo z myslí vzdělanců do skript a učebnic.

Jak se v Součkově úvaze teologie vztahuje k filozofii?

Výsledky, k nimž Souček dospívá v pátém odstavci svého článku, bychom snad mohli shrnout do následujících tezí:

1. Teologie se bez filozofie neobejde, musí si od ní vypůjčovat "náčiní".

2. Toto filozofické roucho, jež je navenek vidět, však jen halí "teologickou substanci", o niž teologii vposledku běží. Proto teologie nesmí "zaprodat duši" žádné konkrétní filozofii, tím by ztratila své prvorozsenství. Náčiní si však může vypůjčit od kterékoli filozofie a podle potřeby je upravit.

3. "... Konec konců je teologická kontraverze vždycky jen velmi naléhavým, někdy snad i dotérným předkládáním otázky: jak chceš své teze zodpovědět z předpokladu víry?"

4. Teologie i filozofie jsou "spoluслužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma."

5. Teolog "pláče s plačícími", tedy bere na sebe zápasy své doby, a to i zápasy filozofické, ne však s poslední vážností, "neboť ví, že jeho nejvlastnější existence, jeho život a smrt, jsou skryty v jiné hloubce, jsouce schráněny v svrchnované ruce Boží".

Teologie se neobejde bez filozofie. Teolog musí "chodit k filozofovi do učení", aby se naučil "formě", aby získal "určitý přístup" a "vhled do struktury lidského bytí". Nikdy však v tomto učení nesmí zůstat, musí jen uchvatit náčiní, zdeformovat je a začít stavět na svém vlastním písku. Takové jednání je garancí prvorozsenství. Vskutku nám poněkud připomíná příběh lstitivého Jákoba...

Ale k věci: proč teologie tak nutně filozofii potřebuje? Což by při svém prvorozsenství nemohla žít po svém? Zřejmě by to pak ale nebyla teologie, ale jakási mytologie. Bytostně tedy k teologii patří, že má cosi společného s filozofií, je to součást její "teologie ^{ské} substance", ne jen její vnější háv. Bude-li

to popírat, stane se paradoxně ona sama "služkou filozofie".

Již ze Součkových úvah vyplývá, že teologie na filozofii závisí ve svém uvažování a vyjadřování (dá-li se vůbec takto mluvit), neboť nikdy nemá jiné uvažování a vyjadřování než lidské (tedy filozofické); arci se vztahuje k něčemu, co všechno lidské překračuje. Proč však teologie rutně musí (má-li být věrna sama sobě) každou filozofii defenzovat? A proč vůbec mluví o filozofiích v plurálu?

V tom je implicitě obsažena představa, že je množství různých filozofií, jakýchsi samostatných axiomatických systémů. Některé z těchto systémů jsou pro teologii téměř nepoužitelné, jiné se hodí více, žádný však nepadne natolik, aby nemusel být poněkud pozměněn. Teologie vzniklá tímto pozměněním se pak k onomu zástupu různých soustav řadí jako další člen. Aby však nebyla jen obyčejným řadovým členem, je vystavena oné Součkově otázce: "jak chceš své teze zodpovědět z předpokladu víry?" Jako by se tázal: Ladi systém tvých tézí s tím, čemu říkáme víra? Není-li, pak to není teologie, ale pouhá řadová filozofie. Teologie se stává soustavou tezí, sladitelnost s vírou mírou její ryzosti. Je to ještě teologie? Je to ještě víra? Figuruje zde jakási doktrinální soustava uplácaná "filozofickým náčiním" -- a víra se stává její logickou premisou či dodatečným indikátorem její pravosti.

Teologie a filozofie jsou spolužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma. Odkud tedy plyně prvorodenství teologie? Jistě ne ze způsobu promýšlení a vyjadřování, neboť tomu se naučila u filozofie. Tedy z nadřazenosti tématu, k němuž se vztahuje? Jistě, to je téma poslední. Ale jakým právem ona sama odtud vyzkouje filozofii? Což filozofie nemá právo vztahovat se k věcem posledním a nejposlednějším, ba i k tajemstvím, která nedovede vysvětlit? Vždyť to byla právě ona, kdo teologii naučil se k témtoto tématům vztahovat a mluvit o nich řečí jinou než mytickou.

Konečně teolog pláče s plačícími (filozofy), avšak ne s poslední vážností, neboť jeho existence, jeho život a smrt jsou schráněny v svrchované ruce Boží. Ptám sé tedy, v čem tkví ona teologova existence, ne-li v nejvážnějších lidských zápasech? Vypadá to téměř tak, že teolog si je jist skrytostí svého života v ruce Boží, a proto nebene vážně to, oč v tomto životě běží, v čem tento život nabývá svých kontur a svého smyslu. Je otázka, zda křesťanská víra člověka skutečně opravňuje k tomuto postoji či zda je to naopak právě tato víra, která jej staví tváří v tvář

problematičnosti života, a to s plnou vážnosti. Vzdát se zabydlenosti a zabezpečenosti a vzít konečně tuto problematičnost vážně! To je poselství celého Písma svatého. To je opakováný motiv exodu u praotců i opakováný důraz proroků. To je konečně i poselství Ježíšovo: ne zabydlet se v přikázaném od Boha, nýbrž stanout tváří v tvář problematičnosti a odpovědět na právě vříturné oslovení Boží, jež v této situaci k tobě přichází. Nikdy nedostaneš návod, jak žít. Miluj Boha a bližního, obejmí právě tu situaci, do níž jsi postaven - v tom je celý zákon a proroci. Poctivě se svýma prázdnýma rukama se postav této problematičnosti, nesmaž se ji umenšovat, avšak doufaj, že "dílo rukou lidských nalezne v den soudu ospravedlnění před očima Božíma" (Schulz: Kámen a bolest). V tom je garance a schráněnost tvého života, o nichž ví křesťanství.

Opět se však musíme tázat: V čem je zde teologie "lepsí" než filozofie? Což filozofie též poctivě se svýma prázdnýma rukama nestojí před Bohem a nebojuje svůj boj v důvěře, že to má smysl, že je to právě tento boj, který ji smysl dává? Filozofie, která nevěří v tento smysl, ruší sama svou existenci..

Víra v živého Boha

Vratme se nyní k tomu, co jsme podtrhli jako podstatné a nosné v učení o tradici, totiž k živoucí kontinuitě tradice. J. B. Součka velmi pobrušuje představa, že by zjevování Boží pokračovala i po Kristu, že by "zjevení zvláštním splývavým způsobem přecházel ve skutečnost církve". Zamysleme se nad tím z jiného konce:

Bůh je týž od věků na věky. Člověk o něm ví pouze to, co mu on sám zjevil. (Všechno zná přece člověk potud, pokud se mu to samo ukazuje, zjevuje.) A člověk přece něco o Bohu ví, tedy je podstatným rysem Božím to, že se zjevuje, že se touží zjevit. Křesťané věří, že v Kristu se ukázala pravá Boží tvář. To je tedy pravá Boží tvář - Bůj jako ten, který se člověku zjevuje. A dalo by se to i obrátit - pravý Bůh je jen ten, který se zjevuje. Bůh, kterého člověk uctívá, ačkoli on se nezjevuje, je možla, neboť si jej člověk vymyslil sám.

Židovská tradice to vyjadřuje třeba tam, kde Bůh odpovídá Mojžíšovi na otázku po jméně (Ex 3): "ehje 'ašer 'ehje = jsem, který jsem. Přičemž hebrejské HJH = být, nikdy nemini bytí jako nějakou nádrž, v niž vše jsoucí vězí, nýbrž "být" znamená přítomnost, působnost, činnost. Takový je Bůh, o němž svědčí Starý

zákon - Ten, který je přítomen, který působí, jedná... Ten, který je nějak s tebou, nějak o tobě ví a nějak smíš ty vědět o něm... Ten, který se ti nějak ukazuje.

Bůh se tedy zjeval i před příchodem Ježíšovým, o tom svědčí Starý zákon (a konec konců i jiné náboženské tradice tam, kde uctívají Boha, jenž se zjevuje, ne modlu, kterou si vymyslely).

V plnosti se Bůh zjevil v Ježíši Kristu. Avšak tím se Boží touha zjevovat se člověku nijak nevyčerpala, vždyť Bůh přeci není "velkým architektem", který by se zjevil, obstaral zápis tohoto zjevení a dále se do lidských životů nevměšoval. Zaždému člověku v každou chvíli nabízí živé, originální setkání se sebou samým. Jako takový se zjevil v Kristu a takový je na věky. Je živým Bohem, je životem samým, a proto se s ním můžeš setkat v každou chvíli svého života, a vždy to bude setkání nové, originální, neopakovatelné, a v tomto smyslu "nové zjevení". Přitom je jasné, že Bůh je vždy týž, že jeho "nové" zjevení nebude v rozporu se zjevením "starým"; Bůh je navždy tím Bohem, kterého zjevil Ježíš Kristus. Je to týž Bůh, který se zjeví na konci časů a kterého jednou uvidíš tváří v tvář.

Tedy z toho, že Bůh je jediný, týž na věky; zároveň však neztrnulý, ale živý, vyplývá ona kontinuita jeho zjevení a zjevování, zjevení v Ježíši Kristu a zjevování své věřící Církvi.

Řekli jsme, že Bůh je živým Bohem, že je životem samým, a že se s ním proto můžeš setkat v každou chvíli svého života, nebo lépe řečeno právě a jedině v tuto chvíli svého života. Tímto právě se liší "živá" víra v živého Boha od "mrтvé" víry v axiomatický systém pravd..

"Zkoumáte písma, protože si myslíte, že v nich máte věčný život - a právě ona svědčí o mně. Ale nechcete přijít ke mně, abyste ten život měli." (Jan 5) - Zde slyš, co je Písmo, co je víra, co je život! Přijít k Bohu v Ježíši Kristu - v lásce, celým těžištěm své bytosti přebývat u něj, to je teprve život. Nehledět na sebe, ale na něj, přenést jaksi těžiště své bytosti k Bohu, do Boha, v Boha... To znamená věřit u Boha, v oné skuzativní směrové vazbě. Nejedná se však nikdy o splynutí, v němž by člověk pozbyl své identity, naopak teprve v tomto vztahu ji nalézá.

Teprve v tomto vztahu pochopíš, že nejsi nic proti Bohu, a přeci jsi jeho obrazem, že smíš být zrcadlem, v němž se shliží nekonečný Bůh, že nevyčerpatelná originalita Boží má milióny obrazů v miliónech lidí, a vezmeš-li všechny naráz každý v jeho jedinečnosti, zahlédneš krůpěj z nevyčerpatelné krásy Boží,

jež je nová každý den, a přece od věků táž.

A právě tento trvající a nevyčerpatelný vztah k Bohu je to, co nejhluuběji charakterizuje víru. V tomto vztahu je každá situace originálním oslovením Božím, jež očekává tvou odpověď, tvou reakci. Věřím - to jest nehledí na život jako na film všelijak nahodilých po sobě jdoucích situací, nýbrž jako na trvající rozhovor oslovení a odpovědí, jako na vztah, vztah lásky. Bůh, který tě vidí vskrytu, tě miluje a touží po tvé lásce: a tato chvíle je bohatství, které máš, neboť právě v tu-to chvíli jej můžeš milovat (vždy v tuto chvíli, která je, nikdy ne v tu, která již nebo ještě není), v tu-to chvíli můžeš svůj život proměnit v odpověď lásky. To je ona METANDIA = změna myslí: že pochopíš, že tvůj život je něco jiného, než sis myslíš; že je trvajícím rozhovorem s Bohem, jenž tě vidí vskrytu. A tak vše, co k tobě přichází a s čím se setkáváš, je takovým oslovením. Situace k tobě přichází a čeká, že jí svým uchopením dásť žávarca smysl. Situaci si nevolíš, svou reakci však ano. Přichází radost, abys ji nekonečně prohloubil o rozdíl vědčnosti, přichází bolest, abys ji přijal a obejmul a tím jí dásť nekonečný rozdíl lásky, přichází kříž, aby ses na něm setkal s Uzřízovaným. A jsi-li syn Boží, tedy nesestupuj s kříže... Přichází oslovení, abys zašeptal "fiat mihi" a přitom věděl, že každým "fiat" přichází Bůh do světa, že každé "fiat" mění dráhy hvězd, tak jako otro "fiat" Mariino. Přicházejí ony nejvšednější situace a také čekají, že je uchopíš a dásť jim tvar, že z nich učiniš velkolepou skladbu lásky, že je vztáhneš k Tomu, kterého miluješ a který tě vidí vskrytu.

Miluj blížního svého...

Situacemi, které k tobě přicházejí, se k tobě obrací Bůh. A jednou z těchto situací je také setkání s druhým člověkem. I v něm k tobě přichází Bůh, i skrze něho se na tebe obrací. A skutečně se s člověkem setkat zmamená spatřit v něm onen originální, neopakovatelný obraz Boží, bez něhož by byl svět chudší. Život každého člověka je myšlenka Boží, jež se skrze slovo (Slovo) stala tělem, Bůh řekl: "Učiňme člověka...", přičemž adam je z povahy věci jméno vlastní, jméno konkrétní osoby, která sice v sobě zástupně nese všechny lidi, avšak každého v jeho jedinečnosti. Ve jménu Adam = člověk zaznívá dám = krev, krev, jež je pro žida sídlem duše, krev, jež značí červenou barvu, barvu

srdce, barvu lásky. Tak to vypráví kniha Genesis: "I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil jej, muže a ženu stvořil je." Stvořil jej jako muže a ženu, což znamená k láskyplné jednotě různého - pro vztah, v němž každý podržuje svou jedinečnost a svéráz, svéráz, který až v tomto vztahu teprve má plý smysl. A je to vztah lásky, ne rozkolu, a vztah dvou různých, ne egalizovaných. Pro lásku, pro takovou lásku, byl člověk stvořen, v této lásceteprv plně jest, čím má být.

Trojím způsobem Ježíš mluví o lásce mezi lidmi:

I "Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání. Druhé je s ním stejné: Miluj bližního jako sám sebe. V těchto dvou přikázáních záleží celý zákon i proroci." (Mt 22)

Dvě přikázání, ač jediná láska. Nepřikazuje se ti zde tedy, abys byl vroucně "zbožný" a kvůli Bohu konec konců miloval i člověka, abys snad nepokazil ušlechtilost své zbožnosti; jako by láska k člověku byla jen jakousi oklikou či ozdobným přívěskem na lásce k Bohu. Miluj člověka pro měj sámho, tak samozřejmě jako miluješ sám sebe. Jen tak bude tvá láska k Bohu pravá. Neboť přikázání lásky k člověku je přeci stejné s přikázáním lásky k Bohu. I druhý člověk je originálním obrazem Božím jako ty. Přej mu tedy místo, aby se i v něm obraz a záměr Boží naplnil, aby i on byl.

II. "Dávám vám nové přikázání: Milujte se navzájem; jak jsem já miloval vás, tak se navzájem milujte i vy." (Jan 13)

Tak Ježíš miloval, že se vzdal sám sebe, aby tobě dal prostor k bytí, abys ty mohl být tím, čím podle Božího záměru být máš: synem Božím. Tak miluj i ty: vytvoř druhému prostoru, aby mohl být, čím být má, aby se Boží obraz, originální a neopakovatelný, v něm mohl realizovat. Vytvoř ze svého života takový prostor, daj svůj život, tak jej nalezneš...

III. "Uvedl jsem ve známost tvé jméno a budu i dál uvádět, aby láska, kterou jsi mě miloval, byla v nich a abych i já byl v nich." (Jan 17)

Tak se Ježíš modlil v předvečer svého utrpení - aby člověk miloval člověka tak, jak Bůh miluje Boha. Jakou svobodnou bytost svobodnou bytost, každá originální a jedinečná, a přece svou láskou jsou jedno, jako Syn a Otec jsou jedno. A jako Dárde života, Duch svatý, vychází z Otce a Syna jako Láska, tak také lidská láska dává zrod novému životu, tak je láska život a absence lásky smrt. A tak těvůj život bude životem jen tehdy, když každou jeho chvíli proměníš v lásku.

Toto je jádro křesťanského poselství, jak je pochopil např. sv. Jan Evangelista - lidský život má nekonečnou cenu lásky, v níž se může proměnit. Láska, kterou nás Bůh první miloval a miluje a proto se i my smíme milovat navzájem. Vše pomíjí a pojme, ale láska zůstane navždy. Láska je to věčné, co smíš zakoušet již nyní. Miluješ-li, pak již nyní žiješ věčný život. A tak tomu, kdo skutečně miluje, je Bůh již vždy nějak nablízku. "Milovaní, milujme se navzájem, protože láska je z Boha, a každý, kdo miluje, je zrozen z Boha a poznal Boha. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska." (1:J 4)

Každý, kdo miluje, je zrozen z Boha a poznal Boha! Je to tedy společná zkušenost Boží blízkosti v lásce, která je nabídnuta všem lidem. A tedy je to zkušenost společná "věřícím" i "nevěřícím", ač bývá jinak jmenována. Kdo by si troufl tvrdit, že "nevěřící" matka nemůže skutečně milovat své dítě, muž svou ženu, sestra svého bratra, přítel přítele? Avšak kdo by si naopak troufl vyloučit, že tato láska je vždy darem od Boha?

Pohlížíme-li na to "věřícíma" očima, tedy vím, že pravá láska není nikdy mimo Boha, nýbrž je vždy z Boha, od Boha, v Bohu. Bůh je láska. Otec miluje Syna, Syn miluje Otce, a tento proud, tento plamen bývá tradičně jmenován Duchem svatým. Je to tentýž Duch, který "mluvil ústy proroků" a který byl o letnicích vyliš do Církve. "Věřím v Ducha svatého, Pána a Dárce života, který z Otce i Syna vychází." Otec miluje Syna, Syn miluje Otce. A tato láska dává život. Láska je vždy vztah mezi dvěma. Otcem a Synem, dvěma osobami jediného božství. A tato Láska touží po spočinutí v příbytku lidské duše. Je to stejně nádherné jako nepochopitelné. Naše nitro je chrámem trojjediného Boha. Proto a jen proto Ježíš vybízí své učedníky, aby se milovali tou láskou, kterou jeho miluje Otec. Což někdysi jiný než Bůh může takto milovat? Což je někde jinde láska? Vždyť Bůh je Absolutní Láska. A tak se člověk v lásce vždy setkává s Bohem, ať o tom ví, anebo neví. Vždyť ten, kdo miluje, má podíl na Božím bytí, na lásce mezi Otcem a Synem. A snad právě tato zkušenost Boží blízkosti v lásce by mohla být společnou platformou pro rozhovor s "nevěřícími". A proto tedy "miluj bližního svého...", vždyť nejen že se v této lásce setkáváš s Bohem, ale též k tomuto setkání zveš druhého, dáváš mu prostor, aby i on měl podíl na lásce, na Božím bytí, aby i on byl.

Přirozená teologie

V předchozích úvahách jsme se vlastně již dotkli problému přirozené teologie, o níž se J. B. Souček ve svém článku též vyjadřuje. Nazývá ji tam "předsíní víry". Obyčejně se má za to, že přirozená teologie spočívá v tom, že se věřící člověk pokusí "vžít" do situace nevěřícího, eventuelně vyjít z jeho pozice a pomocí theologické argumentace jej přivést na pozici svou. Proti takovému podniku se po právu bouří věřící srdce: což je možno víru někomu vnutit pod záštitou ryzí logiky výkladu? Víru, která je darem Božím a lidským vděčným "fiat"? Ale právem se též vzpírá věřící mysl: což je možno mně věřícímu se adekvátně "vžít" do situace nevěřícího? Vždyť svět vidím vždy jen skrze sebe, svou víru, tedy ani situaci nevěřícího nikdy nemohu vidět jinak než svýma věřícíma očima.

O nic takového však v přirozené teologii nejde. Přirozená teologie se zabývá něčím, co je při-rozené, co člověk (v potenci) dostává již při-rození. Nějaká možnost vědět o Bohu, společná všem lidem. Viděli jsme, že touto možností je možnost milovat a tak se podílet na Božím bytí. To je zkušenost, kterou člověk smí a může mít, ať už se pokládá za věřícího či nevěřícího. Vždyť není důležité, zda se člověk formálně přiznává ke Kristu, ale zda žije tak, aby se Kristus přiznal k němu.

"Ne každý, kdo mi říká: Pane, Pane!, vejde do nebeského království, ale ten, kdo plní vůli mého nebeského Otce. Mnoho z nich mi řekne toho dne: Pane, což já smluvili tvým jménem jako proroci? a což jsme tvým jménem nevyhnáni zlé duchy? a což jsme tvým jménem neučinili mnoho mocných činů? - Ale tehdy význám: Nikdy jsem vás neznal. Pryč ode mne, pachatelé nepravosti!" (Mt 7)

"Kdybych mluvil jazyky lidí i andělů, neměl však lásku, stal bych se řinčícím plechem a rachtajícím zvoncem. A kdybych měl proctví a věděl všechna tajemství a měl veskeré poznání a takovou víru, že bych hory přenášel, neměl však lásku, nejsom nic. A kdybych i (na almužny) rozdal všechno, co mám, a kdybych do ohně skákal (ohněm se sžíral), neměl však lásku, je to na nic." (1 Kor 13)

Láska je zkušenost, kterou může mít i nevěřící, je to možnost, kterou zahrnuje i jeho situace. (Nemělo by ovšem smysl s ním hovořit o zkušenosti, kterou nemá nebo kterou mu nemohu nabídnout. Nemohu mu dát víru, mohu jej však milovat.)

Zároveň láska může být a je zkušeností věřícího, je zahrnuta v jeho situaci. Nemusí se do ničeho "vžívat", nic jakoby zapomínat, aby mohl mluvit s nevěřícím v jeho situaci. Láska je nám oběma společná. A zde je tedy poskytnuto pole pro vůbec nějaký rozhovor. Je dáno cosi společného, ačkoli mínění o tom mohou

být různá: zkušenost setkání s Bohem v lásce, společná věřícím i nevěřícím. To by snad mohla být jakási legitimní platforma pro přirozenou teologii. "Také toto přirozené zjevení je konec konců zjevením Boha definovaného, pokud jde o jeho podstatu, jako věčná láska." (Scheler - Láska a přání, 33)

Ovšem že společný je nám také svět, v němž žijeme, a tak i o něm můžeme mluvit - každý ze svého hlediska. Odtud též tradiční pokusy přirozené teologie obvykle vycházejí: svět - stvoření Boží, na Boha odkazující - tedy společná zkušenost věřícího i nevěřícího, jen je třeba jí rozumět a vidět v ní odkaz na Boha Stvořitele. Avšak tyto pokusy dnes poněkud ztrácejí na působivosti. Jak to - mohli bychom se ptát -, jak to, že pro člověka doby Augustinovy i pozdějšího bylo smysluplné a přirozené hovořit o tom, že stvořený svět odkazuje na svého Tvůrce, zatímco nám se to zdá přinejmenším poněkud pochybné? Jak to, že jemu se svět jeví jako smysluplný rád, zatímco dnešnímu člověku se jeví jako chaos a nesmysl? On vnímal a promýšlel svět jako celek a jednotlivosti vždy na pozadí tohoto celku, jako jeho části, jež v něm mají své místo. Nám však se realita rozpadla do disjunktních oborů, které ztratily samy od sebe odstup, jenž je garantován vědomím místa v širším celku. Dávno zmizela "pansofie", kterou znali naši předkové. Zato námé úzce specializované odborníky v jednotlivých vědách. Avšak co je ono "úzce specializované odbornictví", co jsou vlastně vědy? Dávno to není antická EPISTÉMÉ ani středověká scientia. Je to abstrakce od toho světa, v kterém žijeme, ke světu konstrukcí a hypotéz, jež sice umožňují nějaké "hlubší" a speciálnější bádání, ve svém průběhu a výsledku však zapomínají, že jsou právě a jen - abstrakcí od reálného světa, jak se jeví. A tyto výsledky laboratoří a zkumavek si pak činí dokonce větší nárok na pravdivost než svět, tak jak jej každý zná, tak jak se sám jeví. Chce mi snad někdo tvrdit, že stůl, na kterém nyní píši je "v podstatě" $(C_6H_{10}O_5)_n$ - a že toto je pravdivější a zřejmější popis skutečnosti než když řeknu, že je to můj stůl, na kterém se dá psát? Tak jako na jiném stole se třeba dá jíst a na jiném operovat?

Ztětilo se však vědomí místa v celku, smyslu jednotlivého v smysluplné harmonii celého - to je daň, kterou jsme zaplatili za "vědeckost" popisu světa. že se tím rozpadá i porozumění osobnímu smyslu a poslání člověka, smyslu života i světa, to je myslím nabíledni. Vždyť i člověk se stal "věci mezi věcmi", objektem

vědy, a to hned několikeré: medicína se stará o jeho tělesnou údržbu, psychologie zpovzdálí sleduje jeho psychické procesy, psychiatrie "léčí jeho duši" atd. To je člověk, jak jej zná dnešní doba: jsoucno mezi jsoucny, souhrn jakýchsi potřeb, jež je třeba uspokojovat, aby zůstal v provozu.

I pojem "bůh" zdá se nesmyslný a přebytečný - nikde není k nalezení ve světě atomů, nikde není po něm stopy v chaosu jednodlivosťí, nic k němu neodkazuje v životě, který ztratil své místo ve světě, svůj smysl.

Tu vidíme, jak veliký úkol se otvírá před teologem, který má přece "hovořit o Bohu" (vykládat zjevení Boží) v tomto světě, v němž žije (to jsme řekli již zpočátku). To nesmí utikat do ghettia věrných, kteří mu rozumějí, ale naopak mluvit k člověku, který mu již nerozumí, mluví-li k němu malebnou řečí Bible kralické, pod záštitou Barthova hesla: "Žer, ptáčku, nebo chcípni!" Musí vzít vážně situaci, která je, na od ní abstrahovat - to by se choval přesně jako moderní věda, a také by stejně dopadl: dělal by z člověka něco, čím není, a tak jej uzavřel ve lži a zahradił mu cestu k jeho pravému poslání (tak věda), nebo by ztratil šanci jej vůbec oslovit (jak to hrozí teologii ghetto). Pro takovou teologii platí výstražné slovo Ježíšovo:

"Běda vám, vykladatelé Písma a farizeové, pokrytci!, neboť zavíráte před lidmi nebeské království. Sami do něho nevcházíte, a těm, kteří chtějí vejít, v tom zabraňujete." (Mt 23)

Analogie entis

Další pojem, který zní pochybně. Předně jaká analogie, když žádnou nikde není vidět, v onom pojetí, v kterém dnes ve "světle" moderní vědy světu rozumíme? O tom byla řeč v předchozích úvahách. Rozpadlo se vědomí světa jako celku a řádu, ztratilo se i vědomí nějaké analogie. A navíc analogie čeho? Entis. Jsoucího, jsoucnu. To je opět odstrašující pojem vyvolávající (alespoň u J. B. Součka) dojem čehosi ztrnulého, zkostnatělého, něčeho jako nádržky, v niž všechno nějak staticky vězí. Nechme však tento pojem promluvit poněkud jinak. Poslechněme si, co říká sv. Augustin ve svých Vyznáních:

"Anebo odjinud vyvěrá pramen, z něhož nám proudí bytí a život, ne-li od Tebe, Pane, jenž jsi nás stvořil, u něhož není rozdílu mezi žitím a bytím, poněvadž Nejvyšší Žítí a Nejvyšší Bytí jest v Tobě totéž? Jsi zajisté svrchovaný a neměniš se; dnešní den v Tobě nepomíjí a přece pomíjí, neboť v Tobě jest i vše časné. A čas by nemohl plynouti, kdyby nebyl v Tobě. A poněvadž Tvá léta jsou bez konce (Ž 101:28), jsou Tvá léta jako dnešní den."

A jak mnoho našich dní a dní našich otců již uplynulo v tom Tvém věčném "dnes" a obdrželo od něho svůj ráz a tvrvání! Ty však tentýž jsi (ž 101:28) a vše zitřejší a budoucí, vše včerejší a minulé, činíš dnes, učinil jsi dnes. Mohu já za to, jestli tomu někdo nerozumí?" I/6

Bůh je naprosté bytí, od něho, v něm, vše své bytí má, v jeho věčném dnes se odehrávají tisíce našich včera, dnes a zítra. Není to nic statického, nic jednou provždy daného, je to proudící život, šlehající plamen, od něhož je též možno se odtrhnout a tak o své bytí přijít. Tak jako ratolest, odtrhne-li se od kmene, uschne (Jan 15). Je to tedy jediné bytí, jediný život, jediný Boží dech, jenž vše prochvívá. Proto má smysl hledat nějakou analogii.

Avšak analogii mezi čím? Mezi stvořeným a tvořícím, mezi "pozemským" a "nebeským"; mezi "tímto zde" a "oním tam", mezi vztahy "zde" a "tam". To však J. B. Souček věren celé protestantské tradici zásadně popírá. Proč? Protože hřích je hluboký zárez do stvoření, ne jen povrchové pošramocení. Stvoření - dobré dílo Boží; člověk, jeho koruna - obraz a podobenství Boží: to vše se hříchem od Boha odtrhlo a ztratilo svou původní "analogii" s ním. A tento zárez, předěl, tato propast, je tak hluboká, že člověk již nic neví o svém Tvůrci, že jaksi "od přirozenosti" je vůči němu zavřelý, že "náš" svět již nic nevypovídá o Bohu, není nijaká analogie mezi vztahy "zde" a "tam".

Zní to jako hlas hluboké pokory. A přece jaký je to bůh, s nímž se zde počítá? Stvořitel, který učinil dokonalé dílo, jež vypovídalo o jeho velebnosti, avšak toto dílo se náhle vysmeklo ze své původní analogie a nastoupilo cestu svou, vedoucí od Boha pryč, cestu, na niž ztratilo svou analogii. A "náš" bůh na to hledí, lomí rukama, ale co naplat: dítě uteklo a je pryč, je třeba je nechat, až se čas naplní, poslat vykoupení, dítě však nadále nechat a na konci časů je vrátit do jeho původní analogie. Troufám si říci, že toto není Bůh, o němž svědčí křesťanská a židovská tradice. Bůh, kterého zjevil Ježíš Kristus, byl, je a bude vždy Otcem, neboť Kristus od věčnosti byl, je a bude jeho Synem. Otcem, který nechává své děti zabloudit, ale je jim vždy nablízku, a to i v jejich pádu. Jak jim může být blízko v hříchu, když je svatý? Totiž ve svém Synu, který právě tento hřich na sebe vzal. Svou spásou je Bůh vždy nablízku - obětí svého Syna, která je nadčasová, až se v čase odehrála. Tuuto nadčasovou spásou byl stejně blízko padlému Adamovi, patriarchům, prorokům i všem, kteří žili před příchodem Ježíšovým v těle, jako byl blízký těm,

kdo se s Ježíšem na zemi setkali, jako je blízký mně a tobě.
"Duch Boží vznášel se nad vodami" - je druhá věta knihy Genesis.
Duch Boží - Bůh, hotový přijít k tobě, do tvého srdce; voda - symbol očištění, pokání. Vždy je Bůh blízký kajícímu tvoru. Od stvoření světa a navždy.

Ale proč to všechno tak zeširoka zde rozkládáme? Chceme tím říci, že ty - tvor - jsi od Boha utekl a jsi mu delako, a kdyby na tobě bylo, nebylo by ani řeči o nějaké analogii mezi ním a tebou. Ale On je ti nablízku, On k tobě přichází vždy tak, abys jej mohl přijmout (ne tak, aby to pro tvou padlost nebylo možno), tedy se ti ukazuje tak, aby byla analogie mezi ním a tebou, neboť jinak bys jej přijmout nemohl. Podívejme se, jak Bůh odedávna mluvil k člověku, k Abrahamovi, Mojžíšovi, prorokům, podívejme se, jak přišel Ježíš k člověku, jak mluvil ke svým posluchačům: V těle - v podobě člověka - přišel, v lidské řeči, v podobenstvích mluvil. Podobenství - vždyť co jen toto slovo říká? Mluví o nějaké podobě. Mezi čím? Mezi tím, jak to chodí "zde", v našem světě, co každý člověk zná - co to je mít otce, co to je sít a sklízet, co to je pásť ovce, pěstovat víno, hledat peníz, najít poklad..., a tím, jak to chodí "tam" - totiž u Boha, v nebeském království, jak se Bůh k člověku vztahuje. Co by bylo toto podobenství než nesmyslná řeč, kdyby neexistovala podoba mezi vztahy "zde" a "tam"? Totiž "tam" v Božím království, které může být již mezi námi, v nás (Lk 17). A tato analogie existuje právě za toho stavu věcí, jaký je (jinak jako by nebyla), totiž počítá s lidským hříchem! Co je však její garancí? Co jiného než milostivá láska Boží, která hledá člověka tam, kde je (ne tam, kde není) a ukazuje se mu tak, aby ji i ^{jak} hříšník mohl přijmout.

Důkaz Boží existence

Podání důkazu Boží existence uvádí J. B. Souček jako vrcholný úkol křesťanské filozofie. Sám to ovšem považuje za nemožné a nesmyslné, a proto též křesťanskou filozofii považuje za nemožnou a nesmyslnou. Co to však je ono "dokazování"? Již jsme se toho dotkli, když jsme uvažovali o přirozené teologii. Tehdy jsme řekli, že by vskutku bylo nemožné a nesmyslné sestavit sled logických formulí, které vycházejí z "nevěry" v Boha a nutně ústí do víry. O nic takového však v "dokazování" Boží existence nejde. Předně: nikdy se nevychází z nevěry, nýbrž právě z víry. Uvěřil jsem, uvěřil jsem v Boha, Pána celého světa, a tedy věřím, že

je Pánem netoliko nad srdcem, ale i nad intelektiem. že i intelekt mohu vztáhnout k Bohu. Není-li možno vztáhnout intelekt k Bohu, pak není možná ani teologie. Pak ovšem jsem "srdcem křesťan, avšak myslí pohan". Věřím však, že křesťanská víra zasahuje celého člověka: "Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí." (Mt 22) Nemusím tedy "odložit" svůj intelekt, ale právě i jej mám vztáhnout k Bohu, jím milovat Boha. Totiž dosvědčovat i intelektem to, čemu srdcem věřím. (Má-li vůbec smysl člověka takto "dělit".) Předvést, ukázat, osvědčit, objasnit, doložit to. O to jde v latinském pojmu "demonstrare". Myslím, že "dokázat" není zdaleka nejšťastnější překlad.

Ukazuje se, že takovéto "dosvědčení" Boží existence intelektem je naopak vrcholným úkolem teologie, je vlastně teologií samou. A tu jsme tam, odkud jsme ve svých úvahách vyšli: u otázky co je teologie. Tehdy jsme řekli, že je to reflexe a interpretace Božího zjevení do situace a v situaci, která právě je. A nyní říkáme, vlastně totéž: dosvědčování Boha intelektem; přičemž víme, že dosvědčit můžeme jen to, co se nám ukázalo, totiž zjevení Boží. A "intelektem dosvědčovat" není nic jiného než reflektovat interpretovat. A že nikdy nemáme jinou situaci než právě tu, v níž stojíme, a že tedy cesta k pravdě nevede jinudy než skrze ni. Avšak ještě něco jsme v těchto svých úvahách řekli o teologii: že "dělat teologii" znamená milovat Boha intelektem, celou svou myslí (Mt 22). A co toto vůbec znamená a jak vlastně se vztahuje intelekt a poznání k víře a lásce k Bohu, tím bychom se také měli zabývat, chceme-li mluvit o teologii.

Láska je rozum

To je tvrzení nadmíru pohoršlivé. Vždyť obyčejně se má za to, že rozum je jedna věc a cit druhá, že oblasti jejich působení jsou disjunktivní. Aby člověk mohl něco poznat, musí zůstat ve svém uvažování střízlivý, musí si zachovat "chladnou hlavu". Neboť přece "láska je slepá", zamezuje něco (či někoho) vidět v pravém světle.

Avšak obojí - rozumové poznání i láska - jsou jistými způsoby vztahování se člověka ke světu, jsou jistým zoušobem porozumění světu. Podívejme se, jaký vztah je mezi poznáním a láskou v biblickém světě.

Zajímavé je již to, že v hebrejském myšlení je centrem myšlení srdce: "Myšlení srdce jejich bylo zlé...", "poznej celým svým

je Pánem netoliko nad srdcem, ale i nad intelektom. že i intelekt mohu vztáhnout k Bohu. Není-li možno vztáhnout intelekt k Bohu, pak není možná ani teologie. Pak ovšem jsem "srdcem křesťan, avšak myslí pohan". Věřím však, že křesťanská víra zasahuje celého člověka: "Miluj Pána, svého Boha, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí." (Mt 22) Nemusím tedy "odložit" svůj intelekt, ale právě i jej mám vztáhnout k Bohu, jím milovat Boha. Totiž dosvědčovat i intelektom to, čemu srdcem věřím. (Má-li vůbec smysl člověka takto "dělit".) Předvést, ukázat, osvědčit, objasnit, doložit to. O to jde v latinském pojmu "demonstrare". Myslím, že "dokázat" není zdaleka nejštastnější překlad.

Ukazuje se, že takovéto "dosvědčení" Boží existence intelektom je naopak vrcholným úkolem teologie, je vlastně teologii samou. A tu jsme tam, odkud jsme ve svých úvahách vyšli: u otázky co je teologie. Tehdy jsme řekli, že je to reflexe a interpretace Božího zjevení do situace a v situaci, která právě je. A nyní říkáme, vlastně totéž: dosvědčování Boha intelektom; přičemž víme, že dosvědčit můžeme jen to, co se nám ukázalo, totiž zjevení Boží. A "intelektom dosvědčovat" není nic jiného než reflektovat interpretovat. A že nikdy nemáme jinou situaci než právě tu, v níž stojíme, a že tedy cesta k pravdě nevede jinudy než skrze ní. Avšak ještě něco jsme v těchto svých úvahách řekli o teologii: že "dělat teologii" znamená milovat Boha intelektom, celou svou myslí (Mt 22). A co toto vůbec znamená a jak vlastně se vztahuje intelekt a poznání k víře a lásce k Bohu, tím bychom se také měli zabývat, chceme-li mluvit o teologii.

Láska je rozum

To je tvrzení nadmíru pohoršlivé. Vždyť obyčejně se má za to, že rozum je jedna věc a cit druhá, že oblasti jejich působení jsou disjunktní. Aby člověk mohl něco poznat, musí zůstat ve svém uvažování střízlivý, musí si zachovat "chladnou hlavu". Neboť přece "láska je slepá", zamezuje něco (či někoho) vidět v pravém světle.

Avšak obojí - rozumové poznání i láska - jsou jistými způsoby vztahování se člověka ke světu, jsou jistým zůsobem porozumění světu. Podívejme se, jaký vztah je mezi poznáním a láskou v biblickém světě.

Zajímavé je již to, že v hebrejském myšlení je centrem myšlení srdce: "Myšlení srdce jejich bylo zlé...", "poznej celým svým

srdcem..." (Ge 6:5, 8:21, Dt 8:5, Jz 23:14 aj) "Srdce spravedlivého přemýšlí, co mluvit..." (Př 15:28).

Tato představa proniká i do Nového zákona, objevuje se zvláště u synoptiků: "v srdečích myslíte..." (Mt 9:4, 15:19, Mk 2:6, Lk 1:51 ej.), "ukládat v srdeci" (Lk 1:66, 2:19, 2:51).

Také hebrejské JD' = poznat, znát - znamená vlastně spíš zkousit, od jád = ruka.

"Adam poznal svou ženu, a ona porodila..." (Ge 4:1)
"Ti, kteří se obírají zákonem, mne nepoznali..." (Jr 2:8)
"Zasnoubím sę tě na věky, zasnoubím si tě spravedlností, soudem a milosrdenstvím, zasnoubím si tě věrností, a poznáš Hospodina." (Oz 2:21-22)

Zde vidíme, že poznat znamená dovršit vztah, a to jak mezi lidmi, tak vztah k Bohu". "Obírají se zákonež, a přece Boha nepoznali". Zde nemůže jít o nějaký nedostatek vědomostí, nýbrž o absenci osobního zkušení, kdo je Bůh. A k tomuto zkušení může dojít jen ve vztahu lásky: "Zasnoubím si tě, abys poznala..."

Tak i v Novém zákoně: ne-náhodou se vzkříšený Ježíš zjevuje nejprve Marii Magdaléně, která ho tolik milovala a plakala u hrobu. Ne náhodou jej poznává, až když ji osloví jménem (Jan 20). Ne náhodou je to učedníků právě sv. Jan, miláček Páně, ten, který spočíval na Ježíšových prsou, kdo první v jeho vzkříšení uvěří. Jen veliká láska poznává. Jen hluboký, intimní vztah je dovršen poznáním, totiž on sám poznáním je. Tak aspoň to líčí sv. Jan Evangelista, "kterého Ježíš nejvíce miloval", který byl totiž z učedníků Ježíšově láse nejhloběji otevřen.

A ještě v jedné souvislosti se mluví o poznání: "Celé shromáždění izraelských synů reptoalo proti Mojžíšovi a proti Aronovi na poušti:... Kéž bychom byli zemřeli Hospodinovou rukou v Egyptě, když jsme sedávali nad hrnci masa, když jsme jídali chleba do sytosti. Ale teď jste nás vyvedli na tuto poušť, abyste nás všecky umožnili hladem... Tedy řekl Mojžíš a Aron všem synům izraelským: Večer poznáte, že vás Hospodin vyvedl z Egypta, a ráno uzříte slavu Hospodinovu..." (Ex 16)

To je známý příběh o repěání Izraelců na poušti a o zázračném seslání many. Ale co se zde ukazuje o poznání: že Izraelci museli vyjít z egyptské zabydlenosti a zotročenosti a projít velikým utrpením, aby poznali Boží jednání a úmysly, aby uviděli jeho slávu. Utrpení a bolest je vždy velikou šancí, velikou příležitostí: příležitostí poznat. Uvidět něco, co jsem dříve neviděl, poznat něco hlouběji, než jsem to znal. Je to velikou šancí od Boha darovanou, člověk sám si ji nemůže dát ani vymyslet. Maria Magdaléna plakala u hrobu, když k ní Ježíš přišel. Job také, poté co prošel utrpením, jehož smysl neviděl a jehož příčinu nechápal, říká Bohu: "Jen z doslechu jsem tě znal, teď však jsem tě na

vlastní oči spatřil." (Job 42:5).

Nechat si rozbít svou zabydlenost, přijmout a nést zranění a bolest - to je podmínka pravého, ryzího, bytostného poznání. Poznat tedy neznamená nahromadit znalost, vědomost - de facto zvětšit svůj majetek, nýbrž naopak vzdát se zabydlenosti a bezpečnosti v sobě samém a nechat se láskou a utrpením proměnit, neboť ty jediné člověka proměnit mohou. To je distinkce mezi pravým poznáním a pouhým nahromaděním znalostí: být, nebo mít. Být zraněn a proměněn, anebo mít znalosti, zkušenosti, odbornost. Jedno nebo druhé. Nelze sloužit Bohu i mamonu.

Nechat se zranit a proměnit znamená být v postoji otevřenosť a lásky, znamená milovat, být ochoten vzdát se sám sebe. Jen to je pravé poznání, pravé porozumění světu. Ukazuje se, že je to právě a jen lásku, která je pravým způsobem porozumění. Bez lásky nemchu nic pravdivého poznat ani vědět - ani o Bohu, ani o lidech, ani o celém světě.

Jenže láska nikdy není cosi vágního a rozmazaného, co bych obecně ke všemu choval v srdci. Láska je vždy vztahem, reciprocitou. Otázkou a odpovědí. Láska nechává druhého být - nechává ho, aby byl v silném smyslu slova. Co to znamená? že teprve v lásce plně jest tím, k čemu byl stvořen. Platí to o lásce k člověku i k věcem. Láska, a to ne láska "živočišná" či "naivní", ale tázající se láska, dává totiž šanci, aby ji její předmět odpověděl. Odpověděl sebeukázáním, sebedáváním, sebeotevřením, sebevyjámením. "Je to jakoby 'tázání lásky', na které svět odpovídá tím, že se 'otvírá' - a tím teprve sám dospívá k svému plnému jsoucnu a hodnotě." (Scheler - Láska a poznání, 33)

Jen tázající se lásce se předmět ukazuje, zjevuje. A zároveň tato tázající se láska, jež mu dává možnost se zjevit, mu umožňuje být v plnosti. Jakoby tato láska byla světlem, v němž jedině nejen že je předmět vidět, ale v němž jedině může on sám plně být. Tak jako rostlina, která k růstu potřebuje světlo. A proto je tak jedinečné a veliké poslání člověka a světě: že on jediný je schopen této tázající se lásky, že k ní byl stvořen. K lásce, která druhým dává šanci v plnosti být. V tom je jeho poslání božské, neboť v tom je Bohu podoben.

Ukřižovaná pravda

V kapitole o tradici jsme se zmiňovali o řeckém a hebrejském pojetí pravdy. Tam jsme viděli, že novozákonní myšlení zná oproti

starozákonnímu něco "navíc": totiž že pravda je odkrytost, zjevnost, zjevenost. Že pravda se zjevuje. A to je pro ni to nejcharakterističtější. Tato její zjevnost však neznamená, že by pravda byla vždy nasnadě, nabíledni, že by nebylo možno ji přehlížet, přecházet, pošlapat. Že by masivně a nutně přesvědčovala všechny a každého. Naopak - viděli jsme, že uvidět, poznat ji, není nic samozřejmého, že to znamená vzdát se sám sebe a učinit prostor, aby se mi ono poznávané mohlo zjevit. A to, co se takto, v takovémto láskyplném, sebezříkavém dotázání zjevuje, je pravda. Bez této důvěry není žádná reflexe a ani život sám vposledku možný. Starý i Nový zákon vědí o Bohu, který se zjevuje každému, kdo se po něm upřímně ptá (Dt 4:29, Mt 7:7). Pravda, jež se zjevuje, osvobozuje toho, kdo ji poznává (Jan 8). Osvobozuje ho od předsudečnosti a zdroičení falše, lži, konvence. Osvobozuje ho ke skutečnému životu - k životu v pravdě. "Žít v pravdě" - to je jediný adekvátní vztah, jenž člověk může ke zjevené pravdě zaújmout. Dosvědčovat ji - životem a smrtí. Svědčit pro ni - tak jako se svědčí u soudu, svědčit pro ni, neboť "svět" ji nezná a odsuzuje. To znamená křesťanské následování Krista, který "proto na svět přišel, aby svědectví vydal pravdě" (Jan 19). MARTYŘÍN = svědčit ne náhodou v pozdější vrstvě znamená trpět, dát život, propít krev. (Neboť při pronásledování prvních křesťanů vydat svědectví znamenalo být umučen.) I to je charakteristickým rysem pravdy: že se pro ni trpí a umírá. Neboť ona člověka uchopí a "zainteresuje" do krajnosti. Ona jej osvobodí od lpění na všem vyjma sebe samotné.

"A oni... zvítězili pro krev Beránkovu a pro slovo svého svědectví (mučednické), (neboť) si nezamilovala svůj život až k smrti." (Zj 12)

Skutečně poznat pravdu znamená pro ni žít a být hotov pro ni trpět. Jen tak se svědčí pro pravdu, odsuzovanou a pošlapávanou v tomto světě. Svědčím, že pravda má tuto moc, má moc člověka k takovému svědectví osvobodit. Svědčím proti všem, kteří to popírají, kteří tvrdí, že ji lze násilím zničit a umlčet, že ji lze podplatit a manipulovat. To je též charakteristické pro pravdu: že je umlčovaná, pronásledovaná, že je jí křivděno, že je souzena, křižována. Je to "slabá" pravda. Slabá proti násili, zvůli a nátlaku - a touto slabostí vítězí. Beránek vítězící nad šelmou. A tato slabost, křehkost, nepřesvědčivost, bezprávnost též pravdu charakterizují, jsou jejím "znamením". Oním znamením Jonáše proroka, mimo něž jiné nebude dáno (Mt 12). K tomu byl

Ježíš na poušti pokoušen, aby jiná znamení dal: znamení masivní přesvědčivosti, "zázraku", nutné poslušnosti. Avšak on je odmítl, neboť by se byl zpronevěřil sám sobě. On je přece tou bezprávnou, souzenou, křižovanou pravdou. Tou a žádnou jinou (sr. Dostojevského Velký inkvizitor). A má-li člověk Ježíše následovat, tedy i on musí odolat pokušení "pravdy", již by bylo možno masivně předvést a nevyhnutelně vnitit, již by bylo možno se ohánět, ne pro ni svědčit životem a smrtí.

A ještě je zde zdánlivý rozpor "situačnosti" a "nadčasovosti" pravdy. Mluvili jsme již dříve o tom, že cesta k pravdě vede vždy skrze přítomnou situaci, v níž stojím, mimo niž jinou nemám. V této situaci se pravda ukazuje. A mé myšlení i jednání může být myšlením a jednáním "v pravdě" jen tváří v tvář této situaci. To však nikterak neznamená, že by pravda byla "relativní", pro každého, pokaždé jiná. Jeto táz, jediná pravda. Avšak to společně je až v té poslední houbce: v autentičnosti vztahu k bytí, jež se otevírá a jež je jednotou. Dostát přítomné, jedinečné, neopakovatelné situaci znamená dosvědčit nadčasovou pravdu.

"Hledání pravdy - velmi jednoduše řečeno - je samo napjato mezi dvěma póly: na jedné straně jsem vázán svou osobní situací, na druhé straně hledím vystihnout bytí. Na jedné straně je na mně, abych cosi odhalil, cosi, co odhalit nepřísluší nikomu jinému než právě mně; má-li moje existence nějaký smysl, není-li marná, pak mám určité postavení v bytí a toto postavení mne vyzývá, abych položil otázku, kterou za mne nemůže položit nikdo jiný; již ve stísněnosti mého postavení, v omezenosti mých informací, mých setkání, mé četby se rýsuje konečná perspektiva mého povolání k pravdě. A přesto hledat pravdu na druhé straně znamená, že hledím říci něco, co je platné pro všechny, co vyrůstá na půdě té situace jako cosi univerzálního; nechci nic vymýšlet, říkat, co se mi zlíbí, chci říkat, co jest. Z hloubi své situace hledím být vázán bytím. Necht se bytí myslí ve mně - to je prosba, s níž se mi otevírá pravda. Tak je hledání pravdy napjato mezi 'konečností' mého tázání a 'otevřeností' bytí." (Paul Ricoeur)

Křesťanská filozofie?

Na předchozích stranách jsme se de facto pokoušeli nastínit z různých stran, co znamená "víra v živého Boha". Víra ne jakožto akceptování souhrnu dogmat, nýbrž víra jako způsob bytí člověka na světě, jako bytí člověka k Bohu, jako vztah, jako děj, ona víra quā credimus. Víra, která nehovoří o Bohu v třetí osobě, ale vztahuje se k němu a říká mu "ty" celou svou existenci (sr. Buber).

Bylo by však nutné se hlouběji a šíře zamýšlet nad tím, jak se této víře svět jeví, jak ona mu rozumí, jak o něm mluví,

příčemž se ovšem nejprv musí zamýšlet, jak rozumí sama sobě.

Je možné něco takového koncipovat a říci tomu "filozofie"?

Domnívám se, že ano, bude-li to děláno poctivě; nebude-li to pouze "krazení filozofického náčiní" a schovávání se za "schráněnost vlastní existence v ruce Boží".

"Dosud se vůbec neobjevil, anebo jen v slabých nábězích, filozofický obraz světa a života, který by originálně a spontánně vyplynul z křesťanského prožitku. V tomto smyslu neexistuje a nikdy neexistovala nějaká 'křesťanská filozofie', pokud pod témito slovy nerozumíme, jak se obvykle děje, jen nějakou řeckou filozofii s křesťanskými ornamenty, nýbrž myšlenkový systém, který by vzešel z kořene a podstaty základního křesťanského prožitku prostřednictvím myslitelského pozorování a zkoumání světa." (K. Scheler - Láska a poznání, 20)

Proč v plném smyslu nedošlo k tomu, aby byl svět autenticky křesťansky myšlen? Domnívám se, že příčinu to má dvojí: Jednak - jak Scheler naznačuje - mnoho myslitelů vědomě přejalo a "po-křtilo" nějakou původně mimokřesťanskou filozofickou šavbu (např. antickou). Jednak může být příčinou představa, že teologie do té míry "není z tohoto světa", že zkoumat bytostné struktury světa a života není jejím přímým tématem. Taková teologie však usvědčuje sama sebe z toho, že se neobrací k člověku celému, nýbrž vždy jen k některé jeho části, již říká "víra". Ze takto chápáná víra žádnou vírou není, jsme se pokusili ukázat v této práci. Dalším argumentem takto pochopené teologie proti možnosti křesťanské filozofie obvykle bývá odkaz na neschopnost padlého lidského rozumu. Toto uvažování je oblíbené zvláště v protestantské tradici a u samého Luthera je vystupňováno až k tvrzení, že lidský rozum je pod mocí ďábla. Zbývá pak jen otázka, jak je možná sama teologie, vždyť ona je přece také pouhé "lidské" promýšlení zjevení. Izaiášovský citát: "Má myšlení nejsou myšlení vaše a vaše cesty nejsou moje cesty, praví Hospodin" poctivě nikdy nemůže být užit pro vyjádření vzťahu mezi teologií a filozofií, nýbrž vždy tak, jak byl vysloven: o myšlení lidském a Božím. A zde stojí teologie i filozofie na stejně úrovni - na úrovni "lidského myšlení", neboť člověk už jiné než lidské nemá.

Ve své statí Láska a poznání Scheler upozorňuje na to, že k vytvoření "křesťanské filozofie" v plném smyslu sice nedošlo, vážné pokusy o pojmové uchopení křesťanského porozumění světu tu však jsou. Nehledě na mystickou literaturu, jíž chybí specificky filozofický smysl, nalézáme takové pokusy zvláště u sv. Augustina a v augustinské tradici až k Malebranchovi a Pascalovi. Scheler staví svou argumentaci na tom, že "genoseologickým"

hlediskem autenticky křesťanského myšlení je láska jakožto způsob porozumění světu. A tento způsob porozumění světu myšlenkově uchopit, a to v plné šíři lidské existence ve světě, zůstává otevřeným úkolem křesťanské filozofie. Augustinská tradice by tu snad mohla být pomocí a základem.

Tím však nikterak nemíníme nějakou "restauraci metafyziky" ve smyslu návratu k tomu, co bylo překročeno novějšími myšlenkovými proudy. Pozice, jimiž západní myšlení v minulosti prošlo, se navzájem neutralizovaly a jejich střet vyústil do pozitivismu a nihilismu, do pokusení "metafyziky vůle k moci". Tuto krizi překonat není možno návratem či "restaurací" jakéhokoli druhu, nýbrž pozitivou reflexí, jež "vytvoří prostor, v němž bude moci najen jednotlivec, ale celé historické společenství naslouchat opět řeči věcí a v němž bude možno slyšet i oslovení boha". (Landgrebe - Filozofie přítomnosti, 138). Naději na nalezení takovéhoto východiska vidí Landgrebe v obratu k "bytostnému myšlení", v novém kladení otázky po bytí samém, jeho strukturách a smyslu (sr. dílo M. Heideggera).

Myslím, že pro křesťanskou filozofii je tato situace výzvou k pozitivé reflexi víry jako lidského bytí k Bohu. Ustupuje zde do pozadí "propast" mezi teologií a filozofií (která ostatně v původní křesťanské reflexi také nebyla - sr. dílo církevních otců, sv. Augustina nebo sv. Tomáše) a v popředí je spíše zápas o autentické "bytostné" myšlení, o odolání pokusení moderní pozitivisticky laděné vědy (jemuž ostatně i teologie zřetelně propadá), zápas o obrat od "pouhého jsoucna" k "samotnému bytí". Teologie přece není a nesmí být pozitivní vědou, která zkoumá určitou výšec ze jsoucna. Jejím tématem není a nesmí být jsoucno-bůh, jsoucno-člověk, jsoucno-Nový zákon... Jí jde o víru jako bytí člověka k Bohu ve světle zjevení Božího. Ona přece chce toto zjevení promýšlet a interpretovat. Speciální theologické disciplíny, tak jak se v poslední době vyvinuly (de facto do podoby pozitivních věd), mají vždy jen pomocný charakter. Teologie sama je "ontologií", neboť jí jde o samé bytí.

Je to obrovský úkol, který se rýsuje před křesťanskou filozofií, úkol, který nabývá na důležitosti právě v naší době, neboť je to doba krize, z níž je třeba nalézt východisko:

"Nyní jde západní svět vstříc snad největší krizi od doby svého vzniku. Tato krize, v níž se rozhodne o podobě budoucího člověka, mohla by přerůst ve světovou krizi, a to tou měrou, kterou by byl ostatní svět uchvácen nadvládou techniky. Dá-li se nárok techniky na ovládnutí světa vysvětlit, jen když si

uvědomíme, že ná svůj původ v základních myšlenkách západní filozofie a v poznávacím postoji, který se o ně opírá..., potom križí, k níž tento nárok vedi, lze překonat, je-li to vůbec možné, jen když se radikálně vyrovnáme s původem tohoto nároku. Kritické zamýšlení nad skrytými posledními předpoklady západního myšlení, které dnes ve filozofii započalo, proto může být, povede-li k cíli, něčím více než pouhou reformou filozofie." (Iand., 14)

Věřím, že poctivé filozofické uchopení křesťanské víry (jež ne náhodou právě v této době dostává šanci vrátit se do "předkonstantinské" situace) může v tomto zápsaze sehnávat významnou roli, bude-li teologie schopna "se slovem apoštola a podle něho - filozofii, tuto pošetlost, pojímati vážně". (Závěrečný citát z M. Heideggera - Was ist Metaphysik? užit svévolně v pozměněném smyslu.)

Erazim Kohák

MASARYKŮV JAN HUS (Naše demokracie a otázka náboženská)

Volil jsem za náměst Masarykovy přednášky o Janu Husovi z roku 1895 nikoli pro jejich historický význam, nýbrž pro jejich aktualitu. Tehdy, v desetiletí sporů pkolo Rukopisů a Hilsnerova procesu, vytýčil Masaryk novodobý ideál československého vlasteneckví. Oproti šovinismu a antisemitismu našeho tehdejšího nacionalismu založil Masaryk své vlasteneckví na ideálu humanitní demokracie a konečně, v Janu Husovi, předložil českou otázku jako otázku náboženskou. Tím námětem se dnes chci zabývat.

Nejsem si nevědom, že mnoha lidem dneška připadají spory z konce minulého století jako naprostý anachronismus. Mně však připadá jako anachronismus právě ten dnešek, který začal Únorem a dnes přetravá setrvačností, ač jeho doba už dávno pomínula. Budoucnost na něj doléhá ze všech stran, a ta mi připadá skutečně aktuální. Nevím, kdy a jak se rozplyne šípková opona kolem nás a náš dnešní neskutečný skansen minulosti ožije budoucností, avšak o té budoucnosti mi připadá jedna věc jasná a druhá vysoce pravděpodobná - že to bude evropská budoucnost, v rámci střední Evropy, ne v rámci sovětské či ruské říše, a že to bude budoucnost nejen liberální a laická, nýbrž výrazně křesťanská.

Bude to evropská, ne "východoevropská" budoucnost. To přesvědčení neodvozuji z žádné chvílkové aktuality. Spíš naopak: politika obou velmocí dnes směřuje k upevnění jalského uspořádání Evropy a sovětského panství u nás. Jenže i to je dnes anachronismus. Od počátku svého obrození jsme si pohrávali s myšlenkou,

že naše budoucnost by mohla být východoevropská. Po druhé světové válce jsme to zkušili - a nešlo to. Vzdor našim panslovanským iluzím a snahám se střední Evropa nestala a nestane "východní".

Na to totíž zapomínáme - že státníci na Jaltě nevymyslili nic nového, nýbrž uskutečnili představu o evropském uspořádání, kterou mnoho z nás považovalo za zjevný národní program. Naše obrození - společně se snahami sousedních neněmeckých národů - zamítlo splynutí střední Evropy se západem rozšířením německého vlivu a poněmčením. Přesto z historického a kulturního hlediska patří střední Evropa jednoznačně k západu. Je to oblast římského křesťanství a latinky, ne pravoslaví a asbyky. Praha byla síalem dvou římských císařů, kolébkou reformace a ohniskem renesance. Je česká a zároveň evropská. Proto Masaryk ve svém pokusu o historickou a kulturní definici česství sáhl po předbělohorské minulosti k husitství a především bratrství, které se mu jevilo jako výrazně české, neodvozené z němectví, avšak zároveň obecně evropské, výraz evropského humanitního ideálu. Myšlenkovým základem Masarykovy republiky bylo svébytné české evropanství.

Masarykova koncepce našla v českém myšlení pramálo pochopení. Tehdejší středoevropské myšlení žilo v zajetí Herderovy romantické filozofie, která nechápala evropskou problematiku v kulturně-historických relacích, nýbrž v relacích nacionalistických a přímo rasistických, jako střetání "němectví" a "slovanství". Z toho hlediska po není základem české a slovenské svébytnosti svébytná česká a slovenská kulturní tradice, nýbrž jazyk a národnost. Češi a Slováci jsou Slované. Pro uspořádání Evropy není základní kulturní hranice mezi latinskou Evropou a byzantskou Rusí, nýbrž jazyková hranice mezi slovanstvím a němectvím. Střední Evropa, svérázně, neněmecky evropská, tu mizí z myšlenkové mapy. Nahrazuje ji představa Evropy rozdělené na západ, k němuž patří všechno německé, a slovanský východ, od Uralu až po Šumavu a Odru - či s odkazem na lužické Srb by až po Labe. Podle této herderovské koncepce je problém/slovenských národů českého a slovenského to, že je mocenská realita nepřirozeně začlenila do západní, německé části Evropy - a jejich naděje je, že posun mocenských hranic až po přirozenou hranici mezi slovanstvím a němectvím je konečně přičlení tam, kam svou slovenskou totožností nálezejí, k velké vseslovanské východní říši.

To byla skutečně představa hluboce zakořeněná v českém povědomí minulého století a na ní se zakládal i národní program,

s nímž nejpopulárnější český politik předválečných let, Dr. Karel "Petrovič" Kramář, vedl národ do boje v roce 1914. Kramářovu představu české budoucnosti, české království pod žezlem člena ruského vladařského rodu, v rámci všeslovanské říše, sdílela veliká většina tehdejších Čechů, i když málokdo dbal Kramářovy rády přestupovat na pravoslaví pro snazší splynutí se slovanstvím. Oficiální česká politika byla sice dál austroslovanská, zaměřená na sebeurčení v rámci rakouského mocnářství. Jenže naděje na přetvoření Rakouska na spolek rovnoprávných národů federalizací vzaly za své rakousko-uherským vyrovnaním, a naděje na přetvoření proletářskou revolucí mohly brát vážně jen opravdu skálopevní austromarxité. Masarykovu alternativu svébytného českého evropanství chápala jen hrstička jeho stoupenců. Zojvala tedy jen alternativa, kterou předkládal Dr. Kramář – skoncovat se střední Evropou, připojit, co je v ní německé, k Německu, co je slovanské, k všeslovanské říši, k východní Evropě "slovanské až po Labe a Šumavu". Naš nejlidovější program na počátku války, řečeno dnešní zkratkou, byl Jalta plus Anschluss.

Shodou okolností to tehdy dopadlo jinak. Díky oslabení Německa i Ruska válkou a revoluci neodpovídal obnovený československý stát ani představám o federalizovaném Rakousku, ani představám o Evropě "slovanské až po Labe", nýbrž představám pražského profesora Masaryka, outsidera předválečné české politiky, o svébytném československém evropanství. Byla to československá republika, která se hlásila k všelidskému ideálu humanity a na jeho základě se snažila být vlastí všem svým národnostem.

Ta republika se za necelých dvacet let stala obětí okolnosti, které zdánlivě potvrdily správnost herderovských představ o němectví a slovanství – vnitřního střetnutí Čechů a Němců a vnějšího střetnutí německé a ruské říše. Západ Mnichovem odepsal střední Evropu a nás Německu. Malátný pokus o češtství zprostředkované němectvím, naše "druhá republika", se prokázal trapně nereálný. Ku cti zas přišel starý program Dr. Kramáře, přejatý, vzhledem k změněné politické situaci v Rusku, dědici Bohumila Šmerala: český stát pod žezlem člena ruského vladařského rodu, v rámci všeslovanské říše rozšířené až po Labe a Šumavu, či novější terminologii, socialistický stát v rámci světové socialistické soustavy. Prašt jako uhoď: byla to Evropa podle Herdera, Evropa bez středu, kde západ sahá až po levý břeh Labe a na pravém břehu už začíná východ.

Konečně tedy došlo k pokusu, který panslavisté přes sto let doporučovali - a pokus selhal. Panslavisté tvrdívali, že naše část střední Evropy patří svou duší k východu a že jen německý vliv ji přidržuje u západu. Ten vliv však byl po válce vytlačen odsunem a odříznut železnou oponou. Čtyřicet let poznačala střední Evropa bezprostředně, cože je opravdu ten Východ. Výsledek je jednoznačný i tam, kde příklon k západu byl skutečně silně ovlivněn němectvím, v baltských státech. I bez německého vlivu si střední Evropa uvědomila svou vlastní kulturní totožnost - a naprostou iluzornost těch herderovských "pout jazyka a krve" k východu. Najde o odklon od "slovanství" a příklon k "němectví": o to se postarala druhá republika a Protektorát. Jde o zamítnutí celé herderovské koncepce. Vývoj dal za pravdu Havlíčkovi a Masarykovi, ne Kramářovi: střední Evropa není prostě západní, avšak také není východní. V prvních poválečných letech se sovětské panství ve střední Evropě snad ještě opíralo o naše vlastní, hluboce zakořeněné iluze o slovanství a o náš strach z němectví, podle Herdera jediné alternativy k slovanství. Dnes už se sovětské panství opírá jen o moc: zítřek mu nepatří.

Jistě, dnes ještě je té moci velice moc. Sovětské Rusko opevňuje a upevňuje svou vojenskou hranici na pravém břehu Labě, západní mocnosti na levém. Ani Západ, ani Východ nevykazuje sebemenší sklon k uznání svébytnosti střední Evropy. Jenže dějiny prokazují, že každé imperium, které se zakládá jen a jen na mocenské převaze, je přechodné jako moc sama. Sovětská říše ve střední Evropě trvá, protože sovětské Rusko je tu mocné, avšak nepotrvalo, protože to je všechno. Spolu s naší panslovanskou iluzí se rozplynuly předpoklady k přetvoření poloviny střední Evropy na "východní". Proto jsem přesvědčen, že vzdor zálibě velmoci v jalském uspořádání Evropy je naše budoucnost středoevropská, ne východní, a že Masarykovo úsilí o kulturní a mravní, ne jen jazykové pojetí naší národní totožnosti je znovu aktuální.

To je můj první předpoklad o naší budoucnosti, a druhý je, že ve vší pravděpodobnosti celková duševní orientace naší budoucnosti již nebude liberální a laická, jako v dobách Masarykových, nýbrž výrazně křesťanská a katolická. že nebude komunistická, to mi připadá jednoznačné. Na konci války to ovšem jednoznačně nebylo. V poválečné desorientaci tápala střední Evropa po konцепci novodobé společnosti. Evropský západ se tím zabývá již od francouzské revoluce. Ve střední Evropě přibrzdl pruský a

rakouský absolutismus společenský vývoj a válka zproblematizovala předválečné samozřejmosti. Bylo co dohánět. Komunismus u nás měl své zázemí a východoevropská orientace dosáhla svého největšího vlivu. Volby v roce 1946 potvrdily, že komunismus se mnoha lidem jevil jako přirozená součást východní orientace, podobně jako o půl století dříve pravoslaví stoupenců Kramářovým. Vzhledem k jalskému uspořádání Evropy se mohlo zdát možné, že někdejší střední Evropa se bude vyvíjet v komunistickém myšlenkovém rámci.

Dnes už to možné není. Nezapůsobily ani tak argumenty jeho odpůrců jako omezený dogmatismus jeho stoupenců - a pak to, že komunismus prostě selhal. Během několika mála let přetvořil někdejší společensky a ekonomicky vyspělé Československo na zemi málem rozvojovou. Stačí porovnat Československo s Rakouskem - nebo Rusko s Finskem! - a ČSR před komunismem a po něm. Snad již od roku 1956, nejpozději však od roku 1968, otázka ve střední Evropě není "Komunismus - pro či proti?", nýbrž jen co místo komunismu?

Na konci šedesátých let, obzvlášt v památném roce 1968, se zdálo, že ve střední Evropě nahradí komunismus ta či ona socialistická koncepce, ať už pod jménem sociální demokracie, demokratického socialismu či socialismu s lidskou tváří. Z části tu jistě působila prostá setrvačnost. Společenský a ekonomický systém střední Evropy byl, jak se tehdy říkávalo, "objektivně socialistický", založený na státním vlastnictví výrobních prostředků a paternalistické společenské péči. Zdálo se, že takovou soustavu je snažší demokratizovat a vylepšit než bourat a nahrazovat. Mimo to tu byla možnost, že naši moskevští vládci, kteří by se jistě nesmířili s demokracií, se snad přece jen smíří s demokratizací komunismu. Svou úlohu jistě sehrála i přitažlivost socialismu v industrializující se společnosti. Tak či onak, kdyby tehdy byl Sovětský svaz ochoten uznat svébytnost střední Evropy, zdá se pravděpodobné, že by to byla střední Evropa převážně sociálně demokratická.

Okupace a normalizace poněkud nelogicky, zato však velice účinně diskreditovaly jakoukoliv socialistickou koncepci pro většinu Středoevropanů. V Polsku odpovědělo na konci šedesátých let 82 % tázaných pod třicet let věku kladně na otázku, zda socialismus může být základem lepší budoucnosti. V roce 1981 ještě před stanným právem, jich zbylo necelých 30 % a nepochybují, že gen. Jaruzelski snížil i toto procento. Pochybují, že v Československu by výsledky podobné sondy byly jiné. Nepochybují,

že i v budoucnu, z objektivních i historických důvodů, bude v naší zemi existovat silné sociálně demokratické hnutí, avšak pochybuji, že bude udávat tón našeho myšlenkového života.

Když sovětský zásah znemožnil sociálně demokratickou alternativu, československé neusměrněné myšlení pod fasádou normalizace se pohybovalo dál po známé středoevropské škále. Opoziční vlna, která přišla k slovu v druhé polovině sedmdesátých let, byla v podstatě liberální. Odvolávala se na ideál lidských práv, dožadovala se zákonnitosti a úcty k člověku. Snad nejpříměji navazovala na tradici Masarykovy demokracie a obnovovala tradiční středoevropské postoje. Pro sovětské místodržící ve střední Evropě mohla představovat ideální oposici. Hnutí jako polský KOR či československá Charta 77 neusilovala o moc, nedožadovala se strukturálních změn, jen humanity a v mezích zákona.

Přesto sovětské režimy reagovaly skoro instinktivně masivním, drtivým náporem. Po šesti letech sveřepé represe a emigrace přežívají hnutí občanské iniciativy jako varovný hlas svědomí, nestala se však masovým jevem. I tu nepochybuji, že v naší budounosti sehrájí hnutí za lidská práva důležitou úlohu, avšak pochybuji, že by byly s to udávat tón naší společnosti. Režim sám hrubou represí přispěl k dalšímu posunu: dnes nejen v Polsku, nýbrž v celé střední Evropě stojí v popředí oposice viditelné i skryté křesťanské a především katolické hnutí.

Je to mohutná oposice. Má kořeny víry, které sahají mimo dosah ideologie. Nepředkládá jen specifickou kritiku, nýbrž globální světový názor, propracovaný v průběhu staletí. A nestojí sama: má za sebou oporu světové křesťanské církve a dvou tisíciletí dějin. Jako věřící bych ještě dodal, že má oporu věčnosti, přítomnosti Ducha svatého. To ji staví na jinou úroveň než ideologická střetnutí komunismu a jeho odpůrců - pod zorný úhel věčnosti, jak s oblibou říkal Masaryk. Jistě, to všechno platí i na Západě a tam se křesťanství nestalo sdíleným předpokladem. Je možné, že i u nás by se v normálním vývoji vynořila celá škála alternativ. Jenže u nás režim už čtyřicet let soustavně ničí socialistickou i humanistickou oposici. Proto mi připadá pravděpodobné, že dominantní koncepce naší budounosti bude tak, jejíž základy leží mimo dosah Státní Bezpečnosti - křesťanská a katolická.

Odtud dnešní námět. O své budounosti můžeme předpokládat, že bude masarykovská a křesťanská. Jenže jakmile jméno Masaryk přestane být vágním, bezobsahovým symbolem a křesťanství jménem

pro obecnou blahosklonost s pietním nádechem, vznikne mezi nimi dojem rozporu. Naše křesťanská tradice je výrazně katolická, a dnes v sobě nachází nejen odvahu víry, nýbrž také to, co náš přední soudobý teolog, Josef Zvěřina, označuje jako odvahu být církvi. Masaryk se o katolictví vyjadřuje velmi kriticky a o církvích přímo nepřátelsky. Znamená postup víry do popředí naše-ho myšlení, že musíme zamítnout Masarykovu demokratickou tradici a hledat jiné vzory společenského uspořádání i národního bytí? Nebo to znamená, že do budounosti vstupujeme jako národ hluboce rozpolcený? Či je možné naší křesťanskou a naší masarykovskou tradici propojit?

Myslím, že život tu naznačuje cestu teorii. V životě lidí, kteří se svým rozhodnutím pro život v pravdě stali nositeli naší národní totožnosti, ty dávné rozpory vymizely. Na přípravě Zvěřinových studií Odvaha být církvi se podíleli Čeští bratři, Zvěřina sám piše s uznáním o Masarykovi. Ostatně podpisy na nejmasarykovštějším dokumentu posledních let, Chartě 77, svědčí o pocitu sounáležitosti, ne sporu. Jenže v myšlení, které žije z teorie, se znova ozývají hlasy sporu. Myslím, že je třeba, aby tu teorie dohonila život: postoje zcela jiného věku nestečí. Proto považuji za důležitý úkol našeho myšlení znova promyslit vztah mší demokracie a našeho křesťanství.

Dovolte mi tu několik slcv o pozadí, z něhož k otázce přistupuji. Jsem sám věřící a církevně aktivní. Pocházím z českobratrské rodiny, a celý dospělý život jsem členem anglikánské větve církve obecné, v níž se katolická tradice míší s evangelickou teologií. Politicky vycházím z Masarykovy koncepce demokracie, utvrzené životem prožitým v novoanglické části Spojených států. Otázka demokracie a náboženství je pro mě tudíž i otázkou osobní. Křesťanstvím i Masarykem se zabývám již mnoho let a jsem přesvědčen, že vzdor konfliktu podmíněnému dobou před sto lety není mezi Masarykovou koncepcí naší demokracie a svébytností a křesťanstvím, katolickým a církvi zásadní rozpor. Vím však také, že běžně se to jeví jinak, a proto jsem zvolil za námět právě přednášky o Janu Husovi, v nichž Masaryk předkládá svůj rozpor s Rímem nejvyhraněněji.

Masarykovy přednášky o Husovi pocházejí z poloviny devadesátych let minulého století, tedy z údobí, kdy v Masarykově myšlení přistupuje k celoživotnímu důrazu na péči o duši člověka - budování národa schopného svobody - též důraz programatický,

o místě češtství v Evropě. Na rozdíl od Masarykových propracovanějších, filozofičtějších prací se dají snadno a zjednodušeně schematizovat a obzvlášt téze, že česká otázka je otázkou náboženskou, svádí k známému sektářskému výkladu o demokratickém českém husitství a reakčním cizím katolicismu, který v našem myšlení natropil tolík škody. V Janu Husovi je prý Masaryk, jak jsem nejednou slyšel, "nejvíc proti víře".

Jenže právě v Janu Husovi předkládá Masaryk českou otázku jako otázku náboženskou, a to, že se náboženstvím intenzivně zabírá, samo stojí za povšimnutí. Masaryk přece žil v době, kdy patřilo k bontonu vzdělance náboženství povýšeně přehlížet. Do povědomí doby se vžil positivistický předsudek, který náboženství nechápe jako základní rys lidského bytí všech věků, nýbrž jako charakteristiku jednoho, nejprimitivnějšího údobí lidského vývoje. Náboženská pověra pak prý v intelektualizované formě přežívá i do druhého, metafyzického stadia, avšak v nejvyšším, pozitivním stadiu pro ni není místa. Beze zbytku ji nahrazuje věda. Vzdělanci z konce století se se zálibou považovali za představitele tohoto nejpokročilejšího, vědeckého stadia, za předvoj pokroku. Považovali přímo za svoji povinnost náboženstvím pohrdat jako pověrou lidí zaostalých, nevzdělaných. Mnoho věřících pak považovalo za svou povinnost neméně pohrdat vším, co patří k tomu modernímu věku - vědou, demokracií, svobodou i rozumem - a hledat svůj ideál v mytizovaném středověku, před prvotními hřichy renesance a reformace - jak to činí ve své filozofické závěti, Útěcha z filozofie, Masarykův žák Emanuel Rádl.

Masaryk tento způsob myšlení a celou pozitivistickou iluzi "věků" nepřijal. Od Sebevraždy až po Světovou revoluci píše o náboženství vždy jako o svébytné, svéprávné a nadčasově platné složce lidského bytí, která se nedá odvodit, jak zdůrazňuje v Janu Husovi z žádných mimonáboženských zdrojů. Náboženství je ve své podstatě nezávislé na vědě. Vývoj vědeckého myšlení podle Masaryka ovlivňuje způsob, jímž základní náboženský impuls vyjadřujeme, pomáhá nám rozlišit mezi vírou a pověrou, avšak náboženství nenahrazuje nahradit nemůže. Z toho, jak důrazně a jednoznačně Masaryk zamítá jednu z nejzákladnějších pozitivistických tézí, vývojové pojetí lidského myšlení, mě přesvědčuje, že Masaryk není v podstatě pozitivista - jak se jevil např. Nejdlelmu či Peroutkovi - s povrchem, citovým pojetím náboženství. Tu, myslím, je pravdě daleko blíž prof. Václav Černý, když Masaryka vykládá jako člověka

zbožného v nejvlastnějším jádře svého bytí. Masaryk se skutečně náboženstvím zabývá nejen v Amerických přednáškách a v Moderním člověku a náboženství, nýbrž ve všech svých pracích. To všechno mě přesvědčuje, že Masarykova kritika víry a církvi nevychází z nezájmu či z politických potřeb, nýbrž z osobní zbožnosti.

To, myslím, je třeba mít na paměti když se zamýlíme nad větou z Jana Husa, že česká otázka je otázkou náboženskou. V Janu Husovi se prolínají dva náměty, jeden známý, druhý opomíjený. Známý je výklad českých dějin jako střetnutí české reformace s habsburskou protireformací. Oproti běžnému výkladu českých dějin jako zápasu českého slovanství s němectvím tu Masaryk předkládá svůj výklad kulturní a náboženský. Těžištěm výkladu je naše reformace a to, co dala nám i světu, "vrchol světových a úhelní ideu českých dějin: náboženský ideál bratrský". (JH 8) Náš vývoj k humanitě podle Masaryka - avšak néméně podle Pekaře a Denise - násilně přerušil habsburský přebrojený zásah v roce 1620 a následující normalizace: habsburský pokus vymýtit v českých zemích národní ideál bratrský násilnou protireformaci. Tehdy dochází k podřízení českého katolicismu nejen rakouskému, nýbrž přímo habsburským mocenským zájmům. Bratrství už se tu nejeví jako dialektická součást sdílené víry církve obecné, nýbrž jako dílo ďáblovo, které je třeba nemilosrdně, štitivě vymýtit. Vyjadřuje to dobový popěvek - "Hoříž, hoříž, Jene Huse, ať nehoří naše duše". Nešlo tu o národnostní konflikt. Habsburská dynastie nesledovala cílevědomou germanizační politiku - k té došlo mnohem později, po nástupu dynastie habsbursko-lotrinské. Snažila se však vymýtit počátkem české vědomí, podobně, mohli bychom dodat, jako posrpnová normalizační politika neusiluje o vyhlazení českého jazyka, nýbrž o zničení československé duševní svébytnosti.

Tak se to jevilo Masarykovi a našemu obrození v devatenáctém století. Proto také podle Masaryka obrození nepředstavuje jen jazykovou obrodu, vzpouru onoho herderovského "slovanství" proti "němectví", nýbrž především duševní obrodu, vzpouru humanitní myšlenky demokratické proti habsburské dusivé protireformaci. Obrození, píše Masaryk, bylo "duchovním bojem proti tlaku protireformačnímu, bylo pokračováním úsilí a idejí reformních". (JH 7) Svou přednášku v roce 1895 uzavírá Masaryk slovy, "To znamená ovšem odpoutati se od Říma, ale duchovně a doopravdy, nejen podle jména, překonati Řím v sobě jeden každý z nás musí". (JH 157) To opakuje po dvaceti letech ve válečné Ženevě roku 1915,

"Každý Čech, který zná minulost své země, musí se rozhodnouti buď pro reformaci - nebo pro protireformaci; buď pro myšlenku českou - nebo pro myšlenku Rakouska, nástroje evropské reakce" (JH 181).

Není divu, že vzdor vši úctě k Masarykově osobnosti a jeho symbolickému významu se mnoho věřících cítilo přímo nuceno Masarykův program odmítat, i když zdaleka nepřijímali opačný protireformační program, jak jej představoval třeba Dolfus v Rakousku. Masarykovo zdánlivé ztotožnění naší demokracie s husitstvím a českobratrskou církví evangelickou - či alespoň s laickým odmítnutím změněnalo zamítat celá stálečí českých dějin, tradici svatováclavskou, a popřít víru a církev, které jsou vírou a církví veliké většiny českých a slovenských věřících. Jsme přece, jak proti Masarykovi dokazoval prof. Pekař, demograficky i historicky katolický národ, ne husitský národ, který se přechodně dostal pod katolickou nadvládu.

Jenže postihuje takový úzce sektářský výklad pravý smysl Masarykovy koncepcie? Je to pochopitelný výklad. Lidské myšlení vždy snáz schématisuje, než rozlišuje - a Masaryk sám, obzvlášt v politických přednáškách, se příliš nezatěžuje rozlišováním. Nerozlišuje třeba mezi českou katolickou tradicí, tradicí věrozvěstů a sv. Václava, a habsburskou mocenskou ideologií, mezi církví jako společenstvím věřících a jako státním orgánem. To vše musí čtenář v Masarykově textu vyhledávat. Je jistě snazší chytit se té či oné povrchovní schématisace, třeba že Masaryk je "pro" evangeliky a "proti" katolíkům, a věnovat se horlivým výkladům o tom, zda má či němá pravdu, než se pídit po tom, co vlastně má na mysli

Při trochu podrobnější četbě si čtenář nejprve všimne, že Masaryk ve skutečnosti nemluví kriticky o katolicismu, nýbrž o protireformaci: a to není totéž. O katolicismu se vyjadřuje pozitivně: váží si obrozenecckých kněží, výslovně hovoří o "národu duchovním katolickém a evangelickém" a výrazně popírá sektářský výklad své téze. "Nekážu," píše, "že se máme státi českými bratry, husity" (JH 157). Protireformaci nespojuje s katolictvím, nýbrž s habsburskou říší a její vysoce reakční politikou. Čím podrobněji čteme, tím je jasnější, že Masarykovi nejde o katolicismus a evangelictví, nýbrž o rozpor mezi živou vírou a zbožností a mezi formální náboženskou ideologií.

Tu vystupuje do popředí onen druhý, opomíjený námět rozporu mezi tím, co Masaryk označuje jako "liberalismus", a mravní opravdovostí. "Liberalismus" tu neznamená souhrn určitých poli-

* *katolicismu - vytvořilo nestátnou situaci: zdálo se, že přijmou f... Masaryka by...*

tičkých a ekonomických tezí, nýbrž rozpoložení myсли, které Masarykův věk spojoval vágně s pokrokovostí - postoj povrchnosti, mravní lhostejnosti a neopravdovosti, etického relativismu, náboženského indiferentismu, prostě všechno, co dnes tak dobře známe. Proti tomu Masaryk nejvíce brojí: "liberalismus", jako mravní a osobní povrchnost prohlašuje za nereformovatelný. Tu mu nejde o věroučné rozdíly mezi katolickým a evangelickým vyznáním: jde mu o mravní a náboženskou opravdovost proti lhostejnosti a povrchnosti.

A skutečně: v Masarykově knize o Janu Husovi se čtenář dozvídá o učení Mistra Jana, co vlastně věřil, co popíral či jaký doktrinální obsah mají ty "reformní tradice", v nichž naše obrození údajně pokračuje. Masaryk Husa předkládá především jako příklad člověka ryzího, opravdového, kterému na pravdě záleželo, který chtěl ^{pravdu} poznávat a byl ochoten poznanou pravdu hájit až do smrti. Masarykův Hus je především opakem vlažného, povrchního liberála z konce století, ne opakem věřícího katolíka. Podobně na bratrství vyzvedává Masaryk postoj mravní opravdovosti a čistého lidství, onu humanitas ideálu humanitního. Zkoušel jsem jednou projít Masarykovým textem a představit si, že jsem Ital: zjistil jsem, že skoro všechno, co Masaryk říká o českých bratřích, bych mohl říci o prvním století rádu sv. Františka z Assisi. Naše reformace byla evangelická, avšak to, čeho se na ní Masaryk dovolává, je její lidská opravdovost a náboženská vážnost.

Z tohoto druhého, opomíjeného námětu vyplývá podstatně odlišný výklad českých dějin než z naivně sektářského výkladu o husitech a jezovitech. Co tu je skutečně české je to, co je mravně a lidsky opravdové, škodlivé a nečeské je to, co je povrchní, nepoctivé, lhostejné. Reformace a bratrství byly vrcholem českých dějin v tom smyslu, že se v nich český národ vzepjal k vrcholu lidské opravdovosti, překonal pohodlnictví a lhostejnost. Bílá Hora byla následkem mravního úpadku, který se zrcadlí v zavedení poddanství - a protireformace treštem ne proto, že byla katolická, nýbrž že deptala živou víru a na její místo dosazovala vynucenou poslušnost. Obrození pak bylo mávratelem k mravní opravdovosti reformního údobí, ne k husitství. Proto může Masaryk hovořit o obrození národa duchovního, katolického a evangelického a chválit úlohu obrozeneckých kněží. Z perspektivy tohoto druhého námětu se Masarykovi věřící, mravně a lidsky opravdový katolík musel

jevit jako daleko přímější dědic naší reformace a bratrství než povrchní, lhostejný evangelík. Když pak Masaryk píše o pokračování reformního úsilí jako o programu naší demokracie, má na mysli program budování lidí opravdových, schopných svobody a demokracie - a národa, který své evropanství nemusí odvozovat z cizích kulturních vlivů. V tom smyslu, myslím, se i jako věřící, vědomý úd svaté církve obecné, mohu hlásit k Masarykovu programu.

To ovšem je výklad Masarykova programu, který se podstatně liší od našich vžitých představ a s nímž by Masaryk v údobí přednášek o Janu Husovi byl sotva spokojen. Masarykův program si můžeme a musíme upravit tak, aby jeho idea národa českého a slovenského mohla sloužit dál, i v jiném věku. Právě v tom a tím je to že i v ý odíkaz, ne muzejní exponát. Avšak Masarykovy osobní názory byly, co byly, a tu by nebylo poctivé popírat Masarykovu zjevnou antipatií vůči katolicismu, vůči církvi obecné a povýtce vůči římskokatolické části této církve. Nemám v úmyslu ji zapřít ani sdílet; jde mi o to jí rozumět.

Nám za to, že vychází ze tří prvků Masarykova myšlení - z jeho chápání náboženství, demokracie a českých dějin. O Masarykově pojednání náboženství toho už bylo mnoho napsáno. Podle jednoho výkladu, který předkládá m. j. Ferdinand Peroutka, představovalo Masarykovo náboženství nesourodý citový prvek v základně pozitivistickém, racionalistickém přístupu k životu a světu. Víra prý byla pro Masaryka něco jako o sval více na paži mužově, či meč, jímž rytíř prodlouží svou paži. Peroutka zdůrazňuje podobnost mezi Havlíčkem a Masarykem a o Havlíčkovi tvrdí přímo, že byl ateista, ochotný využít náboženských citů k racionalistickým účelům. Masaryk zjevně ateista nebyl - sám říká "nikdy ani na vteřinu" - avšak Peroutkovi se jeví jako pozitivistický, racionalistický demokrat, který náboženství chápe jako citovou pohonnou látku mravního růstu.

Zcela jinak vykládá Masarykovo náboženství prof. Václav Černý ve svých Masarykovských esejích. Prof. Černému se Masaryk jeví jako člověk především zbožný. I on rozesnává v Masarykově myšlení pozitivistické a racionalistické prvky, avšak přičítá jim úlohu nástrojů ve službě zbožnosti. Ne ovšem ve službě "víry" ve smyslu určitého náboženského vyznání: Masaryk byl člověk nedogmatický. Stavěl se odmítavě vůči všem pokusům zbožnost vyjádřit věrou a církevně organizovat. Nesloužil "víře", nýbrž Bohu: žil svůj život sub specie eternitatis, ve vědomí Boží přítomnosti.

podle toho soudil, rozhodoval a jednal. Podobně vykládal Masaryka i Jaroslav Šimsa, který těsně po Masarykově smrti píše, že Masarykem opět přišel "'pius doctor', zbožný učenec a - zbožný státník".

Snad nejpodrobnější rozbor Masarykova náboženského myšlení předložil v roce 1930 teolog Josef Hromádka. Oproti výkladům, které bychom mohli, byť nepřesně, označit jako "náboženství ve službách rozumu" a "rozum ve službách zbožnosti", se podle Hromádky v Masarykově myšlení rozum s vírou prolínají. Hromádka poukazuje, že Masarykova zbožnost není jen bezobsažný cit. Vychází i z křesťanských zdrojů, především z evangelia, avšak rozvíjí se filozoficky ve směru etického racionalismu. Víra tu podle Hromádky pomáhá překonat pozitivismus: vědomí Boží přítomnosti, vědomí světa jako Božího stvoření, ne jako náhodného seskupení hmoty, umožňuje Masarykovi chápat pozitivistické hledání "faktu" jako hledání skutečného, pravdivého smyslu - odtud známý výrok, že faktem není pouze hmota, ale především nehmota, myšlení, cítění, čtení.

Z toho všeho, i z Masarykových textů, vyvstávají základní rysy Masarykova pojetí náboženství. Snad nejszákladnější je moment osobní víry, či přesněji, živé a přímé vědomí Boží přítomnosti. Náboženství není pro Masaryka něčím, čemu se člověk učí, něčím vnějším. Vychází z přímého, nezprostředkovaného vědomí věčnosti a života žitého sub specie aeternitatis. Není jen citovou záležitostí, nýbrž má svůj jasný etický obsah v požadavku života v pravdě a lásce. Konečně není iracionální, nýbrž zprostředkované rozumem. To nechápu v naivním, povrchovém smyslu, že laický rozum jedince rozhoduje o obsahu víry, nýbrž ve smyslu známém z dějin teologie: Duch svatý inspiruje lidské myšlení, avšak nediktuje formule. Člověk z cítu, však rozumem, vytváří vnější, slovní výraz víry. Nevytváří jej z ničeho: rozum musí uznat věčnou pravdu. Člověk však tuto pravdu vyjadřuje slovy - a jeho slova si nemohou přivlastňovat absolutní platnost, která náleží jen pravdě samé.

Z Masarykova pojetí náboženství celkem nutně vyplývá hluboké ocenění osobní zbožnosti a osobních rysů, které z ní vyplývají, a zároveň nedůvěra ke všemu, čím se zbožnost stává neosobní, instituční. Odtud Masarykova nedůvěra ke vší věrouce, k formálním obřadem zejména především k církvi. Masaryk prostě nechápe církve a její učení jako výraz, přímý a spontánní, té nejosobnější víry věřících, kteří se právě sdíleným vědomím Boží přítomnosti stávají společenstvím, církvi a věroukou společně vyjadřují sdílené vědomí. Chápe církve - církve obecnou a především církve římskokatolickou.

ve starém Rakousku - jen jako nadstavbu, která je víše i zbožnosti cízi. Myslím, že mení zcela nepřesné říci, že Masarykův odmítavý postoj vůči víře a církvi pramení z jeho osobního, hluboce prožívaného pojetí zbožnosti.

K tomu přistupuje druhý prvek, který se týká Masarykova programu či přesněji, Masarykova osobního poslání. Masarykův celoživotní přístup ke všemu, co kdy dělal a oč kdy usiloval, je v první řadě výchovný - ač to je příliš omšelé, povrchní slovo. Daleko lépe to zachycuje Petr Pithart v eseji "Prorok ve vlastní zemi". Masarykovo myšlení je do hloubky personalistické. Jako skutečnost se mu jeví lidé ve svých životech a postojích. Těmi postoji Masaryk vysvětluje i posuzuje všechno ostatní. že to platí např. o sebevražednosti, to je pochopitelné. Avšak i třeba Masarykův rozbor revolučnosti v Otzáze sociální vychází z rozboru revoluční mentality. Objektivní jev, revoluce, je pochopitelný jako výraz určitých postojů a osobních rysů - násilnictví, lenosti a víry v revoluční zázrak. Revoluci Masaryk odsuzuje proto, že v lidech utvrzuje záporné postoje a rysy a tudiž vede k objektivnímu zlu. Podobně národ a stát chápe Masaryk až do posledních předválečných let jako druhotný výraz první lidské reality: lidských vlastností, rysů, návyků a postojů. Proto také náš nejzákladnější úkol je pro Masaryka výchovný, ne povrchně a vnějšně, nýbrž do hloubky. Chceme-li budovat demokracii, musíme především budovat demokracii v nás: postoj a vlastnosti odpovědnosti, pracovitosti, sebekázně, úcty. To je pro Masaryka předpoklad demokracie a zároveň její oprávnění. Vlastním smyslem lidského vývoje - vývoje každého člověka i vývoje lidstva - je růst k mravní vyspělosti, jejímž výrazem je svobodný, demokratický člověk i společnost takových lidí, lidí svobodných nevzpourou proti svým vládcům, nýbrž překonáním potřeby dozoru vlastní vyspělosti.

Masaryk necituje Luthera o svobodě, již nás Kristus osvobojuje, ani proroka, který píše, že v novém Jeruzalémě nebude chrám, protože každý z nás bude nosit zákon v srdci svém, či všechny důkazy, že tak chápe i křesťanská tradice své poslání. Zdůrazňuje, že zbožnost vytváří předpoklady života osvobozeného, života v demokracii - a vyčítá církvím, že ve věřících podporují přesně opačné postoje, postoji závislosti, nedůvěry ve vlastní úsilí, spoléhání na zázraky a na autoritu. Čírkev, především katolická církev za starého Rakouska, se svým dogmatismem a klerikalismem jeví Masarykovi jako protiklad našich snalekne proto, že je katolická v náboženském

smyslu, nýbrž proto, že podporuje v člověku první opak postojů, které jsou základem mravní vyspělosti a tím i svobody a demokracie.

Třetí zdroj Masarykovy antipatie vůči římskému katolicismu shledávám v Masarykově pojetí místa národů českého a slovenského v Evropě. Na to jsme narazili hned na počátku. Masaryk odmítá nacionalistickou koncepci česství, založenou na jazykovém či rassovém slovanství, která by nás přičlenila k slovanskému, byzantskému východu. Trvá na kulturní sounáležitosti česství s Evropou. Stejně však odmítá představu, která tuto sounáležitost odvozuje z německého vlivu a činí ji závislou na němectví. Usiluje o svébytné české evropanství.

To tedy považuji za zdroje Masarykova negativního postoje ke katolicismu. Masaryk katolicismu vychítá - či přesněji, mu přičítá, ať už oprávněně či ne - že je církevní, že v lidech buduje závislost a nevyspělost, a že je rakouský a češtství podřizuje rakouskému němectví. Nechci posuzovat, do jaké míry byla Masarykova kritika oprávněná v roce 1895: to musí zkoumat historikové. Jde mi o to, do jaké míry je Masarykova kritika oprávněná dnes - a jestliže není, do jaké míry je nedílnou součástí Masarykova programu, takže její neoprávněnost by uváděla v pochybnost celou Masarykovu koncepci.

Výchozím bodem polemiky s Masarykem tu musí být Masarykovo chápání - či nepochopení - myšlenky církve. Masaryk má pro

vyšlenku církve opravdu pramalé pochopení. Jeho víra je vysoce osobní; církev, tělo Kristovo, svatých obcování, v ní nehráje úlohu. Pro Masarykova individualistickou víru může být jen povšechným pojmen pro souhrn věřících. Masarykovo osobní řešení otázky o místu církve ve společnosti odpovídá zhruba běžnému liberálnímu a sociálně demokratickému pojetí: náboženské přesvědčení je osobní záležitost, pokud se stává pohnutkou k činnosti, tato činnost se vyjadřuje ve světských formách. Křestan, který se z náboženských důvodů chce věnovat službě svým bližním, se aktivně angažuje ve světských či i státních organizacích, nevytváří své vlastní. Masarykovo pojetí se ovšem lišilo od sociálně demokratického v tom, že zatímco sociálně demokratické programy považovaly víru za nedůležitou soukromou záležitost, Masaryk ji považoval za stěžejní pro růst člověka a demokracie. Shodovalo se však s ním v tom, že víra se v obou případech jeví jako záležitost soukromá, ne společná a veřejná, která se projevuje jen ve světských formách.

Toto pojetí se mi zdá nedostatečné ze dvou důvodů - že nedostatečně chápe jak potřebu, tak podstatu církve. Především potřebu: před sto lety se mohlo zdát, že s rozvojem sociální péče a světských kulturních a sociálních struktur se tradiční formy církevní činnosti stávají nadbytečné. Masaryk nebyl zdaleka jediný, kdo tak chápal společenský vývoj a vzhledem k problematickému postavení církve ve starém Rakousku vítal sekularizaci společenských struktur jako demokratizaci a pokrok. Osobně mám za to, že i tehdy to nebylo zdaleka jednoznačné. Dnes se mi jeví jednoznačný pravý opak. Dochází k selhání světských struktur. Markantní je případ Polska, kde jen církevní organizace se prokazuje schopná zprostředkovat celou řadu zcela konkrétních služeb bližnímu, od pomoci zemědělcům po mládežnickou činnost. Snad to u nás ještě tak nebije do očí, avšak i u nás je zjevné, že účinná křesťanská láska se nemůže omezit na struktury režimem již vymezené. Potřeba je vytvářet paralelní struktury. A to neplatí jen v zemích pod sovětskou nadvládou. Po celém světě se prokazuje, že občanská iniciativa, včetně iniciativy věřících, vyžaduje nejen individuální, nýbrž i společné, strukturální vyjádření. Před sto lety se církve, zejména církve státní, mohly zdát nadbytečné. Dnes je zjevná potřeba církví.

Základnější mi připadá Masarykovo nepochopení podstaty církve. Masaryk církev chápe jen jako společenství věřících, a to samo

o sobě mi nepřipadá tak nesprávné jako nedostatečné. Jistě, církev je společenství věřících, avšak zdaleka ne v povrchním smyslu některých amerických sekt, v nichž prostá většina členů sboru může v bojovém hlasování rozhodnout o víře - třeba odhlasovat učení o Trojici. Církev je společenství věřících na celém světě - a ve všech dobách. Patří k němu jak věřící dávných dob, od apoštola po dnešek, tak věřící doč nadcházejících, ne jen tu či tam, avšak do všech konců světa. Není to společenství náhodné, vytvořené náhodným souhlasem několika věřících. Jejím základem je už trojjediný Bůh, který ji ve světě vytváří, lidi k ní povolává. Duch svatý nepovolává člověka jen k víře, nýbrž i k společenství víry. Nikdo nemá oprávnění považovat se za výlučnou instanciaci církve, avšak stejně tak nikdo se nemůže považovat za věřícího bezcírkevně, přijímat víru a odmítat společenství víry. Církev - nejen svatá církev obecná, nýbrž i všechny složky, v nichž se bytí církve obecné vyjadřuje věroukou, organizací i službou - se nedá od víry odloučit. Proto nemohu přijmout Masarykovo osobní řešení vztahu demokracie a náboženství přijetím zbožnosti a odmítnutím církve. V naší demokracii je třeba místa nejen pro zbožnost, nýbrž i pro církev.

Proto je třeba výrovnat se s Masarykovými námitkami vůči církvi nejen všeobecně, nýbrž i zcela konkrétně. Masaryk vyčítá katolické církvi, že podporuje v lidech postoje nevyspělosti - spoléhání na autoritu, nekritickou víru a pověřivost, dogmaticnost, prostě návyky a postoje lidí nesvobodných. Když pročítám dobové dokumenty z devadesátých let minulého století, chápnu, proč se to Masarykovi tak jevilo. Zajímavé však je, že ve stejném údobí, kdy Masaryk kritizoval naši římskokatolickou církev z formálního obřadnictví a dogmatického zpátečnictví, v Anglii, kde státní církev byla protestantská, anglikánská, probíhala vlna kritiky protestantismu a přestupování ke katolictví z přesně stejných důvodů. Mnoha Angličanům se protestantismus jevil povrchní a formální, oproti vřelé a hluboké katolické zbožnosti. Podobně se protestantismus zdál nezodpovědný svým individualismem, zatímco katolicismus přitahoval svým smyslem pro sdílenou odpovědnost. Snad nejironičtější je, že mnoho Angličanů tehdy kritizovalo protestantismus právě proto, že se oddává víře v zázraky - ovšem zázraky technologického rázu - a že podporuje nevyspělost tím, že neklade na věřícího žádné požadavky.

Nemyslím, že Masarykova kritika je neopodstatněná, avšak to, že v zemích, kde státní církev je protestantská, se vyskytuje obdobná

kritika protestantské církve, mi naznačuje, že rysy církve, které Masaryk kritizuje, nejsou především katolické, nýbrž jsou to obecné rysy státních církví. Jenže právě v tom se naše situace od Masarykových dob základně změnila. Prožili jsme to, co Josef Hromádka označoval za konec konstantinského věku. Od dob císaře Konstantina až po reformaci a mnohde až po naše století se církve stala ideologickým odborem státní správy - a často i státem samým. Jeden z velikánů evropských dějin, římský biskup Řehoř VII., pomohl zahránit kulturní dědictví Evropy tím, že v údobí rozkladu státu se dovedl postarat nejen o záležitosti víry a mravů, nýbrž i o dodávky egyptského obilí a kontinuitu obecní správy. Celý středověk, kdy stát vládl, avšak nesloužil, církve sloužila, poskytovala zdravotní péči, výchovu, minimální starobní zajištění, pokud jaké bylo. Jistě, církve za to zaplatila vysokou cenu. K reformaci došlo mimo jiné také proto, že došlo k odloučení církevní hierarchie od živé víry věřících, byť nikdy ne tak úplně^{em}, jak se to zdálo reformátům. V údobí habsburské protireformace se církevní organizace opravdu stala nástrojem mocenských zájmů. Nepochybují, že právě oddaní, hluboce věřící katolíci v našem pobělohorském údobí to museli prožít nejbolestněji. Balbín je tu asi nejznámějším příkladem.

Jsem však přesvědčen, snad na rozdíl od Masaryka, ač tu a tam nalézám náznaky, že ani to není jednoznačné, že ani v nejhorších údobích kdy církve musela být státním orgánem či přímo státem, nebyla církve jen státem - že byla vždy také tělem Kristovým, obcováním věřících, tedy výrazem živé víry. Dnes se však církve na celém světě oprošťuje od státních pout. Po staletí konstantinského propojení církve a státu se může zdát, že to znamená konec církve, že zbývají jen věřící. Jenže církve se rodí znova právě z víry a práce věřících. Síla církve se dnes nezakládá na tom, že se Vatikánu podařilo dohodou s tím či oním režimem zachovat minimální torzo státní církve, nýbrž že zcela mimo státní působení vyvstává církve jako paralelní struktura.

To pak je zcela jiná církve, než zjevně močná - a mimochodem velmi zámožná - polostátní církevní organizace někdejších habsburských držav. Je, jistě, dílem Duchha svatého; z lidského hlediska je však i dílem věřících a kněží, kteří na sebe sama berou odpovědnost za to, být církvi. Být církvi dnes si vyžaduje právě ty vlastnosti, které Masaryk považuje za náboženské základy demokracie. Jsou to rysy, které si postavení českých bratří vyžadovalo před čtyřmi sty lety - a které si dnes v našich zemích vyžaduje

být křesťanem, římským katolíkem nebo evangelíkem. Snad proto věřící v českých a slovenských zemích překonávají své někdejší rozpory, snad proto žijí s jasným vědomím svaté církve obecné, ne se záští vyznání. Masarykova kritika katolicismu, že vychovává lidí k nevyspělosti a závislosti, měla svou platnost do té míry, do níž se v naší zemi stala římskokatolická církev orgánem habsburského státu. Neměla nikdy oprávění do té míry, do níž církev byla věřící a skutečně katolická, obecná. Nemá, myslím, oprávnění dnes, ať ve světové církvi, jejíž směr udal druhý vatikánský koncil, či v církvi, která se z Ducha svatého a z díla věrných rodí v naší zemi.

Mám za to, že něco podobného platí též o Masarykově třetí kritice, že římský katolicismus vytváří zprostředkování, závislé čeství. I ta kritika měla své oprávnění. Bílá hora nebyla jen tragedií pro české bratrství. Byla i tragedií pro český katolicismus. České bratrství, v útlaku, se mohlo velmi snadno odlišit od habsburského znásilnění českých zemí. Tradice české katolické víry a zbožnosti, slavná tradice svatováclavská, mohla těžko ubránit svoji svébytnost v údobí, kdy násilný cizí stát se katolictví dovolával pro své účely. V dobách, kdy stát byl katolický a katolicismus státní, mohlo docházet k tragickému střetnutí věrnosti víře a národu. Nemyslím, že Masarykova kritika kdy byla zcela oprávněná, protože katolicismus nikdy nebyl zcela habsburský. Před sto lety však také nebyla zcela platná.

Jenže i to se zásadně, hluboce změnilo. Sdíleným utrpením posledních čtyřiceti let nedošlo jen k lidskému sblížení, ač to nepodceňuji. Došlo neméně k náboženskému sblížení. Náš římský katolicismus dnes není habsburský, cizí a vnější. Svým vzdorem a svou ~~obětí~~ posledních čtyřiceti let se stal naším vlastním. Dnes můžeme oprávněně hovořit o české křesťanské tradici, která začíná před tisíci lety, zahrnuje v sobě veliké mravní úsilí reformační i trpké ~~údoby~~ protireformační, a dnes zas srůstá ve vědomí českého křesťanství, svaté církve, katolické i evangelické, jak české, tak obecné. Naše celá křesťanská tradice, řekl bych, dnes hraje úlohu, kterou Masaryk před sto lety připisoval jen bratrství - myšlenky československého evropanství, myšlenky, která je zároveň česká a slovenská - a evropská.

To mě dovádí k závěru, že křesťanský důraz, který se stále silněji projevuje v našem myšlení, nepředstavuje popření, nýbrž naplnění. Masarykova ideálu naší demokracie a naší národní totož-

nosti v Evropě. Masaryk založil svůj program na ideálu mravní vyspělosti a svébytného českého evropanství - a to je i dnes jediný možný program. Česká otázka se mu jevila jako otázka náboženská v dvojím smyslu, že totiž kořeny mravní vyspělosti jsou náboženské a že náboženský je i ideál, na němž se zakládá naše svébytné československé evropanství. I to, myslím, platí dál. Jen se rozšířila základna Masarykovy koncepce československé svébytnosti. Před sto lety ji Masaryk opíral jen o tradici českého bratrství. Dnes ji můžeme opřít o celou českou a slovenskou křesťanskou tradici, svatováclavskou stejně jako husitskou, katolickou stejně jako evangelickou. Církev, celá církev obecná, katolická i evangelická, není, zač ji Masaryk považoval, cizí a odcizenou nadstavbou. Je výrazem vyspělé, živé víry.

Masarykův pozitivní program mravní vyspělosti a svébytného československého evropanství tedy platí dál, tím víc proto, že se dnes můžeme opřít o daleko širší základnu - a že alternativy, jak čeští zprostředkované němectvím, tak čeští zprostředkování slovanstvím, se prokázaly nepřijatelné. Co však s Masarykovou kritikou církve a katolictví? Máme ji prostě odepsat jako historickou záležitost bez soudobé platnosti? Z části jistě ano, však přece ne docela. V křesťanském věku se církev, evangelická stejně jako katolická, nevyhne pokušení moci a slávy. Celé dějiny lidu Božího jsou dejinami dialektiky kněží a proroků, víry a kritiky. Církev žila a obnovovala se vždy, když v kritickém hlasu proroků poznala dialektickou součást vlastního svědomí, strnula a zkornatěla, kdykoliv proroky úspěšně umlčela. V naší nadcházející budoucnosti budeme zproroky potřebovat o to víc, že jsme chtě-nechtě prošli průpravou leninského dogmatismu a návyků boje, ne lásky a smíření. Léninské postoje a návyky jsou v nás: vzdor vatikánskému duchu světové církve se v naší církvi jistě osvou. Budeme potřebovat i kritický hlas Masarykův jako stálou výstrahu před pokušením moci a slávy, ne proto, že Masaryk má ve své kritice pravdu, nýbrž proto, aby ji neměl.

Milan Machovec
K FILOZOFICKÝM ZÁKLADŮM TOLERANCE

"Nenásilí (ahimsá) se stává hanebností pokud není součástí boje za pravdu (satjagráha)" (Mahátma Gándhí)

Pojmy tolerance a intolerance jsou nejen formálně kontradiktořické, ale vyskytují se v dějinách s celou palčivostí vždy pospolu. Jsou plně aktuální, tj. v myslích lidí plně "skutečné" tolumožnosti, pokud aspoň v části společnosti probíhá jistý zápas, jehož protipóly vyjadřují více či méně přeměřeně. Jinak řečeno: každý z těchto dvou pojmu je v pravém slova smyslu skutečný tolumožnost, jestliže tu zároveň existuje živý zážitek pojmu opačného, a to z přítomnosti nebo z relativně nedávné minulosti. Jen v té části světa resp. v té národní kultuře může být živý pojem intolerance, kde byla také tolerance zažita relativně hluoce a široce (tj. i v širokých lidových vrstvách jako např. ve Francii či v Čechách, ne pouze u vydělené vrstvy privilegované inteligence jako např. v Německu), resp. kde byla tolerance v urputných bojích získána a pak opět ztracena. Ne tedy v zemích relativně poklidného a stabilizovaného, nepřevratného duchovního života (Skandinávie). Také ne v zemích, kde despotická moc a zvůle jsou zakotveny po staletí, ba po tisíciletí - např. v některých asijských a afrických zemích a zvlášt typicky ve všech vlivnějších formacích předkolumbovské Ameriky. Kde nikdy nic podobného toleranci nebylo, kde jsou běžné lidské oběti božstvům, kde není rozdílu mezi zákonem a zvlášt mocnářovou, tam jsou tradičně veškeré projevy násilnictví pociťovány jako jakási přírodní samozřejmost, podobná bouři či povodni, ale neexistuje pojem intolerance. Už Aristotelés určil ve své nesrovnatelné jasnozřivosti za hlavní a podstatný rozdíl mezi rodícím se evropanstvím na jedné a "asiatstvím" na druhé straně ne tu či onu vlastnost dobrou či zlou, ne samy způsoby či míru rozšíření zla. (to existuje zde i tam), nýbrž to, že despotické násilnictví je v Evropě považováno za cosi nepřirozeného (proto za něco, co - ať potrvá sebedéle - dříve či později bude odstraněno, ba ani nemůže být jinak, současný stav je naopak chápán jako přechodná epizoda, jako druh choroby), zatím co v Asii je tentýž despotismus považován za cosi přirozeného a normálního (a proto se tomu lidé hledí přizpůsobit). Tato Aristotelova charakteristika platí dodnes, tj. je tak či onak přítomna ve vědomí zdrcující většiny Evropanů: je to vlastně podivná věc, protože i v třítisíciletých dějinách Evropy bylo mnohem víc násilnictví než tolerance a i zde obvykle byla většina lidí zbábělých a "přizpůsobujících se". Ale tam se přizpůsobují despocii jako čemuži přirozenému, zde se přizpůsobují spolu s pocitem dočasnosti, "přechodnosti" tohoto stavu. Přizpůsobují se, ale i "čekají"... (Nemusíme snad podotýkat, že tato tradice nemusí být do budoucna neměnná a že nepochybne)

má kořeny v nestejné síle tradic toho, čemu Marx říkal "asijský výrobní způsob"....)

Latiniský termín "tolerantia" (snášenlivost - v antickém Římě samozřejmě ještě nikoliv v tomto pregnantním smyslu) v tom významu, jakého nabyl za mnohasetletých evropských zápasů, značí uvědomělé soužití lidí jednoho světonázorového (náboženského nebo filozofického) resp. politického přesvědčení s lidmi jiného přesvědčení. Nutno zdůraznit, že musí jít opravdu o soužití, tj. o spolupráci a o stálé myšlenkové a citové vzájemné rozevírání, nikoliv tedy o pouhý život "vedle sebe", tj. o pouhé respektování jinakosti a současnou ignoranci lidské vzájemnosti. Pokud lidé třeba i po léta pracují vedle sebe bez bolestných konfliktů, ale nerovní se vzájemně v hlubinách tužeb a citů, pak nejde o toleranci, ale o lidskou nezralost resp. o povrchní chytračení několika egoistů vedle sebe, jež perspektivně vede k úplnému odlidštění a zkáze lidské společnosti skrze rozkladnou lhostejnost k čemukoliv. Za druhé nutno zdůraznit, že musí jít opravdu o lidi přesvědčené, tj. osobně se identifikující s čímž celospolečensky důsažným, o lidi něco vyznávající a něco milující a ve smyslu tohoto milovaného osobně činné, případně i ochotné pro to přinášet osobní oběti, nikoliv tedy o lidi k základním otázkám bytí a smyslu života lhostejné a jen svou požívacností parazitující na dosažených vymoženostech, ať už tak činí z mentální nedosrělostí či z mravní zkorpumovanosti. Tolerantní nemohou být ani infantilové ani praziti, i když si počínají návenek zdánlivě podobně: ti první z nevyzrálosti vůle, ti druzí v důsledku své osobní lidské kapitulace, která je vrhla na cesty oportunního chytračeň v zájmu epikurejského pohodlí.

Pro současnou industriální společnost vůbec není základní vlastností nějaký "urputný ideový boj", jak sami sobě a svému okolí namluvají profesionální ideologové všeho druhu a ve všech možných službách, nýbrž spíše zejmí nedostatek opravového ideového boje, daný nedostatkem opravového přesvědčení u lidí zde i tam. To, že lidé dnes většinou vůbec žádné světonázorové přesvědčení vlastně nemají a nejvýš to sami sobě trochu máskují (křesťan při zvykové nedělní návštěvě kostela, z níž však již většinou nedělá vůbec žádné konkluze do vlastního života, člověk začleněný do té či oné politické skupiny tam, kde mu jde o udržení pozice či rozšíření moci, podřízený zaměstnanec podle prastaré zásady "čí chleba jíš, toho píše zpívej" atd.), je dáno do určité míry již samou obtížností orientovat se v dnešním těžko přehledném, chaotickém

souhrnu kulturních a duchovních hodnot, ale zejména tím, že život většiny lidí industriální společnosti je dnes vyplněn, ba přeplněn nicotnostmi, banalitami a domněle "nutnými" formalitami a manipulačemi (chození po úřadech, čekání na autobus, razítkování, nákupy a jiné "naprosté nezbytnosti" neobohatí mysl lidí o nic víc než třeba čištění zubů či bot - ale pro většinu lidí to dnes již takřka úplně absorbuje jejich vědomí; jakýpak "světový názor"! - ani nevědí, že nějaký svět je). A tak od slunka do slunka, od prvních krůčků k hrobu, a pokud nepřijde něco jako rakovina, říká se tomu "šťastný život v míru"... Zajistěme jej našim dětem, neboť i ty mají právo na štěstí! Což není úplným iluzionismem předpokládat, že společnost s převahou jedinců tohoto typu může mít opravdový zájem na "urputném světonázorovém zápasu"? Tak např. většina zemí současného evropského západu i USA nejen ústavně kodifikují "svobodu přesvědčení" (jak činí téměř všechny země světa), ale ani jí nekladou překážky mimoústavními prostředky. Tak je "svoboda svědomí" zdánlivě "ústavně zajištěna". Ale k čemu je "svoboda přesvědčení" pro ty, kteří žádné přesvědčení nemají? A to je většina obyvatelstva... Filozofové v USA mají např. opravdu svobodu publikovat cokoliv a vychvalovat kohokoliv: je to úplně jedno, protože jejich spisy nečeť si jedna desetitisícina obyvatelstva, takže vzniká iluze "svobody působení" u těch, kteří apriori stejně nikak zapůsobit nemohou. Nevenek to vypadá, že jsou toleranční k sobě navzájem a že toleranční je k nim i politická moc. Samozřejmě to má své příjemné stránky, ale přece z toho především musíme vyvodit závěr, že tolerance se dnes začasté vyskytuje (jako i jiné pozitivní hodnoty) v jakési pokleslé podobě. Tolerance v původním smyslu však nepochybňě znamená, že myšlenkám, které se vzájemně "tolerují", je také připisována aspoň nějaká cena, vliv, důsažnost, síla. Kde nic takového neexistuje, jsou ideové spory podobné spíš loutkovému divadlu. Loutky jakéhokoliv druhu se ovšem vždy vzájemně tolerují pokud jim režisér hry nedá povel sehrát spolu zápas. Je nepochybně, že takováto tolerance je stějně loutková jako takovýto zápas.

Podobně je třeba upřesnit i pojem intolerance: Praze intolerance sice obvykle navazuje na různé projevy násilnictví ze starší historie lidstva (ba vlastně již z boje všech proti všem na předlišském stupni evoluce) a částečně je obnovuje (války, mučení, genocida atd.), ale přece není správné považovat (jak činí např. slavný film němé éry "Intolerance") kdejaký projev násilí a krveprolití - např. již Kýrovo dobytí Babylónu - za intolerance: to by pak intolerantní byl i boj Cromagnonců s Neandertálci, ba již boj černých mravenců

je hnědými a vůbec Darwinovy zákonky. Předlidská příroda neznala tento problém, ba ani po dlouhé věky vlastního již vývoje člověka ještě o něm nelze mluvit. Intolerance ve vlastním slova smyslu vzniká až tehdy a tam, kde se již aspoň v základech ukazují i projevy tolerance, tj. kde násilnictví přestává být přírodní samozřejmostí a je problematizováno. Intolerance patří - s Heglem řečeno - již do oblasti "negace negace", tj. do období, kdy se negativně reaguje na jistý vyrážející projev popírání násilnictví. Intolerance je tedy typický projev "protireformační" resp. "kontrarevoluční", "antihumánní" resp. "protipokrokový", tj. vzniká jako reakce principu v jádře "předlidského" (živočišného, animálního, pudového) na rozvíjející se postoje typický lidské a jen lidské, tj. možné jen u bytosti sebe sama reflektujících, u bytostí mravních. Oproti slepemu přírodnímu násilnictví tedy intolerance přes častou brutalitu přece již vlastně probíhá na rovině historicky vyšší, na rovině určené úsilím protivníkovým, tj. pozitivními hodnotami zrajícího humanismu a tolerance. Přestože lidské násilnictví nabývá "bestiálnějších" forem než násilí ve světě zvířat (tak např. v období inkvizice i ve fašismu), neboť zvířata nezabíjejí samoúčelně ani se sadistickým požitkem a svou oběť vědomě nemučí, kdežto intolerance dovede i vymožeností rozumu zneužívat k násilnictví, přece jsou veškeré činy intolerance aspoň do jisté míry ovlivněny rovinou dosažených úspěchů tolerančního snažení. Vedle jevů "svířecitějších" nad sama zvířata vznikají proto v období intolerančních reakcí proti toleranci i fenomény všelijak propletené, dvojznačné, konfúzní. V zápasech intolerance proti toleranci si nejednou konkrétní protagonisté podivuhodně vyměňují role, nejeden bojovník za humánnost a pokrok propadne běsnivému fanatismu, naopak zase i nejeden stoupenec ideologie resp. instituce programově otevřeně intoleranční a protoleranční se osobně chová ušlechtile, trpělivě, ba světectky. Nelze zapomínat ani na tu skutečnost, že lidské individuum nikdy není pouhým projevem a produktem svého vlastního "světového názoru", nýbrž i mnoha jiných vlivů, ba "světový názor" si nejednou lidé zatížení rozmanitými komplexy volí vlastně spíše jako kompenzaci toho, co jim bytostně chybí. Období intolerance je tedy charakteristické nejen zneužitím výdobytků rozumu a osvěty (práva, soudů, rádu, argumentace, "veřejného zájmu") proti lidskosti, ale i rozmanitě mnoha podobných konfúzních a dvojznačných akcí i lidských typů.

Projevy intolerance sice tedy obsahují nejednu stránku, jež způsobuje, že vypadají jako pouhá recidiva "bestiality" v lidském

období evoluce (zejména prosté uplatnění brutální fyzické síly tu připomíná pouhý regres k Darwinovým zákonům). Ale v tom nicméně podstata fenoménu intolerance není, to jsou jen průvodní (ostatně nikoliv nutné, ne vždy přítomné) jevy. Podstata intolerance není v recidivě živočišnosti, nýbrž právě naopak stojí na zážitku fenomenů typicky a teprve lidských, je nikoliv "předlid-skostí", ale spíše jakousi deviací lidskosti. Proto také projevy a síla intolerance jsou typické ne pro země periférie historického vývoje, nýbrž naopak pro centra kultury a civilizace, tedy pro tytéž země, v nichž se výrazně rozvinula a uplatnila i tolerance. Intolerance není projevem oné fáze, kdy typicky lidské hodnoty důsod neexistují, ale naopak kdy již byly výrazně zažity a z nějakého důvodu se deformovaly, odcizily svému původnímu smyslu a kontextu. Corruptio optimi pessima: nejhorší věci vznikají až porušením věcí nejlepších. Platí to o kterémkoliv z prvků, na než lze rozložit pojem relativně zralého lidství, ale nejnázorněji to lze ukázat na změně fenoménu "nadšení" při genezi intolerance. Nadšení, horlivost, žhavá citová zaujatost pro nějaký cíl či práci, cílevědomá koncentrace vůle pro maximální činnost, sebezapořívání horečnost ve službě nějakému nadosobnímu cíli, řeckým slovem nejlépe "enthusiasmus" (od slovesa "enthúsiásiazdó" resp. "entheadzó" - jsem naplněn čímsi božským) - to nejsou jevy intolerantní, nýbrž základ jakékoliv vysoce progresivní a smysluplné činnosti (ať teoretické či praktické, ať vědecké či umělecké) a nikdy bez nich nevzniklo nic dějinně významného, nárovně a kulturně hodnotného. Toto nadšení je vlastní nejpozoruhodnějším a největším osobnostem všech epoch. Ještě než vznikla intolerance, bylo nutno tyto vpodstatě kladné jevy odlišit od jevů jim zdánlivě podobných, jež lze charakterizovat jako mánie, náruživost, citová přebujelost, posedlost čímkoliv: tyto nejsou produktem lidské svolobodné tvořivé činnosti, ale naopak člověk je jimi spíše pasivně vláčen (Médea či Elektra běsní ne z tvořivé činnosti, ale protože jim byly vzaty okovy, v nichž se sexuálně zabydlely); ne náhodou řecké slovo "pathos" a latinské "passio" znamenají jak jirkoukoliv náruživost, kterou je člověk vláčen, tak trpný rod a utrpení vůbec (naopak české slovo "vášeň" zahrnuje obě zmíněné skupiny jevů a je proto na výsost matoucí). Tvůrci všech hodnot vědy a kultury - a ovšem i tolerance - byli nadšení, ale ne takto posedlí náruživostí.

Veškerá řecká a římská antika jsou jednou velikou školou naprosté odlišnosti a oddělenosti těchto dvou skupin jevů. Jakmile však

se rozšířilo křesťanství, pozorujeme stálý silný k promíšení a prolínání obou těchto skupin lidských sklonů. Bylo to dáno již tím, že křesťanství synkreticky smísilo dvě původně úplně jiné (a v principu neschopné naprosto kongruence) myšlenkové soustavy, a to řecký způsob racionálního vysvětlování Ježíše a židovskou tradici směřování k absolutnímu smysluplnému naplnění a řešení dějin. První řešila prostředky vznikající vědy a techniky tisíce drobných otázek, narážející na tisíce dosud nedořešených; byla však naprosto neschopna dát jednoznačné odpovědi na poslední otázky smyslu, na princip zla, nekonečnosti, odvěkosti atd. Druhá měla na vše odpověď v božstvu a příští mesiánské říši boží nevšimajíc si detailů. Vztáhnout vše osmyslující princip boží moci a vševedoucnosti na dosud nedořešené otázky lidské každodennosti (jak lidé nutně začali činit, jakmile se tyto dvě duchovní sféry promísily) bylo příliš laciné, trvale to mohlo stačit jen lidem mentálně podvyvinutým. Hlubší duchové dvou křesťanských tisíciletí naopak měli s "posledními otázkami" situaci zmohem překrňejší než antika. Žili v dobách, kdy na kteřoukoli záležitost i rozpornost lidského života recept okamžitě být mohl, ba musil, ale zároveň se ukazoval měromocným, neodstraňovatelnou obtíž reálně. Musila být "jedna pravda", absolutní, záživá, vše překrývající, ale zůstávalo milión bolestí, život "jedinou pravdou" nebyl. A teprve zde jsme u kořenů vzniku intolerance v pravém slova smyslu: vzniká až tehdy a v prostředí žáků toho, kdo nesrovnatelně učil o lásce k bližnímu, o trpělivosti k chybujícím a o odpuštění, kdo dával za příklad hříšníky, jinověrce, děti... Ale on již proto posunul palčivost problematiky bolesti a zla o taklik víc do centra pozornosti. Intolerance nevznikla snad pouhým promíšením výše zmíněných dvou skupin projevů lidských vášní (tj. že by křesťanů začali zabíjet jako Médea, a níž na počátku stála přece také láska!), ale vznikla až tehdy a tím, když smísením řecké rationality vůči čemukoliv a židovského hledání smyslu vůči čemukoliv vznikl problém podobný kyadratuře kruhu. Existence božstva a existence "věčných muk" sice mohou být spojeny v lidské mysli docela harmonicky: ale nelze takto spojit "věčná muka" s pojetím boha jako láskyplného otce, dokud toho boha a všechno jeho dílo po aristotskou dokonale proracionalizujeme. Pak musíme zůstat buď nedůslední nebo žít s jakousi zející a dosti hrůznou jizvou ve své mysli... Ne náhodou se pak sice nikoliv všichni, ale mnozí významní jedinci dalších epoch pokusí pomoci si poněkud voluntaristicky: tabuizacemi, "tajemstvími", znásilňováním ducha svého

i jiných lidí, získáním zdánlivého klidu pomocí vymučené slepoty, "odvysvětlením" nepřijemných námitek prostým sáhazem jejich vstupu do vědomí. A z velké lásky a touhy po spasení lidstva se rodí inkvizitor.

"Intolerantními" býají nazývání lidé náchylní k polemice, tvrdě a otevřeně vystupující proti názorům jiných, lidé s oblibou vyhledávající spor, kritiku, lidé velmi houževnatě lpící na svém přesvědčení, neochotní k laciným ústupkům a kompromisům - nemůže být většího omylu. Přesně naopak: zmíněné sklonky jsou typické pro lidi myšlenkově a mravně velmi zralé, a to v každém ohledu; jsou tedy právě typické pro lidi hluboce toleranční. "Intolerantním" se člověk stává nikoliv prudkostí polemiky či tvrdohlavosti vlastní pozice, ale teprve v tom okamžiku, kdy je proti protivníkovi ochoten použít jiných než duchovních a mravně čistých zbraní. Tj. prostředků moci či násilí, ale i prostředků pomluvy, zkreslení, ba i zněužití nějaké hodnosti v duchovním zápasu pro mimovědecké resp. mimoduchovní oslabení či vyřízení případného protivníka či rivala, talentu. Nejen inkvizitori, ale i představitelé špičkové inteligence - např. univerzitní profesori - propadnou nejednou intolerance, byť bez zbraní a věznic, byť i bojem "ryze duchovním", ale neseným nějakými mimovědeckými resp. osobními zájmy, kariérismem či zbabělostí apod. To jsou ovšem spíše průvodní jevy než podstata intolerance. Intolerance vzniká z něčeho jiného a za týchž okolností jako tolerance (tj. v procesu nějaké horlivé aktivní práce a z nadšení skrze ni probuzeného) - ovšem jistým zdánlivě malým a pro nezasvěcence takřka nepoznatelným posunem resp. drobnou záměrou. Vzniká přeměnou nadšení (entuziasmus) ve fanaticismus (z lat. fanum - svatyně, hlavně cizích orgiastických božstev; odtud fanaticus - blouznivý, posedlý, potřeštěný, náruživý). Fanaticismus má mnohé složky velmi obdobné entuziasmusu, odtud i vykazuje nejednu vlastnost o sobě kladnou, např. pracovitost, odvahu, vytrvalost atd.; ale vše je více či méně poškozeno, znehodnoceno, deformováno a "sebeodcizeno" zmíněným posunem v čemsi centrálním. Toto centrální lze zjednodušeně vyjádřit asi tím, že dotyčný chce své přesvědčení nejen prosadit, dovést k vítězství (to chtějí všichni, kdo v dějinách za něco stojí), ale on je chce prosadit "za každou cenu". Ztrácí smysl pro názory jiných, pro jejich utrpení (neboť on zříše bezměrného blaha, ve jménu které to domněle stojí za to!), posléze chce svou věc korunovat, i kdyby měl vybit polovinu lidstva. Začne si počínat, jako by měl "soukromé telefonní spojení přímo

s božskou trojicí" (J. L. Hromádka). Kromáčensky řečeno, jako by se v něm, efemérním tvorečku žijícím pár desetiletí, jistou shodou okolnosti vyjevily všechny hlavní zákony vesmírného bytí a tudíž jeho soukromé chtění na milimetr splývalo s historickým vývojem i přírodní evolucí. Komičnost této sebezbožňující reflexe překlenuje ten člověk tím, že smysl pro komičnost a humor zatlačuje, že bere všechno, hlavně sebe sama, "smrtelně vážně" a že tyž postoj vyžaduje i od jiných. Mnohým z okolí toto sebezbožné imponuje, hlavně frustrovaným ženám a infantilním mužům.

Rozlišujeme však pečlivě: při zrodu rozmachu fenoménu intolerance to chybné a osudné tkví nikoliv v tom, že jistí lidé začali identifikovat své úsilí a horlivost s jistým nadosobním dějinním či přesázným ideálem (to dělají všechny tvůrčí osobnosti dějin, bez toho není dějinnosti a významnosti!), nýbrž v tom, že někteří z nich začnou považovat svůj pohled a svůj individuální postoj k složitostem života za úplné a jedině možné dosažení tohoto ideálu. Cesty poněkud jiné se jim jeví produktem zla resp. "nepríteli", cesty mírnějšího postupu se jim jeví kompromisem s neprítelkem a tudíž zrádou. Nakonec je jejich svět plný démonizovaných nepřátel a zrádců. Špatné tedy není to, že se člověk snaží maximálně podílit jistému přesáznému či dějinnému posléání, nýbrž to, že sebe sama nazírá jako dosažení tohoto ideálního spojení, že se pokládá za cíl sám nebo alespoň za jedinou možnou cestu k cíli. Špatné tedy není to, že se bije pro cosi nadosobního (fanatici opravdu bývají stylem osobního života krajně obětaví - tak třeba Koniáš a řada vášnivých nenávistníků kacířů typu sv. Antonína či Kalvína), nýbrž přesně naopak, že začne naprostoty identifikovat svou osobíčku s tím nadosobním ideálem. Tak však právě tito vášnivci - aniž to vědí - tento nadosobní ideál ztrácejí a bijí se de facto za své nejsubjektivnější a nejosobnější vidění světa. Ideál služby vznešenému se jim bezděčně zapojil do služby nejegoističtějším postojům - prostředek a cíl si nenápadně vyměnily místo. Takový člověk ovšem i dále věří ve svůj nadosobní ideál, ale činí tak po způsobu ideologů, jeho vědomí se bezděčně stalo "vědomím falešným" (Marx), tj. v něco věří a něco jiného koná, o něco usiluje, něčeho jiného však dosahuje.

Fanatik udělal chybu původně opravdu jen drobnou, ale se zmíněnými tragickými konsekvensemi: místo aby realisticky - jako efemérní tvor, žijící nanejvýš pár desetiletí v ohromných dějinách a přírodních souvislostech a složitostech, již proto s indi-

viduálním přínosem vždy jednostranným a obvykle i relativně nepatrným - zaujal postoj osobní pokory k milovanému nadosebnímu ideálu, on začne být na to, že slouží něčemu tak vzdálenému (např. světu bez válek, oposici proti konzervativním či despotickým režimům, pokroku či lidským právům) osobně zprvu hrdy, pak pyšný, posléze až ještě sebe zbožňující a neomylnický. Stotožniv svůj možný skromný přínos s kosmickou evolucí nebo alespoň s nějakým "světadějným zlomem", považuje se za vyvolenou nádobu boží, případně - pokud víru v boha odmítne - za toho, kdo je nejvyšší ve vesmíru, kdo tedy roli tradičně připisovanou bohu připsal sám sobě. Ať tak či onak, výsledek je po psychologické stránce stejný, jisté "sebezbožnění", byť třeba v pojmech ateistické struktury myšlení. Vzniká "titanismus" (Masaryk), tj. sebezbožnění ne nějaké přepjaté mystičky ve středověkém klášteře, kde nemohlo mít široké důsledky, ale sebezbožnění jednajícího, tvořivého, v nejednom ohledu původně opravdu horlivě pracujícího a zasloužilého člověka, operujícího věděním i technikou, duchem a nejednou pak i zbraněmi... Jestliže jsme výše ukázali, že vznik a rozmach principu intolerance na evropském kontinentě je jedním z bezprostředních plodů vzniku a rozmachu víry v nejtolerantnější postavu dějin - Ježíše Nazaretského (a to zmíněným smísením neslučitelného: řecké racionality a židovského hledačství, smysluplnosti), rozmach novodobého titanismu od dob jakobínů a Hegela až po samo-zvané mesiáše 20. století ukazuje, že stereotypy intolerance a inkvizice zde setrvávají i po oslabení a globálním ústupu víry v boha a posmrtný život. Z toho plyně, že víra v boha tím vneslédku rozhodným při vzniku intolerance bud ani tehdy nebyla, nebo naopak, že v posledních třech staletích si Evropa jen namlouvá, že je v základech ateistická, ve skutečnosti tu však princip "božství" nadále působí, byť v pokleslém smyslu třeba onou zmíněnou již formou titanského "sebezbožnění". Sebezbožnující titani vyrostli v moderní Evropě opravdu ve všech oblastech života: od umění po techniku, od etablování moci až po revolucionáře proti ní, od vyslovených zločinů typu Himmlera až po ty, reflektující sebe sama jako ztělesnění všech občanských ctností, kteří dovedli zemřít pyšně na svou ctnost a s bezmezným opovržením vůči zrádcům, kompromisníkům a katanům (tisíce typů jim splynou v jeden prototyp zla!) - jako třeba Saint-Just -, i když se dost možná do souhrnu jejich osobních ctností nenápadně vmísil sklon k megalomanií...

Schopnost sebebožnění totiž není - nemylme se! - v kruzích opozičních a revolučních o nic menší než u etablované moci. Není menší v kaceřovaných malých skupinách, zejména zahnaných na dlouhou dobu do situace sekty, než u velkých církví a velkých politických hnutí a stran, ba pravděpodobně bývá zde spíše častější a větší, neboť opoziční a kaceřovaná hnutí magicky přitahuje nejen lidi na výsost čisté, ale i lidi se zmíněným sklonem k megalomanii, a to jednak proto, že tito lidé k výlučnosti a osobitosti těsnou, jednak proto, že sebebožňovat se je snazší v situaci bytosti pronásledované, než pronásledující. Titanismus "kacířů", anarchistů a různých extrémistů zahnaných do situace sekty, nebojí menší než titanismus diktátorů a despotů, mají ovšem tu výhodu, že sama jejich situace jim prostě nedovoluje odpůrce masově vraždit a mučit, proto do dějin vcházejí s čistějším kontem než "lidé moci". Ale svou vlastní psychologickou povahou je intolerance a sebebožnění v kruzích pronásledovaných a "sektářů" stejná a perspektivně stejně škodlivá jako intolerance etablované moci. V každém dějinném okamžiku sice vypadá sympatičtěji již proto, že sklonen k neomylnictví a nenávisti prostě nemůže obracet v tisíce každodenních činů, ale směrem do budoucnosti je nebezpečnější právě proto, že v onom zmíněném současném okamžiku je o tolik sympatičtější a líbivější, takže přitahuje více nadaných a pozoruhodných individuálů než etablovaná moc. Některí bezohlední egoisté a hérostratovská individua, smžící se vejít do dějin velmi lacině, dovedou dnes mistrovsky i pozice "trpícího" a pronásledovaného zneužívat pro vlastní slávu a profit. Dovedou se např. postarat, aby ona perzekuce (byť původně třeba zcela neoprávněná), která je postihla, byla dále provokována, aby své postupy proti ní zostřila a agravovala, což se dá reklamně využít. A zase rozlišujme: chybné a špatné není s ukázkami "teroru" širokou věřejnost seznamovat, pokud k nim opravdu dochází - chybná a sestřísa se to stává teprve tehdy, pokud s tím bystrá mysl egoisty či megalománie hérostratovské duše začne manipulovat, aby se do dějin dostala na jiný způsob než poctivou prací.

Scestnost a zrůdnost fanatické intolerance se dnes snad nejnázorněji ukazuje skrze analýzu klasického slovního obratu všech fanatiků, totiž že zvítězit a "pravdu prosadit" je nutno "za každou cenu". Zní to zdánlivě velice blízce pevnému přesvědčení, že "pravda na věky vítězí, i když na čas přemožena bývá" (Jan Hus), ale čertovo kopyto tkví v tom, co všechno se může skrývat právě v pojmu "za každou cenu". Člověk může arci v srdci nosit ideál

"absolutní čistoty" - a měl by jej tam mít co nejživěji! -, ale na druhé straně patrně ještě není ústupkem zlu, pokud si člověk realisticky vyzná, že mravní čistota se alespoň zatím nemůže projevit stejným způsobem u snivé básnické duše a u kteréhokoliv "reálného politika". Neboť politika je ne oblastí čehosi absolutního, ale právě "umění možného": i politik může mít v srdci ideál průzračné mravní čistoty, ale už Hegel ukázal, že je snazší uvarovat se postupu postihujících jiné lidi, pokud je člověk třeba hokynářem či básníkem, než je-li v pozici Napoleonově nebo vůbec kteréhokoliv ministra kterékoliv vlády. Tím spíše v situacích revolučních, zmateńých, v nichž se ctnosti i neřesti všeli jak knichonásobně prodětají, nadto v zemi ohromné a s lidmi převážně dosud zaostalými. I člověk podle našeho názoru mravně tak čistý jako básník St. K. Neumann věděl, že nemůže své básnické ideály prostě vztáhnout na oblast politiky a že skutečnost mnoha a mnoha přehmatů nemusí nic měnit na podstatě jisté veliké dějinné změny - tehdy měl ještě právo odmítнуть kritiku jiných i námítky vlastního čistého srdce tím, že jde o věc pro budoucnost lidstva celkově tak významnou, že "v jejím jménu jsem odhodlán ke všemu". Ale zároveň nutno dnes již vidět, že zde se nebezpečně blížíme k oblasti zmíněného sloganu "za každou cenu", což může znamenat i za cenu obětování statisíců nevinných a v důsledku toho ztráty věrohodnosti u zdrcující většiny obyvatelstva, jen aby třeba nějaký fanatický prosadil svůj postup či aby nějaký omezenec udržel své osobní mocenské postavení. Neumann sám zajisté do onoho slova "odhodlán ke všemu" dosazoval jen "vše čestné", v tom i s maximálními ohledy ke každému lidskému jedinci, ale podobné formulace nicméně mohly být jinými pochopeny jako poukaz na libovolný - třeba i brutální postup a cynickou lhostejnost vůči "obětovaným". Neboť jestliže se "Pravda" mocensky prosadí třeba i za cenu, že zdrcující většina lidí propadně úplně apatií, nebyla ta cena příliš velká?

Neboť v tom tkví jeden z nejpozoruhodnějších momentů fenoménu intolerance (a patrně nejhluší příčina, že někdy - jako ve španělské inkvizici - vyvrává až k formám přímo orgiastického běsnění), že ji od počátku provádí nejen ono megalomanické ztotožnění se individua s dějinným procesem, ale obvykle již také fenomén pochybností a nejistoty vůči vlastní roli, resp. alespoň zárodky takových zážitků, které se člověk snaží v samých základech potlačit. Člověk začíná klasicky intolerantně pronásledovat myšlenky jiných obvykle mj. proto, aby cosi myšlenkového potlačil v sobě samém. Klasický inkvizitorský horlivec pro "poznanou pravdu" (resp. pro

udržení "výdobytků pokroku" apod.) je přímo poselký nenávisti proti "kacířům" resp. "úchylkám" ne proto, že by opravdu patřil k nějaké omilostněné hrstce, již se z nějakých záhadných příčin "PRAVDA BYTÍ" otevřela v jakési "PLNOSTI A NENARUŠENOSTI", jak si namlouvá, nýbrž přesně naopak, že patří k těm, kterým se již otevřel jícen propastné skepse, nejistot a pochyb, ale přitom k té skupině z nich, kteří tento samozřejmě pro nikoho neprávě přijemný pohled z jistých osobních důvodů naprosto nesnesou, nemohou s ním po léta žít a znova trpělivě hledat pravdu, nýbrž mají ohromnou bytostnou potřebu tyto zárodky pochyb potlačit, anihilovat. Proto tedy vystupují urputně proti myšlenkám jiných, čímž si dodávají jakési síly překrýt svou úspěšnou aktivitu projevy vlastní vnitřní skepse. Proto tito lidé vystupují vždy s tak křečovitou sebejistotou: velcí inkvizitoři, despoti a nenávistníci volují vlasticky vystupňovávají nenávist proti démonizovaným odpůrcům v jádře proto, že - aniž si to přiznají - původně nenávidí cosi ve svém vlastním "já". Takovýchto klasických nenávistníků a násilníků je z mnoha důvodů dost i v naší době, i když se dnes méně často dostávají na čelná místa. Na čelná místa se dostávají jen v jistých zcela mimořádných a abnormálních situacích, ale rodí se a zrají všude, nejvíce ovšem v relativně zaostalých koutech vyspělých zemí, a to konfliktem vlivů domova užšího a širšího (každá země v Evropě má nějakou svou Sicilií či nějaká městečka na Innu). Často vyzrávají z individuál nějak postižených (Goebbels), byť ne vždy zjevně. Zvláště fatální jsou případy těch, u nichž se mimořádná síla vůle někdy téměř "demonicke" napojila na polovažlanectví a sexuální či jiné frustrace (Hitler). "Nahoru" se podobná individua ovšem mohou dostat jen v okamžicích jistých hlubokých celonárodních deprezí a všeestranných krizí, v době zhroucení staletími navykých hodnot a prázdnoty z dosud nevytvořených nových.

Podobná vrcholně intolerantní a upřímně nenávistná individua jsou ovšem i v nejreakčnějších a nejmářštějších knutích dějin spíše výjimkou, a to nejen proto, že se jich samozřejmě nikdy nerodí příliš mnoho (to by se lidé už dávno vymlátili!), ale zejména proto, že ve své maximální intoleranci tíhnou k moci zcela absolutní a nesnesou se proto vzájemně: každý velký despota a tyran na své cestě k vrcholné moci sice někdy vrždí i předáky jiných směrů, ale především se cítí nucen pečlivě vyvražďovat skutečné a možné rivaly v hnutičně vlastním (Röhm). Proto v maximálně intolerantních knutích jsou tyto typy jen výjimkou, kolem

nich se druží typy poněkud jiné. Nejméně v industriální společnosti 20. století, kdy jen menší část lidí něčemu opravdově z hlubin duše věří, kdy však je celá společnost prostoupena mocnými organizacemi, které musí již z důvodů holého přežití fungovat, byť je třeba nikdo nemiluje, dostávají se lidé i do intolerantních systémů ne tak skrze ideologii, ale spíše v důsledku jeho samopohybu a přetrvávání organizací a institucí, do nichž se lidé zapojují desetiletí k desetiletí vždy více z důvodů jiných než nějakého osobního přesvědčení, nějaké "víry", nějaké "ideologie" apod. To vše zůstává jen jako fasáda, ale již v první a hlavně v dalších generacích se vedle hrstky nenávistníků vždy více uplatňují i ti, kteří vlastně subjektivně k nikomu nenávist necítí, žádné přesvědčení nemají nebo mu aspoň nepřikládají pravidou hodnotu, tedy vlastně ani "intolerantní" v původním smyslu nejsou, ale ovšem nejsou ani tolerantní, nýbrž prostě přebírají v nějakém systému - pokud jde právě "hororu", pak v systému intolerantním, ale mohli by i jinak - jistou významnou pozici bud z nejprostšího kariérismu a cynického egoismu (Göring) či z osobní posedlosti komplexem moci nad životem či smrtí tisíců (Heydrich), nejeden dokonce z opravdové nebo jen sobě samému vmlouvané "dobré vůle", tj. že brání horšímu spíše podílem na moci než neúčasti na ní (snad lidé jako Papen, Neurath aj.). Studujeme-li projevy intolerance ve 20. století, tvoří mezi nimi zajisté projekty "ideologické" intolerance (tj. výše zmíněných postojů maniaků, inkvizitorů a fanatiků) menší část, jako vše se i intolerance vtedy častěji vyskytuje v podobě pokleslé: dnes už lidé většinou ani nenávist nepocitují opravdově a upřímně, nýbrž pokud se tak chovají, tedy spíše z egoismu a kariérismu. Perzekvují jiné ne z přesvědčení, nýbrž proto, že se to právě konjunkturně žádá: ne tedy, že by cosi lidského nenáviděli, ale protože všechno lidské je jim v jádře naprosto lhostejné, protože jsou tak neštěstí, že jejich životní filosofii lze redukovat na známý výrok markýzy Pompadour, dovedou se bez vášně počít let třeba i na postupech intolerance.

Je "pokleslá intolerance" zmíněného druhu oproti původním inkvizitorským a maniackým vášním zjevem poskytujícím jisté pozitivní naděje či dalším stupněm na cestě zcyničtění a devastace všech lidských hodnot? Nelze jednoznačně odpovědět tak ani tak. Tak např. "pokleslá intolerance" obvykle ustupuje od poprav a dlouhodobého žalářování - a i když tak nečiní z hloubky lidskosti, nýbrž spíše že jen fanatikové uvěří, že tyto postupy se často

vracejí k jejich pachatelům, z hlediska postižených je jistě příjemnější než byt popraven. Někdy - pokud se např. fašistický režim nezaplete do války a jeho původní fanatismus časem "poklesne", je možné i odstranění fašismu celkem poklidnou cestou (Španělsko). Všechny systémy "pokleslé intolerance" časem nadto poskytuje byť ne otevřenou diskusi o čemkoliv, přece aspoň jakési prostředky venující palčivých otázek. Toho všeho je možno využít pro zápas o pozitivní lidské hodnoty. Na druhé straně však nelze nevidět, že fenomén "pokleslé intolerance" sice znamená jisté odfanatičení, na druhé straně však zapadá do mnoha jevů prudce stoupajících zájmů většiny lidstva k čemukoliv. Chová-li se někdo vnitřkově slušně pouze z lhostejnosti, může toho okolí pozitivně využít: jestliže však postoji apatické lhostejnosti v lidstvu úplně převládnou, je s lidstvem nepochyběně konec ještě jistěji, než skrze nukleární světovou válku. Nejen na fanatismus, ale i na absolutní nedostatek nadšení může lidstvo zajít. Budou-li lidé ke všemu lhostejní, nebudu se sice již vzájemně upalcovat pro přesvědčení, ale nebudu mít žádné důvody vzdorovat jiným doléhajícím katastrofám, zejména ekologické. Nutno tedy pamatovat: i když jakýkoliv fanatismus patří k nejodpornějším zjevům lidských dějin, pouhý zákonik fanatismu ještě nepřináší řešení hlavních problémů lidské společnosti ani lidského nitra. V posledních desetiletích fanatismus - a aspoň nejdramatičtější projevy intolerance - začal mizet, ale vše lidské je dřevno nepřitelem v dlouhodobém smyslu daleko nebezpečnějším, byť schopným vystupovat v rouše humanismu a tolerance: zející apatií a lhostejnosti většiny lidí k čemukoliv, a to včetně otázky holého přežití lidstva, tj. zda ještě vůbec budou nějací naši vnukové. Fanatik se velikášsky považoval za vtělení dějinnosti a všech klasických vlastností lidského rodu: dnes převažující typ člověka naopak dimenzi "rodu" úplně ztratil a proto zlo sice většinou zjevně nekoná, ale ani se mu není schopen bránit...

Ne však "pokleslá intolerance", vybrž, spíše "pokleslá tolerance" - jako zjev dnes mnohem srozšířenější a vlivnější - je hlavním hrobařem na cestě sebezničení lidstva. U fenoménu pokleslých se nejednou jevy formálně kontradiktorské od sebe prakticky příliš neliší (tak např. se dnes náboženský člověk a ateista od sebe většinou stylem života téměř neliší). Při setkání typického představitele pokleslé intolerance s člověkem, jenž zaměňuje toleranci s lhostejností a egoistickým chytračením, obvykle ani k žádnému konfliktu nedochází; oba raději mluví o počasi, fotbalu, nemocech či sexu. Představitel pokleslé intolerance sice osobně nikoho

nepronásleduje a neutichuje, ale také se nedovede pronásledovaného zastat. Dramatičnost a dynamiku nenápadně přesunul z oblasti vlastního života někam "za rampu", nejčastěji do sféry novin, televize, detektivek aj. Při četbě novin se upřímně hněvá na italské či jiné anarchisty, střílející na politiky, kněze i ženy z domácnosti: výsledným pocitem je však pouze to, že sám sobě připadá velmi lacino nad ně vysoko mravně povznesen, protože on nikoho nepronásleduje a na nikoho nestřílí (ostatně by to ani neuměl). Neuvědomuje si, na kolika zločinech se nepřímo podílí ~~hejen~~, mlčením k nim, ale i celkovým neangažovaným stylem života. Neuvědomuje si, že to nejtypičtější pro něj není to, že sám nepáše žádné velké slo, ale že se bytostně neangužuje pro žádné velké dobro. Ať jde o války, revoluce či kontrarevoluce, o katastrofy drobné či hrozící totální katastrofou ekologickou, zaujmá vždy ke všemu postoj pouhého diváka. I případné apokalypicky zbarvená líčení hrůz, které se lidstvu mohou přihodit (podobná líčení se vždy častěji dostávají na stránky novin apod.), přijímá jako druh rekreace po práci resp. jako vhodný uspávací prostředek. Četba o znásilněních, vraždách, perverzích apod., v něm vzbuzuje příjemný pocit, že on sám sice není právě svatý, ale takovým lotrem přece jen není. Takté dnes vypadá velká většina lidí industriální civilizace a "moderní doby". T. G. Masaryk si tento nejmocnější trend "moderní doby" uvědomil již před sto lety jako jeden z prvních v celé zkázonosné doléhavosti a popsal v řadě svých spisů, že svorníkem toho všeho je právě pseudotolerance tj. pokleslá tolerance - on tomu říkal liberalismus bezzádostnosti a výzajemné lhostejnosti. Časté a přiměřené označení naší civilizace za "konzumní" mělo by být chápáno hlouběji, než je obvyklé: zdaleka nejde gen o to, že by snad lidé věnovali všechnu péči konzumu svého žaludku resp. pohodlí vydlení, lenivosti v promarněném "volném čase" atd. Jde dále i o to, že tento člověk se i k duchovním hodnotám (pokud se s nimi tak či onak setká) a vůbec k čemukoliv chová "konzumně", tj. např. v produktech umění se jen epikurejsky hochá, nespojuje je se svým osobním úsilím, poznatků "hromadí" za účelem jejich "užití", finančního profitu atd. Myšlení ztrácí ráz boje o pravdu a vrací se spíš k bezprostřední funkčnosti dovednosti primátů.

Není tedy důvodu otevřeně nepřiznat, že i proti toleranci bylo a dodnes je možno uvádět jisté rozumné argumenty. Tyto argumenty však vesměs vycházejí z realistického odhadování dalekosáhlé "odcizenosti" většiny konkrétních lidí od vskutku lidských hodnot.

a postojů, tedy se stavu celkové pokleslosti a devastace mravních hodnot: je možno brát je vážně vzhledem k té či oné historické situaci jako jakési "argumenty z nouze" resp. jako bolestnou terapii epidemické choroby, ale neméní nic na skutečnosti, že výrazem a bytostnou potřebou lidské zralosti je vždy a ve všem tolerance, nikoliv intolerance. Aniž tedy máme recept na okamžité zavedení tolerance všude ve světě (ba domníváme se, že takovýto recept neexistuje), nevsadáváme se přesvědčení, že rozdíly mezi postupy tolerantními a intolerantními nejsou snad pouze obdobou rozlišování mezi levou a pravou stranou v prostoru, nýbrž že převaha principu tolerance je absclutní. Může být sice relativizována jistými vnějšími historickými okolnostmi, ale ve své vlastní vnitřní podstatě relativizovatelná není, tj. zralý a uvědomělý člověk má vždy a v jakékoliv situaci jednoznačně stranit principu tolerance a napomáhat jeho praktickému posílení v lidském životě (byť i pro to nejednou může konkrétně vykonat jen málo). Ani člověk milující ideál tolerance a žijící pro něj celou duši nemusí být v složitých společenských situacích a kriticích snad jen druhem bezmocného blouznivce a snílka, nýbrž můžemít velmi střízlivě realistický smysl pro zákruty politiky jako právě toliko "umění možného", tedy nikoliv jako pouhého vyhlašování čehokoliv absolutního. Ale člověk uchvácený láskou k humanistickým ideálům a postojům - v tom i k tolerantním postojům k jinak založeným lidem - bude přece v každé konkrétní situaci jednat poněkud jinak než pouhý machiavelistický rutinér "umění možného". Na jeho činnosti to bude znát. Velký inkvizitor podle Dostojevského i po onom otřesném setkání s Ježíšem dále koná své řemeslo, ale polibek Ježíšův už navždy zanechává na jeho tváři stopu... Člověk uchvácený ideálem tolerance ji sice nebude umět prostě "zavést" jako běžnou normu veškerého společenského života; on se snad i bude podílet na některých akcích intolerancí: nioméně bude přinejmenším umět zabránit v nich nehorším a nejcyničtějším eventualitám. Výsledek opravdu ne čitankově efektní, ale zato reálně dosažitelný.

I když se intolerance většinou v dějinách snažila a i dnes snaží argumentovat quasi-racionálně (např. slabostí a pomalostí tolerantních postupů, analýzou lidské povahy a zájmů s jejich složkami nízkými, sobeckými, ba živočišnými, tedy i s nárostí pevně je držet na uzdě atp.), základem intolerantních postupů nikdy není racionálno; rozumová analýza pouze dodává ex post a na objednávku fasádu postojům dávno před tím zaujatým. Základem intolerance jsou předracionální a iracionální momenty lidské bytosti a proto ony quasi-

racionální složky intolerantních postupů stejně vždy vystupují jen jako součást struktur daných jinak než racionální analýzou. Proto se nehodláme zabývat vyvracením způsobů resp. quasi-argumentů, jimiž se proti toleranci vystupovalo po dlouhé věky minulosti a jaké v současnosti již zdiskreditovány jen doznívají. Byly to argumenty formálně velmi racionální, ale sloužící jednak apriorně zaujatým postojům náboženským, zejména etablovaným mocným církevním institucím, jednak a často v propletenosti s tím i stejně apriorně zaujatým postojům politickým: zde zase quasi-racionálnost ex post sloužila nadřazenosti moci té či oné skupiny lidí nad ostatními. Patří sem i argumenty machiavelistické, které opustily říši domněle vznešeného zdůvodňování a razily prosté právo a povinnost silnějšího a chytřejšího individua prosadit se na úkor ostatních, pána proti rabovi, muže proti ženě atp.

Ze zmíněných quasi-racionálních argumentů pro intoleranci je nutno věnovat poněkud větší pozornost jedinému, který není v lidstvu 20. století ještě dostatečně diskreditován: argumentu jednoznačnosti onoho čirého racionálna, jak se představuje v poučkách typu dvakrát dvě je čtyři, tj. ve vědě zbavené přímých či nepřímých ideologických vlivů. Argumentuje se tak, že jako třeba základní matematické poučky či historická fakta, fyzikální zákonitosti či pravidla chemických přeměn jsou naprosto jednoznačná, nicméně nerelativizovatelná, tak prý i vědecký světový názor, tj. světový názor vybudovaný na takovýchto jednoznačných tezích, nemůže být tolerantní k čemukoliv jinému, neboť ve vědě je očividně pravda jen jedna. Tolerance byla prý krásná a ušlechtilá, pokud bojovaly ideologie s ideologiemi, tj. různé soustavy náboženské resp. politické či jakékoliv, nicméně nevystavěné na vědě. Tehdy prý byla tolerance dobrá, protože pak mohly snáze proniknout "pokrokovější" a mohly být lépe zatlačovány antihumánní ideologie. Ale od té doby, kdy se masovou záležitostí stala věda a kdy je možno i všeobecný světový názor vybudovat na vědě, od té doby prý není možná tolerance. Tak jako zmíněná otázka, kolik je dvakrát dvě, dává výsledek jen a jen jeden, nicméně nerelativizovatelný, tak prý i vědecký světový názor, vystavěný na těchto základech, nemůže již být tolerantní k jiným světovým názorům (např. náboženským). Podobná argumentace je v 19. a 20. století časá, až už se oním "vědeckým světovým názorem" myslí učení positivistické či různé druhy "scientismu" nebo soustava opírající se o dílo Karla Marxe (resp. Marxe, jeho předchůdců typu Hegela a jeho pokračovatelů).

Je pravdou, že jednoznačnost vědeckých poznatků musí vést k intoleranci "vědeckého světového názoru"? K tomu nutno uvést předně to, že už vzhledem k vzájemné propletenosti dějin filozofie a některých speciálních věd se i v oblasti filozofie zajisté najdou některé zcela jednoznačné prvky (např. Aristotelovy logické zákony), jejichž opak tolerovat by bylo podobné diskusi s duševně chorým člověkem. Ale z toho nicméně naprosto neplýne, že by dnešní představitel "vědeckého světového názoru" měli právo (ba jakkousi "svatou povinnost") intolerantně a mocensky potlačovat jakékoli jiné názory filozofické či náboženské. A pokud tak čini (ať z fanatismu či z bezsádového oportunitismu), ukazují dějiny posledního století velmi zřetelně, že tak uškodí především sami sobě resp. hrnutí, jemuž chtějí sloužit. Ztrátou principu diskuse změní se i myšlenky kdysi úžasné umrtvenou, uzavřenou strukturu, dovolávající se vědeckosti, ale podobnou spíše středověké sektě. Většina takových lidí za nějaký čas stratí i veškerou morálku a schopnost tvořivě myslit - prostě zhrouplou a jejich dovolávání se vědy se stává tragikomedii.

Příčiny tohoto krachu jsou však nejen psychologické a mravní (tj. že vyřazením diskusního partnera ochuzuji o princip diskuse především sebe sama a odsuzuji se k sterilnosti), nýbrž také filozoficko-noetické povahy: domnělé vlastní jediné jediné pravdy "vědeckého světového názoru", je opřeno o postup logicky chybný. Ztotožňují-li se teze "vědeckého světového názoru" (v nichž se vyskytuje pojmy "prvopočátku", základního principu všeho jsoucna, nekonečna v čase i prostoru atd.), s tezemi typu $2 \times 2 = 4$, vznikají stejně svévolné a matoucí výsledky, jako když se hodnota nekonečna zavede do matematických rovnic. Jakmile klademe otázky typu "bytí vůbec", "nadčasoprostorovosti", "prazákladu", tehdy nejen opouštíme půdu verifikovatelnou, půdu empirie, oblast naší práce atd. a přecházíme do oblasti, v níž není možná žádná zkoušnost, ale dopustíme se též chyby, na které jsou založeny četné slavné matematické paradoxny: do postupu se někde nerápadně vloudila veličina "nekončna" a proto výsledky jsou naprosto svévolné; např. o řadách "1-2-3-4-5-6..." a "1-3-5-7..." lze stejně dobře tvrdit, že jsou stejně velké i že druhá má o polovinu číslic méně. "Vědecký světový názor" stejně nenápadně přeskočí od poznatků získaných prací v čase a prostoru na jakýsi fiktivní "počátek času" či "prazáklad", v němž prý existovala jen jedna "substance", zatímco druhá je odvozená, pozdější, průvodní, epifenomenální atp. To vše jsou jen sebeklamy lidského rozumu: výsledky vznikají ve

skutečnosti ne "přísně vědeckou" abstrakcí, ale jsou apriori podsunovány nějakým podvědomým ideologickým interesem resp. mocenskou pozicí. Jednou je to "bůh", jednou "hmota" - obojí může mít jistou cenu jako hypotéza, ale "jistotu" typu $2 \times 2 = 4$ to nemá a mít nemůže. Proto je i intolerance z pozic "vědeckého světového názoru" znakem nevědeckosti, lépe řečeno projevem toho, co se mu v jeho struktuře dosud na vědeckosti nedostává. Ostatně je příznačné, že opravdu velcí vědci jsou zdrcující většinou osoobně velmi tolerantní, a to i ke svým odpůrcům či lidem mimo oblast vědy, zatímco intolerance z "pozic vědeckého světového názoru" naopak pěstují spíše lidé, kteří sami ve vědě nepracují a kteří některé "poučky" vědeckého světového názoru jen převzali od jiných. Nemajíce potuchy o skutečných podmínkách a obtížích opravdu tvářící badatelské a objevitelské práce, organizují jménem "vědeckého světového názoru" ve skutečnosti atmosféru, která jakoukoliv vědeckou práci nasmírně ztěžuje: především tím trpí ono hnutí resp. země či epocha, které tito lidé chtějí sloužit. Ale korektury takové situace jsou stejně těžké, jako vyložit slepému, co jsou to barvy.

Tím zajisté nechceme říci, že by ono velkolepé snažení o vytvoření světového názoru, založeného na vědě, - snažení započaté Aristotelem a vydavší nejvýznamnější přínosy v 19. století - bylo v zásadě špatné a sestné: naopak, považujeme je za jednu z nejpozoruhodnějších a nejúspěšnějších linií vývoje lidského myšlení. Ale tomuto úsilí se daří a je na svém místě toliko tehdyn, pokud samo chápe jisté své meze a pokud respektuje podmínky svého dalšího rozvoje: jistoty typu matematických pouček a historických fakt nikdy mít nebude, mít nemůže a ani je nepotřebuje, protože tím by se stalo čímsi jako speciální vědou a přestalo by být úsilím o houdrou orientaci člověka v celku dějin a vesmíru. A k podmínkám maximálního rozvoje "vědeckého světového názoru" patří ne intolerance k zaostávajícím a chybujícím (ostatně: jak, podle jakého klíče je jednoznačně určit? jak se urarovat svévolé možnější společenské pozice?), nýbrž maximální tolerance ke všem, neboť nikdy není apriori naprostě jisté, z jakých kruhů příští pokrok může vzejít. Vlastní přelom v dějinách postupu lidstva od barbarství k civilizovanosti tkví tedy nikoliv v první řadě ve vzniku vědy s jejími "jistotami", domněle intolerantními (neboť i vědy lze zneužít k barbarství a antihumánním postupům), nýbrž přesně naopak v onom rozpoznání řady předosvícenců a osvícenců mezi 16. - 18. stoletím, vyjádřeném poprvé Descartovými slovy, že "ten, kdo myslí jinak než já, může myslit stejně dobře

ba lépe než já". Kdo podobnou zásadu nepřijme celým srdcem a s pokorou hledáče pravdy za své osobní životní přesvědčení, zůstává barbarem, i kdyby jinak jakkoliv vědecky či pokrokově natřený, ba i kdyby měl v něčem opravdu velké zásluhy. (Stejně ovšem, pokud se hlásí třeba ke křesťanskému přesvědčení, ale nepochopí z bible to základní, že Ježíš byl přímo vzorem tolerance k jinověrcům a jinak smýšlejícím lidem.) Barbarské pozadí jakéhokoliv zpýšného "vlastníka pravdy" se ostatně vždy v životě dříve či později ukáže i prakticky hluboce amorálními činy a csudnými chybami, renamy mj. i tomu, komu chce tento "vlastník pravdy" prospět. S "vlastněním" pravdy je tomu ostatně stejně jako s vlastněním majetku, bohatství, věcí vůbec. Co člověka zušlechťuje, netká v míře vlastněních věcí, ale v tvorivé práci s kteříkoliv věcí. A podobně - jak krásně ukázal už Lessing - "ne v pravdě, kterou člověk má, nebo domnívá se že má, ale v úsilí, které vynakládá, aby pravdy dosáhl, tkví hodnota člověka".

Ne sice často, nicméně nikoliv výjimečně se stává, že intoleranci provozují nejen představitelé některé politicky etablované moci, ale že se k ní programově a ostentativně hlásí i lidé velmi nadaní, lidé schopní dosáhnout nejednoho významného životního úspěchu (zejména v přírodních vědách) ale i ve všech oblastech umění). K tomuto zjevu dochází (a v 19. a 20. století dokonce relativně častěji než dříve) rozmanitým způsobem a s rozmanitými důsledky, ale vždy je to ve svých psychologických základech jistá reakce nadprůměrného ducha na zmíněnou již skutečnost, že od 19. století se pod heslem tolerance skrývá jakási její karikatura, pokleslý druhotvar, jehož základem je primitivní egoismus a lhůtnost k ostatním lidem. Pod touto pseudotolerancí lze uskutečnit kdejaké zložiny: právem mluví americký myslitel marxistické provenience Herbert Marcuse o tzv. "reprezívni tolerenci", tj. o situaci, za které lze i pomocí formálně tolerantních postupů (např. svobody slova, svobody tisku atd.) dosáhnout v široké vějnosti obdobných účinků jako přímou represí, terorem, despocií (tj. atmosféry strachu, rozmachu lží a podlézavosti, posléze jakéhosi mašového zblbnutí). Aniž se zde můžeme pouštět do podrobnějších úvah, do jaké míry lze některé z Marcusových důsledků přijmout a podporovat, jiné nikoliv (a zejména v zemích úplně jiných tradic, než jaké se jeví samozřejmostí v Americe), připomínáme jen, že už od poloviny 19. století se vyskytuje jedinci, kteří dali své sympatie, lásku a tvorivou inteligenci i hnútím programově intolerantním (např. předkoncilnímu katolicismu či * a liberálně (tj. negativisticky) pojeté svobody

marxismu v Leninově či Maočetungově interpretaci), u to z více či méně ujasněného rozpoznání, že liberalistická pseudotolerancie je nejen mravně odporná, ale že s hlediska dějin je cestou sebevraždy lidstva. Po odhaleních II. sjezdu KSČS a od pontifikáta Jana XXIII. je ovšem většina teologových duchů na podobných životních rozcestích nutně již obezrelejší a opatrnější, nicméně problém trvá i nadále. A byť jej nadaní jedinci řeší dnes - resp. snaží se pro svou osobu řešit - tisícerym způsobem, jedno zůstává jasné: jediné, co nikdy nesmí být způsobem řešení, je únik od odpovědnosti, globální prokletí "nízkosti" a útek do samoty snů a iluzí.

Jednostranně kázat a uchvádět toleranci a schematicky odsuzovat jakoukoliv intoleranci by tedy v dnešním světě, v němž největší část lidí rozumí tolerancí něco mravně velmi nízkého a ubohého, bylo největší pošetilostí: jen by to nahrávalo chytráčení amoralních egoistů a individuální pohodlně se vracejících na jakémsi "hole dějin", ať je natřeno jakoukoliv ideologií. Boj za toleranci v původním, pravém, neodcizeném smyslu musí být chápán jako podřazená součást celkového životního zápasu o pravdu a hlubší lidskost: tolerance má svůj zdravý smysl také jako životní postoj lidí engažovaných a riskujících, lidí ochotných přijmout za svůj zápas, jehož výsledek není dosud znám, lidí ochotných pro poznání pravdu přinést případně i osobní oběti, lidí myslivých a proto se bytostně zajímajících i o jiné typy myšlení s tím, že většina projevuje sklon nemyslit vůbec. Je ohromným omylem považovat člověka intolerantního za bojovného, člověka tolerantního za nebojovného. Člověk intolerantní se v jádře ideového zápasu bojí, proto jej chce vyloučit a "ukončit" mimoideovými prostředky (násilím, zneužitím moci, diktátorem atd.), naopak člověk vpravdě tolerantní se zápasu nejen nebojí, ale ideový zápas a polemika jsou mu bytostnou potřebou; nicméně právě proto, že si je vědom jisté své síly v tom ohledu, štítí se použít mimoideových prostředků. S jinak smýšlejícím polemizuje, protože se o něj v podstatě hluboce zajímá, ale z téhož důvodu jej neznásilňuje. Naopak člověk intolerantní s jinými nepolemizuje, nýbrž chce jím ze své domáče jedině oprávněné pozice diktovat "pravdu", protože se o jinak smýšlející v jádře vůbec nezajímá a potřebu skutečného ideového zápasu nemá. Proto jsme jako celkové motto k této studii předepsali ona charakteristická slova Gándhiho, který byl současně člověkem maximálně tolerantním, nenásilným a přitom vysoce bojovným: snažil se, aby se Indové naučili

* o zápas s nimi, lidí ihostejných k ideovým
zápasům a smířeným

"milovat Angličany" - ale nenávidět systém, který k nám přinesli". Ostatně velmi podobně se vyjadřoval i Marx o nutné nenávisti k vykořisťovatelskému systému a boji proti němu, což však dle něho neznamená nenávidět a perzekvovat něštáky jako lidi. Tragédií není to, že většina stoupenců podobných velkých lidí nebývá schopna tak jemně nuancovat jako vůdčí ideoví představitelé: horší a nebezpečnější je, pokud se i do "oficiálních" výkladů učení mistrů dostanou postoje v podstatě již pokleslé.

Než přistoupíme k závěru a prognózám, nutno tedy shrnout skutečnost ne právě růžovou, že intolerance byla a je v dějinách sjeven mnohem častějším než tolerance a že i pokud se tolerance v posledních dvou třech stoletích masověji rozšířila, pak v podobě spíše pokleslé a perspektivně pro lidstvo záhubné (v podobě postupující vzájemné lhostejnosti) než v podobě nadějně. Co však proti tomu dělat? Kázat, kárat, napomínat, bouřit, varovat? Dělají tak všechny možné církve, moralisté, filozofové, umělci, četné politické strany atd., ale výsledky jsou celkem prachudičtí. Už proto, že ti, kteří by nejvíce potřebovali takové hlasy a varování slyšet, nikdy si je poslechnout nejdou, ba jsou i proti jejich ozvukům jakoby hermeticky uzavřeni. Největší a nejmoudřejší pozorovatelé tohoto stavu - lidé jako Albert Schweitzer či Erich Fromm - po životě plném úsilí vlastně již nad možnostmi dc sebe uzavřené západní civilizace zlomili hůl a snažili se ukazovat cestu k záchráně lidstva a lidství slovem i příkladem kontaktu s "třetím světem", Afrikou a Asii, méně zachvácenými jevy pseudocivilizace. Ale další vývoj i v těchto kontektech světa bohužel neposkytuje mnoho nadějí, že by odtud vzešla trvalá hluboká obroda, ba spíše naopak. Mnozí žáci a odchovanci Marxovi se domnívají, že pro podlomení ničivého egoismu stačí zbavit kapitalisty vlastnictví výrobních prostředků, zajistit každému jistotu práce a cíleba atd. Bohužel několik desetiletí pokusů o to ukazuje zřetelně, že kořeny masového rozšíření egoismu a individualismu (tím i vzájemné lhostejnosti lidí) lží ještě jinde a hlouběji: v samé dělbě práce - jak ostatně Marx a Engels věděli, ale protilehlémuž prostředky podat nedovedli a snad to v rozvinuté industriální společnosti již vůbec není v lidských možnostech. Vrátit se k společnosti bez dělby práce je prostě nemožno. Je-li tedy vůbec nějaký protilek proti ničivému rubu nutné dělby práce, musí být v něčem jiném. Kazatelství "lásky k bližnímu" resp. schweitzerovské "úcty k životu" se ukazuje proti postupujícímu egoismu a ekologické devastaci malomocným. Jako jeden z prvních si T. G. Masaryk již koncem 19. století uvědomil, že proti devastaci lidské

moralky, jak její drastický a v novověku vždy zesilující projevy vyličil ve spise "Sebevražda jako masový zjev moderní civilizace" (1861) a jinde (ostatně tento spis zůstává dnes stejně aktuální a bolestný, jen procentuální údaje se za sto let ještě prudce zhoršily), nestačí kázat moralku a nestačí ani změnit ekonomické či politické poměry. Slyší-li člověk propadlý lhostejnosti a cynismu o lásce k bližnímu, nestane se proto ani za mák lepší. A změní-li se hospodářský systém, individualismus a sobecké kořistění nezmizí, ale začnou si tolíko hledat jiné cestičky.

Podle Masaryka by opravdová tolerance (tj. život bojovný, nesmířitelný k omylům, slabostem, reakcionářství i karikaturám "pokroku", ale současně život naplněný úctou ke každé lidské bytosti, život trpělivý k chybujičím, život nedovolující si nikdy použít proti jinak smýšlejícím prostředkům zvůle, moci, despoticie, násilnictví atd.) mohla zvítězit a masově se rozšířit tolíko za předpokladu, že by "úcta k bližnímu" resp. "ohled na jiného" byly nějak "metafyzicky podloženy". Jinak řečeno: hlásáním lásky k bližnímu nebo třeba hlásáním kolektivismu, altruismu, humanity atd. se nikdo neudělá lepším, neboť tyto etické kategorie samy v sobě důvod nemají, vždy lze proti nim stejně "rozumně postavit egoistický zisk, epikurejské "užití života", "boj všech proti všem", život pojatý jako kořistění, až už jedinco samého nebo malé skupiny, vzájemně se podporující party příslivníků (podle zdánlivě mravné zásady "jak ty mně, tak já tobě", čili mlčme k tomu, když krademe), případně rodiny (podle dnes časté cynické zásady "kdo nekrade, šidí rodinu"). Prostou odpověď je pak: proč milovat kolektiv či lidi, když se povětšině chovají jako bezohledné, krutá zvěř? Masaryk tento problém podmanivě vytyčil, ale nelze říci, že by jej dokázal dořešit, tj. že by skutečně sám nalezl racionální řešení toho, jak "metafyzicky podložit" úctu k jiným lidským bytostem. Spíše se k tomu přiblížil stylem svého života, nikoliv však výsledky svého filozofování. Ostatně ne sám - toto se účinně doposud nepodařilo žádnému filozofovi, žádnému karatelli, revolucionáři, světci, reformatorem. Katolíci obdivují např. sv. Františka - nesporně jeden z nejzářivějších vzorů toleranční lásky k bližnímu - ale jen nepatrny zlomek z nich se snaží jít aspoň trochu jeho cestou. Moderní doba podobně obdivuje Tolstého či Gándhiho, ale prakticky nikoho ani nenapadne jít jejich cestami. Lze však vůbec toleranci a lásku k jiným lidem (včetně jinak smýšlejících) - jak očtěl Masaryk - nějak "metafyzicky podložit"? Domníváme se, že to možné je, i když učinit pak výsledky teoretic-

kého řešení praktickou cílcitostí miliardu lidového světa se nám - upřímně řečeno - jeví téměř na pomezí nemožnosti. Proč si tedy - z filozofických důvodů - mám vážit jinak smýšlejícího člověka, být k němu - aniž se vzdám boje za své zásady - maximálně ohleduplný? Ba více: proč se mám trpělivě a pozorně zajímat o mínění člověka úplně jinak myslícího, jinam zaměřeného, proč se mám snažit poučit od člověka úplně jiného naturelu, zásad, duchovní provenience, kontinentu, úplně jiných duchovních tradic? A přitom neztratit své vlastní "já"?

Domináváme se, že toto Masarykem tušené a pro záchranu lidstva proti naprostému rozkladu v lhostejnosti teprve po jeho smrti v celé zřetelnosti soufale nutné "metafyzické podložení" tolerance a bytostného zájmu o jiné lidi, je možné takto skrze důsledné rozpracování a domyšlení filozofického monismu, tj. vědomí o jednom jediném "oteckém" (nepov "mateřském" - to jsou zajisté jen pomocné termíny) základu všeho, co existuje, tudíž i koneckonců o "bratrském" poměru všeho existujícího, tudíž i o příbuznosti všeho jsoucího, proto i o tom, že "jinakost" není nikdy absolutní, nýbrž je spíše jen jinou variantou toho, co zraje i ve mně. Lidská moudrost (a proto i filozofie jako hledání této moudrosti) je koneckonců jen jedna - kdo ji hledá, hledá ji vždy tak či onak příbuzně s tím, kdo ji hledá jinak. Proto si všechni hledající mají nejen co říci, ale právě jen v zrcadle jinak srající bytosti mohou snáze a lépe, tudíž rychleji a hlouběji uskutečňovat vlastní zráni. Pravá filozofie je vždy proto ~~buď~~ filozofie dialogická. K této filozofii položili první základy starí čínští mudrci jako Lao-c' a Čuang-c', přibližně v téže době předsókratovská filozofie řecká, zejména Thálés a Héraleitos, v antice vrcholila Aristotelem a stoiky, ale na jiný způsob zrála i propracováním do té doby nikde jinde neznámého vědomí, že "bůh Izraele" je současně "bohem všech národů", pokračovala Ježíšem a Augustinem, Tomášovým principem "analogie entis" a ve středověku zvláště mystikou, aby pak v novověku znova začala zejména Spinozou a řadou jiných, aby v geniálním Leibnizovi jaksi poprvé "poznala sebe sama", pokračovala v Kantovi, Hegelovi a Marxovi, ve 12. století v Blochovi, Frommovi, Buberovi a jiných. (Povšimněme si, že ponecháváme úplně stranou otázku, zda v té době ten či onen filozof vykládal svůj monismus spíše materialicky nebo tzv. "idealisticky" - z hlediska našeho zkoumání je to úplně lhostejné a neníto žádná základní otázka, nýbrž jen pseudoproblém myslitelů druhého rádu nebo nemyslivých dogmatiků, neboť i důsledný materialismus typu Marxova

uznává "ducha" za to hodnotové nejvyšší a důsledné nábožensví pokládá tělo za hodnotný "chrám ducha svatého". Ostatně věda 20. století je ve stále větším zmatku, co je to vlastně "hmota", co "duch" - pochopitelně: neboť problém sám je zmatečně položen a dostal se do filozofie skrze scestný pokus byzantské teologie sloučit platonický dualismus a uzavřený systém pojmu se základními ideály zvulgarizovaného křesťanství. Do širokých mas všech dob pak skrze diasporu starého perského dualismu, který učí lidi laciné pitomstce: vše dobré vidět u sebe, vše zlé hledat u jiných. Skrze scestnou kategorii "substance" ("podstaty"), vzniklou mylným překladem Aristotelis byzantskými teology, zaneřádil primitivní dualismus celé evropské myšlení a řádí v něm dodnes, mj. jako domněle racionální zdůvodnění intolerance.

Kdyby totiž filozoficky platil jakýkoliv dualismus resp. plurelismus (tj. v prazákladech vesmírného bytí bylo více "substancí", víceméně rovnocenných a neslučitelných principů), pak by opravdu bylo vhodno hlásat a prakticky provádět intoleranci, tj. "nesmiřitelný boj" až do úplného potření, do anihilace nositelů principu "zla". Ale nejmoudřejší lidé od Lao-tzu přes pěvce Bhagavadgity až k Aristotelovi a Augustinovi věděli, že zlo - o jehož síle nepochybovali a boji s ním se nevyhýbali - nemá žádnou "substanci", tj. jistý člověk se ukazuje "zljm" resp. opravdu působí zlo na proto, že by měl jisté "zlé lidské vlastnosti" (nic podobného neexistuje), nýbrž že se mu jistých lidských vlastností nedostává. "Vlastnost" je v principu vždy něco dobrého, "zlo" u člověka je tedy vždy v nedostatku (řec. "steresis", lat. "privatio"), jistý člověk se nám jeví "zljm" proto, že je v tom či onom ohledu lidsky podvývinut, tj. ne že cosi má, ale že mu cosi lidského chybí. Případně tento nedostatek čehosi zkreslí něco existujícího, vzniká pak jisté "odcizení" (lat. alienatio, něm. Verfremdung), tj. jistá perverze čehosi původně lidského v cosi lidství postrádajícího, v něco zvěcnělého (refificatio, Verdinglichkeit). Např. láска, jež původně byla klasickým projevem lidské zralosti, se s lásky k lidem mění ve vúzanost věcmi a tím vzniká opět ona prázdnota, nedostatek, tedy "zlo". Ale cokoli, co opravdu existuje - protože vyrostlo z jednoho monistického základu - je spolu tak či onak příbuzné. Proto setkání s bytostí jinak myslící není setkání se "zlem", ale setkání s bratrem. S bratrem, který se snad vyvíjel úplně jinak, ale který právě proto mi může poskytnout přístup k pozitivním hodnotám mně dosud neznámým, ale také jakési zrcádlu, podklad

Pro srovnání, tj. tisíceré podněty, abych v sobě samém lépe ocenil to, co je ve mně pozitivní (lidské, dobré, autentickým způsobem existující) a co naopak je ve mně samém negativní (podvyvinuté, tedy co do lidskosti zostávající, "zlé", zvěčnělé, odcizené, lidsky ne-autentické). Filozoficky to dosud nejlépe vyjádřil Leibniz slavnou a málokdy chápavou větou, že "každý má pravdu v tom, co tvrdí, a myslí se v tom, co popírá", tj. pokud pozitivně nenazře jinak myšlícího v jeho jinakosti ne jako nepřítele, nositele démonismu, nýbrž jako bratra jinak hledajícího. Proto Leibniz ne náhodou jako první v západní civilizaci vystoupil proti tradičnímu vypínání se nad "asiatství" a tvrdil, že je nutný dialog s východními kulturami, ba že Evropa vpravdě porozumí sobě samé právě jen skrze podobné setkání s jinak vysrálými civilizacemi.

V tomto smyslu však jakýkoliv dialog je nejen snad nějakou mírovou taktikou, jak získat druhého pro sebe a prosadit svou pravdu (jak si to doposud mnozí představují, zejména mnozí katolíci a mnozí komunisté). Opravdová "katolicita" (řec. obecnost, všeobecnost), jak ji nejhloběji rozpracoval Augustin, známejší nikoliv hloupoučké uzavření se v pojmových klauzulích, jak se na ně zmohli znalci aristotelských definic mezi byzantskými teology, nýbrž rozevřenost ke všemu existujícímu. Rovněž původní idea komunismu (lat. obecnost všeobecnost) u jejich tvůrců neměla snámat komandování celého světa z jednoho centra (to by bylo ním nutně skončilo jako se starou říší římskou), ale rozevření se k pozitivním hodnotám všech národů a respektování různosti jejich cest k jednomu společnému cíli - světu bez vykořisťování a bez válek, bez znásilňování jiných pro jejich jinakost. Opravdový dialog je tedy nejen taktikou a prostředkem, ale sám jedním z cílů lidskosti, sám hodnotou, sám i podmínkou zrání všech ostatních hodnot. Neumí-li se setkat bratrsky s jiným v jeho jinakosti, zůstávám sám lidsky podvyvinutým ubožákem. Kdo nedbá o vývoj jiných, ustrne přede vším sám. Kdo zotročuje jiné, zůstane v posledku sám otrockou duší. K tomu všemu naprostě nestane se setkání jen v oblasti ryzí racionality, k tomu je třeba hlubokého zážitku identity, zážitku i citového a volného, zážitku blízkosti jinak smýšlející bytosťi. Neboť všichni, kdo poctivě hledají pravdu a mír, ano kdo poctivě hledají cokoli, shledají velmi brzy jakousi příbuznost a rádi se nejen sejdou u jednoho stolu, ale z takového setkání se i mnoho cenného naučí. Naopak lidé, kteří ustrnuli v pýše na cokoli (ať na bohatství, moc, "západní civilizaci", na svou přináležitost k "říši svobody", ale dokonce i na poznanou pravdu, na přináležitost k pokroku, na vlastní zásluhu,

be i na opozičnost, "nepodplatitelnost", na své domnění o jekémž patentovaném "kuciřství" či "opozici"), stávají se brzy opravdového dialogu neschopní a mění z apoštola svobody a vzoru ctnosti jako Robespierre či Saint-Just v zychlé nositele kterékoliv "svaté věci", uzcviče-li se v monologu, ztratili zájem o dialog s jinak myslícím, než člověk průměrný. Teprve skrze zážitek dialogu s jinak myslícím docházíme k tomu lidsky nejvyššímu, k zážitku vesmírné identity, tedy nejen k nějaké pojmové filozofii monismu, ale k filozofii bytostně žité. Jen tak je filozofie tím, čím vždy chtěla být, opravdu "láska k moudrosti" a "láska z hlubin moudrosti". Skutečný dialog je tedy pravým opakem jakéhokoliv relativismu a liberalismu, které stojí teoreticky na pluralismu a proto jejich "tolerance" rychle upadá v lhostejnost, schopnou vše líčit zničit daleko snáze než jakýkoliv fanatismus intolerance.

Jakákoliv zychlá, do lidského "já" uzavřená, po dialogu nedýchací existence je ubohá, až je vnějškově resp. "historicky" to, do čeho se uzavřela, sebevnešenější. Tito lidé mají především potřebu nerávidět a ventilovat svou nenávist - zdůvodní si ji racionálně jakkoliv podle dobového ritu, ale ve skutečnosti pramení z jejich zraněného, zmrzačeného "já". Poznal jsem lidí, kteří už několikrát za život změnili pozici (to by samo o sobě ještě nemusilo být špatné, mohlo být znakem hledání), ale v každé z tolik různých etap svého života vždy především někoho silně nenávidí a vždy se neomylnicky povýšují nad ty, kteří se podle nich chovají nedůsledně, méně "radikálně", případně "kompromisicky" apod. Nevadí jim, že tito lidé třeba jdou životem plným smysluplného hledání a nemusí se stydět za svou nilulost, zatímco oni dělající občas neslychané obraty, se vždy chovají stejně, byť po každé u úplně jiných pozic. Nejprve třeba jako Češi nenáviděli Němce (hrát Beethovena jim bylo "kolaborací"), pak jako jacisi supermarkisté zesměšňovali "měšťáky" a líčili je jen jako souhrn uhohosti a škodolibosti (tehdy na námitku, že nebyl každý obchodník gauner a že Thomas Mann i Hitler byli sice oba "měšťáci", ale že přece jen nutno rozlišovat, odpovídali, že to je tím horší, když má měšťák nějaké sympatické vlastnosti, neboť o to je jeho vliv rafinovanější), koncem padesátých let se zase prohlásili za jediné mluvčí inteligence a svou nenávist přenesli na "aparátníky", "byrokraty" atd. A opět: kdo namítl, že je jakýsi rozdíl mezi např. Zápotockým a Čepičkou, byl "kompromisník", podobně jako ten, kdo nebyl

* nejstrašnejší intolerance - velkým zločincem se spíše
stane apoštol

"necnylnost" Stalina schopem přenést třeba na Heideggera nebo Kafku. Tito lidé jsou bytosně intolerantní a nenávistní dokonce i tehdy, když si na štit vytyčí "toleranci": neboť pak zajisté chtějí každého nositele "intolerance" vykludit ohněm a mečem. A přitom jde často o lidé pozoruhodné a velmi nadané, kteří však mají jakousi chorobnou potřebu tohoto pseudoradikalismu a nenávistnictví. Zajisté i o nich platí, co jsme uvedli výše; něco lidského jim chybí, obvykle jsou jednostranně vyvinuti rozumově, ale citově podvývinutí, nejednou proto, že v mládí nezažili matčino srdce, jindy již přímo z psychopatických sklonů. Ostatně i o samé psychopatii platí totéž, co jsme řekli o "zlu" výbec: tito lidé nemají cosi navíc, ale cosi elementárně lidského se jim nedostává. To nevývají lidé lini a lhostejní jako většina: naopak bývají velmi aktivní a tvořiví. Ale protože ať dělají cokoliv, vždy tak či onak "přehánějí", abnormálností svého "radikalismu" tu masu průměrných v jejich apatii posléze zase jen utvrzuje. A tak, pojednávajíce o toleranci a intolerance, nemůžeme se uvarovat tisnivého pocitu Vergilicova: "Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdis..." a Horatiova: "Dum vitant stulti vitia, in contraria currunt..."

I když tedy podle našeho mínění ono "metafyzické podložení" tolerance možné je - v rozvinutí filozofie monismu, jež prakticky oznamená bratrství všeho existujícího a bytosnému nutnost komunikace s bytostí jinak vyvinutou, neděláme si iluzí o brzké možnosti praktického úspěchu. Daleko snáze by podle našeho mínění šlo ještě pokrobit projevy nejdražtičejší intolerance, které sice mají četné recidivy, ale - pokud jsme pozorní - od dob pádu Hitlera mají přece jen jakousi sestupnou tendenci, resp. pokud se vyskytují, tedy jaksi "stydlivě", nikoliv s hitlerovskou přímostí. V tom je jakási naděje. Ale naopak pokud jde o to, čemuž se dnes říká "tolerance" a co zdrcující většinou je jen lhostejnost lidí k sobě navzájem, k přírodě, k budoucnosti, ba i k intolerance, stojíme tu skoro bezradni. Jde o milióny "hodných" lidí... Jak sa k nim dostat, když kromě vlastního žaludku zájem o nic neprojevují, čemukoliv v myslivém se apriori vyhýbají? A přitom zdaleka nejde jen o klasické měšťáky, jak tomu bylo ještě v 19. století - dnes té apatii a konzumu propadla většina pracujících ve větší části světa. Není pak zcela nevysvětlitelné, že - aby tyto masy probudili z letargie a spánku - i někteří lidé původně velmi horliví a velmi ušlechtilým zásad začali v druhé polovině 20. století sehat k prostředkům připomínajícím anarchisty minulého století: k únosům, k umělému vyvolávání kon-

fliků s policií, k zajímání rukojmi, k atentátům a vraždám, ba i k okúzalým sebevraždám. V některých případech jde snad jen o psychopaty, smájící se hérostratovsky lacině vejít do dějin, ale u některých lze připustit, že původní motivace u nich byly patrně ušlechtilé (Ulrike Meinhoff?). Ale ať tak či onak, podobné akce sice na pár dní probudí velikou pozornost a roznítí zájem i u lidí jinak úplně apatických, ale protože svou hrůzostí a tvrdostí tyto činy budí spíše odpor než solidárnost, velmi brzy masy pozorovatelů upadnou znova do letargické apatie, ba ještě větší než dříve, neboť odpornost těchto abnormalních činů vposledku jen podporuje onu uhočou normálnost konzumní společnosti. A tak bychom mohli končit takřka vyznáním bezmoci a nemožnosti něco změnit: ale je přece ještě jistá naděje. Protože tato apatie konzumní společnosti morálku člověka neustále zhoršuje, budou se v každé oblasti rok od roku vyskytovat vždy hroznější jevy. Zejména ekologická devastace naší planety přivodí nepochybně velmi brzy jevy tak překvapivě drastické a s důsledky tak děsivými (např. v oblasti nemocí), že to pravděpodobně i nejvíce apatické lidí probudí a roznítí v nich strach a hrůzu, proto i vášnivou snahu po záchráně. Pak by filozofie monismu a bratrství člověka s člověkem a celou přírodou mohla mít úspěch podobný někdejšímu rozmachu raného křesťanství či raného socialismu. Jen nebude-li pak na záchrannu již pozdě...

PREKLADY / KOMENTARE

Emmanuel Lévinas:
KDO BUDE MÍT POSLEDNÍ SLOVO?

Poznámka a vysvětlivky překladatele

Emmanuel Lévinas (nar. 1906 v Kaunasu na Litvě v pravověrné židovské rodině, v roce 1923 přesídlil do Štrasburku, kde studoval filozofii mj. u Charlesse Blondela a Maurice Halbwachs, v letech 1926-1929 se ve Freiburku setkává s Husserlem a Heideggerem, r. 1930 získává francouzské občanství, studuje dále na Sorbonně, spolupracuje s Léonem Brunschvicgem a Gabrielem Marcelem, válku přežije jako francouzský voják v německém zajetí, od r. 1947 přednáší na Collège philosophique, stává se ředitelem Ecole Normale Israélite Orientale, od r. 1964 přednáší filozofii na univerzitách v Poitiers, v Nanterre, posléze na Sorbonně), jeden z nejvýznačnějších filozofů současnosti, vyznává, že pro něho "filozofie je odvozena z náboženství". Proto se nám zdá, že je možné a dokonce metodologicky výhodné předložit jako úvod do Lévinasova díla (nejobsáhlějšími a zřejmě charakteristickými Lévinasovými spisy jsou "Totalité et Infini" z r. 1962 a "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" z r. 1974, vyšlé v Nijhoffově edici "Phaenomenologica" v Haagu), právě jeden z řady méně známých textů (je vybrán ze sbírky výkladů a rozhovorů Talmudu) "L'au-delà du verset", 1982, Les Editions de Minuit, Paříž; podobnými sbírkami jsou např. "Quatre lectures talmudiques" z r. 1968 a "Du sacré au saint" z r. 1979, vydavatel tentýž, kde Lévinas vystupuje jako brilantní talmudický exeget, hluboce zakotvený v judaistické tradici a přitom ochotný nést svou kůži na agoru.

Předesíláme vysvětlení několika terminů, které se v textu objevují:

Mišna - sbírka násorů, učení, polenik mnoha jednotlivých rabínů a jejich škol, sestavená za redakce Jehudy ha-nášiho koncem 2. stol. po Kr. Je rozdělena na 6 dílů podle tématiky (zemědělské, sváteční, manželsko-rodinné, civilně-trestní, obětní, čistotní), do nichž je zařazeno celkem 63 traktátů. V těchto traktátech jsou jmenovitě citováni rabíni pěti generací (tzv. tanaíté) cca od r. 10. do r. 200, kteří ovšem tlumočí i látky tradované a mnohem starší.

Bárajitá - doslova "to, co zůstalo vně"; tanaitské tradice podobného žánru i obsahu jako Mišna, které však do sbírky Je-hudy ha-nášiho nebyly zahrnuty.

Gemárá - komentář k Mišně, jehož autory jsou rabíni šesté generaci cca od r. 200 do r. 500 po Kr., nazývaní ámorové. Jejich výklady často si oponují, nesmíejí však protiřečit tradici tanaitů, jejich autority ámorové nedosahují.

Talmud - v podstatě druhá redakce Gemáry včetně textů Mišny a Bárejty. Vznikl v Babylonii kolem r. 500 po Kr., rozsah asi 6000 stran.

Hidrás - komentář k určitému biblickému textu (na rozdíl od Mišny, která je spojena komentářem ústní tradice).

Rabi - rabínský učenec z generací tanaitů, nebo i z ámorů, pokud byl, byl ordinován ještě Jehudou ha-násim.

Rav, Raba nebo Mar - rabín z generací ámorů, působících převážně v babilonské diaspoře.

Traktát Joma, 10 a

Rav Jehošua ben Levi řekl jménem Rabiho: "Kím padne do rukou Persie, neboť je psáno (Jeremiáš 49,20): Protož slyšte radu Hos-podinovu, kterouž zavízel o Idumejských, a to, což myslil proti obyvatelům Temanskym: zajisté že je vyvlekou nejmenší tohoto stáda, zajisté že je poplení, i příbytky jejich".

Raba ben Ula namítl: "Jak se ví, že mládata zmíněná u Jeremiáše 49,20 označují Persii?" V knize Daniel 8,20 je psáno: "Skápec ten, kteréhož jsi viděl, an měl dva rohy, jsou králové Médský a Perský". Co když je to řecko? Neříká se v závěru verše "kozél pak ten chlupatý jest král Řecký?" Když přišel Rav Habiba "bar Surmaki, položil mu tuto otázku jeden rabínský učedník. Od-pověděl: "Ten, kdo neumí vyložit ani verš Pisma, má námítky!" "Nejmenšimi tohoto stáda" je třeba rozumět mladšího bratra a Rabbi Josef učil: "Tiras znamená Persii".

Raba bar Hana řekl jménem Jochanana to, co převzal od Jehudy ben Rabi Eliae: "Kím padne do rukou Persie." Já tu o důvod víc: jestliže Kaldejci, kteří zbořili první chrám, postavený Semovými syny, padli do rukou Persanů, není tím spíše spravedlivé, aby v případě druhého chrámu, znovupostaveného Peršany a zboženého Římany, upadli do rukou Peršanů bořitelé Římané?

Rav řekl: Persie padne do rukou Říma. Rav Kahana a Rav Assi řekli Ravovi: "Což stavitele mohou padnout do rukou bořitelů?" Odpověděl: "Ano; je to královské rozhodnutí". Někteří říkají, že jeho odpověď byla: "I tito bořili domy modlitby". K tomu báraítá: "Persie padne do rukou Říma. První důvod: bořili domy modlitby. Důvod druhý: podle královského rozhodnutí stavitele upadnou do rukou bořitelů".

Rav Jehuda řekl jménem Ravovým: "Syn Davidův nepřijde, dokud ničemný římský stát na dobu devíti měsíců neovládne celý svět, neboť je řečeno (Micháš 5,2): "Protož je vydá, až by ta, kteráž rodí, porodila, však ostatek bratří jeho navrátí se s syny Izreelskými".

1. Téma

V krátkém výňatku z traktátu Joma, který zde chci komentovat, se hovoří o Persii a Římu. Hovoří se tu o případné válce, která by měla ukončit dějiny a jež by se odehrála - pokud se války odehrávají - právě mezi těmito dvěma říšemi.

V tomto úryvku, jednouče vystaveném, se uvázuje o vyústění politických dějin světa, o vyústění, které znamená válku - poslední bitvu - mezi velkými říšemi. Výsledek této války, zavřující Dějiny - náš text o ní diskutuje, aniž vlastně předkládá nějaký závěr - stejně jako jména zmíněných říší nás mají dovést k určité představě o smyslu politického života a o jeho vztahu k náboženství. Politický život samozřejmě neznamená vždycky válku; ale v období mírové koexistencie třeba rivalitu, konkurenco nebo pouhé soutěžení, kdy však přesto velmoci zůstávají ve středu a tak jsou jakoby obráceny k tomu, co je vně, i při utváření života vnitropolitického.

Velké říše, o nichž se tent zmiňuje, říše s hegemonistickými či univerzálními nároky, jsou říše starověku: Persie a Řím. Jméno Řecka, které v talmudické tradici pravděpodobně označuje říši Alexandra Makedonského a jeho diadochů, zastupuje zde helenismus obecně. Text se o něm zmiňuje jen jakoby mimořádem. I pro to se pokusím najít důvod.

Náš komentář vybrané půlstránky textu nechce ovšem být historickou či geografickou studií Persie, Říma a Řecka. Něco takového by se provést dalo, nám ale půjde o jinou věc. Vždyť uvádí vůbec náš úryvek Talmudu tyto starověké národy v jejich konkrétní historické podobě? Narážka na středomořské obyvatelstvo tu nepochybňuje. Tato vlastní jména však představují především pojmy pro moc a stát, jak je chápá politické myšlení rabínských učenců, kteří v reprodukováném dialogu promlouvají. Je třeba rozeznávat zde pojmy nebo dokonce kategorie a tím se náš úryvek stane zajímavým. Pojmový ráz, který vykazují jména jednotlivých států, nevylučuje určité historické rysy zaniklých národů. Tyto rysy nejsou však tím hlavním ani zde, ani v mnoha jiných talmudických textech, kde se objevují. Spíše než svědectví na způsob historických dokumentů nám nabízejí možnost proniknout hlouběji do politických koncepcí tradičního myšlení.

Konečně, mimo Persii, Řím a letmo zmíněné Řecko vystupuje v závěrečné části nesí pasáže čtvrtá entita, která se však neúčastní výležného dění, o němž zde budeme hovořit: je to židovský národ, který od počátku textu až do konce zůstává mimo bojiště. Očekává příchod syna Davídova, to jest Mesiáše; jeho příchod bude znamenat konec politických dějin velkých říší, jako takový však stále patří k Dějinám.

Text končí předzvěděným triumfem Mesiáše, událostí náboženskou i historickou zároveň. On bude mít poslední slovo. Díky

jemu začne platit nový řád, jiný než dříve všeměrných národů, řád politických konfliktů. Chvíle tohoto příchodu - a právě to je zajímavé - ani nemí vůči politice indiferentní, ani není politicky nedeterminovaná. Naproti tomu od obecně tradovaného názoru nás úryvek, stejně jako mnoho dalších textů, které s ním souznamí, jako by přicházel s myšlenkou, že příchod Mesiáše ne-nastane v libovolném okamžiku. Náš text obsahuje velmi zřetelný odkaz na určitou politickou situaci, která mesiánský konec dějin podmiňuje; tato teze není společná všem rabínským učencům; někteří uvažují o mesianismu historicky zcela nepodmíněném.

V komentáři, o který se pokusíme, vyvstane snad jeden z aspektů vztahu mezi politikou a náboženství.

2. Rozvrh

Text jako celek je jednoduchý, ale jako vždy plný narážek a významu skrytých v drobných jednotlivostech, proto vyžaduje interpretaci.

Čtyři odstavce mého překladu popisují nebo odrážejí čtyři body reflexe či dialektiky, kterou nám text nabízí. Odstavce 1 a 2 představují první bod, odstavec 3 druhý, odstavec 4 třetí.

Odstavce 1, 2, 3 ohlašují vítězství Persie nad Římem jako konečnou událost politických dějin světa.

Čtěme začátek odstavce 1 a odstavce 3:

"Rav Jehošua ben Levi řekl jménem Rabiho: Řím padne do rukou Persie (...) a Raba bar Hana řekl jménem Jochanana to, co on převzal od Jehudy ben Rabbi Eliae: Řím padne do rukou Persie"...

Řím padne do rukou Persie: událost jedna a tatař. Proč však dvě verze a dvě různé tradice? V čem se teze Rav Jehošuy ben Leviho liší od teze Raba bar Hany?

Teprve v posledním odstavci je teze převrácena: Řím dobývá Persii.

"Rav řekl: 'Persie padne do rukou Říma'."

Nevím, zda "Persie" našeho textu je ještě Persií či už jí není. "Řím" však rozhodně už nelze lokalizovat do Říma.

3. Vítězství Persie: animální síla

Čtěme znova od počátku:

"Rav Jehošua ben Levi řekl jménem Rabiho"

- to znamená jménem toho, kdo sestavil Mišnu, jménem mistra velké autority -

- "Řím padne do rukou Persie".

Odkud to ví? Ví to díky jednomu verši proroka Jeremiáše:

"Nebot je psáno (Jeremiáš 49,28): Pročel slýše radu Hospodí novu, kterouž zavřel o Idumejských, a to, což myslil proti obyvatelům Temanským: zajisté žeť je vyvlekou, nejmenší toho to stáda, zajisté že je poplení, i přibýtky jejich".

Nesdí se, že by v Jeremiášově textu šlo o Persii, i kdyby Edom, který podle Bible známená Esaua, bratra Jakobova, měl podle tradiční rabínské exegese symbolizovat Řím, a přitom se vztahovat i na Temana, rod Esauova vnuka (Genesis 36,15).

Proč tedy Persie? Řím je identifikován, ale proč Persie? Tento otázkou začíná odstavec 2. Vskutku také:

"Raba ben Ula namítl: 'Jak se ví, že mládáta zmíněná u Jeremiáše 49,20 označují Persii?'"

Odpověď: ví se to díky jednomu verši z knihy Daniel, který umožňuje dešifrovat 20. verš 49. kapitoly Jeremiáše.

"V knize Daniel 8,20 je psáno: "Skopec ten, kteréhož jsi viděl, an měl dva rohy, jsou králové Mědský a Perský"."

Konec Říma je předpovězen přece jen poněkud zvláštním způsobem! Proroci Jeremiáš a Daniel si vybrali zoologickou symboliku: pokojná malá domácí zvířata svou silou "vyvlekou" hrdé římské legie. Jak potupná to porážka pro Řím! Ovčice stád (tak lze přeložit text) se zhroutí na věčné město a rozdrtí velkou měropoli Západu! Dvourohý beran, spatřená v prorockém snu, je ztotožněn s perskou a mědskou říší; to on přemůže římskou moc.

Věnujme pozornost tomuto začátku: neříká nic o důvodech, které by měly zničení Říma ospravedlnit; nic nevytváří motiv vítězství Persie a její moci, od té chvíle definitivního. To, že verš čí kombinace veršů umožňuje předvídat události, známená, že podle autorů textu se události nedějí bez vědomí prozřetelnosti. Avšak v tomto zvláštním případě a obzvláště ve srovnání s druhou verzí téže vyhlašující konec Říma, zaráží první výpověď svou morální neutralitou: Boží vůle zůstává transcendentní vůči událostem, které nechává, ať si procítají po svém. Pro předpovězenou nadřazenost Persie neexistuje žádný vnitřní důvod.

... Leda že by - a to je má hypotéza - sama animalita symbolů, použitých pro předpovězení událostí, vystihovala návdavkem i povahu událostí. Animalitu symbolů bychom totiž mohli pojmenovat jako filozofii války: válka jako konfrontace sil čistě biologických: střet brutality zvířat; její výsledek jako by byl předurčen nerovnováhou mezi vstupními energiami bytostí; politika jako by byla předem vepsána do chromozonů.

Někoho by ovšem mohlo napadnout, že lze zoologické symboly v Bibli a Talmudu vysvětlit jako přetravní totemických představ. Tomu se já bréním. Bible a Talmud, proroctví a kritický duch

znamenají právě rostržku s mytologiemi. Odvolávat se na totemismus, to může podle mého názoru být pokušením jen mladých mužů, zamilovaných do toho, co tu i onde nazývají "moderností", a kteří, jak dále vysloví Rav Habiba Bar Surmaki, "nedokáží dosud komentovat verš Písma", ale již se odvažují stavět se proti tradici.

Domnívám se tedy, že užití zvířecí symboliky znamená, že pro Rabího Jehošua ben Jeviho, který promlouvá jménem Rabího, je ona čirá politika, v jejímž rámci spolu jednají národy, jen rozvinutím animálních energií sebezáchovy za účelem vzájemné represe. Jde o energie uložené v genech, o energie vitální, definitivně avšak nestejném dílem a tudíž nespravedlivě rozdelené; energie hýbající rasami silnými i slabými, energie, jejich střet znamená právě střet sil vzdorujících každému uvedení v rovnost; energie, jež na sebe berou vější podobu teorií, kultur a ideologii.

Tajemno sociální a politické oblasti, zápasů, porážek a vítězství je ovládáno animální energií; od ní odvisí i přísnost logiky, síla úsudku a všech "idées à l'endroit". Život států je předurčován animální energií bez morálních ohledů! Úsili zvířete o záchovu v bytí conatus,^{x)} je netečné vůči jakémukoliv ospravedlnění i obžalobě. Na nic se nepta.

Myšlenka, že při vítězství Persie nad Římem triumfují biologické sily, je ještě podtržena důrazem na mládí. Přečtěme si znova konec druhého odstavce:

"Nejmenšimi tohoto stáda je třeba rozumět mladšího bratra a Rabi Josef učil: Tiras znamená Persii"⁷

Zvířata, která rozdrtí Římany, budou nejmenší mláďata stáda a Tiras - jméno vyskytující se v Genesi 10,2, které Rabi Josef ztotožňuje s mytologickým předkem Persie - je nejmladší.

Nuže, kladu si otázku, zda v duchu našeho svatého Rabenu Hakkadoše, který tuší tento triumf jednoho impéria nad druhým, aniž může cokoli uvést ve prospěch vítěze - velice ponurá vize světové politiky - neznamenají judaismus a jeho mesiánské poslání zpochybňení či "denukleaci" oněch atomů života o nestejně atomové váze, jež jsou nerovnoměrně, tudíž nespravedlivě rozdelené. Tedy zpochybňení přirozených nerovností, zpochybňení, které může nazvat právě náboženstvím, tedy vytvořením společenství, kdežto by tyto nerovnosti, pokud existovat musí, byly kompenzovány.

x) Conatus - jeden z ústředních pojmu Spinozových: úsilí věci o setrvání ve svém bytí, "conatus, quo unquamque res in suo esse perseverare conatur" (pozn. překl.)

Zdá se, že právě totéž není opakem politické vize Rav Jekhošuy ben Leviho, zda první zjevení judaismu není zpochybňením ne-popiratelného práva samého conatu, práva na setrvání v bytí s kousalitou jako jediným svým raison d'être. Chápu, jaké pohoršení vyvolá v očích spinozových zpochybňování conatu. Otázka namířená proti přírodě, proti samé přirozenosti přírody! Avšak setrvání v bytí, analyticky, animálně v bytí obsažené, tento požadavek přirozenosti, které se nezdůvodňuje, požadavek životního prostoru - je toto spravedlnost? Spravedlnost, která implikuje ne myšlenku zákona "abstraktně" závazného, ať již právního či matematického, nýbrž tomu předcházející odhalení lidské tváře, tváře bližního a odpovědnosti za druhého člověka. A právě z této odpovědnosti se dovozuje sám Zákon, namířený proti politice "síly, která kráčí", síly, která se rozmáhá sama od sebe. Navazuji tak na knihu Bernarda-Henri Lévyho "Le Testament de Dieu" stejně pochmurnou jako první odstavec našeho textu, knihu, která říká tolik pozoruhodných věcí o zákonu - o tvrdém zákonu, který nám nepřináší snadno a rychle radostí "rodících se úsvitů", jak to slibují někteří příliš laciné optimističtí mladí mužové, o tvrdém Zákonu, jenž je naším údělem, údělem lidu pravého zákona, údělem nejlepším. Ptám se však, zda autor není příliš přísný k Řecku, vůči němuž činí jediný ústupek, totiž připouští, že dialog je možný. Já bych byl přejnější, z úcty k vědě a k Platónovi. Domnívám se, že kroné dialogu s Řeckem potřebujeme, jeho řeč i pro naši vnitřní promluvu. Vida, pokusení Řecka, dosud nepřekonané! Vždyť co když má Bernard-Henri Lévy pravdu oproti všem, kteří si chtějí přivlastnit ono skvělé dědictví a najít v něm výtečnost vitálních sil, schopných značných jedností, avšak neztrácejících nic ze své nemilosrdné pýchy?

Řecko se objevuje v našem talmudickém úryvku od druhého odstavce. Sice jen epizodicky, ale objevuje se. Čtěme:

"Raba ben Ula namítl: Jak se ví, že mláďata označují Persii? Co když je to Řecko? Neříká se v závěru verše - onoho slavného verše Daniele, který umožnuje dešifrovat tento - "Kozel pak ten chlupatý jest král Řecky?"

Zvířecí mláďata z Jeremiáše 49,20 mohou tedy také znamenat Řecko. Nic nás nenutí k tomu, abychom za zvířecí mláďá považovali spíše rohatého berana než huňatého kozla.

Řecko, Alexandrova říše; civilizace filozofie a umění, která helenizovala celou středomořskou oblast, jeden z bytostných momentů Západu - i to může být dílo zvířecích mláďat. Vitální síly jsou totiž při své hezohledné hře schopny zvrátit se v jemnost

z vytříbenost, a to bez jakéhokoli etického předznamenání; mohou se proměnit ve "vítězství ducha" a nezůstat jen u hrubého násilí. A ovšemže nadřazenost těch, kteří dosáhnou takové úrovně, nad těmi, kdo mají méně "vitality", zůstává nadřazeností nezvratnou. Existují myslitelé, kteří nás ujištují právě o tomto: "animální duchové" nejsou žádná hrubá síla a jejich násilí je jemné. Mohou vposledku vítězit bez lítých bojů a vražedných zbraní. Nebyl Řím, který porazil Řecko; ovládnut právě Řeckem? A právě na tyto dnešní filozofy - anebo na tuto vždy znovu ožívající filozofii - už myslí Raba ben Ula a onen "mladý rabínský učedník", který v našem tentu žádá Rav Habibu Surmakiho o potvrzení své svědmé teze, aniž odděluje slávu Řecka od jeho vitality "chlupatého kozla". Rav Habiba bar Surmaki odmítá hypotézu slovy:

"Ten, kdo neumí vyložit ani verš Písma, má námítky!"

Hypotéza o Řecku vítězícím nad Římem by jistě nastolila situaci méně ohromnou, než je Řím poražený silou čistě brutální, bez jakéhokoli vyššího ospravedlnění. Rođebení pomocí civilizace skvělostí výtvarného umění, písemnictví a vědy, představuje již samo o sobě triumf jistých hodnot. Rozumíme tomuto mlademu muži, který v této poslední bitvě chce dát přednost Řecku před Persií. Rav Habiba bar Surmaki odmítá vzhledem k jeho hypotéze. Vyčítá tázajícímu hermeneutickou naivitu: ne všechno, na co text přivede myšlenku, litéře textu, a, tradici vyhovuje. Pevnost Rav Habiby má hluboký význam. Řecko, značené symbolem hněnatého kozla, se příliš od Persie neliší. Kulturní koncepty, spočívají-li - jak napovídá užitá zvířecí symbolika - na pouhém rozmachu biologických sil, bez morálky nějakého zákona přišlého odjinud, aby tyto síly krutil, se nakonec zvrátí ve svůj brutální počátek. Takto pochopené vítězství Řecka se konečnou rovná vítězství Persie. Kultura bez morálky bude tedy pouhou přetvářkou, křehkou a klamnou superstrukturou, mystifikací a kamufláží. Estetika vpolosledku není hodnověrná a nedostačuje. Obsahuje v sobě - a talmudisté to věděli vždy - i možnost zdvořilé rétoriky, "dvorní mluvy", která zakrývá ukrutnosti a zlovolnost, která zakrývá zvláštní křehkost vší té vytříbenosti, jež je s to vyústit v Osvětim.

A možná je ještě další důvod, proč odmítout hypotézu "mladého muže". Je třeba odmítout jemnost kultury, která spočívá na síle zvířecích mláďat, od přírody nadanějších než ta ostatní, neboť taková kultura povede ke společnosti, v níž vládne nerovnost,

výnikajících bude znamenat oddělení od druhých. Nerovnost přirozených darů je sama o sobě násilím, jež může být vstřebáno jen socialistu čerpající z jiných zdrojů než biologických. A právě tuto socialismu, schopnou udržovat společnost navzdory slepým determinismům přírody, je třeba chápát jako blízkou myšlence náboženství. Podmanění Říma Řeckem, neschopným být společností takto pokojnou, je totéž jako vítězství válečníků.

4. Morálka v dějinách

Vyložili jsme první dva odstavce, kde je řím poražen Persii, a postavili jsme je proti třetímu, který vyhlašuje stejnou tezu, který však pro toto vítězství hachájí morální zdůvodnění. Druhé vyhlášení téže teze už necituje biblické verše, ale mluví o Dějinách. Vysvedává morální nadřazenost Persie nad Římem. Až dosud jsme se v komentovaném textu nesetkali s jediným slovem o morálce; novost druhé teze je právě v této motivaci. Její přítomnost svým způsobem poukazuje na to, že nefiguruje v prvních dvou odstavcích, což nás vede k tomu, abychom přisoudili svébytný význam.

S Rabe bar Hanou se objevují kromě vitálních sil a jejich hry také spravedliví a nespravedliví. Už dost dějin, které nejsou nic než politika! Od této chvíle nad nespravedlivými budou vítězit spravedliví.

"Rabe bar Haná řekl jménem Jochanana to, co převzal od Jehudy ben Rabbi Eliae: Řím padne do rukou Persie." Je tu o důvod víc: jestliže Kaldejci, kteří zbořili první chrám, postavený Semovými syny, padli do rukou Peršanů, není tím spíše spravedlivé, aby v případě druhého chrámu, znovu postaveného Peršany a zbořeného Římany, upadli do rukou Peršanů božiteli Římané?"

Kaldejci - nebo Babyloňané - zbořili první chrám, postavený v Jeruzalémě králem Šalomourem. Babylonská říše byla pořázena Peršany. Persie tedy ztrestala božitele chrámu, který sama nepostavila. O návrat z babylonského zajetí a o stavbu druhého chrámu se zasloužil perský král Kýros. Nepřísluší mu tedy i potrestání Říma, který vyvrátil druhý chrám, postavený Peršany? Ale, tato vítězství přísluší bezesporu Persii. A zničení říma silou perské říše, jak je předpověděli proroci, nachází své zdůvodnění.

Co záleží na silách přítomnosti, řídí-li běh událostí morálka, alespoň v konečné instanci. V politice je imanentně přítomna spravedlnost. Vida nové pojetí politiky! Vystačí si však toto náboženské pojetí, které se takto ohlašuje? Nemá už nic očekávat od politiky neredukovatelné na morálku? To uvidíme vzápětí, v poslední části textu.

Všimněte si, že v části, kterou komentujeme, nehráje Izrael v této morálkou ovládané politice žádnou roli. Jakožto Izrael se jí aktivně nezúčastní, jakkoli zůstává v jistém smyslu kritériem mravnosti politiky; politické mochosti budou totiž souzeny podle vztahu, který zaujaly k chrámu v Jeruzalémě: stavitele či bořitele chrámu. "Dobré je to, co je dobré pro Izrael" - nebo méně triviálně řečeno, konečné rozlišení mezi dobrým a zlým jako by v sociální a politické oblasti záviselo na tom, do jaké míry je společenský a politický řád schopen koexistovat s děsivou požadavkou Izraele. Třeba se zde vystříhat předčasného a zlehčujícího mluvení o nacionalismu. Jeruzalémský chrám je v židovském myšlení symbolem, který má význam pro celé lidstvo; není pouhou národní institucí. Přeslostní bible, dějiny přeživšího lidu, Pašiaje Izraele, které v nich vyvstávají, to vše patří k Svatým dějinám. Ty sice zprvu nevítězí nad dějinami světovými, jež se neoblomně odvíjejí; dovolují však tyto dějiny soudit.

5. Vítězství Říma

Zkoumejme poslední odstavec: Řím porazí Persii.

"Rav řekl: Persie padne do rukou Říma"

Není tím však krutě popřena vedoucí úloha morálky v dějinách, která se zdála být zaručena tezí Raba bar Hany? Toto pohoršení vyslovují ve svém příspěvku Rav Kahana a Rav Assi:

"Rav Kahana a Rav Assi řekli Ravovi: Což stavitele mohou padnout do rukou božitelů?"

Rav odpovídá hladně. Traduji se však dvě verze odpovědi. Podle první z nich měl se zmínit o jakési "královské vůli", která rozhoduje ve prospěch Říma. Jde snad o rozhodnutí Boží? Či je tato "královská vůle" postrádající jakoukoli motivaci, neoblomnou realitou, ihostejnou vůči dobru a zlu, která se prosazuje jako suverén a její vnitřní kausalita vyžaduje, aby zvítězil Řím, ten silnější?

"Ano; je to královské rozhodnutí"

Pořízení dějin etice je tedy utopí! Vždyť jak by se mohla etika prosadit proti řádu přírody, matečné a determinované, nebo proti řádu svémocně nastolenému všemočným bohem, který se potvrzuje v "Sic volo, sic iubeo"? Jak by se etika mohla prosadit proti kausalitě sociální přirozenosti, proti svébytné nutnosti událostí, založené na záchově bytí v jeho bytí, jehož právo nezná otázek a z něhož politika čerpá svou techniku a umění?

Mohl však Rav rozumět zmínce o královské vůli v tomto smyslu?

Je tento smysl, dokonale přijatelný sám o sobě, zasaditelný do Ravova duchovního vesmíru? Čtěme druhou verzi odpovědi, kterou dal Rav Rava Kahanovi a Rav Assimu:

"Někteří žíkají, že jeho odpověď byla: I tito bořili domy modlitby".

Rav tedy zřejmě nepochybuje o pozornosti, kterou morální Bůh věnuje lidským dějinám. Persie však pro něj nenáruce dost čisté na to, aby Boží úmysly mohla naplnovat. Pomohla znova postavit chrám; nicméně i ona bořila synagogy, místa, odkud se měl šířit Boží duch. Od politiky, jež je čiré násilí, tu nelze očekávat nic. Role příscuzená v ekonomii lidské spásy politice tedy není vykořenovat zlo válkou. Mesianismus nespočívá v tom, že by těm kterým národům, rovněž provinilým, svěřoval trestání národů jiných.

Královské rozhodnutí však morálce neprotižečí. Nemůže mít třeba právě s ohledem na morálku úplně jiný politický cíl? Zde je citát z jedné báraítá, v níž nalézáme - ale spojeny jako dva motivy též odgovědi - dvě verze odpovědi Ravovy, byť v pořadí opačném. Odpověď podle druhé verze figuruje jako první motiv, odpověď podle první verze jako motiv druhý.

"K tomu báraítá: "Persie padne do rukou Říma. První důvod: bořili domy modlitby. Důvod druhý: podle královského rozhodnutí stavitele padnou do rukou bořitelů".

Jaký je asi záměr krále, který takto rozhoduje ve prospěch Říma? Slova Rav Jehudy, který opět nluví Ravovým jménem, dávají do souvislosti světové rozšíření římské moci a příchod "syna Davídova". Více o tom neříká:

"Rav Jehuda řekl jménem Ravovým: Syn Davidův nepřijde, dokud ničemný římský stát po dobu devíti měsíců neovládne celý svět, neboť je řečeno (Micheáš 5,2): "Protož je vydá, až by ta, kteráž rodí, prodila, však ostatek bratří jeho navráti se s syny Izraelskými".

Není královým záměrem to, aby konečným vítězem v politických dějinách byl právě Řím? Zlocinný stát, ale stát dokonalý; násilí, ale násilí mimořádně úspěšné, jemuž se podařilo dosáhnout rovnováhy. Stát, který nesmí etický zákon vyvozený z bytí člověka pro druhého, stát který však dosáhl zákona, jenž vykročil z animality, aby nakonec dialekticky vyústil ve formální univerzalitu zákona, byť jeho východiskem byla situace "člověk člověku vlkem". Zákon morální jen zdánlivě, ale formálně zákon, v této zdánlivosti i v tomto formalismu. To zřejmě chce vystihnout jeden midráš (Berešit Raba LXV,1), když přirovnává Edom, to jest Řím, k vepři, jehož kopyta jsou sice rozecklaná, jenž však není

předvýkavcem, a v důsledku toho je nečistý a podle Tóry nepožitelný: tento vepř "lehaje si, naštípne nohy, vystrčí kopyta a volá: 'hleďte, jsem čistý'. Stejně tak zločinná moc loupe a kradě, přičemž se tváří, že nastoluje právo". Zvláštní způsob, jak ukrýt svou "špatnost": poskytnout jí přístřeší v zákoně a pečovat přitom o rovnost.

Jsou tedy dány dvě možnosti: Prvá hypotéza: Syn Davidův přijde až po nastolení celosvětové vlády Říma, neboť tvrdý zákon, zločinný svým původem i podstatou, se musí rozšířit po celém světě. Je nutné, aby lidé vypili až do dna malých utrpení; Mesiáš přijde do světa soufálého. Toto téma najdeme i jinde v Talmudu, byť často spjaté s náhledy diametrálně odlišnými. V tomto smyslu je charakteristická pasáž z traktátu Sanhedrin 98 a, čtoucí znamení budoucího vykoupení z krajní nouze lidí: "Rav Eliezer řekl: Nebudou jasnějších znamení než toto (Zachariáš 3,10):'Před těmito dny nebylo totiž co dát za lidskou práci, naňoz za práci dobytka. Kdo vcházel a odcházel, neměl pokoj od protivníka.' Co znamená 'kdo vcházel a odcházel, neměl pokoj od protivníka'? Rav podal vysvětlení: dokonce ani ti, kdo studují zákon a o nichž bylo řezeno (Žalm 119,165) 'hojný pokoj mají ti, kdo milují tvůj zákon', nebudou mít pokoj. Šemuel vysvětlil: všechny ceny dosáhnou stejně výše. Rav Hanina řekl: Syn Davidův nepřijde, dokud nouze nebude taková, že se na trhu nedostane ani ryba pro nemocného".

Můžeme se však odvážit i jiné hypotézy: Poslední soud skoncování se zlem nepřísluší nikomu jinému než Synu Davidovu. K tomuto triumfu spravedlnosti je třeba náboženského činu, kterým je právě příchod Mesiáše. Proč však ono kruté rozhodnutí krále, které nejprve vydá Persii Římanům a potom rozšiřuje římskou říši, až na sám kraj světa? Podle druhé hypotézy je celosvětové rozšíření římského impéria nesbytné pro spravedlnost a pro sám mesiánský mír. I ve své zločinnosti znamená pro Západ počátek Rádu. Je něčím víc a něčím lepším než pouhým pozmachem válečnických sil a rozkvětem bytí v jeho divoké vitalitě. "Po devět měsíců, až by ta, která rodí, porodila", říká náš text. Devět měsíců, devět let nebo devět století příprav na příchod Mesiáše. Svět obtěžovaný novou budoucností! Politika, jak ji představuje Řím, je zárodkem mesiánské štědrosti. Dává život zákonu, který, ač vzesílí z animality, skončuje s animalitou lidských smeček. Římský legalismus je pozitivním účinem své negativity. "Modlete se za stát, nebjt jeho, sežrali by se lidé za žive", prohlašuje ctihoná Mišne v traktátu Pirké Aboth, jemuž se vyučovalo za nejtvrzho útlaku římského impéria. A zde je jiný, v témže smyslu

podivuhodný text z Berešit Reba X,13: "Rabi Šimon syn Lakišův, vyučoval o verši z Genesis 4,3 "a viděl Bůh vše, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré" takto" "velmi dobré" je nebeské království. Ale ono "hle", jež předchází hodnocení "velmi dobré", značí římskou říši. Dá se říci, že římská říše je velmi dobrá? Ovšem, kím vyžaduje zákon a porádek od všeho stvoření".

Řím, to je velký rád, který ovládl středomoří a stal se Západem. Hřmot právě tohoto Říma, ač teprve jen z dálky zaslechnutý, tolik zaměstnával největší z velkých, Rabiho Akíbu a jeho druhy, jak se docítáme v jímaové epizodě, kterou končí traktát Makoth 24,a.

Arciže není dovoleno dělat si o politickém Západě jakékoli iluze. Avšak příchod Syna Davidova možná vyžaduje, aby se nejprve prosadila západní jednota, nikoli jednající hněd podle zákona inspirovaného láskou k druhému člověku, ale průpravně podle zákona, kde si zlo ukládá, že se bude chovat jako dobro. Svět zorganizovaný kolem Zákona, který nad ním bude mít politickou moc. Planetární Západ je nutný, aby mohl přijít Mesiáš.

R E C E I V E S / A N O T A C E / P O L E B W I K A

Erazim Kohák

THE EMBERS AND THE STARS (Oheň a hvězdy).

The University of Chicago Press. Chicago and London 1984.

Formát B 5, 269 stran.

„Není mnoho současných kvalifikovaně filozofických prací, které by dokázaly naléhavě a kluboce uvažovat o krizovém vyústění dosavadních západních duchovních osudů a o možném, snad jedině možném řešení, pokud se týče vztahu člověka a lidstva k přirozenému světu. Šťastným řízením osudu se mi líme vloni, v roce vydání, dostala do rukou kniha Erazima Koháka *The Embers and the Stars*, Řeřavé uhlíky a hvězdy (on sám, původem i oddaností Čech, překládá – zřejmě pro pádnější zvuk šeského titulu – Oheň a hvězdy). Bral jsem ji – přáním – sprvu co kuriozitu, pozruhodnost: vždyť podtitul "filozofické zkoumání morálního smyslu přírody" ohlašoval téma ve světě ne zcela běžné. Je to však téma blízké nejen mému srdci, ale i srdcím mých filozofických přátel. Kned v záhlaví se takto ohlašuje významný postřeh, že morálka a příroda jsou dvě věci, jejichž vztah je třeba prošetřit!

Kohák se narodil r. 1933 a ještě jako dospívající chlapec r. 1948 emigroval. Věnoval se filozofii a propracoval se až na profesora filozofie na univerzitě v Bostonu (USA). Pokud je mi známo, z významnějších prací publikoval husserlovskou studii *Idea and Experience* (1978), *Národ v nás* (1978), psal o Platonově dialogu *Laches*, přeložil Masarykovu Otázku sociální a Ricoeuovo dílo *Le volontaire et L'involontaire*. K jeho filozofickým zdrojům patří Platon, Kant, Husserl, Heidegger a Ricoeur, z českých pak Masaryk, Rádl a Patočka. Není už toho volba spřízněná s těmi prameny, z nichž čerpá svou životní sílu Kohákova vlast ve svých současných domácích filozofických snahách?

Vzal jsem tedy knihu s napětím do ruky a četl a četl: ricoeurovský fundovaná metaforická řeč, kterou se nemluví proto, aby se projasnily či vyzdobil text, nýbrž literou mluví bytí samo a literou se vyjadřuje každá bytost jakožto bytost, stránku po stránce a krok za krokem otevírala novou, převýšenou možnost setkat se s přirozeným světem a překonat tu novověkou propast, zející mezi lidskou morální autenticitou a morálně amorfním, morálně lhostejně bytujícím lidským okolím.

Závěr

Občerstvenýma a občerstvujícíma očima se Kohář rozhlíží a vzhlíží ke všemu stvořenému, které se svým vzhledem nabízí pro vzájemné setkání v jednom a téměř Božím světě, ve světě, v němž nikde není místečka, které by bylo předem a zásudně vyloučeno z božské hry o Dobré. Poslouchá občerstvenýma a občerstvujícíma ušima a zaslýchá, čím k člověku promlouvá les, strom či štěpina dřeva, kámen, kvězdlná obloha či díkobrazí rodinka: jsouť téhož rodu - či lépe j s m e téhož rodu, ty, člověče, a my. Kohářovo filozofování otevírá znova dveře k přirozenému světu, dveře novověhem tak šéfovsky přibouchnuté. A průchodem přistupují k sobě lidé a příroda, a va už není pouhým objektem lidského mějetnictví a exploatace, nýbrž ona sama a každá její část, každá bytost je právě tak o s o b n í jako člověk.

Neboť svět, totiž svět vůbec, veškerý jeho části, má smysl - LOGOS, LOGOS není pouze v lidské hiavě, není předsudkem subjektivity. Naopak předsudkem objektivity je, že jen člověk má LOGOS. LOGOS-smysl pak přece není pouze jakýmisi racionalními souvislostmi ani jejich soustavou (např. kauzálním řetězcem příčin a následků), nýbrž též a vlastně především vztahem k s p r á v n o c s t i . Správně, dobré bytovat v tomto smysluplném světě, tož přece nejen úloha lidské přirozenosti, nýbrž přirozenosti vůbec. Sled jara, léta, podzimu a zimy není pouze následkem něných příčin, jakýchkoli vědecky objevených anonymních zákonitostí (ostatně nejnovější věda sama se raději vyjadřuje o pravděpodobnosti), nýbrž je též věcí správnosti. Cožpak jsme už docela slepí a hluší, že nevnímáme, že roční období jsou jako naš život od zrození přes mládí, dospělost a starobu k smrti? Je den a noc je jako lidské bdění a spánek, práce a odpočinek? Cožpak není zřejmé, že této správnosti rytmu těla světa odpovídá správnost rytmu těla lidského? Přijměme svět kolem nás a sebe samy jako smysluplné entity, jako personální záležitost, jejíž řád je kontinuální a morálním řádem našeho vlastního bytí! Vždyť bytí jakéhoto bytí je bytím Dobrého. *Esse qua bonum est*, volá Kohář se svatým Augustinem.

Ano, člověk se může ke všemu mimo-lidskému obrátit jakožto k ne-lidskému, totiž nepersonálnímu. Může mít strom za aggregát organizované hmoty, popostrkováné sice zákonu podobnou, ale slepou silou. Tato možnost je však možností hřešit. Není právě takto vyložitelný výrok z Písma, že hřich přišel do světa skrze člověka? Důsledkem takového (lidského) činu je ovšem smrt všeho toho, co mohlo být spoluobyvatellem v domě, v němž jest člověku.

bydlet. Člověk se sice ze své pýchy stává majitelem obydlí-světa, ten však v těkových "lidských" rukách zmírá, jsa beze smyslu.

Člověk je však Boží stvoření právě tak, jako skála, potok, ptáci, hvězdy. Patříme přece k sobě, totiž máme se k sobě mít jako ti, co si patří a co existují ve vzájemném patření na sebe. Země co majetek zmírá - vždyť varování ekologů je dnes už dostatečně halasmné! "The basic point, strange-sounding in a world of artifacts is that things need to be loved, used and cared for" (s. 108). Takže důvod, proč lidé nesmí devastovat přírodu, není pouze ekonomický, není v první řadě antropocentrický: je to především důvod morální, je to nárok smyslu stvořeného světa. Buldozerem rozmačkávat a rozčvachtávat les je znevážením absolutních hodnot!

Základní smysl Kohákova univerzálního personálismu je v tom, že ve všech bytostech rozpoznávám partnery a že jsem pln hlubokého respektu ke všemu, co takto "osobnostně", totiž "o sobě" jest. Svět není souborem uzavřených, vzájemně nepřístupných monad, "an sich", takto výrazu "o-soba" nelze v Kohákově kontextu rozumět. K osobě se vztahuji s taktem, s ohledem, ano s odstupem, ale i s otevřeností, s otevřenou náručí. Odstup a respekt, taktní kontaktování je tu akcentován jako protipól nerespektujícího ovladačství a suverénní manipulace. Odtud nárok "of letting be", nechat ty druhé být. V žádném případě však to není odvrácení a apatická lhostejnost, nýbrž šetrné vycházení vstříc ve vzájemné ohleduplné péči, "to care for".

Smysl přirozeného světa poukazuje k dvojímu řádu, řádu času a řádu věčnosti. Proti obojímu se člověk prohřešil a prohřešuje. Řád času - správný, přirozený rytmus lásky a práce, dne a noci, úplňku a novu, slunce a hvězdného nebe, cyklu ročních období a cyklu života - porušuje svým siláckým opanováním času: negací noci neóny, negací Země asfaltem, negací přirozeného časování, mechanismem hodinek. Vždyť už stále méně známe večerní soumrak, postupující za skloněným odpoledním sluncem; pozorujíce mechanické ukazatele - ručičky na číselníků, říkáme" je šest, sedm, osm - prostě recitujeme čísla. Jsme ještě vůbec s to znova vnímat přirozenou temporalitu světa stvořeného Bohem? Není toto vnímaní katastrofálně zablokováno sterilní atemporalitou světa tvořeného lidskou pýchou?

Řád věčnosti je potom řádem dobrého a špatného, vhodného a nevhodného. Věčnost totiž není protažením času dopředu a dozadu

ad infinitum. Je to spíš vertikální dimenze, protinapětí horizontálu času v každém okamžiku. Věčnost je přítomná dimenze bytí, jeho sláva. Zázrak inkarnace není něčím abstraktním mimo čas. Věčnost se nevtěluje jeksi všeobecně, nýbrž do tohoto pozemského krajiny, do téhoto věci, jimiž jsou nařen biologicky pojímané přírodniny, ale i správně užívání věci denní lidské potřeby (tedy též hodinky, též asfalt). Výrok, že hvězdné nebe klásá slávu Boží, není tudiž možno brát pouze za básmičkou nad-sázku a přijímat ho ledv co "licentia poetica", nýbrž onu tu slávu Boží blízkí slutečně! Modrá obloha, morální čin - to obě má přece svou věžnou, absolutní hodnotu, nezivislovou na "dřívě-později". Svitání, rozkvetlá louka - to je s c u místa krásy, vstoupivší do času, avžak neredukovatelná na časnost.

Pravda světa není pouze pravdou řádu přírodního rytmu a člověka v něm, jakkoli i tento řád je řádem, ovšem zrazeným z naší viny; je přece též pravdou věčnosti! Kohák v této souvislosti důklivě upozorňuje, že krom lidí barvosleých existují i lidé dobroslepí a krásnoslepí, pijící víno bez polaskání a rvoucí kytky bez díků (s. 85).

Bytí je hodnotou, je průsečíkem času a věčnosti. Není pouhou lhostou, která se jeksi vyskytuje v čase. Bytost - to je vtrhnutí věčnosti do času. Věčnost činí bytí smysluplným, temporalita činí smysl aktuálním. Právě v čase přítomní věčnost. Bez transcendentální reference se temporalita stává absuzitou a bez vstupu věčného v čas, věčnost zůstává pouhou potencionalitou. Bytí takto (co průsečík času a věčnosti) bytuje a dopouští samu existenci bytosti: takto a jen takto může a smí existovat i člověk jakožto člověk!

Tato přítomnost věčnosti v čase je tím, co judaismus a jeho spirituální dějic křesťanství usilovaly vyjádřit: objev správnosti života. Takto se původně dává stvořený svět. Jsme s to tyto dary přijímat s otevřeností? Jsme tedy co dnešní lidé s to vycházet vstříč všemu tomu, co spěchá vstříč nám tím, že se poskytuje a dává - s risikem, že ve stém odevzdání se i podiá, že bude podrobene? Právě zvrácený vztah diktátora, vykořisťujícího bezchledně poddaného, je typickým přístupem civilizovaného lidstva k přírodě a vposledku i velmi rozšířeným vztahem mezilidským!

Odvezdávání se všedvěře a přijímání darů s důvěrou je přece typické pro to, co dostalo jméno lásky. Filosofie, totiž ta Kohákova, vlastně vůbec ta kohákovská, totiž FILO-SOFIA ještaková

(vždyť přece je milováním - FILM!), začíná podobně jako platonický údilem, který svou podstatou je otevřeným vztahem k zjevení podstaty. Tato filosofie je e otevřeností vidět, slyšet, přijímat to, co se dává a jak se dává, což podle Husserla je základním principem fenomenologie.

Kohák ochotně připouští, že existuje významný rozdíl mezi oblastí lidského a mimolidského bytí. Avšak to, co se mu - o nám s ním - jeví jako aktuální změtení a bída, je propast, strašící jednak mezi temporalitou přirozeného světa a iluzorní mechanickou eternitou novověku, jednak mezi lidskou mortalitou a domnělou mimolidskou amaralitou, jehož výše hodnoty Božího stvoření jsou zasuty do zapomenutosti.

Byla by dále hrubým nepochopením Kohákovova díla, kdyby bylo považováno za obhajobu "přírodního" života před světu moderní civilisace s jejími techno-logicistními výrobky. Kohák výslovně říká, že TECHNIK, zavána násilné lidské panovačnosti, může být smysluplná, totiž k lidské slubě světu, ne k desperátskému vyhořistování: porážka stádu dobytka může být pochopitelnou nutností v řádu času, smrt jednoho divokého koně tragedií v řádu vřčnosti (s. 99).

Právě vzhledem k ontologickému primátu smysluplného bytí se Kohák rozhodl pro filozofii personalismu. Jde mu ovšem o umělý věroslavní personalismus, nikoli o ten antropocentrický. Taková filozofie personalismu znamená znovunalezání původního lidského poslání smysluplně bytovat spolu s ostatními bytostmi, a to bytovat na světě, jehož řád je v hluboké harmonii s morálním řádem lidského pobytu. Neběží tudiž o tradiční personalismus, vížici osobu, osobnost a osobitost na člověka; vždyť takto jde přece pouze o solitéra, a tudiž - co se týče soubytí bytostí - běží i o bytostně skeptický náhled (s. 127). Kohákovovo filozofování je velkým aktem důvěry v podstatnou osobitost reality, totiž aktem víry v její bytostnou soupodstatnost. Kohákl je v tomto smyslu kongenitální jen s platonickým ontologickým principem - bytování je podřízeno ne - , tak s Heideggerskou filozofií v svět co POLÉMIA THOU, Boží výtvar-báseň.

Koháková kniha se liší od zavedeného stylu studií, publikovaných v odborných filozofických časopisech a považovaných katedrovými profesionály za jedině odborně vhodný způsob filozofického výrazu. Autentické vylazování zkušenostních prožitků, o něž se Koháková kniha opírá, plyne jednak z fenomenologické odpovědnosti jednak z toho, že metaforické vyjadřování je konsekvenčí ontolo-

Gického postoje: bytí je zřeno nikoli jako izolovaně setrvávající, nýbrž jako vzlínající, meta-forické, jde o bytostné přenášení sebe jinam, setkání bytosti s bytostí, jde o bytostné poukazování. Kdo toto nepochopil, stojí mimo jeden z nejpodstatnějších nervů současného filozofického ducha. Takový potom může knize vytykat přílišnou esejistickost, malý respekt k systematicce apod. Avšak není Kohákoví práv - a co víc: není práv novým cestám myšlení.

K Vánocům 1984 jsem dostal mapu světa z doby Shakespearovy; srdcem světa jsou na ní Čechy. Nu, myslím a cítím, že nejméně jeden Čech prokázal, že do srdce světa přísluší: Erazim Kohák.

R. P.

PŘIROZENÝ SVĚT JAKO POLITICKÝ PROBLÉM (Eseje o člověku poslední doby). Edice Expedice, sv. 128, Praha 1984, 434 stran.

Václav Havel překládá v tomto sborníku podstatný výbor těch filozoficko-politických úvah Václava Bělohradského, které tento český filozof v průběhu svého exilu napsal nebo přednesl v mateřském jazyce (jde o práce z let 1977-84). Provází jej biograficko-bibliografickou a ediční poznámkou, která sice vzorně naplňuje, leč daleko překračuje obvyklý rámcem suchých konstatovacích editora: Václav Havel zde nejen rozkrývá některá filozofická východiska svého vlastního myšlení, ale hlavně postuluje nedělitelnost společného úsilí, ať již běží o domov a exil či v širším smyslu o všechny lidi dobré vůle, kteří "přestávají být všeho schopni". Jako úvodu bylo použito zasvěcené studie Zdeňka Pince (generačního druha, kolegy a přítele Václava Bělohradského) o kulturní atmósféře let šedesátých, speciálně o tehdejší filozofické fakultě UK, kde oba studovali či posléze pracovali; za doslov pak slouží stař Člověk bez skrupulí, kterou Bělohradský napsal přímo pro tuto edici. Do sborníku je dále zařazeno následujících šest tudíž českých autorů, které na práce Václava Bělohradského bud přímo reagují nebo se k nim tematicky váží:

Rio Preisner (jediný exilový autor): Fenomenologie bytostné jiné moci - publikováno mj. jakc doslov ke knižnímu vydání Bělohradského Krize eschatologie neosobnosti.

V. Vrána (pseudonym): V. Bělohradský: Krize eschatologie neosobnosti - glosa k ohlasům a východiskům této knihy, tiskem výšlo ve Studiích č. 76-77.

Zdeněk Neubauer: Krize neosobnosti a krize objektivity jako ontologický problém - vyžádaný kritický komentář k Bělohradského knize, tiskem vyšlo v Rozmluvách č. 1.

K. Žádný (pseudonym): K pojetí pravdy a tolerance aneb Evropou obchází stářidlo - navazuje totiž tématicky, dosud nevydáno.

Martin Palouš: Přirozený svět a vita activa - navazuje totiž tématicky, dosud vyšlo jen v několika samizdatových edicích.

Václav Havel: Politika a svědomí - jde o text závažné řeči u příležitosti udělení čestného doktorátu univerzitou v Toulouse, poprvé otištěný ve Svědectví č. 72, na souvislost s filozofickým konceptem V. Bělohradského poukazuje sám autor v "ediční poznámce".

Recenzent pokládá tento sborník za jeden z nejvýznamnějších a současně nejpříznačnějších počinů české filozofie posledního desetiletí. Přitom předem rezignuje na systematictější zhodnocení a spokojí se uvedením dvou postřehů, kterým přikládá zásadní význam.

Bělohradského knižně vydaná práce Krize eschatologie neosobnosti je zasvěcenému publiku poměrně dobře známa a byla přijata vesměs příznivě, zároveň však s jistou rezervovaností. Zdá se, že autor bezdékly podlehla tlaku moderní neosobnosti - kterou jinak velmi bystře analyzuje, ba co více, snaží se jí nastavit usvědčující zrcadlo - alespoň v tom, že jaksi samozřejmě přijal kritéria, jak má vypadat "jedině správné" a "vědecké" dílo, co všechno z živé skutečnosti je povinno obětovat systematicnosti a seriózní pojmové výstavbě. Zajisté, jde o věc dobré napsanou, plnou důležitých a sympathetických vhledů, přesto se však čtenář nemůže zbavit postranní myšlenky, že je v čemsi nalomená či alespoň nedotažená. Zde však vychází společně s dalšími osmi Bělohradského přednáškami a studiemi, většinou příležitostními v tom nejlepším slova smyslu - totiž vynucenými jedinečným setkáním (myšlenek samozřejmě, ač někdy může být provázeno i setkáním fyzickým) a odpovědností za ně. Často jde o téma napohled speciální, tím spíše se však autor nezatěžuje nějakou komplikovanou pojmovou výstavbou a směřuje rovnou k věci (raději neříkejme k podstatě věci, abychom se vyhnuli možným metafyzickým kličkám a nedorozuměním). Některé z těchto nevelikých studií jsou opravdovými perlami a obsahují podněty, jimiž budou mnozí osloveni a budou na ně ještě dlouho navazovat. Jako celek pak vrhají zcela nové světlo nejen na filozofické usilování Václava Bělohradského, ale i na

jeho "Krizi" - přinejmenším přeměnuji v nadějný příslib pochyby, které nás nad touto knihou možná napadají.

Druhý postřeh se týká skutečnosti, že se v tomto sborníku sešli autoři značně vzdálení generačně, prostorově (domov a exil) a dokonce i profesně (nejenže filozofie neživí témaří nikoho z nich, ale někteří nejsou ani "filozofy" ve smyslu příslušné univerzitní kvalifikace). Jejich práce vznikaly při různých příležitostech a ve značném časovém odstupu, jejich životní zkušenosti, filozofická východiska, politické názory (což je vzhledem k tématu navýsost relevantní) a třeba i náboženské či nenáboženské postoje jsou velice odlišné. Přesto celek skýtá až překvapivě monolitní dojem. Převládající a perspektivní linie českého filozoficko-politického myšlení, ať již je napájena z pramenů seberozličnějších, se zdá shodně vyúšťovat ve snahu poctivě reflektovat krizi moderního světa a překonat ji odpovědným přístupem k evropské myšlenkové tradici, deformované optimistickými předsudky novověku. Prostor shody je vymezen velice tvrdě a zároveň velice svobodně: ani zázračný lék, ale ani resignace tváří v tvář narůstajícímu ohrožení, ani víra ve fatální pokrok a vysupňované panování, ale ani sázka na temné síly chaosu. Na poli mimofilozofickém je tak tento sborník zajímavým experimentálním důkazem, že ona jednota lidské pdpovědnosti a důstojnosti napříč změtí všech názorových, stranických, třídních, národnostních i náboženských etiket, které se tak často dovoláváme, není pouhou účelovou aliancí či přirozeným důsledkem tvrdého pronásledování, nýbrž odpovídá na základní a lidsky naprosto univerzální výzvu našeho věku.

V. B.

Radim Palouš

K BOLZANOVU VÍZNAMU V DUCHOVNÍM VÝVOJI A V NÁRODNÍM POVĚDOMÍ.

Samizdatová edice Nové cesty myšlení, Praha 1981

Jiří Jarník, Štefan Schwabik

SKONČIL JUBILEJNÍ ROK BERNARDA BOLZANA.

Časopis pro pěstování matematiky, roč. 107 (1982), str. 196-202

Snad náhodou se mi ve chvíli, kdy jsem si hodlal znova přečíst spisek Radima Palouše, dostal do ruky separát přehledné zprávy J. Jarníka a Š. Schwabika o oficiálních akcích a publikacích konaných^a vydaných k příležitosti dvoustého výročí narození Bernar-

da Bolzana (5. října 1781). Tu nelze jinak než si znovu uvědomit, že žijeme ve zcela specifickém kulturním a intelektuálním klimatu, ve kterém na světovou událost, oficiálně vyhlášenou organizací UNESCO, reagují nezávisle obě paralelní sféry našeho duchovního života - tzv. oficiální a neoficiální (nazývat 'paralelní' pouze tu druhou je k ní lehce pejorativní a zejména nepřesné vzhledem k symetrii relace parallelismu).

Srovnávání obou statí jako takových by však nebylo spravedlivé, ježto druhá je míňena pouze jako stručná zpráva či výčet, bez snahy o vlastní myšlenkový přínos. Nicméně lze ji použít právě jako přehledného zdroje informace o tom, co se kolem Bolzanova výročí v oficiální sféře dělo: kromě vydání či znovuvydání některých Bolzanových děl (výbor z Vědosloví, Výbor z filozofických spisů, O logice, O nejlepším státě, Vlastní životopis) se publikované původní bolzanologické práce z jubilejního období zaměřily jen na jeho přínos v logice a matematice, bez výrazného přihlédnutí k jeho významu jako filozofa, teologa, hlasatele národních a sociálních myšlenek, kněze, společensky angažovaného vzdělance a v neposlední řadě dobrého člověka a lidumila⁽¹⁾.

Soudím, že právě Paloušova práce skvělým způsobem doplňuje vše to, co oficiální písemnictví - ať už z úmyslu, neznalosti, či ostytchu - zůstalo odkazu Bernarda Bolzana dlužno. V dalším se omezí jen na tuto práci. Rozsahem je to spis nevelký (48 str. formátu A 5, husté rádkování), nicméně se dotýká nejen všech oblastí Bolzanova myšlení (vyjma abstraktní matematiky), ale i jeho života osobního.

Nejprve Palouš referuje o Bolzanově práci v logice, zejména o jeho úvahách o pravdivosti (příklad důkazu existence nekonečně mnoha čistých pravd není podán zdařile, naštěstí bez vlivu na další text⁽²⁾). Následuje výklad základních principů Bolzanovy etiky a jeho vztahu k náboženství, které Bolzano zdůvodňuje spíše racionálně podloženou mravní prospěšnosti než zjevením. Obdobně odvozuje Bolzano ze základních mravních zákonů své představy o uspořádání ideální společnosti (které se nám dnes nemožou jevit jinak než jako poněkud utopicke). Hlavním motivem Paloušova výkladu je ukázat, že není "žádná propast mezi Bolzanem logikem, Bolzanem etikem, teologem a rozvrhovatelem společnosti a státu" (str. 15). Přitom však Palouš vytýká Bolzanovi přílišný důraz na neměnné pravdy o sobě a na vědu jakožto statickou soustavu těchto pravd. Bolzanovi proto dle Palouše "uniká, že přijetím dějinnosti je přijat skromný postoj k aktuálně nalézaným poznatkům, že se lidské bádání svým historickým povědomím pokorně

ponořuje do oné řeky dění, která - jakkoli reflektovaná - vždy znova každou reflexi, i tu modo mathematico, znova pohlcuje" (str. 17).

V další části úvahy se pak Palouš obširně zabývá Bolzanovou koncepcí národa, jak obecně, tak i v konkrétní podobě česko-německé otázky, aktuální v Bolzanově době, načež volně přechází k hodnocení Bolzanovy role v duchovní a společenské atmosféře první poloviny 19. stol. Poukazuje zvláště na působnost jeho osobnosti v dalších osudech českého národa.

Přes závažnost a zasvěcenost těchto úvah považuji za nejpozoruhodnější tu část Paloušova spisu, v níž se autor nakonec vydává po stopách Bolzana člověka, tak jak přetrval v ústní tradici na Těchobuzsku. Bolzano žil v Těchobuzi u Mladé Vožice (Paloušově kraji) od r. 1823 a trvale od r. 1830 v rodině majitele skláren Hofmanna a kromě práce vědecké se tam věnoval osvětě, duchovní i hmotné péči o místní obyvatele a veřejné činnosti, přičemž se pokoušel realizovat v praxi své úvahy o dokonalém životě společnosti.

Palouš objevil mezi nejstaršími těchobuzskými rodáky jednoho či dva, kteří si z místní tradice zapamatovali mnoho zajímavostí, příběhů a zkazek o působení Bolzana v této malé vsi. Z jejich vyprávění (které Palouš cituje ze svých zápisů doslovně) na nás zavane autenticita, přirozenost a jakási zvláštní pravdivost (kontrastující s pravdivostí pravd o sobě, o kterých Bolzano totlik přemýšlel): "To jsem zjistil také z podání lidí, protože nač by ti lidé povídali něco vymyšleného," říká Paloušovi místní pamětník (str. 33). (Viděl jsem exempláře Paloušovy knížky doplněné krásnými fotografiemi.O. Němce, které zachycují místa v Těchobuzi a okolí, která jsou tak či onak spjata s Bolzanem.)

Stopy Bolzanova genia v českém povědomí mají zvláštní osudy. Jeho práce matematické nenašly ve své době následovníků a mnohé jeho výsledky byly později znovaobjeveny jinými matematiky. "... jeho izolace, zvláště po nuceném odchodu z pražské univerzity, spolu s jeho vlastním hodnocením důležitosti jednotlivých složek jeho díla způsobily, že jeho výsledky nijak podstatně neovlivnily další vývoj matematiky. Dnes samozřejmě zkoumání jeho díla nemůže přinést nové matematické poznatky." (Jarník-Schwabik, str. 201). Jeho myšlenky filozofické a logické - jak si všimá Palouš - naši vlast nejprve opustily, aby se pak oklikou přes Husserla a fenomenologii po mnoha letech vrátily skrz osobnost Jana Patočky. Bolzanův vliv na český vzdělanecký ruch byl výraznější, dnes se však o tomto vlivu dovídáme jen zásluhou historic-

kého písemnictví. A tak stopa, kterou Bolzano zanechal v myslích prostých lidí, se nad Paloušovým textem pojednou jeví jako nejbezprostřednější, nejjistější a nejtrvalejší.

Zvláštní přínos Paloušovy knížky vidím v tom, že předestřením osobnosti Bernarda Bolzana v tak širokém rozpětí nám dává příležitost k zamyslení nad množstvím otázek značně obecnějšího rázu: Do jaké míry může či má myslitel vést svůj osobní život v harmonii se svými názory? Do jaké míry má pozdější hodnocení jeho myšlenkového přínosu záviset na znalosti jeho osobního života? Jakou roli hraje ústní tradice v době, kdy psané slovo je považováno za hlavního nositele kulturního dědictví? Jak budou za 150 let naši pravnuci hodnotit naše současné intelektuální snažení? Zdalipak někdo v našem okolí bude budoucím Čechům "blízký" jako postava pronásledovaná a zneuznaná, jako genius, který stojí stranou a čeká na uznání budoucnosti, jako ten, kdo stojí na straně nefavorizovaných, těch, kdo jsou v nevýhodě," jak пиše o Bolzanovi J. Patočka (citovaný na str. 38)? Co znamená Bolzanův příklad pro nás, kteří žijeme v zemi, kde žil a pracoval Bolzano, ale kde se v jeho jubilejném roce 1981 mohlo stát, že (jak jsem se nedávno doveděl) celý náklad dvanácti exemplářů prvního strojopisného vydání Paloušovy studie o Bolzanovi byl bezpečnostními orgány konfiskován při jedné z domovních prohlídek?

pk

- (1) Určitou výjimkou je příspěvek P. Vopěnky na Konferenci čs. matematiků (sborník vyd. Matem. věd. sekce JČMF, Praha 1981), v němž je předvedeno, jak Bolzanovy matematické úvahy souvisely s jeho filozofickým a náboženským postojem. Pokud jde o osobu B. Bolzana, víme jen, že pracovníci "antropologického výzkumu historických osobností a vývoje člověka" při Národním muzeu v Praze proměřovali Bolzanovy pozůstatky na Olšanském hřbitově.
- (2) Správně by příslušná partie (na str. 7) měla znít asi takto: Věta "žádná věta není pravdivá" nemůže být pravdivá, protože by popírala sama sebe. Je tedy pravdivá věta "aspon jedna věta je pravdivá". Pokud je pravdivá jen tato věta, lze formulovat větu "mimo pravdu, že je jen jedna věta pravdivá, není žádná jiná věta pravdivá". Tato věta je další větou, odlišnou od první - a podobně jako první tvrzení, popírající existenci jakékoli pravdivé věty, nemůže být ani tato další věta pravdivá. Je tedy pravdivá věta "aspon dvě věty jsou pravdivé". Postup lze opakovat...

Rudolf Starý

POTÍŽE S HLUBINOU PSYCHOLOGIÍ (Esejistická studie

o analytické psychologii C. G. Junge)

Edice Expedice, sv. 185, Praha 1984, 384 stran

Autor, kryjící se pseudonymem, zde navzdory deklarováné esejistické formě velice důkladně a systematicky, s podrobnými ohlasy na práce Jungovy i jeho žáků a pokračovatelů, uvádí čtenáře do problematiky této větve hlubinné psychologie. Důsledně ji interpretuje (ostatně v souladu s koncepty a pretencemi Junge samotného) nikoli jako pouhou speciální nauku, ale jako zásadní, v podstatě "filozofický" postoj ke vší skutečnosti. Kniha má tu vzácnou vlastnost, že se čte jako napínavý příběh, a kdyby pro nic jiného, musí být ceněna pro množství pozoruhodných postřehů (často ne scela přesných či dokonce úplných, vždy však vrhajících nové světlo, obcházejících pochopení skutečnosti) o řadě vysoce aktuálních problémů soudobého světa, od ekologie po totalitarismus, od odcizení po meze moderní vědy.

Hodnocení se tentokrát dost dobré nemůže obejít bez duchovní amanuézy autora, neboť ta bije do očí - v dobrém i ve zlém - témař na každé straně. Původním vzděláním a profesí marxistický politický ekonom, zřejmě se radikálně rozešel se stávající teorií i praxí (rozumí se "reálného" socialismu): setkání s Jungovým dilem pak pro něj zjevně znamenalo osvícení rázu témař náboženského. S horlivostí konvertity si proto na všech možných i nemožných místech "vyrovnává účty" se svou bývalou vírou: často velice trefně, jindy až příliš povrchně, témař vždy je však na jeho exkurzech proti totalitarismu patrná jistá křečovitost. Naopak mu tato jeho erudice a současně "dědičné zatižení" umožnily provést vskutku brilantní analýzu některých základních Marxových (respektive Hegelových) filozoficko-ekonomických pojmu (zboží, nadhodnota, odcizení), která představuje patrně nejcennější vklad celé práce: myslím, že zde již nelze hovořit o mechanickém "jungizování", byť v sebekultivovanější podobě, nýbrž že se jedná o autorův naprosto samostatný, tvůrčí přínos.

Přes všechny výhrady a pochyby Starého kniha opravdu stojí za přečtení a je ji třeba doporučit jejen psychologům. Navíc právě svou systematičností nepochybňě zaplňuje závažnou mezeru, kterou česká literatura (včetně samizdatové) o hlubinné psychologii dosud vykezovala.

V. B.