

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 2/85

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

o b s a h

ČLÁNKY/STUDIE

Zdeněk Neubauer: Obrana spekulace	4
Jaroslav Kříž: Pojmy a určitost	18
Radim Palouš: Světověk, demokracie a škola	31
Václav Bělohradský: Myslet zeleň světa (ukázky)	41

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Hannah Arendtová: Krize kultury - její sociální a politický význam	63
---	----

RECENZE/ANOTACE/POLEMIKA

Odpověď na přivítání: pozdrav Reflexi (Václav Benda)	96
Filozofický sborník (recenze s ukázkami - R.P.)	97
Sidonius a Sakateka: Dialog o páté cestě a dialog o mínění (M.P.)	103
T. R. Korder: Hledání aktuálního pojetí dějin (P.B.)	107
Milan Balabán: Stručné dějiny izraelské noetiky (R.P.)	112

Zdeněk Neubauer
OBRANA SPEKULACE

Danielovi, ctěnému příteli
a váženému odpůrci.

Po celý život ke mně často přicházel tentýž sen; zjevoval se jednou v té jindy v oné podobě, říkal však totéž: Sókrate, věnuj se (básnickému) umění a konej je! Dříve jsem se však domníval, že mne jen povzbuzuje v tom, co jsem si předsevzal a co už konám, tak, jako jsou povzbuzování běžci. Vždyť filozofie je největším uměním. Nyní mi ale napadlo, ... že ten častý sen možná přikazuje konat umění v obvyklém smyslu a že jej nesmím neuposlechnout, nýbrž činit, k čemu mne vybízí. ... Básník by však měl, chce-li být básníkem, tvořit vyprávění (MÝTHÓS) a nikoliv pojednání (LOGÓS).

Platón, FAIDÓN IV., 60E-61B

Za našich dnů se filozofické spekulace netěší valné úctě. Odchováni fenomenologií, jsme přesvědčeni, že se filozofie zabývá výhradně tím, co je ve zkušenosti přímo dané; její poznatky mají být, jak se odborně říká, "fenomenologicky vykazatelné". Filozofie nám tak zjednává přístup k tomu, co je bezprostředním obsahem našeho poznání, a působí v nás vnímavou pozornost ke způsobům, jak se nám obsahy jednotlivých zkušeností dávají, a k mezím, v nichž se nám dávají. Původní danost zkušenosti je totiž třeba teprve odkryt pod nánesy předsudků, názorů, teorií, výkladů a hodnocení - tedy oddělit ji právě od nejrůznějších spekulací, které naši zkušenost neoprávněně překračují. Pravdy se dobíráme tak, že poznáváme meze našeho vědění. To je sókratovský rys veškeré filozofie, odkaz, jemuž musí zůstat za všech okolností věrna.

Pokud nám záleží výhradně na tom, co skutečně víme, představují tyto meze něco povýtce negativního; za nimi se nachází vše to, co je sice také nějak součástí naší zkušenosti, co však "vlastně nevíme", co si jen myslíme nebo představujeme, protože jsme to slyšeli či vymysleli, nebo nás to třeba jen tak napadlo; tedy celá oblast mínění a spekulací, toho, co se skutečnému vědění pouze podobá.

Zjevně je dobré se ve vlastní zkušenosti vyznat, udělat v ní pořádek, rozlišit jednotlivé způsoby danosti a očistit vědění od všeho, co jím není. Pořádat zkušenost je proto významnou složkou filozofického úsilí o pravdu. S pořádkem ve vlastní zkušenosti se to však má jako s pořádkem v knihovně, domácnosti či společnosti. Zdálo by se, že stačí odstranit vše, co tam nenáleží, a zbytek uvést do náležitých vztahů neboli poměrů, takových, které jsou jednak správné, jednak spravedlivé. Správné - to znamená jednoznačné a bezrozporné; spravedlnost správného uspořádání spočívá v tom, že vzájemné poměry skutečně odpovídají povaze věcí. Oběma požadavkům - správnosti a spravedlnosti - nelze nikdy plně dostát; to nás však nezprošťuje povinnosti se o to neustále pokoušet - usilovat o nemožné.

Mohutností uspořádávající naší zkušenost je rozum. Poslání rozumu je jak rozlišování, tak celistvost. O tom svědčí jeho řecké označení - LOGOS. Toto slovo znamená řád či smysluplnou (řádnou) řeč; souvisí se slovesem LEGEIN - sbírat i vybírat. Jeho latinský protějšek - ratio - ukazuje zase k poměru. České označení "rozum" nám pak vhodně připomíná, že uvádění věcí na základě rozlišování je um, tedy umění. A umění je nadání, nikoliv dovednost; dovednosti se lze naučit, osvojit si ji, získat ji z vnějšku. O rozumu však příslověčně platí, že "komu není shůry dáno, v apatyce nekoupí".

Filozofie, kterým jde především o jistotu vědění, tradičně usilují najít pro děláni pořádku ve zkušenosti nějaké bezpečné východiště. Vycházejí proto z jedné úplně jisté pravdy či z naprosto zřejmé zkušenosti, z něčeho, co je díky své zřetelnosti, nespornosti či bezprostřednosti tak

~~tak~~ základní a neochvějné, že to není třeba dokazovat a není to také možné zpochybnit. Mohou to být pravdy typu logických zákonů jako třeba zákona identity a sporu (jejichž zpochybnění by vyvracelo samo sebe), zkušenosti jako "já", "myslím", "jsem", akt pochybování či tázání (kde by zpochybnění oprávněnost těchto aktů jen potvrzovalo). Taková počáteční pravda představuje pro tyto "filozofie jednoho východiska" ("philosophies d'un point de départ" - Ricoeur) jakousi přehlednou oázu či světlinu uprostřed živelné zkušenosti, kterou se rozum snaží dále rozšiřovat. Zároveň se však stává vzorem (prototypem) vědění a pravdivosti. Neboť způsob, jakým se tento jedinečný obsah zkušenosti dává, určuje typ a povahu dalších zkušeností, které rozum vybírá z celkové zkušenosti, které zařazuje do oblasti jistého vědění, pořádá a obdařuje bezvýhradnou důvěrou. Vše, co je na tento modus danosti převeditelné, je pravdivé poznání; co však tuto povahu nemá, jeví se jako "nevykazatelné"; takové zkušenosti nemohou vůbec vznášet nárok pravdivosti. Nelze je tudíž považovat za plnohodnotnou součást zkušenosti celkové, do jejíhož jednotícího řádu nejsou zařaditelné. Východisko té které filozofie tak určuje "logiku", které dané filozofické poznání podřídí celou zkušenost a kterou posléze prohlásí za pořádek světa. (Právem měli staří pro "počátek" termín ARCHÉ, to jest vláda.) Filozofie jednoho východiska se tak samy stávají tím, od čeho slibují zkušenost očistit: spekulací ve smyslu rozumové konstrukce.

Existuje však ještě jiná cesta. Ta vychází z plnosti zkušenosti ("part du plein de conscience" - Ricoeur). Přísně vzato, plnost nemůže být sama žádným východiskem; obrat "vycházet z plnosti" označuje spíše postoj předběžného uznání celku zkušenosti jako takového, důvěru v její přirozenou celistvost, v původnější jednotu zkušenosti, než jakou představuje kterýkoliv výklad a uspořádání. Není to jednota, vytvořená nalezením náležitých poměrů, nýbrž jednota vnitřní, "organická", která nezáleží v uspořádání, ale v sounáležení. Určitý výklad může svou správností a spravedlivostí tuto organickou jednotu sice vhod-

ně vyjádřit, nemůže ji však obsáhnout a vyčerpat, tj. převést beze zbytku na svou logiku. Filozofie odkazující k plnosti se proto neopírají o jediný rozum-logos jako své výlučné kritérium pravdy, nýbrž pěstují rozum-nost. Rozumnost pak znamená umění porozumění, které vychází z náhledu podobnosti rozmanitých "pohybů logu" - např. výkladů světa -, tedy porozumění na základě analogií.

Tato druhá cesta je ohrožena svodem k rezignaci na rozum jako takový: každý pohyb logu se zdá z jejích pozic částečným, jednostranným, povrchním, míjejícím se podstaty věci. Tomuto svodu také skutečně podlehl řada iracionalistických směrů. Odtud se odvozuje též tzv. "dialektické myšlení" a ospravedlňuje tak různé své "dialektické triky" - svůdné a zrůdné prohrášky proti zdravému rozumu, obyčejné logice i myšlenkové poctivosti. Jsem přesvědčen, že neoprávněně: pozice "druhé cesty", tj. postoj důvěry vůči organické jednotě zkušenosti, není perspektivou - tím méně ^{ptací} perspektivou absolutního ducha, vznášejícího se nad vodami rozumových výkladů a zasahujícího svým dialektickým meta-logem do jejich proudění-vyplývání, kdykoliv se mu to hodí. Vždyť to jediné, co lze na základě fenomenologie "jednoty protikladů" v naší zkušenosti poctivě vykázat, je tušení, že celek zkušenosti není zachytitelný jediným systémem vztahů a že žádný jednotlivý způsob rozumového uvažování, který je konzistentní, tj. věrný sobě samému, nemůže celek zkušenosti projít či pokrýt: "le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas". Tento okřídlený Pascalův výrok lze totiž vykládat i tak, že v srdci - sjednoudícím středu plnosti naší tělesné zkušenosti - dlí mnohost rozumů (raisons), kterou rozum - aktuální vidění celku souvislostí - nezná; to proto, že nejde o znalost (za níž se vydává tzv. "dialektické myšlení"), nýbrž právě jen o tušení - transcendentální tušení rozumu.

Avšak zároveň je Pascalův výrok i dokladem toho, že ačkoliv rozum nemůže tuto hlubší jednotu protikladných vztahů poznat, může o ní přesto vědět: uvědomit si ji

uvnitř zakoušení svého vlastního pohybu jako zkušenost mezí, podobně jako zrak zakouší při hledění meze svého zorného pole, ačkoliv je nevidí, protože do tohoto pole nespadají a vůbec nejsou viditelným předmětem, na zraku nezávislým. Ani meze rozumového poznání nejsou poznáním, nýbrž dávají se jinak: představují jakési paradoxní "rozumové tušení". Tuto zkušenost může rozum vyjádřit pomocí paradoxů, antinomií, aporií.^{x)}

Zkušenost mezí a tušení, že je něco za nimi, tedy vztah k transcendenci, neodmyslitelně patří k rozumu. Nejde jen o to, že "jsou skutečnosti, které rozum přesahují". Meze totiž nepředstavují jen omezenost, nýbrž dávají také vymezenost: určují tvar, dávají určitost. A tak jako tělo potřebuje kinestézi, tj. schopnost vnímat svou aktuální polohu a pohyb, aby se mohlo pohybovat účinně a smysluplně, tedy jednat, tak musí i rozum zakoušet stav a pohyb svého myšlení, aby mohl účinně a smysluplně myslet, tj. přemýšlet, uvažovat a poznávat. Této "kinestézi rozumu", čili jeho zkušenosti vlastního pohybu se běžně říká reflexe.

Termín "reflexe" původně znamenal zpětný ohyb čili odraz. Tento prostorový přírůbek dobře ilustruje, že rozum vyhmatavá vlastní tvar narážením na své meze a odražením se od nich. A tak jako je v běžné zkušenosti kinestéze neoddělitelně spjata s jednáním, tak sebevnímání rozumu vždy provází myšlení. Proto se označení "reflexe" užívá také pro uvažování či myšlení vůbec.

Pro reflexi - stejně jako pro kinestézi - platí, že není jen pasívní konstatací ("průběžným monitorováním")

x) Tyto hříčky, táhnoucí se dějinami západní racionality od Řeků přes Kanta až do současnosti (Russel, Gödel, Smullyan, Hofstadter), nejsou "aporiemi" (=bezcestím) v tom smyslu, že by se myšlení do nich vážně zaplétalo, že by se jimi rozum cítil skutečně ohrožen. Jsou to spíš prostředky, které rozum sám ke svému potěšení objevuje a konstruuje jako způsoby svého sebevyjádření. Toto sebevyjádření však opět není žádný poznatek: smysl paradoxů tkví výlučně v prožitku, chce-li je rozum vysvětlit, zruší je a promění v banalitu.

myšlení - jeho tvaru, polohy a změn -, nýbrž je procesem sebeutváření a sebezakoušení. Reflexí můžeme své myšlení cvičit a zušlechťovat - přivádět původně kompaktní, nerozlišené sebezakoušení k vnímavému a citlivému vědomí sebe sama. Reflexe, na niž takto činně zaměříme svou pozornost, vystupuje jako sebeuvědomování. Ve filozofii bývá termín reflexe skutečně používán právě v tomto užším slova smyslu. Pěstování a výchova reflexe je ostatně také jednou z důležitých úloh filozofie.

Pěstováním reflexe se sebezakoušení mění v zkušenost. Zkušenost však není jen vytríbeným citem a vytríbeným pocitem; zkušenost je podstatně věděním.

Zkušenost rozumu o sobě samotném je tedy věděním vlastních mezí - přesto, že je rozum nemůže poznat. V tom není žádný rozpor: vědění totiž není poznatek. Slovo "vědění" neodkazuje ani k poznání ani k rozumění, nýbrž souvisí s viděním. Také řecký výraz pro "vím", OIDA, je perfektem (děj v minulosti skončený) od slovesa IDEIN, vidět: uviděl jsem - tedy vím. Proto použil Platón pro obsahy vědění o transcendentu výraz IDEA (vzhled, vid), jenž v sobě elegantně sjednocuje vidění a vědění. Prohlásil toto spatřené v zakoušeném, tedy to, co z pouhého zakoušení činí zkušenost, za to, co skutečně jest. Tuto pravou skutečnost, svět idejí nazval KOSMOS NOËTOS, což lze v naší souvislosti (a v rozporu s tradicí, která překládá "svět rozumového poznání") chápat jako svět věditelný. Platón postavil KOSMOS NOËTOS proti KOSMOS AISTHËTOS, světu vnímatelnému, (zakoušenému, poznávanému), kam můžeme, opět netradičně, zahrnout veškerou empirii - nejen smyslových orgánů, nýbrž i reflexe. (Reflexe bývá běžně zahrnována mezi rozumové poznání KAT'EXOCHEN, tedy do KOSMOS NOËTOS; náš náhled z ní činí empirii - sebevnímání rozumu). Veškeré poznání patří tedy do empirie, zatímco vědění je něco podstatně jiného: nespočívá v poznání, nýbrž ve zření idejí.

A toto zření idejí - naše účast na světě věditelném - bylo pro Platóna zároveň východiskem filosofického poznání. K tomuto východisku je však nutno napřed proniknout. Přitom je nelze hledat v oblasti zkušenosti (v uvedeném

širokém slova smyslu), jak to činí filozofie jednoho východiska. Svět idejí nepředstavuje nějakou jednu pravdu, byť jakkoliv evidentní a ústřední, nýbrž je ve své plnosti - plnosti bytí - základem veškeré pravdivosti, ať už založené jakýmkoliv pohybem logu a měřené jakýmikoliv východisky. Svět idejí je původní jednotou naší zkušenosti v její rozporuplné plnosti. (Ideje - na rozdíl od soudů - se totiž vzájemně nevylučují, nýbrž mají na sobě účast.) Protože jsou však ideje "zkušeností výchozí" (přesněji řečeno "nadzkušeností", zdrojem vší zkušenosti), lze se jich dobrat jediné tak, že se na ně "rozpomínáme" jako na to, odkud jsme vyšli, co víme "odjakživa", "odnepaměti". (Tato "nepaměť" - jakási "plusquammemoria" - je okolností, pro kterou slovo "rozpomínáme" sice podtrhujeme, zároveň však dáváme do uvozovek; lze uvažovat o terminologickém rozlišení "roz-pomínání" od pouhého vzpomínání.)

Nazvěme toto transcendentální vědění ontologickou zkušeností. Jednak proto, že se týká samotného bytí (TŮ ONTOS), jednak proto, že úzce souvisí s bytostným určením logu. (Nebudeme to zde dokládat; veškerá filozofie však stojí a padá s přesvědčením o této souvislosti.) Ontologická zkušenost představuje srdce naší zkušenosti, v němž dlí tajemství její organické jednoty - jednoty logů, přesahující každý jednotlivý logos. A děje-li se již toto rozpomínání pomocí logu, pak právě dialog (DIALOGOS) je vhodným způsobem zpřítomnění ontologické zkušenosti, neboť tu lze zahlédnout skrže (DIA-) mnohotvárnost pohybů logu, v jejich porovnávání na základě analogií, které přitom neulpívá na žádném z nich.

Nuže předpokládejme, že taková ontologická zkušenost je nám vskutku odjakživa dána a že se na ni můžeme rozpomenout. (Je to věc víry a důvěry v ty, kteří o takovém rozpomenutí vydávají svědectví; s touto důvěrou se na cestu filozofie vůbec vydáváme.) Lze se pak ptát, jak takovou zkušenost vůbec vyjádřit, jak o tomto rozpomenutí vydat svědectví? pomocí logu? Uvědomme si totiž, že filozofie - v obvyklém slova smyslu - představuje tradici (tj. péči o uchování a předávání skrže pokolení) ontologické zkuše-

nosti, svěřenou logu (tedy řeči v ústní a zejména písemné podobě) se vší jeho omezeností a částečností. Logu je tak svěřeno to, co jej bytostně překračuje - vždyť ontologická zkušenost je jeho transcendencí.^{x)}

Opakujme: logos se sice dozvídá o své transcendenci díky reflexi své vlastní konečnosti, avšak k věděni, jehož obsahem je sama transcendence, může dospět pouze "ana-logické" rozpomenutí na ontologickou zkušenost. Logos pak může takto zahlednuté ontologické věděni vyjádřit jediné pomocí spekulace. To je hlavní téze této úvahy.

Takovou velkolepou spekulací je už sama Platónova nauka o idejích. V ní došla ontologická zkušenost svého paradigmatického vyjádření. Z platonismu se tak stal movens veškeré západní filozofie - až už jednotlivé její proudy byly vedeny snahou o jeho pochopení a rozvinutí či vyvrácení a překonání.

Spekulace není totiž pouze rozumovou konstrukcí - a už vůbec ne čirým výmyslem: je to obraz ontologické zkušenosti vytvořený určitým způsobem myšlení (pohybem logu) pomocí určité oblasti představ. Samo slovo spekulace znamená ostatně tolik co zrcadlení. Metafora zrcadla sbližuje do jisté míry spekulaci a reflexi. Zatímco však u reflexe

x) Filozofie ve svém celku nepředstavuje nepřerušenu dějinnou posloupnost zasvěcovacích obřadů či cvičení vedoucích k osvícení, tj. k uvědomění si základu vší zkušenosti, který by bylo lze vtělit v jediný symbol (Nirvána, Tao, Zen, "Buddha", "Kristus" ap.), jak je typické pro náboženské cesty k moudrosti. Přestože i ve filozofii může hrát přímé vedení žáků mistrem zásadní roli, nestalo se institucí. Přitom se domnívám, že v Platónově Akademii hrála roli něčeho jako zasvěcení či duchovního cvičení geometrie. Nebyla však nějakým tajným určením, čili "nepsanou naukou" (AGRAFA DOGMATA) o tom, ~~co~~ a jak se to se skutečností má, nýbrž disciplínou ve smyslu kázně, jíž se měl logos podříditi a jejíž vhodné pěstování pod zkušeným vedením uvádělo duši do harmonického pohybu a činilo ji vnímavou, schopnou rozpomínání na ideje. Vědomosti samy by mohly být klidně svěřeny psanému slovu, ono výsostné výchovné umění však pochopitelně zapsat nelze. Je zde patrné dědictví pythagorejců, u nichž filozofie byla úzce spojena s náboženstvím a její pěstování s řeholním životem.

jde o odraz, v pojmu spekulace převládá představa obrazu - toho, co se odrazem v zrcadle vytváří. Zrcadlo (lat. speculum) souvisí se zřením (speculor = hledím, pátrám, rozhlížím se; od spicio = hledím): vidím-li se v zrcadle, pak tápavé, "alepé" vyhmátávání zevnitř, jímž se kinesteticky o sobě dozvídám, je doplněno celkovým obrazem vlastní podoby, na niž lze hledět jakoby zevně, v kontextu onoho "za". Toto "zevně" je ovšem iluzorní a také obraz za zrcadlem je, jak víme z optiky, "neskutečný"; de facto mi pohled do zrcadla nepřináší žádné nové poznání: hledíme ze sebe na sebe, zrcadlíme jen sebe sama. A přesto jsou zrcadla pro naši orientaci a informaci nesmírně užitečná!

Totéž platí o spekulaci. Jakkoliv se tváří, že zobrazuje nějaké za, které je oproti iluzornosti naší zkušenosti tou pravou, jsoucí, věčnou skutečností, je spekulace vytvářena z obsahů imanentní zkušenosti, a stejně jako zkušenost je i spekulace ^sma proměnlivá, relativní, pomíjivá. Přestaneme-li do její zdánlivé transcendence hledět, zmizí. V tom ohledu je spekulace symbolem marnosti všeho mudrování, tak jako je zrcadlo symbolem marnivosti.

Navíc se zdá spekulace bezmezná: lze ji rozvíjet donekonečna, a to čím dál tím libovolněji; ocitá se mimo oblast kompetence rozumového poznání, proto se vymyká kritériím jeho pravdivosti, přestože je jeho výtvozem. Přitom dosažené stadium spekulace je vždy takové povahy, že k dalšímu rozvinutí a doplnění přímo nutí, takže si nejsme vědomi svévole, s níž tak činíme. Tato neomezenost je dalším důvodem obecné nedůvěry k spekulativní filozofii.

Tato zásadně oprávněná kritika spekulativního postupu, poukazující na neexistenci jeho mezí vnějších, však přehlíží druhý typ mezí - meze vnitřní. Tyto meze určuje právě hranice poznání, za níž se spekulace ocitá; jsou to meze, na něž zároveň zevnitř naráží reflexe. A jenom vzhledem k těmto vnitřním mezím, tj. ve spojení s reflexí, dává spekulace smysl: je jistým zobrazením, "odlítkem" reflexe. Jakkoliv se její materiál může rozkládat neomezeně daleko, je mu přesto zevnitř vtisknuta podoba celku naší zkušenosti; spekulaci proto lze označit za její podobenství. Tato po-

dobnost určuje, zda a do jaké míry je spekulace přesvědčivá, tj. relevantní pro naši orientaci uvnitř zkušenosti.

Zdrojem smyslu spekulace je ovšem [†]hledět do spekulace jako do zrcadla a rozumět jí. A opačně: spekulace - ať už zjevená, vymyšlená, vykonstruovaná, vysněná či jinak vybásněná - dává smysl jen potud, pokud odpovídá ontologické zkušenosti, pokud ji vyjadřuje přesvědčivě a účinně. Přesvědčivě: pomáhá-li vzpomínat, tj. připomíná-li nám to, co odjakživa víme; účinně: spoluurčuje-li naše poznání, je-li pro ně relevantní.

Spekulace je ovšem zavádějící, jestliže nás vede za své vnitřní hranice příliš daleko, dále, než je nutné pro pohled na celek naší zkušenosti, nebo jestliže přestává být podobenstvím a vystupuje jako skutečnost sama, nezávislá na světě naší zkušenosti a degradaující ho na odvozený, méněcenný klam a mam, který nám přístup k "pravé skutečnosti" jenom zastírá. Spekulace je zavádějící, když předstírá, že je poznáním nějakého "zásvětí", jehož pravda je nadřazena pravdě přirozené zkušenosti. Kdykoliv demaskujeme iluzorní povahu této "vyšší pravdy" a tak spekulaci odmítneme, přesune se těžiště filozofického zájmu zpět ke zkušenosti samotné ve snaze očistit ji od všeho spekulativního, co k ní nepatří. Jsme-li však v této snaze opravdu fenomenologicky poctiví, pak zjišťujeme, že zkušenost sama je té povahy, že její sounáležitost poukazuje k celku smyslu, který ji přesahuje. Přitom tento celek smyslu ke zkušenosti bytostně náleží, ačkoliv není její součástí; představuje jakýsi její "nevlastní bod", jenž je vlastním ohniskem zkušenosti, k němuž se jakoby sbíhá síť vzájemných poukazů jednotlivých obsahů zkušenosti a z něhož se odvozuje jejich přirozené uspořádání. K porozumění tomuto úběžníku však nelze dospět jinak než opět za přispění spekulace. Jestliže si tuto cestu předem zakážeme a prohlásíme celek zkušenosti za zkušenostně nevykazatelný, potom se nám zkušenost sama rozpadne, vymkne se možnosti našeho porozumění a ztratí smysl.

Celou filozofií prochází tento neustálý pohyb: spekulativní svedení na zcestí, překonání spekulací návratem ke zkušenosti, k věci samé, k fenoménům, faktům, bezprostřední

[†] ontologická zkušenost. Jen ona umožní naši zkušenosti

danosti (či jak toto vystřízlivění sebe sama v různých dobách označuje), podmíněné rozpomenutím se na ontologickou zkušenost a provázené vědomým či bezděčným sáhnutím ke spekulaci, aby bylo možno o ontologické zkušenosti vydat sdělitelné a rozumitelné svědectví. Taková už je totiž povaha zkušenosti: je nemožné, aby zkušenost, vztahená zevnitř ke své vlastní celistvosti, fenomenologicky popsal tento svůj vztah - a přitom je to nutné; v tom tkví odvěká "metafyzická potřeba" (metaphysisches Bedürfnis) - živelný movens všeho spekulování. Filozofie nesmí tuto svou potřebu odmítnout, nýbrž má se snažit ji skrze reflexi zušlechtit.

Pokládáme⁻¹¹ jednotlivé spekulace - nauky, systémy, světonázory a filozofické mýty - za pokusy o definitivní výpověď o podstatě skutečnosti, pak konstatujeme marnost takového počínání: filozofie se nemůže dobrat konečného poznání toho, co skutečně jest, protože to z povahy věci nelze učinit poznatkem; podstata skutečnosti není předmětem poznání, nýbrž - jako zdroj naší smysluplnosti a srozumitelnosti - spíše jeho východiskem. Přistupujeme-li však k těmže spekulacím jako k různým způsobům vyjádření ontologické zkušenosti, tedy jako k jejím rozlišeným podobám, zračícím se v zrcadle proměnlivé zkušenosti ontické (tj. souhrnu jednotlivých zkušeností), pak nám umožní odpovědně se vztáhnout k vlastní ontologické zkušenosti - k "srdci" vlastní mysli. Víra v cosi stálého, pravdivého, "neměnného" - či, dejme tomu, věrného, spolehlivého - v povaze bytí nám dovolí učit se od starých myslitelů a přitom dávat jejich ontologické zkušenosti nové podoby. Podobnost filozofií nespočívá v nějaké invariantě - v něčem, co by v podstatě všichni myslitelé tvrdili a na čem by se shodovali -, nýbrž v podobách-idejích, k nimž všichni úběžně hledí či z jejichž vědění vycházejí a které nejsou "součástí" jejich učení. Ideje jsou pro myslitele nevyslovitelné vzory, nikoliv názory. Tato transcendentální podobnost však umožňuje, aby si jednotlivá myslitelská svědectví vzájemně odpovídala a rozuměla. Soudím, že jsou to hlavně spekulativní obrazy světa nabízené jednotlivými filozofy, které nám

teprve zjednávají přístup k tomu, co právem považujeme za to nejdůležitější: k vlastnímu pohybu jejich myšlení. Nemůžeme být právi velkým filozofiím, přehlížíme-li jejich spekulativní složku.

Tato obrana spekulace není návrhem obnovit spekulativní filozofii. Fenomenologie je velkým "darem našeho věku" (don de la modernité - Ricouer): nejde o jednu z metod či "mód" (tj. modů filozofování), nýbrž o výdobytek, který je od moderní filozofie stejně neodmyslitelný, jako descartovská skepse, kantovská kritika a hegelovská dialektika od filozofie novověké. Na úsvitu filozofie vznikl pojem ~~APÉIRON~~ (neomezené) jakožto (ARCHÉ) počátek ve střetnutí s mytologií a později nauka o idejích povstala ve střetnutí se sofistickou. Podobně kritické myšlení vzešlo ze sporu s metafyzickým dogmatismem na jedné straně a skepticismem na straně druhé. Hegelova filozofie chtěla ^ažse čelit mechanistickému mýtu novověkého racionalismu. Fenomenologie pak odvozuje svůj vznik z konfrontace se scientismem. Všechny tyto velké filozofické koncepty jsou tak či onak pládem překonání spekulace a svévole myšlení, odtrženého od zkušenosti.

Chceme však vrátit spekulaci její místo ve filozofii - to, které jí náleželo už u Platóna, jehož filozofické mýty (jeskyně, Agathopolis, Eros, Psýché, stavba světa v Timaeovi, Atlantida) byly nutným a náležitým doplněním sókratovského zkoumání, které se bralo cestou problematizování, tézání a rozmlouvání. Díky tomuto doplnění nabyla Platónova filozofie své monumentální celistvosti.

Také fenomenologický postup zkoumání musí být doplněn o spekulativní rozměr; fenomenologie tím sice bude vyvedena ze svého sebeklamu, že je "přísnou vědou", zato se však opět stane filozofií v plném slova smyslu. U velkých Husserlových dědiců se to ostatně "zákonitě" - tj. zcela mimoděk - vskutku děje. Také na tento "spekulační trend" je však třeba přísně uplatňovat fenomenologický "princip všech principů", totiž to, "co se naší intuici původně nabízí takřka v tělesné skutečnosti, prostě přijmout jako to, co se dává,

přítom však v mezích, v nichž se nabízí" (Husserl, Ideen § 24). Nejen předměty smyslového vnímání, které měl Husserl zřejmě především na mysli - také spekulace se naší originální intuici nabízejí ze samotného nitra pohybu našeho myšlení s naléhavou, doalova tělesnou předsvědčivostí. I ony se dávají naší zkušenosti - jsou dokonce stěžejní složkou naší zkušenosti filozofické. Také je třeba "prostě přijmout", jako "právoplatný zdroj poznání", avšak zároveň tak, jak se dávají - totiž jako spekulace.

Filozofie, vycházející z plnosti zkušenosti, nesmí na rozdíl od filozofií jednoho východiska spekulace z této plnosti vyloučit. Myslitel musí být s to podat výpověď také o této stránce svého zkoumání, v níž se odráží jeho nevyslovitelná, původní a jedinečná "filozofická intuice" (Bergson), tedy ontologická zkušenost. Kolem této zkušenosti se přece jeho zkoumání otáčí a spekulace představuje projekci, obzor, vzhledem k němuž se jeho myšlení neustále orientuje, ať už se týká jakýchkoliv konkrétních námětů. Tento obzor - tak jako každý obzor - je zajisté nedosažitelný a během putování se pochopitelně mění. Přesto se v něm odráží jednotu myslitelova díla, je společným jmenovatelem jeho práce. Filozofové se však za něj obvykle "stydí", protože pocítují jeho nevykazatelnost a libovolnost. Proto se jej snaží vyzávorkovat, tj. na cestě logu metodicky suspendovat. Nemohou jej však zrušit: horizont je skutečný - tj. působí, usměrňuje filozofovy otázky, stojí na pozadí jeho odpovědí, je hybnou silou jeho neustálé zvědavosti, zdrojem jeho nadšení, důvodem jeho důvěry. Jeho "libovolnost" spočívá také v tom, že působí libost myslitelově vůli k poznání a k pravdě.

Každý filozof je stejně vnitřně přesvědčen, že "ví, jak to je", přestože zároveň také ví, že ho žádné poznání k tomuto vědění neopravňuje. Proto se k němu raději nepřiznává - namnoze ani sám sobě. Nechce působit směšně: jeho dobré filozofické vychování ho nutí pokládat za ctnost stálé pochybování, problematizování a kladení do otázky všeho - včetně svých vlastních předpokladů, poznatků a přesvědčení. Přitom je toto jeho stydlivě zakrývané přesvědčení, že

v hloubi duše ví o povaze bytí, vlastně oprávněné, totiž natolik oprávněné, nakolik je skutečně filozofem, tj. nakolik pronikl do takové "hloubi duše", v níž dlí jeho ontologická zkušenost. Bylo by proto vpravdě důstojné a spravedlivé a fenomenologicky poctivé, kdyby se k tomuto svému přesvědčení otevřeně přiznal a dal mu ten tvar, který mu náleží: konkrétní podobu, kterou na sebe vzala zpřítomnění jeho ontologické zkušenosti.

Toto dávání tvaru je však tvůrčí čin, vyžadující umění. A právě jako umění by měla být spekulace pěstována. Pak nebude pokračmu fušována jako něco nedovoleného a její pravda se nebude muset - s smět - prosazovat pod maskou poznání; dobře vypracovaná spekulace, zušlechtěná muzickým uměním, již nebude nucena předstírat vykazatelnost, nýbrž bude sama vykazovat, čím je a co nabízí: obraz zpodobující ontologickou zkušenost a dávající příležitost k jejímu náhledu v sebepochopení. Zkrátka, spekulace tak budou vznášet nárok na pravdu podobnou pravdě umění.

Filozofie je láskou k moudrosti. K lásce však náleží vážnost i hra, zdrženlivost i nespoutanost, odříkání i rozkoš, věrnost i rozvernost, pochybnost i bezmezná důvěřivost. A také k lásce k moudrosti náleží obě tyto polohy: skepse i důvěra, poznání i tvorba, askeze logiky i bujnost obrazotvornosti. Filozofové zdůrazňují, že jejich zření (THEORÍA) má být dosvědčováno jak věděním (EPISTÉMÉ), tak jednáním (PRÁXIS), a že obé musí být v souledu, na němž spočívá filozofický způsob života (BIOS FILOSOFIKOS). Na třetí dimenzi Života, která je nutnou složkou jejich svědectví, totiž na umění (POIÉISIS, MÚSIKĚ), však filozofové zapomínají, ponechávajíce ji básníkům.

Tento opomíjený životní rozměr se však filosofii neustále vrací v jejích snech - ve spekulacích. Toto snění filozofie může^{na} sebe brát nejrozmanitější podoby, říká však stále totéž: MÚSIKĚN POIEI KAI ERGÁZÚ - věnuj se umění a konej je! Kdykoliv byl tento sen násilně racionalizován, vzal na sebe nebezpečnou podobu definitivního poznání. Tam však, kde se ho myšlení výslovně zcela vzdalo, přestalo být filozofií, ztratilo svůj obsah a zploštilo se na pouhou

formální stránku: stalo se rétorikou, logikou, psychologií, teorií jazyka či metodologií vědy.

Bylo by bezpečnější důvěřovat tomuto věčně se vracejícímu snu filozofie a uposlechnout, k čemu vybízí. Vždyť filozofie je MEGISTĚ MÚSIKĚ - největším uměním, činností vlastní Múzám. Jejím pěstováním se podle Sókrata (Platon, *Faidros* 259C) vzdává úcta nejen Uránii, Múze poznání nebeských věcí, ale i Kalliopě, inspirující epické básnictví, a Mnemosyna, bohyně paměti, inspirující filozofovo rozpomínání, je přímo matkou Múz! Věnuje-li se múzickému umění, má však filozof skládat MYTHOS, nikoliv LOGOS, jemuž svěříl své poznání. A hlavně nesmí obé směšovat či vzájemně zaměňovat, musí cestu logu a cestu mýtu pečlivě rozlišovat; je nepřipustné, aby mýty, které svými spekulacemi vytváří, vydával za logos pravé skutečnosti. Přesto však teprve všechny tři dimenze - poznání, jednání i tvorba - vytvářejí pro skutečnou filozofii prostor, představující tři rozměry téhož pohybu lásky.

V Praze o letním slunovratu
Léta Páně 1985.

Jaroslav Kříž
POJMY A URČITOST

(Tato esej je jakýmsi extraktem některých podstatných myšlenek mých dřívějších prací i dosud neukončené knihy *Bytí a určitost*. Jejím hlavním cílem je stručnost. Proto pouze naznačuje směry, jimiž je možno se tázat a v nichž lze vést argumenty k podpoře nebo zavržení jejích závěrů.
J.K.)

Pro staré Indy bylo vědomí jemnější formou ostatní skutečnosti. Už v antice - např. Anaxagorou - však vyvstává představa nou, transcendentálního vědomí, které skutečnost vytváří právě tím, že jí myslí. Novoplatonismus a zejména o mnoho století později Hegel dovádí tuto představu do důsledku: prvotní rozdělení podstaty skutečnosti vede

k jejímu zvnitřňování a odtud k hlubšímu uskutečnění. Zdá se, že myšlení nemá jiné možnosti. Kosmogonické mýty se v podstatě opakují při zkoumání lidského nitra. Husserlův (do jisté míry už Brentanův) objev intencionality vědomí i Heideggerova "Selbstheit" mají kořeny hluboko v minulosti.

Intencionalita vědomí znamená nutně polaritu: vědomí není prostě vědomím vůbec, ale vědomím právě "něčeho". Uvažujeme-li však o této myšlence, musíme se ptát, zda její obsah je prostě pravdou o vědomí, nebo zda je něčím jemně, nicméně závažně odlišným - totiž ustavením pravdy o vědomí, nebo ještě úžeji: vymezením, výkladem nebo dokonce definicí pojmu vědomí. V jednom i druhém případě se vnucuje otázka, zda je to pravda celá.

Zjistím na příklad, že mi něco před okamžikem "prp-běhlo vědomím", stalo se však "něčím" resp. "tím" teprve v mém ohlédnutí resp. zpětném uchopení. Patřilo to "něco", co se však "něčím" stalo teprve dodatečně, k vědomí, nebo se k němu připojilo, vyvstalo v něm teprve, když jsem je jako "něco" uchopil? Patří sny, tušení, tělesné pocity - to všechno ve své primární, nereflektované podobě - k vědomí? A zejména: nevystává ono husserlovsky intencionální "něco" (ono noema) vždy "nějak", není mi zprostředkováno a vůbec umožněno jakýmsi mediem kvality noese, která není předmětem intencionálního nahlédnutí, nicméně k němu neodlučitelně patří? Ptejme se však ještě urputněji: není to, co je mi ve vědomí bezprostředně dané, vlastně ještě mimo mé uchopení? Nežijí na druhé straně to, co uchopuji právě jako explicitní "to", již ode mne odděleno samotným mým nahlížením? Není i v tomto smyslu velice případná Heideggerova charakteristika člověka jako bytosti dalek, tedy bytosti, již nejbližší je to, co je jí v jiném smyslu nejvíce vzdáleno, a naopak?

Ale co je to vlastně vědomí? I když zatím nevíme, zda tato otázka má vůbec odpověď, cítíme, že pokud slovo "vědomí" má vůbec smysl, musí se naše hledání jeho povahy a podstaty díť ve vědomí, vědomím, nebo jako předmět vědomí. Abych se mohl soustavně ptát, "čím" něco je, nestačí

jen mít něco srovnatelného, co naplní prostor, otevřený otázkou: je nutno především mít předmět své otázky tak říkajíc stále před sebou, stále přístupný ověřujícímu pohledu. Uvažuji-li o svém vědomí, je tedy mé vědomí samo sobě předmětem. Tím ale samo sebe přesahuje nejen v tom všem, co právě předmětné není, ale také tím, že samo sebe zkoumá, činí předmětem rozboru, porovnání a vůbec otázky. Situace, v níž se při svém zkoumání nacházíme, je zřejmě hluboce paradoxní.

Cítíme ovšem, že tento paradox se nám vnucuje jaksi neprávem. Vědomí, o němž uvažuji, dokonce "toto mé vědomí", je v jistém smyslu něco jiného, než vědomí, v němž a jímž uvažuji (přesněji, v němž a jímž se mi cokoliv zpřítomňuje a dává). Ono činně přítomné vědomí je zjevné především samo sebou a to jednak (připusťme tuto hrubou klasifikaci) svými intencionálními obsahy, jednak ale samým jejich jevením se a jeho způsobem (tento aspekt byl Husserlem v jeho Cartesiánských meditacích zanedbán resp. vtažen pojmem noese do transcendentálního subjektu neprávem, i když v dobré snaze vyhnout se paradoxu). Není tedy jako takové předmětem uvědomění a tím také není "něčím", k čemu lze v nejširším smyslu ukázat a o čem lze vyslovit nějaký výrok.

Nyní však vidíme, že jsme v dokonalé pasti: snahou o uniknutí z paradoxu jsme do něj jen ještě hlouběji upadli, neboť to, co se podle našeho nálezu vymyká jakémukoliv náhledu, poukázání, ba vůbec pojmenování, co krátce není objektem v jakémkoliv smyslu, je zde nevyhnutelně pojmenováno, je k tomu a k jeho povaze poukazováno, je o tom mluveno. Situace je formálně zcela obdobná té, ke které dochází u známého Russellova paradoxu logických tříd (naš paradox však není zvláštním případem Russellova paradoxu, situace je spíše opačná: Russellův paradox je z jednoho hlediska formou toho našeho, z jiného jeho zvláštním případem).

Tento paradox lze vyjádřit úsporně takto: jestliže za existující (nikoliv v přísně ontologickém, ale spíše ve fenomenologickém smyslu) prohlásíme jen to, co si lze

jako takové uvědomit, pak bezprostřední vědomí částečně nebo úplně neexistuje. To je také závěr, který - byť většinou na základě méně hlubokých důvodů - někteří filozofové kvapně udělali. Co však znamená? Jsou slova "bezprostřední vědomí" nebo vůbec "vědomí" jen prázdné, libovolné zvuky? Jak se vůbec mohlo stát, že jsme se k nim dostali? Stačí jen zopakovat myšlenkovou cestu, kterou jsme právě urazili, abychom viděli, že takový závěr sotva můžeme přijmout.

Člověk, který zabloudil v labyrintu, se vrací a zkoumá každý krok své cesty. Začali jsme tvrzením, že vědomí není výměrem intencionality vyčerpáno. Co to však znamená? Říkám: kromě toho, co vědomím, mému vědomí nebo v mém vědomí intencionalně vyvstává jako "něco", jsou vždy nějak přítomny kvality, podmínky a ostatní aspekty samého intencionalního vyvstání; tím však tyto aspekty mám - abych něco takového vůbec mohl říkat - nyní intencionalně. "Co" vždy předpokládá nějaké "jak"; ale toto "jak" se mi dává jako "co", zatím co předešlé "co" se přiřazuje k všeobecnému "jak": zjevná kvalita je vždy v posledním důsledku objektem - byť nikoliv věcí.

Co je ale charakteristické pro takový intencionalní objekt a pro jeho vyvstání? Pokusím-li se sledovat onen "děj", v němž něco právě jako "něco", jako "to" a zejména jako "toto" vyvstává, pak jsem konfrontován se zvláštní dvojakostí. Jako "toto" se mi stává přítomným, v podstatném smyslu blízkým; je mnou uchopeno, podrženo, přivlastněno. Ale na druhé straně právě svým uchopením, právě zpřítomněním stavím "toto" před sebe: uchopení je vždy podmíněno rozdělením, polarizací. Filozofie viděla zpravidla jen jednu komplementární stránku tohoto vztahu (srovnej conceptio-objectio; Begriff-Gegenstand): objekt byl v jejím pohledu už před námi a jako takový byl námi uchopován, chápán.

Pro objekt - a mám zde na mysli intencionalní objekt, bez ohledu na jeho případnou svébytnou či "objektivní" realitu - je charakteristické, že právě v tom, že jej intencionalně "mám před sebou", jej jednak uchopuji, jednak

však v něm (jako v "tomto", v jeho modu "on sám") implicitně odhalují jádro jeho vlastní identity. V tomto smyslu je intencionální uchopení objektu vždy transcendencí subjektu: je to jeho překročení modu "vlastního" k osvojení, k při-vlastnění. Současně je však tato transcendence, toto překročení a uchopení, umožněna právě něčím opačným, totiž recendencí, tj. odstoupením, do sebe vtažením subjektu: aby objekt byl přede mnou, abych mohl k němu vykročit a uchopit jej, musím jej právě před sebe vyslat, oddělit^{od} sebe - asi tak, jako poodstoupím od obrazu, abych jej viděl, nebo od příkopu, abych jej mohl přeskočit.

Tato komplementarita transcendence - recedence (kterou i Heidegger vidí příliš jednostranně), se dá vyjádřit také jako komplementarita principů odlišení a jednoty, tvořících vlastní jádro jakéhokoliv vyjádření, projevu i existence vůbec. To, co je právě obsahem uvědomění, sdělení i existence samé, je určitost, která povstává z komplementarity rozlišení a jednoty a z jejich vzájemného napětí, silícího jejich tendenci ke svým extrémům, jimiž jsou protiklad a identita. Zatím co principy rozlišení a jednoty se vzájemně doplňují a podmiňují (jakožto fundamentální principy poskytují, uplatněny samy na sebe, zase jen sebe sama: jsou odlišné a zároveň v jednotě), jejich extrémní formy se naopak vylučují (jsou protikladné, tím ovšem nikoliv identické). Díky tomu nejvyšší určitost, v níž by identita byla přímo konfrontována s protikladem, ono Hegelovo Absolutno (chápané jako identita identity a neidentity), je nemožná: zvrhává se v neurčitost, v paradox. (Ostatně tu vidíme, že abstraktní myšlení své principy totožnosti a protikladu nikdy není schopno explicitně použít současně: v klasické logice je komplementem identity neidentita, tedy odlišnost, komplementem protikladu jednota).

Intencionální objekt vědomí (noema, použijeme-li Husserlova termínu) proto nikdy netvoří čistý protiklad subjektu: není nikdy výhradně "přede mnou", ale je např. vždy vpojen do složité sítě různých, postupně méně výslovných rozlišení, stmelovaných a stále vstřebávaných impli-

citní jednotou vědomí. Také má vlastní transcendence k němu není nikdy úplná a výhradní. V životě vědomí - a pro něj určující - je vždy ještě jiná transcendence-recedence, kterou většina filozofií tak či onak opomíjí: vztah k jiným lidským bytostem v jednotě obecného lidství. Heideggerovo schema Dasein-In-der-Welt-Sein je neúplné: být zde a být ve světě není primární, ale je souřadné a vzájemně se doplňující s bytím s ostatními, k ostatním a pro ostatní. Svět je právě Světem proto a tím, že je sdílen a sdělován: každý objekt je právě objektem proto a tím, že se překračují nejen k němu, ale přes něj a mimo něj - že k němu, řečeno metaforicky, ukazují. Proto může mít můj objekt svou vlastní identitu, být "to" i "ono samo", že můj vztah k němu není přímý a výlučný, ale dalekosáhle sdílený. Vědomí je neodlučitelné od komunikace: tento poznatek dluží filozofie svým dceřiným vědám již příliš dlouho.

Sdílení a sdělování tvoří obrys jedné stránky určitosti vědomého: sdílení vytváří její prvek jednoty, sdělování prvek odlišnosti - neboť v sdělování se obracím k odlišnému s něčím, co je od něho odlišné (oba principy tu nejsou zcela vyvážené, neboť dohromady tvoří doplněk k individuální stránce vědomí). Intencionální objekt, který díky této další určitosti vládne jistou vlastní identitou a odtud relativní stálostí, nazvu pojmem. Je zřejmé, že tu nemohu mít na mysli jen obecné, abstraktní pojmy, ba ani běžné pojmy, nazývané poněkud nejasně "konkrétními". Pojem mi např. není pouze pes vůbec, ale i tento černý, zuřivě štěkající pes: pojem je mi jakékoliv "něco", vydělené a relativně ustálené ve vědomí natolik, aby k němu bylo možno reflexivně poukázat.

Pojmy těsně souvisí s komunikací. Proto je ještě nesmíme ztotožnit se slovy nebo s lingvistickými formami vůbec, jak část filozofie jednostranně vyvozuje z některých Wittgensteinových pozdních myšlenek. Faktická a empiricky ověřitelná rozdílnost pojmů a slov ovšem neznamená jejich vzájemnou nezávislost - naopak, "na povrchu" lingvistických struktur "se zrcadlí" mnohé z toho,

co nám "v hlubině" pojmové struktury snadno unikne - a to nejen v onom smyslu, který naznačuje Chomsky.

Každý pojem především vždy vystupuje v hierarchické struktuře, která v jeho vyvstání není bezprostředně zjevná, ale která vytváří jak jeho relativní stálost, tak i to, co bychom nejspíše nazvali jeho "takovostí" či prostě určitostí. Tuto strukturu můžeme popisovat v "horizontálním" a "vertikálním" směru, ovšem s vědomí, že tato názorná pomůcka obraz vyjasňuje jen za cenu, že některé oblasti zahalí tmou. Horizontálně je pojmová struktura zřejmě založena na uvedených principech rozlišení a jednoty: neboť pojem v sobě vždy sdružuje to, co je zkušenostním průběhům vědomí tak či onak společné (to znamená: reprezentuje v sobě jednotu života vědomí), ale zároveň je tato krystalizace jednoty možná jen v odlišení, ba v kontrastu s jinými takovými jednotami. Řečeno parabolou, pojem je jednak to, co právě je, jednak ale zároveň to, co není - co ze sebe vylučuje. Ve vertikálním směru jsou principy rozlišení a jednoty v pojmové struktuře obsaženy komplementárnějším způsobem: hierarchicky vyšší pojem vyjadřuje především jednotu nižších úrovní, zatím co rozlišení se paprskovitě rozbíhá všemi směry. Je zřejmé, že pojmová struktura, jak ji tu v náznaku popisujeme, není strnulá: neustále dochází k jejímu přeskupování, přesahům, prolínání a také k její systematické globální přeměně v procesu, který nazýváme zkušeností a poznáním. Nicméně existuje - to znamená nejen, že se zjevuje naší dodatečné abstrakční analýze, ale hierarchické strukturální vztahy jsou z větší části zjevné už v pojmech samých, v jejich obsahu a způsobu vyvstání ve vědomí.

Souvislost existence pojmů vůbec a jejich hierarchické struktury zvláště s komunikací vystupuje také v míře jejich přímého sdílení: pojmy jsou sdíleny tím více, čím jsou hierarchicky vyšší, tj. čím jsou obecnější a abstraktnější (mám zde na mysli radikální, významotvorné sdílení, téměř v modu "a priori"; pro každodenní, společensky-relativní sdílení tato zásada platí jen částečně) a naopak, čím hierarchicky níže, čím "konkrétnější" pojmy jsou, tím

více je k jejich sdílení a zejména sdělování zapotřebí zprostředkování vyšších pojmů; to bezprostředně nejkonkrétnější, totiž "to" či "toto" je v sdělení nejvyšší obecnost. To, co nazýváme abstraktním myšlením, jsou z větší části projevy nadosobní, transcendentální stránky vědomí - a to je také důvod, proč např. platnost logických, matematických a také ovšem tzv. objektivních vědeckých pravd daleko přesahuje individuální horizont (Wittgensteinova myšlenka, že stálá nezvratnost logických a matematických pravd spočívá v jejich tautologické povaze, je sice intelektuálně provokující, ale sotva uspokojující: dovedena do důsledku říká vlastně, že obsažná pravda neexistuje, čímž padá pojem pravdy vůbec a tím i sama Wittgensteinova myšlenka). Fakt, že pojmová struktura vždycky má svůj vertikální rozměr, že tedy vždy - nebo téměř vždy, jak uvidíme - existuje ještě vyšší pojmová rovina, umožňuje onen pozoruhodný obrat vědomí, v němž bezprostřední "to" se mění v zprostředkované "ono", tj. ve vzdálený, pouze reflektovaný vědomý objekt, na nějž můžeme shlížet a o němž můžeme vypovídat. Martin Buber vystihl tento obrat alespoň ve dvou krajních polohách, v "Ty" a v "Ono"; jeho emphasi však uniklo, že modus "ono" vůbec není zbaven transcendence, ale že ta je obrácena k něčemu - nebo spíše k někomu - třetímu: k sdílenému lidství v hloubi našeho vědomí.

Objekt, o němž vypovídám, o němž přemýšlím, jejž - shrnutě řečeno - reflektuji, je přirozeně vždy jiný, než ten, s nímž se přímo intencionálně konfrontuji. Je-li "to" už pojmem, je "ono" pojmem hierarchicky vyšším, obecnějším a abstraktnějším. Ten pes, který mě mohl kousnout, je něco obecnějšího a abstraktnějšího, než přímo konfrontovaný dorážející pes; ale i ten je zpravidla už částečně nebo úplně pojmem v našem smyslu. Ba víc: každý intencionální objekt už tak, jak vyvstává, v sobě implicitně obsahuje hierarchickou pojmovou strukturu: v té "konkrétní" naléhavosti útoku psa jsou zuby už zuby, čern je čern a pes je právě pes - tedy nespojují dodatečně přímě bezprostřední zážitek se svou obecnou pojmovou zkušeností, ale

ta je v každém mém vědomém zážitku implicitní.

Z toho, co bylo právě řečeno, není okamžitě zřejmé, že pojmy musí být vždy otevřené. Vyplývá to však jak z požadavku (z konstitutivního požadavku, zaručujícího existenci) jednoty vědomí, tak ze souvislosti pojmů s komunikací. Řekneme-li, že hierarchicky vyšší pojem vyjadřuje jednotu svých instancí, tj. nižších pojmů, k nimž se výslovně vztahuje, nesmíme to chápat tak, že bychom pojem sebeúplnějším výčtem jeho instancí mohli vyjádřit (chyba, která se projevuje v Platonově Theaitetu); takový výčet nikdy nemůže, ani nesmí být úplný: pes přece není úhrn všech psů, které jsem kdy viděl, ale také úplně nový pes, kterého třeba potkám za rohem. Vysvětlíme, proč nicméně slovo "pes" má pro mne i pro druhé význam a proč pojem psa má své místo ve vědomí, je v tom, že pojem psa - kromě vztahu ke všem jednotlivým psům v jednotlivých situacích atd. vyjadřuje vztah i k pojmům kočky, koně, člověka, také ovšem stromu, oblohy, jídla atd. atd., tedy k celé pojmové struktuře.

Všechny pojmy však nejsou otevřeny stejně. Je lehké nahlédnout, že čím výše v pojmové hierarchii stoupáme, čím obecnější a abstraktnější naše pojmy jsou, tím jsou také otevřenější. Pojmy, které nazývám meznými, jsou nejobecnější, nejabstraktnější a díky tomu také téměř úplně otevřené. Takových pojmů často využívají transcendentální vědy jako matematiky a fyzika a zejména ovšem filozofie. Jaké důsledky z toho pro ni plynou?

Prozkoumejme trochu terén, pro němž se tu budeme pohybovat. Polarita "konkrétního" a "abstraktního" pro filozofii představuje nemenší problém, než polarita vědomí a skutečnosti, která se v ní zrcadlí. Podle latinské etymologie (už nejméně od Cicera patrně přece dědíme naše dnešní problémy s těmito kategoriemi) je abstraktní to, co je nějak vytrženo a vzdáleno (ab-straho) z kompaktního celku ~~konkrétního~~ (concreresco) zkušenosti nebo skutečnosti. V tomto pojetí je tedy konkrétní primární, abstraktní pak sekundárně odvozené či vytvořené. U Kanta lze však najít ostře protikladný názor: to, co nazýváme abstrakt-

ním, vyjadřuje apriorní složku naší zkušenosti, zatím co tak zvané konkrétní plyne z naší empirie, již je formulující "a priori" vždy už přítomno. A - abychom uvedli komplementární protiklad, tentokrát v rozpětí necelých dvou generací - pro Hegela byla veškerá pozitivní pravda v oblasti konkrétního (byť nikoliv smyslového) a abstrakce mu byla čistou negativitou, v podstatě prázdnou. Nproti tomu Schopenhauer případně ukázal, že cokoliv v pojmové sféře nazýváme konkrétním, patří jen k přízemí a mezaninu budovy naší abstrakce.

Co vlastně myslíme slovem "konkrétní"? Může to být zřejmě právě srostité, dále skutečné, určité, jednotlivé, individuální či bezprostřední. Proti každému z těchto významů lze však uvést námitku. Srostitá v pravém smyslu může být jen totalita skutečnosti, která však, jelikož se nám nikdy jako taková empiricky nedává, je povýtce abstraktem. Pokud by konkrétní bylo totéž co skutečné, nepotřebovali bychom pro ně zvláštní pojem (ostatně, co přesně by pak znamenal náš výměr, že abstraktní je neskutečné?). Určitost je také sama o sobě povýtce abstraktní pojem; kromě toho lze sotva např. matematické či logické vztahy nazvat neurčitými. Co se jednotlivého či individuálního týče, nemůže být zřejmě chápáno jinak, než ve vztahu k obecnému, spolu s nímž v symetrickém abstraktním rozlišení-sjednocení vzniká. Uchýlíme-li se tedy k bezprostřednímu, narazíme na povědomou paradoxní otázku: jsou naše abstrakta kdesi "za" konkrétním světem, nebo jsou něčím nám bezprostředně nejbližším, našemu vědomí nejvlastnějším? A není nám to údajně bezprostřední zjevné teprve tehdy, když už je zprostředkované?

Tyto námitky přirozeně nemohou vést k závěru, že pojem konkrétního je prázdný - neboť pak by pojem abstraktního byl zbytečný nebo prázdný též; nebo že relativní rozlišení konkrétního a abstraktního je umělou konstrukcí - neboť pak bychom pro svou pojmovou hierarchii museli uznat jen jiný, analogický konstitutivní vztah. Ale jaký je tento vztah relativně konkrétního a abstraktního?

Mezi dvěma úrovněmi vědomých obsahů, které intuitivně

chápeme jako relativně konkrétní a abstraktní, panuje zajímavá komplementarita rozlišení, jednoty a z nich povstávající určitosti: abstraktní je dílčí (tedy rozlišené) právě v tom, v čem je konkrétní jednotné, a naopak - z konkrétního abstrakcí vyjímáme cosi, co vytváří širší jednotu; abstraktní, jak řečeno, je otevřené proměně svého obsahu (ve smyslu obohacování) - ale jako takové je o to stálejší vůči té změně, již konkrétní podléhá v naší zkušenosti; abstraktní je svou otevřeností relativně neurčité právě v tom smyslu, v jakém se projevuje určitost konkrétního, ale jako takové vládne určitostí právě v tom, v čem je konkrétní neurčité a chaotické: chceme-li v konkrétní cokoliv uchopit, potřebujeme vždy abstrakta. Tato komplementarita je opět jakýmsi zrcadlením toho, co se jeví jako komplementarita vědomí a skutečnosti.

Jak ale abstrakce dosahuje své určitosti navzdory otevřenosti svých pojmů? Rozborem jejích cest vnejrůznějších sférách lidského myšlení lze odhalit, že se to děje právě vyostřením principů rozlišení a jednoty k jejich extrémům protikladu a identity. Není pojmové struktury např. v přírodních, transcendentálních či humanitních vědách a konečně v samé filozofii, která by neobsahovala prvek identity a elementárního protikladu; není také sféry myšlení, která by díky tomu neobsahovala své možné popření - paradox.

Skutečný paradox, jak ukázal Russell, má vždy analogickou formu, vystiženou protimluvem, že určitý myšlenkový objekt v logickém smyslu obsahuje sama sebe jako svou část nebo poukazuje sám k sobě jako k něčemu odlišnému. Tuto strukturu má nejen Epimenidův Paradox lháře, ale i známé paradoxy kontinua a nekonečna (Cantorovo řešení v transfinite aritmetice je možné jen na základě jeho částečného přijetí) a také Kantovy antinomie čistého rozumu, v nichž pojmy počátku, hranic, substance, kauzality a nutnosti pojem světa zároveň transcendují a zároveň mu podléhají.

V témž vztahu také tkví paradox filozofického ducha, který reflektuje - nebo se aspoň domnívá reflektovat - se-

be sama jako svůj objekt. V této podobě byl rozpoznán přibližně v téže době nezávisle Bronowskim (the paradox of self-reference) a mnou (paradox autoreflexe).

Tento paradox, který lze s~~at~~ va charakterizovat jinak, než jako základní rys naší existence, je možno vyjádřit takto: Cokoliv, co je pro mne v nejširším slova smyslu skutečné, je předmětem mého uvědomění; součástí této skutečnosti jsem já-vědomý. Symetrickou formou tohoto paradoxu lze vyjádřit z opačného extrému: Veškeré mé uvědomování se může dít jen v rámci obecné skutečnosti a pod jejím vlivem; to, co nazýváme obecnou skutečností, je však mnou in concreto nebo in abstracto uvědoměno.

Tento paradox vystupuje v čisté formě vždy v souvislosti s meznými pojmy, jako vědomí-skutečnost, Já-Svět. Částečné vysvětlení tohoto faktu tkví v téměř úplné otevřenosti, aby pojem pohltil sama sebe i svůj protějšek (na tom spočívá "trik" prakticky všech filozofických systémů, který nazýváme "magickým trojúhelníkem filozofie": objekt filozofie je nejprve rozštěpen do dvou protikladných kategorií a jedna z nich je pak prohlášena za formu, projev či výtvar té druhé). K tomu však je nutné připojit ještě poznatek, že čím "vyšší" abstrakce je, tím více využívá pro svou určitost principů identity a protikladu, které jsou pro ni nevyhnutelné, ale které v sobě obsahují paradox už tím, že se vzájemně vylučují.

Paradox je vlastně obsažen už v samé ideji protikladu. Dvě entity mohou být v dokonalém protikladu jen tehdy, jsou-li jen samy dvě - ale jejich vztah se realizuje jen přítomností entity třetí; dvě entity mohou být ve vzájemném protikladu jen, jestliže se vzájemně vylučují - jestliže však je vyloučení dokonalé, chybí jednota, v níž by se realizoval vztah. Analyzujeme-li však tuto argumentaci hlouběji, zjistíme, že v ní opět používáme principu jak identity, tak protikladu.

Abstraktní myšlení se bez principu protikladu nemůže obejít, neboť jej vyžaduje jeho určitost; lze to dostatečně ilustrovat tradiční logikou, jejíž hlavním nástrojem je negace. Proto neexistuje nejvyšší mezný pojem, který

† těchto pojmů: otevřenosti, která dovoluje,

by zahrnoval všechny ostatní: byl by jednak úplně otevřený a tím i prázdný, jednak by využíval pouze principu identity a byl by dokonale neurčitý. Tradiční monismus je proto nesmyslný, ultimátní "Vše" je nejen nevyslovitelné, ale i nemyslitelné (i pozitivní indické Brahma připouští jen negativní vymezení, tedy něco, co je k němu v protikladu). Mezní pojmy, které naše myšlení používá, existují už v pluralitě, vyznačené nedokonalými protiklady, které vyjadřují jejich určitost (vědomí a skutečnost, mysl a tělo, Já a Svět, abstraktní a konkrétní, absolutní a relativní atd. atd.). Kterýkoliv z těchto pojmů, vzat sám o sobě, je prázdný a výpovědi o něm jsou paradoxní (z čehož plyne nesmyslnost moderních monistických pokusů, založených na "magickém trojúhelníku", ať už se nazývají realismem, materialismem, idealismem, existencialismem či jakkoliv jinak); žádný z nich nemůže být jako takový skutečným obsahem vědomí: mluvit o nich můžeme jen proto, že implicitně současně poukazujeme k jejich protikladu a k pluralitě ostatních pojmů, které jim zajišťují obsah a vůbec existenci. Proto také i jejich protikladný vztah, vzat sám o sobě, nemůže než plodit paradox - proto i jakýkoliv filozofický dualismus zákonitě vede do slepé uličky.

Mluví-li o vztahu vědomí a skutečnosti jako o základním protikladu, z něhož se odvozují všechna ostatní rozlišení a jednoty, vyjadřují tím abstraktně základní noeticko-ontologickou určitost, v níž cokoliv existuje a je nějaké. Mluví-li však o tomto protikladu jako o základě jakéhokoliv projevu, míním tím zároveň, že je rámcem všech rozlišení a jednot, které jej vytvářejí. Řečeno metaforou, obraz musí mít okraj, rám, aby jeho obsah byl patrný. Ale zkoumáním rámu se nedozvíme nic o obrazu.

Principy rozlišení a jednoty a princip určitosti jsou jen nástroji, které nám umožní rám rozeznat. Obracíme-li se zpět k obrazu samému, můžeme i je nechat za sebou.

1980

Radim Palouš

SVĚTOVĚK, DEMOKRACIE A ŠKOLA

(Následující ukázka je kapitolou z obšírné Paloušovy studie 1969, která s podtitulkem "Hypotéza o konci novověku, ba o konci celého Eurověku, a o počátku světověku" knižně vyšla v samizdatové edici Nové cesty myšlení, Praha 1985. Vybrali jsme tuto kapitolu především proto, že ve zhuštěné formě přináší řadu důležitých myšlenek z autorova "životního díla", jeho spisu Čas výchovy, který samizdatově vyšel v edicích Nové cesty myšlení a Expedice, obě Praha 1983, a jehož zahraniční vydání se připravují. Tam také případný zájemce nalezne podrobnější argumentaci, odkazy na literaturu a rozvedení jednotlivých tezí. Autor dlouhá léta působil jako praktický pedagog i teoretik tohoto oboru, také značná část jeho filozofického úsilí je přímo spjata s úvahami o smyslu a odpovědnosti pedagogiky jak v celku věd a kultury, tak v životě lidském vůbec. - pozn. red.)

Věda se proměnila v technovědu a ta ve vědotechniku. Vědotechnika sice neposkytla člověku suverénní vládu nad světem, avšak dala mu nástroje netradiční moci nejen nad přírodou, ale i nad lidskými společenstvími. Je dnes možno nebývalým způsobem manipulovat státy, celými kulturními komunitami. Manipulační páky vědotechniky se však ukázaly též jaksi samohybnými a její účinky se zdaleka nevyčerpaly pouze k blahu člověka a lidstva, nýbrž nebezpečně ohrozily osudy těch, kdo původně sami chtěli mít ruce na ovládacím ústrojí. Víry totalitarismů, těch politicky realizovaných gnostických rozvrhů, strhly a strhávají do aktuálního ohrožení celý svět.

Z hloubí krize novověku a eurověku vůbec se však vynořují společenské formace, jejichž podstatným určením je právě bytí na cestě, bytostná nedefinitivnost jejich aktuální existence. Jsou to demokracie. Neboť demokracie je tím společenským ustavením, kde neustálá porada a neustálé kladení všech politických počinů a úkolů do otázky je výrazem toho, že člověk co občan je vždy a všude odkázán na vědění pouze provizorní, že jedinou jeho určeností co občana je zásadně se bránit

zboštění čehokoliv, co není skutečný Bůh. Každá jiná imanentizace transcendentna je krokem pryč od demokratické pozice pouhého účastníka dění světa, je vymknutím se z řádu, který platí vždy již předem a vždy již nade vším, co člověk činí. Takové vymknutí a autonimizace vedou nutně - a současná skutečnost to bezpochyby ukazuje - k zvůli buď státně totalitní povahy nebo k individuálně teroristickým zběsilostem.

Demokratičnost, totiž umění zůstat lidsky a občansky u otázky, umět se tázat a setrvávat u vzájemné porady, není genetickou vrozeností. Odpovídá její podstatě, že vyžaduje vždy nové úsilí. Od počátku evropské kultury je tímto úsilím výchova a jejím prostorem škola, kde se člověk vždy učil "obracet šíji" (podle Platonova obratu, řecky PERIAGEIN TÚ AUCRÉNA) od záležitostí jen imanentních a alespoň vytušovat transcendentní výzvu, vybízející jej na cestu.

Škola? Tak se zajisté podiví každý, kdo zná školu z běžné moderní praxe: vždyť právě zde pociťuje - obzvláště v totalitárních systémech, ale i jinde - že jde o jeden z nejvýznamnějších prostředků, jimiž vladařská moc totalitarismu (jeho státní exekutiva) uplatňuje svou vůli při ovlivňování duchovního habitu obyvatel, nebo pomocí něhož pragmaticko imanentisticky orientovaná konzumní společnost připravuje občany pro úspěšnou vegetaci v tomto životě ve zdejší. Až sem klesla původní škola, pověřená tou nejvýznamnější úlohou: ustavovat v člověku lidství jako nárok.

Co vlastně znamená původně "škola"? Výraz škola je odvozen od řeckého slova SCHOLÉ, jehož doslovný překlad je "prázdeň". Nás dnešní tato etymologie zaráží: vždyť prázdeň čili prázdniny je doba, kdy škola n e n í ! Původní řecký výraz poukazuje k zcela jiné funkci školy, než jak jí rozumíme a než jak škola funguje v současné realitě. SCHOLÉ - prázdeň je prostorem, kdy člověk není zaneprázdněn denním shonem a ruchem četných životních obstarávek, kdy všednodenní starosti i radosti, zaměstnání i zábavy podstupují a kdy se rozprostře mezera, která má jakýsi "magický" účín: nepřítomnost zaneprázdnění otevírá

náhle pohled na to, co není všednodenní, co je krom-obyčejné, mimo-řádné. Je-li lidský životaběh neustále vyplňován tou či onou činností běžného, obyčejného životního rytmu, člověk "nemá čas", nýbrž "čas má člověka"; teprve tehdy, jestliže z moci časování běžného času, totiž z ustarané shánčlivosti vypadne, naskytne se mu příležitost pro obrat k zvláštnímu. SCHOLÉ je příležitost pro cosi nevšedního - řekněme to metaforicky: pro cosi nedělního. (Český výraz "neděle" poukazuje k nedělání, tedy k prázdní - SCHOLÉ).

Nedělní prostor je otevřeností pro neobvyklé pohledy kolem sebe, na sebe sama, nad sebe: je prostorem pro božské. Platonská PAIDEIA se mohla díť právě až tehdy, byl-li chovanec zbaven zaneprázdněnosti, jak o tom vypovídá jeskynní podobenství z Ústavy: teprve tehdy, když jeskynní zajatci, tj. ti zaujatí denním zaneprázdněním, zobrazeným Platonem jako patření na šalebnou hru stínů, mihajících se na zadní projekční stěně, jsou odpoutáni, mohou být vychovávaní a vzdělávání v tom, co se Platonovi jeví bytostně podstatným: k odpovědnosti za lidskou ARETÉ, k přivracení se k AGATHON, respektive k jednání z hlediska božské výzvy, výzvy ideje člověka, ideje jednoty s tím, co určuje bytí člověka jako takové a co potom činí člověka podílníkem na HEN, bytostném Jednu, Dobru.

Není nutno nyní podrobně objasňovat, jak toto řecké pochopení výchovy a vzdělání v rámci SCHOLÉ našlo partnerskou rezonanci v křesťanské EDUCATIO; i v tomto případě "škola" představuje prostor pro "nedělní" zamyšlení, pro obrácení se k transcendentní instanci, k Bohu. Odtud škola má po celý středověk především tento náboženský charakter. Příprava pro všednodenní činnosti se sensu strikto nepovažuje za školu.

Ani velké výchovné projekty na počátku novověku nemají stále ještě povahu dnešní školy. Když Luther navrhuje, aby škola učila všechny děti číst, pak je tomu proto, aby každému byl umožněn autentický přístup k Písmu svatému - bez zprostředkování knězem. Když Komenský navrhuje všeobecné školství pro všechny lidi všech věků, pak mu

jde o nápravu zmatků a běd, které století třicetileté války stavělo každému před oči: jde mu o "emendatio rerum humanarum", nápravu věcí lidských. Ani v jednom z případů není účelem navrhované školy příprava pro praktické, zaměstnanecké životní úkoly, nýbrž jde zřetelně o náboženský smysl, o "nedělní" poslání školy. Ani v počátcích osvícenství tomu nebylo jinak - i zde všeobecná osvěta má sloužit všeobecnému zušlechťení lidstva.

Teprve v 19. století - v souvislosti s vznikáním vědy do výrobní praxe a v souvislosti s etatizací společenských struktur - se škola stává záležitostí nutné přípravy pro v š e d n o d e n n í život, pro možnost účasti občana na výrobě a správě.

Škola, tak, jak ji známe co instituci určenou především k přípravě na zaměstnaneckou a občanskou všednodenní práci, existuje tedy ani ne dvě století, přičemž teprve totalitní režimy 20. století představují energickou radikalizaci tohoto dějinného posunu školství.

Pojem "zespolečenštění" školy není ovšem nutno vázat až na zmíněnou proměnu. Společenskou záležitostí byla vlastně už i platonská PAIDEIA. Jeskynní podobenství výchovy je přece součástí Platonova díla o nejlepším státě. PAIDEIA, i když se děje jednotlivě, má společenský význam, neboť skrze ni je fundována POLIS. Není tudíž privátní záležitostí - např. rodiny. Podobně ostatní "nedělní" koncepce školy drží obecný význam výchovy a vzdělání: o b e c - n ý , tj. pro obec, pro společnost. Privátno domácnosti představuje sféru zabezpečování všech "žádostivostí", tedy i úživné činnosti - např. řemeslnou obživu (pro Platona je řemeslný stav obdobou žádostivé části lidské duše - EPITHYMÉTIKON); společensky (tj. politicky, rozuměj v prostoru POLIS) jsou činní ti, kdo vycházejí z rodinného privatissima na veřejná prostranství, kde se řeší věci obecné, totiž kde má místo odpovědnost za celek společenství, za jeho dobrý stav, za jeho výbornost (ARETÉ). Tato odpovědnost se neobejde bez nadhledu, bez "vzestupu výš", bez účasti božského. Podobně i křesťanská EDUCATIO vede k této transcendentní instanci. Křesťanská "škola" učí Boží

bázní, respektu k obecně závazným mravním příkázáním a má tudíž též bytostně společenské poslání.

V tomto smyslu jsou obě tradiční evropské "školy" "nedělní", totiž svým překračováním imanentního všednodenního obstará^{ve}telství a svou subordinací transcendentnu, což ovlivňuje nejen utváření pravé lidské pozice každého individua, ale i pravé pozice daného společenského útvaru. Přivádějí k závažným způsobům, jak nahlížet na věci obce, na záležitosti lidské komunity, ale i komunity v rámci světa.

Toto nedělní poslání školy doznalo významné imanentizace: do popředí se dostaly všednodenní účely politické praxe v Hobbesově myšlence, jak prostřednictvím vhodného vzdělání zabezpečit "na věčné časy" stabilitu vládnutí. Hobbes jednoznačně subordinuje vzdělávání potřebám státní moci.⁴⁾ Reaguje na dobové napětí mezi "Božími pravdami" tak, jak je viděla různá sektářská hnutí (původně ještě hluboko ve středověku - hnutí heretická a od té doby vždy gnostické povahy v tom smyslu, že jejich příslušníci se domnívali, že definitivně objevili "pravdu" dějin a hodlali se definitivně podle toho zařizovat), a mezi svět-ským uspořádáním společenských záležitostí. Podle Hobbese je sice "homo homini lupus" avšak suverén má prostřednictvím výchovy a vzdělání učinit, aby povinnost poslouchat vladaře se stala pravdou lidských duší: takto se z vlků stanou občané a ustane konflikt mezi vnitřním přesvědčením a společenským uspořádáním. Vzdělání je tu tedy k interiorizaci společenské nutnosti podrobit se suverénu, aby tak mohl být zajištěn společenský mír. Jak patrné, škola v tomto pojetí přestává mít transcendentní poslání a stává se z ní prostředek pro zařazení běhu všedních věcí ve společnost.

⁴⁾ Hobbes, T.: Leviathan. Praha 1941. Např. šesté právo svrchované moci je soudit (a ovšem též rozhodovat), "které názory a učení se přičí veřejnému pořádku a které k němu vedou". A dále: "Náleží tedy tomu, kdo má svrchovanou moc, souditi nebo ustanovovati soudce nad učením a smýšlením, neboť je to věc k veřejnému pokoji naprosto nutná." Op. cit. s. 211

Koncem 18. století (ve střední Evropě to bylo především díky josefinské ideologii) se stále více uplatňuje náhled, že to, co reprezentuje, ale i zajišťuje společnost v jejím bytí, je stát. Stát je tím, co jednotí všechna společenství nižších řádů: rodiny, cechy, rody i národy, církve apod. Stát se stává autoritou nejen organizační, nýbrž i duchovní - vždyť právě stát má být vrcholnou strukturou, jejíž hodnotám se musí podřizovat všechna uskupení nižších úrovní. Místo Hobbesova suveréna je to depersonalizovaný⁴⁾ stát, který má občanům garantovat vnitřní klid a pořádek a navenek bezpečnost. Právě pro tento vnitřní klid a vnější bezpečnost stát nejen může, ale musí vzít do svých rukou vzdělávací struktury. Hobbesův krok od obecně popolitého, božského poslání nedělní školy ke škole - prostředku v rukách vládcových pokračuje dalším krokem josefinského osvícenství ve škole etatizované. Tentokrát můžeme již naplno hovořit o zespolečenštění školy jakožto o zestátnění.

Pojem "zespolečenštění" dostal ovšem poněkud jinou konotaci v souvislosti s marxistickým užitím tohoto slova pro zrušení a překonání "soukromého vlastnictví". I škola má potom být v tomto smyslu "zespolečenštěna", tj. vymaněna ze sféry privátního vlivu a podřízena "společnosti". Jak in concreto? Nu, musí tu nejprve být nějaký reprezentant společnosti, která zespolečenštění provede. Protože král, šlechtický i měšťanský stav, církve a ovšem všichni jednotliví občané - ať podnikatelé nebo zaměstnanci - jsou podle tohoto názoru soukromíky, a protože - jak naznačeno - stát se stal téměř ekvivalentem pro označení moderních společenských útvarů v rámci geograficky určených hranic, musí se hybatelem školského zespolečenštění stát státní aparát, ovšemže řízený těmi, kdo se pokládají za nositele společenskosti a kdo k řízení státu získají příslušnou moc. Téze o odumírání státu má platit až posléze - a jak dosavadní běh věcí ukazuje, se zatím nekoná.

⁴⁾ Depersonalizovaný stát zobrazil F. Kafka v románu Zámek. Sám se o tom vyjádřil jako "o životě mezi kulisy". Viz E. Goldstucker: Doslov. In: Kafka, F., Zámek. Praha 1964, s. 306.

Původní společenské poslání řecké PAIDEIA a křesťanské EDUCATIO bylo nepochybně transcendentně zakotveno. Svůj obecný význam, význam pro obec, či jinými slovy svůj politický význam odvozovalo z předchůdného nároku, který překračoval imanentizovanou zabořenost do všednodenních obstarávek. Instituce moderní výchovy a vzdělání odvozují svou moc, ba nutnost pro společnost z ryze imanentních účelů, jak jsme se pokusili naznačit: jde o "praktické" potřeby. I když se užívají argumenty, dovolávající se vyšších cílů, např. humanismu, okovy imanence se vždy masívně přihlásí. Argument, že škola má připravit na soužití vzájemně se respektujících občanů, poukazuje zpravidla pouze k vzájemné dohodě (contrat social) a nikoli k odpovědnosti uložené absolutně, a tedy vyžadované za všech okolností ("i když se nikdo nekouká"). Pouze imanentně odvozovaná společenská smlouva má potom sklon gravitovat spíše k reklamaci a využívání osobních práv sice podle litery, ale "až na doraz", místo aby podstatným určením občanství byla povinnost tříbit ducha občanské morálnosti, jeho podstatu, kterou nelze vyvozovat z žádné imanentně "samozřejmé" danosti.

Ve 20. století se ve světě setkáváme se státy s různou mírou zestátnění školství. V totalitních státech lze zpravidla hovořit o naprosté subordinaci školství státní reglementaci. Vše musí sloužit účelům, které diktuje centralizovaná moc. Škola je dílnou na výrobu občanů, střížených podle předepsaného mustru; je zároveň třídnou, v níž se mají oddělit ti, co záměrům školního působení vyhovují zcela, od těch, kteří vyhovují pouze částečně nebo nevyhovují vůbec, tedy u nichž se nepodařilo podle státního předpisu "zformovat" žactvo-materiál k zpracování.

Zdálo by se tudíž, že zestátnění nese v sobě jen nebo alespoň ve značné míře nebezpečí depersonalizace od vládců, které mu uštedřil dějinný vývoj skrze ztrátu transcendentní odpovědnosti. Nutno však takový jednostranný dojem korigovat. Zamysleme se nejprve nad konkrétními způsoby, v nichž se zrcadlí společenská posluš-

nost transcendentní výzvě. Vždyť transcendentní odpovědnost není čímsi abstraktním, ^{ale} má velice reálné podoby: je nutno se starat jak o pracovní příležitosti, tak o zdravotní a sociální zabezpečení a o osudy starých lidí - a ovšem též o vzdělání. Bylo by nanejvýš zpozdilé, asociální - a protikřesťanské, kdyby se stát vzhledem k nebezpečí totalizace vzdával svého vlivu na konkrétní záležitosti společenského života. Avšak toto nebezpečí neplyne pouze ze strany uzurpátorů moci, nýbrž i ze strany občanů samotných. Jak silně je občan nakloněn reklamovat na státu takové zajištění, aby byl co nejvíce zbaven rizik, nejistot a nebezpečí všeho druhu! Jak jsou mnozí nakloněni ochotně se vzdávat své svobodné zodpovědnosti a delegovat své občanské povinnosti v co největší míře na stát!

A tak ze dvou stran hrozí nebezpečí hybridního zbytnění státního vlivu - "zhora" i "zdola". Je nutno přísně dbát nejen náležité rovnováhy, ale především toho, aby se občan nevzdával své odpovědnosti vůči transcendentnu. Občan si nutně musí podporovat svou nezadatelnou reálnou ingerenci v podstatných ohledech životního rozhodování, což se týká jak soukromí, tak veřejnosti - a tedy nesmí se zbavovat své zodpovědnosti ve věci školní výchovy.

Vyložili jsme, proč demokracie může asi být tou historicky nejvhodnější formou, která umožňuje na jedné straně uváženou a časově omezenou míru delegace občanských odpovědností, na druhé straně pak právo a povinnost občana nedávat zcela ze své ruky vlastní občanství, tj. mezi jiným nezříkat se zodpovědnosti za školní vzdělání potomstva. Z tohoto hlediska lze potom dnes jinak a lépe rozumět např. někdejší americký "opičím procesům", v nichž šlo o to, zda připustit darwinismus do školních osnov: nešlo totiž jen o darwinismus či jiný -ismus, šlo v první řadě o n e d e l e g o v a t e l n o s t výchovy a vzdělávání na společenskou reprezentaci. Francouzský odpor proti naprostému zestátnění školství v osmdesátých letech našeho století má nakonec stejný podtext.

To, co se v těchto souvislostech jeví jako přední

starost demokratického státu, pokud se týče vzdělání, je právě udržování přímé osobní odpovědnosti každého občana za věci obce, přičemž jediná pravá odpovědnost jedince odpovídá témuž vysokému místu, jemuž odpovídá i stát či celá společnost. Každý občan by měl dobře vědět, že delegací neposílá své zástupce do vyšších společenských struktur hájit jen a jen svá práva, názory, stanoviska, požadavky etc., ale že jim dává svůj hlas, aby znovu odpovídali "božské" výzvě, totiž výzvě obecně platného, pravdivého, dobrého. Má delegovat ty, kteří o tom, co je vlastně platné, pravdivé a dobré, se umějí radit.

Radit se ovšem umí ne ten, kdo má hotový náhled, opevněný hradbami suverénního výkonu tad, že všechny jiné, jakkoli oprávněné názory se od jeho mínění odrazí bez účinku, a ovšem ani ne ten, kdo je bez náhledu. Jak delegující, tak delegáti musí být velice dobře vzděláni, aby byli otevření různým náhledům a aby byli s to je dávat všanc polemice. Delegáti nemají být nikdy pouhými zástupci individuálních či skupinových zájmů, nemají být nikdy zastánci partikularity. Ovšemže "můj" delegát je mým, protože zná můj zájem, moje hledisko. Avšak pravý občan nedeleguje delegáta, aby to "své", to "naše" bezohledně prosazoval, ale deleguje ho, protože mu důvěřuje, že se u m í r a d í t , že deklarovaný postoj poskytne dialogickému setkání, tedy že ho vystaví nároku LOGU, věcnosti věcí, prostě: že se jeho delegát umí podrobovat nároku pravdy. Delegát se vrací vítězně z rady ne tehdy, když "se" prosadil, nýbrž když přichází s tím, co vyplynulo z oddanosti obecnému. Demokratické instituce různých strukturálních úrovní nejsou souborem suverénů, kteří přede všem znají, nýbrž jsou to ti, co se umějí radit.

Demokracie tedy vyžaduje, aby občan byl vzděláván v umění delegovat, v umění radit se a v umění přijímat výsledky porady - a to vše znamená: aby byl vzděláván v odpovědnosti vůči transcendentnu, vůči nároku obecného. Tedy - a to je nutno zvláště zdůraznit - nejde o jakési osvětářství, nejde o vzdělávání co přidávání politických vědomostí k osobnostnímu ustrojení člověka, nýbrž jde

o to, co kdysi antické Řecko objevilo a křesťanská zvěst zakotvila, a co moderna zradila nebo postě zapomněla: jde o znovuoobjevení duše. Tak škola není žádnou příležitostnou nabídkou, nýbrž tím, co člověk může a má ve své starosti o svou lidskost činit, tedy tím prostorem, kde se člověk neustále v této své starosti cvičí, ji oživuje.

Škola, ta "nedělní", je svým bytostným určením orgánem demokratické výchovy, demokracie je pak svým bytostným určením šancí pro občanskou inkarnaci transcendentního smyslu světověku. Význam pěstování oné lidské a občanské "starosti o duši" je nedocenitelný vždy, tedy neméně ve světověku, když vzhledem k technickému pokroku se v osmdesátých letech 20. století prorokuje, že již v devadesátých letech bude možno ve vyvinutých zemích s demokratickým zřízením z každé domácnosti přímo hlasovat o místních i všeobecných záležitostech stisknutím tlačítka na osobním komputru, přičemž výsledek hlasování, totiž to, na čem se občané dohodli, bude během několika málo minut všem k dispozici.⁺⁾

Proto autor označil nastávající věk časem výchovy. Světověk je periodou, kdy k lidstvu přistoupil svět, kdy celek veškerenstva se prosazuje aktuálně ve svázanosti všech lidí mezi sebou a lidstva s přírodou, se Zemí a veškerenstvem, kdy se lidstvo takto neabstraktně dotýká dna i nebes zároveň: transcendentní smysl se přirozeným způsobem hlásí jako skutečný, přítomný - a je na člověku, jak na tuto jeho aktuální blízkost odpoví.

^{+) Large, P.: The micro revolution revisited. Londýn, 1984.}

Václav Bělohradský
MYSLET ZELENĚ SVĚTA

(Přinášíme zde několik ukázek z rozhovoru Václava Bělohradského s Karlem Hviždálou, jehož úplný text vychází knižně v samizdatové edici Expedice. Václav Bělohradský je český filozof střední generace, který od počátku sedmdesátých let působí v italském exilu. Všechny jeho starší česky psané filozofické práce vyšly v loňském roce ve sborníku Přirozený svět jako politický problém, o kterém jsme referovali v prvním čísle Parafu. - pozn. red.)

V tvých úvahách se neustále vrací slůvko "skrupule". Příkladáš ztrátě "skrupulí" v dnešní společnosti velký význam. Co znamená slovo "skrupule" v tomto nezvyklém filozofickém kontextu?

Druhým mým základním tématem je člověk, který vládne tomuto století, který mu udává tón: člověk bez skrupulí. Revoluce dvacátého století jsou dílem "člověka bez skrupulí", lidí, kteří prosazují nějakou zásadu bezohledně, až do všech důsledků. Hannah Arendtová o takových lidech říká, že jednají, jakoby země byla neobydlena, jakoby náš život nesouvisel se světem našich předků a druhých lidí. To, co se hnalo naším dětstvím pod názvem "kult osobnosti", to byla agrese lidí bez skrupulí proti základu naší společnosti, proti té souvislosti se světem našich předků, která je podstatou živé tradice. Člověk bez skrupulí je funkcionář, člověk soustředěný na výkon svých funkcí. Odmýšlí od všeho, co by ho rozptylovalo v tomto soustředění, odmýšlí od minulosti, od svých skrupulí, od svého svědomí, od sebe sama. Odmýšlí od všeho, co mu připomíná rozdíl mezi obrazem a skutečností, mezi institucí a vědomím, mezi legitimností a legalitou.

V Orwellově románu "1984" je jedna podivuhodná stránka, kde Winston Smith uvažuje nad způsobem, jak bydlí, jak jí, nad cizostí věcí, mezi kterými musí bydlet. Říká, že si nepamatuje svět před revolucí, nemůže ani dokázat, že vůbec byl, natož jaký byl, nikdy neviděl žádnou stopu po něm, žádný dokument o existenci světa, který by dokonce mohl neexistovat. Ale nemá vzpoura jeho těla proti

nesnesitelnosti tohoto způsobu života, toho, co jí, tvarů, které ho obklopují, dokazuje, že v jeho těle existuje paměť nějakého přirozenějšího světa, ke kterému patří svou bytostí. Tento důkaz je ale něco předjazykového, nemá vzpoura těla. Orwell tu popisuje nejzazší podobu krize lidské společnosti, kdy se pravda stěhuje z řeči do těla, z úsudků do předsudků, z vět do pocitů, třeba i do zlomků paměti, záchvěvů svědomí, zbytečných skrupulí...

V románu "Inženýr lidských duší" Josef Škvorecký vyslovuje podobnou myšlenku, když říká: "Dokud se naše zkušenost pohybuje v oblasti teorie, chováme se paradoxně jak zvířata. Teprve když si čichneme ke krvi, udělá se nám špatně jako lidem." Vystupuje tu stejný motiv: krize může být tak hluboká, že pravda se vystěhuje ze slov a úsudků a přežívá jen v našich citech, v záchvěvech naší bytosti, v našich zbytečných skrupulích. Tyto záchvěvy, tyto bezdůvodné skrupule, tato nemá vzpoura těla, to je způsob, kterým je tu ještě s námi tisíciletá tradice Evropy, zahnaná na útěk mýtem vědecké objektivity, tou všeobecnou oddaností nutnosti, která korumpuje naše myšlení v pozdní době. Evropa tak přežívá už jen v předjazykové paměti našeho těla, v záchvěvech našich citů. Tato paměť je to, co nazývám "skrupule". Skrupule jsou to jediné, co ještě odolává úsudkům a nutnosti, která se skrze ně prosazuje. Jen v této němé formě přežívá paměť rozdílu mezi obrazem a skutečností, již evropská tradice definuje člověka.

To je také smysl kategorického imperativu Solženicynova: "i když zlo se zdá nutné, nedovol, aby se prosadilo skrze tebe!" Hannah Arendtová říká, že nic necharakterizuje hlouběji naši dobu než to, co se stalo pokusem moderního člověka: tak např. německý voják píše domů z fronty, že cítil soucit s vražděnými Židy, ale že v sobě potlačil tu slabost, že zvítězil nad svými skrupulemi. Dovolit, aby se nutnost prosadila skrze něho. Jakmile člověk přijme roli v systému nutných funkcí, stane se pro něho pokusem jeho vlastní lidskost, nad kte-

rou se musí naučit vítězit. Člověk bez skrupulí je právě takovým vítězem nad pokušením poddat se hlasu své lidskosti. To, co určuje nejhlouběji pozdní dobu, je právě to, že lidskost je tu jen pokušením, kterému se můžeme oddat.

Možná, že nejlepší titul pro mé filozofování by byl "člověk bez skrupulí a jeho doba". Jakou osudnou mezerou vnikl do evropských dějin, odkud ta slabost umění a náboženství před jeho pustošící vládou? Krizi pozdní doby můžeme definovat takto: všechny úsudky jsou lživé a pravdivé jsou už jen naše předsudky. Člověk bez skrupulí se podřizuje objektivní nutnosti dějin, která se skrze něho prosazuje: proto staví koncentrační tábory, plánuje konečná řešení, vymýšlí nového člověka a odsouvá vše, co se v něm proti tomu bouří, daleko od sebe jako zbytečné skrupule, přežitky, pocity.

Největší hrozbou pozdní doby je, že člověk neuvěří tišnému hlasu svých skrupulí.

Člověkem pozdní doby už možná nic neotřese. Odkud se vzala tato tupá neotřesitelnost člověka? Zůstane s námi už navždy? Porozumět nějaké době znamená objevit v sobě myšlenky, kterých se člověk od té doby už nemůže zbavit. V těchto neodbytných myšlenkách je pravda každé doby. K pravdě naší doby patří to strašné mlčení skrupulí, ta neotřesitelnost člověka, který pevně zakalkuloval zlo do svého rozpočtu.

Ty se snažíš - pokud se nemýlím - pomocí vztahu člověka ke skrupulím i hlouběji definovat pojem "rozumu"...

Nemám žádný filozofický program, ale mohl bych něco, co se programu blíží, formulovat takto: začít od našich skrupulí. K nejzákladnějším zkušenostem pozdní doby jistě patří úděsné sousedství politiky a monstrozity. Politická kultura moderní doby, nesená vůlí k osvobození člověka od předsudků a vnější autority. Je prosycena projektováním monstrozit. Patří sem všechny ty kalendáře nové éry, které anulují tisíciletou tradici Evropy, např. za francouzské revoluce nebo za fašismu. Patří sem ty

projekty "zemědělských vojsk", o kterých mluvil Engels, všechny ty "chrámy rozumu", v nichž občan musil vyhlásit veřejně jména svých přátel, aby rada starších rozhodla, zda jsou pro něho vhodní. Patří sem i všechny nové jazyky, státní ústavy výchovy, centrální plánování,ylvlastňování dětí z péče rodiny atd. Politika si tu vynucuje v člověku ticho všeho toho, co jí předchází...

Toto sousedství politiky a monstrozity prochází i demokracií, protože podstatou demokracie je vůle k autonomii. Slovo "autonomie" má svůj protiklad ve slově "heteronomie". Heteronomie znamená úctu k zákonům, které nám dává vnější moc, například Bůh, tradice, souvislost se světem předků nebo naše přirozenost. Autonomie naopak znamená, že zákony si dáváme my sami, ne již nějaká vnější síla. To je vláda rozumu. Můžeme porozumět moderní vůli k emancipaci člověka od předsudků, jen když neustoupíme ani před demonickou stránkou autonomie: že totiž můžeme autonomně - bez úcty k čemukoliv - změnit strukturu společnosti, zavraždit milióny Židů nebo zbavit práv celé společenské třídy, zbavit rodinu práva vychovávat děti.

K autonomii patří také tato možnost dát si zákony bez úcty k minulosti a k bližním. Bez skrupulí. Tady někde je politika blízká monstrozitě, protože člověk se stává zrůdným v okamžiku, kdy se chová, jako by nic nepředcházelo tomu, co říká a dělá. O takovém člověku říkáme "to je člověk bez skrupulí, ten je všeho schopen." Vyjadřujeme tak úzkost, kterou cítíme před člověkem, který se necítí vázán minulostí, souvislostí s lidmi, který jedná, jako by měl právo rozhodovat o tom, kdo smí žít na této zemi. Člověk všeho schopný je zrůda.

Toto vtíravé sousedství politiky a monstrozity pochází z toho, že člověk se emancipuje od svých předsudků a tak se vydává do moci svého rozumu bez obranné síly svých tisíciletých skrupulí, zábran. V tomto smyslu říkám, že v novém tisíciletí je třeba začít od obhajoby našich skrupulí. Rozume přece není to, čím konstruujeme umělé světy, které pak necháváme kolem nás kroužit podle naší libovůle. Vytržení nad touto efemérní mocí je opakem rozumu, je

zaslepeností, posedlostí. Rozum je to, čím se prosazuje v naší existenci něco, co už nemůžeme měnit, přebudovávat, plánovat, od čeho nelze odmyslet, co můžeme jen uctívat. Rozum je tak neustále obnovovanou blízkostí jednání a úctyhodného. V patetickém vytržení osvícenské vůle k emancipaci je tato půstata rozumu potlačena. Ve skrupulích se obnovuje rozum tím, že nás znovu připoutává k něčemu, co lze jen uctívat. Myslím, že Havel má na mysli stejné téma, když hovoří o ztrátě absolutního horizontu jako o ztrátě rozumu. Absolutní tu přece znamená "úctyhodná".

V paralelní polis zaznívá s novou radikalitou otázka mezi lidské autonomnosti. Otázka toho, co poutá a zavazuje člověka, zatímco patos modernosti byl ve vůli osvobodit člověka od všech závazků... Vezměme si např. západní feminismus. Jako by být ženou k ničemu nepoutalo, jako by svou totožností žena nebyla zavázána něčemu, co nemůže zrušit, aniž by v sobě cosi zranila. V dnešním světě státních zaměstnanců se vytrácí to závazné i z takových lidských vztahů, jako například pouto mezi učitelem a žákem.

Pozdní doba chce žít jen ve vytržení nad tím, že všechny meze mohou být překročeny. Na pozadí této problematiky přiznávám zásadní roli ruské kultuře. Bylo v ní vždy výjimečně živé vědomí o nebezpečí, kterému člověka vystavuje jeho vůle k emancipaci od minulosti. Vize člověka, odmítajícího jakýkoliv zákon, člověka vylomeného z každé souvislosti, který se řítí společností jako cizí vraždící těleso. V Solženicynovi je tento motiv ruské kultury obnoven s jedinečnou energií.

Mohli bychom citovat Hrabalovo moto: "Některé skvrny nelze vyčistit bez porušení podstaty látky". Od některých předsudků se nemůžeme osvobodit, leda bychom se stali zrůdami...

Říkáš, že obranou našich předsudků musí začít obnova myšlení v pozdní době. Nezdá se ti, že jsi slovo "předsudek" zvolil nevhodně? Předsudek je přece něco jednoznačně negativního, čeho se člověk drží, aby nemusel sám myslet. Myšlení si na člověku vynucuje proměnu jeho názorů a té se právě člověk "s předsudky" chce vyhnout.

V pozdní době slovo "smysl" znamená cíl: něco má smysl, pokud to slouží nějakému cíli. Člověk má pocit, že jeho život má smysl, když má nějaký cíl. Žít lidsky znamená mít velké nebo alespoň zajímavé cíle. K banalitě pozdní doby patří všechny sociologické ankety a výzkumy veřejného mínění, které ukazují, jakému cíli člověk dává přednost, o jaký smysl života mu jde. To je pak východiskem pro celý systém nabídky prostředků k realizaci takového smyslu života, po němž je poptávka. Zdá se, že člověk pozdní doby si otázku smyslu toho, co dělá, klade ze všeho nejčastěji. Tak např. různé výzkumy veřejného mínění ukazují, že člověk hledá v práci především pevný cíl a teprve pak obživu, že si vybírá svou práci podle smyslu a ne podle platu. Otázka po smyslu se zdá laciná. Ve skutečnosti otázka smyslu je vždy otrásající zkušeností. Neklademe si ji, ale propadáme jí, přepadá nás náhle a nepropouští nás ze svého dosahu snadno.

Přednášel jsem kdysi na semináři pro učitele dětí, odsouzených k dlouhým pobytům v nemocnici. Do dneška si vzpomínám na otázku, kterou mi jeden z posluchačů položil: "Učím na oddělení dětské leukémie, většina mých žáků do roka zemře. Co je mám učit, aby to mělo smysl?" To otrásající v této otázce je rozdíl mezi smyslem a účelem, který se tu na nás náhle vyřítí. Laciný smysl učení je právě v budoucí použitelnosti naučeného, v tom, že to "dítěti jednou k něčemu bude". Všední den je pevně instalován na půdě splynutí smyslu a účelností. V identitě smyslu a účelu člověk nalézá bezpečí, čas tu plyne vstříc velkým a zajímavým cílům nebo alespoň zábavným cílům. Když se neočekávaně vynoří rozdíl mezi cílem a smyslem, je to pro nás dřásající zkušenost: porozumění tomu, že smysl je něco jiného než lidské cíle, že leží za vším, co může být cílem, nás vyhání z bezpečí všedního dne. Otrásající je pochopit, že smysl má jen to, co ob stojí i tam, kde všechna účelnost zaniká. Otázka po smyslu proto není lacinou exaltací "čínorodého života" plného významných cílů, ale pochopením toho, že cílevědo-

most jako taková není adekvátním vztahem ke smysluplnosti.

Přejali jsme od Patočky výraz "pozdní doba". Na co je pozdě v té pozdní době? Je již nejvyšší čas prolomit tu samozřejmost, s níž se naše cíle vloudily na místo smyslu. Člověk pozdní doby neumí myslet smysl jinak než ze svých účelů. Cílevědomost člověka se tak stala zdrojem a zárukou smyslu v univerzu. Moderní výchova je přece výchovou k sebevědomí a cílevědomosti. Být opravdovým člověkem, jak nás poučují stalinské slogany a pokrokařský optimismus, znamená být si vědom svých cílů a usilovat o ně. Důstojnost lidského života, tedy rozdíl mezi člověkem a pouhou věcí, je vykládána jako rozdíl mezi oblastí účelů, k níž patří člověk, a oblastí prostředků, k níž patří pouhé věci. Patočka ukázal, že epocha, vyznačující se zakrytím smysluplnosti účelností, se nikdy nezabývá války. Cílevědomost totiž chce být neustále slavena a válka je právě nejúčinnější oslavou cílevědomosti, exaltací cílů tak velkých, že jim nic nesmí odolat. Válkou je dovedena do krajnosti exaltace člověka jako bytosti cílů, jejíž důstojnost je nutno vykoupit sebeobětí. Člověk přijímá obět sebe a druhých jako záruku své cílevědomosti.

Hermann Broch popsal ničivou logiku, která drží ve svých spárech člověka tam, kde smysl je pohlcen účelností. Má na mysli tu bezohlednost, s níž expert prosazuje svá hlediska "až do všech důsledků". Např. expert-právník nelidsky aplikuje hledisko zákona, expert-ekonom rozvíjí hledisko zisku bez ohledu na cokoli, expert-vědec důsledně odmýšlí od nevědeckých hledisek. Smysl tu splývá s důsledností, s níž odmýšlíme od hledisek druhých lidí a od lidí vůbec. K takové důslednosti musíme být vychováni, musíme jí být schopni. Masová zločinnost našeho století vyrostla z této výchovy, z této ochoty odmyslet od druhých. Rámcem této zločinnosti je úctyhodná hodnota profesionality neboli odbornosti. Je to zločinnost odborníků, kteří odmýšlejí od hledisek pouhých laiků. Broch říká, že tato logika proměnila všechny evropské hodnoty ve stádo žravých kobylek pustošících planetu.

Slabý hlas skrupulí, který někde na periférii rozumu této logice odporuje, nikdo nebere vážně. Jsou to jen přežitky.

S tím souvisí velké téma lyrismu, které Kundera vnesl do evropského povědomí. Má na mysli tu zatvrzelou slepotu vůči skutečnosti, která se zmocňuje člověka tam, kde prožitek se podsouvá na místo smyslu. Epocha, v níž prožitek vládne smyslu, je epochou lyrismu. Opojení svými prožitky lidé tančí v kole, vysoko se vznášejí nad pouhou skutečností, odpoutávají se od nás postaru žijících. Mladíci padesátých let, pařížští studenti v sedmdesátých letech stojí "u kola dějin", prožívají svou vlastní velikost na velikosti svých cílů: každý prožitek je vlastně sebeprožitkem. Lidé velikých cílů jsou jiní než lidé necílevědomí, mají proto právo užívat ty necílevědomé jako pouhé prostředky k dosažení cílů. To je opojné. Nic není třeba dokazovat, jediným důkazem je patřos prožitku. A lidé prožívali, "až se z jejich citů kcuřilo" - tak nějak Kundera zachycuje metafyzické pozadí stalinistické kulturní devastace, která zanechala otisky svých prstů na celé evropské kultuře.

Nosím ještě v sobě odpornou vzpomínku na houfy mladíků mého věku, kteří v sedmdesátých letech, mávajíce nad hlavou knížkou citátů z Mao-ce-tunga, přeřvali každého, kdo by svou zkušeností ohrožoval patos jejich sebeprožívání. Do dneška se za ně stydím. Tehdy se zrodil můj v podstatě pesimistický pohled na současnou evropskou kulturu. Cítil jsem v tom řvaní stejnou ochotu k násilí, z jaké vznikla Osvětim. Nicméně tento "tanec v kole", tento oslepující lyrismus je stejného rodu jako bezohlednost expertů, patří k vůli "jít až do všech důsledků", která je opojná.

Myslet v pozdní době znamená zabydlet se v rozdílu mezi účelností a smyslem. Myslicí člověk musí být především solidární se vším, v čem se tento rozdíl připomíná a kde se na něj navazuje. Epocha cílevědomého člověka, v níž důslednost a sebeprožitek pohltily všechn smysl, je dobou bezohlednosti - je válkou. Říkám-li "obnova

myšlení musí začít od tichého hlasu našich skrupulí", mám na mysli tu opuštěnou periferii předsudků a přežitků, kam experti odsunuli vše, co odporuje redukci smyslu na účel. Myslet v pozdní době - to je pieta k tomu, od čeho experti odmysleli.

V pozdní době se rozdíl mezi smyslem a účelem ozývá už jen v našich předsudcích. Je třeba naučit se jim rozumět.

Nezdá se ti, že tímto zdůrazněním "zkušenosti" jako středu umění se vlastně vracíš k realismu devatenáctého století? Solženicyn, o kterého se opíráš, patří i literárně k realismu minulého století. Ty máš ale zřejmě na mysli něco jiného než tento tradiční realismus.

Tak jako nás myšlenky, které jsme neměli odvahu myslet, navštěvují zkomolené a zašifrované v našich snech, i otázky, kterým jsme se chtěli vyhnout, vtrhují do našich životů v perverzní podobě. Otázka realismu v umění, tak jak ji položila marxisticko-leninská estetika, je perverzní podobou otázky pravé: umění přece skutečně slouží lidu a srozumitelnost je skutečně jeho vnitřním určením. Každé dílo se chce integrovat do života obce a musí proto nějak k tomuto životu přispět. Koneckonců umělci vždy bránili avá díla proti omezujícím zásahům státní moci tím, že zdůrazňovali pozitivní důsledky kritického veřejného mínění, které chtěli probouzet. Celý ten oblundý blábol o umění a lidu z padesátých let nebo dokonce o umění a zase v nacistickém Německu je jakousi noční podobou otázky, kterou jsme si neuměli položit za dne. Možná, že právě špatné svědomí před touto otázkou vysvětluje, proč tolik inteligentních lidí v Evropě ten blábol přijalo a šířilo.

Ve své knize *Mimesis* Auerbach ukázal, že evropský realismus je pevně spjat s křesťanstvím, které umísťuje dějiny spásy do každého života, i toho nejbídnějšího. Příběh Kristův ve svých nejrůznějších formulacích proniká evropským uměním jako závratně nová směs všednosti a povznášející tragédie, která rozbíjí všechny stylistické zákony klasicismu. Příběh Kristův je v radikálním roz-

poru s klasicismem, boří jeho kánony a stává se nakonec půdou evropského umění. I ten nejvšednější život je místem dějin spásy a lidé si v něm mohou být účastníky. Každodennost je tu prostoupena zcela novým světlem, je plná smyslu. Realismus je právě umění vidět tento smysl, prohlédnout vnější slupku všednosti našeho života. Nelze proto vést nějakou dělící čáru mezi dějinami a každodenností. Realismus není nějaký umělecký směr, ale historický fakt křesťanské zakotvenosti evropského umění.

To souvisí s otázkou působení uměleckého díla. To se často vtěsnává do kategorií jako např. "výchova uměním" nebo "sociální kritika". V šedesátých letech různí reformní marxisté pojímali umění jako jakousi náhražku náboženství. Působení umění je ale něco jiného než společenská užitečnost díla v rámci nějakého cíle, kulturního nebo politického. Umění působí na obec, ale tato působnost je něco radikálně jiného než třeba kázání nebo pěstování mravů. Jádrem působnosti umění je to, že nás otvírá zkušenosti o relativitě, konečnosti naší existence, našich idejí a citů, ale zbavuje ji přitom drtivé negativity, která k ní patří. Umělecké dílo je vždy aktem soucitu a živoucí solidarity s člověkem, který zůstává otevřen otřásající zkušenosti o konečnosti všeho smyslu. Teprve z této živoucí solidarity vzniká obec ve smyslu "communitas".

Mohou být masové sdělovací prostředky realistické v tomto smyslu?

Ve svém podobenství o jeskyni Platon spojil osud evropského člověka s otázkou rozdílu mezi obrazem a originálem. Řekli jsme, že paměť tohoto rozdílu určuje lidství člověka. Člověk je člověkem, jen pokud v něm žije tato paměť, kterou předává z generace na generaci. Zapomenout tento rozdíl znamená stát se vězněm jeskyně a jejích stínů. Různé evropské dějinné epochy se od sebe liší v tom, jak a na čem si tento rozdíl člověk připomíná, jak a kvůli čemu ho zapomíná. Paměť rozdílu mezi originálem a obrazem, originálem a kopií je zatvrzelý motiv naší existence.

Evropská tradice trvá, pokud trvá tato zatvrzelost.

Otázkou je, zda masové sdělovací prostředky jsou poslední fází těchto dějin v nichž se zapomínajícímu člověku stále znovu vrací paměť, nebo první fází dějin zcela jiných, v nichž rozdíl mezi obrazem a skutečností není již základem lidství. Kde skutečnost přestává být myšlena jako originál, jako to původní, čeho jsou všechny obrazy jen kopii, opakováním, které může mít smysl jen jako stopa po originálu.

Zjednodušme a řekněme, že dějiny rozdílu mezi obrazem a originálem se rozvíjejí mezi dvěma krajními postoji, vymezuje je evropskou tradici. Za prvé postojem ikonoklastů nebo obrazoborců, kteří v pouhé existenci obrazu vidí příznak zapomenutí originálu, ohrožení paměti. Obraz se podle nich již vždy podsunul na místo originálu, takže člověk nevidí skutečnost skrze obraz, ale nahrazuje ji obrazem. Samozřejmě, že tento postoj je založen teologicky: člověk zaměňuje neviditelného Boha za jeho viditelný obraz, je modlářem, je vězněm jeskyně idolů. Za druhé pak postojem ikonofilů neboli obrazomilců, pro které obraz skutečnost nezakrývá, ale ukazuje; v něm vystupuje na světlo, otvírá se člověku. Zobrazení je v tomto smyslu úctou ke skutečnosti. Teprve skrze zobrazení člověk vidí skutečnost, je oslněn rozdílem mezi obrazem a originálem, který mu obraz připomíná. Vnímá tento rozdíl jako krásu. Obraz je tak jakousi modlitbou, aktem lásky k Bohu.

Řekli jsme, že Evropa je sevřena dvojím pokušením: skutečnost tak dokonale zobrazit, aby všechny zkušenosti byly zbytečné, anebo skutečnost tak dokonale prožít, aby všechny obrazy byly zbytečné. Jsou to dva krajní póly evropské tradice. Pokušení obrazu je v tom, že člověk nahrazuje skutečnost dokonalostí svého obrazu o ní; pokušení skutečnosti je v tom, že člověk nepřipouští žádné zprostředkování, chce jí být blíže než mohou být obrazy a slova. Ikonoklast odmítá konečnost, která odsuzuje člověka k oblasť zprostředkování, zobrazení. Skutečnost je tu určena tím, že člověk před ní zůstává němý.

Všechna řeč, všechny obrazy jsou marné. V tomto smyslu tedy dějiny Evropy jsou dějinami pokušení pátřhnout obraz od originálu a tím se vymknout ontologickému poutu člověka k rozdílu mezi nimi.

Slovo "realismus" má svůj pravý smysl jen v rámci těchto dějin, v nichž se člověk rozpomíná na originál, právě když je vystaven pokušení spokojit se jen obrazem. Realismus je jedno z těch slov, kterými si evropský člověk připomíná rozdíl mezi obrazem a originálem. Je tím dáno osudové sepětí evropského člověka s hrozbou, že rozdíl mezi obrazem a originálem se vytratí z jeho paměti. Diskuse o proměně světa, kterou masové sdělovací prostředky vnutily pozdní době, se pohybuje do velké míry uvnitř tradice, kterou slovo "realismus" shrnuje. Člověk je ve svém nejvlastnějším lidství bytostí, která zobrazuje skutečnost, a proto je ontologicky vystavena pokušení zapomenout ji a žít jen ve svých obrazech. Nová epocha našich dějin začíná vždy prolomením pouhých obrazů.

Obrazoborci a obrazomilci jsou realisté v tom smyslu, že uznávají péči o rozdíl mezi obrazem a originálem za vlastní určení lidské existence. V rámci realismu se dnes diskutuje o sdělovacích prostředcích a jejich poslání. Současní obrazomilci vidí jejich funkci v tom, že nás informují, že nám sdělují fakta, staví před nás obraz skutečnosti, který je obecně všem k dispozici a proto je také základem masové demokracie. Obrazoborci vidí v tomto informování vytváření zástupné skutečnosti obrovskou kamufláž třídních zájmů, umožněnou akumulací kapitálu v rukou manažerů velkých multinacionálních organizací. Upozorňují na absolutní abstraktnost "fakt" zbavených své historické určenosti. Chtějí vzít za základ svých politických projektů nějakou utopii, v níž by se člověk konečně osvobodil od pouhého obrazu světa a dotknul se skutečnosti. Status quo se udržuje tím, že je neustále zobrazován jako "fakt". Marcuse rozvinul tuto kritiku současné společnosti známým radikálním způsobem. Skutečnost začíná až za svým obrazem, kam člověka sdělovací provoz nepustí. Masové sdělovací prostředky jsou tu pojímány

jako poslední fáze evropských dějin, určených rozpomínáním se na rozdíl mezi obrazem a originálem. Jen tato paměť je vnitřním obsahem lidství.

Italský filozof Perniola razí výraz "la società dei simulacri" neboli společnost simulakrů. Má na mysli to, že svět vytvořený masovým sdělovacím provozem nemůže být chápán jako obraz světa, protože mu nemůže odpovídat žádný originál. Je to "simulakr", obraz, který nic nezobrazuje. Jednáme v tomto obraze a vůči němu, ne vůči nějakému zobrazenému světu. Masové sdělovací prostředky vystavěly svět pouhé přítomnosti, v němž rozdíl mezi obrazem a originálem zaniká. Mění se logika sdělování. Byli jsme např. zvyklí studovat dějiny umění v rámci platonského podobenství: jako rozpomínání se na rozdíl mezi skutečností a obrazem, který člověk znovu a znovu objevuje v zapomenutých formách své existence. Umělecké dílo bylo vždy návratem paměti. Jen v tomto rámci dějin rozdílu mezi obrazem a originálem mohlo nějaké dílo získat své pevné místo v evropských tradicích, vydobýt si tu nikdy nevyhasínající současnost každému možnému životu, která označuje živé umění.

Do světa pouhé přítomnosti masového sdělovacího provozu se naopak vstupuje v nesmyslném střídání mód. Existuje jen to, o čem se mluví. Nelze říci "není žádný důvod mluvit o této věci", protože zanikl rozdíl mezi obrazem a skutečností. Tento svět pouhé přítomnosti má svou vlastní logiku, které nic neodolá a která nemá nic společného se zobrazováním skutečnosti v tom dějinném smyslu, o kterém diskutujeme. Technika se tu zvláštním způsobem propojila s "immaginaire".....

Deset let pro americké porážce ve Vietnamu si začínáme uvědomovat, jaká byla skutečná role masových sdělovacích prostředků v této tragédii. Nekonečná lacinost toho každodenního Vietnamu západních televizí, kde fakta nešlo nijak interpretovat, to nekonečné žvanění expertů, řev Ho-ho-hoči-min na univerzitách, to vše ukazuje, jaké strašlivé energie může nabýt obraz bez originálu.

Tisíciletá tradice Evropy, její zatvrzelá paměť je roztlučena na kousky, které jsou vlepovány do světa pouhé

přítomnosti jako lesklé plíšky. Možná ovšem, že tento svět pouhé přítomnosti přinesl také možnost nějakého osvobození, nového životního způsobu, který se teprve musíme naučit vidět. V každém případě otázky rozvinuté v paralelní polis ruší svět pouhé přítomnosti svým realistickým zakotvením v dějinách rozdílu mezi obrazem a originálem.

Které další pojmy budeme muset v blízké budoucnosti přemyslet, abychom se dostali z té patové situace, v níž je ohrožena sama naše identita...?

Nikdy nemůžeme dost rychle opustit úděsné dědictví slova "objektivita". To je jeden z "masožravých mýtů" našeho století, které Montale nazval "la sagra dei miti carnefici". Navozuje atmosféru vědeckosti, ve skutečnosti ale vyjadřuje ochotu člověka podřídít své jednání a myšlení nějaké agentuře nutnosti, z jejíž vůle pak člověk bude moci existovat mimo dobro a zlo. Havel hovoří o vlastní identitě jako nové bázi života v pozdní době. Člověk objektivitě naopak odmítá jakoukoliv souvislost mezi tím, čím je, a tím, co dělá, mezi svou osobou a svou funkcí. Chce žít na území nikoho, v permanentní nevinnosti.

Nositelům objektivit moderní doby je stát a strana. V machiavellistické technologii moci vladař musí odmyslet od všech lidských vášní a předsudků, aby mohl spravovat stát objektivně. To je ta slavná Machiavelliho formule "verità effettuale", které se vladař musí zcela podřídít. Toto odmyšlení má v sobě i cosi vznešeného a dramatického. Například v barokním dramatu je vladař často předváděn jako asketa, jako člověk, který překročil práh jen lidských souvislostí a otevřel svůj život strašlivé studenosti hlediska státu, které mu vnucuje hrozné činy. Toho je obyčejný člověk ušetřen. Obyčejný člověk nezná hrůzu vyšší nutnosti, ztělesněné státem, která vládne vládci.

Jiným nástrojem objektivit je strana, která se definuje jako nositelka objektivní nutnosti, zosobňuje logiku

dějin, rozum. Kdo zná objektivní zákony dějin, přisvojuje si také právo vychovávat druhé lidi k poznání nutnosti. Koncentrační tábory nemusí přece být projektovány jen v tom likvidačním smyslu, ale také jako součást "péče o růst člověka", to jest ve smyslu pedagogickém nebo hygienickém. Tady jsou kořeny hrozné myšlenky převýchovy člověka nebo očisty společnosti. Objektivita - to je rozkaz, který nám říká: "odmysli od sebe samého", připuť, aby se skrze tebe prosadila dějinná nutnost. Je to hledisko nikoho a již příliš dlouho žijeme pod terorizujícím pohledem nikoho. Pod tímto pohledem nikoho lidé vypadají jako články nějakého systému, kterým je třeba určit jejich role, protože ani oni sami je ještě neznají.

Je nezbytné prolomit falešnou důstojnost pohledu nikoho, který proměnil pokrokové intelektuály v barbary, Vše, co vystupuje jako nutné, je žilivé, protože život se opírá jen o relativní pravdy. Je nezbytné znovu radikálně stvrdit, že neexistuje žádná sféra nevinnosti zaručená objektivními zákony dějin, že jsme vždy osobně zodpovědní za své činy, za své myšlenky. Objektivita se proměňuje v ničení hledisek druhých lidí ve jméno hlediska nikoho. Lidské dílo nevznáší do světa nikdy nic nutného: je jen stopou, kterou po sobě člověk zanechává. Svět je to, kam tyto stopy ukazují, to, co se v nich zjevuje. Objektivita je rušení těchto stop, ničení světa.

Je zajímavé, že nejrychleji je pojem "objektivita" opouštěn právě ve vědě a nejpomaleji ve filozofii dějin, kam pronikl jako mýtizace vědy. V každém případě je vždy teorie dějinné nutnosti jakýmsi vymáháním nevinnosti pro vlastní činy v době masových vražd a ničení celé planety. Gadamer říká, že porozumět nějaké větě předpokládá odvalu položit i sám sobě otázku, na kterou ta věta odpovídá. Slovo objektivita je odpovědí na tuto otázku: jak mohu být pořád nevinný i v době koncentračních táborů a nukleární války? Člověk objektivitě odpovídá: jsem nevinný, protože skrze mne jedná nutnost.

Stále se v tvých odpovědích vrací pojem experta. Je tedy krize demokracie způsobena převahou expertů ve všech oborech lidské aktivity? Experti mají

převahu nejen v politice, ale také v literatuře, v umění vůbec, ve výchově. Ty sám často zdůrazňuješ, že se něco podobného stalo i na univerzitách. Všechna nakladatelství jsou dnes v rukou expertů. Vytlačil expert občana ze společnosti?

Náš rozhovor se často rozbíhá k tématům, na která stěží dohlédnu. Také jeden z důkazů toho, že ve skutečném dialogu člověk zakouší svou vlastní smrtelnost.

Krise demokracie je velký slogan pozdní doby. Do ní se vpisuje jak fašismus, tak komunismus. Masarykův "boj o náboženství" byl od počátku chápán jako odpověď na krizi demokracie. V technickém smyslu je krize demokracie dnes pojímána jako krize reprezentativnosti vlád. Společnost masového provozu potřebuje velké organizace, organizace se specializují a specializace plodí experty. Většina problémů, které se nám vnucují jako politické, vyžaduje řešení založené na specializovaném vědění. Kdyby vznikl rozsáhlý spor mezi expertem a občanem, patrně by se rozpadl i celý systém vlády. Demokratická vláda závisí do značné míry na naší ochotě uznat kompetenci experta, jeho výsadní postavení ve společnosti a jeho roli. Snad bychom mohli také říci: experti redukuji předlidskost politických systémů na Západě. Mám tím na mysli to, že politického systému se účastní příliš mnoho hráčů, abychom použili populárního pojmu politických věd. Taková redukce zvyšuje funkčnost systému, ale vede samozřejmě k velkému snížení demokratické kontroly politických rozhodnutí. Mnoho mladých lidí na Západě vysvětluje svou rostoucí lhostejnost k masové demokracii touto postupnou proměnou demokracie v technokracii. Taková proměna je ale nutná z hlediska, které můžeme nazvat sociologickým. Neexistuje totiž žádný účinný způsob rychlého přesunu informací a kompetence z jedné skupiny obyvatel na druhou, tj. nějaký systém rovné distribuce informací a kompetence mezi občany. Tak např. lékař udělá diagnózu mé nemoci a předepíše mi lék. Přiznávám mu tím nad sebou obrovskou moc, v níž riskuji život. Na tomto jednoduchém vztahu mezi mnou a lékařem se účastní obrovské ekonomické síly, za kterými pak stojí miliardové investice

do výzkumu a propagace. Jak dlouho by trvalo přesunout informace, obíhající v tomto vztahu, z lékaře na pacienta? Nebo dokonce jen informace, na jejíchž základě lékař skutečně jedná a kterých je dost málo, protože jeho diagnóza závisí na mnoha expertech v dnešním lékařském provozu.

Shrňme tyto rysy naší společnosti ve větě "společnost je komplexní". Musí vynakládat mnoho energie, aby vůbec vyřešila problémy, které jí vnucuje její vlastní komplexnost. Komplexnost znamená, že všechny složky systému jsou stále více heterogenní, ale současně roste i jejich vzájemná závislost, tj. jsou stále více interdependentní. Každé politické řešení zasahuje mnoho různých zájmů a všechny tyto zájmy spolu souvisí. Komplexnost zpomaluje do té míry proces politického rozhodování, že často se vláda expertů zdá jediným řešením. Není to jistě náhoda, že poslední velká politické osobnosti jsou dědictvím Druhé světové války. Současná epocha nemá velké politické postavy.

Politické ideologie zděděné z minulého století jsou velkou překážkou v komplexní společnosti. Vznikly jako velké mytologie o vině a trestu, jako sekularizace křesťanství. Kapitalisté jsou vším vinní a ziskuchtivost je všeho zla původ - nebo zase proradní komunisté komplotují a zrazují národ, prodávají ho cizincům. Revoluce komunistická nebo národní vše vyřeší. To působivé v těchto ideologiích je velká historická imputace viny nějaké třídě nebo skupině obyvatel. Strhující pojmenování nepřítelů pravým jménem, které mobilizuje síly k hledání politického řešení. V komplexní společnosti tento mýtus o vině a trestu jen překáží, protože se tu všechno vzájemně protíná, mnoho zájmů se neustále kříží a společnost je zaplavena informacemi o všech důsledcích určitého rozhodnutí, takže je objektivně nemožné se rozhodnout. Je třeba naučit se žít a myslet v komplexnosti, kde žádná mytologie o vině a trestu neobstojí.

Nicméně myslím, že krize západní demokracie není krizí reprezentativnosti institucí, ale reprezentovatelnosti člověka. Ne jakýkoli člověk je reprezentovatelný, ale jen

člověk dějinný, člověk jednající výslovně v dějinách jako ve svém živlu. Patočka popsal ve svých Kacířských esejích o filozofii dějin ono osvobození se k dějinám, onen původní vzмах nad "pouhý život pro život", který stojí na počátku evropské tradice. Půdou tohoto osvobození je extáze, vytržení, mystérium, v nichž se člověk vytrhuje z pout, která ho vážou k oblasti profánního, všedního dne, práce a obživy, sebezáchovy. Ve vytržení mystéria člověk cítí, že tento jediný okamžik, se svou strhující plností je více než celý život klopocení a že je tedy život možno tomuto okamžiku obětovat. Tato svoboda před životem je vykoupena sebezapomenutím v exaltaci, jakýmsi oslepením. To, co nazýváme po více jak dva tisíce let "filozofií", je pokusem být svobodný před životem, nežít jen pro život, ale nevykoupit tuto svobodu seestrátou, sebezapomínajícím vytržením. Udržet si svobodu před životem i za jasného vědomí - to je "rozum" jako téma naší tradice. Člověk se tedy osvobozuje k dějinám, protože dějiny jsou trváním této svobody životem.

Dějinný člověk, člověk osvobozený k dějinám, zakládá obec, jejímž smyslem je pečovat o možnost života pojatého jako "péče o duši". Člověk dělá ve své obci zkušenost o transcendenci, o rozdílu mezi originálem a obrazem. Tato zkušenost transcendence je esencí tradice. Když člověk ztratí souměřitelnost s tradicí, ztratí i prostor této zkušenosti a tedy i duši. Přitom zde "transcendence" neznamena lacinou transcendenci špatného křesťanství, kde Bůh je pojmán jako velký mstítel. Je spíše tou osvobozující zkušeností o konečnosti jako otevřenosti, která vzniká, když se člověk stává stopou po originálu. To je také jeden z významů pojmu "zeleň světa". Porozumění konečnosti jako otevřenosti.

Jen tento člověk je reprezentovatelný, protože není žádný jiný přístup k pravdě než tradice, než tato osobní zkušenost. Expert ruší tradice a tím zbavuje člověka zkušenosti o transcendenci. Proč by člověk měl být ve své obci zastoupen, jestliže zrušíme ontologické porozumění pravdě jako stopě po originálu, zanechané v nás pozemským

smrtelníkem? V tomto smyslu musíme také rozumět Heideggerově výzvě, abychom se naučili být smrtelníky...

Konec reprezentovatelnosti člověka znamená ale nutně konec politiky v tradičním smyslu. Existuje vůbec ještě politika jako taková? Neeliminována planetární organizovanost to, co jsme po tisíciletí nazývali politikou?

Ztráta politiky jako dimenze vlastní existence je rysem pozdní doby. Politika se v této technické době snaží sama vetřít do techniky, tváří se jako technika, vydává se za neutrální administraci, za řízení, které nepodléhá ani etice, ani obyčejnému svědomí. Tak se vyplnila Engelsova vize, podle níž politika bude jen administrací věcí, zbavena všech iracionálních elementů. Počítač je dnes největším protagonistou politiky.

Patočka a Havel předjímají velké téma nadcházejícího tisíciletí, když ukazují, že politika není technikou řízení, jak věří eurokomunisté, experti a manažéři všech druhů, ale tím, co zakládá vidoucí jednotu mezi lidmi, ne sverepou jednotu totalitarismu, ale vidoucí jednotu svobodných lidí. Podstatou politiky je totiž zkušenost o relativnosti cílů, které jsme považovali za absolutní. Naše ideje byly vystaveny hledisku druhých lidí uvnitř toho, co nazýváme "veřejný život", a ukázalo se, že jsou relativní. Z této zkušenosti vzniká terén soužití mezi svobodnými lidmi. Politika tedy souvisí s dialogem, s tradicí, je součástí pohybu idejí. Řekli jsme, že člověk je reprezentovatelný, jen pokud je částí živé tradice, v níž dělá zkušenost transcendence, tj. otvírá se oblasti smyslu, který ho překračuje a jehož může být jen stopou, svědectvím.

Veřejný život už dávno ztratil tuto funkci. Už dávno není tím podstatným časem, v němž člověk rozlišuje mezi tím, co tu má zůstat jako odkaz pro budoucnost, co má vstoupit do života druhých, a tím, co zanikne s ním jako pouhá částička času soukromého, nepodstatného. Politika znamená "žít pro slávu", "pro velké mínění", v němž náš život získává smysl stopy po transcendenci. Politika je

proto nejdůležitější dimenzí evropského člověka, v níž vítězí nad křehkostí lidského faktu, jak říká Patočka.

Václav Havel ve svém eseji "Politika a svědomí" mluví o "antépolitické politice". Tento výraz zavádí, protože politika v západní tradici je právě to, co Havel nazval "antipolitickou politikou". Politika je jednání na základě zkušenosti živého souvisení mých slov a činů se slovy a činy druhých, která relativizuje absolutizovaná přesvědčení, ideje, hodnoty. Před touto zkušeností se nelze nijak skrýt, lze ji jen zamaskovat pod vstvou technického žargónu, teorie řízení, funkcionářské logiky. Politika dnes znamená jakýsi obchod mezi aparáty stran, co si nezáživného, smluveného, o čem tvůj syn Ondřej říká, že je to nudné. To je převažující pocit všech lidí na Východě i na Západě. Je tomu tak proto, že politika dnes patří spíše k fungování aparátů a organizací než k té dramatické dimenzi naší existence, kde se naše zkušenosti střetávají se zkušenostmi druhých a člověk teprve v tomto střetnutí prohlédá relativnost svého prostředí a svých idejí, jejich souvislost se životem druhých lidí.

Paralelní polis je také pokusem o obnovení politiky v tomto hlubším smyslu slova. Vždyť právě v politice evropský člověk bojuje o to nejdůležitější v životě, totiž o to, co z jeho života tu zůstane jako odkaz pro budoucí generace. Zachránit něco ze svého života, nalézt v jeho konečnosti smysl přece patří k podstatě našeho evropanství. Je jistě paradoxní, že ti lidé, kteří se chtějí zabývat veřejným životem, pečovat o oblast politiky, se musí skrývat v soukromých bytech, protože politika je monopolem policie. Na Západě se sice ještě nemusíme skrývat před policií, ale musíme se nějak vymanit z té přemoci organizací a aparátů, která tu do sebe vsává veřejný život. Paralelní polis obnovuje politiku v pozdní době a to je její univerzální smysl.

Vytratí-li se politika z našeho života, vsánke-li se do počítačové řízené manipulace předpisů, vytratí se z dějin i možnost prožít vlastní život jako odkaz, který je tak pevný a smysluplný, že vstupuje do života všech

jako součást podstatného času.

Bojím se, že mnoho znamení už ohlašuje příchod doby, v níž člověk nebude mít kde a kdy zanechat po sobě stopu.

duben 1984 - červen 1985

PŘEKLADY / KOMENTÁŘE

Hannah Arendtová

KRIZE KULTURY - JEJÍ SOCIÁLNÍ A POLITICKÝ VÝZNAM

(Hannah Arendtová (1906 - 1975) se narodila v Hannoveru. Studovala teologii a filozofii, jejími univerzitními učiteli postupně byli Romano Guardini, Martin Heidegger, Edmund Husserl a Karl Jaspers, pod vedením posledního získala doktorát za práci Der Liebesbegriff bei Augustin. Po roce 1933 musela pro svůj židovský původ Německo opustit, nejprve žila ve Francii, kde jako aktivní členka sionistického hnutí pomáhala organizovat emigraci Židů z Evropy, v roce 1941 definitivně emigrovala do USA - nicméně až do své smrti publikuje většinu svých děl jak v anglické, tak v německé verzi. Patří k nejprřednějším představitelům nové orientace filozofie na problémy politiky a občanské společnosti vůbec, v českém kontextu na její význam mnohokrát upozorňoval Jan Patočka, Vzhledem k tomu, že se jednotlivé jazykové mutace jejích prací často liší a že je pro další vydání opakovaně doplňovala a rozšiřovala, uvádíme zde některá její hlavní díla bez vrocení a pouze pod anglickým titulem. Do obecnějšího povědomí poprvé vstoupila knihou The Origins of Totalitarianism z počátku padesátých let; dodatečně připojená kapitola o maďarské revoluci 1956 byla přeložena do češtiny a vydána samizdatově. The Human Condition je významným filozofickým rozvrhem, v němž je na vztahu smrtelnost-věčnost osvětlována povaha a smysl veškerého lidského konání. Největší "světskou" proslulost získala Arendtová kniha Richmann in Jerusalem - A Report on the Banality of Evil, ve které na pozadí procesu s masovým vrahem pronikavě komentuje problém zla ve všednosti a všednosti zla. Z šedesátých let připomeneme ještě její práce On Revolution, Man in Dark Times a On Violence. Soubor esejů Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought byl později rozšířen na "Eight Exercises...". Český výbor z tohoto díla vyšel pod názvem Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení) jako 190. svazek samizdatové edice Expedice. Přeložil, úvodní studii napsal a příslušnými poznámkami vybavil Martin Palouš, z jehož informací zde hojně čerpáme. Následující text je úplným zněním závěrečné a titulní eseje českého výboru. - pozn. red.)

I

Již více než deset let (esej byl poprvé zveřejněn v roce 1960 - pozn. překl.) jsme svědky toho, že mezi intelektuály vzrůstá zájem o relativně nový fenomén masové kultury. Samotný termín je zřejmě odvozen od pojmu "masová společnost", který není o mnoho starší, a rovněž

všechny diskuse o masové kultuře vycházejí z nevysloveného předpokladu, že jde logicky a nevyhnutelně o kulturu masové společnosti. Nejvýznamnější skutečností, týkající se těchto dvou termínů, je, že zatímco ještě před několika lety se jich používalo pejorativně - a sice, že masová společnost je upadlou formou společnosti a masová kultura *contradictio in adiecto* -, nyní tyto termíny získaly na vážnosti a staly se předmětem nesčetných studií a výzkumných projektů, které v zásadě usilují o to, jak podotkl Harold Rosenberg, "dodat kýči intelektuální rozměr". Tato "intelektualizace kýče" se ospravedlňuje tím, že masová společnost - ať už se nám to líbí či nikoli - zůstane alespoň v dohledné době naším osudem; proto její "kulturu", "lidovou kulturu" (není možno) nechat lidu.^{1/} Avšak zůstává sporné, zda to, co platí pro masovou společnost, platí i pro masovou kulturu nebo, řečeno jinak, zda příbuzenský poměr mezi masovou společností a masovou kulturou bude mutatis mutandis týž jako předchozí poměr společnosti ke kultuře.

Otázka masové kultury vznáší tedy především jiný, zásadnější problém, a to vysoce problematický vztah společnosti a kultury. Abychom si uvědomili, nakolik tento dřívější poměr musel neuspokojovat a abychom nepodléhali laciné touze mnoha kritiků masové kultury po Zlatém věku lepší a uhlazené společnosti, stačí si pouze připomenout, jak velký podíl na vzniku celého moderního uměleckého hnutí má prudká vzpoura umělce proti společnosti jako takové (tedy nikoli proti tehdy dosud neznámé společnosti masové). V Americe je tato touha dnes mnohem rozšířenější než v Evropě a to z jednoduchého důvodu: Amerika, ač zná až příliš dobře barbarské šosáctví zbohatlíků, zná pouze zběžně neméně odpudivé kulturní a vzdělanecké filistrovství evropské společnosti, kde kultura se stala hodnotnou pro snoby, kde dostatečné vzdělání k tomu, aby si člověk byl s to vážít kultury, se stalo čímśi, co souvisí se společenským postavením; tento nedostatek zkušenosti možná vysvětluje i to, proč americká literatura a malířství pojednou počaly hrát ve vývoji moderního umění tak rozhodující

rolí a proč je možno cítit její vliv i v těch zemích, kde intelektuální a umělecká avantgarda zaujímá vysloveně protiamerické postoje. Z toho však naneštěstí plyne, že je možné nezpozorovat či nepochopit v její příznačné významnosti hlubokou nevolnost, kterou samo slovo "kultura" nejspíše vyvolá právě mezi těmi, kdo jsou jejími nejpřednějšími představiteli.

Ať už určitá země skutečně prošla či neprošla všemi stupni vývoje, kterým společnost procházela od počátku novověku, masová společnost se zřejmě stává skutečností ve chvíli, kdy "celá masa obyvatelstva byla včleněna do společnosti"^{2/}. A jelikož společností ve smyslu "lepší společnosti" se rozuměly ty vrstvy obyvatelstva, které disponovaly nejen bohatstvím, nýbrž i volným časem, tj. časem, který bylo možno věnovat "kultuře", masová společnost vskutku naznačuje novou situaci, kdy z pout fyzicky vyčerpávající práce se natolik osvobodila celá masa populace, že i ona má dostatek volného času pro "kulturu". Masová společnost i masová kultura tudíž, zdá se, představují navzájem související jevy; jejich společným jmenovatelem není masa, nýbrž spíše společnost, do níž tato masa byla včleněna. Historicky stejně jako pojmově, masové společnosti předcházela společnost; společnost však nepředstavuje pojem o nic obecnější - také ji lze datovat a historicky popsat; je to zajisté fenomén starší než společnost masová, avšak před počátkem novověku také zcela neznámý. Všechny rysy, které psychologie davu doposud u masového člověka objevila: jeho osamění (a osamění není ani izolace, ani samota) i přesto, jak je přizpůsobivý; jeho popudlivost a ztrátu měřítek; jeho schopnost spotřebovávat, doprovázená nezpůsobilostí usuzovat či dokonce jen rozlišovat; a především jeho egocentrismus a ono osudové odcizení světu, které se od Rousseaua mylně zaměňuje za sebeodcizení - všechny tyto rysy se ve skutečnosti objevily již v lepší společnosti, kde se číselně vzato otázka mas nekladla.

Lepší společnost, jak ji známe z 18. a 19. století, pravděpodobně vznikla na evropských dvorech v údobí absolutismu, zvláště na dvoře Ludvíka XIV., jemuž se podařilo

zbavit francouzskou šlechtu politického významu tak, že ji jednoduše soustředil ve Versailles, proměnil šlechtice ve dvořany žijící intrikami, pletkami a klevetami, jež takovéto nikdy neustávající veselí nevyhnutelně plodí. A tak pravým předchůdcem románu, této povytce moderní umělecké formy, nejsou ani tak pitoreskní romance dobrodruhů a rytířů, jako spíše Saint-Simonovy Mémoires. Román samotný byl zase zřejmou anticipací jak společenských věd, tak i psychologie, jejichž zájem se dosud soustřeďuje na konflikty mezi společností a "individuem". Toto individuum, definované a skutečně objevené těmi, kdo se jako Rousseau v 18. či John Stuart Mill v 19. století dostali se společností do otevřeného sporu, je pravým předchůdcem moderního masového člověka. Od jejich dob se příběh konfliktu mezi společností a jejími jednotlivci - ne méně ve skutečnosti než v literární fiktici - opakuje znovu a znovu: moderní, a již ne tak úplně moderní jednatel představuje částku, atom společnosti, proti níž se snaží se prosadit, společnosti, která tak jako tak nad ním stejně zvítězí.

Přesto existuje vzhledem k situaci individua mezi předchozí společností a společností masovou jeden důležitý rozdíl. Dokud do společnosti náležely jen určité třídy obyvatelstva, šance jednotlivce přežít její tlak byly celkem vysoké; opíraly se o to, že v celku populace existovaly současně i jiné, mimosociální vrstvy, do kterých mohl jednatel uniknout; jedním z důvodů, proč se tyto před společností unikající jednotlivci tak často stávali členy revolučních stran, bylo to, že právě u těch, jimž nebyl dovolen přístup do společnosti, objevili určité rysy lidskosti, které naopak ve společnosti již dávno vymřely. To se zpětně odrazilo i v románu v příznačné glorifikaci dělníků a proletářů, ale také, v subtilnější podobě, v roli připisované homosexuálům (např. u Prousta) nebo Židům, tj. skupinám, které společnost nikdy zcela neabsorbovala. Skutečnost, že revoluční elán 19. a 20. století se mnohem ostřeji zaměřoval proti společnosti než proti státům a vládám, není jen důsledkem nadvlády sociální

otázky, jevíci se v dvojnásob ožehavé situaci bídy a vykořisťování. Abychom si uvědomili, jaká byla pravá role společnosti po celé 19. století, stačí číst texty z doby Francouzské revoluce a připomenout si, do jaké míry sám pojem le peuple obdržel konotace z urážení a ponižování "srdce" - jak by řekli Rousseau a dokonce i Robespierre - korupcí a pokrytectvím salónů. Značný díl beznaděje jedinců v podmínkách masové společnosti působí skutečnost, že tyto cesty úniku jsou nyní uzavřeny, neboť společnost do sebe absorbovala všechny vrstvy obyvatelstva.

Konfliktem mezi individuem a společností se zde nezabýváme, nicméně má jistý význam si povšimnout, že posledním jednotlivcem, který v masové společnosti zbývá, se zdá být umělec. Ve středu naší pozornosti je však kultura, resp. její osudy v rozdílných podmínkách společnosti a společnosti masové, a proto se náš zájem o umělce netýká tolik jeho subjektivního individualismu jako skutečnosti, že je koneckonců autentickým producentem oněch předmětů, které každá civilizace zanechává jako svou kvintesenci a přetrvávajících svědectví ducha, který ji oživoval. Že proti společnosti se mohou obrátit právě zhotovovatelé těchto nejemenentnějších kulturních předmětů, a sice uměleckých děl, že z toho nepřátelství vůči společnosti mohl vzejít celý vývoj moderního umění - které spolu s vědeckým vývojem zůstane pravděpodobně největším výkonem našeho věku - to vše demonstruje antagonismus mezi společností a kulturou, antagonismus, který vzniku společnosti masové předcházela.

Předmět výpadu, který (na rozdíl od politického revolucionáře) učinil proti společnosti umělec, byl dosti brzy - na přelomu 18. století - shrnut do jednoho slova, které od té doby opakovaly a znovu vykládaly všechny následující generace. Toto slovo je filistrovství, "šosáctví". Jeho původní význam, jen o málo starší než ten, v němž se užívá, není příliš důležitý; toto slovo se nejprve užívalo ve studentakém slangu k odlišení města a univerzity, "kabátu a taláru"; již biblická tradice však

jako "filištínské" označovala nepřítelů počtem silnějšího, do jehož rukou lze upadnout. Když je, myslím jako první, užil jako termín ve své satirě o šošákovi bevor, in und nach der Geschichte německý spisovatel Clemens von Brentano, toto slovo označovalo mentalitu, jež soudí všechno podle jeho bezprostřední užitečnosti a "materiální" hodnoty a jež tudíž naprosto nevěnuje pozornost tak neužitečným předmětům a zbytečným zaměstnáním, které s sebou nesou kultura a umění. Všechno to zní až dodnes zcela blízce a není bez zajímavosti poznamenat, že i tak běžný slangový výraz jako "měšťák" lze nalézt již v Brentanově raném pamfletu.

Kdybychom se zastavili zde, kdyby hlavní námitkou vůči společnosti byla její nekulturnost a nezájem o umění, fenomén, kterým se zde zabýváme, by byl podstatně méně komplikovaný, než ve skutečnosti je; z tohoto hlediska by však bylo zcela nepochopitelné, proč moderní umění revoltovalo proti "kultuře", místo aby jasně a otevřeně bojovalo za své "kulturní" zájmy. Věc je v tom, že za oním druhem šosáctví, jenž jednoduše spočíval v "nekulturnosti" a vulgárnosti, následoval velmi rychle další vývoj, kdy se společnost začala naopak až příliš zajímat o všechny tak zvané kulturní hodnoty, kdy počala na poli kultury usilovat o výlučné postavení a vnucovat kultuře své vlastní cíle, k nimž patří např. společenské postavení, společenský úspěch. To mělo mnoho společného se společensky nižším postavením evropských středních tříd, které se ocitly - jakmile dosáhly dostatečného bohatství a volného času - ve stále ostřejším zápase s aristokracií a jejím pohrdáním vulgaritou pouhého vydělávání peněz. V tomto boji o společenské postavení začala hrát ohromnou roli kultura jako jeden, ne-li vůbec nejvhodnější nástroj ke společenskému vzestupu, k možnosti "vzdělat se", tj. vytáhnout se z nižších oblastí, kde podle předpokladu spočívala realita, vzhůru do vyšších, nerealitných sfér, které jsou domovem krásy a ducha. Tento útěk z reality prostřednictvím umění a kultury je důležitý nejen proto, že vtiskl fyziognomií kulturního a vzdělaného šo-

sáka její nejzřetelnější rysy, ale také proto, že byl pravděpodobně rozhodujícím motivem revolty umělců proti jejich novým patronům; umělci cítili nebezpečí, že jsou z reality vyháněni do oblasti vytříbených řečí, kde by vše, co doposud dělali, ztratilo svůj smysl. Být uznáván společností, která se stala tak "kultivovanou", že např. během irského bramborového hladomoru neriskovala kontakt s touto nepříjemnou skutečností tím, že by alespoň normálně užívala slova brambor, ale hovořila o této nejužívanější zelenině jako o "onom koření", bylo komplimentem poněkud pochybným. Tato anekdota obsahuje jakoby v kostce definici kulturního šosáka.^{3/}

Bezpochyby to, o co zde jde, je mnohem více než psychologický stav umělce; jde o objektivní postavení kulturního světa, který, nakolik obsahuje hmatatelné věci - knihy, obrazy, sochy, budovy, hudbu -, natolik zahrnuje celou zaznamenanou minulost zemí, národů a vposledku lidstva, a který o této minulosti vydává svědectví. Jediným mimospoločenským, a tedy autentickým kritériem pro posuzování těchto specificky kulturních věcí je případná nesmrtelnost. Nárok být kulturním předmětem může mít vposledku jen to, co je s to přetrvávat staletí. Věc spočívá v tom, že jakmile nesmrtelná díla minulosti se stala pouhými předměty, na nichž se společnost či individuum tříbí, jejichž pomocí se získává odpovídající postavení, ztratila svoji důležitost a základní kvalitu, a sice schopnost zmocnit se čtenáře či diváka a přenášet jej přes hranice staletí. Samo slovo kultura se stalo podezřelé právě proto, že naznačovalo onu "honbu za dokonalostí", kterou Matthew Arnold ztotožňoval s "honbou za sladkostí a světlem". Slouží-li velká umělecká díla účelům sebevzdělávání a sebezdokonalování, jsou stejně zneužívána, jako když slouží jakýmkoli jiným účelům; dívat se na obraz, aby si člověk prohloubil své znalosti o daném období, je snad právě tak užitečné a oprávněné, jako je užitečné a oprávněné zakrývat jím díru ve zdi. V obou případech se uměleckého díla užívá k cílům, které k němu bezprostředně nepatří. Vše je v pořádku, dokud si je člověk jejich relativní trvalostí a staletostí či dokonce

věk vědom toho, že takovýmto užíváním, ať legitimním či nikoli, se pravý poměr k umění nevytváří. Potíží se vzdělaným šosákem nebyla v tom, že četl klasiky, ale v tom, že tak činil proto, aby se zdokonalil, aniž si byl vědom toho, že Shakespeare či Platón by mu mohli povědět důležitější věci, než jak se vzdělat. Nesnáz spočívala v tom, že do sféry "čisté poezie" vzdělaný šosák uprchl proto, aby skutečnost - např. takové prosaické věci jako bramborový hladomor - udržel mimo svůj život, nebo aby na ni mohl pohlížet skrze závoj "sladkosti a světla".

Všichni známe dosti žalostné umělecké produkty, které se inspirovaly a živily právě tímto postojem, krátce řečeno kýč 19. století. Jeho historicky tak zajímavá ztráta smyslu pro formu a styl je těsně spjata s oddělením umění od skutečnosti. Ohromující obnova tvořivých sil v našem vlastním století a snad méně patrné, leč neméně reálné znovunalezení velikosti minulosti se začaly prosazovat, když vybraná společnost, ztrativší dominantní postavení v celku obyvatelstva, ztratila i svou monopolní vládu nad kulturou. Před zrodem moderního umění - a vlastně tento proces pokračoval do jisté míry i po něm - došlo ke skutečnému rozkladu kultury, jehož "nehynoucími památkami" jsou neoklasické, neogotické, neo-renesanční stavby roztroušené po celé Evropě. V této své desintegraci se kultura - dokonce více než cokoli jiného - stala tím, co lidé až do té doby počali nazývat "hodnotou", tj. společensky užitným předmětem, který může obíhat a být směňován za všechny druhy ostatních hodnot, společenských i individuálních.

Jinými slovy šosák kulturní předměty nejprve považoval pro jejich neužitečnost za hodné leda opovržení, až po nich - když se stal "kulturním" - sáhl jako po platidle, aby jimi zaplatil za vyšší postavení a vážnost ve společnosti, tj. vyšší postavení, než si zaslouhoval podle svého vlastního názoru od přírody či svým původem. S kulturními hodnotami zacházel stejně jako s kterýmikoli jinými hodnotami, jako s tím, čím hodnoty odjakživa byly,

a sice hodnotami směnnými. V tom, jak šly kulturní hodnoty z ruky do ruky, se postupně ošoupaly jako staré mince. Ztratily schopnost zaujmout naši pozornost a pohnout námi. Když se to stalo, počalo se hovořit nejprve o "znehodnocení hodnot", až posléze na konci celého tohoto vývoje došlo k "výprodeji hodnot" (Ausverkauf der Werte) v Německu ve 20. a 30. letech, ve Francii v letech 40. a 50., kdy kulturní i morální hodnoty byly současně vyprodány.

Od té doby se kulturní šosáctví stalo v Evropě věcí minulosti. Zatímco ve "výprodeji hodnot" lze spatřovat konec velké západní tradice, zůstává stále otevřenou otázkou, zda je obtížnější objevovat velké autory minulosti bez pomoci jakékoli tradice, nebo je vyprošťovat z braku vzdělaného šosáctví. A úkol uchovat minulost i bez pomoci tradice, a čast^{do} konce proti tradičním měřítkům a interpretacím, je pro celou západní civilizaci týž. Byť nikoli společensky, tedy alespoň intelektuálně jsou Amerika i Evropa v téže situaci: vlákno tradice je přetrženo a minulost si musíme objevovat sami - to jest musíme číst autory minulosti tak, jako by je dosud nikdo nečetl. K tomu, aby takovému úkolu dostála, je masová společnost vybavena mnohem hůře než dobrá a vzdělaná společnost; mám však dojem, že v Americe 19. století, právě proto, že tato země byla dosud onou "nepopsanou divočinou", z níž se tolik amerických spisovatelů a umělců pokoušelo uniknout, nebyl zrovna tento druh čtení nic neobvyklého.

Skutečnost, že se americká próza a poezie od Whitmana a Melvilla neustále tak bohatě rozvíjí, s tím asi souvisí. Bylo by vskutku škoda, kdyby tu z dilemat a zmatků masové kultury a masové společnosti měla vyrůst nějaká zcela neoprávněná a marná touha po stavu věcí, který není lepší, ale jen trochu staromódnější.

Snad největší rozdíl mezi společností a společnostmi masovou spočívá v tom, že společnost kulturu sice chtěla, že sice hodnotila a znehodnocovala kulturní věci jako společenské zboží, že sice tyto věci užívala a zneuží-

vala pro své vlastní sobecké cíle, ale "nespotřebovala" je. Jakkoli byly tyto věci obnošené, zůstávaly věcmi, podržovaly si určitý objektivní charakter: rozpadaly se, až vyhlížely jako halda sutí, ale nemizely. Masová společnost naproti tomu nechce kulturu, nýbrž zábavu, a zboží zábavním průmyslem nabízené tato společnost opravdu spotřebovává, jako kterékoli jiné konzumní zboží. Výrobky, kterých je pro zábavu zapdřebí, slouží životnímu chodu společnosti, přesto že nemusí být pro život tak nezbytné jako chléb a maso. Slouží, jak se říká, k ukrácení času. Prázdný čas, jež je třeba ukrátit, není, přesně řečeno, totéž co volný čas, tj. onen čas, kdy jsme svobodní od všech starostí a činností nezbytných pro životní proces, a tudíž volní, svobodní pro svět a jeho kulturu. Prázdný čas je spíše čas zbytkový, svou povahou stále biologický čas, zbylý poté, co práce a spánek obdržely své. Prázdný čas, který má zábava vyplnit, je mezera v biologicky podmíněném cyklu práce či "metabolismu člověka s přírodou", jak se vyjadřoval Marx.

V moderních podmínkách se tato mezera neustále zvětšuje: zbývá stále více a více času, který je nutno vyplnit zábavou. Tento enormní růst prázdného času však nemění povahu tohoto času. Stejně jako práce a spánek, je zábava nutnou součástí biologického životního procesu. A biologický život je vždy, ať už pracuje či odpočívá, ať už spotřebovává či se jen pasivně baví, metabolismem, pro který je vše pouhou potravou, který vše přímo pohlcuje. Zboží nabízené zábavním průmyslem nejsou "věci", kulturní předměty, jejichž znamenitost se měří schopností životního procesu odolat a stát se trvalou součástí světa, a nelze je těmito měřítky poměřovat. Nejsou to však ani hodnoty, které existují pro svůj užitek a možnou směnu; produkty zábavního průmyslu jsou spotřebním zbožím, které má být konzumováno zcela jako kterékoli jiné spotřební zboží.

Panis et circenses patří opravdu dohromady; obojí je pro život, pro jeho uchovávání a obnovu potřebné; obojí také v průběhu životního procesu mizí - to jest, musí být, aby tento proces se vůbec nezastavil, neustále re-

produkováno a znovu nabízeno. Měřítka, podle nichž je obojí nutno posuzovat, je čerstvost a novost. Míra, v níž kulturní a umělecké předměty, které mají zůstat ve světě i poté, co je opustíme, dnes takto soudíme, jasně naznačuje velikost nebezpečí, které počala pro kulturní svět znamenat potřeba zábavy. Potíž však ve skutečnosti nepramení z masové společnosti nebo zábavního průmyslu, který hoví jejím potřebám. Naopak masová společnost, jelikož nechce kulturu, ale jen zábavu, představuje pravděpodobně pro kulturu menší hrozbu než šosáctví dobré společnosti; na rozdíl od všech politických záležitostí se zde i nadále dobře daří jak umění, tak vědám a to i navzdory popisované ochablé malátnosti umělců a intelektuálů - částečně asi působené jejich neschopností vniknout do hlučné marnosti masové zábavy. V každém případě pokud zábavní průmysl produkuje své vlastní spotřební zboží, potud nelze považovat netrvalost jeho výrobků za větší nedostatek, než je netrvalost pečiva, které se musí, nemá-li ztvrdnout, spotřebovat hned po upečení. Vždycky bylo a je známkou vzdělaného šosáctví opovrhovat zábavou a obveselením, protože z nich nelze odvodit žádnou "hodnotu". Pravdou je, že všichni v té či oné formě máme potřebu zábavy a obveselení, protože všichni jsme součástí velkého koloběhu života. Tvrdit, že nemůžeme být pobavení a obveseleni přesně stejnými věcmi, které obveselují a baví masy našich bližních, je pouhým pokrytectvím a společenským snobismem. Pokud jde o přežití kultury, je jistě méně ohrožena těmi, kdo vyplňují prázdný čas zábavou, než těmi, kdo je věnují, aby vylepšili své sociální postavení, všem možným vzdělávacím fíglům. A co se umělecké produktivity týče, odolat silnému pokušení masové kultury či nenechat se ochromit hlukem a humbukem masové společnosti, by neměla být v žádném případě těžší než odolat rafinovanějším pokušením a zákeřnějšímu povyku kulturních snobů vytríbené společnosti.

Naneštěstí však věc není tak jednoduchá. Zábavní průmysl musí čelit gargantuovskému apetitu, a jelikož

se jeho zboží spotřebovává, musí nabízet neustále nové. Ti, kdo toto zboží pro masová media vyrábějí, jsou tak nuceni neustále prohledávat celou minulou i současnou kulturu v naději, že zde naleznou vhodný materiál. Tento materiál však nelze nabídnout v surovém stavu; nutno jej přeměnit, aby se stal zábavným, nutno jej upravit, aby byl snadno stravitelný.

Kultura se stává masovou ve chvíli, kdy se na kulturní předměty vrhne masová společnost, a její nebezpečí spočívá v tom, že životní chod společnosti (který jako všechny biologické procesy vztahuje nenasytně vše, co je nadosah, do cyklu svého metabolismu) kulturní předměty doslova spotřebuje, pohltí a zničí. Samozřejmě tím nemyslím masovou distribuci. Tím, že se knihy či reprodukce obrazů levně vrhnou na trh, aby se dosáhlo velkého prodeje, se ještě nutně neovlivní povaha dotyčných předmětů. Jejich povaha je dotčena v okamžiku, kdy jsou proměněny ony samotné, když jsou při reprodukci či filmovém zpracování přepsány, zhuštěny, resumovány a zkráceny v kýč. Tím se totiž nedosáhne toho, že se kultura masově šíří, ale že je - aby poskytla zábavu - postupně ničena. Výsledkem není desintegrace, nýbrž úpadek kultury, a těmi, kdo mu aktivně napomáhají nejsou skladatelé populární hudby, ale onen zvláštní druh intelektuálů, často sečtělých a dobře informovaných, jejichž jedinou funkcí je uspořádávat, rozmělnňovat a proměňovat kulturní předměty a dokázat tak masám, že Hamlet může být stejně tak zábavný a možná i stejně výchovný jako My Fair Lady. Je mnoho velkých autorů minulosti, kteří přežili celá staletí svého zapomnění a opomíjení. Dosud však zůstává otázkou, zda budou moci přežít zábavnou verzi toho, co měli na mysli.

Kultura se vztahuje k předmětům a je fenoménem světa; zábava se vztahuje k lidem a je fenoménem života. Předmět je kulturní tou měrou, nakolik je s to přetrvat; jeho trvalost je pravým opakem funkčnosti, což je vlastnost vedoucí k tomu, že předmět vždy znovu mizí z fenomenálního světa, jsa užíván a využíván. Velkým

uživatелеm a spotřebitelem předmětů je život sám, život jedince i život společnosti jako celku. Život je k věcnosti předmětů lhostejný; trvá na tom, že každá věc musí být funkční, že musí uspokojovat nějakou potřebu. Tím, že všechny světské předměty a věci vytvářené přítomností a minulostí se považují za pouhé funkce životního chodu společnosti - jako by tu byly jen proto, aby uspokojovaly nějakou potřebu - je však ohrožována kultura. Pro tuto funkcionalizaci je totiž téměř lhostejné, zda potřeby, o něž právě jde, jsou vyššího či nižšího řádu. Že umění musí být funkční, že katedrály jsou k tomu, aby uspokojovaly náboženskou potřebu společnosti, že obraz se rodí z potřeby malíře vyjádřit sebe sama, že divák se na obraz dívá, aby se učinil lepším - všechny tyto představy tak postrádají spojitost s uměním a jsou historicky tak nové, že je zcela nasnadě prostě je odmítnout jako moderní předsudky. Katedrály se stavěly ad maiorem gloriam Dei; zatímco jako budovy jistě sloužily potřebám společnosti, jejich propracovanou krásu nelze nikdy vysvětlit jen těmito potřebami; těm přece může stejně tak dobře posloužit jakákoli jiná budova. Krása katedrál transcendovala veškeré potřeby a činila je způsobilými přetrvávat staletí. Zatímco však krása, ať katedrály či libovolné světské budovy, překračuje rovinu potřeb a funkcí, nikdy netranscenduje svět, byť byl obsah díla náboženský. Naopak právě krása náboženského umění přetváří to, co je náboženské, co není z tohoto světa, v hmatatelné světské skutečnosti; v tomto smyslu je veškeré umění sekulární; odlišnost náboženského umění spočívá pouze v tom, že "sekularizuje" - zvěčňuje a přetváří do "objektivní", hmatatelné světské přítomnosti - to, co již předtím existovalo mimo svět. Není přitom důležité, zda v souladu s tradičním náboženstvím umísťujeme toto "mimo" v onen svět, nebo zda se podle moderního mínění domníváme nalézat je v nejvnitřnějších záhybech lidského srdce.

Každá věc - užitný předmět, spotřební zboží nebo umělecké dílo - má nějaký tvar, v němž se zjevuje, a jen v míře, v níž něco má tvar, můžeme vůbec říci, že to je

nějaká věc. Mezi věcmi, které se nevyskytují v přírodě, nýbrž jsou pouze součástí světa vytvořeného člověkem, rozlišujeme užité předměty a umělecká díla, jimž oběma náleží určitá stálost v rozpětí od běžné trvanlivosti po potenciální nesmrtelnost děl uměleckých. Tím se tyto věci liší jak od spotřebního zboží, jehož trvání ve světě sotva překročí čas nezbytný k jejich přípravě, tak od produktů jednání, od událostí, skutků a slov, jež jsou svou povahou tak pomíjivé, že by stěží přežily hodinu či den, kdy se na světě objevily, kdyby je neuchovávala nejprve lidská paměť, která z nich spřádá příběhy, a lidská schopnost tvorby. Z hledisk a čiré trvanlivosti jsou umělecká díla jasně nadřazena všemu ostatnímu. Jelikož zůstávají ve světě déle než cokoli jiného, jsou ze všech věcí nejvíce světská. Nadto jsou jedinými věcmi, které nemají žádnou funkci v procesu života společnosti; přesně řečeno nezhotovují se pro lidi, ale pro svět, který má přetrvat časů generací. Umělecká díla se nespotřebovávají jako konsumní zboží, neužívají se jako užité předměty; dokonce se z procesu spotřeby a užívání úmyslně odstraňují a od sféry lidských životních nezbytností izolují. Odstraňovat umělecká díla z procesů života lze mnohými rozličnými způsoby a jenom tam, kde se tak děje, vzniká kultura ve vlastním smyslu.

* Otázka, již se zabýváme, nezní, zda světskost, schopnost produkovat a vytvářet svět je bytostnou součástí lidské "přirozenosti". Víme o existenci národů bez světa, jako známe nesvětské lidi; lidský život jako takový vyžaduje svět pouze v míře, v níž potřebuje pro svůj pobyt na zemi domov. Vše, co lidé zřídili, aby si opatřili úkryt a střechu nad hlavou - i stany kočovných kmenů - může za jisté sloužit jako domov na zemi těm, kdo se na ní dočasně ocitli. To však v žádném případě neznamena, že z tohoto faktu samého již vzniká svět, natož kultura. Pozemský domov se stává světem v pravém smyslu pouze tehdy, když celek vytvořených věcí je uspořádán takovým způsobem, že je s to odolávat stravujícímu životaběhu lidí, kteří v něm bydlí, že je s to tyto lidi přetrvat. Jenom tam, kde je takovéto

† Vyměřený život smrtelníků, příchod a odchod lidských 76

přetrvávání zabezpečeno, lze hovořit o kultuře; jenom tam, kde stojíme tváří v tvář věcem, které existují nezávisle na všech utilitárních a funkcionálních vztazích a jejichž kvalita zůstává beze změny, lze hovořit o uměleckých dílech.

Z těchto důvodů musí každá diskuse o kultuře nějak vycházet z fenoménu umění. Zatímco věcnost věcí, jimiž se obklopujeme, tkví v tom, že mají tvar, skrze nějž se zjevují, pouze pro umělecká díla platí, že jejich smyslem je tento jejich vzhled samotný. Přiměřeným měřítkem pro posuzování vzhledu je krása; kdybychom chtěli posuzovat věci, a to platí dokonce o běžných předmětech užitných, jen podle jejich užité hodnoty a nikoli zároveň podle jejich vzhledu, museli bychom si vyrvat oči. Abychom si však byli vzhledu předmětu vůbec vědomi, musíme nejprve mít svobodu zaujmout od něho určitý odstup; čím je pouhý vzhled věci důležitější, tím větší odstup jeho přiměřené ohodnocení vyžaduje. Tento odstup však nezískáme, dokud nejsme s to zapomenout na sebe sama, na starosti, zájmy a naléhavosti svého života, dokud nejsme schopni přestat se zmocňovat předmětu svého obdivu, dokud neumíme ponechávat jej tak, jak je, v jeho vzhledu. Tento postoj nezaujatého zalíbení (či v Kantově terminologii uninteressiertes Wohlgefallen) lze zaujmout až poté, co byly ukončeny potřeby žijícího organismu, kdy lidé, zbavení pout životní nutnosti, mohou být svobodní pro svět.

Problém společnosti v jejích ranných stádiích spočíval v tom, že její členové, i když se zbavili pout životních nutností, nebyli s to se osvobodit od zájmů, které se až příliš týkaly jen jich samotných, jejich postavení ve společnosti a sebereflexe jejich individuálních já, že neunesli žádný vztah ke světu předmětů a předmětnosti, v nichž se pohybovali. Relativně nová obtíž masové společnosti je snad ještě vážnější, avšak nikoli kvůli skutečnosti mas jako takové, ale proto, že tato společnost je ve své podstatě společností spotřebitelů, kde volného času se již neužívá k sebezdokonalení či dosažení vyššího společenského postavení, ale v neustálé rostoucí

míře pro pouhou spotřebu a zábavu. A jelikož není dost spotřebního zboží, které by uspokojilo stále rostoucí apetit životního procesu, jehož vitální energii, již ne-spotřebovávanou namáhavou dřinou a tělesnou prací, nutno vybit spotřebou, je to jako by život natahoval svá chapadla a uchvacoval věci, které mu svou povahou nepatří. Výsledkem ovšem není masová kultura, jež, přesně řečeno, vlastně neexistuje, nýbrž masová zábava, kulturními předměty světa se živící. Domnívám se, že věřit, že takováto společnost se stane časem a působením vzdělání "kulturnější", je osudným omylem. Jde totiž o to, že konsumní společnost snad ani nemůže vědět, jak se starat o svět a věci-náležející výlučně do oblasti jevů svou povahou svět-ských, neboť její základní postoj vůči všem předmětům, postoj spotřeby, jako kouzlem obrací vše, čeho se jen dotkne, v trosky.

II

Řekla jsem již, že východiskem diskuse o kultuře musí být fenomén umění, neboť právě umělecká díla jsou kulturními předměty par excellence. Nicméně, i když kultura a umění spolu úzce souvisí, nelze je ztotožnit. V otázce, co se stane s kulturou v podmínkách společnosti či masové společnosti, není rozdíl mezi nimi příliš důležitý; v otázce, co je vůbec kultura a jaký je její vztah k politické sféře, však tento rozdíl relevantní je.

Slovo kultura i pojem kultury jsou římského původu. Slovo "kultura" je odvozeno od colere - pěstovat, obdělávat, starat se, hlídat a chránit - a souvisí primárně se stykem člověka s přírodou, s onou kultivací a péčí, která přírodu teprve činí místem příhodným k tomu, aby je člověk obýval. Naznačuje postoj milující péče a ostře se liší od veškerého úsilí podrobit přírodu lidskému panování. Nevztahuje se tudíž jen k obdělávání půdy, nýbrž označuje též "kult" bohů, péči o to, co jim správně náleží. První, kdo použil tohoto slova pro záležitosti ducha a duše, byl, zdá se, Cicero, užívající výrazu

excelere animum, pěstovat ducha či cultura animi, kultura duše ve stejném smyslu, v jakém mluvíme i dnes o kultivovaném, vzdělaném duchu, aniž si ovšem jsme metaforického kontextu plně vědomi.^{5/} Neboť, co se týče římského úzu, podstatné bylo vždy spojení kultury s přírodou; kultura původně znamenala argikulturu, jež byla v Římě - na rozdíl od literatury a výtvarného umění - vysoce ctěna a vážena. I cultura animi, výsledek výcviku ve filozofii, obrat, jež prý Cicero razil jako překlad řecké PAIDEIA^{6/}, znamenala pravý opak než způsoblost být zhotovovatelem, tvůrcem uměleckých děl. Pojem kultury se poprvé objevil u národa původně zemědělského a umělecké konotace, které bylo možno dávat do souvislosti s touto kulturou, se týkaly těsného vztahu latinského národa k přírodě, onoho nesrovnatelného vztahu, jenž stvořil proslulou italskou krajinu. Římané soudili, že umění vzniká stejně přirozeně, jako se krajina stává obydlenou; nemělo by být ničím než přírodou, o kterou se pečuje. Proto spatřovali pramen vši poezie v "písni, již zpívají listy v zelené samotě lesa"^{7/}. Avšak, jakkoli je tato myšlenka svrchovaně básnická, není pravděpodobné, že by z ní kdy mohlo vytrysknout velké umění. Mentalita zahradníků je sotva tím, z čeho umění povstává.

Velké římské umění a básnictví vzniká vlivem řeckého dědictví, které Římané - na rozdíl od Řeků samotných - uměli opatrovat a chránit. Důvod, proč řečtina nemá k římskému pojmu kultura ekvivalent, spočívá v převaze, kterou měla v řecké civilizaci umění výtvarná, něco zhotovující. Zatímco Římané měli sklon považovat i umění za druh agrikultury, obdělávání přírody, Řekové byli náchylní brát i zemědělství jako bytostnou součást výroby, jako cosi, k čemu se hodí důmyslná a výkonná "technická" zařízení, jimiž člověk - budící větší úctu a bázeň než cokoli, co jest - krotí a ovládá přírodu. Obdělávání půdy, jež pod vlivem římského dědictví až dodnes považujeme za nejpřirozenější a nejmírumilovnější ze všech lidských činností, chápali Řekové jako odvážné, brutální počínání, kterým každoročně vyrušujeme a zotročujeme

nevyčerpatelnou a neunavitelnou zemi^{8/}. O kultuře neměli Řekové ponětí, přírodu nekultivovali, ale spíše rvali z lůna země plody, které tam před lidmi ukryli bohové (Hesiodos); s tím těsně souvisí i to, že hluboká úcta Římanů ke svědectví minulosti jako takové, úcta, které vděčíme nejen za uchování řeckého dědictví, ale za samotnou kontinuitu naší tradice, byla Řekům zcela cizí. Právě toto římské pojetí - kultura jakožto přeměna divoké přírody v krajinu obydlenou lidmi a zároveň i kultura ve smyslu péče o památky minulosti - podnes určuje obsah i smysl toho, co máme na mysli, hovoříme-li o kultuře.

Smysl slova "kultura" je však stěží vyčerpán těmito striktně římskými prvky. Dokonce Ciceronova cultura animi naznačuje cosi jako vkus a vůbec citlivost ke kráse - ne však u těch, kdo krásné věci zhotovují, tj. u umělců samotných, ale u diváků, kteří se mezi těmito krásnými věcmi pohybují. Láska ke kráse však byla význačnou vlastností Řeků. Kulturou se v tomto smyslu rozumí postoj nebo lépe způsob zacházení předepsaný civilizací s věcmi nejméně užitečnými a nejvíce "světskými", s díly umělců, básníků, hudebníků, filozofů atd. Myslíme-li kulturou způsob, jak člověk nakládá s věcmi světa, pak se můžeme pokusit porozumět řecké kultuře (na rozdíl od řeckého umění), pomocí toho, že připomeneme často citovaný výrok uváděný ~~Thukydidem~~ a připisovaný Periklovi, který zní takto: ~~FILOKALÚNEI CAR MET'EUTELEIAS KAI FILOSOFÚMEN ANSU MALAKIAS~~^{8/}. Věta, ač úplně jednoduchá, se téměř vzpírá překladu. Co obvykle chápeme jako určité stavy či vlastnosti, jako lásku ke kráse či lásku k moudrosti (která se zve filozofií), se zde popisuje jako určité činnosti, jako by "milovat krásné věci" bylo činností stejně, jako je zhotovovat. Nadto náš překlad vymezujících slov, "správnost záměru" (EUTELEIA) a "zženštilost" (MALAKIA), není s to postihnout, že oba tyto termíny měly striktně politický význam: zženštilost byla považována za barbarskou neřest a správnost záměru za ctnost člověka, který ví, jak jednat. Perikles tedy zhruba říká: "Milujeme krásu v mezích politické soudnosti a filozofujeme,

aniž bychom přitom byli barbarsky zženštilí".

Jakmile nám začne vysvětlat význam těchto slov, která lze tak obtížně osvobodit od svého banálního překladu, nalezneme mnohé překvapivé věci. Předně se nám zřetelně říká, že to, co klade meze lásce k moudrosti a ke kráse, je polis, politická oblast; jelikož však víme, že právě polis a "politikou" (a v žádném případě vyšší umělecké formy) považovali Řekové za to, čím se odlišují od barbarů, musíme usoudit, že tato odlišnost byla současně odlišností "kulturní", odlišností způsobu zacházení s "kulturními" věci, odlišností postoje vůči kráse a moudrosti, jež bylo možno podle Řeků milovat pouze v mezích stanovených ústavou polis. Jinými slovy, jako barbarský se nechal primitivní nedostatek kultury - jak chápeme barbarství my - či nějaký zvláštní rys spočívající v kulturních věcech samotných, ale za barbarskou se považovala zjemnělost, přebujelá vnímavost, nevědoucí, jak si vybrat. Ještě více zde asi překvapuje to, že nedostatek mužnosti, nectnost zženštilosti, kterou bychom spíše spojovali s přílišnou láskou ke kráse či estétstvím, se zde uvádí jako specifické nebezpečí filozofie; a naopak, že vědění, jak směřovat k cíli či našimi slovy, jak usuzovat, vědění, o němž bychom se spíše domnívali, že charakterizuje filozofii, která musí vědět, jak mířit k pravdě, se zde považuje za nezbytné ve styku s krásou.

Není však tím, co vede k nečinnosti spíše než láska ke kráse řecky pojatá filozofie - počínající "údivem", **THAUMAZEIN** a končící (alespoň u Platóna a Aristotela) v oněmělém zření určité odhalené pravdy? Není na druhé straně pravda i to, že, nedoprovázeli láska ke kráse **EUTELKIA**, schopnost dobře usuzovat, rozeznávat a rozlišovat, krátce postrádáme-li onu podivnou a neurčitě vymezenou schopnost, kterou běžně nazýváme vkusem, zůstává láska ke kráse barbarskou? A konečně, nemá snad právě tato pravá láska ke kráse, správný způsob, jak zacházet s krásnými věcmi, cultura animi, která činí člověka schopným pečovat o věci světa a kterou Cicero na rozdíl od Řeků připsal filozofii, něco společného s politikou? Zdáli nená-

leží vkus mezi politické schopnosti?

Abychom porozuměli problémům, které se v těchto otázkách kladou, je důležité mít neustále na mysli, že kultura a umění nejsou totéž. Jedním ze způsobů, jak si být tohoto rozdílu vědom, je připomenout si, že titíž lidé, kteří velebili lásku ke krásným věcem a kulturu duše, sdíleli hlubokou starověkou nedůvěru vůči umělcům a řemeslníkům, skutečným tvůrcům věcí, posléze vystavovaným a obdivovaným. Nikoli Římané, ale právě Řekové měli slovo pro filistrovství, jež bylo kupodivu odvozeno ze jména pro umělce a řemeslníky: BANAUSOS; být filistrem, člověkem banausického ducha naznačovalo tehdy stejně jako dnes mít mentalitu výlučně utilitární, nebýt schopen myslet a posuzovat věc jinak než z hlediska funkčnosti či užitku. Ani umělec sám, jsa BANAUSOS, však v žádném případě nebyl zbaven hanby filistrovství; naopak tato nectnost se u těch, kdo ovládali TECHNÉ, u řemeslníků a umělců vyskytovala nejčastěji. Velebit lásku ke kráse (FILOKALEIN) a zároveň pohrdat těmi, kdo krásné věci fakticky vytvářejí, nepředstavovalo v řeckém smýšlení žádný paradox. Nedůvěra vůči umělcům a skutečné pohrdání jimi vyplývali ze zřetelů politických: produkce věcí, včetně tvorby umělecké, nespadá do sféry politických činností; dokonce je vůči nim v opozici. Hlavní důvod nedůvěry ke zhotovování v jakékoli podobě spočívá v tom, že zhotovování je již samou svou povahou utilitární. Na rozdíl od jednání a řeči v sobě vždy zahrnuje prostředky a cíle; samotná kategorie prostředků a cílů vlastně odvozuje svoji legitimitu ze sféry zhotovování a vyrábění, kde jasně poznatelný cíl, finální produkt určuje a přádá vše, co hraje v procesu jeho zhotovení jakoukoli úlohu; materiál, nástroje, činnost sama, dokonce i zúčastněné osoby, to vše se stává pouhým prostředkem k cíli a právě jako takové má své oprávnění. Výrobci nemohou jinak než považovat vše za prostředky ke svým cílům a posuzovat vše podle využitelnosti. Banausická mentalita vzniká ve chvíli, kdy se takovéto hledisko zobecní a rozšíří i mimo oblast produkce, do ostatních sfér lidského života. Řekové se právem obávali, že toto

filistrovství ohrožuje nejen oblast politiky - což zjevně činí tím, že každý člověk takového ducha má sklon posuzovat lidské jednání stejnými utilitárními měřítky, která platí pro zhotovování, domáhaje se, aby i jednání mělo předem určený cíl a aby k jeho dosažení bylo povoleno použít všech vhodných prostředků. Filistrovství však také ohrožuje kulturní oblast samotnou, neboť vede k zneřhodnocení věcí jako věcí, které budou, dovolí-li se onomu smýšlení, které je přivedlo k existenci, aby převládlo, posuzovány zas jen podle své užitečnosti, ztrativše tak svoji vnitřní, nezávislou hodnotu, až posléze zdegenerují v pohné prostředky. Jinými slovy, největší hrozba existenci dokončeného díla povstává právě díky mentalitě, která mu dala vzniknout. Z toho plyne, že měřítko a výzdoba světa věcí, v němž se pohybujeme, ztrácejí svoji platnost a rozhodně představují nebezpečí, aplikují-li se na dokončený svět samotný.

V tom jistě není obsažen celý příběh vztahu mezi politikou a uměním. Řím ve svém raném období byl tak přesvědčen, že to, co činí umělci a básníci, je pouhou dětinskou hrou, jež není v souladu s gravitas, vážností a důstojností vlastní římskému občanu, že veškeré talenty, které měly naději v republice rozkvést, jednoduše potlačil. Athény se naopak ve sporu mezi politikou a uměním nikdy nepostavily jednoznačně na stranu jednoho či druhého - což mimochodem mohl být jeden z důvodů mimořádného rozvinutí uměleckého génia v klasickém Řecku - a tak udržovaly tento konflikt neustále živý; nikdy tyto dvě oblasti nestavěly naroveň, ale zároveň vždy obě respektovaly. Řekové mohli vyslovit takřka jedním dechem: "Ten, kdo neviděl Dia Feidiova v Olympii, žil nadarmo" a "Lidé jako Feidias, totiž sochaři, nejsou pro občanství způsobilí". Periklés v téže slavnostní řeči, kde chválí pravé FILOSOFIEIN a FILOKALEIN, činné obcování s moudrostí a krásou, se honosí tím, že Athény budou vědět, jak dát "Homérovi a jemu podobným" co jim náleží, že sláva athénských skutků bude tak velká, že toto město se bude moci obejít bez profesionálních výrobců slávy, básníků

a umělců, kteří reifikují živoucí slovo a živoucí čin, přeměňující je a obracející je ve věci dosti trvalé k tomu, aby dovedly velikost těchto činů k nesmrtelnosti slávy.

Dnes jsme spíše náchylní se domnívat, že právě sféra politiky a aktivní účast na veřejných záležitostech otevírají dveře šosáctví a zabráňují rozvoji kultivovaného ducha, schopného spatřovat pravou cenu věcí, aniž by uvažoval o jejich funkčnosti a užitečnosti. Jedním z důvodů, proč se důraz takto přesunul, je to - příčiny, které k tomu vedly, zde nemůžeme rozebírat -, že mentalita výroby vnikla do politické sféry; pronikla tam dokonce tak, že považujeme za samozřejmé, že jednání snad ještě více než zhotovování je vymezeno prostředky a cíli. Výhodou této situace je, že výrobci a umělci mohli ventilovat svůj názor na tyto věci a vyslovit své nepřátelství vůči lidem činu. Za tímto nepřátelstvím se však skrývá více než pouhé soutěžení o přízeň veřejnosti. Problém spočívá v tom, že Homo faber nemá k veřejné sféře a její publicitě stejný vztah jako k ní mají věci, které zhotovuje, věci obdařené vzhledem, mající určité uspořádání, tvar. Aby mohl přidávat stále nové věci k světu již existujícímu, musí být Homo faber sám od veřejné sféry oddělen, musí být jí uchráněn, musí být před ní skryt. Bez předvádění za přítomnosti ostatních, bez veřejnosti, tj. bez prostoru vytvářeného množstvím se na druhé straně neobejdou jednání a řeč, činnosti v pravém slova smyslu politické. Podmínky, jimž se při svém konání podřizují umělec a řemeslník, se velmi liší od těch, které vymezují činnosti politické; je zcela pochopitelné, že umělec, jakmile začne vyslovovat své myšlenky o věcech politických, může k vlastní politické sféře a jejímu aspektu publicity pociťovat touž nedůvěru, jakou cítila polis k mentalitě výrobce a podmínkám zhotovování. To je ta pravá "malaise", to je ono znechucení umělce - nikoli společností, ale politikou; jeho pochyby o politické činnosti a nedůvěra v ní jsou neméně oprávněné, než nedůvěra lidí činu vůči mentalitě Homo faber. Odtud vyrůstá

konflikt mezi uměním a politikou a tento spor vyřešit není možno a není ani záhodno, aby byl kdy vyřešen.

Podstatné nicméně je, že konflikt rozdělující státníka a umělce, pokud jde o povahu jejich činností, ustává, obrátíme-li svou pozornost od procesu, jímž se umění vytváří, k jeho výtvorům, k věcem samotným, které musí své místo nalézt ve světě. S politickými "produkty", slovy a skutky, sdílejí tyto věci zřejmě tu vlastnost, že potřebují určitý veřejný prostor, v němž by se mohly zjevovat a být viděny. Své vlastní bytí, jímž je vzhled, mohou dovršit pouze ve světě, který je pro všechny společný. Ve skrytu soukromého života a soukromého majetku se umělecké předměty nemohou uplatnit tak, jak jim náleží; proto je nutno je naopak chránit, aby si je jednotlivci nepřivlastňovali - přitom nezáleží na tom, zda formou takové ochrany je to, že se umísťují na svatých místech, v kostelích a chrámech nebo že se předávají do péče muzejí a strážců památek, i když právě místo, kam je umísťujeme, charakterizuje naši "kulturu", to jest způsob, jak s nimi zacházíme. Řečeno obecně, kultura je znamením toho, že veřejná sféra, kterou politicky zajišťují lidé akce, nabízí svůj prostor, aby v něm byly předváděny i ty věci, jejichž esencí je mít vzhled a být krásné. Jinými slovy, kultura naznačuje, že umění a politika, bez ohledu na svoje spory a napětí, spolu souvisejí, a dokonce jsou na sobě vzájemně závislé. Na pozadí politických zkušeností a činností, které, jsou-li ponechány samy sobě, přicházejí a zase odcházejí, aniž ve světě zanechaly sebemenší stopu, je krása pravou manifestací nepomíjivosti. Uplývající velikost slova a činu může ve světě setrvat jen v té míře, v níž se jim dostává krásy. Bez krásy, tj. bez zářivé nádhery, která činí potenciální nesmrtelnost v lidském světě patrnou, by veškerý lidský život nebyl nic než zmar a žádná velikost by nemohla přetrvat.

Společným prvkem spojujícím umění a politiku, je to, že obojí je fenoménem veřejného světa. Prostředíkem ve sporu mezi umělcem a mužem činu je cultura animi, to jest

vypěstovaný a kultivovaný duch, jemuž možno svěřit péči a starost o fenomenální vzhled - o svět toho, co se jeví -, jehož kritériem je krása. Cicero přičítal tuto kulturu pěstování filozofie právě proto, že pouze filozofové, milovníci moudrosti, podle něho přestupovali k věcem jako pouzí "diváci", bez jakéhokoli přání získat něco pro sebe, takže je mohl přirovnávat k těm, kdo přicházeli na velké hry a festivaly, aniž by usilovali "zvíťzit a ověnit se na znamení slávy" či dosáhnout "zisku koupí či prodejem", ale kdo, přitahování samotnou "podívanou", bedlivě pozorovali, "co a jak se událo". Byli, jak bychom řekli dnes, zcela neangažováni, a tudíž nejvíce způsobilí soudit; zároveň však byli i těmi, kdo se nejvíce nechali uchvátit podívanou samotnou. Právě pro toto je Cicero nazývá maxime ingenuum, nejušlechtilejší skupinou z lidí svobodně narozených. Hledět jen pro vidění samotné byl nejvobodnější, liberalissimum, ze všech zaměstnání^{10/}.

Z nedostatku vhodnějšího slova, které by v sobě zahrnovalo to, že k činné lásce ke kráse patří schopnost rozlišovat, rozeznávat a posuzovat - že jde o FILOKALEIN MET'EUTELIAS, o němž mluví Perikles - jsem použila slova "vкус". Abych ospravedlnila jeho použití a zároveň vytkla jedinou činnost, v níž, domnívám se, kultura jako taková vyjadřuje sebe samu, ráda bych se obrátila k první části Kantovy Kritiky soudnosti, ke "Kritice estetické soudnosti", kde je zachycen snad nejpodstatnější a nejpůvodnější rys Kantovy politické filozofie. Tato partie obsahuje analytiku krásna primárně z hlediska soudícího diváka, jak naznačuje i titul, přičemž vychází z fenoménu vkusu, jež chápe jako činný vztah k tomu, co je krásné.

Abychom spatřili schopnost soudit v její náležitě perspektivě a porozuměli, že znamená spíše politickou než pouze teoretickou činnost, musíme si krátce připomenout, že co se obvykle považuje za Kantovu politickou filozofii, a sice Kritiku praktického rozumu, která pojednává o zákonodárné schopnosti rozumu. Princip zákonodárství, který postuluje "kategorický imperativ" - "jednej vždy tak, aby se princip tvého jednání mohl stát obecným

zákonem" - spočívá na tom, že rozumné myšlení musí nutně souhlasit samo se sebou. Např. zloděj si ve skutečnosti odporuje, neboť si nemůže přát, aby se princip jeho jednání, zcizování majetku druhých, stal obecným zákonem; takový zákon by jej mohl bezprostředně zbavit jeho vlastních zisků. Tento princip souhlasu se sebou samým je velmi starý; ve skutečnosti jej objevil Sokrates, jehož základní maximu možno nalézt ve výroku, který zformuloval Platón: "Jelikož jsem jeden, je pro mne lepší nesouhlasit s celým světem, než být v souhlasu se sebou samým."^{11/} Tento výrok se stal východiskem jak západní etiky, s jejím důrazem na souhlas se svým vlastním svědomím, tak západní logiky, kladoucí důraz na zákon sporu.

V Kritice soudnosti Kant však trvá na odlišném způsobu myšlení, jemuž nestačí být v souhlasu se sebou samým, ale který vyžaduje schopnost "myslet na místě každého jiného", a který proto Kant nazýval "rozšířeným způsobem myšlení" (eine erweiterte Denkungsart)^{12/}. Síla soudnosti spočívá na potenciální shodě s druhými; proces myšlení, který se v souzení rozbíhá, není - jako v případě čistého rozvažování - dialogem uvnitř samotného já, ale vždy, i v případě, že jsem zcela sám, anticipuje komunikaci s druhými, s nimiž se musím, jak vím, posléze nějak shodnout. Svoji specifickou platnost odvozuje úsudek soudnosti právě z tohoto potenciálního souhlasu. To znamená, na jedné straně, že takový úsudek se musí osvobodit od "subjektivních soukromých podmínek" - to jest od idiosynkrazí, které přirozeně určují rozhled každého jedince v jeho soukromí a které jsou legitimní potud, pokud to jsou pouze soukromá mínění; na druhou stranu s nimi jít nelze a ve veřejné sféře ztrácejí veškerou svoji platnost. A na druhé straně tento rozšířený způsob myšlení - soudnost, jež umí překročit svá vlastní individuální omezení - není s to fungovat v přímém odloučení či samotě; potřebuje přítomnost druhých, "na jejichž místě" musí myslet, jejichž hlediska musí brát v úvahu a bez nichž by vůbec neměl možnost působit. Jestliže logika závisí, aby se na ni dalo spolehnout, na přítomnosti vlastního já, pak pod-

mínkou platnosti úsudku soudnosti je přítomnost druhých. I úsudku tudíž náleží určitá platnost, nikdy ne však platnost univerzální. Jeho nároky na platnost nesahají nikdy dál než k oněm druhým, na jejichž místo se usuzující osoba svými úsudky postavila. Úsudek, říká Kant, platí "pro každou jedinečnou usuzující osobu"^{13/}. Důraz se však v této větě klade na "usuzující"; neplatí tedy pro ty, kdo neusuzují či kdo nejsou členy veřejné sféry, publika, jemuž se předměty úsudku ukazují.

Že soudnost, přesně v tom smyslu, jak ji označil Kant, totiž jako schopnost vidět věci nejen ze svého vlastního hlediska, ale v perspektivě všech, kdo se naslytnou, je v míře, v níž umožňuje orientaci ve veřejné sféře, ve společném světě, schopností politickou; že je snad dokonce jednou z fundamentálních schopností člověka jako politické bytosti, všechny tyto náhledy jsou vlastně tak staré jako artikulovaná politická zkušenost. Řekové tuto schopnost nazývali *FRONÉSIS* či náhled a považovali ji - na rozdíl od moudrosti filozofa - za hlavní ctnost či výbornost státníka^{14/}. Rozdíl mezi tímto usuzujícím náhledem a spekulativním myšlením tkví v tom, že zatímco usuzování má své kořeny v lidské schopnosti obvykle nazývané "common sense", zdravý rozum, myšlení spekulativní právě tento rozum neustále překračuje. Tento "zdravý rozum", jež Francouzi tak sugestivně nazývají "dobrý smysl", *le bon sens*, nám odkrývá povahu světa jakožto světů společného; právě tomuto "dobrému smyslu" vděčíme za skutečnost, že našich pět přísne soukromých a "subjektivních" smyslů a jejich smyslová data se mohou sladit s ne-subjektivním, tj. "objektivním" světem, který máme společně a sdílíme s druhými. Souzení je důležitou, ne-li nejdůležitější činností, v níž se toto sdílení světa s druhými uskutečňuje.

Zcela nové, a dokonce překvapivě nové je však na Kantových tvrzeních v Kritice soudnosti to, že Kant tento fenomén objevil v celé jeho vznešenosti, právě když zkoumal fenomén vkusu - jediný druh úsudků, který se vždy umísťoval, protože se týká výlučně estetických záležitostí

tí, jak mimo politickou sféru, tak i mimo pole působnosti rozumu. Kantovi tato domnělá libovůle a subjektivita de gustibus non disputandum est (což je bezpochyby výrok zcela pravdivý pro soukromé idiosynkrazie) vadila nikoli proto, že nebyla v souladu s jeho estetickým cítěním, ale proto, že urážela jeho smysl pro záležitosti politické. Kant, který jistě nebyl přecitlivělý ke krásným věcem, si byl velice dobře vědom oné vlastnosti krásna, která je s to činit věci čímsi veřejným; a bylo to právě kvůli veřejné relevanci krásných věcí, proč tvrdil - v opozici vůči otřepanému úsloví -, že o soudech vkusu diskutovat možno (vždyť právě při nich přece "doufáme, že touž libost sdílí s námi i druzí"), že o vkusu se přit lze, neboť právě vkus je cosi, co "očekává souhlas od všech ostatních."^{15/} Vkus tedy - v míře, v níž se jako kterýkoli jiný úsudek dovolává zdravého rozumu - je pravým opakem "soukromých pocitů". V estetických soudech se neméně činí rozhodnutí než v soudech politických; ačkoli toto rozhodnutí je omezeno určitou subjektivitou, prostým faktem, že každá osoba zaujímá své jedinečné místo, odkud pohlíží na svět a kde o něm činí své soudy, spočívá též na skutečnosti, že svět sám je objektivní danost, cosi, co je všem jeho obyvatelům společné. Svým způsobem vkus rozhoduje, jak tento svět, nezávislý na své užitečnosti a našich životních zájmech v něm, má vyhlížet, čím má zvučet, co v něm lidé budou vidět a slyšet. Vkus soudí svět v jeho vzhledu a v tom, co jej činí světem; účast soudů vkusu je na světě zcela "nezúčastněná", to jest vkus se nestará ani o životní zájmy individua, ani o morální zájmy lidského já. Soudům vkusu jde především o svět, a nikoli o člověka, jeho život či jeho já.

Proto, že nezavazují v tom smyslu, ve kterém nutí k souhlasu vykazatelná fakta či dokázané pravdy, se soudy vkusu nadto běžně považují za arbitrátní. S politickými názory mají společné to, že jsou přesvědčující; usuzující osoba - jak Kant velmi krásně říká - se může pouze "ucházet o souhlas druhých" v naději, že se s nimi případně shodne.^{16/} Toto ucházení se nebo přesvědčování

je velice blízké tomu, co Řekové nazývali PEITHEIN, přesvědčující a přemlouvavou řečí, kterou považovali za typickou politickou formu toho, jak spolu lidé hovoří. Přesvědčování byl dominantní způsob komunikace mezi občany proto, že vylučoval fyzické násilí; filozofové však věděli, že na rozdíl od přesvědčování existuje ještě jiný nenásilný způsob donucování, donucování pravdou. Přesvědčování je u Aristotela opakem DIALEGESTHAI, filozofického způsobu řeči přesně proto, že tento typ dialogu se týkal vědění a hledání pravdy a že v něm proto bylo nutno poskytovat jasné důkazy. Kultura a politika tedy patří dohromady proto, že tím, o čem zde běží, není objektivní vědění či pravda, ale spíše soudy a rozhodnutí: rozvášná výměna názorů na věci, jež se týkají veřejného života a společného světa, a rozhodnutí, jednak, co v něm dělat, jednak, jak tento svět má nadále vypadat, jaký druh věcí se v něm má nadále zjevovat.

Zařadit vkus, hlavní kulturní působnost, mezi politické schopnosti člověka je tak neobvyklé, že raději dodám k těmto úvahám jiný fakt, mnohem známější, ale teoreticky málo bráný v úvahu. Všichni velmi dobře víme, jak rychle se lidé poznávají a jak jasně mohou cítit, že jeden k druhému náleží, objeví-li příbuznost v otázkách, co se jim líbí, a co nelíbí. Z hlediska této obecné zkušenosti je to, jakoby vkus rozhodoval nejen, jak má svět vypadat, ale také, kdo v něm patří dohromady. Uvažujeme-li o této sounáležitosti v politických termínech, svádí nás to považovat vkus za bytostně aristokratický princip uspořádání. Jeho politický význam je však snad ještě dalekosáhlejší a zároveň i hlubší. Kdekoliv lidé posuzují světa věci, jež jsou jim společné, jejich úsudky zahrnují více než pouhé tyto věci. Tím, že takto soudí, osoba odhaluje v jistém stupni i sama sebe, to, jakým druhem osoby vůbec je; toto odhalení, byť mimovolné, je natolik silné, natolik intenzivní, nakolik se osoba osvobodila od pouze individuálních idiosynkrazií. A tak tato osobní kvalita vstupuje na veřejnost a zjevuje se právě ve sféře jednání a mluvení, tj. z hlediska činností typických pro

politickou sféru. Právě zde se spíše než vlastností individuální schopnosti, které můžeme vlastnit, zjevuje ono "kdo" člověk je. I v tomto ohledu je politická sféra opakem oblasti, kde žijí a vytvářejí svá díla umělec a řemeslník, kde vposledku jde vždy o řádnost výrobce a kvalitu zhotovovaných věcí. Vkus však nedělá to, že by pouze posuzoval tuto kvalitu. Naopak kvalita je cosi mimo diskusi, vnucuje se stejně jako pravda a stojí mimo rozhodnutí úsudku; není o ní zapotřebí někoho přesvědčovat a ucházet se o jeho souhlas, ač existují údobí uměleckého a kulturního úpadku, kdy těch, kdo jsou ještě vnímaví k samozřejmosti kvality, již zbývá jen hrstka. Vkus jako aktivita opravdu kultivované duše - cultura animi - vstupuje do hry jen tam, kde je vědomí kvality široce rozšířeno, kde lze snadno rozeznat, co je opravdu krásné. Právě vkus je totiž tím, co mezi kvalitami rozlišuje a co o nich rozhoduje. Vkus jako takový, čilost, s níž je vždy po ruce, aby posoudil věci světa, klade své vlastní meze nerozlišující, neumírněné čistě lásce ke krásnu; do sféry vyrábění a kvality uvádí osobní faktor, to jest dává jí humanistický smysl. Vkus odbarbarštuje svět krásna tím, že se jím nedává přemoci; pečuje o krásno svým vlastním "osobním" způsobem, a tak produkuje "kulturu".

Humanismus jako kultura ovšem je římského původu; řečtina opět nemá žádné slovo odpovídající latinské humanitas^{17/}. Nebude tudíž nepatřičné, jestliže na závěr těchto poznámek uvedu, abych ilustrovala vkus jakožto politickou schopnost opravdu humanizující a vytvářející kulturu, římský příklad. Existuje podivný výrok Ciceronův, který zní, jako by měl čelit běžnému římskému úsloví Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas. Toto staré úsloví, ať už s ním člověk souhlasí či nikoli, totiž muselo urážet římský smysl pro humanitas, integritu osoby jakožto osoby; vždyť lidská cena a důstojnost spolu s přátelstvím se zde obětují primátu nějaké absolutní pravdy. Těžko může být vzdálenější ideálu absolutní, donucující pravdy, než co na ono staré úsloví odpovídá Cicero: Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis (sc. Pythago-

racis) vera sentire - "Raději, nebesa, s Platonem chybovat, než mít s těmito pravdu (s pythagorejci)"^{18/}. Překlad zatemňuje jistou dvojznačnost textu; výrok může znamenat: Lépe chybovat s platónskou racionalitou, než "cítit" (sentire) pravdu s pythagorejskou iracionalitou; tato interpretace je však z hlediska odpovědi v dialogu dané nepravděpodobná: "Já sám bych nebyl neochotný s ním chybovat" (Ego enim ipso cum eodem ist non invitus erraverim), kde se klade důraz znovu na osobu, s níž máme zabloudit. Zdá se tudíž, že lze bezpečně následovat moderní překlad; pak věta říká jasně" dát přednost Platónově společnosti a společnosti jeho myšlenek, i kdyby nás měly zavádět od pravdy, je věc vkusu. Jistě velmi odvážné, dokonce mimořádně odvážné stanovisko, zvláště proto, že se týká pravdy; zřejmě totéž by šlo říci a stejně by bylo možno se rozhodnout, pokud jde o krásu, která ty, kdo vypěstovali své smysly stejně jako většina z nás svého ducha, nutí a zavazuje stejně jako pravda. Cicero ve skutečnosti říká, že pro pravého humanistu nemohou platit absolutně ani dokázaná vědecká tvrzení, ani pravda filozofa a ani krása umělce; humanista, protože není odborník, používá schopnosti úsudku a vkusu, schopnosti, která nemůže donucovat tak, jako nás nutí každá z těchto odborností. Tato římská humanitas příslušela mužům, kteří byli svobodní v každém ohledu, pro něž otázka svobody, nebýt donucován byla rozhodující -- a to jak ve filozofii, tak vědě i umění. Cicero říká: pokud jde o to, s jakými lidmi či věcmi se stýkám, odmítám se nechat nutit čímkoli, a to ani pravdou ani krásou.^{19/}

Tento humanismus je výsledkem cultura animi, vypěstované lidské schopnosti se starat o věci světa, postoje, který je umí chránit a obdivovat. Jako takový má tento postoj za úkol rozhodovat a prostředkovat mezi čistě politickými činnostmi a konáním, které pouze něco zhotovuje, mezi aktivitami, které v mnohém stojí proti sobě. Jako humanisté jsme s to se nad tyto konflikty mezi státníkem a umělcem povznést stejně, jako se můžeme povznést ke svobodě vůči odbornostem, kterým se nicméně všichni

musíme učit a které musíme pěstovat. Nad specializací a filistrovství se můžeme povznést tak dalece, jak se naučíme svobodně pěstovat svůj vkus. Pak budeme umět odpovídat těm, kdo nám tak často říkají, že Platón nebo některý jiný autor minulosti byl překonán; budeme schopni pochopit, proč Platón, i kdyby všechny jeho kritiky byly správné, by asi stejně zůstal lepší společností než jeho kritikové. V každém případě můžeme být pamětlivi toho, co Římané - první lidé, kteří brali kulturu vážně způsobem podobným našemu - považovali za znak kultivované osoby: je jí ten, kdo ví, jakou si vybírat společnost mezi lidmi, věcmi, myšlenkami, v přítomnosti stejně jako v minulosti.

POZNÁMKY

- 1/ Harold Rosenberg v brilantním, vtipném eseji "Pop Culture: Kitsch Criticism", v The Tradition of the New, New York, 1959.
- 2/ Viz Edward Shils, "Mass Society and Its Culture" v Daedalus, Spring 1960; celé vydání je věnováno "masové kultuře a masovým mediím".
- 3/ Za tento příběh vděčím C. M. Youngovi: Victorian England. Portrait of an Age, New York, 1954.
- 4/ K etymologickému původu a užívání slova v latině viz - kromě Thesaurus linguae latinae - A. Walde: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 1938 a A. Ernouta A. Meillet: Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots, Paris, 1932. K historii slova a pojmu od antiky viz Joseph Niedermann: Kultur - Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Sprachbegriffe von Cicero bis Herder, v Biblioteca dell' Archivum Romanum, Firenze, 1941, vol. 28
- 5/ Cicero říká výslovně ve svých Tuskulánských rozhovorech (I, 13), že duše je jako pole, jež nemůže být produktivní bez patřičné kultivace - a poté vyhláší: Cultura autem animi philosophia est.
- 6/ Wernerem Jaegerem v Antike, Berlin 1928, vol. IV.
- 7/ viz Mommsen, Römische Geschichte, kniha I, kap. 14
- 8/ Viz proslulý chór v Antigoně, 332 a násl.
- 9/ Thukydides, II, 40
- 10/ Cicero, op. cit. V, 9
- 11/ Platón, Gorgias, 482

- 12/ Kritika soudnosti, § 40
- 13/ Ibid, úvod, VII
- 14/ Aristoteles, jenž úmyslně postavil náhled státníka proti moudrosti filozofa (Etika Nikomachova, kniha VI), pravděpodobně vycházel - jak často činil ve svých politických spisech - z veřejného mínění athénské polis.
- 15/ Kritika soudnosti, §§ 6,7,8
- 16/ Ibid, § 19
- 17/ K historii slova a pojmu viz Niedermann, op. cit., Rudolf Pfeiffer, Humanitas Erasmissna, studien der Bibliothek Wartburg, no. 22, 1931 a "Nachtragliches zu Humanitas" v Kleine Schriften Richarda Hardera, Mnichov, 1960. Slova se užívalo k překladu řeckého FILANTHROPIA, tedy slova původně užívaného pro bohy a vládce, a tudíž se zcela odlišnými konotacemi. Humanitas, jak jí rozuměl Cicero, byla těsně spjata se starou římskou ctností elementia (šlechtnost) a jako taková znamenala určitý protiklad vůči římské gravitas (vážnosti). Byla jistě známkou vzdělaného člověka, ale - a to je v našem kontextu důležité - předpokládalo se, že v "lidskost" vyúsťuje spíše studium umění a literatury než filozofie.
- 18/ Cicero, op. cit. I, 39-40. Přidrží se překladu J. E. Kinga v Loebově Klasické knihovně.
- 19/ Cicero mluví v podobném duchu v De Legibus, 3,1: Chválí Atticca, qui us et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimem illam societatem gravitatis cum humanitate - "jehož život a řeč podle mne dosáhly této nejobtížnější kombinace vážnosti a lidskosti", přičemž jak Harder (op. cit.) vyzdvihuje, Atticcova vážnost spočívá v tom, že byl důstojným stoupencem filozofie Epikurovy, zatímco jeho lidskost se ukazuje v jeho úctě k Platonovi, která dosahuje jeho vnitřní svobody.

ODPOVĚĎ NA PŘIVÍTÁNÍ: POZDRAV REFLEXI

Na světě již to tak chodí, že většinou dveří neprojdou dva zároveň a někdo musí dát někomu přednost. Je svatošvatou pravdou, že myšlenka nezávislého filozofického fóra krystalizovala prakticky současně ve dvou samostatných okruzích, že bylo předem velice přátelsky a konstruktivně zvažováno, zda dva časopisy podobného zaměření nepředstavují v našich poměrech nadbytečný luxus - závěr, že jde naopak o zdravou a žádoucí pluralitu s rozdělenými specifickými úkoly, se obě redakce zavázaly podtrhnout jednak tím, že v budoucnu hodlají vydat společné sborníky, jednak tím, že se oba časopisy navzájem přivítají a přihlásí ke spolupráci a dialogu, aby předem vyvrátily eventuální domněnky, že jde o "trucpodniky", zaměřené na pěstování vzájemné rivality. Shodou čisté technických okolností vyšel Paraf podstatně dříve než Reflexe a nemohl proto splnit tento svůj závazek - již z té prosté příčiny, že mu nebyl znám název ani obsah sprízněného časopisu. Jen a jen proto vítáme Reflexi až v druhém čísle. V ostatních konstatováních i úvahách se pak ztotožňujeme s poznámkou, kterou Reflexe na téma naší koexistence a spolupráce přináší.

První číslo Reflexe (cca 153 stran) obsahuje kromě důležitého redakčního úvodu osm zásadních statí (Komárková, Hejdánek 2x, Balabán, Dubský, Trojan, Zvěřina, Glucksmann) a řadu glos, kritik a informací.

Rádi bychom využili výhodu "posledního" (nebo alespoň pozdějšího) slova k velice předběžnému zhodnocení a porovnání. Oba časopisy se poněkud odchýlily - jak zřejmě ani jinak nemůže být - od svých původně deklarovaných záměrů: oproti nim je Paraf příliš "teologický", Reflexe zase příliš učená a akademická. I nám samým se první číslo Reflexe - nejen díky značně většímu rozsahu - jeví pestřejší a přitom nesené jednotným záměrem, navíc je zde většina textů zpřístupnována poprvé, zatímco my jsme si "pirátsky" přivlastnili a budeme přivlastňovat ledacos z existujícího samizdatu. Na první pohled by mohlo záležet, že z jednadvacíti statí v Reflexi je deset podepsáno Ladislavem Hejdánkem (nekryje-li se ještě za některým z pseudonymů) a také několik dalších autorů (Komárková, Trojan, Zvěřina) se zde vyskytuje opakovaně - v české kulturní historii však máme s časopisy, ovládanými jednou výraznou autorskou osobností, vesměs výborné zkušenosti. A Hejdánkův koncept je provokativní i diskutabilní, nicméně je tvořivou výzvou, kterou nemůže česká filozofie jen tak jednoduše pominout. Naopak redakčních nedůsledností a technických chyb se podle našeho zdání vloudilo mnohem víc do Reflexe než do Parafu: sami však velmi dobře víme, jak je téměř nemožné smířit "paralelní provoz" s jistou dávkou perfektnosti, a přejeme proto svým bratřím alespoň mírný pokrok v mezích zákona.

Reflexe nám ve svém Přivítání adresuje krásná slova, která zde s potěšením citujeme v úplnosti:

My jsme svou koncepci vyložili na počátku tohoto sešitu; z toho vyplývá pro každého, kdo četl pozorně, že se nechceme nikterak uzavírat ani názorově, ani do rámce nějaké myšlenkové linie, a zejména nikoliv co do konfese (či bezkonfesnosti). V tom smyslu chceme být a zůstat vskutku ekumeničtí v tom nejširším a zároveň "nejobjektivnějším" smyslu. OIKOUMENÉ je pro nás "dům evropské kultury a evropských tradic". Nehodláme z tohoto domu nikoho vykazovat - a přichozí nám jsou vítáni, přicházejí-li v míru a nechtějí-li si v našem vlastním domě hrát na pány, kteří budou rozhodovat, kdo tam napříště smí bydlet a kdo nikoliv. Naším cílem však není zůstat u této bezbřehé ekumeničnosti, nýbrž dát slovo každému, kdo má co říci (a to není nic samozřejmého, že někdo vskutku má co říci) a kdo je připraven na to, že všechno, co řekl, bude posuzováno a přijímáno jen kriticky.

Právě v souvislosti s tímto ekumenickým krédem v nás však vzbuzuje jisté rozpaky zařazení textů, zásadně odmítavých vůči katolíkům i všemu katolickému. Abychom si rozuměli: nemáme nic proti kritice čehokoliv a kohokoliv, třeba i velmi tvrdé a nekompromisní (a Paraf se nehlásí k žádné konfesi, i když v jeho redakčním kruhu shodou okolností převažují katolíci). Kritika by však především měla otevírat jakýsi dialog, cestu, možnost nápravy. Domníváme se, že tento rozměr zde chybí, že jde spíše o bezvýhradné vykazování z "domu evropské kultury a evropských tradic", které se nanejvýš netýká nějakých přichozích, jejichž mírové úmysly by eventuálně bylo třeba zkoumat, nýbrž dávných usedlíků a spoluzakladatelů tohoto domu. Zvláště politováníhodná je tato snaha o násilné vystěhování obyvatelů ve chvíli, kdy venku zuří bouře, dům se otřásá v základech a k jeho záchraně je nanejvýš zapotřebí společného úsilí všech.

Necht není tato naše poznámka pokládána za pokus vnést disharmonii do vzájemných vztahů. Opravdu a upřímně totiž vítáme vznik sesterského filozofického časopisu, přejeme mu mnoho zdarů a doufáme, že tato pluralita se stane momentem oplodňujícím, že přinese hojný výběr ovoce lahodného a vonavého, ne svraskalé, kyselé jablko sváru.

Václav Benda
jménem redakčního kruhu Parafu

FILOZOFICKÝ SBORNÍK

120 stran, formát A4, vazba z tuhého papíru s plátěným hřbetem. Sborník nemá dataci. Podle recenzentovy paměti vyšel v Praze r. 1977. Je považován za předzvěst filozofické samizdatové edice Nové cesty myšlení a označován za její nultý svazek.

Obsahuje úvahy některých známých myslitelů fenomenologicky orientovaných, přičemž poradatel sborníku vyhle-

dává příspěvky z oblasti filozoficko-teologického pomezí.

Sborník zahajuje skvělý český překlad Heideggerovy básnicko-filozofické meditace *Das Ding - Věc*. Překlada-
telé (bylo jich více, jak plyne z poznámky k překladu)
učlenili text do tvaru volného verše, snažíce se "zachy-
tit co možná nejvíc z myšlenkové hloubky a básnického
patosu autora". Nápad to byl velice šťastný, neboť pu-
blikovaný český text zjasňuje velmi náročnou německou
předlohu. Sotva který jazyk se může chlubit tak význam-
ným překladatelským činem: recenzent soudí, že tato česká
úprava Heideggerovy studie má více šancí oslovovat čtená-
ře než německý originál.

Text nejprve připomíná, že v moderní době se díky
technickým komunikačním prostředkům vzdálenosti smršťují,
avšak že tímto odstranováním vzdáleností se nijak nezís-
kává to, co v plném slova smyslu označujeme za blízkost;
dále se rozebírá, co vlastně znamenají věci našeho okolí,
které jsou právě tím, co je nám blízké. Za příklad je vzat
džbán a zkoumá se, co znamená, totiž čeho je znamením.
Jemným rozbořením podstatného určení džbánu dochází filozof
až k známému vymezení toho, co se dosud česky nazývalo
Heideggerovou čtveřinou a pro co zde překladaatelé použi-
li termín součtveří.

Země a nebe, božští a smrtelní,
sami od sebe zajedno,
patří k sobě z jednoduché semknutosti jednotného
součtveří.

Každé z těchto čtyř zrcadlí svým způsobem
bytostné jádro těch ostatních.
Každé se přitom zrcadlí svým způsobem zpět
do toho, co je mu vlastní,
uvnitř jednoduché semknutosti těch čtyř.
Toto zrcadlení není vyjádřením nějaké kopie.
Tím, že každé z oněch čtyř světlí,
uvlastňuje zrcadlení
vlastní bytostné jádro každého z nich
do jednoduše semknutého vzájemného vlastnění.
V této uvlastňující a světlicí hře zrcadlení
přihrává se každé z oněch čtyř jedno druhému.
Uvlastňující zrcadlení
uvolňuje každé z oněch čtyř
do toho, co je mu vlastní,
víže však uvolněné
do jednoduchého semknutí jejich bytostné vzájemnosti.

Z reflexe o blízké, důvěrně známé věci, jakou je
džbán, se postupně rodí hluboký náhled světa tak, jak by-
tostně jest, tak, jak svět "světuje" (příklad, jak pře-
kladaatelé vytvářejí české výrazy, hledající ekvivalenty
pro Heideggerovu náročnou německou řeč, v tomto případě
ekvivalent pro výraz *die Welt weltet*). Ovšemže si nemusí-
me být jisti, zda všechny takové překladatelské počiny
jsou bezesporné, avšak je nutno brát je vážně: nejsou,
jak plyne, lehkou váznou jazykovou akrobacií, nýbrž pečlivě
promyšleným pokusem rozvinout hluboké možnosti české řeči.
Publikovaný překlad je významným činem jak jazykovým, tak
filozofickým.

Sborník obsahuje ještě další čtyři kratší Heideggerova zamyšlení. Dopis mladému studentovi z r. 1950 navazuje na výše komentovanou přednášku o věci: myslet "bytí" nelze po způsobu představy nějakého výskytu, nýbrž je to odpovídání na to resp. tomu, čím se na myslitele bytí obrací. Heidegger zde akcentuje bytostný soulad mezi bytím a myšlením (recenzentovi připadá na mysl Hera-kleitovo harmonické souznění *HOMOLOGEIN*). I zde se objevují podstatné souvislosti teologické relevance.

Chybění boha a božského je nepřítomnost. Avšak nepřítomnost není žádné nic, nýbrž je to právě bytostná přítomnost skryté plnosti toho, co již bytostně bylo a co takto soustředěno bytostně jest, kterou však je třeba si bytostně osvojit: bytostnou přítomnost božského v řectví, u židovských proroků, v kázání Ježíšově. Toto "už ne" je ve svém jádře jakýmsi "ještě ne" toho, co je zahaleným přístím jeho nevyčerpatelného bytostného jádra. Protože bytí není nikdy jen tím, co je zrovna skutečné, nemůže být střežení bytí ztotožňováno s funkcí strážného, který hlídá poklady uložené v nějaké budově. Střežení bytí nesleduje strnulým pohledem to, co kolem nás vyskytuje. V tom totiž, je-li to vzato samo o sobě, nikdy na nárok bytí nenarazíme. Střežit zde znamená být bdělý vůči bytostně se odbývajícimu a přitom teprve nastávajícímu údělu bytí, na základě dlouhé a stále se obnovující uvážlivosti, která dbá pokynů, jimiž se nárok bytí calašuje.

V Přípitku (uveřejněn německy r. 1954) u příležitosti kněžské primice Heideggerova synovce se filozof zmiňuje o "přirozených růstových silách", které jsou nenahraditelné, avšak dnes tolik ohrožené - tím víc je nutno o ně pečovat. Že nejde jen o jakési "neobjektivně" fungující síly fyzikálně-biologické, to značuje Heideggerův odkaz k teologickému diktu "gratia supponit naturam" (uveden volný překlad: milost vykvétá na základě přírody).

Avšak právě tyto zdroje přirozeného růstu všeho ryzího lidství jsou dnes tak ohroženy, jako ještě nikdy. Tyto zdroje také nemohou být uchráněny umělými zásahy před vyschnutím. Žádná organizace nemůže nahradit tyto přirozené růstové síly.

V televizním interview u příležitosti Heideggerových osmdesátin (1969) se myslitel nejprve radikálně vyrovnává s námitkami, že filozofie je dnešnímu politickému životu čímsi vzdáleným (viz odpověď na otázku po společenském závazku filozofie, v níž se trefně vyvozuje, že Marxův okřídlený výrok o filozofech - pouhých interpretech a o potřebě svět změnit mlčky předpokládá nějakou představu o světě, tedy filozofickou interpretací světa). Dále Heidegger vysvětluje, co znamená jeho provokativní výrok, že věda nemyslí a že podřízení se technice představuje větší nebezpečí než atomová bomba: věda je myslitelsky odkázána na dimenzi, v níž se sama nepohybuje, totiž na filozofii;

ohrožení technikou - to je jen zkratkovitý výraz pro podřízení se člověka "moci, která ho vyzývá a vůči níž není svoboden".

Tedy: především bych chtěl odstranit m y l n ý d o j e m , že snad jsem p r o t i technice. Vidím v technice, myslím v jejím bytostném určení, že člověk je podřízen moci, která ho vyzývá a vůči níž již není svoboden, že se zde cosi ohlašuje, totiž sepětí bytí s člověkem - aže sepětí, které se v b y t o s t n ě m u r č e n í techniky skrývá, vyjde snad jednoho dne ze své skrytosti na světlo. Zda se to stane, to nevím! Vidím však v bytostném jádře techniky první projev daleko hlubšího tajemství, které nazývám "úvlast" (Ereignis), z čehož můžete vyrozumět, že o nějakém odporu nebo odsunování techniky nemůže být vůbec řeči.

Jubilant se zamýšlí nad otázkou po bytí a jsoucnu (vysvětluje způsob kladení takových otázek a upozorňuje, že tyto problémy jsou pro běžné chápání v podstatě nepřístupné). Interview končí poukazem na Heideggerovu francouzskou přednášku o konci filozofie a na jeho přesvědčení o jednodušším, o to však obtížnějším modu řeckého myšlení.

Posledním Heideggerovým příspěvkem ve sborníku je rozhovor, který se konal r. 1966 a byl uveřejněn (v německém časopisu Stern o deset let později: několik dnů po Heideggerově smrti - je tedy do jisté míry zamýšlen jako jeho filozofická závěť). Opět se nejprve točí kolem nebezpečné historické gravitace ztechnizovaného světa.

Smím-li odpovědět krátce a snad poněkud pasívně, ale na základě dlouhého zamýšlení: filozofie nebude moci způsobit žádnou bezprostřední změnu nynějšího stavu světa. To neplatí jen o filozofii, nýbrž o všech pouze lidských myšlenkách a touhách. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Zbývá jediná možnost, totiž v myšlení a básnění připravovat pohotovost pro to, až se objeví bůh, anebo v nepřítomnosti boha zajít; zaniknout před bohem nepřítomným.

Ona nastraženost připraveného myšlení, které Heidegger již nechce nazývat filozofováním, ale "jiným myšlením", je tou pravou zbožností. Heidegger připomíná svůj někdejší výrok: "tázání je zbožnost myšlení".

Do sborníku jsou začleněny přepisy dvou magnetofonových záznamů rozhovoru s Janem Patočkou. První (z r. 1975) uvádí kratší Patočkův výklad na téma Křesťanská víra a myšlení. Po vysvětlení, že přirozeným světem jest chápat svět našeho žitého setkávání s věcmi a bližními, kladě Patočka otázku, zda v přirozeném světě existuje něco takového, jako je přístup k posvátnému a božskému. Odpověď je kladná, jakkoli onen přirozený přístup je v dnešním světě důkladně zasut. Lidsví jako takové přece není redukovatelné na pouhé uživné obstarávání, člověk je schopen pochopit sebestravující biologický život jako cosi lidsky deficientního. Sebeepochopení člověka sobě samém i ve

svém vztahu k nadlidskému - božskému prošlo a prochází ovšem historickými proměnami. Tyto proměny jsou tím nejvlastnějším historickým děním.

Moje otázka je teď ta: umožňuje pojetí historie jako historie světa - jako dějin nikoliv toho, co je ve světě obsaženo, nýbrž toho porozumění, které dělá člověka člověkem - umožňuje tento koncept historie, abychom zároveň sklenuli jakýsi most mezi tím consensem gentium a mezi tou skutečností dneška? Umožňuje nám tento koncept s tím porozuměním pro proměnu a zároveň stálost, abychom našli cestu, abychom našli v naší přítomnosti a v našem porozumění pro jsoucno ten způsob, který v našem přirozeném světě je snad pořád ještě možný? Je možno na základě tohoto konceptu historie lidského porozumění, toho, že lidské porozumění je jistý pohyb, jisté dění, je možno na základě toho porozumět té skutečnosti, že během tohoto pohybu staré možnosti, které se zasouvají a ustupují, neznamenají ztrátu toho podstatného, nýbrž jenom určitou proměnu, určité vystřídaní v základních zkušenostech naší otevřenosti pro to, co jest?

Lidský život je život porozumění a je třeba pochopit, že se vyčerpává tímto porozuměním. Vezmeme-li je dost široce, tak, že do něho patří právě veškeré lidské chování, všechny ty způsoby, kterými se člověk vyrovnává s tím, s čím se setkává a co na něho útočí. A tady je potřeba nějakých formulací, které by nám jasně postavily před oči, že tohle porozumění není něco statického, nýbrž že je to pohyb, že je to dění a že je to nejzákladnější dění, bez kterého všechny ostatní děje jsou nesrovnatelné a nemohou ve skutečnosti ani být, ani být pochopeny.

Patočka na závěr svého krátkého exposé připomíná svůj koncept tří takových základních dějinných pohybů, totiž pohyb zakorenění člověka do světa věcí a bližních, dále pohyb práce a výroby a konečné pohybov svobody a porozumění. V onom třetím pohybu lze nejspíše výtušit Patočkovu připuštění božského, neboť ve svobodě a v porozumění oslovuje člověka celek, tedy oslovuje jej to, co ho naprosto přesahuje. Následující diskuse se potom točí kolem otázky křesťanské koncepce konce a počátku dějin (jde o problém porozumění světu a o dějiny tohoto porozumění. o to, "zda současní křesťané... jsou s to vést n terný rozhovor s nihilisticky laděným dnešním světem"; Patočka o tom pochybuje - považuje křesťanství v dnešním světě více méně za záležitost obrany jisté tradice); dále se diskutuje o vztahu křesťanství a novověké matematické přírodovědy; ke konci Patočka zdůrazňuje, že smyslem jeho reflexe je hledat východiska pro obrát k Bohu v lidské existenci - na rozdíl od radikálního teologického odmítání takového ryze a pouze lidského "Anknüpfungspunktu" (zde je podle recenzentova soudu Patočka asi nejvzdálenější dnešnímu filozoficko-teologického "vanutí ducha", když vírou rozumí jen způsob lidské otevřenosti).

Podobně laděný je i druhý patočkovský příspěvek (jde o přepis výběru z magnetofonového záznamu rozhovoru s Pa-

točkou z r. 1976). Komentuje se zde Heideggerovo interview ve Sternu. Při interpretaci Heideggerových myšlenek Patočka hned na počátku důrazně upozorňuje na výrok, že zbožnost myšlení je tázání (srv. výše Patočkův výrok, že ~~pojetí~~ víra je způsob lidské otevřenosti - i zde má recenzent za to, že taková formulace je svědectvím "včerejší" duchovní situace, že dnešek začíná žít myslitelskou zbožností jinak, ne již jen jako tazatelskou otevřenost, nýbrž též jako pokorné přijímání daností-darů, pro něž včerejšek neměl pochopení).

Jestli je tedy někdo pánem, nemůžeme to být my. Žádný "maître et possesseur de la nature". "Druhé myšlení" nemůže takto postupovat. Je-li tu nějaký pán, musí to být něco vyššího nežli my. To je to čekání boha. Jak se bůh ukáže? Heidegger mluví stále o Hölderlinovi. To ukazuje, že si představuje příští nějak podobně jako Hölderlin. Neasi stejně, to je jisté. Jsou takové Heideggerovy výroky, např. někde říká: kázání na hoře je božské. Ale jsou zase jiné.

Patočka potom upozorňuje na nadřazenost bytí nad vším jsoucím, tedy i nad bohy, kteří "jsou" (jsou = příslušejí ke jsoucímu), a připomíná Hölderlinovu básně, v níž se praví o přírodě, že je "über die Götter". V diskusi Patočka opět zdůrazňuje dějinné změny porozumění světu a doplňuje tuto téži o důležité upozornění, že souvisí s tím, že člověk není pánem: "a k tomu bytostně náleží, že uznává pána nad sebou, ale ne pána abstraktního nebo lépe nejsoucího, jako je bytí". Dále se hovoří o smyslu neurčitěho členu v Heideggerově citovaném výroku "nur e i n Gott..." (pro modernu j e s t bůh neurčitý), o problému výskytového pojetí Boha aj.

Poslední částí sborníku je překlad výňatku z knihy H. Rombacha Was ist das eigentlich Gott (Mnichov 1969); třináctistránková stať pod názvem Víra v Boha a vědecké myšlení volně navazuje na předchozí problematiku. Autor zde začíná konstatováním, že vědecké myšlení a náboženská víra tvoří dvě strany rozpolceného moderního vědomí a vzápětí uvádí příklady, které demonstrují, jak matení těchto stran a nenáležitá intervence jedné v druhé vede ke škodám obou, takže obstát mohou jen co disjunktní, ba distancované oblasti. Pro závažnost náboženské víry (již vědecké myšlení jakoby upíralo skutečnostní oprávnění) se uvádí metafyzická zkušenost důstojnosti toho, kdo trpí bezprávím, kterážto zkušenost přivádí člověka k ideji věčného života; dále zkušenost přečinu, např. trestancova zážitku zasaženosti zlým osudem, což míří k nábožensky chápanému zlu - ďáblu; konečně zkušenost zřeknutí se pochybení a tedy možnost otevření nové cesty - prožitek osvobození, v náboženském smyslu prožitek milosti. Jistě lze ponechat všechny tyto zkušenosti v lidské sféře, avšak jsou to zkušenosti transcendentálního stylu. Takže propast mezi oběma zmíněnými stranami není vposledku nepřeklenutelná: vždyť i ve vědě právě transcendující, přesahné poznatky otevírají celé nové oblasti

vědeckému zkoumání.

Protože celek, na který míří v jednotlivostech vědy, je absolutní celek, a protože jedno, které je v boží dimenzi zachyceno v jednotlivé události, je jediné jedno, smíme obojí myslet jako totožné. Proto se ve vědění děje totéž, co ve víře. Jsou to dvě cesty k stejnému cíli, jen s jinak zformovaným výhledem. Oběma hrozí tentýž nepřítel, na jedné straně se jmenuje pozitivismus, na druhé dogmatismus. Pozitivismus je tímto proto, poněvadž drží jen jediný typ skutečnosti a tak blokuje transcendentální charakter vědecké zkušenosti. A dogmatismus proto, že bere Boha jako skutečnost a uzavírá ho tak do obecné, jemu samému vnější oblasti skutečnosti. Co vystupuje rádo jako nejvyšší zbožnost, je vlastně zamlčené potlačování Boha zdánlivou vírou.

V tomto smyslu lze podle autora říci, že Bůh je - měřen skutečností - "neskutečný", neboť je podmínkou skutečnosti. K opravdové víře patří kriticismus, tedy zdržení se tézí: "věrohodnost náboženství se ukáže v tom, jak důsledně dokáže o Bohu mlčet". Jakkoli se věda i víra zdrží výkladů o celku, který je bytostně přesažný, zpřítomňují jej ve svém vědění a věření. A je to přece jeden a tentýž celek.

Rombachova úvaha končí konstatováním, že vědění a věření jsou jen dvě cesty ke stejnému cíli. Recenzent si zde nemůže odpustit poznámku o tom, že dějinné oddělení vědy od víry se dnes zdá samotá nejexaktnější věda překonávat, a to ne či nejen proto, že vzala v potaz takové nebo podobné filozofické úvahy, nýbrž proto, že důsledně kráčela po své vlastní strátně vědecké cestě: A došla k významným zjištěním problematickosti postulátů, které ji vymezovaly, např. postulátu objektivity.

Sborník pozoruhodným způsobem soustřeďuje významné nyslitelské výkony, které dokumentují čas váhání a přerodu, ne však ještě onen nový věk jiného myšlení, který již lze v současnosti zakoušet.

R.P.

SIDONIUS A SAKATEKA: DIALOG O PÁTÉ CESTĚ
A DIALOG O MÍNĚNÍ

(Nové cesty myšlení, Praha 1985, 115 str.,
celoplátěný přebal)

Že se v pražském filozofickém světě objevil nový žánr, že S + S, proslulí dialogmani, jak sami sebe nazývají, vlastně navazují na tradici autorských dvojic ještě o něco proslulejších (Voskovec a Werich, Suchý a Šlitr, Šimek a Grossmann či Vodňanský a Skoumal), to již bylo řečeno v recenzi resp. minirecenzi, uveřejněné přednedávnm v Kritickém sborníku (roč. 1985, sv. 2, str. 106).

Ta se ovšem týkala pouze prvního "díla" S + S, dialogu o páté cestě, který původně vyšel jako 197. svazek edice Expedice. Vydání v Nových cestách myšlení již obsahuje dialogy dva: kromě onoho dříve uvedeného je zde ještě dialog o mínění.

Souhlasím s recenzentem z Kritického sborníku (podepsaným zkratkou pf), že reprodukovat věrně, o čem spolu S + S s takovou vervou hovoří, či shrnout do nějakých tezí "výsledky" jejich filozofických zkoumání - ať už se týká vztahu činnosti a nečinnosti respektive plurality cest myšlení, poznání nebo mínění - je prakticky nemožné. I sebezdárilejší reprodukce či resume by totiž nutně postrádaly onu podmanivou, ba přímo nakažlivou atmosféru, ve které se dialogy odehrávají a ve které tkví jejich kouzlo, nad nímž nelze než užasnout: filozofie (respektive myšlení, usilující podrobovat se filozofickým kritériím a nárokům) se zde předvádí formou čtivou a zábavnou!

V čem tajemství tohoto kouzla - lhostejno, zda jde o šťastnou konstelaci či rafinovaný trik autorů - spočívá? První dialog by napovídal, že zde snad může napomáhat to, že čtenáři jsou předkládány nejen myšlenky a úvahy ve filozofické kuchyni upravené - mnohdy dokonce právě filozofické kulinární speciality -, ale že se cosi dozvídá i o situaci, do níž se rozhovor zasazen; setkává S + S na náhodné odpolední vycházce okolo říčky, sleduje, jak Sakateka ryje svoji tabulku do pískovcové skály, takřka vidí malebné zákruty, které si říčka sama časem vyhloubila, vnímá chlad její vody, hebkost trávy tolik vábíci k ulehnutí.

Druhý dialog je již, co se týče informací o svém situačním rámci, daleko skoupější. Pouze z okrajové Sakatekovy poznámky v závěru rozhovoru se dozvídáme, že naši bez oddechu filozofující hrdinové takto kráčeji již několik měsíců a že již urazili "pěkný kus cesty" krajinami tentokrát spíše imaginárními než reálnými. Začali totiž "na mezích sémantických polí v září říjnového slunce" a postupně se dostali až na "kluzké zimní srázy podávající do hloubi subjektivity". V jakém prostoru a čase se S + S tentokrát pohybovali, když navíc jejich cesta byla asi "cestou Mobiovou"? V jaké situaci resp. v jakém světě se tentokrát vůbec setkali, jestliže jejich rozhovor začíná větou, kterou asi žádný rozhovor lidí mezi nebem a zemí žijících dosud nezačínal: "Nemáš pro mne úvodní repliku?" ??

Ať už se to má s místem a dobou cest Sidoniových a Sakatekových či sémantikou citované úvodní věty jakkoli, jedno je čtenáři jasné na první pohled. Ti dva se svými rozhovory určitě náramně baví a vlastně si spolu báječným způsobem hrají. I to však již bylo autorem recenze v KS vysloveno.

Zdá se mi nicméně, že právě zde tkví i určitý kámen úrazu, který nelze nechat bez povšimnutí. S + S se spolu výborně baví, to je očividné. Zároveň je ale očividné - a právě tento moment může být pro čtenáře mírně frustrující -, že si spolu zcela vystačí, že ke své hře již nikoho dalšího nepotřebují, že vůbec nemusí usilovat o něčí přízeň, starat se, aby jim ještě někdo další rozuměl. V tomto ohledu jsou S + S tak trošku bezohlední a

jako hostitelé na hostině, kterou filozofickým labužníkům přichystali, málo pozorní. Aby mi bylo správně rozuměno, vůbec nepochybuji o tom, že kdyby na svých cestách někoho potkali, budou S + S těmi nejpozornějšími gentlemany. Je tu ovšem někdo, koho vůbec potkat nemohou, a sice z toho jednoduchého důvodu, že kráčí neustále s nimi: čtenář. A ten se popravdě řečeno může občas cítit tak trochu odstrkován, odsouzený sbírat z té skvělé duchovní hostiny pouhé drobty. Smysl toho, o čem S + S mluví, společně uvažují, na co narážejí a z čeho si utahují, je mu přístupný jen v míře silně omezené, asi v závislosti na tom, do jaké míry Sakateku se Sidoniem osobně zná, v jaké "vzdálenosti" od nich se v přirozeném světě pohybuje. Je tedy povětšinou odkázán držet se v povzdálí, kde ale může nejspíše narazit na toho, pro něhož takovýto odstup je prvním metodickým příkazem: na odborníka ve věci filozofie, nestranného, seriózního pozorovatele a posuzovatele jakéhokoli dění ve filozofickém světě. Ztotožní-li se s jeho perspektivou, pak nemůže neuznat, že to, co Sakateka a Sidonius provozují a produkují, není žádná vážná, opravdová filozofie, ale spíše to připomíná nějaký bláznivý karnevalový rej.

Bez jakéhokoli varování se zde totiž mísí celé kulturní světy; v rozhovoru inspirovaném problémy moderní kybernetiky padají teologické argumenty středověkých scholastiků; v určitém přesném kontextu zavedená fenomenologická mluva se jen tak spojuje s obraty z počítačového světa. Přesné analýzy a interpretace jsou vystřídány rozvernými žerty, hází se zde vtipnými postřehy, často ovšem jenom nepropracovanými náčrty a náznaky matně tušeného smyslu, dosud nedovedeného k jasnému a odpovědnému filozofickému vědění. Vedle poetických etymologických výkladů důležitých termínů nalezneme zde i celou sérii etymologií falešných, vůbec nemíněných vážně, majících osvětlit to, o čem je řeč, právě svou mírně pokřivenou optikou. Je tu celá řada náznaků a narážek, jejichž exegese vyžaduje znalost mnoha konkrétních kontextů, je zde mnoho věcí nakousnutých, ale nedokončených.

Filozofický odborník by dokonce mohl nad dialogy S + S vynést přísný soud. Jsou sice napsané velice vtipně, s myšlenkovou elegancí a hravou lehkostí, ale žádné filozofické dílo to není. A pokud je někdo chce za filozofii vydávat, pak nutno upozornit, že je to bohapustá mystifikace, záměrná babylonizace a matení pojmů, zahalování opravdových problémů a otázek intelektuálním žonglováním a vtipkováním. Opravdová filozofie je zde nahrazena duchaplnou konverzací, které se lacině dostává - zejména od publika nedostatečně kritického - pochvalného potlesku, při které ale, abychom užili Kantova obrátu z Prolegomen, "se filozof červená a populární šprýmař triumfuje a vypíná se". Opravdová filozofie není - zvláště v moderním světě ohroženém všeobecnou krizí - žádná intelektuální zábava, způsob, jak si hlubokomyslní duchové tríbí svůj ostrovtip. Je to spíše úmorná a většínou došti suchopárná dřina, tvrdá myšlenková práce, usilující o přesnost a pojmovou preciznost tam, kde by člověk něco takového čekal nejméně: ve světě bezprostřední

zkušenosti, v přirozeném světě lidského života.

Aniž bych chtěl tyto námitky bagatelizovat a zároveň aniž zde mohu s nimi v nějakém zásadnějším ohledu polemizovat, dovoluji si přesto tvrdit: právě přijmeme-li za základní úkol dnešní filozofie a její příspěvek k tomu, jak nalézt cesty ze současné krize, hledání a očisťování struktur přirozeného světa, jejich postupné vymaňování z letitých nánosů, které na ně navalilo zejména novověké myšlení, ve své nejpokleslejší ideologické podobě, představuje rozverná a veselá filozofování S + S originální tvůrčí čin! A tento čin přesahuje horizont vymezený filozofování "odbornému". Tím nemá být řečeno, že by tím odborná filozofie pozbývala svého smyslu, nebo že by se na příště měla alespoň vyvarovat kritických připomínek k dialogům S + S či nějakému podobnému konání! Právě naopak! Měla by pouze otevřít všechny své smyslu tomu, čemu zde stojí tvář v tvář. S + S se totiž jednoduše rozhodli přestat čekat, že někdo přirozený svět objeví a popíše za ně, až jej teoreticky vyjasní a poté kanonizuje i "filozofii jako životní možnost". Prostě a jednoduše si vyrazili - vybavení svou erudicí a dispozicemi, nesouce si s sebou svoje osobní historie, nicméně plní jakési hluboké zbožnosti a úcty - přirozeným světem na výlet a teď v něm vedou své učené rozhovory a vesele se při tom baví.

Že nám při tom všechno nevysvětlí, že nám i mnohé zatajují, mnohé jen nakousnou a nedokončí? Že nám současnou filozofii hledaný svět nepopisují systematicky? Že se někdy i mýlí? Že hovoří tak trochu páté přes deváté a zrovna o tom, co je právě zajímavá co čtou a o čem přemýšlejí? Tak holt už to na světě chodí, tak nějak se přece mezi lidmi mluví, lhostejno, zda řeč jde o věcech "přízemních" či dosahujících filozofických "výšin". Tak nějak si lidé na světě rozumějí: pomocí slova, sdíleného smyslu, vzájemného dorozumívání neustále překonávají nikdy zcela nepřekonatelnou a přitom nezrušitelnou propast své vzájemné různosti, svých odlišných povah, životních osudů, osobních historií. Že pro čtenáře, sledujícího rozhovory S + S, je ta propast asi větší a hře překonatelná, než pro Sidonia a Sakateku samotné? Co na tom záleží!

Sakateka se Sidoniem si hrají, baví se a smějí a přesto, nebo možná právě proto, filozofují. Nejenom nás, čtenáře, rozesmávají, popřípadě rozčilují. Zároveň nás na každé řádce svých dialogů učí rozlišovat, co je a co není: už svou vlastní existencí nám tyto dva velcí dialogmani s velkou naléhavostí ukazují, že svět transparentní, veskrze přístupné objektivitě, o kterém se mohou všichni správně metodicky myslící lidé prostě a jednoduše shodnout, je pouze určitá projekce světa přirozeného, který sám je daleko hlubší, daleko pestřejší, daleko dobrodružnější a daleko zábavnější. Učí nás, že v tomto bezprostředně přístupném světě našeho života, ze kterého teprve jakákoliv objektivita povstává, nepanuje chaos a slepá náhoda, ale pevný řád; učí nás, že právě v tomto světě, na klikatých cestách, které jím vedou, lze filozoficky přemýšlet a díky tomu na nich mnoho nového, mnohdy i zábavného zažít; učí nás, že právě o těchto zážit-

cích lze těm druhým podávat svědectví, že i filozoficky, aniž bychom museli rychle sahát po berličkách objektiv-
ty, lze svědčit o tom, že žijeme i přes svou různost
v jednom společném přirozeném světě.

M.P.

T. R. Korder
HLEDÁNÍ AKTUÁLNÍHO POJETÍ DĚJIN
Záznam průběhu bytového filozofického semináře
paralelní kultury v Československu. Praha 1984,
278 stran formátu B5.

Název knihy je vskutku přiměřený jejímu obsahu. Nejde totiž o nějaký jednoduchý text, předvádějící čtenáři výsledky bádání o daném tématu. Pasáže tohoto typu sice v publikaci nalezneme, avšak vždy ve formě referátu, sloužícího jako podnět k diskusi, jež tvoří většinu obsahu. Diskuse má často podobu ostré polemiky mezi účastníky semináře, obhajujícími své vlastní pojetí problémů a témat navozených referáty. Vedle případů, které končí shodou, dochází často k tomu, že diskuse pouze zřetelně vyjasní, jak odlišná stanoviska jsou diskutujícími zastávána. Stenografická věrnost záznamu umožňuje čtenáři sledovat jak postupný vznik konsensu, tak postupné vyhrocování odlišných postojů v jejich živoucí - nikoli však chtěné a hrané - dramatickosti. Díky tomu se čtenáři nabízejí duchovní zážitky, jaké by mu "normální" odborný text poskytnout nemohl. Může se totiž např. snažit ztotožnit se s některým z obhajovaných stanovisek a pokusit se předkládat své vlastní odpovědi na všechny námítky proti němu vznášené. Diskuse však může zároveň být přínosem i pro ty ze čtenářů, kteří nepovažují filozofii za svůj životní úkol a kteří mají třeba tendenci souhlasit vždy s tou tezí, kterou slyšeli jako poslední, pokud není na první pohled nesmyslná. Tito čtenáři zakusí právě v místech, kde se střetávají stanoviska radikálně odlišná, jak ošemetné může být zdání neotřesitelnosti nějakého tvrzení, popř. zdání, že dané pochopení je jediné možné.

Po věcné stránce bylo účelem semináře přispět k hlubšímu porozumění pojmu "dějiny" a vztahu tohoto pojmu k celku lidské existence. Témata referátů byla volena tak, aby seznámila posluchače s určitou propracovanou koncepcí dějinného aspektu lidské existence. Vyjma jednoho původního referátu o problematice filozofie dějin byly všechny přednášky stručnými výklady děl autorů, kteří z dějinnosti učinili jedno ze svých hlavních témat.

Prvním z referovaných děl byly Kacířské eseje od českého filozofa Jana Patočky (1907 - 1977). Referát poukázal na základní Patočkovu myšlenku, že člověk je bytostí, která je v řádu bytí unikátní svou svobodou odpovědně se vztahovat ke světu a odpovědně jednat, a že toto odpovědné jednání ze svobody je tím, co vytváří dějiny. Za určující znak skutečné filozofie považuje Patočka to, že jest duchovní dimenzí svobodného konání a ne pouhým

nazíráním světa jako jednou provždy hotového a nezměnitelného jsoucna. A naopak, bez skutečné filozofie, která by stále reflektovala a kladla do otázky lidskou existenci - včetně lidských činů v užším slova smyslu -, není zase možné svobodné jednání, alespoň ne trvale. Podle Patočky je totiž člověk stále ohrožen zpětným pádem do stavu, z něhož jej pozvedla právě filozofie, totiž do stavu "předdějinnosti" či "nedějinnosti". Je to souhrnné označení pro všechny ty různorodé a často navzájem antagonistické formy lidské existence, jejichž shodou podstatou je lidská zabydlenost v hotovém, mýtem strukturovaném světě, naplněném neproblematickým smyslem, světě, v němž "odpovědi jsou dány vždy již před otázkami". Pro Patočku byly takovými světy všechny velké předantické říše. Za prvou "dějinnou" formu lidské existence považuje teprve svobodné řecké obce. Skutečnost, že z časoprostorového hlediska jsou počátky filozofie a existence těchto obcí prakticky identické, není tudíž pro Patočku ničím náhodným. Nebezpečí onoho pádu je však přítomno i v dobách "nemýtických": v období zjeveného křesťanství, kdy hrozí přeměna živé víry v jistotu dogmaticky deklarovaných pravd, ale i v období moderní skepse a nihilismu, kdy se zase setkáváme s dogmatickým popíráním možnosti existence nějaké pravdy či smyslu. Jedinou skutečně "dějinnou" cestou pro člověka je podle Patočky hledání smyslu, stálá péče o něj, jež má podobu bdělé otevřenosti vůči němu.

V diskusi se vyhranila dvě odlišná stanoviska. Jedno obhajuje dělení lidské existence na dějinnou a nedějinnou jako smysluplné, ačkoli nepopírá, že i v "nedějinném" modu se odehrává mnoho událostí, včetně tak "světodějných" jako je vznik či zánik veliké říše. Druhé stanovisko smysluplnost tohoto dělení zpochybňuje především námitkou, že oba módy jsou v lidském životě vždy přítomny současně, tj. že si nelze představit lidskou existenci, která by se omezovala jen na jeden z nich. Připouští sice, že v dějinách lze nalézt okamžiky, kdy se radikálně změnil vzájemný poměr těchto módů ve prospěch jednoho z nich, předkládá však takovému zlomu dosah pouze ontický, nikoli ontologický.

Další dva referáty seznamují čtenáře s myšlenkovým světem amerického filozofa německého původu Erica Voegelina (1901-1985), který je u nás dosud málo znám, který však platí za ducha natolik původního, že dnes mnozí myslitelé na Západě hovoří přímo o Voegelinovské revoluci v oblasti filozofie. První referát se nabyval jeho knihou Nová politická věda (The New Science of Politics, The University of Chicago Press, 1952, Chicago, 189 str.).

Politická společenství nebyla a nejsou podle Voegelina nikdy pouhá užitelná zařízení, jejichž účel by se vyčerpával v zajišťování obrany, obživy nebo prostě nadvlády. Vedle těchto nesporných funkcí aspirují politická společenství vždy na roli "reprezentanta kosmického řádu v lidském společenství", tj. považují sebe sama za ztělesnění jakési "transcendentní pravdy". Ve starověkých říších jsou tyto pravdy vždy vyjadřovány nějakým mýtem či božstvem, které předem určují a zajišťují ontologický statut jak jednotlivce, tak celku. Zásadní změnu přináší teprve řecká filozofie, resp. Platon, podle nějž jsou ně-

kteří lidé schopni nazírat transcendentní pravdu přímo svojí duší a touto nazřenou pravdou mohou pak poměřovat celý svět, včetně lidských říší. Platon popřel nárok nitrosvětských struktur na to, aby byly na základě pouhého faktu své existence považovány za reprezentanty pravdy. Pravda pro něj byla něčím, co je mimo tento svět a co lze nahlížet pouze duší. Platon tudíž zahájil proces "odbožštění světa", který dovršilo křesťanství svou naukou o tom, že plné sjednocení pravdy a světa nastane až po skončení světa stávajícího. Pro křesťany jsou proto politické instituce ex definitione ne-božské a jakékoliv jejich zbožštění je těžkou herezí. Stát nemá právo rozhodovat o tom, co je dobré a co je zlé, a zavazovat podle toho lidské svědomí. Z širšího hlediska to potom znamená, že žádnými nitrosvětskými - tedy tím méně mocenskými - prostředky nelze "uskutečnit pravdu" neboli vybudovat království Boží na Zemi. Toto radikální oddělení věci "světských" a "božských" považuje Voegelin za dosud nejvyšší stadium dějin světa, neboť umožnilo maximální možnou míru individualizace lidské osoby při současném zachování nezbytných lidských institucí, tj. soulad mezi potřebou člověka svobodně hledat pravdu na straně jedné a potřebou řádu na straně druhé. Současná duchovní krize, jejímž nejzhorbnějším produktem jsou totalitní státy, v nichž je lidská svoboda popřena v míře nikdy nebyvalé, je podle Voegelina způsobena nadvládou gnostických doktrín. Tyto doktríny mají přes svou vnější rozmanitost společný jeden fatální rys - všechny hlásají možnost definitivního naplnění lidského života uvnitř časoprostorového horizontu stávajícího světa. V počátečním stadiu byly gnostické doktríny téměř k nerozeznání od ortodoxního křesťanství, neboť království dokonalosti pojímaly v křesťanských pojmech a lidskou schopnost je realizovat přičítaly vůli a milosti Boží - jediný rozdíl proti ortodoxii tkvěl v oné dosažitelnosti ve stávajícím světě. Postupem doby však začaly dominovat immanentistické a redukcionistické tendence: království dokonalosti a způsob jeho realizace byly čím dále tím více pojímány v čistě lidských a nitrosvětských pojmech. Člověk byl stále více chápán jako tvor schopný zcela nahlédnout a "realizovat" Pravdu či Božství, tj. Pravda a Božství byly stále více něčím, co je v dosahu lidského intelektu a vůle, tedy něčím, co svět může plně obsáhnout. Vývoj od sekt "čistých křesťanů" ve 13. století přes renesanční humanismus, osvícenský racionalismus, pozitivismus až k moderním ideologiím "konečného" osvobození lidstva není pro Voegelina ničím jiným než postupným vynořováním gnóze zbavené vposledku všech příměsí pocházejících z křesťanské ortodoxie. Základní struktura a symbolika zůstává neměnná: vždy je přítomno dění světových dějin na tři stádia, vždy se vyskytuje postava proroka, a vůdce a vždy je říše dokonalosti líčena jako bratrství autonomních, sobě rovných jedinců. V politické rovině se růst gnóze projevuje stále větším důrazem na samospasitelnost lidských institucí a lidského úsilí. Celý tento proces označuje Voegelin za "redivinizaci", tj. znovuzbožštění světa. V moderních revolučních ideologiích je člověk a

svět zbožštěn již beze zbytku. Toto totální zbožštění však vede k naprostému opaku toho, co tyto ideologie slibují - místo říše bratrské svobody vzniká říše založená na nesvobodě jako hlavním principu. Popření svobody v totalitních státech není nějakým nešťastným akcidentem, nýbrž nevyhnutelným důsledkem sebezbožštění spasitelné ideologie. Lidská svoboda jakožto možnost hledat pravdu a touto pravdou soudit svět je z hlediska státu, "realizujícího" tuto ideologii, něčím navýsost podvrtným, neboť přímo zpochybňuje nárok ideologie být plným projevem pravdy či alespoň jedinou možnou cestou k ní. Avšak i tam, kde vítězství gnóze není úplně a kde svoboda svědomí zůstává zachována, je situace neutěšená. Nadvláda gnostických představ, podávajících deformovaný obraz lidských problémů a jejich příčin, vede totiž k tomu, že spousta závažných a přitom řešitelných problémů řešena není, neboť se buď popírá jejich existence, nebo se zcela chybně chápou jejich příčiny. Současně se nakládá ohromné úsilí na řešení problémů, jež nejsou řešitelné vůbec, nebo jen za cenu vytvoření problémů jiných. Společnost se tím stále více vydává na pospas vnitřním a vnějším silám chaosu, což je gnostickými silami interpretováno jako důsledek toho, že jejich nadvláda není ještě úplná. Jediný prostředek, jak zvrátit tento trend k totalitě, vidí Voegelin v rozpoznání a odmítnutí gnostického pokušení.

V diskusi se hovořilo o vzájemných vztazích mezi vírou, vědou, filozofií, mýtem, gnózí, a ideologií, dále o konkrétních podobách gnóze v Rusku a Německu a konečně o demokracii jakožto antignostickém zřízení par excellence. Přes odlišná stanoviska ve věci dějinnosti se všichni diskutující shodli na tom, že se demokracie ukazuje lepším zřízením než totalitarismus ne proto, že je účinnějším prostředkem k tomu či onomu cíli (např. hospodářské prosperitě, právní jistotě apod.), nýbrž protože je "pravdivější": v demokracii se totiž může bytí spíše projevit ve svém bohatství, ve své plnosti. Jinými slovy, klasická námitka proti demokracii "Cožpak se o pravdě dá hlasovat?" prozrazuje nepochopení toho, že pravda se v onom demokraciickém pluralitním kypění teprve rodí. Moderní formy gnóze "povyšují" částečné vědění o nějakém aspektu bytí na roven plnému uchopení univerzální Pravdy - té Pravdy, kterou si dříve křesťanská víra troufala uchopovat pouze v symbolech a prostřednictvím Tajemství a kterou filozofie hledala, vědoma si svého nevědění. Gnóze se tak ukazuje jako padělek jak víry, tak filozofie. Oproti skutečné víře a filozofii se však bohužel vyznačuje také tím, že je něčím velmi snadným a pohodlným a že se tudíž může bez problémů stát masovou záležitostí.

Druhým uvedením do Voegelinovské problematiky byl referát o knize Ellise Sandoze Voegelinovská revoluce (The Voegelian Revolution, Louisiana State University Press, 1981).

Z tohoto díla byl především zdůrazněn rozbor základní Voegelinovy myšlenky, týkající se sebeinterpretace jako sebepochopení zkušeností resp. jako pravého

modu tohoto pochopení, jímž je nakonec filozofie. Objasňuje se gnostické zanedbání transcendentálního poukazování symbolů, jejich imanentizace do historie. Dějinná pravda není uchopitelná a uzavřitelná do hotového systému, jakým je např. marxistický historický materialismus: je sebezjevováním vždy přítomné pravdy, nikoli tedy bližením se k jedné provždy dané PRAVDĚ. Ono sebezjevování se děje vztahováním se k sobě sub specie celku. Bez horizontu veškerenstva se ono "sebe" nezjeví. Veškerenstvo je pak ovšem nutno chápat nejen v rozměru prostorovém, nýbrž zároveň vždy v rozměru dějinném. Jsou tři typy dějinných pravd: kosmologická, kterou představují např. staré orientální říše, antropologická - viz Athény - a soterologická, přístupující s křesťanstvím, kdy je zároveň dosaženo nejvyššího stupně diferenciací. Každé prohršení proti tomu-to maximu diferenciací znamená buď pád do nihilismu, nebo do gnostických vzpour. Takto je gnosticismus též esencí moderny, která zanedbala tu "malíčkost", že jakkoli se v lidské existenci stýká věčnost s časem a čas s věčností, člověk je stále člověkem a Bůh Bohem. Člověk se nemůže stát Bohem (např. jakožto jediný legitimní subjekt dějin). V tomto smyslu se lidská přirozenost nemění.

Diskuse navazuje na jednotlivé fáze výkladu, přičemž se neustále vrací k červené niti celého semináře, totiž k problému dějinnosti a nedějinnosti: jsou skutečně např. velké předřecké říše orientu dokladem společenství, "kde se nic neděje"? Začíná se něco dějinného dít až v Athénách? Nebo je bytí que bytí dějinné?

V posledním referátu šlo o vykazování nezbytnosti filozofie dějin a o specifický Patočkův přínos k ní. Nejprve byla předvedena různá řešení vztahu člověk-dějiny, která se objevila v Evropě v posledních dvou stoletích. Tyto proudy nakonec vyústily v převahu výrazně teologických koncepcí dějin. Základním rysem těchto koncepcí je myšlenka, že vše je nějakou "dějinnou silou" poháněno kupředu k "lepšímu" budoucímu. Nejuplínější nadvládu teleologického pojetí můžeme pozorovat v totalitních státech, kde je také v nejvyhraněnější podobě formulován i nutný důsledek tohoto pojetí, že totiž člověk nemá žádnou jinou možnost než se oné "dějinné síle" podrobit. Úpornost, s jakou se totalitní státy snaží zachovávat svůj monopol na faktografický a ideový výklad dějin, však současně podává jasný důkaz o tom, že je-li přítomnost a budoucnost v nějakém smyslu něčím determinována, pak je to především naší znalostí minulých událostí a naším porozuměním této událostem. Nejvážnějším nebezpečím je, že minulost budeme brát jednak jako důkaz toho, že člověku je určeno omezit se pouze na tzv. přirozený smysl života, jednak jako prostředek mechanického přejímání již hotové tradice. Přirozeným smyslem života označuje Patočka souhrn naplňování všech těchto potřeb a žádostí člověka, které jsou mu přirozeně dány. Svůdnost tohoto způsobu života je výrazně posilována faktem, že přirozený smysl se zdá být společný všem dobám - jakoby to byl univerzální klíč k porozumění libovolnému úseku dějin. Přes všechny dunivě proklamované ideální cíle totalitních států je jejich každodenní provoz charakterizován v míře jinde nebyvalé

právě tímto smyslem. Skutečně překračovat přirozený smysl života je podle Patočky možno teprve přijetím vlastní konečnosti, přijetím nicoty, "která k životu náleží jako pozadí k figure". Tento krok umožní, aby se na pozadí této nicoty samo bytí stalo divem a nesamozřejmostí, které poukazuje k plnosti smyslu. Podle Patočky byl tento krok poprvé učiněn v antickém Řecku, kde se samozřejmost mýtického porozumění světu zhroutila a tím se otevřel prostor pro to, aby se lidé a věci zjevili, jak samy jsou. Z hlediska struktury společnosti to znamená, že se v ní otevírá prostor svobody obecných záležitostí, tj. prostor politiky. Tento prostor se otevírá a udržuje odhodláním jednotlivců poskytovat si vzájemně příležitost jak ve věcech týkajících se celku, tj. obce, tak hodnot kulturních. Princip rovnosti před zákonem - isonomie - je pak formulací tohoto odhodlání.

Diskuse se zabývala pokusy nalézt vztahy mezi otřesením přirozeného smyslu, prostorem svobody, časností a věčností. Též se srovnávaly způsoby, jak se s těmito problémy vyrovnával Izrael Starého Zákona a křesťanství.

Knihy je vzácnou příležitostí nahlédnout do filozofického semináře paralelní kultury. Zajisté zde čtenář nalezne mnoho podnětů a bystrých postřehů jak k dějinám jakožto minulému, tak k aktuálním otázkám současnosti. Hlavní nedostatek i přednost textu však spočívá právě v tom, že je autentickým, jen minimálně upravovaným zápisem ze skutečných pracovních sezení. Zajisté jsou zde věci často nedorečeny, diskuse nesleduje souvislou logickou linii a odbočí k nějakému okrajovému tématu. Zajisté je místy znát, že účastníkům chybí odborná erudice, pokud jde o ten či onen speciální historický nebo politický problém, a že pak namísto faktů operují jakýmsi básnickými šiframi. Jenže se poněkud ukazuje, že nedostatek může být předností a že věci nejpodstatnější bývají obyčejně vysloveny docela "na okraji". Jednoduše řečeno: jako ambiciózní odborní dílo či učebnice by text neobstál. Zato však stěží nalezneme lepší úvod a přivzání ke skutečnému filozofickému myšlení: totiž takovému, které si je vědomo své nevědomosti a nenárokuje si majetnictví pravdy, nýbrž se pokorně nabízí k její službě.

P.B.

Milan Balabán
STRUČNÉ DĚJINY IZRAELSKÉ NOETIKY (Tázání po budoucím)
Samizdat. edice Nové cesty myšlení, Praha 1984,
273 s., formát B5, celoplátěná tuhá vazba

Aby nebylo omylu: nejde o jakési úzce odbornické pojednání o záležitosti nám vlastně vzdálené. Noetikou se tradičně rozumí badání v oboru poznávání. Avšak co to vlastně je "poznávat"? Je naše běžné chápání poznání jakožto čehosi především intelektuálního a percepčního (a tedy v podstatě pasivního) právo všem aspektům, které řeč sloven "poznávat" myslí a postihuje? Hned v úvodu upozor-

ňuje autor, že hebrejský ekvivalent řeckého NOEIN znamená jen cosi v oboru vědění, neboť zahrnuje aktivitu vnitřního rozhodnutí pro něco. "Poznání je tu poslušnost vnitřnímu impulzu (Božího slova, které se mně ozve), který mě vede k tomu, abych se přiznal k Pravdě..." Poznání v hebrejském kontextu znamená též vzít věc za svou, znamená činění v duchu poznání. A tak se před zraky čtenáře rozvíjí jak proměnné, tak konstanty duchovního monumentu izraelského poznání - to vše - řazeno v dějinném kontextu od pohanství či polopohanství počátků přes Egypt, Kanaan, soudce a krále, exil a poezii až po helénismus.

Už izraelské nomádství nese v sobě zvláštní předzvěst podstatného určení národa vyvoleného, neboť poukazuje k bytí na cestě, k vyházení (exodus) s hledání místa, kam jsou putující povoláváni hlasem Božím, Pravdou. Izraelské putování znamená též opouštění místně vázaných bůžků - vztah k božskému se významně přesouvá z lokalit do sféry osobní, do vztahu mezi člověkem přivraceným k Bohu, a Bohem, přivraceným k člověku. Samotný prastarý dekalog (desatero) se svou relací k božskému ostře rozchází s jinak dobově běžnými představami bůžků-model, které se vždy příliš váží k věcně fixovanému substrátu - ať je jím určitá věc (předmět) či určité místo (háj, moře, hory ...). Bůh dekalogu je Bohem živým, je naprosto nedosažitelný jakoukoli manipulací jen věcně (nebo především věcně) vázanou. Tohoto Boha nelze hmatat a vidět, On se nechává leda slyšet; nelze ho "mít" neboť je živým, nikoli tedy hotově bytující, nýbrž stále se stávajícím (viz interpretační verzi známého "Jsem, který jsem" v podobě "Jsem, to jest stávám se"). Proto izraelské náboženství není jakousi ideologickou monádou, ono tvoří jen "vnější osnovu toho, co je nepředmetné, a tedy i nábožensky nevypočitatelné", je prostorem "pro slyšení pravdy" (s. 26).

Čtenář Balabánovy knihy se systematicky poučuje o významných náboženských symbolech, v nichž ústí neustálá izraelská snaha vycházet vstříc duchovnímu základu a opouštět nebo přestavovat dobové magické zvyky a tak odlišovat své smluvní pouto s jediným pravým, žárlivě milujícím Bohem. Autor zachycuje i proměny "vládních forem" od doby Soudců k době Králů a výjimečnost izraelského chápání vládcovské role: jiní vládcové jsou buď sami bohy (v Egyptě farao je inkarnací boha) či syny boha (Babylon), izraelský král však je "služebník Hospodínův"; je tedy tím, kdo je prvním poslušným v řadě Bůh-vládce-lid a jemuž z tradice doby Soudců zůstává nanejvýš charisma "božího muže", nikoli však substance božské osoby. Všechny tyto náhledy jsou v knize dokládány bohatými historickými reáliemi a jejich interpretací. Je interpretován i samotný vznik izraelského dějepiscetví, které nelze postihnout jako pouhé řazení faktů v čase, nýbrž jako vyhledávání logiky dějů ve jménu zbožné poslušnosti či neposlušnosti - opět motiv slyšení a vyslyšení nároku Pravdy, opět budoucnostní orientace díky smlouvě s Jahvem. "Umět se podívat na věci dějinné, kontinuitně, nearchetypicky, s teologicko-eschatologickou logikou - to je hebrejský vynález" (s. 58).

Zamyšlení nad noetickým významem proroků je v knize provedeno v témž duchu. Proroci nejsou jakýmsi jasnovídnými předvídači budoucího, hadači z té či oné více či méně materiální předlohy. "Mají na srdci respekt vůči Hospodinu jakožto pravdě, věrnosti a solidaritě. Jitří svědomí, volají celou izraelskou společnost k pořádku či spíše řádu ve jménu Hospodinově" (s. 66). Jsou to vyzyvatelé Bohem vyvolaného lidu, aby se vymanoval z tkvění v pouhém pchytu zde, v sobě samém, a vykračoval a překračoval (trans-cendoval) k budoucímu, k otevřenému horizontu. A v souvislosti s těmito proroky-buditeli je vysvětleno hebrejské porozumění víře, která v starozákonním kontextu není orientována k tomu, co jaksi nelze přímo ohmatávat, např. k zázvěti, není obětováním rozumnosti a střízlivosti, nýbrž souvisí s lidským rozhodnutím držet smlouvu, souvisí i s pravdou jakožto tím, za co ručím. Na rozdíl od řecké ALETHEIA-nezahalenosti, která je odvozena od vidění, je izraelská pravda-víra (AMN = být pevný, spolehlivý - viz amen; odvozenina EMET = pravda) uskutečněním slyšeného, je bytostně poslušností, plněním smluvního závazku. Není to tedy víra v něco, co si člověk z nabídnutého sortimentu k věření vybral, nýbrž je to věření někomu, spolehnouti se na budoucí nezklamání, vázané na vlastní obstání. Exilní i poexilní osudy jsou potom izraelskými svědky interpretovány již s tímto nadhledem, s touto vazbou: jak vyvolený lid neobstává, jak mu však, bude-li poslušen Boha, kyne nadějná budoucnost.

Je velice poutavé číst o všech těch osudových mezních izraelského pochodu dějinami a sledovat autorův rozbor, plynoucí z naznačených východisek: ať již jde o Jobův poexilní zápas na cestě víry, o boj farizeů proti pronikání pohanského helénismu, podporovaného saducey, a za udržení původní tradice či třeba o přetavování řeckých a židovských motivů v Alexandrii za časů Ježíše Krista. V knize se mimo jiné hovoří o známém učenci Filónovi, zvláště pak o jeho rozpracování pojmu LOGOS, o Josefu Flaviovi, zabývajícím se židovskou historií, o apokalyptice, o Kazatelově osudném odchýlení od starší moudrosti i o další významné knize moudrosti - knize Sirah, o knize Dá-nijjel, v níž např. již klíčí myšlenka zmrtvýchvstání; dočteme se i o Talmúdu jakožto o významném pozdějším pokusu porozumět kanonickému Písmu aj.

Dílo je doprovázeno poznámkovým aparátem a bohatými odkazy na literaturu. Autor přes rozsáhlost svého záberu (vždyť zachycuje historické údobí řádu tisíciletí) udržel v celém spisu jednotný pohled, všechna fakta a děje začleňuje do celku o jednom myšlenkovém smyslu: od první stránky do poslední jde o podstatné určení izraelské noetiky, projevující se ve všech dějinných pohybech, totiž zaměření "k budoucnosti", k tomu, co stojí před člověkem a národem jako jeho možnost se spravedlivě, věrně a odpovědně rozhodovat. Proto též nese dílo podtitul "Tázání po budoucím". Jistě je možno nadhodit, zda autorské hodnocení dějinných skutečností Izraele nepřevažuje nadmíru a zda takto nejsou podřizovány poněkud problematické jednotě. Konkrétně zda je např. stavba chrámu opravdu převážně jen recesí vzhledem k původní

poutnické atypičnosti izraelského národa, resp. nelokalizovanosti jeho Boha; zda přínos řecké spirituality je dostatečně ostře a hluboce viděn ve smyslu, jaký naznačuje alexandrijská filozoficko-teologická tradice bezprostředně po Kristu (zvláště když je v knize vliv helénismu vykreslován spíše nepříznivě). Avšak již samotná existence takovéto zasvěcené práce v české literatuře je věcí nesmírně záslužnou. S Balabánovým dílem je třeba se vyrovnávat, nelze je ponechat stranou.

R.P.
