

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 8

1988

---

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

o b s a h

**ČLÁNKY/STUDIE**

---

Ivan Dubinský: Čas věčného návratu	5
Mikuláš Łobkowicz: Idee univerzity	27
Miroslav Kusý: Čo s ideou sociálnej rovnosti?	34
-konstantin-: Dušičkové úvahy	50

---

**PŘEKLADY/KOMENTÁŘE**

---

Eric Voegelin: Věčné bytí v čase	64
----------------------------------	----

---

**RECENZE/ANOTACE/POLEMIKA**

---

Zdeněk Neubauer: Fuchsův myyl o Neubauerovi	88
Józef Tischner: Od podezíravosti k bdělosti	98
Rádi Palouš: Celé tvorstvo toužebně vyhliží	104

### Omluva čtenářům a odběratelům

Snažíme se dodržovat a doposud jsme dodrželi zásadu, že Paraf vychází shruba 3x ročně, v rozsahu 100 - 150 stran. Bohužel při domovní prohlídce v mém bytě, vykonané koncem října 1987, byla zkonfiskována jak část nákladu předchozích čísel, tak některé podklady pro osmé číslo Parafu, které jsme zamýšleli nabídnout čtenářům již k Vánocům roku 1987. Navíc se vyskytly i další neočekávané technické komplikace. Omlouváme se proto všem našim čtenářům za několikaměsíční zpozdění a speciálně se omlouváme části našich pravidelných odběratelů, kteří i sedmé číslo našeho časopisu obdrží až v těchto dnech. Berte prosím tyto nedostatky "filozoficky"; což neznamená, že se s nimi máte smířovat, ale že máte své případné výčitky adresovat "vyším majorům", nikoli redakci.

Václav Benda

**Č L Á N K Y / S T U D I E**

Ivan Dubský: Čas věčného návratu

Ladislavu Hejdánkovi

"Běda mi! Kam se poděl čas?  
Neklesl jsem do hlubokých  
studen?"

F. Nietzsche: Tak pravil  
Zarathustra

### Kauza věčného návratu

Podnět k napsání následujících řádek zavdala četba románu Milana Kundery Nesnesitelná lehkost bytí. Autor/vypravěč uvádí svůj příběh rozsáhlejšími úvahami o Parmenidově "vidění" "celého světa do dvojice protikladů" - "tíha-lehkost", "bytí-nebytí" apod. - a o Nietzscheově myšlence věčného návratu. Jelikož čtenář nemusí mít Kunderovo dílo po ruce a zmíněná nietzscheovská úvaha, neboť o ni tu jde, je kuriózní, uvádím ji - s dovolením - in extenso:

Myšlenka věčného návratu je tajemná a Nietzsche ji uvedl ostatní filozofy do rozpaků: pomyslit, že by se jednou vše opakovalo, jak jsme to už nažili, a že by se i to opakování ještě do nekonečna opakovalo! Co chce říci ten pomatený mýtus? - Mýtus věčného návratu říká per negationem, že život, který zmizí jednou provždy, který se nenavrátí, je podoben stínu, je bez váhy, je předem mrtvý, a byl-li strašný, krásný, vznešený, ta hrůza, vznešenosť či krása nic neznamenají. Nemusíme je brát na vědomí stejně jako válku mezi dvěma africkými státy ve čtrnáctém století, která nezměnila nic na tváři světa, přestože v ní zahynulo v nevýslovných mukách tři sta tisíc černochů. - Změní se něco ve válce dvou afrických států ve čtrnáctém století, bude-li se nečetněkrát opakovat ve věčném návratu? - Změní: stane se z ní blok, který ční a trvá, a její blbost bude neodčinitelná. - Kdyby se francouzská revoluce měla věčně opakovat, francouzská historiografie by byla méně pyšná na Robespiera. Protože však mluví o něčem, co se nenavrátí, krvavé léta se proměnila v pouhá slova, teorie, diskuse, stala se lehčí než peří, nenahánejí strach. Je nekonečný rozdíl mezi Robespírem, který by se věčně vracel usekávat Francouzům hlavy.

Rekněme tedy, že myšlenka věčného návratu znamená tedy jistou perspektivu, v níž se věci jeví jinak, než jak je známe: jeví se bez polehčující okolnosti své pojedivosti...

Bude-li se každá vteřina našeho života nekonečněkrát opakovat, jsme přikováni k věčnosti jak Ježíš Kristus ke kříži. Taková predstava je hrozná. Ve světě věčného návratu leží na každém gestu tíha nesnesitelné odpovědnosti. To je důvod, proč Nietzsche nazýval myšlenku věčného návratu nejtěžším břemenem (das schwerste Gewicht).

- Je-li věčný návrat nejtěžším břemenem, pak se mohou naše životy jevit na jeho pozadí ve vší nádherné lehkosti. - Ale je tříha opravdu hrozná a lehkost nádherná? ...

Potud Kundera.

V moderním románu - v protikladu k velkým románům minulosti - nejsou intelektuálně meditativní pasáže, exkurze vědecké povahy, ba ani filozofické reflexe ve skladbě různorodých stavebních a formálních elementů uvnitř vyprávěného děje něčím neobvyklým. Příkladem za mnohé může sloužit Hermann Broch, který umístí do románu "lebendige Wissenschaft", jak říká, ať už immanentně v dějích a figurách, nebo "nackt und geradesus". Rovněž Kundera chce vyjít vstříč tomuto požadavku moderny. Ovšem: jakákoli reflexe, jakákoli "živá věda" (Broch), integrována do literárního díla, náleží k literárnemu diskursu; na vědecké, naučné interpolace v beletrií nelze proto pohlížet jako na vědecká, filozofická pojednání in stricto sensu. Zvláště u Milana Kundery, autora rozličných iconularií, lze předpokládat, že poloučená vsuvka, která by jinde (u jmenovaného Brocha např.) měla mít "metaphysisch-ethischen Gehalt", může být a bude posměškem, ať již úmyslným nebo nechtěným. Autor/vypravěč může se nakrásně stát obiectum ad ludum et iocum, obětí svého vlastního žertování - tentokrát třeba s filozofií. Tak či onak, Kunderova "meditace" o věčném návratu stejného i ve své transgresi (krásné písemnictví) signifikantního diskursu nemůže být brána jako jiný diskurs: Nietzsche, je-li o něm už řeč, nedá se obejít.

Jak je to tedy s Nietzscheovou myšlenkou myšlenek, s věčným návratem stejného? Jedná se v ní o jakémsi nekonečném opakování téhož? Je to myšlenka či mýtus? Týká se tato myšlenka jednotlivého jsoucího, jednotlivé dějinné události, jednotlivého historického faktu, jednotlivé "vteřiny našeho života"? V jakém smyslu ji chápá? Jaká je vskutku Nietzscheova "nej-těžší" z myšlenek?

### Čist "Zarathustru"

Těsně poté, co Friedrich Nietzsche slzic na piazza Carlo Alberto v Turíně obejme krk koně, kterého drožkář tloukl, v tom chvíli, po níž následuje duševní zatmění, ještě rozeslá několik posledních lístků svým přátelům, mezi nimiž se nachází jeden tohoto znění:

Poštovní razítka: Torino 4.1.89

Příteli Jiří!

Potom, co jsi mě objevil, nebylo žádné umění,  
mě nalézti: obtíž je v tom, ztratit mne...

Ukřižovaný

"Ukřižovaný" je vedle "Dionysos" poslední signum Nietzscheovo; a "přítel Jiří"? Jde o známého dánského kritika George Brandese (vlastním jménem Cohen), jenž dříve než všichni Němci viděl v Nietzscheovi "nejpodnětnějšího ze všech německých spisovatelů" (Brandes Nietzscheovi 11.1.1888) a který ho učinil svými přednáškami na univerzitě v Kodani populárním nejen v tamníjších intelektuálních kruzích, ale i po celé Skandinávii (odtud i Strindbergovo seznámení s Nietzscheem).

A jak číst jednověté diktum, psané těsně před vstupem do brány šílenství? K tomu komentář Heideggerův: abyhom se mohli vůbec setkat s myšlením Nietzscheovým, musíme ho nejdříve nalézti; teprve, když se nám to podařilo, smíme se pokusit ho ztratit. Toto ztracení je těžší než nalezení: ztratit neznamená nechat něco zapadnout, zanechat za sebou a něčeho se vzdát, nýbrž přikazuje osvobodit se opravdu od Nietzscheova myšlení; znamená ponechat ho na místě, kam samo od sebe patří, nechat mu svobodu ve svobodě jeho vlastního bytostného postoje (WhD,22). Nietzsche si byl plně vědom takového poměru mezi objevením, nalezením a ztracením, jak se zjevně ukázalo v posledních jasně vyřčených slovech na konci jeho myšlenkové cesty. Objeven sice, ztrácí se - v nepravém smyslu - v množství interpretací bez snahy, aby byl nalezen. Jeho obavy z Ecce homo, kde se opakovaně táže "Bylo mi porozuměno?" se naplnily až na nepatrné výjimky.

Tak věčný návrat stejného, myšlenka, která je "základní koncepcí" Nietzscheova díla (EH,78), jsouc nenalezena stala se pro "dosavadního" čtenáře myšlenkou z nejtemnějších a nejparadoxnějších. Někteří hledají "za ní" skrytý smysl; "má eticko-psychologický význam", je imperativem: žít v každém okamžiku tak, jako byhom žili věčně, podobně jako bezkoncne konečný úkol v Kantově stylu (G.Simmel). Jiní v ní spatřují výpověď, dokument singulárně dějinného pobytu, myšlenkové řešení vlastních osobních Nietzscheových konfliktů. Tímto způsobem "čte" Sartre učení o věčném návratu; je to "lest zoufalého a pomsta na svých psychických a fyzických defektech",

"dogma", s jehož pomocí inscenuje Nietzsche absurditu své vlastní existence jako komedii tím, že stigma vztahuje na sebe". V tomto existenciálním nebo lebensfilozofickém duchu, který ve variabilitě je shodný, učení o návratu vyjadřuje formuli "neúhybného sebestvrzení proti náklonnosti k sebezničení"; není sice afirmací života, ale jako "popření popření" je negací sebevraždy (L. Klages). Podobně podle současného britského Nietzscheova biografa Rolanda Haymana chce myšlenka věčného návratu vyjádřit Nietzscheovo preferování věčnosti před sexuální žádostivostí. Jako "důkazu" se Hayman dovolává Zarathustrové věty: "Nikde jsem ještě nenašel ženy, od níž bych děti chtěl mít, leda tuto ženu, již miluji, neb já tě miluji, ó věčnosti! Nebó já tě miluji, ó věčnosti!" (Z,212).

Lou Andreas Salomé, táž, která mezi dubnem a listopadem roku 1882 přivedla ve svých 21 letech Nietzscheho k nejvyšším stavům milostným i k nejhroznějšímu zoufalství (krátce po rozchodu s ní začne Nietzsche psát první díl "Zarathusty", kterýto fakt bývá uváděn do spojitosti právě s tímto rozchodem), chápe pronikavě (1894! v knize Nietzsche in seinen Werken) jeho filozofii jako "systém", jehož středem je učení o věčném návratu. Ale i ona vysvětluje Nietzscheovu myšlenku z jeho osobního osudu: "Kvintesence učení o návratu ... tvorí hluboký protiklad strastiplného životního pocitu", pochází "z roztržky v jeho nitru..."

Nedbaje vlastních slov Nietzscheových, pokládá zase Alfred Bäumler, oficiální editor Nietzscheův v nacistickém Německu, myšlenku věčného návratu za jakýsi bludný kámen v celku jeho filozofického systému, který se tu octl "bez důležitosti", nepřípadnou "náboženskou koncepcí" (jako náhražka křesťanské věčnosti); alfovou a omegou jeho učení není věčný návrat, ale vůle k moci.

Věčnému návratu se konečně přiznává rozhodující význam v Nietzscheově filozofii - což zcela odpovídá jeho projektům k dílu, jež ji mělo dovršit, dílu ovšem již nenapsanému, z něhož se zachoval jen počátek a fragmenty, errativně vydávané pod názvem "Vůle k moci" (o tom Mazzino Montinari, editor kritického vydání děl a korespondence, započatého r. 1967) -, nicméně zůstává pouhou "šifrou" transcendence (K. Jaspers, P. Ricoeur), kterou nelze věcně uchopit.

Pro zbytek interpretů platí věčný návrat za něco "mystického", co nenáleží myšlení (Nietzsche mluví o věčném návratu vysloveně jako o "myšlence"), "kalné šaškovité mysterium šílenství pozdního Nietzscheho" (Ernst Bertram), je to "mystère" - "un beau poème incomunicable" (Ch. Andler). Filozof svou aforistickou produkcí, svou "Artisten-Metaphysik", básnívým myšlením, postavami Zarathustry, prince Vogelfrei a dalšími, "maskou", za niž se skrývá, svádí k tomu, aby nalezen nebyl.

Myšlenka věčného návratu se nachází v Nietzscheově knize Tak pravil Zarathustra, díle v nejvyšší míře básnickém, které však není uměleckým dílem, nýbrž filozofií. Vícevýznamnost vlastní každému textu je v "Zarathustrovi" zesílena natolik, že kniha, která byla určena "pro všechny a pro nikoho", bývá "čtena", díky "kentaurské povaze svého básnívého myšlení a myslivého básnění" (Eugen Fink), jako básnicko-metaforický nebo mysticko-enigmatický text nenáležející myšlení, filozofii.

Problém, jak číst "Zarathustru", jak porozumět jeho myšlence centrální, myšlence věčného návratu, je jistě v tom, že Nietzsche své základní pojmy nepřipravil předchozím ontologickým zkoumáním, že je nevymezil vůči tradičním pojmul metafyzickým, že neprošly jemným sítěm kritické reflexe, že proti obvyklému způsobu "dokazování" je mu sám myšlenkový chod "důkazem" apod. Protože mu jde o to vyslovit myšlenku propastnou, člověku navíc odpornou, nechutnou a nepřijatelnou, připravuje Nietzsche její příchod pozvolna a stupňovitě, ačkoli jde o věc evidentní. A protože jde ke všemu ~~o~~ myšlenku apelující k obratu každého, myšlenku, která "káže zpívat", volí pro ni svůj básnický výraz. (Nenalézá se však "Zarathustra" v řadě filozofických děl - básní typu PERI FYSEOS Parmenida a Empedokla, z nichž máme jen zlomky, arci s podobenstvími ve stylu biblickém?) Nemá-li se však myšlenka věčného návratu ztratit - v onom smyslu, o němž piše Nietzsche na svém lístku Brandesovi - a má-li se vůbec nalézt, je třeba jenom číst "Zarathustru" - podle pokynu Heideggerova - nejinak a stejně přísným způsobem "jako nějaké Aristotelovo pojednání".

### Myšlenka největší tíže

Myšlenka věčného návratu (Nietzsche vždy zdůrazňuje, že jde o myšlenku, ať již "propastnou" nebo "myšlenku myšlenek")

se ohlašuje na prvních stránkách Radostné vědy, spisu vydaného půl roku před tím, než Nietzsche začne psát "Zarathustru"; Radostná věda - srpen 1882, Tak pravil Zarathustra, první díl napsán během deseti dnů v únoru 1883. Spojitost mezi oběma je zjevná: v předposledním aforismu Radostné vědy, nazvaném Největší tíže (nikoli "břemeno"!), kde píše Nietzsche o "věčných přesýpacích hodinách jsoucna", které se budou "opět a opět obracet", je uveden věčný návrat jako myšlenka démonická - a v posledním aforismu vystupuje již sám Zarathustra. K němu náleží učení věčného návratu stejně podstatně jako on k němu. Radostná věda končí tam, kde Tak pravil Zarathustra začíná: slova "Tak se počal Zarathustrův zánik", nacházíme tam i zde (W II, 203 a Z, 23), shodná situace a shodná slova, jimiž se uzavírá "la gaya scienza" a jež jsou introitem k Tak pravil Zarathustra. Vlastní učení o věčném návratu stejného je uloženo až uprostřed díla jako myšlenka centrální, jako "základní princip" Zarathustrův. Zarathustrova zvířata dobře vědí, kdo Zarathustra je, čím se stane: "... ty jsi učitelem věčného návratu, toť již osud tvůj!" (Z, 204).

Myšlenka věčného návratu vytanula Nietzscheovi, tehdy 37letému, náhle jako ranou z pistole (jak označuje Hegel akt bezprostředně absolutního vědění, když se v srpnu 1881 procházel lesy u Silvaplanského jezera v Horním Engandimu, kde ji "nahodil na papír s poznámkou: 6000 stop mimo člověka a čas", - jak píše v Ecce homo (EH, 78). Teprve dodatečně obstarává si Nietzsche "přírodovědecké" "skazy" pro své učení, jak víme ze zlomků z pozůstatlosti.

Věčný návrat neměl být jenom "základní koncepcí" "Zarathustry", jenž je "světem pro sebe", ale i ústředním motivem, kolem něhož se mělo rozvinout dílo, v němž chtěl Nietzsche vyložit svou filozofii soustavně jako celek, dílo ohlašované, připravované, ale nestvořené. Fragmenty z něj byly promiskuitně vydávány spolu s náčrtky z předchozích let pod titulem Vůle k moci, ale teprve Giorgio Colli a Mazzino Montinari zjednali v kritickém vydání celkového díla pořádek. Dochované plány (Nietzsche zanechal několik variant) z let 1884 a 1888, tedy nejpůvodnější a poslední, stvrzují, že filozofie věčného návratu v kondominiu s tituly Poledne a věčnost (1884) a Dionysos (1888) byla základně určující pro celek jeho pozdní filozofie, a že i otázka vůle k moci měla být

včleněna do filozofie věčného návratu a nikoli obráceně, jak chtěl vidět Alfred Bäumler.

Jestliže myšlenka věčného návratu přišla Nietzscheovi náhle, jako znenadání - zárodek její ovšem nacházíme již ve větách 19ti letého Friedricha "Kde je kruh, který člověka obepíná? Je to svět? Je to Bůh?" -, připravuje její příchod postupně a varovně. V Radostné vědě ji uvádí přímo jako myšlenku ďábelaskou. Kdyby jednoho dne nebo noci - čteme v 341. aforismu - se vplížil k člověku do jeho nejosamější samoty démon a řekl mu, že tento život, který žije teď a který žil, bude muset žít ještě jednou a nečetnákrát a nebude na něm nic nového, nýbrž vše, každá bolest i každá rozkoš, každá myšlenka i každé zasténání, vše velké i malé lidského života se bude vracet ve stejně řadě a stejném postupu, že "věčné přesýpací hodiny jsoucna se budou opět obracet" a člověk s nimi, "prášek v prachu", nezhroutí se člověk, nebude skřípat zubama a proklínat démona? Není otázka "Chceš to zde ještě jednou a nečislnákrát?" otázkou nejtěžší?

"Dosevadnímu" člověku musí být tato otázka odporná, žádný člověk si ji nechce připustit, nechce říci "Ano" nejodpornějšímu, hnušnému utrpení a zlu, které by se mělo stále vracet. Takovou otázku, otázku "největší tíže" může klást jen ďábel, "duch tíže" - tj. nouze, tísň, domucení, poslušnosti, cíle, vůle. Zarathustra je naopak onou postavou, která je schopna říci své "Ano" ke všemu tomu, která netouží po ničem jiném než "po věčném stvrzení a zpečetění", která chce návrat, chce na věky všechno stejně, všechno nazpátek a věčně znova (Z,290-1). Jaho kladný patos, afirmaci k věčnému návratu, nazývá Nietzsche patosem tragickým.

Zarathustrou začíná tragedie - "incipit tragicodia" - (tak je také nazván poslední odstavec Radostné vědy), tragedie nikoli v obvyklém, tradičním smyslu, kde tragické způsobuje katarzi a vzbuzuje soucit (náleží estetickému), ale ve smyslu primordiálním, k nýtu se vážícím: "od těch, kteří uváděli dithyramb" (Aristoteles, Poetika 4,1449 a 9n). A ti, kteří "uváděli dithyramb" byli TRAGODOI - "zpívající kozli", satyři, tančící a zpívající spolu s menádami a bakchantkami v mystériích a orgiích dianýsovských, na počest boha s nečetnými příjmeními, mezi jinými i DITHYRAMBOGENES (podle Bachofena). I když etymologie a prameny nedostačují k tomu,

aby se slovo TRAGODOÍ přesně přeložilo, je chór satyrů oním "dramatickým prafenoménem" a dionýsie oním místem, kde se formovala antická tragedie. Svými zvířecími maskami, běsněním a řáděním se připodobňují svému bohu, manifestují svou účast na substanci svého boha, v rituálním spríznění s bohem, který trpěl, umřel, aby znovuzrozen (latinsky vysloveno: passio et resurrectio - po staletích později) vítězně táhl celým světem, aby vystoupil na Olymp a stal se vposled "bohem nejvyšším".

Jak rozumět tragickému, jak se ab origine nabízí<sup>7</sup>dionýsovských mysterií? Jak vyhliží tragické v onom bytostném smyslu?

Ať již syn Persefoné nebo Semelé, ať již jako dítě roztrhán Titány na kousky a uvažen v kotli, nebo zabit bleskem (svým otcem Diem) v těle své druhé matky a zašit ve stehně a donošen Diem, sražen do Hádu, do podsvětí (HOUTOS DE AIDES KAI DIONYSOS, totéž je Hádes a Dionýsos, říká Herakleitos, také jedním z jeho mnohých jmen je CHTHONIOS, "podzemský") a vzestoupi vzhůru, nezaniknuvší, ale stále se navracející (dobou mysterií Dionýsových je jaro, kdy po "periodickém utrpení a umírání" znovuožívá), vede k účasti na dionýsovském patosu: život i smrt, vzestup i zánik, cesta vzhůru i dolů, vše je do sebe vpojeno. "Tragický mýtus" přisvědčuje také utrpení, zániku, neboť vše se navrací zpět do životního základu, jak to ukazuje fenomén Dionýsův.

Tento "tragický patos" objevuje Nietzsche už na počátku své filozofie (Zrození tragedie z ducha hudby, 1872) a podstatné určení tragického se stalo jejím centrálním motivem. "Dionýsovský patos" Nietzsche obrazí, jak sám v Ecce homo rekapituluje, v "patos filozofický", ve fenoménu tragického - čti v primordiálním významu - se ukazuje pravá podoba reality - tragická podstata světa. "Tragické je Nietzscheova základní formule pro jeho zkušenosť bytí", jak vystihuje Eugen Fink (Fink, 17). Nietzsche se sám pokládá za "prvého tragického filozofa" (protiklad filozofa pesimistického a nihilisty vůbec), je "příslibem tragického věku"; "Jako první pochopil jsem zázračný zjev dionýsovství", prohlašuje hrdě v Ecce homo (EH, 59). A charakterizuje ho (obdobně jsme slyšeli v Radostné vědě) slovy:

formule nejvyššího kladu, zrozená z plnosti, z nadbytku, prisvědčení, i k utrpení, i k vině, i ještě

ke všemu pochybnému a cizímu v životě... Toto poslední, nejradostnější, bujně překypující Ano životu je nejen nejvyšším poznáním, je také nejhlubším... Z toho, co jest, nic nelze odmyslit, nicého nese lze postrádat... (EH,59).

Tak se má chápát nejen slovo "dionýsovský", ale tak se má chápát i slovem "dionýsovský", tj. souběžně tragický, sám myslitel. Jeho cílem není odpoutat se od děsivého, utéci před realitou (k "ideálu" apod.), nýbrž přisvědčovat životu se vším všudy. To znamená tragické, to znamená dionýsovské v Nietzscheově filozofii.

Nietzscheova myšlenka z Engandimu ve své zárodečné podobě se týká života, uznání života, přitakání životu a utrpení, které k němu náleží: "vše, co trpí, chce žít" a "vše zralé - chce zamříti!" - "žehnán budiž vinařský nůž!" (Z,290). Fenomén tragického neotevírá ale jakousi filozofii životní, nýbrž je "klíčem k podstatě světa" (Fink), fenomén prediskurzivní zkušenosti má svou ontologickou validitu, náleží filozofii perennis. Nietzsche konečně sám prohlašuje, že "učení o do nekonečna opakovaném koloběhu všech věcí, to muto učení Zarathustrovu, byl by mohl učit už Herakleitos" (EH,61).

### "O vidění a hádance." Čas kruhem?

Zarathustrův příběh začíná jeho "zánikem": po deseti leté osamělosti v horách sestupuje dolů k lidem, "chce se zase státi člověkem", ale ouha! Nejprve potkává starce, který ještě "v lese nezaslechl, že bůh je mrtev", přichází na tržiště, aby pro množství lidu hlásal nadčlověka, pak již jen několika svým druhům vůli k moci, ale když i u svých učedníků, lidí "vědoucích", sklidí posměch a nepochopení (vše se odehrává v prvním a druhém dílu knihy), vystupuje zpět do hor, aby "v nejosamější osamělosti" dospěl k myšlence, která završí jeho učení, k věčnému návratu stejného, myšlence vrcholné, ale jak se ukazuje, i propastné zároveň.

Že máme před sebou myšlenku vrcholnou i nejhlubší prokazuje způsob, jakým se její introitus připravuje: v hodině "nejtisí" (Neboť také "nejtisí" slova to jsou, jež přináší bouři. Myšlenky, jež se blíží na nohách holubičích, řídí svět" - Z,141) už nikoli k lidem nebo ke svým několika druhům, ale v samomluvě, pouze pro sebe sama rozvažuje, zda má

vyslovit myšlenku, kterou ví. Putováním nejosamějším, nikým nedoprovázen, s vědomím, že za ním "cesty již není", bez jakýchkoli "žebříčků", se pokouší "vystoupit sám sobě na hlavu", dosíci svého "vrcholu posledního" (Z,143-4). Před Zarathustrou se otevírá možnost, že buď bude myšlenkou největší tíže stržen do propasti nebo se stane sám, dosáhnut vrcholu, její větší protiváhou.

Zarathustra vypravuje lodníkům, lidem plujícím z dálí a spějícím do dálí, žijícím v nebezpečenství, "hádanku, kterou viděl", v níž se konečně tématizuje čas věčného návratu. Zarathustra v této vizi vystupuje vzhůru, na ramenou mu sedí "duch tíže", "půl trpaslík, půl krtek", "dábel a arcinepřítel" (připomeneme zde, že v Nietzscheových dílech "duch tíže" vystupuje vždy dábelsky, je tvůrcem nátlaku, ustanovení, nouze, poslušnosti, účalu apod., je antipodem tančícího Dionýsa), jenž Zarathustrovi kape do mozku "olověné krůpěje myšlenek", chce ho stáhnout do hloubi, neboť nesnáší propastně vrcholné myšlenky smrtící samu smrt: "To že byl život? Nuže vzhůru! Ještě jednou!" (Z,147). "Duch tíže" představuje vědění o nekonečnosti času (dle komentáře Eugena Finka), bránící člověku v neustálém vystupu; nekonečná síla času vyčerpává a ničí všechny konečné síly lidské sebe-transcendance ubíhající v dráze času.

Jakmile Zarathustra vysloví svou odvážnou myšlenku vůle k opakování, uleví se mu hněd, trpaslík seskočí s jeho ramen a na místě, kde se zastavili, na cestě branou (*ein Torweg*), dochází k rozhovoru o čase.

"Viz tuto cestu branou! trpaslíku!", zahajuje Zarathustra svůj výklad. Vlastně popisuje bránu, u níž stojí, a tím dává nazřít hádanku. V bráně cest se scházejí dvě cesty: jedna dlouhá ubíhající dopředu, druhá dlouhá zpět, obě na opačné strany. A obě ubíhají do nekonečna, do věčnosti, nikdo jimi "neprošel až do konce". Stýkají se, "narážejí si právě o čelo" v bráně, na níž je nápis "Okamžik". Obraz kupředu a nazad do nekonečna ubíhajících cest je čas se svým rozdílem nekonečné minulosti a nekonečné budoucnosti, pozorovaný od brány "okamžiku", z přítomného "teď" vycházející nebo doslova "o čelo narážející", kdy se setkává jedna i druhá věčnost. Zarathustra se ptá trpaslíka, co znamenají tyto cesty věčnosti, zda si "na věky" neodperují? Co tedy znamená věčnost?

Nedohlednou nekonečnost? Ukazuje podobenství dvou nekonečných cest jedinou pravdu o čase? A trpaslík má ihned po ruce své řešení: "Vše přímé lže... Každá pravda je křivá, sám čas je kruh." (Z,148)

Zarathustra reaguje na trpaslíkovu odpověď slovy: "Ty duchu tíže!.. neulehčuj si to příliš!" Z toho lze soudit, že trpaslík hádanku svým způsobem uhádl, že obě cesty, řady časových momentů ubíhajících do věčnosti, se musí tedy v ní setkat a tak vytvořit kruh; běh času, jak bychom řekli, regressus in infinitum na jedné straně a progressus in infinitum na druhé se setkávají, kruh se uzavře. Trpaslík, který se má vyjádřit o "celku času", musí vystačit (ale nejen on) s podobenstvím, quasi ontologickou metaforou: vše se totíž v kruhu. Tak také v této podobě se někdy chápe i Nietzscheovo učení věčného návratu, jak záhy uvidíme - mylně.

Trpaslíkova odpověď se jeví Zarathustrovi příliš "lehkou"; s poukazem na "okamžik", kde se cesty střetávají, kladě mu druhou otázku, kterou však "duch tíže" nezodpoví, mizí a Zarathustra sám je zděšen vlastními myšlenkami a tím, co se za nimi tají: jestliže od tohoto okamžiku "běží dlouhá věčná ulice dosaď", leží-li za námi celá věčnost, pak všechny konečné věci už zde byly, v nekonečném čase se vše konečné už ukončilo. Ale zda i co se může stát, tedy věci budoucí, zde už také nebyly, myslíme-li celý čas, věčnost milosti i věčnou budoucnost. A ke všemu se Zarathustra ještě táže: "A bylo-li tu všechno: co míň trpaslíku o tomto okamžiku? Zdaž není nutné, aby tu jednou již i tato cesta branou - byla bývala?", zda tedy přítomný okamžik, který "za sebou vleče všechny věci, jež přijdou", nevleče "také sám sebe?" Toto tázání bylo na trpaslíka příliš, neboť zde už nejde o běh času, ale o čas sám; všechny věci jsou vždy v něm, v jeho nekonečné věčnosti. Zarathustra ptáto se musí konsekventně i přímo, zda "není nutné, abychom my všichni tu již byli bývali? - a zda nepřijdeme nutně zas a nepoběžíme onou druhou ulici, ven, tam před námi, onou hrůznou ulici - zdaž se nutně nebudeme vracet na věky?—" (Z,149).

Z myšlenky celku času, v němž vše bylo, jest a bude, v němž ubíhají všechny věci, vyplývá nutně i návrat stejněho, který, jako čas sám, musí být věčný. Tak daleko už nemůže a nestačí trpaslík Zarathustru sledovat, stejně jako později

mnoho čtenářů "Zarathustrových". Zarathustra je opět sám, zděšen vlastními myšlenkami o půlnoci, v čase nejvzdálenějším od poledne, kdy věčnost je zjevná, uzří mladého pastýře, který se s tváří plnou hnusu a bledý zděšením dusí, kroutí a škubé a z úst mu visí těžký černý had, který mu vlezl do jícnu a snad se mu tam zakousl. Had se nedal vytrhnout, a proto Zarathustra křičí na pastýře, aby kousal a hadovu hlavu ukousl. Pastýř tak učiní, hlavu vyplivne a tu se celý promění, rozzáří a začne se smát (víme, že pro Nietzscheho je smích zabíjející, že doprovází vítězství nad duchem tíže, že podobně jako tanec náleží dionýsovskému), protože se mu podařilo zmoci myšlenku děsivou, že vše - utrpení, hnus - se navrátí, myšlenku nejtěžší, myšlenku věčného návratu. Myšlenka sama se proklubává z tajemných souvislostí, jak naznačil titul naší partie. Mladý pastýř, představující onoho člověka, který v Radostné vědě skřípe zuby, má-li přijmout myšlenku, že vše, co bylo, bude opět, se zbavuje těžkého hada, který ho ráousí, zbavuje se myšlenky koloběhu času. Neboť had, který se kouše do ocasu, je v Indii kosmickým koloběhem nebo časem a také řekové znali odpovídajícího hada, který přes gnosti vstupuje do mystiky a alchymie - hada věčnosti. Událost, jejímž svědkem je Zarathustra, zjevuje, že věčnost je třeba myslit jinak než jako otáčení v kruhu, jak si ji představoval trpaslík, že za touto představou leží hlubší myšlenka. K její povaze poukazuje gesto Zarathustrovo: "Pohled na tento okamžik!", neboť odtud, z "okamžiku" a z vlastního postoje v "okamžiku", se rodí nové učení o věčnosti, o věčném návratu.

#### "Uzdravující se". O věčném návratu.

I když je celý třetí díl "Zarathustry" prostoupen myšlenkou věčného návratu, setkáváme se s ní vlastně jen ve dvou kapitolách: ve Vidění a hádance, kde je rozvržena, a v Uzdravujícím se, kde je vyslovena. Souvislost mezi oběma kapitolami je velmi úzká, i když mezi nimi leží deset jiných: v Uzdravujícím se nalezneme vysvětlení, že Zarathustreva vize pastýře dusícího se hadem a osvobozeného ukousnutím hadí hlavy byla Zarathustrovým vlastním zážitkem. Překousnutu hada, překonává hnus z nadcházející propastné myšlenky, z myšlenky návratu, onemocná a nemocný leží v jeskyni se

svými zvířaty - orlem a hadem, - jež Zarathustru doprovázejí do jeho osamělosti a jimiž jeho osamělost hovoří. Symbolika obou zvířat v předmluvě "Zarathustrově" je jednoznačná: když se objevují vůbec poprvé, orel krouží vzduchem "v širokých kruzích a na něm visí had, ne jako lup, než jako přítel: neboť byl obtočen kol jeho krku" (Z,35); tedy kroužení v kruzích navzájem propletené - jsou to zjevně zvířata "věčného návratu". K uzdravujícímu se Zarathustrovi hovoří o koloběhu všech věcí, vše "tančí, vše přichází, prchá - a vraci se". Takovou představu mají orel a had, zvířata Zarathustrova, neboť jsou vnořena do času a jeho koloběhu, nahližejí ho z vnitřku světa, neznají nijaké "vně" světa; odtud jejich představa návratu jako věčně se opakujícího Nyní, v němž je celý čas, a proto i minulé je současně budoucím:

Všechno přichází, všechno se vraci; věčně běží kolo jsoucna. Všechno umírá, všechno zase vzkvétá; věčně běží rok jsoucna.

Všechno se láme, všechno se spravuje; věčně se stává stejný dům jsoucna. Všechno se loučí, všechno zdraví se zas; věčně si zůstává věrný prsten jsoucna. Každým okamžikem počíná jsoucno; kolem každého "Zde" se otáčí koule "Tam". Střed je v každém bodě. Křivá je stezka věčnosti. (Z,201-202, na všech místech, kde Otokar Fischer uvádí "jsoucno", čteme v originále "Sein").

Co tomu říká Zarathustra? "Ó vy šašci a kolovrátky, mléte přec!", okřikuje je, neboť ani jeho zvířata netlumočí ještě jeho učení. Hned na počátku je nápadná shoda jejich řeči s trpaslíkovou: trpaslík hovoří o pravdě, která je křivá, zvířata o křivé cestě věčnosti. Pro trpaslika se časové řady, minulé i budoucí, setkávají v nekonečnosti, zvířata vidí běh času ve světle opakování, jako lehce, "tanečně" se vracející elementy času, točící se v kole. Proto Zarathustra i je nazývá kolovrátky.

Zarathustrova zvířata mluví o věčném návratu z hlediska svého, z hlediska bytosti, nacházejících se v proudu času a nemohoucích vidět tento běh, toto ubíhání jinak než "zevnitř", z konečnosti, ze stálého vzniku a zániku, z neustálých proměn a nekonečného opakování (jinak by to nebyly věci a procesy konečné); zvířata plují v čase, jsou jeho proudem pochladena, nemají distanci, potřebnou k tomu, aby čas a věčnost byly jejich úkolem a osudem.

Nicméně jsou to právě zvířata, ačkoli sama vyznávají čas jako stálé opakování, která vědí dobře, kdo je Zarathustra

a co je jeho učením, neostýchají se vyslovit, co se on vyslovit obával - nikoliv kvůli sobě, ale pro případné, možné a dokonce velmi pravděpodobné neporozumění - "hlavní věty nového filozofického systému" (O. Fischer):

Hled, víme, čemu učíš: že se věčně vracejí všechny věci a my sami s nimi, a že jsme tu nekonečněkráté již byli, a všechny věci s námi.

Učíš, že jest veliký rok vznikání, nestvůrně veliký rok: ten se jak písečné hodiny vždy znova otočí, aby znova běžel a doběhl:

- tak, že všechny roky jsou si navzájem rovny v největším a též v nejmensím - že v každém velikém roce my sami sobě jsme rovni v největším a též v nejmensím. (Z,204)

Potom, co zvířata vyslovila základní myšlenku věčného návratu s jeho paradoxním opakováním stejného (roky nejmenší a největší jsou si rovny, jsou stejné), musí dovést tuto myšlenku do konce a vyřknout i to, co k věčnému návratu bytostně náleží a o čem by rovněž Zarathustra promluvil, totiž o věčném návratu sebe samého. Navrací-li se celek všeho jsoucího, "uzel všech příčin", musí se vracet i ten, který je do nich zamotán a který je příčinou věčného návratu:

"Přijdu zase!", říkají za Zarathustru jeho zvířata, s timto sluncem, s touto zemí, s timto orlem, s timto hadem - ne abych žil nový nebo lepší život nebo život podobný:

- budu věčně přicházeti, abych žil tento stejný život, nezměněný v nejmensím ani v největším, abych opět učil věčnému návratu všech věcí (Z,205)

Tím se uzavírá Zarathustrův kruh kruhů, nevyhnutelně se do něho zahrnuje Zarathustra sám se svým návratem. A tím také "koneční Zarathustrův zánik". Orel a had umlkou, nastává velké ticho, poslání zvířat skončilo a "opatrně se vzdalují" (Z,205).

Zarathustrova cesta počíná jeho zánikem (je tedy tragickou v primordiálním smyslu), myšlením myšlenky návratu, a jakmile je tato vyslovena, Zarathustrův zánik končí. Tak se znova ukazuje, že věčný návrat je jeho základní myšlenkou, bytostně s ním spojenou. Jako tragický hrdina Zarathustra prochází nejtěžší nemocí, aby se naučil říci "Ano" i nejpřestnější myšlence, že vše, utrpení, hnus, zlo, se navrací věčně. Na své cestě, která stoupá vzhůru k vrcholkům i klesá do nejhlubších propastí, se zbavuje trpaslíka, jenž návrat myslí jako sice kruh, ale nepřihlíží k bráně "okamžiku". Zarathustra se usmívá i nad kolovrátkovou a lyrickou písniš-

kou svých zvířat, která se volně pohybují v koloběhu bytí, rozhodný okamžik jim není vlastní. Nejblíže je mu mladý pastýř (vídina sebe sama), který ukousne hlavu "hadu věčnosti". Myšlenka věčného návratu se demonstruje tímto zkoušením, je odpověď na otázku, co je brána cest, okamžik? - jak uvedené místo chápe Martin Heidegger (N I, 445).

"Zarathustrou" se Nietzscheovo myšlení věčného návratu nauzavírá; návrat zůstává jeho hlavní myšlenkou ve skicách dochovaných a vydaných z pozůstatosti, myšlenku návratu rozvíjí ve spisech, vydaných za vědomého života (Jenseits von Gut und Böse, Ecce homo).

Opustíme nyní "hádankovitý" způsob, kde - podle Aristotela (Poetika 22, 1458a) - ten, který mluví, spojí spolu věci nemožné, ačkoli mluví o věcech skutečných, a proto nepoužívá slov ve vlastním smyslu, nýbrž spojuje metafore; opustíme trpaslíka, hada s orlem i mladého pastýře, který se jedním konzumutím zbevil rdoucího ho hada a "rozlouskl" záhadnou otázku věčného návratu, abychom se "v šedých pojmech" pokusili o rekapitulaci Nietzschemu myšleného.

### Okanžík a věčnost.

Z běžné a obvyklé představy o čase jako běhu, plynoucího proudu, následování jednotlivých časových "momentů", "bědá" (Aristoteles je označuje slovem TO NÍH - Fyzika IV, 10-14) v řadě do nekonečna, od přítomného Nyní zpět do minulosti a kupředu do nekonečné budoucnosti, z času ubíhajícího lineárně do dvou nekonečností vychází i Zarathustrovo myšlení. Čas tedy samozřejmě už zde je, je něčím jsoucím, s čím zacházíme, počítáme atd. Co je ale na čase jsoucí? Snad ne minulé, které již není? Snad ne budoucí, které ještě není? Jeto přítomné? Ale sotva pomyslím na "Nyní", sotva to slovo vyříknu, už je pryč. Přítomné Nyní uplyvá, mizí v minulosti a z budoucnosti přichází nové Nyní a tak neustále. Středověk měl pro ně termín nunc fluens. A přece: ve svém uplyvání, ve svém běhu trvá. Je stále, i když stále není: et est et non est, jak čteme u sv. Augustina.

Protože každé tázání se po tom, co na jsoucím je jsoucí, co jest jeho bytí, v našem případě: co je čas? - otázka, která by pro takového Wittgensteina nebyla smysluplná -, protože takové tázání, stojící u počátku západní metafyziky,

je eo ipso metafyzické a také odpověď na otázku (ale "odpověď" je i neartikulovaná běžná - v nereflektované samozřejmosti - představa o ubíhajícím čase) je myšlenkou metafyzickou, již určenou metafyzickou tradicí.

Také Nietzsche přejímá tuto představu o čase, je pro něho směrodstná, i když ji musí myšlením své myšlenky překonat. I pro něho je východiskem obvyklá zkušenosť lidského postoje k času, z ní sleduje obě následnosti časové, cestu zpět s Nyní ubíhajícími do minulosti a cestu kupředu s budoucími, přicházejícími Nyní, a vidí, že uplyvající od přítomného Nyní, které je mezi, hraničí ("brenou cest"), od níž se obě cesty do nekonečna rozbíhají. Běží opravdu obě cesty do nekonečné nekonečnosti, do nekonečnosti bez konce? Není totiž nekonečný čas určitým způsobem ohrazený, protože nepřipouští další čas? - jak čteme již u Aristotela (*de coelo*, I 12,283a). Neleží za ne-konečným, nedohledným ještě další nekonečnost? A znova a in infinitum? Není podobná ne-konečnost právem nazvana špatnou?

Tento problém jakoby řešila odpověď, že čas je kruh. Myšlenka není nijak nová, Aristoteles uvádí kruhovou podobu času ve Fysice (IV 14,223 b an), a aporie, které vznikají, jsou nabíledni. Aby se vytvořil kruh času, musí se obě časové sukcese kdesi v nekonečnu, ve věčnosti setkat a vytvořit protent, kde se počátek a konec spojí. Jak lze myslit kruh času? Zarathustra, jak jsme viděli, odlišuje věčnost mimulého času a věčnost času budoucího, v nichž ubíhají všechny věci. V žádné z nich se však nemůže udát nekonečné množství nových událostí, protože ty, které se v minulosti udaly, musely skončit, a které nastanou, jsou v budoucí věčnosti. V abou případech se myslí minulost a i budoucnost jako dva časové celky, v nichž vše ubíhá. "Dvakrát celý čas? Není to nesmysl?", můžeme se ptát s Eugenem Finkem (F,83), který postup Nietzsche-ův vysvětluje:

Tím, že určuje délku těchto cest jako věčnost a tuto jako ne-konečný čas, otevírá se problematika v otázce o poměru konečného časového obsahu k času samému. Když vše, co může ubíhat v běhu času, je konečné, pak musí mít nekonečná mimulost již celý běh věcí za sebou - nic z toho, co se vůbec může udát, nemůže se neudát, a pak je právě to, co se děje, podstatně "opakováním" a to nekonečným opakováním; a vše budoucí může probíhat jen jako stále opakována věčná, ne-konečná budoucnost; ale tak nezůstávají dvě rozdílné

věčnosti, minulost a budoucnost, neboť s pojetím věčnosti jako nakonečného opakování časových obsahů se fenomenální rozdíl mezi minulostí a budoucností ruší. (F,101)

Paradoxní závěr o dvou celcích času vyplývá mj. z toho, že otázka o bytí v čase se netýká časových struktur, ale věcí, dějů, tedy jejich konečnosti v nekonečném čase. Nicméně myšlení času jako kruhu (po způsobu trpaslíkově, dodejme), i když není Zarathustrovým, se může opírat o ony predikaty věčnosti, pro něž je nejen kruh v mytu, kosmologii, ale i v metafyzice jejím smyslovým obrazem. Kruh je ukončeným nekonečnem se svým bezpočátečným počátkem a nekonečným koncem, je jedním vše v sobě ob-sahujícím, dokonalým, svým vlastním celkem. K tomu, aby se mohla myšlenka věčného návratu vyjádřit, nestačí trpaslíkova odpověď o kruhu času (jak jsme viděli), k tomu je třeba najít nový počátek a to zcela radikálně - jak ukázal metaforický obraz mladého pastýře, jenž naráz zkousne - a využít z takové rozhodné chvíle, vyjít od okamžiku.

Okamžik, jak bylo napsáno na bráně, před níž se zastavil Zarathustre s trpaslíkem na ramenou, je oním místem, resp. oním časem, v němž se oba časy, minulost a budoucnost, setkávají, odkud lze pochopit věčnost a tím i čas. Okamžik není jako u Aristotela hranicí mezi dvěma časovými úseky, není ani jen jakýmsi středem (pamatujme: "Střed je v každém bodě!"), který drží počátek budoucího a konec mimulého času (Aristoteles, *Fysika IV* 10, 251 b20 n.), není bodem, který náleží k řadě Nyní, jehož návrat by byl chronologicky vypočitatelný. Proti Nyní - řeckému *NYN*, "bodu" času - má blíže k ROPE, obratu závisejícímu na jediném bodu (*Thukydides*), chvíli, po níž nastane rozhodný obrat (což vyjádřila latinskou jako *ictus oculi, okamžik*). Jak vyplývá, není okamžik nějakým neutrálním místem přítomnosti, místem, kde stojí ten, který by lhostejně čas časoval, ale oním, kde člověk, který není pouhým divákem, který ho časuje z věčnosti, to znamená u Nietzscheho: z věčného návratu. Člověk musí stát v onom místě, kde se oba časy - mimulý a budoucí - setkávají, "srážejí", musí se stát sám okamžikem. Pro něho platí, že rozhodnutí je okamžikem (sr. N I 311,357,467), v němž jde o vše. Celá myšlenka věčného návratu je myšlením okamžiku - okamžiku v tomto smyslu jako nejvyššího určení času, kdy se člověk sám vloží do časovosti.

(Před Nietzschem uvažoval Søren Kierkegaard v Pojmu úzkosti

- 1844 - obdobně, neboť pro náho okamžik není atomem času, ale atomem věčnosti, i když ani Kierkegaardovi toto určení není výstižné, protože pak se nemusí okamžik chápát směrem k budoucímu, jak je třeba; okamžik je spíše "první reflex věčnosti v čase", "plnost času... jako věčné"; myšlenkové cesty obou, Nietzscheova a Kierkegaardova, míří ovšem zcela opačnými směry.)

Útcha, kterou okamžik hraje v myšlence věčného návratu, je natolik rozhodující, že z ní je vysvětlitelné, proč Nietzsche připravuje příchod rozhodného okamžiku tak naléhavě podivnou symbolikou: básnická řeč oslovuje silněji než řeč ontologického pojmosloví sebedokonaleji vypracovaného, neboť jde o výzvu k osobnímu rozhodnutí.

Příchod myšlenky věčného návratu se ohlašuje v "Zarathustrovi" několikrát slovy, že na blízku je "velké poledne", a také jeden z projektů nalezených v pozůstatosti má titul Poledne a věčnost. Poledne, doba nejkratšího stínu a nejvyššího jasu, je Nietzscheovi světlým středem ve dni člověka, chvíli, kdy čas se "zastavuje", je totožné s okamžikem, kdy se rozhoduje o všem, kdy se "z času" sahá do věčnosti, okamžikem nejvyšší jednoty, "okamžikem věčnosti" (N I 402). Věčnost a časnost nejsou rozdílné, stávají se jedním. Nietzscheova myšlenka, že věčnost a tím i věčný návrat stejněho je možno pochopit z okamžiku, je vysloveně protiplatonaská: pro Platona je věčnost - AION - přísně odlišena od času - - CHRONOS -, čas je pouhým jejím obrazem (Timaios 37d), věčnost nemůže tedy být nikdy myšlena v jednotě s časem. Nietzsche naopak chápe věčnost jako skutečný, nekonečný čas, nikoli ve smyslu ustavičného - sempiternitatis, ale blíže Schellingově myšlence, že pravá věčnost není ta, která všechn čas vylučuje, nýbrž která čas, věčný čas, sobě podřizující obsahuje. "Pravá věčnost je překonání času" a Schelling má pro ně hebrejské jméno pro vítězství - Naezach -, náležející k prvním vlastnostem Božím (Sämtl. Werke I, 8, 260). V podobném duchu je třeba chápát překonání myšlenky kruhu času a nekonečného opakování stejného myšlenkou věčného návratu.

Jestliže myšlenka věčného návratu odmítá věčnost ležící za časem, tj. bezčasovou aeternitas (kterou nemůžeme ovšem myslit jinak než z času a jejíž podstata se opisuje časevými

analogiem nebo se vymezuje negativně), a věčnost nalézá uvnitř času, dostává se do blízkosti - a bývá tak i chápána a nejčastěji zaměňována - k pojetí koloběhu času jako neustálého, nekonečného opakování. V "Zerathustrovi" jeťak ličen běh všech věcí jako "velký rok", jenž se jako přesýpací hodiny vždy znova otáčí a tím se vše vrací. V opakování "velkého roku" přichází vše stejné znova, stále stejné se znova vrací, periodicky se vše otáčí se svým vznikem a zánikem, vše se rodí a vše umírá, opakuje se opakování "velkého roku". Ovšem, ale to je čas mytu, který prostupuje myticky-rituálními ceremoniemi, kolébanými kosmickým nebo bio-kosmickým rytmem s jeho cyklickou strukturou. A jakoli jsou cyklické návraty zániků a znovu vytvoření světů, "cyklické katastrofy a regenerace" počítány do nesmírných časových prostorů<sup>+</sup>), schema opakování je totičné. Struktura cyklického času, ať mytickyho nebo řeckého, protofilozofického (v pythagorejsmu apod.), je repetici po způsobu písničky hrané dokořa na kolovrátku, ne onou, již myslí Nietzsche v myšlence věčného návratu.

Ale co jsou bilióny let, ptá se Nietzsche, v měřítku věčnosti, kterou je okamžik rozhodnutí? V něm není "žádný čas". Nietzsche rovněž hovoří o "mezičasu" (III,66, nr.122), který může být rychlý jako úder blesku nebo se dá měřit na bilióny let, nebo o "velké minutě času" (tamtéž, nr.114): "Člověče!", čteme zde, "Tvůj celý život se stále obrací jako přesýpací hodiny a vždy znova dobívá - velká minuta času může být, až všechny podmínky, za níž se staneš, se opět setkává v kruhovém běhu světa." Takový rozhodný okamžik, náležející podstatně k věčnému návratu, jako "velká minuta času" je proti objektivně počitatelným biliónům let tak málo jako "žádný čas", neboť o to jde, a o nic menšího, aby se člověk stal sám sebou, aby dosáhl svobody. V tom je kardinální rozdíl mezi myšlením, které uchovává pomíjející ve věčném

---

+ ) V indických mytech se počítá s nejmenší jednotkou (je jí yuga), která už sama je nesmírným cyklem; yuga vytvářejí božský rok (maha-yuga); tento božský rok, jeden jediný kosmický cyklus má 4 320 000 našich let, 1000 těchto maha-yuga je jeden kalpa, jenž teprve je jedním dnem Bráhmovým, který se dožívá sta takových "let", jak uvádí Mircea Eliade ve svém *Le Mythe de l'Eternal Retour*, a nastane-li smrt božstva, zrodí se nový bůh, přijde opět božské dítě a vše se opakuje, levina čísel této kosmické snakyklosis strhne další řady s sebou.

opakování, v neustálé, nepřetržité repetici, v oné věčnosti, kterou známe jako sempiternitas, kde vše "je jedno", je lhostejné, svou povahou proto i "lehké", bez rozhodování, bez trápení, nesené časem a plynoucí s ním, a myšlením věčného návratu na straně druhé.

Věčnost a tím i čas věčného návratu můžeme pochopit jen z okamžiku, zde je artikulována diference mezi iterací, resp. repeticí-opakováním a myšlenkou věčného návratu. Ovšem: hic summa et ima - zde je vršek i spodek, neboť predikát věčného náleží, podle metafyziky, k bytí jsoucímu. Bytí se tu myslí dvojím způsobem: jako věčné, mimo čas; to znamená, že jsoucí ve svém bytí je nezávislé na čase, a to na čase ve smyslu uplývání. Jak ovšem by mohlo být uplývání, pomíjení základem věčnosti? Nebo naopak: není vše, co je, identické se sebou, není tedy stálé, vždy a tedy věčné. Vše, co jest, JEST a jest vždy již NYNÍ, musí být stále, neměnně, pořád, proto i věčně, jinak by nebylo. To také znamená, že je "bezčasé", že je vždy přítomné, že je "bezčasné-přítomné-bytí"; věčnost "je v tom, co je bytí (v: 'JEST')", (Tak Platin, Enneades, III 7,3,28), a protože toto JEST vždy je již NYNÍ, nazývá se v metafyzice věčnosti: *mūc stans aeternitatis*.

Bovněž Nietzsche myslí čas s jeho třemi dimenzemi z věčnosti jako stálého Nyní, s tou nuancí, že toto stálé u něho nespočívá v nějakém stání, setrvání, nýbrž v návratu stejněho (VA,109). Nietzsche je tedy veden metafyzickým principem a také věčný návrat stejněho je jeho odpovědí na to, jaký je způsob bytí. Metafyzika od svých počátků se neptá po zvláštnostech nějakého jevu, po nějakých faktech, ale po jsoucím: "Co je jsoucí" (Aristotelovo TI TO ON). A táže-li se po jsoucím, nemůže zůstat stát u singulárního jsoucího, nestačí jí ani zahrnout jejich množství, všechna jsoucí, ale musí se tázat po jsoucím v celku. Již v samotném jsoucím se totiž skrývá to, co činí jsoucí jsoucím, tedy jeho bytí. Nietzsche při pohledu na jsoucí v celku má dvě odpovědi: z hlediska konstituce jsoucího v celku, tedy co jsoucí jako takové je, je jsoucí ve svém bytí vůle k moci. Jaký je jeho způsob bytí, jak toto jsoucí je, jak bytí jsoucího je jako bytí, na to dává odpověď myšlenka věčného návratu: jsoucí v celku se věčně vraci k sobě samému (N I,463-4). Heidegger, který zkoumal tyto Nietzscheovy "odpovědi" na zakládající metafyzickou otázku "co je jsoucí jako jsoucí?" (odpovědi ovšem hermeneuticky "rekonstruoval"),

došel k závěru, že oproti dosavadní nemohoucnosti pochopit obě stránky Nietzscheova učení jako spolu souisející, existuje spolunáležení konstituce a způsobu bytí: Konstituce jsoucího vyžaduje, aby byla vždy spolu se způsobem jako svým vlastním základem. "Nietzscheova filozofie je konec metafyziky tím, že se vrací k počátku řeckého myšlení, přijímá ho svým způsobem a tak uzavírá kruh, který tvoří chod tázání po jsoucím jako takovém v celku" (NI 469).

Uvažuje-li Heidegger o základních odpovědích, které byly dány na "ještě nerozvinutou vůdčí otázku, co je jsoucí", nachází dvě: jednu "jsoucí jest", zhruba Parmenidovu, která je i pro Nietzscheho základně položená, protože "jest" a "bytí" znamená stálost a zpřítomnění, věčný návrat. Druhá odpověď je zhruba herakleitovská: "jsoucí se stává", jsoucno je jsoucím neustálým stáváním se (Nietzsche užívá *Werden*), rozvinutím sebe a protichůdným rozpadáním? Nietzsche chce říci, že jsoucí je uzavřené, stálé a současně se stále tvoří a ničí (NI 465).

Jsoucí ve svém celku, svět, není tedy v žádné rovnováze sil, ale v neustálém dění, a tento pohyb konečného světa probíhá v čase nekonečném, neomezeném a skutečném. Proto se můsí pohyb konečného světa v nekonečném čase stále vracet. Tímto do sebe vracejícím se děním rozumí Nietzsche věčný návrat. Někdy uprostřed osmdesátých let si Nietzsche pod titulem Rekapitulace mj. zapisuje: "Že se vše vrací je nej-extremnější sblížení světa ke světu bytí: - vrchol uvažování." (W III 895).

Nietzsche vskutku nejvlastnější myšlenku západní metafyziky dovádí do nejjazšího. Dá se na metafyzické myšlence, na učení, které bere jsoucí v celku, něco empiricky nebo logicky dokázat nebo vyvrátit? (NI, 371, 376). Samozřejmě, že nic. Ona sama podléhá řádu, z něhož pochází. Myšlenka návratu nevzniká z předem zjištěných vět, není z nich vykalkulována. Přišla, jak jsme viděli, "6000 stop od člověka a času" a jako "pokus o pravdu" vyslovena v "Zarathustrovi". O jejím smyslu jsme již slyšeli: teprve, když se nalezne "Jak" (způsob bytí jsoucího v celku), vystoupí také "Co" (konstituce jsoucího v celku), a potom "Co" přemění přes "Jak" člověka, který myslí myšlenku věčného návratu (NI, 447).

Hledání, které je vedeno otázkou "co je jsoucí", přivádí Nietzscheho k promýšlení jeho myšlenky nejtěžší, aby pro

vezdejší a faktické získal nekonečnou hloubku. Proč však už od počátku je jeho sblížení bytí a dění, věčnosti a času od-kázáno k paradoxii? V jakém horizontu času se jeho myšlení věčného návratu pohybuje? Který *topos* vedl tak naléhavé myšlení propastné "myšlenky myšlenek"?

Nietzsche vždy myslí už bytí jako čas a zcela v metafyzické tradici se po tomto vztahu netáže. Otázka bytí a času je v metafyzice nemyšlena. To nelze pokládat za omyl nebo nedostatek, jak říká Heidegger, neboť na tomto nemyšleném metafyzika spočívá. Dovedení myšlenky do nejjazšího, jak to provedl Nietzsche, skrývá něco, co se metafyzickému myšlení uzavírá. Podle plánů k jeho připravovanému hlavnímu dílu z r. 1888 měla závěrečná kniha mít název "*Dionysos*" a podtitul "*Filozofie věčného návratu*" a dále "*Dionysos philosophos*".

#### Ad usum Delphini

Ukazuje se, že myšlenka věčného návratu stejněho je myšlenkou konce metafyziky, že se týká bytí jsoucího v celku, že celek světa pojímá jako do sde se vracející dění. Jeho jméno je věčný návrat.

Každá myšlenka bytostného myslitele je hodna tázání. O této "poslední myšlence" západní metafyziky, o její temnosti, bylo řečeno, že nesmí vést k tomu, abychom z ní unikli vytáčkami, že je jakýmsi druhem mystiky apod.

Myslet věčnost znamená myslit okamžik - jak žádá sama Nietzscheova myšlenka. Věčný návrat stejněho nelze pokládat za myšlenku neustálého koloběhu, v němž "vše je jedno", "nic se nevyplácí" atd., protože se stejně všechno vraci zpět. Potom se Nietzscheově myšlence neporozumělo, dokonce se přijímá zcela opačně, přes varování příkladem trpaslíka a obou Zarathustrových zvířat s jejich kolovrátkovou písničkou.

"Pokud někdo bude chápát myšlenku věčného návratu", říká Eugen Fink, "jako repetici, která se nedá opustit, jako valkou gramofonovou gesku, která se stále znovu přehrává, perpetuum mobile nekonečné monotonie a dlouhé chvíle, nepozná paradoxní rys Nietzscheovy koncepce." (F 101)

Myšlenka věčného návratu žádá "myšlení z okamžiku", to znamená: vše se vraci, v každém okamžiku platí nejvyšší rozhodnutí, rozhodnutí pro věčnost. A to není ani lhostejně, ani lehké. Právě proto odděluje Nietzsche s takovou naléhavostí

myšlenku věčného návratu od každého myšlení, které nevychází ze svobody, z okamžiku a rozhodnutí.

Nietzsche myslí čas jako věčný, nalézá uprostřed času věčnost a "přes obrácení platonismu lší Nietzsche na antické základní představě o bytí jako stálém, protože mu hrozí, že všechno bytí zmizí v prchavosti mizejícího času" (E. Fink).

A Nietzsche také již napřed věděl, že "die Lehre der Wiederkunft wird zuerst das Gesindel anlächeln, das kalt und ohne viel innere Not ist..."

#### Uvedená literatura:

- F. Nietzsche, Tak pravil Zarathustra, Praha 1968 (v textu: Z)  
F. Nietzsche, Ecce homo, Praha 1929 (v textu EH)  
F. Nietzsche, Werke in drei Banden, vyd. K. Schlechta, München 1966 (v textu: W)  
Nietzsches Werke in XVI Bänden der Kleinoktavausgabe, Kröner -München (v textu: svazek a strana)  
E. Fink, Nietzsches Philosophie, Stuttgart 1961 (v textu: F)  
M. Heidegger, Nietzsche I., Pfullingen 1961 (v textu: NI)  
M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954 (v textu: WD)  
M. Heidegger, Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954 (v textu: VA)

#### Mikuláš Lohkowicz: Idea univerzity (Pohřbená naděje moderního světa?)

(Mikuláš Lohkowicz, narozen 9. 7. 1931 v Praze, příslušník starého českého šlechtického rodu, od roku 1948 v exilu. Filozof, orientovaný hlavně na kritiku kulturních, politických a náboženských poměrů, se stálým krátem k situaci ve své vlasti. Je předsedou organizace Communio Nova Bohemica, exilové skupiny křesťanských demokratů-akademiků, kteří se věnují problémům české národní a duchovní obnovy.

Od roku 1960 působí jako profesor filozofie na různých amerických a německých univerzitách. Od roku 1971 do roku 1982 byl rektorem univerzity v Mnichově, naještě v NDR. Nyní je rektorem Katolické univerzity v Eichstachu. Aktivně se podílel na široké debatě o povaze a perspektivách univerzity, respektive vysokého školství vůbec. Následující text je překladem jeho článku Die Idee der Universität (Eine begrabene Hoffnung der verwalteten Welt?), vydaného ve sborníku Leben ohne Zukunft? (Gedanken über die Hoffnung), editor Heinz Friedlich, Mnichov 1986 - pozn. red.)

Již několik let se v Německu opět mluví o "ideji univerzity". Jen velmi málo lidí ví, že tento výraz pochází od velikána anglické univerzitní tradice, který ovšem působil

více jako spisovatel a kazatel než jako akademický učitel: Johna Henryho Newmana, který byl ve věku téměř osmdesáti let jmenován od papeže Lva XIII. kardinálem, ačkoli nebyl nikdy biskupem, ale po celý život jen knězem - nejprve anglikánským, poté katolickým. Pod názvem "The Idea of a University" vyšel soubor přednášek, které proslovil v paděstých letech minulého století jako zakladatel a rektor katolické univerzity v Dublíně. Protože Newman byl jedním z nejoriginálnějších teologů konce 19. století - jako první se totiž odvážil mluvit o historickém vývoji věrouky - a protože byl velkým mistrem anglického jazyka, stala se tato kniha klasickým textem anglické literatury. Newman však jako zakladatel a rektor ztroskotal: také a právě v katolické církvi Anglie, která hleděla na konvertitu s hlubokou nedůvěrou, byl odporn proti němu příliš velký. Dnes nám nadto Newmanovy přednášky mají jen málo co říci: autor při myšlence na katolickou univerzitu lpi v podstatě ještě na představě, že nejdůležitějším úkolem univerzit je vychovávat gentlemany, v jeho případě katolické gentlemany v nábožensky zlhostejnělé Velké Británii.

Přesto prosvítá Newmanovými přednáškami cosi z podstaty univerzity, již si přes všechnu dobovou podmíněnost a protikladné směry vývoje během své dlouhé historie <sup>tato</sup> typická západní instituce dokázala uchovat. Lze to říci asi takto:

Univerzita je především škola; vyhledáváme ji, abychom se něco naučili. Je to všecky škola zvláštního typu: působí na ní učitelé, kteří nejen jednou přijali místo ve škole, ale dále se učí, poněvadž vědu učinili svým povoláním, tedy bádají. Bádání v moderním smyslu slova je poměrně mladá vymožnost univerzit; Kant ani Hegel ještě toto slovo neznali, na vysokých školách nabyla na významu teprve ve druhé polovině 19. století, s pronikáním přírodních věd. Přesto univerzitní učitelé vždy pěstovali cosi jako bádání: to, co měli vyučovat, pečlivě promýšleli, tázali se, zda a jak dalece je to správné, své poznatky didakticky rozvrhovali a ucelovali. Dnes se často bádání popisuje jako získávání dosud zcela neznámych poznatků. Ve skutečnosti to však je - i když jde o objevování zcela nových jevů - pokračování a rozvíjení tradice. Jinak by si totiž nemohl anglista nebo romanista, který zveřejňuje výklad známých básní, nebo historik umění, který пиše stále jen o Michelangelovi, dělat nárok na to, že bádá; dokonce ani v přírodních

vědách nejsou nové poznatky bez kontextu, nýbrž rozvíjejí způsob myšlení, který má dlouhou historii.

Univerzity jsou tedy školy, jejichž učitelé jsou badateli, kteří v ideálním případě stojí v popředí vědeckého zkoumání své doby. To, čemu učí, je jednak výsledek jejich vlastního bádání, jednak výsledek tradice. Jejich vlastní výzkum ovšem vždy vstupuje do jejich učení, aktuálnost jejich výuky závisí na jejich badatelské činnosti. Naďc však univerzita spojuje pod jednou střechou různé disciplíny. Tím se jednotlivá odvětví navzájem oplodňují a kontrolují. Proto je univerzita také místem vzdělávání. Umožňuje každému z učenců, aby za podpory a současně kontroly kolegů překročil meze svého oboru a tím svou původní kompetenci, a vybízí studenty, aby činili podobně. Od počátku 19. století jsou dějiny vědy dějinami takového vzájemného oplodňování - mnohé dnes běžné obory by bez něho neexistovaly.

Konečně - ale nikoli na posledním místě - je univerzita na základě své ideje také zvláštním společenstvím, jehož tmem je zcela určitý typ kultury. Je společenstvím těch, kdo se jako studenti dočasně nebo jako akademictí učitelé pro celý život upsali "teorii". Nejjednodušeji si to představíme, připomeneme-li až k Platonovi a Aristotelovi sahající rozlišování mezi pojmy mesis, praxis a theoria. Poiesis znamená konání, vyrábění, produkování, moderně řečeno svět průmyslu a obchodu v nejširším smyslu slova. Praxis je oblast jednání, jehož prototypem je politika. A konečně theoria je hledání pravdy jako takové: věda. Univerzita je - tak to aspoň stvrzuje její idea - společenstvím těch, kteří se dočasně nebo celoživotně věnují odhalování, zprostředkování a osvojování nesčetných zlomků univerza metodicky poznávaných pravd. Tato myšlenka je jasně patrná z obou starých opismých výrazů pro univerzitu: universitas magistrorum et scholarium a universitas litterarum. Druhý výraz pochází z klasické latiny: znamená celek vědeckého vzdělání. První výraz je formulací z doby prvních univerzit: obec učitelů a učících se. Univerzita je společenství těch, kdo se upsali komplexu prav, který je v nejširším smyslu vědecky poznatelný. Odtud pramení v podstatě paradoxní, protože světu zcela odcizený nárok univerzit být jakousi třetí silou vedle církve, která se stará o věčné potřeby lidí, a státu, který pořádá jejich světské potřeby. Proto je na nich hlavní ctností přemýšlet, ochotně naslouchat odůvodněným úvahám.

jiných a současně uznávat, že každá pravda, zvláště je-li nahližena jako součást univerza pravd, je poněkud komplikovanější a vposledku snad prostší, něž si většinou myslíme.

Tuto "ideu" školy, jejíž učitelé jsou nezávislými buditeli, která umožňuje rozvoj vzdělání ve všech jeho dimenzích a navíc je obcí s vlastními, ostatní společenství cizími hodnotami a ctnostmi, nebylo ovšem nikdy možno plně uskutečnit. Je téměř "platonskou ideou", nanejvýš čimsi jako entelechii, tedy snad jen vzorem; to ovšem snadno vede k nepřípadnému chápání mimulosti univerzit. Ve skutečnosti musely univerzity vždy zápasit se státem i církví, přičemž šlo často také o privilegia a moc; nezřídka se univerzity daly i zneužít od těchto vnějších sil. Přitom byly univerzity právě proto, že měly bohaté tradice, vždycky skeptické vůči novotám, ba někdy - jako např. koncem 17. století a ve století osmnáctém - byly tak aklerotické, že si tvůrčí vědci, často s pomocí tehdejších vládců, zakládali vlastní společnosti, v nichž se pak mohlo uskutečňovat rozhodující vědecký pokrok. Na druhé straně univerzity nezřídka propadaly dočasné módě a stávaly se čarodějným ideologickým kotlem, namísto aby zůstávaly stánkem myšlení. Jindy byly univerzity pro nemízen žáků nebo pro přepjatost profesorů předmětem posměchu; rovněž na nich téměř vždy panovaly intriky a spory, jak je to obvyklé mezi lidmi, kteří na nějakém společenství závisí jen částí své duše a mohou se, když jde do tuhého, stáhnout mezi své čtyři stány mimo společenství. Snad nejvíce uskutečnily univerzitní ideu tradiční anglické univerzity jako Oxford a Cambridge - zčásti proto, že téměř bez jakékoli reformy a stranou všech revolucí vyšly ze své původní středověké podoby, zčásti proto, že nejen národní elitu vytvářely, ale také definovaly, co elitu vyznačuje. Ještě dnes patří v Anglii absolventi Oxfordu nebo Cambridge k elitě především proto, že se naučili takovou angličtinu, jakou si na velkoměstských univerzitách lze sotva osvojit.

Přesto to vždy znova byla naznačená "idea" akcentovaná ovšem velmi různě podle konkrétních historických okolností - na niž spočívala naděje v budoucnost univerzity.

"Idea univerzity" je možná platonická: dodnes však zůstala měřítkem, jímž rektori nebo prezidenti, senáty, fakulty, jednotliví profesoré a v neposlední řadě také mnozí

studenti poměřovali a poměřují často rmutnou realitu své instituce - měřítkem, které vzbuzovalo naději a současně působilo podnětně.

Události posledních tří let uvádějí však právě tuto ideu univerzity v pochybnost, a to radikálněji, než to mohly způsobit nedokonalosti ve starších dějinách univerzity. Po druhé světové válce se vlivem návratu vojáků a současně stále rychlejšími změnami sociálního rozvrstvení značně zvyšoval počet studentů, což si vyžádalo zřízení řady nových univerzit. Studium už nebylo privilegiem určitých sociálních skupin a vrstev (ty ostatně ani dříve zpravidla nepatřily k nejbohatším), ale stalo se všem dostupnou alternativou, pro niž se rozhodovalo stále více mladých lidí. Úměrně se zvýšil také počet profesorů, přičemž nezřídka bylo třeba sáhnout po druhé nebo dokonce třetí garnituře. Tím však postupně vymizel onen přímo esoterický ráz, který se dříve odvozoval z univerzitní ideje. Univerzita se stále častěji chápala jen jako vzdělávací zařízení pro určité povolání, jejichž počet se ostatně trvale zvyšoval. Přirozeně univerzity vždycky vychávaly kněze, právníky, lékaře a později přírodovědce, učitele a inženýry, avšak Wilhelm von Humboldt nebyl zdaleka první, kdo v této úloze viděl jen vedlejší funkci, která vyplývala z podstaty univerzity. Univerzita byla vždycky školou, ale úkoly, které z toho plynuly, vyřizovala se samozřejmostí, bez většího úsilí, takřka mimochodem.

Nyní tento úkol vystoupil do popředí natolik, že už nikdo nemůže správně posoudit, proč by univerzita měla mít nějaký "smysl o sobě"; stala se převodovou pákou při zprostředkování mezi střední školou a světem podnikání. Nikoli náhodou se začalo hovořit o "terciálním vzdělání" a vedle univerzit vznikly jiné vysoké školy, jejichž učitelé nebyli badateli a vzdělání neuměli ani nechtěli zprostředkovávat - a přece byly univerzitám stále zřetelněji stavěny na roven. Současně vyuřustala nespokojenost s univerzitou, která příležitostně nabývala až agresivního charakteru: studenti si stěžovali, že je naňí všechno příliš nepřehledné; svět podnikání měl výhrady, protože univerzity své absolventy dostatečně nevychovaly pro jejich příští úkoly; stát si dělal starosti s tím, že univerzity spolykají stále více peněz. Když navíc pod vlivem marxistických idejí došlo k dlouhodobým studentským nepokojsům, začali i profesori pochybovat o univerzitě a žádali od

tradičního protivníka univerzity, státu, aby provedl reformy.

Nejnápadnější na těchto reformách, k nimž došlo kromě Anglie téměř ve všech evropských státech, byla skutečnost, že se nikdo nezamyslel nad tím, co vlastně univerzity jsou. Sami profesori jakoby zapomněli, co dříve bylo jejich vůdčí idejí. Tak se tedy reformovalo a měnilo, prastaré tradice se rušily a zaváděly se různé právní finesy, až se nakonec i na rektorských konferencích a v univerzitních radách jen listovalo v textech zákonů, místo aby se kladla otázka, zda je to či ono přiměřené podstatě univerzity. Z univerzit se stala jen více nebo méně dobře spravovaná státní zařízení, na každém kroku kontrolovaná svými ministerstvy, jimi vybavená, didakticky perfekcionizovaná - a rozcupovaná na kousky.

Lze vzhledem k tomuto vývoji ještě doufat v budoucnost univerzity či přesněji hájit názor, že by stálo za to, byť s přikládnutím k potřebám doby, obnovit a oživit prastarou ideu univerzity? Protože v tomto svazku nejde podle přání vydavatele jen o univerzitu, ale o naději, chci ještě před odpovědí na otázku říci několik slov o naději jako takové. Konec konců klasickou definici naděje formuloval velký univerzitní učitel z raného období dějin univerzity, Tomáš Akvinský. Podle něho je to postoj, který usiluje o bonum futurum arduum possibile haberet. Naděje je zaměřena na bonum, dobro, vždyť zla se obáváme, nedoufáme v ně. Jako předmět naděje může být dobro jen budoucí; nikdo nedoufá v něco minulého a ani v současná dobra již nemusíme doufat, nýbrž se z nich smíme těšit. Naděje existuje jen vzhledem k "neschůdnému dobru", k naplnění, kterého lze obtížně dosáhnout; nikdo nedoufá, že bude opět moci jít na procházku, leda je-li chromý nebo sedí-li v žaláři. A konečně, dovozuje Tomáš, odlišuje se naděje od zoufalství tím, že se upíná k dobru, které je přes svou vzdálenost a přes všechny překážky v zásadě přece jen dosažitelné.

Tyto poznámky jsou pro mne důležité zvláště proto, že hovoříme-li o budoucnosti univerzity, omezujeme se příliš rychle na possibile haberet, tj. možnost dosažení. Univerzitní reformy, které se v sedmdesátých letech rozmáhaly po celém evropském kontinentě, byly strategií bez vůdčí ideje, která chtěla univerzity zlepšit, aniž by brala na zřetel jejich ideu univerzity. Proto z nich nevzešlo nic než solidní spravování a zdaleka už ne solidní plánování.

Přitom je přece rozhodující otázkou, zda a proč univerzita, jak je vymezena ve shora načrtnuté "ideji", představuje bonum, dobro, a proč cesta k tomuto dobru je tak neschůdná, že snad vůbec nemá smysl psát o něm v knize o naději. Chceme-li zodpovědět tuto otázkou, nestačí mluvit jen o vědě v dnešním pojetí. Ty vědy, které jsou důležité pro rozvoj průmyslu a hospodářství, lze totiž provozovat i mimo univerzitu; to, že byly, počínaje renesancí a potom hlavně koncem 19. století, pojaty na univerzity, byla především otázka prestiže, nikoli vědecké nutnosti. Navíc se přírodní vědy dnes nezřídka pěstují v institutech Maxe Plancka nebo dokonce v případě aplikované vědy ve výzkumných ústavech průmyslu lépe než na univerzitách. že přesto na univerzity patří, že by bez nich univerzitám něco podstatného uniklo, nemá co činit s vědeckým pokrokem, jak ho chápe průmysl a hospodářství, ale s pravdou. Univerzita je dobro, které se vyplatí udržovat a obnovovat, protože je v naší společnosti jediným místem, kde se ještě tuší (nebo by se mohlo tušit), že existuje uspořádané univerzum pravdy a že člověk může naplnit svůj život přibližováním se k tomuto univerzu, alespoň po částech.

Jinak řečeno: univerzita může být předmětem naděje do té míry, do jaké si uvědomuje, že pravda je "účelem o sobě". Obrovské prostředky, kterými dnes univerzity disponují, náklad na správu, který z toho plynne, intelligentní chaos, který - nemá-li se z nich vytratit fantazie - na nich nutně vládne, to všechno se vyplatí jen tehdy, jsme-li ochotni uznat, že pravda existuje, že naše kultura si od dob Řeků dělá nárok alespoň napomáhat při jejím hledání - a že proto jsou v naší kultuře dimenze, které nemají účel, protože jsou účelem o sobě.

Z tohoto pohledu vysvítá ihned také nová naděje na budoucnost univerzity. Jistě potrvá léta, možná desítky let, než opět odbouráme ono organizátorské šílení, které proběhlo v posledních letech. Univerzity stanou vzhledem k "na hlavu postavené pyramidě obyvatelstva" před dnes ještě sotva představitelnými finančními obtížemi; ty se patrně začnou projevovat při klesajícím počtu studentů v devadesátých letech. Avšak nakonec všechny tyto problémy nebudou tak závažné, položíme-li si základní otázkou: jsme s to vzít na vědomí, že

kulturní národy musí mít stánky, v nichž jde o universitas veritatum, o celek pravd? Většina těchto pravd není k ničemu dobrá, to si musíme ujasnit. Přesto musí univerzity existovat jako stánky odhalování a zprostředkování těchto pravd, protože nakonec právě na nich staví naše kultura.

Může se mi namítat, že se na univerzitách učilo také mnoho hloupostí, které mají s pravdou málo společného. Vedl jsem jedenáct dlouhých let největší německou univerzitu a nyní už tři roky vedu jednu z nejmenších, takže to asi nikdo neví lépe než já. Avšak přístup k pravdě nelze regulovat, už vůbec ne shora - pořád je ještě nejlepší spolehnout se na instituci, která je schopna myšlení rozvíjet v každém ohledu a ve všech směrech.

Jak bylo již řečeno, "idea univerzity" je značně platonická. Je-li přesto zdrojem nadějí, pak proto, že naše kultura by byla o něco chudší, kdyby v ní nebyla zastoupena ana často tak žalostná zařízení, o jejichž vůdci ideji jsme zde hovořili. Tato naděje není nikterak zaměřena pouze na bonum futurum; vždyť univerzity vždy participovaly na své "ideji" a činí tak dodnes. Tato naděje vyplývá v posledku z názoru, který pochází z antiky, který rozvinulo křesťanství a který nás formuje - být se mu třeba uzavíráme - ještě dnes: z názoru, že početné pravdy tohoto světa, kdybychom je plně pochopili a správně usporádali, tvoří celek - celek, pro jehož zkoumání (i když tak často schází na zcastí), pro jehož zprostředkování (i kdyby bylo sebeobtížnější) a pro jehož osvojení (i kdyby sloužilo jen k tomu, abychom o něco lépe pochopili skutečnost) se vyplatí mít institucionalizovaná společenství, v nichž mladí lidé, než se vrhnou do hektického shonu světa povolání, mohou prožít ono "dobrodružství ducha", bez něhož by naše kultura, tak jak ji známe, neexistovala.

**Miroslav Kusý: Čo s ideou sociálnej rovnosti?**  
(Jaroslavovi Šabatovi k šestdesiatke)

Okolo otázky sociálnej rovnosti jestvuje celý rad nedorozumení, dezinterpretácií a zámlk. Marxistickej teórii spoločenského vývoja sa zvykne zo strany jej oponentov vytý-

— kať — okrem iného — aj to, že jej koncepcia komunistického usporiadania spoločnosti je rovnostárka; poukazovanie na rovnostárku tendencie býva taktiež dôležitou súčasťou vonkajšej kritiky jestvujúcich komunistických režimov.

Oprávnenosť tejto kritiky akoby potvrdzovali aj hľasy zvnútra. Gorbačov v žiadnom svojom prejave o prestavbe nezabudne brojiť proti škodlivému rovnostárstvu, "uravnílovke" (naposledy tiež na júnovom pléne ÚV KSSZ 1987). O nejakom pozitívnom komunistickom ideáli sociálnej rovnosti a jeho aktualizácii v procese prestavby však — pokiaľ viem, sa nezmienil nikdy. Ak hľadám späťne, kedy o ňom bola naposledy reč, dochádzam až k povestnému Chruščovovmu Programu KSSZ z roku 1960, v ktorom sa ešte definuje komunizmus ako zriadenie "s úplnou spoločenskou rovnosťou všetkých členov spoločnosti". Program, ako je známe, bol výrazne utopický a potichu padol. Padol s ním aj ideál sociálnej rovnosti ako rovnako utopický?

Nepadol celkom, iba sa rozpačito odsúva do vzdialenej budúcnosti. Ideológovia a teoretici prestavby považujú preto akosi za nepatričné vyťahovať ho teraz na svetlo božie a zaoberať sa ním. Tento postoj k nemu vyjadril celkom trefne Pisarevskij: "Bud rovnostárstvo vo veľmi skromnom dostatku, alebo nerovnosť v blahobytu. Nič tretieho nejestvuje, to tretie sa objaví až v komunistickej spoločnosti" (EP, 7. 1. 1987).

Všimnime si, čo tým vlastne autor miení: rovnostárstvo je neblahý reálnosocialistický dnešok, "nerovnosť v blahobytu" má byť pozitívnym výsledkom prestavby. Tým komunistickým "tretím" bude teda zrejme "rovnosť v blahobytu". Tá nás však zatiaľ akoby nezaujíma, momentálne je našim pozitívnym ideálom jej priamy opak!

Nedorozumenia, dezinterpretácie a zámlky spočívajú podľa mňa na oboch stranách v tom, že ekonomicke rovnostárstvo sa tu obvykle mlčky stotožňuje s ideou sociálnej rovnosti vôbec. Odsúdenie prvého potom — pri takejto redukcii — spochybňuje aj túto ideu, dáva jej výrazne peioratívny nádych. Napr. u nás sa v tomto zmysle svojho času vyjadril V. Benda, keď napísal článok o "kliatbe sociálnej rovnosti", alebo nedávno K. Pecka svojim cynickým aforizmom: "Rovnosť je sen hrbatých!"

Pozrime sa teda, čo nám k otázke sociálnej rovnosti hovorí samotná marxistická teória a ako sa s ňou v skutočnosti — vysporadáva jestvujúca prax "budovania vyspelej socialistickej

spoločnosti".

1. Myšlienka sociálnej rovnosti bola nosnou ideou klasického utopického komunizmu. Vychádzala z predpokladu, že sociálna nerovnosť ľudí je už sama o sebe nespravodlivá, nemravná, ľudstvu škodlivá. Sociálna rovnosť sa tu postuluje buď z prirodzeného práva, má povahu prírodného zákona ("Všetci ľudia sú si rovní od prírody!"); alebo z božského práva, je zákonom božím ("Boh stvoril ľudí seberovnými!"). Faktická sociálna nerovnosť male vzniknúť v oboch prípadoch so vznikom súkromného majetku, s jeho privlastnením si jednotlivcom: v spoločnosti rovnosti nebude preto nikdo nič vlastniť.

"Plody patria všetkým, pôda je ničia!" - proklamoval túto zásadu J. J. Rousseau vo svojej slávnej úvahе O pôvode nerovnosti medzi ľudmi. Vlastníctvo má zmysel len tam, kde je čo vlastniť: viaže sa na majetok, pozemské statky, bohatstvo. Keď zrušíme tento predmet vlastníctva, rušíme tým aj samotný jeho zmysel, opodstatnenie. Vlastníctvo musí mať aj subjekt, svojho konkrétneho, menovitého nositeľa. Tvrdenie, že každý bude vlastniť všetko, je *centradictio in adjecto*, je rovnočenne s tvrdením, že nikdo nebude vlastniť nič: ide tu teda o zrušenie samotného vlastníctva ako takého. Ak je nerovnosť viazaná na vlastníctvo, rovnosť sa bude viazať na nevlastnenie: utopický komunizmus vystupuje preto ako komunizmus rovnosti v biede, v asketizme, maximálnej striedomosti a skromnosti, rovnosti v chudobe. "Utopistom nešlo o to, aby všetci mali viac, ale aby nikto nemal viac", napísal kedysi K. Šimečka vo svojej Kníze utopizmu (Bratislava 1965). Práve v takejto podobe ho nachádzame vo všetkých klasických komunistických hnutiach, ako bol chiliazmus raného kresťanstva alebo radiálnych siekt 14. - 16. storočia (Valdénaci, husitský Tábor, novokrstenici apod.), ako aj v teoretických koncepciach klasického utopizmu 16. - 18. storočia (More, Campanella, Morely a i.).

2. Marxizmus vyšiel pri budovaní svojho sociálneho učenia z radikálnej kritiky utopického komunizmu, jeho rovnostárskej podstaty. Tento komunizmus neguje osobnosť človeka a je len dôsledným výrazom súkromného vlastníctva, jeho závisti a hrabivosti - hovorí Marx už v Ekonomicko-filozofických rukopisoch a pokračuje: "Primitívny komunizmus je len začínaním tejto závisti a rovnostárstva predstavaného minima ... Práve návrat k neprirodzenej prostote chudobného človeka

bez potrebi, ktorý nielen neprekonal súkromné vlastníctvo, lež k nemu ešte ani nedospel, a abstraktné negovanie celého sveta vzdelania a civilizácie dokazuje, ako málo je toto zrušenie súkromného vlastníctva skutočným prisvojovaním".

V tomto zmysle marxismus preto koncepčne nenadväzuje na utopický rovnostársky komunizmus, ale iba na tú historickú formu jeho prekonania, ktorú nachádzame v tzv. utopickom socializme zo začiatku 19. storočia - a to u "Saint-Simone, Fouriera a Owena, troch mysliteľov, ktorí (podľa tohto vysokého Engelsovho hodnotenia (nehľadiac na všetku fantastičnosť a utopizmus svojho učenia patrili k najväčším duchom všetkých dob. Geniálne anticipovali mnoho takých faktov, ktorých správnosť dokazujeme teraz vedecky". Medzi tieto ich anticipácie však rozhodne napatrila idea sociálnej rovnosti. Utopickí socialisti ju buď priamo odmietali ako scestmú, alebo ju pripúšťali iba v obmedzenej miere (Owen): z toho vyplýva aj ich postoj k vlastníctvu. Už ho nemienili rušíť, snažia sa ho rozšíriť na všetkých členov svojich "obcí" a hľadajú jeho nové, vyššie formy (idea družstevníctva).

3. Marxistický projekt sociálne spravodlivého usporiadania spoločnosti spočíva preto na iných princípoch ako projekt utopického rovnostárskeho komunizmu. Nejde v ňom už o spoločenstvo biedy, ale o spoločenstvo dostatku, nejde o návrat k "prirodzenému" stavu, ale o vzostup na kvalitatívne vyššiu úroveň spoločenského vývoja. Nejde o napínanie hesla každému rovnako, ale naopak, každému podľa jeho zásluh (socializmus), resp. každému podľa jeho potrieb (komunizmus). To nemá s rovnostárstvom už nič spoločné: každý jednotlivec sa ináč zaslhuje o spoločenský prospech, potreby ľudí nie sú rovnaké a ani nejde o ich vyrovnanie. Marx hovorí o bohatosti a roznorodosti potrieb, o ich nepretržitom rozmnôžovaní a rozvíjení - a to od hmotných k duchovným, od biologických k psychickým a mravným. Nemôže ísť preto o vybudovanie nejakého "spoločenstva unifikovaných konzumentov", "žráčskeho komunizmu rovnakých jedlíkov", zameraného iba na uspokojovanie tých najprimitívnejších, elementárnych potrieb, ale o zriadenie, zodpovedajúce najrozvinutejšej úrovni uspokojovania všetkých ľudských potrieb vôbec.

Pravda, aby sa mohli uspokojovať a rozvíjať vyššie potreby, musia byť saturované základné, fyziologické: u hladného človeka, u vyhľadovaného spoločenstva dominuje iba jedna

potreba. V takomto núdzovom prípade je komunizmus biedy namieste, leba zabezpečuje elementárnu sociálnu spravodlivosť v extrémnej situácii (každému rovnako z daného minima statkov, rovnaké zabezpečenie holého života pre všetkých). Podobný limitný núdzový stav komunizmu biedy však nemôže predstavovať spoločenský ideál pre hmotne už zabezpečené, rozvinuté spoločenstvo ľudí.

Preto marxizmus tiež neprichádza so zrušením vlastníctva vôbec - ako s predpokladom všeobecnej rovnosti. Ide mu iba o prekonanie súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov ako podstaty vykoristovania človeka človekom. Práve takto to proklamoval už Manifest komunistickej strany: "Komunizmus sa vyznačuje nie odstránením vlastníctva vôbec, ale odstránením vlastníctva buržoázneho. Komunizmus neberie nikomu možnosť privlastňovať si spoločenské výrobky, berie iba možnosť zotročovať si týmto privlastňovaním cudziu prácu". Tejto možnosti sa má zabrániť tým, že sa súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov prevedie na iný, vyšší subjekt, že dostane nového, kolektívneho nositeľa: prostredníctvom zospolečenstva sa premieňa na spoločenské vlastníctvo výrobných prostriedkov. Základné formy tohto zospolečenstva poznáme práve od utopických socialistov: je to spoločenská samospráva slobodných výrobcov a družstevný princíp (kupodivu, so štátnym vlastníctvom výrobných prostriedkov utopickí socialisti vtedy ešte vôbec nerátali!). Sociálna rovnosť nie je teda do tohto typu úvah o kvalitatívnej premene súkromného vlastníctva výrobných prostriedkov zahrnutá, nepočíta sa s ňou ako s nosným princípom: už ani preto nie, že faktor osobného vlastníctva tu zostáva plne zachovaný. Niemochodom, s týmto striktným rozlišovaním medzi osobným vlastníctvom hmotných statkov a súkromným vlastníctvom výrobných prostriedkov prišli tiež až utopickí socialisti; utopický rovnostárski komuniti tento rozdiel ešte nepoznali.

4. Považoval som za potrebné zapokovať tieto všeobecne známe teoretické východiská, pretože bez nich nevysvetlíme marxistický postoj v otázke sociálnej rovnosti. Marxizmus teda jednoznačne odmieta primitívne ekonomicke rovnostárstvo. Z toho však ešte nijako nevyplýva, že odmieta aj ideu sociálnej rovnosti vôbec. Rovnostárstvo je vyrovnanie rôzneho na jedno, jeho zglajchšaltovanie. Je to teda najprimitívnejšia, zvulgarizovaná predstava sociálnej rovnosti. V takejto podobe

vystupovala ako sociálny sen tých nejbiednejších, najvykorisťovanejších, nejzatratenejších. Bol to sen zúfalcov, tých, ktorí stratili nádej. Nemal by byť preto predmetom cynického výsmechu, ale skôr predmetom súcitného pochopenia. Dôležitejšie však je, že z tejto svojej elementárnej roviny sa idea sociálnej rovnosti počas svojej doterajšej dvetisíročnej existencie vyvíjala ďalej, nadobúdala nové, hlbšie a diferencované významy, dospela k bohatému komplexu svojich aspektov, ktoré už nijako nemožno zredukovať na nejaké ich pôvodné rovnostárske východisko. V tejto pozitívnej idei sociálnej rovnosti, ktorá pretrvala, teda v jej modernom poňatí už nejde o rovnosť rovnakého, zglajchšaltovaného, ale o rovnosť v rôznosti, v diferencovanosti, nezredukovanej na ono "rovnaké" východisko.

Ničím však nie je oprávnené stanovisko tých ideológov prestavby, ktorí tvrdia, že realizácia takto poňatej idey sociálnej rovnosti bude až predmetom komunistickej budúcnosti a preto sa dnes hou netreba zaoberať. Pravda, ona "úplná sociálna rovnosť" z už citovaného programu KSSZ (1960) je len veľmi konfúznym, zmätočným pojmom, dokiaľ si presnejšie nevymedzíme, o čom je to vlastne reč. Potom sa nám však zároveň ukáže, že sociálna rovnosť je vo svojich dnes uznávaných princípoch na programe už dávno, prakticky od vzniku modernej občianskej spoločnosti, kde sa aj postupne realizovala, a že marxizmus by prichádzal k krížkom po fumuse, keby túto evidentnú skutočnosť nebral do úvahy a odkazoval jej realizáciu až niekam do komunistickej budúcnosti.

5. Medzi tie základné aspekty, ktoré už dnes vstupujú do moderného ideálu sociálnej rovnosti, nepochybne patria:

- humanistická myšlienka rovnosti ľudských práv a povinností človeka, tj. rovnosti ľudí ako sociálnych bytostí. Ľudia sú sice rôzni ako jednotlivci, majú rôzne žalúdky, ale nejestvujú rôzne druhy ľudských bytostí, z ktorých by jedny boli hodnotnejšie a iné menejhodnotné. Jestvuje iba jeden ľudský druh, homo sapiens. Z tohto hľadiska sú si navzájom rovné všetky ľudské rasy, triedy, sociálne skupiny, národy a národnosti, obe pohlavia spolu. Tento aspekt sociálnej rovnosti, obsiahnutý čiastočne už v pôvodných utopicko-komunistických východiskách, sa začal prakticky napísanť od amerického Vyhlásenia nezávislosti (1776), už účinne zakotvujúceho zásadu,

že "všetci ľudia sú stvorení seberovní" a Veľkej francúzskej revolúcie, ktorá novému veku ľudstva vpísala na zástanu heslo: Rovnosť, Sloboda, Bratrstvo. Ich dôsledkom bolo aj zrušenie novodobého otroctva, nevolníctva a stavovských výsad. Moderné univerzálne vyjadrenie tohto humanistickejho aspektu sociálnej rovnosti nájdeme v medzinárodnom pakte o ľudských правach;

- druhou stránkou tej istej mince je myšlienka rovnosti sociálnych práv a povinností človeka ako občana, tj. myšlienka občianskej rovnosti všetkých ľudí pred zákonom, ktorej uplatnenie podmienilo vznik modernej občianskej spoločnosti. Jej univerzálnu všeľudskú platnosť dnes postuluje medzinárodný pakt o občianskych právach (ako dvojjediný pakt spolu s predchádzajúcim);
- ne ľudkú a občiansku rovnosť úzko nadvázuje myšlienka rovnosti sociálnych šancí, priležitostí. Ľudská a občianská rovnosť totiž zostáva prázdnym heslom potiaľ, pokial všetci príslušníci daného spoločenstva nemajú približne rovnaké reálne možnosti jej uplatňovania. Každý má mať preto v zásade rovnaké možnosti pokial ide o využívanie a zapojenie sa do dosiahnitej civilizačnej úrovne spoločenstva, v ktorom žije, jeho kultúrneho dedičstva, jeho celého spoločenského bohatstva ducha, kultúry, umenia, vedy, telesnej kultúry apod.;
- prvým základným predpokladom rovnosti sociálnych šancí je uplatňovanie zásady rovnosti vo výchove: všetci ľudia majú mať rovnaký prístup ku vzdelaniu, všetky deti majú dostať rovnaké základné školské vzdelanie a rovnaké možnosti zvoliť si zo všetkých stupňov vyššieho vzdelávanie podľa svojich osobných dispozícií, záľub a talentu (zásada pochádza nepochybne od utopistov, na nich tu nadviazal aj Komenský so svojou "všenápravou" prostredníctvom výchovy);
- druhým dôležitým predpokladom rovnosti sociálnych šancí je minimálna rovnosť existenčných možností. Moderná civilizovaná spoločnosť ju realizuje prostredníctvom sociálneho zákonomódarstva, ktorého cieľom je ochrana slabých, nevládnnych, telesne či sociálne postihnutých vrstiev. Deje sa to napr. prostredníctvom stanovenia a zabezpečenia existenčného minima, materáských príspevkov a príspevkov na deti, podpory v nezamestnanosti, sociálnych (napr. bezúročných a nenávratných) pôžičiek, dávok nemocenského poistenia, starobného dôchodku apod.

Na druhej strane spoločnosť odcerpáva nadmerné bohatstvo a zisky pre tieto sociálne a iné celospolečenské účely prostredníctvom progresívneho zdanenia, alebo naopak, odpisu z daní, prostredníctvom dotácií apod. Výsledkom toho je teda celý systém druhotného, sociálne podmieneného a celospolečenským prospechom stimulovaného ekonomickeho prerozdelenia - ako ho dnes v najvýraznejšej podobe vidíme uplatňovaný v koncepcii welfare state, sociálneho štátu švédskeho typu apod.

Môžno to teda v istom zmysle aj tak povedať, že stanovenie a uplatňovanie tejto zásady minimálnej rovnosti existenčných možností predstavuje akási modernú transformáciu pôvodného ekonomickeho rovnostárstva utopického komunizmu, rovnostárstva slabých a biednych. Sociálne rozdeľovanie a prerozdeľovanie však v tejto modernej verzii už neznamená "každému rovnako", ale "každému rovnaké minimálne existenčné možnosti". Pôvodný rovnostársky ideál utopického komunizmu sa tu teda uplatňuje predovšetkým ako určité všeobecne platné mrevné kritérium: každý dnes cíti, že je predsa nemorálne, nemravné a cynické, ak by v dnešnej "spoločnosti hojnosti" mali ľudia umierať od hladu, živoriť pod hranicou existenčného minima, vegetovať v tieni nadbytku a prepychu. Práva v tomto zmysle aj. M. Šimečka vo svojich Sociálnych utópiach a utopistoch (Bratislava 1963) konštatoval, že "starý utopický ideál rovnosti sa v našom storočí uplatňuje ako morálna kategória a treba naň do určitej miery prihliedať";

- tretím základným predpokladom rovnosti sociálnych šancí je rovnosť možností seberealizácie človeka, a to predovšetkým prostredníctvom voľby povolania, zodpovedajúcej pracovnej činnosti a zamestnania. Nejde tu iba o všeobecne postuľované "právo na prácu" - to platilo už aj ve feudálnej spoločnosti: každý nevoľník tam mal nielen právo, ale dokonca aj povinnosť pracovať, lenže iba na vyhradenom mu úseku a nesmel toto svoje pracovné zadelenie opustiť, nemal možnosť uplatniť sa inde. Dnes však ide o rovné právo na rôznu slobodne zvolenú prácu, zodpovedajúcu vzdelaniu, talentu a záľubám človeka a neobmedzenú žiadnymi vonkajšími zákazmi a limitmi: napr. politickými kádrovými predpokladmi, členstvom v strane, močenskými privilegiami a konexiami, ktoré určité "lepšie" povolenia, pracovní príležitosti a zamestnania vyhradzujú pre "vyvolených" podľa nejakého zvláštneho mafistického kľúča.

To isté platí aj pre rovnaké možnosti postupu v zamestnaní, bez kádrových "stropov" pre určité znevýhodnené skupiny ľudí (pre nestránikov, pre "politicky nespoľahlivých", pre veriacích, pre príslušníkov minorít apod.).

6. Všetky tieto základné aspekty moderného ideálu sociálnej rovnosti sa - sice v rôznej miere, s rôznymi modifikáciami a v rôznom poradí doležitosti - uplatňujú v súčasných rozvinutých systémoch občianskej spoločnosti kapitalistického typu. Je teda s čím porovnávať, keď chceme zhodnotiť, ako sa tiež uplatnili v doterajšej praxi budovania socializmu, aké dedičstvo v tomto ohľade preberá Gorbačov a na čom sme dnes - pri uplatňovaní takto poňatej sociálnej rovnosti - v socialistickom tábore vôbec a u nás v Československu zvlášt.

Gorbačov si je zrejme dobre vedomý toho, že celé to neblahé dedičstvo stalinsko-brežnevovskej minulosti, ktorého sa chce zbaviť pomocou prestavby, je hlboko poznamenané výraznou sociálnou nerovnosťou sovietskaj spoločnosti. V podstate práve tomu venoval celú prvú časť svojho historického prejavu na januárovom pléne 1987. Rovnosť sovietskych ľudí ako sociálnych bytostí? Gorbačov tam hovorí proti zdefomovaným triednym vzťahom a vzťahom medzi národnosťami, hovorí o potrebe prehodnotiť postavenie ženy v sovietskej spoločnosti. Občianska rovnosť? Dnes už sice nie sú v Sovietskom zväze celé sociálne skupiny, ktoré boli po októbri 1917 zbavené základných občianskych práv (kulaci, predstaviteľia bývalých režimov), prípadne podstatne v nich obmedzené (roľníctvo so zvláštnymi pasmi, bez práva opustiť miesto svojho pobytu apod.), ale Gorbačov ešte stále aj tak hovorí o nezákonnosti, zneužívani moci, neoprávnených výhodách zo stránicej legitimácie, formálnom voľebnom systéme, nefungujúcej socialistickej demokracii atď. - čo všetko hrubo deformuje uplatňovanie občianskej rovnosti sovietskych ľudí. Rovnosť šancí? Tej mu bráni úplatkárstvo, privilégiá, bezpracné príjmy, rozdávanie vyznamenaní, titulov a cien podľa pochybných kľúčov, byrokratická hierarchizácia ľudí e sociálnych skupín, systém tzv. prioritných skupinových záujmov apod.

Toto všetko tu ešte je, s tým všetkým sa bude musieť v prestavbe zápasíť. Práve preto pre Gorbačova v tomto ohľade "prestavba znamená energicky zbaviť spoločnosť deformácií socialistickej morálky a dosledne uplatňovať zásady sociálnej spravodlivosti" (tamtiež)). Čo je to, táto sociálna spravodli-

vost', uplatňovaná proti spomenutým prejavom sociálnej nerovnosti? Ich "spravodlivým" prekonaním nemôže byť predsa nič iné ako presadzovanie všetkých uvedených základných aspektov sociálnej rovnosti!

M. Djilas, výborný znalec a zásadný kritik sovietskej (predprestavbovej) skutočnosti tvrdí, že je to práve nedostatoč slobody v sovietskej spoločnosti, ktorý v nej viedol k hlbokej nerovnosti medzi ľuďmi, návrat k akoby feudálnym vzťahom medzi vazalmi a ich pánnimi s obrovskou reťazou privilegií a podriadeností, ktoré rozhodujú o mieste človeka v systéme sovietskej spoločnosti: charakterizuje ho ako "industriálny feudalizmus". Preto podľa neho "západná kapitalistická spoločnosť je teraz sociálne omnoho spravodlivejšia ako sovietska spoločnosť a príjem v západnej spoločnosti je neporovnateľne spravodlivejšie rozdeľovaný ako v sovietskem systéme" (In: G. R. Urban, Stalinism, London 1982). "Sovietska spoločnosť je preto charakterizovaná faktickým potlačením rovnosti a sociálnej spravodlivosti" (tamtiež).

7. Ako viem, zvyšok socialistického tábora nie je na tom v tomto ohľade poväčšine o nič lepšie. Akú mieru sociálnej rovnosti možno očakávať pri systéme vlády rodinných klanov v Bulharsku či Rumunsku, alebo pri poľskej vojenskej diktatúre? Vráťme sa radšej k vlastnému prahu. Rovnosť ľudských a občianskych práv sa aj u nás ruší systémom privilegovaných vrstiev, skupín, národov, nomenklatúrnych kádrov, ľudí postavených mimo zákon a ľudí stojacích nad zákonom. Už týmto všetkým je podmienená hlboká nerovnosť sociálnych šancí, ktorá je ešte prehľbovaná nerovnými možnosťami školského vzdelávania a jestvujúcou sústavou ekonomickejho rozdeľovania a prerozdelenia. Proti rovnosti v základnom vzdelaní stojí systém privilegovaných škôl (s rozšíreným vyučovaním jazykov, matematiky apod., školy s malými triedami a vybraným učiteľským zborom a i.), do ktorých sa prednostne dostávajú deti prominentov. Proti rovnosti šancí na vyššie vzdelanie (počmúc gymnáziami a končiac vysokými školami, aspirantúrami a veľkými doktorátmi) stojí obľudný výberový prijímací systém, tvoriaci neprekonateľnú prekážku pre mnachých, chtivých ďalšieho študia: základom týchto prekážok sú "kádrové závady" uchádzcačov a absurdne nízke "stropy" prijímaných. Bezplatné štúdium ako tzv. sociálna výmoženosť sa stalo monopóliom pre vyvolených: kto neprejde

preverovacím sítom, nemá možnosť platiť si štúdium sám, študovať na vlastné trovy, ako je to bežné na kapitalistickom Západe.

Proti rovnosti možnosti pracovnej seberealizácie človeka stojí určité tabuizované druhy povolania, zamestnaní a funkcií, už a priori, oficiálne vyhradené iba pre straníkov, pre tzv. nomenklatúrne kádre, schvaľované na vyšších straníckych orgánoch a zaradované nimi do tajných zoznamov tzv. kádrových rezerv. Popri tom je tu zároveň celý rad inak výhodných, prestižných, vynášajúcich povolania, zamestnaní a funkcií, ku ktorým sa človek môže dostať iba na základe protekcie, úplatkov, konexií, mafistických záväzkov (napr. pupári, lekárniči, vedúci predajní, zamestnania s možnosťami služobných ciest do zahraničia, zvlášt kapitalistického apod.).

Ekonomicke prerozdeľovanie nie je vo svojom celku a vo svojich najdôležitejších položkách motivované sociálnym vyrovnaním, ale naopak, túto nerovnosť často ešte zvyšuje. Zaiste, aj u nás máme sociálne zákonodárstvo (materinské dávky, prídatky na deti apod.). Jeho sociálny moment, presadzovaný v "revolučných" začiatkoch, sa však postupne odbúral, alebo sa zvracia jeho pôvodný zmysel. Napr. lacnosť detského ošatenia bola zdovodňovaná sociálne: jeho následné zdraženie, cenové "vyrovnanie" bolo teda pre väčšinu národa asociálnym postupom. Štátne bytová výstavba, ktorá spočiatku dominovala, mala pôvodne sociálny zmysel: jej postupné znižovanie až súčasné radikálne obmedzenie, jej nahradenie družstevnou a individuálnou výstavbou má hlboký sociálny dosah (napr. pre prevážnu väčšinu mladomanželských párov). Štátne byty boli povodne určené pre sociálne najpotrebnejších: v súčasnosti je štátny byt často privilégiom prominentov ("V priebehu rokov sa však u nás vytvorila situácia, kedy sa na štátnej podpore podielajú aj domácnosti, ktorých príjmy sú dostatočne vysoké, aby si mohli hrať náklady na bývanie samotné, a na druhej strane si tieto náklady hradí aj časť domácností, ktoré by mali plný nárok na štátnu podporu" - konštatuje sucho tento premet našej sociálnej bytovej politiky I. Lérová, Úloha bydlení v sociálne ekonomickom rozvoji, Praha 1983).

Účinok už takto dosť oslabeného sociálneho zákonodárstva ďalej znižuje až ruisi <sup>typená</sup> tieňová ekonomika (fuškárstvo, rozkrádanie, šmelina apod.) a predovšetkým celý oficiálny rozdeľovací

a prerozdeľovací systém: nadmerne vysoké platy, odmeny a iné príjmy politicky privilegovaných vrstiev (štátna bezpečnosť, stranický a štátny aparát), tuzex a špeciálna obchodná sieť so symbolickými cenami luxusného tovaru pre prominentov ("diplomatické predajne"), ako aj celá ďalšia sústava hmotných pôžitkov pre nich (špeciálne sanatória, rekreačné zariadenia na vyhradených exkluzívnych miestach doma a v zahraničí, služobné autá, hojne využívané na "neslužebné" účely, cesty do zahraničia bez bežného obmedzovania apod. Presvedčivým výrazom tohto asociálneho systému ekonomickejho rozdeľovania a prerozdeľovania je tichý konzumný raj rôznych ekonomických priživníkov systému a jeho systémových medzier (pumpári, vexlári, mäsiari, zelovociari apod.), ako aj okázale luxusný spôsob života jeho oficiálnych predstaviteľov za nepredyšne uzavretým "čínskym múrom", ktorým sú oddelení od ľudu so svojimi vilami a chatami, snobskými autami a jachtami, "honmi" z helikoptér a polovačkami na chránenú zver, bezostyšným "priesvojením si" štátnych a družstevných zdrojov, svojimi orgiami - ako nám to všetko dokumentoval naposledy napr. bratislavský proces s našim reálnosocialistickým "lotrom Babinským".

Nielen v sovietskom, ale aj v našom prípade treba jednoznačne plati, že tu ide o spoločnosť hlbokej nerovnosti vo všetkých základných aspektoch moderného poňatia sociálnej rovnosti, a to nerovnosti, ktorá poväčšine vysoko prekračuje súčasný kapitalistický priemer. To je snáď aj hlavný ideologickej dôvod, prečo sa skutočná, účinná sociálna rovnosť v jesťvujúcom reálnom socializme stále odkladala až do vzdialenej komunistickej budúcnosti - ako niečo, na čo dnešný socializmus ešte nemá a nie je pripravený.

8. Znamená toto všetko, že vôbec nie je na mieste hovoriť o nejakých rovnostárskych tendenciách v celej doterajšej etape budovania socializmu vôbec a v dnešnom reálnom socializme zvlášť? Sociálna nerovnosť nevylučuje takéto rovnostárske tendencie, naopak, tie sú často jej sprievodným javom či dokonca predpokladom. Sociálna nerovnosť otrokárstva bola postavená na nivelizácií otrokov, potrebovali ich ako masu zameniteľných jednotlivcov; sociálna nerovnosť raného kapitalizmu doviedla tento typ rovnostárstva, nivelizácie až temer k dokonalosti: sproletarizovaní jedineční remeselnícki majstri, živnostníci, rolníci boli zredukovaní na jednotku pracovnej sily, na

na univerzálnu použiteľného robotníka.

S týmto typom "rovnostárstva" socializmus zatiaľ neurobil nič: prevzal ho spolu s modernou delbou práce po prvej a druhej priemyselnej revolúcii a ešte ho aj čiastočne zakonzervoval tým, že zmeškal nástup vedeckotechnickej revolúcie, ktorá tento typ "rovnostárstva" už kvalitatívne prekonáva.

Zmätočný je však pojem "ekonomickej rovnostárstva", ktorý sa v danej súvislosti hojne (a výlučne negatívne) pretraktuje. Ani v Sovietskom zväze, ani u nás nejde o nemôže íst o ekonomicke rovnostárstvo v klasickom zmysle, pretože je to vylúčené rozsiahliou a hlbokou ekonomickej nerovnosťou medzi jednotlivcami a sociálnymi skupinami reálneho socializmu. Nivelizácia sa tu v tomto ohľade nemôže týkať celej spoločnosti, nanajvýš niektorých úzko vymedzených sociálnych skupín, v rámci ktorých sa takéto nivelačné tendencie uplatňujú. Keď sa u nás brojí proti ekonomickemu rovnostárstvu, brojí sa vlastne iba proti mzdovej nivelačii v rámci daných sociálnych skupín, proti tomu, že sa v nich rovnako paušálne platí dobrá i zlá práca, že sa v nich platovo nerozlišuje medzi kvalitným a nekvalitným pracovným výkonom pri odmenovaní južnotlivých príslušníkov daných skupín. Tieto parciálne nivelačné tendencie v oblasti mzdovej politiky však v žiadnom prípade nehrozia ekonomickým rovnostárstvom, majú od neho veľmi ďaleko. Leninova (asi utopická) požiadavka, aby žiadnen stránický a štátny funkcionár nemal vyšší než priemerný robotnícky plat, sa zrejme nikdy nebrala ani v Sovietskom zväze, ani u nás príliš vážne.

Mzdová nivelačia je nepochybne spoločensky škodlivá; nepomerne škodlivejšie sú však skutočné rovnostárske tendencie v iných oblastiach: ide o totalitárne rovnostárstvo reálneho socializmu, prejavujúce sa v rovine ideologickej a organizačnej nivelačie.

Ideologickej je to predovšetkým koncepcia jednoho, unifikovaného modelu socialistického človeka, podľa vzoru ktorého by mali všetci ľudia rovnako myslieť, cítiť a konáť, vyznávať jediný "jedine správny" svetonázor, vychádzať z rovnakého hodnotového rebríčka pri prijímaní umenia, duchovných a hmotných statkov, pri vzťahoch s inými ľuďmi, pri láske a nenávisti k nim.

Na tejto nivelačnej, vulgárne rovnostárskej koncepcii socialistického človeka spočíva aj podobne eglitárska predsta-

va "ideologickej jednoty" socialistickej spoločnosti (ktorá je - podľa už citovaného Djilasa - Stalinovým objavom). Všetci "konštruktívni" jednotlivci, všetky "konštruktívne" sociálne skupiny sa majú v reálnom socializme prejavovať jednohlasnosťou a názorovou rovnosťou. Ktorí jednotlivci a ktoré skupiny sa takto neprejavujú, sú "deštruktívni" a "deštruktívne": treba ich preto buď priviesť späť k jednomyselnosti ostatných, alebo ich izolovať od ostatných, "vyrezáť zo zdravého organizmu jednotnej spoločnosti". Vzájomné vzťahy jednotných "konštruktívnych" sú bezkonfliktové, pretože všetci sledujú jeden a ten istý cieľ, ich záujmy sú totožné: individuálne a skupinové záujmy sa tu bezo zvyšku podriadenujú tzv. celospoločenskému záujmu (definovanému totalitnou mocou).

Táto tvrdo presadzovaná ideologická niveličacia je potom v reálnom socializme podporovaná a rozvíjaná aj organizačnými prostriedkami: jestvujú iba jedny odbory pre všetkých pracujúcich, jedna organizácia mládeže, jedna pre ženy, jedno mierové hnutie apod., pretaže sa - v zhore uvedenom zmysle uznáva iba jeden typ pracujúceho, jeden druh mladého človeka, jeden unifikovaný vzor predstaviteľiek ženského pochavia apod. Organizačná a ideologická pluralita sa považuje za a priori spoločensky deštruktívnu, škodlivú a jednota, naopak, za čosi a priori prospešné a konštruktívne.

Ideologické a organizačné rovnostárske tendencie totalitného režimu reálneho socializmu sú teda veľmi výrazné a majú silne deformujúci, glajchišaltujúci vplyv na spoločenský život pod jeho strechou, pretože hlboko a trvale zasahujú do prirodenej plurality človeka, ľudskej individuality jednotlivcov, vrstiev a skupín, do ich individuálnej a skupinovej diferencovanosti v pôstojovej, názorovej, citovej, mravnnej, estetickej a i. rovine. Toto je najťažšie z rovnostárskych ziel reálneho socializmu, proti nemu je mzdová niveličacia iba vedľajším odvodeným problémom. Výrazom tohto hrubo rovnostárskeho prikresávania prečnievajúcich postáv je aj podráždený a a priori podozieravý postoj reálnosocialistickej moci ku všetkým inak zmýšľajúcim, cítiacim a konajúcim: a to nielen k vysloveným "dissidentom", ale aj k pokojným veršiacim, "punkácom", nezávislým hudobníkom a spevákom, trampom, "zalehným" apod. Jej mzdová reakcia je zničiť, odstrániť, zahladitiť stopy po akejkoľvek podobnej odlišnosti. Navonok musí prevlá-

dať priemerný štatistický občan, stelesňujúci model socialistického človeka, primitívne rovnostárstvo ideologickej jednoty všetkých členov a skupín tohto reálnosocialistického spoločenstva.

9. Z tohto všetkého mi vyplýva, že ozajstná prestavba reálneho socializmu môže dostáť svoju imperatívu sociálnej spravodlivosti iba pod podmienkou, že bude zároveň bojovať proti všetkým prejavom rovnostárskej tendencii a za všetky aspekty aktuálnej sociálnej rovnosti. To znamená, že svoj boj proti rovnostárskej tendencii rozšíri do mzdovej nivelizácie aj na ostatné, o mnogo závažnejšie reálnosocialistické rovnostárske neduhy ideologické a organizačné. Jej cieľom v tejto sfére musí byť prechod od monolitného, niveliacačne prikresávajúceho totalitarizmu k bohatu diferencovanému socialistickému pluralizmu, postavenému na demokratických základoch.

Na druhej strane, v prestavbe socializmu musia stále dominovať sociálne ciele: to tiež znamená, že boj proti rovnostárskej tendencii tu nemože a nesmie viesť k ďalšiemu prehlbovaniu a rozširovaniu jestvujúcej sociálnej nerovnosti. Naopak, má svoj humanitný zmysel práve v tom, že povedie k zmierňovaniu jestvujúcich sociálnych nerovností, že bude usilovať o naplnenie ideálu sociálnej rovnosti vo všetkých jeho aspektoch aspoň do takej miery, v akej je naplnený v súčasnej civilizovanej západnej spoločnosti.

V oblasti ľudských a občianskych práv je celkom jasné, o čo tu ide: o ich skutočnú, účinnú a nielen fiktívnu, kamuflovanú rovnosť. Základné ciele poctivo myslenej prestavby by sa tu teda mali v podstate zhodovať s cieľmi tých reálno-socialistických disidentských skupín, ktoré svoju činnosť postavili na obhajobe a presadzovanie zásad paktu o ľudských правach, tretieho koša Helsinských dohôd.

Zložitejšie, nejasnejšie je to však v otázke rovnosti existenčných šancí, v ekonomickom aspekte sociálnej rovnosti vôbec. Už citované tvrdenie Pisarevského, že tu ide práve o rozvíjanie "nerovnosti v blahobytu", sa mi zdá byť výboko sestné a smerujúce proti samotnému sociálnemu zmyslu prestavby. "Nerovnosť v blahobytu" - konzumný luxus a prepych prominentnej a príživnickej špičky, skromný dostatok v rámci celkového nedostatkového hospodárstva u ostatných vrstiev

a skupín ľudu - tu už predsa dávno máme (my i Sovieti), a to v miere viac než únosnej a rozhodne negávajúcej. Je našich dnešných "socialistických miliónárov" menej než v povojnovej dobe, kedy sme na nich uvaľovali milionársku danť? Sú ich milióny poctivejšie zarobené než boli milióny tých predošlých? Túto jestvujúcnu "nerovnosť v biahobute" má prestavba ešte viacej rozvíjať a prehlbovať? Oprávnený boj proti mzdovej nivelizácií nesmie predsa viest k ďalšiemu prehlbovaniu tejto jestvujúcej ekonomickej nerovnosti, pretože práve ona spočíva na falošných, spoločensky destruktívnych základoch. Proti nej preto treba bojovať práve tak dôsledne - ak nie dôslednejšie - ako proti mzdovej nivelizácií. Ak má byť tento úspešne dovedený do konca (kolko krát sme s tým len u nás začínali a vždy znova to zahrali do stratene?), musí byť nevyhnutne spojený s kvalitatívne novým systémom rozdeľovania a prerozdeľovania, ktorý odstráni aj tieňovú ekonomiku, aj legálne ekonomicke podrazy a ničim nezdrovodnené privilegia, aj kastu ekonomicky "nedotknuteľných", ekonomický monopól nekompetentných mocenských špičiek apod. Tento nový systém rozdeľovania prerozdeľovania povedie teda nielen k ekonomickému ozdraveniu národného hospodárstva, ale nevyhnutne aj k sociálnej spravodlivejší minimálnej rovnosti existenčných možností ľudí než poskytoval reálny socialismus. Bez splnenia tohto predpokladu nemože ekonomická reforma viest k dosiahnutiu svojich sociálnych účelov a skončí rovnako bezvýsledne ako pri predchádzajúcich pokusoch.

10. Zaiste, "za socialismu nemôže existovať ekonomická rovnosť" - ako povedal predstaviteľ maďarskej reformy, János Barabás (vo Volinovom článku Čím prítahujú a pred čím varujú skúsenosti, Literaturnaja gazeta, 25. 6. 1987). Ak by mal však socialismus ešte ďalej prehlbovať jestvujúcnu ekonomickú nerovnosť nad určité únosné sociálne hranice - dané napr. dnešným kapitalistickým welfare state, čo na ňom ešte potom zostaňe socialistické? Takáto reforma by iba viedla k tomu, že by spájala jestvujúce slabosti a nevýhody kapitalizmu s jestvujúcimi slabostami a nevýhodami socialismu, že by individuálnej dravosti a podnikavosti obetovala celú humanistickú koncepciu sociálnej spravodlivosti a zabezpečenosťi namiesto toho, aby ich navzájom podmienila: vrátila by nás tam, odkiaľ sa už dnešný, sociálne limitovaný kapitalizmus vymanil.

Citovali sme tu už Djilasa, ktorý vidí základný kameň úrazu v tom, že je to práve nedostatok slobody, čo viedie k prehlbovaniu nerovnosti medzi ľudmi reálneho socializmu: čím je teda vyšší dosiahnutý stupeň ľudských a občianskych slobôd, tým je spoločnosť sociálne vyrovnanejšia, pretože sú si v nej všetci ľudia navzájom omnoho viac rovní než v podmienkach neslobody. Vyšší stupeň ľudských a občianskych slobôd znamená prehĺbenie a rozšírenie demokratizácie spoločnosti. Práve na túto bariéru svojej prestavby však neustále naráža aj Gorbačov. V podstate sa teda zhoduje s Djilasom, keď na januárovom pléne (1987) burcuje: "Prestavba samotná je možná jedine prostredníctvom demokracie a vďaka demokracii". Iba na tomto základe môže totiž plniť aj ním vytýčenú požiadavku dosledného uplatnenia zásad sociálnej spravodlivosti (tamtiež).

To, že je prestavba proti mzdovému rovnostárstvu, vieme od jej začiatkov. Je však aj proti ostatným spoločensky škodlivým a ľudsky ubíjajúcim reálnosocialistickým rovnostárstvam? A predovšetkým: je za skutočnú, úplnú a na zásadách sociálnej spravodlivosti spočívajúcu, nenivelizujúcu sociálnu rovnosť? V tom sa zatiaľ vyslovili len nejasné pozitívne náznaky v záplave paušálnych odsudkov a dezinterpretácií. Práve od toho však závisí, či v prestavbe pôjde iba o pokus technokraticky zvládnúť prezreté problémy stagnujúceho reálneho socializmu na nejakej "zdomonalenej", "bezporuchovej" totalitnej úrovni, alebo o pokus zvládnúť ich humanisticky, na úrovni prechodu do tej "riše slobody", ktorou voľakedy Marx komunizmus principiálne podmienil.

17. 7. 1987

- konstantin - : Dušičkové úvahy

Směšnosť naděje dokáže zlomit  
lidákou identitu rychleji než  
blud.

G. Steiner

Cestou od rodinného hrobu jsem přešel Želivskou ulici, do nové časti hřbitovů, jíž dominuje pravoslavný kostelík. O Dušičkách obvykle zajdu na některá zdejší pohřebiště, kam v posledních letech klade květiny už dost málo lidí.

Blízko vchodu napravo jsem prošel hřbitov obětí I. světové války a zastavil se u hrobů legionářů, popravených v Itálii. Položili své životy za to, abychom už nemuseli žít v rakouské monarchii. Jejich naděje se vyplnila. Pak jsem zašel o kus dál a chodil mezi hroby ruských a ukrajinských běženců. Zastavil jsem se u těch několika křížů, kde ruské (ukrajinské) verše vyjadřují naději na návrat do vlasti. Tato naděje se některým z nich vyplnila. Zašel jsem do téměř prázdného pravoslavného kostelíka a vzpomemul na ty nedobrovolné navrátilce do vzdálených končin Gulagu. Při návratu jsem se zastavil na hřbitísku padlých Britů a vojáků z celého Commonwealthu. I oni patrně doufali, že nebojuji nedarmo. Také zde jsem položil kytičku z chvojí. - Pak jsem vyšel ven a za rohem doleva prošel branou na židovský hřbitov. Břečtan a zase jen břečtan, kam jen oko dohlédne, a pod tím břečtanem svět, který se propadl do nenávratna. Usedl jsem na lavičku a uvažoval jsem: může člověk v téhle mězi vůbec mít nějakou naději, která by se nestala výsměchem sobě samé?

Už skoro máme strach v něco konkrétního doufat, člověk má strach, aby se sám před sebou neztrapnil, zklamání jdou už padesát let jedno za druhým a nejsou to nějaká zklamání citová, ale močálovité hlubiny, kam padají celé generace lidí. Kdy tomu už, Bože, bude konec, ptá se člověk a cítí naději ne v srdeci, ale na ramenou jako těžké břemeno.

- - -

Troufne-li si člověk, těžce obtížený vlastní nadějí, něco vytvářet, bude to asi vytvářet velmi opatrně. Naděje tíží a nedovoluje zpívat do pochodů ani mávat proporem. Naopak nutí hospodařit silami - vlastními i těch druhých. Kdo není zatížen břemenem naděje, chodí lehceji, snadněji klade na bedra druhých břemeno svých šťastných zítřků. Člověk obtížený nadějí se tak vysoko nevznese, nejde mu tolík o šťastné, spíše jen o únosné zítřky. Jeho politické perspektivy nesahají příliš daleko. Je-li takový člověk navíc ještě křestanem, bude se ptát, jaká je úloha křestana v politice, resp. - jelikož úlohou křestana je vždycky služba - jak vypadá služba v politice, počínajíc drobnou prací sociální (ta byla u nás tradiční doménou lidové strany) a pokračujíc k širším koncepcím. Řekl bych, že myšlenkovým základem

totoho sluzebného pojetí politiky je právě přirozený řád v politických perspektivách. Nám tím na myšli to, že v perspektivě křesťanského politika stojí vposledku člověk nad institucemi, živá společnost nad státem. Znamená to, že stát nemá co lidí vychovávat, ale musí jim být přizpůsoben a sloužit jim, že školství musí být utvářeno podle dětí, zdravotnictví podle nemocných, městská správa podle potřeb občanů apod. To se samozřejmě snadno formuluje a hůře uskuteční. Snad by nám ale pomohlo, kdybychom si uvědomili, odkud vlastně vznikají perspektivy uspořádané obráceně, ve kterých je nám dnes žít, odkud se bere ten totalitně poručující, ale totálně neschopný stát, ty školy přitesávající děti svými směrnými čísly a shora určenými osnovami, to zdravotnictví, podrážděné tím, že je pacienti svými chorobami zdržují v preventivní činnosti, to hospodářství, zakousnuté do vlastního ocasu a ploužící se v kruhu, te města, jež slouží všemu jinému než bydlení lidí atd. atd. Zdá se mi, že vposledku pocházejí z utopické perspektivy, podle níž napřed vznikají instituce (stát jako první) a pak se do nich dosazují lidé. Největším neštěstím utopického pořádání skutečnosti, tak charakteristického pro novověk, je právě to, že je u-topické, tedy vznikající ni-kde: takové uspořádání nevzniká na živém základu už existující skutečnosti a nemusí se tedy s ničím a s nikým vyrovnávat. Všechno vznikne dílem člověka v jediném okamžiku, zatímco se skutečným světem si i sám Bůh dal práci minimálně 6 dní.

Vychází-li křesťanský politik ze skutečnosti stvořeného, nám daného světa, znamená to konkrétně, že přijímá svůj konkrétní svět - do kterého se narodil a který důvěrně zná - za svůj a tomuto světu chce svou politikou posloužit. Nemůže si proto dovolit halucinovat o ideálním, nejlepším, slunečním státě, který by se budoval tak říkajíc na zelené louce, ale musí se hmoždit s tím, co obdržel, v našem případě s neštastným, tak těžce zkoušeným středem Evropy.

To je těžká a ne moc vděčná práce, ale zato práce tvůrčí. Nemusí jí totiž předcházet ono vytváření zelené louky, což je jinak první fáze budování utopického státu: zplanýrování všeho, co stojí v cestě určitým ideálům, ať je to krajina, ať kultura, ať instituce, ať lidské životy. Křesťan takové ztráty povoleny nemá. Pokud je kde způsobil, měl by vědět, že a kde mu budou přičteny k tiži.

- - -

Udomácnilo se u nás mínění, že Čechy jsou země malá a vydaná všem na pospas a že bude napříště nutné spoluuvytvřit zase větší celek, jakým byla dunajská monarchie. S tím jsem vždycky souhlasil. Pak jsem se ovšem v jednom exilovém listě dočetl, že bude nutné připojit se k Německu. Z této představy mi přejel mráz po zádech a dbám od té doby na to, aby moje rodina měla pohromadě dostatek kufrů: nicméně mne uklidňuje vědomí, že naštěstí žádná z těch dvou socialismu uchráněných zemí u naší západní a jižní hranice nebude mít chuť pověsit si na krk hospodářsky vyčerpanou provincii, kde bude nutno obnovit prakticky všechno.

Ani my bychom si však neměli chtít věset na krk národy, které postrádají naši historickou zkušenost, které se dosud nemohou odtrhnout od vábných cílů socializace a zglajchšaltování. Logicky vzato bychom měli pomocí vytvořit jakýsi celek zemí, které spojuje stejná zkušenost totalitního panství: na mapě Evropy je to souvislý pás, který se táhne od pobaltských republik až na Balkán. Naprosto si netroufám tvrdit, že takto rozsáhlý projekt je reálný. Vychází mi však jasné, že ať si možný budoucí celek ve střední Evropě představujeme jakkoli, vždycky to znamená, že budeme mít co činit s hotovým babylonem jazyků, tradic, církevních příslušností, etnických zvláštností a především vzájemných resentimentů. Na této nejisté a běhaté půdě musíme stavět, pokud chceme stavět doma.

Společnost, která se chce v těchto podmínkách obnovit a která si chce vybudovat služebný, netotalitní stát, je zvláště ohrožena partikularismem. Malým příkladem je zmínka Z. Jičínského /1/ o tom, jak představa československé federace postupovala od švoustranného modelu k trojstrannému a nakonec k čtyřstrannému. Snadno si lze představit, že historicky odůvodněné požadavky mohou úsilí o společný stát zcela rozložit.

Bude-li jeho struktura budována shora, nikdy nebude natolik pružná, aby mohla udržet v rovnováze potřebu jednoty a všechny odstředivé tendenze.

Napadá mě však, zda bychom nemohli zvolit postup opačný, totiž budovat strukturu budoucího státu odzdola, zvolit za základní prvek svobodnou obec a přiznat jí samostatné

právo rozhodování asi v takovém rozsahu, v jakém jsou samostatné švýcarské obce. Toto východisko by mělo řadu předností. Především by pomohlo uvést do politiky lidi v zemích, kde neměli k politice jakožto péči o věci veřejné vůbec přístup. Zdá se mi, že by to byl nejrychlejší způsob, jak přesvědčit občany, že politika není jen mocenský švindl, před nímž slušný člověk prchá na chalupu. Dále by to znamenalo určité zpřehlednění veřejného života. Totalitní stát se totiž velmi snažil učinit veřejnou sféru pro občana co nejméně přehlednou a tak mu ji znechutit. (Je to např. vidět na tom, jak se u nás lidé domnívají, že o veřejných věcech je nutno mluvit a psát úplně jiným jazykem než je jazyk běžného mezičlenského styku.) Mají-li lidé právo uspořádat si své místní věci podle svých místních potřeb, pak - soudím - začně vyštoupí do popředí, kolik společných rysů ty potřeby mají a jak dalekosáhlý je konsensus o základních věcech. Tak např. udržuje-li si obec pořádek pomocí své vlastní, obecní policie, pak si každá obec může určit, kolik policistů skutečně potřebuje a je ochotna platit. Do popředí nepochybně vystoupí shoda o tom, že si občané nepřejí a ani nepotřebují policijní režim.

- - -

Odmítáme-li jako křesťané totalitní stát, pak - soudím - je pro nás nezbytné ujasnit si, kudy jsme s ním spojeni, tj. kde máme na vzniku totalismu nějakou historicky danou účast. (Tím nemyslím přímou vinu věřících té či oné konfese, ale prostě produkt určité konfesijně podmíněné atmosféry.)

Uvádí se někdy /2/ s odvoláním na Maxe Webers, že právě sekularizovaný pohled na svět, vzniklý spíše v protestantském prostoru, vytváří onu byrokratickou snahu organizovat skutečnost objektivně - sine ira et studio - která je předpokladem naprostého odosobnění řízení totalitního státu. Jistě. Ale řekl bych, že je tu ještě další společenský prvek, který pomáhá totalitnímu myšlení proniknout do společnosti a nakonec ustavit totalitní stát. Je to, řečeno slovy Juliena Bendy /3/, "odpor proti demokracii ve jménu uměleckého ducha". Předvojem uskutečněné totality je totalizující nálada mezi kulturními elitami: znechucení obyčejným životem, touha po mimořádných zážitcích a citovém vzrušení, které člověku dává příklon k radikální ideologii - "Nejprostší surrealistické gesto je vyjít na ulici s revolverem v ruce a střílet

"nazdařbůh do davu" (A. Breton /4/). "Symbolika terorismu, v tomto století nevyhnutebná, mne vždycky přitahovala, ale naprostého terorismu, který usiluje o destrukci celé společnosti, tedy celého lidského druhu" /5/. Myslím, že tento prvek radikální neodpovědnosti ve jménu citového nebo estetického uspokojení vznikl v elitních kruzích původně spíše katolického prostředí.

Zdá se mi, jako by rozdelení křesťanství reformací a katolickou reformou přineslo s sebou roztržení přirozenosti člověka. Ratio, vytržené z celku lidské psychiky, a zběsilá, neovládaná emocionalita se pak scházejí v jakési pseudosyntéze, již chybí střed, a spolu vytvářejí nelidskost našeho totalitně znetvořeného světa.

Jak lze politickými prostředky napomoci obnově lidského světa? Soudím, že takovou politikou, jež by podporovala a chránila přirozené, organicky vznikající strukturovaní společnosti; právě tímto zdola jdoucím strukturováním se vytvářejí instituce na míru člověka, jež společnost nezmrazi ani nezadusí, ale naopak ji rozvíjejí a nesou. Znamenalo by to tedy vrátit se před Rousseaua, u něhož se začíná vytvářet idea nestrukturované společnosti, prostého nakupení lidí ovládaných státem: "Kdyby občané... neměli mezi sebou žádného spojení, z velkého počtu malých rozdílů by vždy byla výsledkem obecná vůle a rozhodování by bylo vždy dobré. Ale když se ku jí pikle, když se dělají dílčí spolky na úkor velkého, vůle každého tohoto spolku se stává obecnou ve vztahu ke svým členům a zvláště ve vztahu ke státu..." /6/.

- - -

Mluvíme-li v politickém kontextu o přirozenosti člověka, dostáváme se tím k lidským právům. Víme-li dnes, že zacházení totalitního státu s vlastními občany nezná žádné zábrany ani meze, že jakési minimální občanské možnosti si zde člověk musí teprve vysloužit svou poddajností, je nám třetěžko uvěřit v nějaká přirozená práva. A existuje vůbec v našem světě Gulagů a Osvětimí něco přirozeného?

Totalitní ideologie se rády opírají o darwinovskou představu přírody s jejím právem silnějšího, s vyřazením slabých nebo nějak škodlivých jedinců. Tento darwinovský obraz přírody jakožto vzájemného pozírání, jak se zdá, křivdí i samotným zvíratům - i ona znají meze použití síly: nicméně lze říci,

že přirozenost zvířecího světa skutečně rovná práva jednotlivce nezakládá. Ale negarantuje je ani politické společenství: i ta společenství, jež mají zákonné záruky lidských práv a svobod, mají vždycky možnost vyloučit určité jednotlivce a ještě snadněji celé skupiny z příslušnosti k polis.

Jestliže přesto považujeme určité svobody, práva, jistoty za přirozené, pak proto, že přirozenost člověka vychází z jiného základu než přirozenost přírody. Přirozenost člověka je přirozeností bytosti, jež je Božím obrazem a díky své tělesně-duchovní přirozenosti je společenskou bytostí, tj. rozvíjí se jen ve společnosti /7/. Vyplývá-li společenskost člověka z jeho specificky lidské přirozenosti, pak to znamená, že tato specificky lidská přirozenost vytváří polis, v níž mohou být garantována lidská práva. Není tedy posledním garantem lidských práv polis sama, ale přirozenost člověka, jež má svůj cíl v Bohu. Polis sama spočívá na právní jistotě vyplývající z důstojnosti lidské osoby.

Proto se podle mého soudu křesťanský ovlivněný stát liší od ne-křesťanského státu tím, že pozice člověka v něm má některé záruky, jež nepřipouštějí žádné výhrady. Dalo by se říci: základní práva a svobody člověka nemohou být v křesťanském státě nikdy udělovány - a neudělovány - podle úvahy státu a jeho institucí, nemohou být podmíněny náboženstvím, barvou pleti apod., ale ani určitým způsobem chování. Protože tu však neplánujeme utopii, ale uvažujeme o konkrétních rysech konkrétního státu, spokojíme se raději formulací skromnější: nakolik je ten který stát křesťanský, natolik garantuje základní lidské svobody a práva beze všech výhrad. Už první zákonní úpravy Konstantina Velikého, jež měly vnést křesťanské mravní a náboženské hodnoty do zákonodárství římské říše, odrážejí právě nepodmíněný respekt k lidské osobě. Nařízení z r. 315 zakazuje vypalovat zločincům znamení v obličeji, aby se nezneuctívala lidská tvář. Opakováně se doporučuje propouštění otroků, zákon z r. 321 doporučuje tento akt konat v neděli, protože je to zbožný čin, pro den Páně zvláště vhodný. Konstantinovy úpravy nařizují, že rodinná vztahy otroků je třeba respektovat (např. při dělení v rámci dědického řízení). Je smutně příznačné, že tyto zásady bylo po staletích třeba probojovávat znova.

Jsme si totiž vědomi toho, že žádný stát, i kdyby v něm žili jen křesťané, nebude staprocentně křesťanský, protože je

to vždycky dílo nedokonalých a hříšných lidí. Je-li člověk svou přirozeností vztázen k Bohu, vztahuje-li se k Bohu každé přirozené společenství lidí, jako je rodina, národ apod., má-li tedy život v těchto společenstvích i svůj náboženský rozměr, pak to nikdy nemůže platit o státu; ten je výlučně lidským dílem, a jako takový je skutečností plně sekulární.

- - -

Je-li vůle Boží nad lidmi a jejich dílem, pak jsou vyšší, měrně-právní principy nad státem, a tyto principy jsou každému občanu známy. Nemůže je tedy ad hoc určovat stát sám. I zbožný král z Boží milosti David bude mít vždycky tendenci násilím prosazovat své nespravedlivé zájmy. Ale může-li k němu mluvit Nathan a přimět ho k pokání, pak to předpokládá právě všeobecně známé zásady vlády. Nathan neříká Davidovi nic nového, jen mu připomíná principy vlády a obecně měrné principy. Kritizovatelnost státu tedy závisí na tom, mají-li nebo nemají-li jeho občané nějaká společná hlediska, podle nichž posuzují funkci státu. Zde - domnívám se - je další možný bod politické služby křesťanů. Háboženství znamená totiž jakýsi společný prostor, který umožňuje komunikaci lidí o základních problémech. Jestliže církve v Polsku udělala tolik pro politické oživení země, pak toto je hlavní důvod.

Považuji proto za nesmírně důležité, aby církve u nás napomáhala mezilidské komunikaci ve společnosti. Neznamená to svá stanoviska vždy a všude prosazovat, ale upozornit na to, že reflexe církve o určitém problému dospěla k určitému konkrétnímu závěru. Znamená to neodcházet se svou reflexí, se svými diskusemi ze společnosti, ale jaksi zatáhnout celek společnosti do své reflexe. My křesťané máme před ostatními velký předstih v tom, že vůbec máme nějaké názory, že jsme si neodvykli myslet a nenavykli vždy bezvýhradně podléhat iracionálním tlakům (i když mnohdy je tomu tak). To je velký, ba nesmírný dar a my se o něj musíme podílet s ostatními. Obnova společnosti je přece nutná i v oblasti reflexe; společnost musí myslet svébytně, ne jen - jak je tomu dnes - proti státu, nýbrž nad státem, před státem, mimo stát. "Zatřetí totiž pravím", říká svatý Tomáš Akvinský /9/, "že člověk nepodléhá politickému společenství celý a se vším, a nemusí být každý jeho čin hodnocen politickým společenstvím. Ale vše, co člověk je, co může být a co má, má vztah k Bohu...".

Obnova společenské reflexe by - jak doufám - přinesla obnovu obyčejného lidského konsensu o základních lidských hodnotách. Z těch je třeba vyjít, na těch trvat. Padesát let totalitních režimů v Československu naučilo lidí přirozené lidské hodnoty potlačovat. Přijímáme už téměř samozřejmě, že přednost mají vždy hlediska tzv. politická, jež ovšem s politikou ve vlastním smyslu slova nemají nic společného. To je ničivé pro celou společnost, protože ti, kdo se chtějí uplatnit ve veřejném životě, rezignují na mravní hodnoty, a ti, kdo nerezignovali na mravní hodnoty, se stahují z veřejného života. Demagogickým používáním slov se celý problém vyostřil natolik, že např. slovy "společenská angažovanost" se myslí prosazování soukromých zájmů pomocí účasti na quasi-náboženských rituálech totalitního státu. Každý, kdo se tímto způsobem "angažuje", chtě nechtě přenáší do svého okolí svůj díl totalitní moci, jejiž základní charakteristikou je neodpovědnost. "Neboť tyran, pohrdaje obecným dobrem, hledá dobro soukromé." /10/

Hravní důsledky jsou zcela zjevné, a jak se zdá, vždycky stejné. "Takový útlak neztěžuje jen hmotný blahobyt poddaných. Překáží i jejich dobrém duchovním. Neboť ti, kteří více touží být v čele než prospívat, kladou překážky každému pokroku svých poddaných, podezirajíce, že každá přednost poddaných může ohrozit jejich špatnou vládu. Tyrani totiž podezirají spíše dobré než špatné, a vždy se obávají ctnosti. Snaží se vždy zabránit svým poddaným, aby se stali ctnostními, snaží se, aby tito nerostli ve velkodušnosti, protože by pak ne-snášeli jejich ničemnou vládu. Brání jim v upevňování přátelských svazků a v radosti z bratrského míru. Nebudou-li totiž poddaní jeden druhému důvěrovat, nebudou se moci spojit proti tyranské moci. Takoví vládcové, ač by měli své poddané vést ke ctnostem, hledí na každou ctnost se závistí a zlobou a zabranují jí: proto se za tyranské vlády najde jen málo ctnostních lidí" /11/.

Tím se ovšem klade otázka, lze-li naopak obnovit politiku a politické společenství morálkou. Domnívám se, že ano a že je to jeden z úkolů, jímž církev může společnosti nesmírně pomoci. Nejde o to, aby se oficiální představitelé církve vyzáleovali ke každému politickému problému a dávali svému prohlášení punc jediného správného katolického názoru. Chci říci,

že důraz na mrvní správnost lidského jednání dodává jak jednotlivému člověku, tak institucím občanské společnosti (rodiče, církvi, městské obci, národu) a celé této společnosti vůbec daleko větší důležitost, než si - díky mnohaletému zámernému ponižování totalitním státem - sami uvědomují. Totalitní stát pěstuje v člověku přesvědčení, že na něm samotném vůbec nezáleží, že jeho jednání nemá žádný vliv na běh věcí ("oni si to stejně udělají, jak budou chtít"), že jeho názory a myšlení jsou jen čistě privátní záležitosti bez možnosti komunikace, že stát je stroj, který si z člověka bere jen to, co se už předem přizpůsobilo, a že tedy ani není žádoucí usilovat o nějaký veřejný rozměr života. Křesťanská víra naopak přesvědčuje člověka, že jeho myšlení a jednání je nesmírně důležité, protože má váhu před Bohem. (Jak asi vybledla naše víra, údajně tak vytříbená léty pronásledování, není-li z našeho jednání našim spoluobčanům zřejmě alespoň to, že není jedno, co člověk dělá; táhnou-li i tzv. praktikující katolíci k tzv. volbám a do průvodů "s hlavami skloněnými po způsobu dobytčat" /řečeno slovy básníka/, ba hůře, vytvářejí-li si pro tento nedostatek jednání i teologické důvody...) Úsilí po mrvním jednání mutně pozvedá sebevědomí člověka i společnosti, je zbraní proti těm ideologiím, jež jsou postaveny na pokrdání člověkem a jeho přirozeným světem.

Další službou, kterou mohou křesťané přispívat občanské společnosti, je působení duchovní jednoty křesťanstva: právě ve střední Evropě malých národů je té pomoci třeba. Naše dnešní Československo je tak malé - a už jsou tu dva národy s odlišnou historií, s odlišnou mentalitou a s notnou porcí vzájemné nechuti. Snad jediné, co máme společného, je právě křesťanství. To by mohla být báze vzájemné lásky a tolerance. (Bohužel ani na velehradské pouti - kde byla tato skutečnost přítomna přímo hmatatelně - jsme o tom vlastně nic neslyšeli. Bohužel právě katolická emigrace striktně trvá na oddeleném postupu. Bohužel právě vzájemné vztahy katolíků a evangelíků v posledních letech spíše chladnou, než by se zlepšovaly.) Hejde o to, že by se katolíci/evangelíci nebo Češi/Slováci měli z politicko-oportunních důvodů vzdávat své svébytnosti; jde o to, že chceme-li si společně vybudovat netotalitní stát, tedy stát, který si nebude činit ambice řešit za nás po svém naše problémy, který nás nebude chtít učinit šťastnými podle své usurpátoraké představy, který nám nebude poručníkem,

nýbrž bude pouze zajišťovat prostor pro cestu jednotlivců a přirozených lidských institucí ke štěstí a k osobní spáse (tuto pozitivní formulaci jsem si vypůjčil od anglického konzervativce Levyho), pak tento zájem máme všichni společný. Jak získaný prostor využijeme a naplníme, v tom se už shodnout nemusíme: tam už stačí dodržovat zákony.

Hrozba partikularismu se ještě násobí, uvážíme-li, že každý národ střední Evropy a každá jeho společenská skupina má vlastní emigraci. Stesk po vlasti, zvláště tam, kde není přiznán a zpracován, vede leckdy k agresivitě vůči nám doma a je otázkou, jaké plody to přinese ve svobodnějších poměrech, smaže-li se vše prostě tím, že my budeme moci ven a oni dovnitř. Myslím na to občas ráno, když jdu od mostu Legií směrem k centru blyštivou Národní třídou, kde svítí secesní fasáda Topičova nakladatelství. Vždycky mě při tom pohledu sevře stesk. Stýská se mi totiž po vlasti. Vlast - to není jen země, k niž máme vztah, ale i její tradice a kultura, její atmosféra. V tomto smyslu jsme exulanty všichni.

- - -

Tento službou, kterou duchovní jednota křesťanů může pomoci konsensu o základních věcech v občanské společnosti, jsem hodlal svůj článek uzavřít; už jsem měl ten závěr skoro hotový - a byl to, pokud jde o úlohu křesťanů, spíše optimistický závěr - když tu přišlo 7. číslo Rozmluv<sup>s</sup> s ním článek Karla Bora o křesťanském státě. Poněkud jsem poklesl na mysl. Je sice pravda, že tento obraz státu s naprostou svobodou myšlení, který stíná každou "nahotinu" a zakazuje filmy o rozvodech, vládne tvrdou cenzurou nad tiskem, pohotově "brání svou svobodu rozsáhlými policejnimi raziemi", současně však trpí občanům příslušnost k totalitním stranám - valný smysl nedává a jeho uskutečnění tedy naprsto nehrozí (ostatně je to stále rousseauovský koncipovaný stát jako svrchovaná moc, trůnící nad amorfní hromadou jednotlivců, stát, v němž chybí celá společnost se svými přirozenými strukturami, tedy vposledku stát, na jehož totalitní povaze povinná ranní modlitba ve školách a zákaz potratu mnoho nezéní); nicméně je fakt, že se tu kdosi, jako křesťan, pokouší o utopický přístup, proti němuž by právě křesťané se svou naukou o dědičném hříchu, o potřebě milosti, o individuální spáse měli být obrněni ze všech nejvíce.

Nezbývá tedy, než se vrátit k tomu, že autoři utopií byli křesťany, někteří z nich řeholníky, ba že More sám je katolický světec a mučedník. Jak se to v jejich utopiích projevuje? Morovi Utopijští vybudovali svůj dokonalý stát bez křesťanství, i když, jak More naznačuje, jsou to animae naturaliter christiane a zvěsti o Kristu naslouchají "s velkou dychtivostí". Také obyvatelé Slunečního státu "jsou blízci křesťanství", ale znají jen zákon přírody a popisem chrámu i vlády je naznačeno spíše jakési zbožštění státu samého. Baconova Nová Atlantis je sice nominálně křesťanská, ale naznačuje se tu jakési pokračování křesťanského zjevení (mají zde navíc ještě další novozákonní knihy, vzniklé po Apokalypse) a řízení společnosti řádem Salamounova domu připomíná spíše intelektuálskou vládu filozofů než křesťanský vliv na společnost. Nám z toho dojem, že marxistické úvody k utopiím se v tomto bodě kupodivu nemýlí: křesťanství je, pravda, zmíněno, ale srdce autorů není u věci. Jejich touha po splynutí náboženské a státní sféry je tázne kupředu dějinami, dál od historických podob křesťanství, bliže našemu totalitnímu dnešku, a je děsivé, jak jejich totalitní vize státu - poručníka zajišťujícího všecky potřeby - rychle nabývá konkrétních rysů, jež jsou nám známy z každodenní zkušenosti.

Také Karel Bor se setkává s křesťanským státem jako mořeplavec, který objevuje neznámý ostrov s hotovým, pevně daným společenským uspořádáním. (Bude však muset občanům své utopie po způsobu zákonodárce Nové Atlantidy zakázat cesty do ciziny, aby toto předem dané uspořádání nenarušil.) Ani on si nešpiní ruce s tím, co nám nadrobily dějiny a naše poloha v Evropě, ani on si neláme hlavu s tím, co všechno je třeba zachránit, půjdě-li to ještě zahéránit: jak očistit vody, jak obnovit lesy, jak ozdravit vzduch, jak vrátit dospělým chuť do života a do práce, mládeži smysl pro společenskou odpovědnost, dětem rodinný život, jak přebudovat stranické hotely na nemocnice, úřady na byty, vojenská pásmá na obyvatelnou krajину - ani on nehodlá nikomu pomáhat a nikoho zachraňovat; prostě nehodlá začínat odzdola a odpracovat si svůj podíl na společném díle. K čemu jsou nám dobré takové koncepce, plující nad zemí jako swiftovská vzducholoď učenců?

Své vlastní stanovisko, jež si troufám obhájit jako dobře a tradičně katolické, si proto dovoluji shrnout takto:

Společným úkolem nás všech je záchrana a obnova země. Společným zájmem nás všech je dosáhnout této obnovy politickými prostředky, uhájit integritu politického procesu a uchránit se občanské války. Pokusil jsem se naznačit, že naše katolická a vůbec křesťanská tradice disponuje zdroji, z nichž může čerpat celá společnost. Načerpá-li z nich něco, to záleží na katolicích resp. křesťanech samotných.

Každý člověk potřebuje milost a vykoupení. Lidská společnost také. My křesťané věříme, že milost a spása přichází od Boha. Neměli bychom tedy hledat vykoupení ve strukturách světské společnosti, ale měli bychom se snažit utvářet tyto struktury tak, aby co nejméně překážely vykoupení nás všech.

#### Poznámky:

1. M. Hübli: Nad prací Z. Jičínského, Kritický sborník 1986/4.
2. R. L. Rubenstein: The Cunning of History, Kap. 2., Harper and Row, 1978.
3. J. Benda: Velká zkouška demokracií. Praha 1946.
4. Citováno dle: L. Buňuel: Do posledního dečku. Mladá fronta, Praha 1987.
5. tamtéž
6. J. J. Rousseau: O společné smlouvě. Praha, V. Linhart, 1949.
7. J. Messner: Das Naturrecht. Tyrolia, Innsbruck 1960.
8. K. Baus, E. Zwig: Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen. Handbuch der Kirchengeschichte II/1. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1973.
9. Tomáš Akv.: Summa theologica, Ia IIae q. XXI a. 4.
10. týž: De regimine principum, Caput III.
11. tamtéž.

**PRÉKLAZY / KOMENTÁŘE**

## Eric Voegelin: Věčné bytí v čase

(Podrobnosti o autorovi viz v Parafu č. 1. Náš text je převzat ze sborníku *Zeit und Geschichte*, ed. E. Dinkler, Tübingen 1964. Přeložil D. K.)

Věčné bytí se uskutečňuje v čase.

Pochopíme-li tuto větu jako pokus povědět řečí filozofických pojmu to podstatné o dějinách, vyvstane otázka, zda vůbec existuje nějaká podstata dějin, kterou by mohla filozofická analýza postihnout. Neboť drama dějin, nejsouc ukončeno, před námi neleží jako nějaká věc, o jejíž podstatě bychom mohli činit výpovědi; a filozof nestojí proti této ne-věci jako pozorovatel, nýbrž svým filozofováním je aktérem toho dramatu, o němž se chce vyjádřit. Model, podle něhož stojí subjekt poznání proti své oběti, není použitelný na poznávání, v němž je akt poznání součástí procesu, který má být poznán. Reflekujeme-li, jsme proto nuteni uznat jistý poměr bytí (*Seinsverhältnis*), který přesahuje pojmy věci a podstaty a který zahrnuje jak filozofii, tak i dějiny.

Tento poměr bytí lze rozčlenit do čtyř relací. Pokusíme se je charakterizovat:

/1/ Věčné bytí nečekalo se svým uskutečňováním v čase na filozofii. Tisíciletí dějin proběhla dříve, než se v nich objevili filozofové. V první relaci je proto třeba charakterizovat filozofii jako fenomén v poli dějin.

/2/ Filozofie nicméně není indiferentní událostí, která se kdysi kdesi vynořila v proudu času, aby v něm zase zanikla, nýbrž je čímsi, co má pro dějiny specifickou relevanci, neboť událostí filozofie dějiny jako věčné bytí v čase pronikly k vědomí. Vědění, které dosud spočívalo v kompaktní zkušenosti kosmu, jejímž výrazem byl mythos, se v důsledku zkušenosti transcendence, již se ještě budeme blíže zabývat, diferencovalo a dospělo k pregnantnímu výrazu díky tvorbě filozofických pojmu. Filozofii tedy doprovádí fakt, že filozofové si uvědomují epochy. Muži, v nichž se tato událost stala skutečností, vědí, že se v dějinách konstituuje epocha, že se vyznačuje zářez, od něhož se bude počítat předtím a potom. V této druhé relaci je proto filozofie konstituens dějin.

/3/ Vědomí, i když není poznávajícím způsobem zaměřeno na nějakou věc, je přece vždy vědomím o něčem. Abychom toto ne-věcné něco filozofického vědomí zpřístupnili pohledu, uvažme, že se filozofie stala konstituentem dějin a určuje jejich strukturu proto, že za prvé dějiny jsou procesem, v němž se věčné bytí uskutečňuje v čase, a že za druhé filozofie přivádí k uvědomění diferencované vědění o tomto procesu. Jenže věčné bytí v čase není žádným objektem vnějšího světa, který bychom mohli odkrýt a libovolně vzít či nevezít na vědomí, nýbrž je nutně zakoušeno tam, kde pronikne do času a uskutečňuje se v něm. Místem tohoto uskutečňování je v daném případě duše filozofa, který, jakožto amator sapientiae, po věčném bytí touží a jeho proniknutí se láskyplně otevírá. Není filozofie bez filozofů, což znamená bez mužů, jejichž duševní sensorium responduje věčnému bytí. Jsou-li tedy dějiny procesem, jímž se věčné bytí uskutečňuje v čase, pak filozofie je dějinnou událostí v tom pregnantním smyslu, že se v responsio filozofa věčné bytí stává skutečným v čase. Filozofie se stává konstituentem dějin proto, že ve třetí relaci jsou dějiny konstituentem filozofie.

/4/ Není jen jediné místo duše, na němž proniká věčné bytí do času a není jen jediný způsob jeho pronikání. Filozofická zkušenost je oproti jiným zkušenostem transcendence charakterizována tím, že se v ní stává průkledným logos toho uskutečňování; symbolikou, v níž se tato zkušenost vykládá, je filozofický pojmový jazyk. Pokud filozofie rozvíjí pojmový jazyk tohoto uskutečňování, stává se instrumentem, jehož pomocí můžeme rozpoznat logos uskutečňování v ne-filozofických zkušenostech a v jejich symbolickém vyjádření. Logos dějin můžeme zkoumat pomocí logu filozofie a přenášet jej do jejího jazyka. Dějiny se tak ve čtvrté relaci stávají oborem fenoménu pro filozofické bádání.

Tyto čtyři relace, do nichž lze rozčlenit poměr bytí, budou určovat pořádek následujícího zkoumání. Můžeme je tedy shrnout pod tituly:

- /1/ Filozofie jako fenomén v poli dějin
- /2/ Filozofie jako konstituens dějin
- /3/ Dějiny jako konstituens filozofie
- /4/ Dějiny jako obor fenoménu pro filozofické bádání.

Dříve nežli zahájíme zkoumání samotné, budiž pro lepší porozumění připomenuto dvojí:

1. Poměr bytí sice můžeme rozčlenit podle relací, proto však ještě nepřestává být jedním, nedílným poměrem bytí. Relace nejsou autonomními předměty. Jestliže tedy postupně učiníme vždy jednu z těch čtyř relací dominantou zkoumání, nemůžeme přece ostatní tři od ní odloučit. Proto se budou v následujících čtyřech kapitolách téma překrývat a opakovat.

2. Poměr bytí, z hlediska jeho historicko-fenomenální stránky, která se vyznačuje mimořádnou komplexitou, nemůže vyčerpat jedna přednáška; může jej pouze naznačit. Veškeré výpovědi o smysluplných souvislostech historických fenoménů je proto třeba chápát vždy v nejužším významu, daném kontextem; neměly by být unáhleně zobecňovány v téze o nějaké materiální filozofii dějin.

### 1. Filozofie jako fenomén v poli dějin

Filozofie není libovolnou událostí, která se vynořila v čase, aby opět zanikla, nýbrž je fenoménem v poli dějin. Ta-to výpověď slučuje věty, které byly v úvodní charakteristice relací přiřazeny k druhé a první z nich, do vyšší jednoty. Neboť filozofie je sice (ve druhé relaci) specifické konstituens dějin, ale vůbec není jediným fenoménem, který jím propůjčuje strukturu. Jestliže tedy filozofie vystupuje v dějinách (v první relaci), stává se částí onoho pole, které je strukturováno také jinými fenomény než pouze filozofií. Tato kombinující výpověď přijímá svůj význam od pojmu pole, do něhož filozofie vstoupila a které spolukonstituuje. Polem rozumíme ten poměr bytí, kde historické fenomény nevystupují bez kontextu, nýbrž jako části smysluplné konfigurace. Sledovat filozofii v poli dějin tedy znamená načrtit konfiguraci, k niž filozofie svým smyslem náleží.

Ježto tyto konfigurace samy opět nestojí mimo kontext, ale jsou začleněny do širších souvislostí a nakonec do celkové konfigurace známých dějin, nepřipouští otázka, k jaké konfiguraci filozofie svým smyslem náleží, žádnou jednoznačnou odpověď, pokud nemáme nějaké omezující kritérium. Jako kritérium proto přijmeme minimum konfigurace, pod které nemůžeme sestoupit, aniž bychom tím ztratili důležité části smyslu filozofie, jak mu rozuměli její tvůrci. Toto minimum vymezíme konfigurací tří fenoménů: duchovní průlom - ekumenická říše - historiografie.

Tyto tři fenomény byly v rozličném stupni udržitelného náhledu pochopeny poté co vstoupily ve známost - jako faktory, které nezávisle na sobě určují konfiguraci dějin.

Že filozofie je jedním z duchovních průlomů, k nimž počítáme také proféci, vystoupení Zoroasterovo, Buddhovo, Konfuciovo a Lao Ce, že dále průlomy této třídy náleží do hromady a určují konfigurativně dějiny lidstva je náhled, který byl získán již v romantice, tedy v době, kdy se poprvé historická data stala přehlednými. Nejranější méně známý případ, kdy fenomény této třídy byly využity ke konstrukci materiální filozofie dějin, je dílo Fabre à Olivete De l'état de l'homme, ou vues philosophiques sur l'histoire du genre humain z roku 1822. Ještě dnes působí tento faktor jako samostatně motivující, např. v Jaspersově konstrukci periody od r. 800 do r. 200 př. Kr. jakožto osové doby (Achsenzeit) lidstva, v níž se zmínované fenomény pozoruhodným způsobem nahromadily. Právě tato konstrukce však ukazuje, že e proč tento faktor samostatně, bez svého konfigurativního kontextu, nedostačuje k určení smyslu period. Neboť teze o kritickém významu osové doby se může udržet v platnosti, pouze když se jiné duchovní průlomy, které mají pro strukturu dějin přinejmenším stejně velký, ne-li větší význam, úmyslně přehlédnou nebo bagatelizují (vždyť vystoupení Mojžíšovo a Kristovo přece leží před r. 800 a po r. 200). Jestliže se duchovní průlom uplatňuje jako nezávislý faktor k určení struktury, rozplyne se specifický význam, který má příslušet právě onomu nahromadění, k němuž patří také filozofie. Její význam, konstrukcí osové doby spíše tušený než pochopený, je možné objasnit pouze jejím zařazením do konfigurace, která zahrnuje také ekumenické říše a historiografii.

Druhý fenomén, ekumenické říše, byl právě tak jako duchovní průlomy nejprve chápán jako samostatný konfigurativní faktor. Pokusy určit jeho pomocí strukturu dějin pocházejí již z doby samotných ekumenických říší, to znamená z doby Danielovy Apokalypy a spekulací o translatio imperii. Nejvýznamnějším moderním pokusem je Hegelova filozofie dějin. To může znít divně, když si uvědomíme, že Hegel definoval "státy" jako "bliže určený předmět světových dějin vůbec", avšak stane se to méně divné, když Hegelovy světové dějiny států prezoušíme na historické látky. Při takové zkoušce se ukáží pro starověké a středověké dějiny "státy" jako říše a

ty opět dominantně jako ekumenické říše.

Princip konstrukce a zároveň její defekt se stane pochopitelným z Hegelových Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, v oddíle o Perské říši, tzn. v tom bodě, v němž se Hegelova koncepce světových dějin jako apokalypsy říší látkově překrývá s apokalypsou Danielovou. Perská říše má pro Hegela ve stavbě dějin klíčové místo hned z několika důvodů. Především je to první "říše v moderním smyslu, jako bývalá německá říše a velké císařství Napoleonovo, neboť sestává z množství států, které jsou sice závislé, ale udržely si svou vlastní individualitu, své mravy a svá práva". Institucionální určení perské říše jako nadstátního útvaru - budeme jej podle Polybia nazývat ekumenickou říší - je pak doplnováno její dějinně-procesuální charakteristikou: na rozdíl od Číny a Indie je to první říše, která zanikla, a sice formou podlehnutí při srážce s Alexandrovou řeckou mocí. Na perské říši a jejím osudu se prý manifestuje "dějinný přechod", translatio imperii, "přechod panování, fakt, k němuž od té doby dochází vždy". A konečně perská říše vyznačuje přechod - v poněkud jiném smyslu než v předchozím bodě - od orientálních "světů pohroužených v přirozeném", které přetrvávají, k "principu svobodného ducha", který postupuje vpřed, zatímco jeho přirozená existence ustupuje. Přechodem od orientálního světa k řeckému "se duch loučí s přírodou".

Důkladnou analýzu Hegelovy materiální filozofie dějin, která dodnes chybí, nemůžeme při této příležitosti provádět. Spokojíme se poukazem na to, že výpočty historické dialektiky nevystačí se "státy", ale že zásadně potřebují "říše" a "světy". Pro nás je podstatné, jaký význam pro strukturu světových dějin Hegel v tradici apokalypy přiznal říším. Neboť toto uznání sice vzniká ze stejně správného pochopení jejich významu, jaké měl autor Danielovy apokalypy, na druhé straně však užiti tohoto faktoru bez ohledu na konfigurativní kontext, na pole dějin, vede ke značným obtížím. Jako pozoruhodné je třeba vyzdvihnout, že dějiny orientálního světa se dialekticky rozvíjejí od Číny přes Indii k Perzii.

Tato konstrukce má za následek, že celý přední východ (Egypt, Babylonie, Asyrie, říše Davidova, Izrael a Juda), který je dějinně starší než Čína a Indie, může být do světových dějin začleněn jen sekundárně, totiž jako mozaika států opanovaných Perzíí. Na místo nezopotámských říší, které v

v Danielově apokalypse předcházejí říši perskou a Seleukovskou, postavil Hegel Čínu a Indii. Úroveň znalostí v Hegelově době samozřejmě vyžadovala, aby ty asijské civilizace, které neležely v horizontu autora Danielovy apokalypy, byly začleněny do obrazu dějin, ale nevyžadovala, aby byl kvůli těmto novým poznatkům obraz dějin překonstruován. Důvod této chybné konstrukce nejspíše můžeme hledat v tom, že pro Hegela obraz paralelních dějin východu a západu načrtnutý Voltairem měl větší stupeň závaznosti než obraz lineárních dějin počínajících na předním východě, který platil až do Bossueta a pochází z tradice historia sacra. Dospíváme tedy v případě Hegelovy konstrukce k podobnému výsledku jako v případě Jaspersovy osové doby. Na jedné straně již nelze přehlížet konfigurativní faktor, jímž je nahromadění ekumenických říší od Číny až po Řím v přibližně stejném období, do něhož spadají také duchovní průlomy, které se pokusil Jaspers postihnout v konstrukci osové doby; naproti tomu dospějeme ke zjevně chybné konstrukci, má-li tento faktor určovat dějiny samostatně. Jako se tedy pro Jasperse stávají problémem průlomy, které nelze začlenit do vymezeného období, znamenají pro Hegela dějiny říší předního východu obtíž, kterou lze překonat jenom pochybným prostředkem: jejich zahrnutím do perské říše, která stojí na jejich konci. Příbuznost chybné konstrukce nás upozorňuje na příbuznost motivu, který je třeba hledat v opozici osvícenství k obrazu dějin historia sacra. Materiální filozofií dějin novější doby probíhá jediná linie osvícenství, od Voltairea přes Hegela k Jaspersovi. Nyní tedy můžeme říci úplněji, že otázky materiální filozofie dějin, které byly vyvolány apokalypsamí říší historia sacra a osvícenstvím, musí zůstat bez odpovědi, dokud smysl jednotlivých faktorů nebude určen jejich zařazením do konfigurativních souvislostí.

Historiografie nevystupuje stejným způsobem jako duchovní průlomy a ekumenické říše jakožto samostatný faktor v konstrukci obrazu dějin - ledaže bychom chtěli považovat vědomí epoch u S'-ma Tana a S'-ma Čchiena, tvůrců čínské historiografie, za případ tohoto druhu. Historiografický akt, který právě tak jako oba ostatní fenomény určuje strukturu dějinného pole, jakoby absorboval historika tak silně, že si předmětně neuvědomuje konstituující funkci tohoto aktu. Ne že by takové vědomí chybělo úplně - v hellenistické době spolu vědomě soupeří východní a západní, řečtí a římskí historikové o to,

aby historiografii legitimovali své civilizace a národy jako nejdůstojnější prokazováním jejich vysokého dějinného stáří. Ale tento helenistický boj historiků patří již ke druhé vrstvě historiografie, která předpokládá první vrstvu, v níž šlo o vlastní historii. Nejranější vrstva je tedy, která nás zajímá, protože od ní lze rozvíjet problém konfigurativního smyslu.

Historiografie vznikla v dějinách na třech místech: v Řecku, v Izraeli a v Číně. Ve všech třech případech, které jsou na sobě nezávislé, zasahuje do dění, jež připadá historikovi hodné zapamatování, spor společnosti s ekumenickými říšemi; v Izraeli, kde se historiografie dotýká ranějších událostí, navíc konflikt se staršími, kosmologickými říšemi. Herodotovým předmětem je střetnutí Řecka s ekumenickou říší perskou; S'-ma Čhienova historiografie zahrnuje klasickou Čínu a její ovládnutí říší dynastií Čchin a Chan; v Izraeli končí deuteronomistovy dějiny králů rozbořením Jeruzaléma Babylónem, zatímco podnětem pro historické dílo chronistovo je restaurace chrámu, umožněná dobytím Peršany, a pro knihy Makkabejské konflikt s říší Seleukovců. Relace, která zdánlivě platí obecně mezi vystoupením historiografie a konfliktem s říší, však není nezvratná. Historiografie se sice ve všech nám známých případech vynořuje tehdy, nastane-li střetnutí řádu nějaké společnosti s řádem říše, avšak existují početné případy konfliktů tohoto druhu, které k vytvoření historiografie nevedly. Tato konfigurace dvou faktorů, ačkoli přinesla zajímavé výsledky, zahrnuje příliš málo; zůstává ještě příliš hluboko pod minimem, které by dovolilo empirické zjištění jednoznačné souvislosti smyslu.

Přibereme-li nyní třetí faktor, můžeme si dovolit empirické zjištění, že společnosti, v nichž vznikla historiografie, měly nejen co činit s ekumenickými říšemi, ale že u nich předcházely také duchovní průlomy: v Heleně ionská filozofie, Parmenides, Herakleitos a Xenofanes; v Číně Konfucius a Lao-če. V případě Izraele bychom navíc neměli přehlédnout, že také jeho konfliktům s kosmologickými říšemi předcházely duchovní průlomy a že zvláště ve vnitřních rozbrojích Davidovy a Šalamounovy říše (při této příležitosti vznikly Davidovy paměti jako pravděpodobně nejstarší historiografické dílo) sehráli rozhodující úlohu proroci. Plně uspokojující poměr vzájemného přiřazení nezískáme ovšem ani tím, že zkombinujeme tři faktory;

nicméně se nám pole výjimek neurčité velikosti při kombinaci historiografie a ekumenické říše zredukuje na dva případy: Perzii a Indie. V Perzii nacházíme duchovní průlom Zoroastrův i ekumenickou říši, však žádnou historiografii; v Indii duchovní průlomy Buddhův a Mahaviry, bohaté konflikty s ekumenickými říšemi - perskou a Alexandrovou - i vnitřní, byť silně imitativní vývoj říše Maurya, ale opět žádnou historiografii. Dokonalé empirické bádání by tedy vyžadovalo zahrnutí ještě dalších faktorů, aby učinilo konfigurativní komplex jednoznačným. Na to musíme při této příležitosti rezignovat a omezit se zde pouze na metodickou připomíinku, že takto by se zkoumání dalo zásadně doplnit.

Co je smyslem empiricky zjištěné konfigurace, to může být vyjádřeno pouze pojmovým jazykem, který byl vytvořen na základě duchovního průlomu nazvaného filozofie, aby vyjadřoval logos uskutečňování věčného bytí v čase. Byli bychom nutni k výpovědi, která náleží ke čtvrté relaci poměru bytí, k dějinám jakožto oboru fenoménů pro filozofické zkoumání. Ta je opět možná pouze tehdy, jsou-li napřed vyjasněny otázky filozofie jako konstituens dějin a dějin jako konstituens filozofie.

## 2. Filozofie jako konstituens dějin

Událost filozofie je jednou z mnoha událostí, které konstituují dějiny, konstiuuje je však zvláštním způsobem: nakořlik se totiž ve filozofické zkušenosti věčné bytí nejen uskutečňuje v čase, ale zároveň se zprůhledňuje logos tohoto uskutečňování. Filozofie způsobuje, že můžeme pole dějin spatřit jako pole napětí v bytí. O filozofické zkušenosti proto můžeme mluvit jako o ontické události, pokud poznává bytí jako pole dějinného napětí, a můžeme o ní mluvit jako o noetické události, pokud v ní dospívá bytí-osvětlující (seins-illuminative) kvalita NÚS k sebeporozumění. O strukturách<sup>v</sup>bytí, které se stávají viditelné,mluvíme jako o logu uskutečňování.

V naší souvislosti běží především o dvojí napětí v bytí. To první je napětí duše mezi časem a věčností; to druhé je napětí duše mezi jejím rádem před a po ontické událostí. Pokud má filozofická zkušenost charakter iluminace bytí, je popis obou napětí nevyhnutelně ztížen jazykovými nesnázemi,neboť subjekty výpovědí nejsou jmény předmětů, nevztahují se ke světu

věcí. Ani pole napětí v bytí, ani zkušenost napětí či stav v řádu bytí nejsou věci vnějšího světa, ale terminy noetické exegese, v níž se interpretuje ontická událost. Platon, na jehož filozofování budeme toto napětí exemplifikovat, se ve snaze o jeho vyjádření uchyluje k mýtu. Jestliže zde nebudeme následovat jeho příkladu a nespokojíme se poukazem na platonské mýty, ale aspoň se pokusíme toto napětí popsat, byť jen nedostatečně, pak pouze proto, že historicky jsou ony terminy exegese stále znova objektivizovány a činěny předmětem filozoficky kluzkých výpovědí, o nichž bude řeč v dalších pasážích.

Filozofická zkušenost především odkrývá duši jako místo napětí mezi časným bytím zakoušejícího člověka a věčným bytím, jehož uskutečňování člověk zakouší. Pokusme se komentovat a tím bliže určit smysl této výpovědi.

Výraz duše neboli PSYCHE v této větě nechápeme jako nějaký předmět, o kterém bychom mohli činit filozofické výpovědi, týkající se jeho immateriality či nesmrtevnosti, jeho přeci post-existence, nýbrž přísně jako predikativní výraz o "místě (či situ) napětí", kterým je subjekt. že klasičtí filozofové vůbec pocitili potřebu vytvořit výraz k označení místa, v němž je zakoušeno bytí, a že výrazu PSYCHE tento význam fakticky dali, můžeme historicky pochopit z analogie k fyziologické lokalizaci smyslových vněmů: tak jako jsou oči, uši a ruce orgány optického, akustického a haptického vnímání, tak také člověk potřebuje nějaký orgán ke vnímání napětí v bytí (filozofickým významům výrazu NOEIN ostatně také předchází jeho význam smyslového vnímání, percipere). V tomto smyslu chápeme duši jako sensorium napětí v bytí a zvláště jako sensorium transcendence.

Obtíž dálé vyvolává onen subjekt zkušenosti. Právě tak málo, jako je oko a ucho subjektem optických a akustických vněmů - tím je spíše člověk, který vidí a slyší -, je sensorium napětí v bytí, označované jako duše, subjektem zkušenosti bytí. Proto jsme mluvili o "člověku v jeho časném bytí" jako o subjektu filozofické zkušenosti, která je zároveň zkušeností bytí i noetickou zkušeností. I tento výraz je však neuspokojivý, neboť kdybychom jej brali přesně, zůstalo by nepochopitelné, jak by měl mít člověk časnosti zkušenost o věčném bytí. Nemá-li tedy být zpochybňeno ani časné bytí člověka, ani jeho zkušenost o věčném bytí, musí být u člověka cosi ne-časového,

čím se zkušenostně učastní věčného bytí. Tento požadavek nás odkazuje zpět na sensorium transcendence, na duši, díky níž má člověk účast na věčném bytí. (Tato věta nesmí však být mylně pochopena jako simplifikující horování pro "reálný status" duše, i když ovšem obsahuje poukaz, jak se problém reality duše filozoficky utváří.) Zakouší-li ale člověk díky duši svou účast na věčném bytí, je něčím více než jen člověkem v časném bytí. Proto vzniká podezření, že kvalifikaci jeho statu jako "časného bytí", i když o jeho správnosti také nepochybujeme, přece nechápeme jako vlastnost nějaké věci, nýbrž jako indikaci, která povstala z noetické exegeze samé, to znamená právě z vysvětlování bytí (Seinserhellung), v němž je teprve časné bytí zakoušeno jako protipól věčného bytí. Tímto problémem indikace se ještě budeme zabývat. Předběžně pouze tvrdíme, že by bylo opatrnější mluvit o člověku prostě jako o subjektu zkušenosti - pokud nás tato opatrnost nesvede k přehlédnutí paradoxu bytí v čase, které je něčím více než časným bytím.

Jakého druhu je ta zkušenosť, o níž mluvíme? Jedná se o zkušenosť napětí mezi póly časného a věčného bytí, nikoli o předmětné poznání - ani pólů, ani napětí samotného. Jakkoli by se mohlo o člověku pojednávat jako o subjektu této zkušenosnosti, tak člověk duševně zakouší napětí mezi dvěma póly bytí, z nichž jeden, nazvaný časný, tkví v něm <sup>ss</sup>otněm, zatímco druhý leží mimo něj, přece však nemůže být identifikován jako nějaký předmět v časném bytí světa, ale je zakoušen jako bytí mimo veškeré časné bytí světa. Z hlediska časného pólu se toto napětí zakouší jako milostné a nadějně toužení po věčnosti božského; vzhledem k pólmu věčného bytí jako laskavé vyzývání a pronikání. V průběhu zkušenosnosti nedochází ani k předmětné transfiguraci věčného bytí na objekt v čase, ani k transfiguraci zakouzející duše z jejího časného bytí do bytí věčného; spíše lze tento průběh charakterizovat jako sebe-uspořádávání a nechání-se-uspořádat duše v milostném sebe-otevření vůči pronikání věčným bytím. Výsledkem tohoto uspořádávání duše opět není žádný řád, který by byl nějakým novým předmětem mimo ono napětí. Byť se i vytvořil stav řádu, který by trval a panoval životu duše až do smrti, nestane se jejím majetkem, ale má své trvání jen v proudění samotného napětí bytí, které se kdykoli může znova rozpadnout v malátnosti a sebe-uzavření duše.

Právě tak jako popis subjektu zkušenosti, zavdává i popis zkušenosti samotné podnět k pochybnostem. Neboť jestliže se zkušenost charakterizuje jako napětí mezi ne-předmětnými póly, jestliže nemůže být zaměřena na předmět zkušenosti, protože je s tím napětím identická, pak se budí zdání, jakoby zkušenost, kterou popisujeme, byla nesubjektivní událostí bytí. Jako v případě člověka "v časném bytí" vznikalo podezření, že časnost je indexem bytí, který povstal ze samotné noetické exegese, tak teď vzniká podezření, že "subjekt noetické zkušenosti" je indexem, který člověku vyrostl teprve z této zkušenosti. Mělo by se tedy dojmu nesubjektivní události, který vyvolává napětí bytí, ponechat jeho právo, aby se nevytratil vzhled do problematiky člověka jako subjektu filozofické zkušenosti. Tento dojem by se však současně neměl bezmyšlenkovitě brát doslova, neboť pak by nesubjektivní událost nechala faktálně vystupovat bytí, v němž se odehrává, jako svůj subjekt; na místo lidského subjektu zkušenosti by vstoupilo bytí jako subjekt, jemuž se napětí bytí přisluhuje. Tím by se bytí, které je termínem exegese, stalo předmětem spekulativního myšlení. Nesmí se tedy ani potlačovat dojem nesubjektivní události v bytí jako falešné zdání, neboť by se tím uvolnila cesta psychologizování - pro sofistické teorie, týkající se bohů jako vynálezu "chytrého člověka", stejně jako pro feuerbachovskou psychologii božského jako projekce duše. Ani nesmí být z dojmu, který vzbuzuje bytí, když se vysvětlí noeticky, přehnaně dovozováno bytí jako předmět, neboť tím by se bytí zmocnilo libido dominandi aktivistů a spekulatérů o bytí a filozofování by sklouzlo do spekulací teogonického nebo historicko-dialektického typu. Ponecháme tedy zkušenosti její charakter nesubjektivní, ne-předmětné události v bytí (s výhradou příštích analýz, týkajících se problému indikace); přesto však pokládáme psýché za místo, skrze něž se tato událost stává zkušeností - psýché coby sensorium člověka jakožto subjektu zkušenosti; a to člověka v jeho materiální existenci, prostoročasové lokalizaci ontické události. Je obtížné vyjádřit adekvátně a bez uklouzmutí filozofickou zkušenost, což má svůj obecný základ v tom, že filozofování o ne-předmětné oblasti napětí bytí je vázáno na jazyk, jehož gramatika odráží předmětnou oblast světa věcí. Existuje však, jak jsme již řekli, možnost vyjádřit toto napětí pomocí symboliky mytu, jak to učinil Platon. Jedná se o ona dvě napětí,

o nichž jsme se zmínili úvodem a která především konstituuují dějiny: /1/ napětí duše mezi časem a věčností a /2/ napětí mezi stavů řádu duše před a po ontické události. Obráťme se teď k tomuto dvojímu napětí ve zvláštní mytické formě výrazu, která byla nalezena při příležitosti platonské události filozofie.

Locus classicus pro první napětí a jeho mytický výraz je Sókratova řeč v Symposionu. Póly časného a věčného bytí jsou zastoupeny smrtelníky a bohy. Mezi nimi probíhají vztahy: "prosby a oběti" ze strany člověka, "rozkazy a odměny" ze strany bohů. Či spíše: mají probíhat vzájemně, ale nemohou, neboť "bůh se s člověkem přímo nestýká" - to je upozornění, že zůstává skryto, jak člověk v časném bytí (Platonův THNETOS) má mít zkušenost o věčném bytí. Zde je potřebný nějaký zprostředkovatel, který to, co se děje u lidí, donese a oznamí bohům a to, co se děje u bohů, zase lidem. Úlohu tohoto zprostředkovatele přiděluje Platon "velikému daimonovi", neboť oblast daimonů (PAN TO DAIMONION) leží mezi (METAXY) bohem a člověkem. Tento daimon, díky svému postavení mezi, má směšovat, co se nesměšuje - dokud to stojí předmětně proti sobě -, aby póly "byly spjaty v jeden celek". Této symbolice se diskrétně podsvouá, oč vlastně běží, totiž o člověka, který není prostě THNETOS, ale který v sobě zakouší napětí k božskému bytí; ten, kdo má tuto zkušenost, přerůstá status smrtelníka a stává se "mužem daimonským" (DAIMONIOS ANER). Mluvili jsme o indexu "subjektu filozofické zkušenosti", který vyrůstá v člověku teprve z této zkušenosti: Platon tentýž problém vyjadřuje tak, že mluví-li o člověku, doplňuje výraz epické řeči THNETOS výrazem filozofické řeči DAIMONIOS ANER.

"Veliký daimon", který má zprostředkovat, je EROS, symbol zakoušeného napětí mezi póly časného a věčného bytí. Napětí samo se nyní dostává ke slovu mytem o rodovém původu Erota. Jeho matkou je Penia (chudoba, nedostatek), jeho otcem Pēros (plnost, bohatství), který je synem Metis (moudrost, důmysl). Penia svedla Pora, opilého po slavnosti uspořádané bohy při narození Afrodity, a z tohoto spojení povstal Eros. Smutně zamilované slídění nedostatku po plnosti a opojené pronikání bohatství do chudoby prozrazují jistě osobní muance Platonské zkušenosti, ale přesto zavádějí do analýzy věcný prvek, o němž jsme dosud nemluvili a který získá svou plnou závažnost teprve dalším rozvinutím u Boethia. Neboť jako

póly napětí teď nebyly obsahově určeny čas a věčnost, ani smrtelníci a bohové, ale nedostatek a plnost, nedokonalé a dokonalé bytí. To je ještě pozoruhodnější tím, že boethiovské určení věčnosti jako dokonalého bytí nenavazuje na Symposion, ale na Timaios, v němž se pomocí demiurgie představuje napětí mezi časem a věčností jako EIKON věčnosti. Relace mezi časem - věčností a nedostatkem - plnosti, která se zde manifestuje, vyžaduje ovšem ještě další zkoumání. V našem kontextu je přesun obsahového určení především proto, že Platonovi slouží coby instrument k popisu filozofické zkušenosti jako napětí mezi moudrostí (plnost) a nevědomostí (nedostatek). "Žádný z bohů nefilozofuje ani netouží stát se moudrým - neboť jest moudrý..."; a k tomu Platon ironicky dodává "- ani je-li někdo jiný moudrý, nefilozofuje". Avšak právě tak málo jako moudří usilují o moudrost ignorantí (AMATHEIS), neboť na ignoraci to je zarázející, že je sama se sebou spokojena - člověk, který se necítí ve stavu nedostatku, neusiluje o to, čeho se mu nedostává. Také filozof je AMATHEIS, ale jeho AMATHEIA je jedním pólem napětí, v němž se zakouší i ten druhý - SOFLA. AMATHEIA, která není pólem filozofické zkušenosti, charakterizuje člověka bez erotického napětí, duchovně tupého člověka.

Popisem ignoranta, spokojeného se sebou samým, zavádí Platon třetí typus člověka: prvním typem byl smrtelník THNETOS, který v řeči eposu stojí proti ATHANATOI; druhým byl člověk ducha - DAIMONIOS ANER, který žije v napětí mezi nedostatkem a plností; třetím je ALATHES, duchovně tupý člověk. Uvažujeme-li o pořadí těchto tří typů, odkrývá se v něm pole dějin, které se konstituovalo událostí filozofie. Neboť jestliže se filozofickou zkušeností dostane člověk do napětí diferencovaného vědění o řádu bytí, nepoznává pouze sebe sama jako nový typ - DAIMONIOS ANER, nýbrž zároveň poznává i člověka, žijícího ještě relativně kompaktně v primární kosmické zkušenosti jako dějinně starší typ THNETOS. A dále, je-li jednou dosaženo reprezentativního stupně diferencované zkušenosti, nevede žádná cesta zpět ke kompaktnímu stupni - kdo se novému stupni uzavře, poklesne k ALATHES. Řád duše, jíž se zmocnil Eros, není tedy žádnou do sebe uzavřenou událostí, ale konstituuje svou povahu pole, přesahující napětí bytí, jež je vlastní této události, pde napětí vůči typům řádu, které dějinně ještě nedosáhly stupně diferenciace filozo-

fie, vůči typům odporu a sebe-uzavřenosti k novému řádu. Logos uskutečňování, který se stal viditelný, klade spolu s noetickým porozuměním sobě samému také kritéria pro posouzení řadu nižší úrovně či jiného druhu, než jaký je zde nyní k dispozici. Náhledy, o něž zde běží, nejsou přece nějakým nezávazným stavem vědění, ale dotýkají se správného poměru člověka k božskému základu bytí; filozofické napětí mezi časem a věčností je rozpoznáno jako správný řád duše, který vystupuje s nárokem, aby je splňoval každý. Z nároku na správný řád lidské existence plynne neúprosnost, která je vlastní konstituci dějinného pole. Vždyť člověk, v němž se ona zkušenost stala událostí, si připadá, jako by byl postaven před soud - a to nikoli jako soukromá osoba, ale s tím, co je mu vlastní jako člověku; zkušenost se ve svém nositeli stala ~~reprezentativní~~ událostí pro každého, a proto díky ní stojí před soudem každý člověk - také a právě tehdy, když se jejímu nároku brání. Mythos o soudu slouží proto Platonovi jako výraz pro dějinné napětí. V dialogu Gorgias stojí proti sobě Sókratés a Kalliklés jako reprezentanti, jeden nového řádu a druhý odporu vůči němu. Rozhodnutí o správném řádu, které je v čase dáno rozsudkem Athéna-nů nad Sókratem, bude na věčnosti vydáno soudem mrtvých. Poly duševního napětí se v dějinách rozestupují do lidí, kteří propadli "času", a jiných lidí, kteří žijí pro "věčnost"; do "žijících", kteří jdou leskem "času" k smrti, a do "mrtvých", kteří svým životem v napětí soudu jdou k věčnosti. Díky tomu, že filozofická zkušenost má charakter soudu, se stávají zřejmými i další typy lidí, v jejichž sporu na život a na smrt se buduje pole dějin.

Na závěr této části zkoumání je třeba znova provést reflexi o poli dějin.

V první části, která se týkala fenoménů, jsme polem rozuměli takový poměr bytí, v němž historické fenomény nevystupují bez kontextu, ale jako součást smysluplné konfigurace. V přítomné kapitole, která se týká konstituce pole, jsme jím rozuměli pole napětí v bytí. Smysl, který jsme v řeči o smysluplné konfiguraci fenoménů předpokládali, jsme v následující analýze bliže určili jako smysluplnost napětí. Ani toto druhé určení však nedostačuje jako charakteristika pole, neboť hrozí, že se bytí podmíne předmětný význam situ napětí, zatímco výsledek není žádným předmětem, ale termínem noetické exegese.

Abychom přiměřeně charakterizovali pole, museli bychom se stáhnout zpět ke zkušenosti bytí a k její zvláštní problematice, neboť nepředmětný charakter této zkušenosti bytí překračuje ji samu a zasahuje i pole dějin, které konstituovala.

Vylučme napřed nedorozumění, které motivuje zpředmětnou konstrukci pole dějin. Otázka po poli je otázkou po situ napětí ve stejném smyslu, v kterém se kladla otázka po situ zkušenosti bytí. Jako označení jejího místa jsme přijali psýché ve významu vytvořeném filozofy; dále jsme se o psýché vyjádřili jako o sensoriu transcendence; a konečně jsme pokládali člověka za majitele tohoto sensoria a za subjekt jeho pomocí učiněné zkušenosti. Vrstvení problému odpovídá v podstatě platonskému vrstvení: NÚS - PSYCHÉ - SÓMA. Toto vrstvení, které je pro konkrétního člověka správné, se však nesmí přes člověka projikovat do dějin. Zvláště nepřípustné je konstruovat situs dějin jako rozšířenou psýché (kolektivní, všeobecnou, kosmickou, božskou), i když se to často stávalo, počínaje Platonovým Timaiem, kde se mluví o psýché v kosmu. Jenže Timaios je mýtus a Platon dobře věděl co činí, když anima mundi vykázal její status v mytu; nic nezískáme, když předstíráme, že mytický symbol označuje nějaký předmět poznání; naopak se spíše musíme ptát po zkušenosti, která tento mytický symbol vyvolala a v jejímž světle se ukazuje jako smysluplný. Proto jestliže filozofujeme, je pro nás psýché sitem zkušenosti bytí, za jejíž subjekt pokládáme konkrétního člověka. Přijetí psýché bez prostoročasové lokalizace v konkrétním člověku jakožto subjektu její zkušenosti je filozoficky nepřípustné. Jestliže však vyloučíme psýché jakožto situs napětí a spolu s ní i subjekt zkušenosti, pak nás pole dějinného napětí, které nepochybňě zakoušíme, odkáže zpět k duši jakožto poli zkušenosti bytí, abychom obecné charakteristikum našli tam.

Vrátme se tedy zpátky ke zkušenosti bytí, ke zkušenosti napětí mezi póly času a věčnosti, ke zkušenosti setkání se a vzájemného pronikání časného a věčného bytí. Při analýze této zkušenosti narážíme na otázku, jak člověk ve své časnosti vůbec může mít nějakou zkušenosť o věčném bytí. Abychom ji zodpověděli, vyslovme domněnku, že časnost je indexem, který člověku a světu přiznáváme teprve ve světle zakoušeného napětí. Imanence světa věcí a čas immanentního světa neby-

vají zakoušeny primárně, nýbrž jako indexy komplexu reality, jehož vlastní struktura se sestává zřejmou teprve tehdy, je-li událostí filozofie rozpoznána jeho pozice na časovém pólu zakoušeného napětí mezi časem a věčností. Pouze když tyto indexy zpředmětníme, vyvstává aporie, jak opět spojit předměty označované za časné a věčné bytí, které ovšem nejen nebyly nikdy odděleny, ale které vůbec neexistují. Akceptujeme-li teorii indexů, obtíže odpadají, neboť potom nemusí zkušenost bytí probíhat ve světském čase, z něhož je zkušenost věčnosti těžko srozumitelná, ale může probíhat tam, kde je zakoušena, totiž v onom "mezi" - platonském METAXY, které není ani časem, ani věčností. Samotné napětí bytí, jeho geneze, jeho zpracování a výklad, jeho efekty pro řád, jeho rozpad atá. bývají vskutku zakoušeny jako průběh. Ale tento průběh se děje v METAXY. Zdání, že jde o průběh v čase světa, vzniká tím, že průběhu v METAXY mohou být přiřazena světská data, vždyť subjektem zkušenosti je člověk, jemuž je kromě dalších struktur řádu vlastní také příslušnost ke světu. Tato možnost přiřazení je pak zajisté fundamentálním problémem ontologie, avšak její existence nás nijak neopravňuje k tomu, abychom ono METAXY, v němž zkušenost probíhá, zasadovali do světa a jeho času. Abychom tyto vrstvy nesměšovali, bude účelné zavést terminologické rozlišení. Abychom se příliš neodchylili od konvence, budeme mluvit o sérii immanentních světských dat, týkajících se vztahu METAXY ke světu, jako o časovém procesu zkušenosti; a ve stejném smyslu o časovém procesu dějin, abychom označili sérii immanentních světských dat, která mohou být přiřazena poli dějin. Obtížnější a závažnější však je nalézt výraz pro průběh zkušenosti v METAXY. Za tím účelem ještě jednou uvažme, že ve filozofické zkušenosti napětí mezi póly času a věčnosti nesmíme transponovat ani věčné bytí na předmět v čase, ani časné bytí do věčnosti. Setrváváme v onom "mezi", v časově vázaném proudu zkušenosti, v němž je však prezentní věčnost, v proudu, který nelze rozpustit do minulosti, přítomnosti a budoucnosti světového času, protože v každém bodě proudu v sobě nese napětí vůči mimo-časovému, věčnému bytí. Tento charakter prezence věčného bytí v časově vázaném proudu snad vystihuje výraz proudící prezence.

Jestliže prozumíme události filozofie jako proudící prezenci, pak uskutečňování věčného bytí v čase není ani událostí v mimulosti či v budoucnosti světského času, ani jednou

provždy daným stavem nějakých jsoucích věcí (ať už člověka, lidské společnosti nebo celého lidstva), nýbrž, z hlediska světského času, permanentní přítomností napětí vůči věcnému bytí. "Dějinami" se permanentní přítomnost proudící prezence stává <sup>díky</sup> dvěma charakteristickým rysům. Za prvé: napětí v bytí není žádným předmětem, který by bylo možné poznat "inter-subjektivně", takže by každému, kdo je zakouší, nabízelo zhruba stejný fenomenální obraz, nýbrž je vskutku napětím, které musí být protrpěno osobně a proto se prezentuje v plnosti modů zkušenosti - na škálách kompaktnosti a diferenciace, průhlednosti a neprůhlednosti, úzkosti ze světa a víry, libida dominandi a lásky, zoufání a naděje, acquiescence (uspokojení) a odporu, pokory a vzdoru, otevírání se a uzavírání se, odpadnutí a návratu, prométeovské revolty a bázne boží, světských radostí a contemptus mundi atd. Za druhé: pole zkušeností není žádnou neuspořádanou rozmanitostí, ale vykazuje srozumitelné rysy řádu, ježto se mezi modálně odlišnými zkušenostmi, které vyplývají z "pravdy" zkušenosti bytí, vytváří ona relace napětí, propůjčující tomuto poli zaměření a onu nezvratnou tvrdost, kterou zachytí Platon v mytu o soudu. že však proudící prezence svými mody zkušenosti, napětím mezi ~~miření~~, epochálně reprezentativními a zároveň směrodatnými a určujícími událostmi vůbec konstituuje takové pole, které se ve světském čase stává srozumitelným procesem dějin, svého druhu biografí proudící prezence - tento poměr bytí je stejně málo pochopitelný jako pochopitelnost světa pomocí přírodných věd - a musíme jej brát jako tajemství dějin.

### 3. Dějiny jako konstituens filozofie

Filozofie a dějiny se konstituují navzájem. Obě tyto relace lze od sebe deskriptivně jen ztěží odtrhnout, takže to, co patří pod titul "dějiny jako konstituens filozofie", jsme museli z větší části zahrnout již do předchozí kapitoly. V této kapitole proto postačí formulovat, co je<sup>v</sup> problému zásadní.

Rozumíme-li dějinami uskutečňování věcného bytí v čase, prezentuje dějinná konstituce filozofie dva aspekty, které se staly tématem již v předchozí kapitole. Za prvé je filozofická zkušenost jako taková, totiž jako setkání věcného a časného bytí, dějinnou událostí uskutečňující cosi, co prototypicky vyjadřuje Sókratova řeč v Symposiu. Za druhé však má tato zkuše-

nost modální charakter, tzn. je jen jedním z mnoha dům zkušenosti v poli proudící prezence. Filozofickou zkušenost, která činí logos uskutečňování průhledným, můžeme proto jakožto dějinně konstituovanou plně pochopit pouze tehdy, jestliže ji zasadíme do původnějšího a pro logos méně průhledného pole, totiž do vztahu k primární zkušenosti kosmu a jejímu vyjádření v mytu. A naopak: specifickému výkonu filozofie jakožto diferencovaného vědění o řádu bytí porozumíme jedině tehdy, zkoumáme-li ji jako událost v poli dějin. Tento druhý aspekt je tím, oč nám zde předeveřím běží.

Filozofická zkušenost neodhaluje předměty, které by dosud byly neznámé, ale vztahy uvnitř řádu nějaké skutečnosti, které jsou dostupné také primární zkušenosti kosmu. Kritický bod tohoto odhalení jasně vytýčil Aristoteles, když poznamenal, že básník klade na počátek dění bohy Ókeana a Téthys, naproti tomu ionský filozof vodu, a když proto odlišil básníky jakožto teologizující myslitele od ionských filozofujících myslitelů. Kosmos, který zahrnuje také bohy, se díky filozofické zkušenosti rozestoupil na svět bez bohů a na mimosvětského boha. Ve světle zřetelně zakoušeného napětí mezi ne-božským časným bytím a božským věčným bytím vstupuje na místo kosmických relací řádu nový řád vezdejšího světa a mimosvětského boha.

Je obtížné zachytit charakter této difeřenciace relací řádu v jeho svébytnosti, aniž bychom podlehli možnostem jeho zpředmětnění, které se nám nabízí. Nelze například mluvit o nějakém odbožštění kosmu, neboť odbožštěný kosmos již není kosmem; ani o odbožštěném světě, neboť bohové ve světě nikdy nebyli. Abychom se vyvarovali uklouznutí toho či onoho druhu, která problém zatemňují, potřebujeme teorii indexů, o které jsme se v hlavních bodech zmínili již v předchozí kapitole. Několik příkladů jejího užití přispěje k jejímu ozřejmění.

Vezměme v úvahu předeveřím výraz "bytí". Neoznačuje žádný předmět, nýbrž indikuje jistou souvislost řádu, do níž jsou veškeré komplexy reality, o nichž máme zkušenost, po rozestoupení kosmu zapojeny tak, jak byly před jeho rozestoupením zapojeny do řádu kosmu. Namísto souvislosti řádu nazvané kosmos, nastoupila nová, nazvaná bytí. Aby mohlo fungovat jako index nového řádu, musel všeck výraz bytí svůj význam, který měl v souvislosti primární kosmické zkušenosti, zásadně změnit. Obzvláště instruktivní pro genszi tohoto indexu je proto proces, v němž se proměňuje kosmo-logický význam TÁ OMTA v Homérově jazyce ve význam onto-logický v jazyce filozofickém.

Pomysleme dále na prostorové metafory jako jsou vezdejší-mimosvětský nebo imanentní-transcendentní: neoznačují žádné vlastnosti jsoucna, ale jsou to indexy, které se ve světle zkušeného napětí bytí přiřazují světskému respektive božskému komplexu reality.

A konečně výraz "svět". Ani svět není nějakým předmětem, který se "vyskytuje", nýbrž je indexem pro komplex reality věcí a relací mezi nimi, stala-li se ve zkušenosti bytí zřejmou jejich ne-božská, svébytná struktura. Jestliže se na tento indexový charakter výrazu, tj. na jeho původ ve zkušenosti bytí, zapomene a jeho indikovaná svébytná struktura je následně objektivována, povstávají anti-teistické, ideologické "světy", jako je např. svět smyslově vnímatelných věcí s jeho nárokovaným monopolem na realitu. Pro teoretika politiky je tento typ uklouznutí zvláště zajímavý, protože v době ekumenické říše nastává jeho vlivem tragi-komická situace, kdyť by se jeho hranice rozšířily jakkoli daleko, a že imperium potřebuje ještě něco víc než prostorovou expanzi. Na tento náhled zase navazují historické procesy experimentování s říšskými teologiemi, které mají doplnit část reality chybějící světu, tentativní asociace s duchovními hnutími, svoláváním koncilů, na kterých jsou tato hnutí náležitě využita k imperiálním účelům, a konečně vytvoření říšské ortodoxie. Dodnes máme trápení s říšemi, které hledají svůj svět cestou expanze, místo aby vyrazily do METAXY pravidící prezence.

Tyto příklady měly ještě jednou ozřejmit, že v centru filozofování tkví zkušenosť napětí bytí, z jejíž pravdy řádu vyzařují indexy na komplexy reality. Tam, kde ve světle zkušenosťi bytí běží o svébytný svět věcí, tam běží také o boha, bez něhož - je-li pochopen jako bůh mimo-světský - by nebylo žádného svébytného světa věcí; a tam, kde se bůh a svět setkávají ve zkušenosťi bytí, která je současně drží v odstupu, běží také o člověka, který zakusiv sebe sama jakéžto řád zkušenosťi vstupuje do vědomé pravdy svého vlastního řádu. Načrtnutý okruh problémů tvoří, jak se domnívám, dějinně konstituované jádro veškerého filozofování. Filozofování ztrácí smysl, když izoluje nějakou část tohoto ontologického komplexu od vztahu k jiným částem.  
"vládce světa" zjišťuje, že fundament říše se nestane světem,

#### 4. Dějiny jako obor fenoménů filozofického bádání

Filozofie je událostí bytí, v níž se logos uskutečňování stává průhledným. Filozofie je proto oním fenoménem v poli dějin, jehož pomocí se poznávají nejen jiné fenomény uskutečňování jako takové, ale i samo pole dějin jakožto pole napětí mezi fenomény. Dalo by se tedy očekávat, že zároveň s touto událostí bytí a jejím dějinným sebepochopením okamžitě vyvstánu pokusy o materiální filozofii dějin velkého stylu. Tak tomu ale není. Východiska k materiální filozofii dějin, která byla v zásadě k dispozici v Platonově díle, nedala bezprostředně k dalším pokusům probádat a přehlédnout pole dějin vcelku.

Absenci takových pokusů lze vysvětlit rozličnými důvody: nebyl k dispozici kriticky prověřený srovnávací materiál ze starších předvýchodních a soudobých dálnevýchodních kultur, který nám dnes v plnosti nabízí historická věda a který by k takovým pokusům mohl podněcovat; chyběl také podnět k výpracování filozofických pojmu, potřebných k teoretickému zvládnutí tohoto materiálu. Jsou to dobré důvody a neměli bychom je přehlížet. Za závažnější však pokládáme, že konfliktní situace, kterou vytvořila filozofická událost, si vyžádala koncentraci energie na artikulaci filozofické zkušenosti samotné, na její obranu a odpor proti typům trádice. "Válka a bitve" jsou slova, jimiž začíná dialog se sofisty Gorgias; a z první věty je jasné, že se jedná o válku a bitvu, které si v této historické chvíli vyvolily Sókrata pro jeho vystoupení. Pokud je tato událost historickou akcí, pokud si jakožto reprezentativní znovustvoření řádu nárokuje uznání a dostává se tak do konfliktu se stávajícím řádem společnosti, váže to zřejmě všechny její síly a tím brání v rozvinutí jejích principiálních možností. Ostatně se nejenom filozofická, ale i izraelská a křesťanská zkušenosť transcendence při svém prvním vystoupení vyzlačuje tendencí k relativně úzkému, možno říci dobovému horizontu tvorby typů, a jejich rozvíjením v tomto účelovém rámci. Připomeněme redukci materiálně dějinné problematiky na velké páry typů, které ovládaly dějinné pole: Řekové a barbaři, Izrael a národy, Platon a sofisté, Kristus a farizeové a konečně křesťanské zeškatulkování paganů pro všechny ne-křestany, kteří nejsou Židové. Ale i když překročíme počáteční stav, střetáváme se s pozoruhodným jevem, že totiž vylepšování a rozmněžování tvorby typů je vyvoláváno

konfliktními situacemi. Přesnější určení toho, co je křesťanské, je motivováno sporem, k němuž nutně muselo dojít s dobovými proti-typy: Ireneus a gnostikové, Athanasius a ariáni, Augustinus a manichejci, Tomáš a mohamedáni (kteří ještě u něho vystupují jako pagani). Také o naší vlastní době by se dalo říci, že filozofické střetnutí s ideologiemi, zkoumání jejich dlouhé prehistorie a jejich souvislostí se starověkou gnózí a středověkým sektářstvím, se vážně rozběhlo teprve tehdy, když se ideologie odhalily jako velmoci, které zevnitř i zvenčí ohrožují trvání západní civilizace. A stejně málo byla vlna "filozofii dějin", která, počínajíc Voltairem, zpracovala masy globálního materiálu, důsledkem nějakého náhlého propuknutí kontemplativních zájmů: následovala jen imperiální éru objevů a dobývání, díky níž se zeměkoule a její národy staly doménou Západu. Odvážíme se proto vyslovit empirickou tezi, že filozofické zkoumání tohoto oboru fenoménů čerpalo svou dynamiku vždy z dobových konfliktních situací. Je-li dnes horizont těchto fenoménů vskutku globální, je tomu tak proto, že se celá zeměkoule stala kontemporáním polem napětí.

Kdyby se prokázala udržitelnost této teze, získali bychom tím významný vhled do vzájemné konstituce filozofie a dějin; dějinná konstituce filozofie by pak nebyla jednorázovou událostí, nýbrž dějinným procesem, v němž filozofie dospívá k klubšemu porozumění sobě samé tím, že svou noetickou potencií plně aktualizuje ke zkoumání oboru dějinných fenoménů. Stojíme dnes na počátku velkého filozofického rozvoje v rámci perspektiv filozofie dějin, která poprvé může obor svých fenoménů prozkoumat v jeho globální šířce a časové hloubce.

Omezení na konfliktní situaci ovšem nebylo jedinou překážkou rozvinutí filozofie dějin do plné materiální šíře, jaká by byla v daném období možná. Rozšíření horizontu bylo v klasickém, jakož i v křesťanském období filozování znesnadněno tím, že od prvního rozběhu byly vypracovány filozofických pojmu, potřebných ke zkoumání dějinného pole, postaveny meze, které se začaly hroutit teprve v novověku a dnes se již zkroutily tak dalece, že se pracovní pole uvolnilo. Jedná se o jednostrannost, jejíž možnost tkví v napětí bytí:

Ve zkušenosti proudící prezence se setkává čas a věčnost, člověk a bůh. Zkušenost tohoto METAXY proto může přenášet své akcenty modálně buď na lidsky hledající a přijíma-

jící pól, nebo na božsky dávající a přikazující pól. Jestliže akcenty modu spočívají na lidský hledajícím a přijímajícím pólu, takže se ve výrazu zkušenosti stane dominantním vědění o METAXY a o řádu bytí, mluvíme o filozofii; jestliže akcenty modu spočívají na božsky dávajícím a přikazujícím pólu, takže se lidské vědění o zkušenosti pohříží do komunikace božího průlomu, mluvíme o zjevení. Jak jeden, tak druhý modus podmiňují typické způsoby vztahování se k časovému postupu zkušenosti. Během vývoje filozofické zkušenosti uvnitř Řecka od Hesioda k Platonovi, tedy v klasickém období v přísném smyslu, mladší, diferencovanější pozice vždy zahrnovala onu starší, kompaktnější zkušenosť pod kategorii PSEUDOS - výraz, jehož významové pole se prostírá od falešnosti po lež; zatímco mladší zkušenosť vůči staršímu PSEUDOS reprezentovala ALETHEIA - pravdu. Tepřve u pozdního Platona a následně u Aristotela se nacházejí podněty ke kontemplativní tvorbě typů  $\kappa\alpha$  vytváření pojmového jazyka, v němž bude symbolika staršího mytu pochopena ne jako PSEUDOS, ale jako pravda v jiném zkušenostním modu - např. když Aristoteles rozlišuje mezi teologizujícím a filozofujícím myšlením, které v rozdílných symbolikách vyjadřují tutéž pravdu. Tyto podněty však v helenistickém období nenašly žádné pokračovatele hodné toho jména. Docela jinak se poměr k předchůdcům představuje v křesťanské ambientě. Především žádny prorok nemůže lhát, protože říká Slovo Boží. Dále pak výrazy zjevení splynuly s historickými zprávami o jejich okolnostech do jediného mocného literárního korpusu, který byl pod kategorii zjevení zahrnut jako celek. Když se potom při četbě těchto sacrae litterae staly zřejmými rozpory mezi předchůdcí nebo když čtoucí následovník považoval za správné něco jiného, než říkal jeho kanonizovaný předchůdce, bylo, aby se odstranily konflikty mezi pravdami, nezbytné přidržovat se jistých interpretačních pravidel, jejichž princip formuloval Augustin: "Veškerá divina scripta se navzájem snášeji v pokoji" (Serm. I.1.4); a když se zdá, že se některá místa ne-snášeji, pomysleme, "že mluví jiný prorok, ne jiný duch" (In Ps.103.1.5). Metodou k překonání zdánlivých konfliktů je allegorická exegese. Zařazování pod kategorii lži a allegorická exegese jsou dva způsoby vztahů vůči fenoménu předchůdců, které odpovídají modálním akcentům na časný a věčný pól zkušenosti transcendence. Avšak ani jeden, ani druhý druh vztahů nedostává ke zkoumání těchto fenoménů jakožto zkušenostních modů

proudící prezence --- teprve historický výzkum teologů a srovnávací religionistiky tyto překážky s konečnou platností odstranil.

Nesmíme ovšem všechno, co bylo v této oblasti vykonáno, nárokovat pro naši vlastní dobu, neboť právě za velký princip materiální filozofie dějin vděčíme náhledu Augustinovu.

V Enarrationes in Psalmos (64.2) se nachází tento text:

Incipit exire qui incipit amare.  
Exeunt enim multi latenter,  
et exeuntium pedes sunt cordis affectus:  
exeunt autem de Babylonie.

Augustin staví konflikty mezi vyvoleným národem a imperii pod symbol exodu a rozumí dějinným procesům exodu, exilu a návratu jako figuraci napětí bytí mezi časem a věčností. Ať přijme exodus jakoukoli figuru -- reálný odchod z této společnosti či vnitrospolečenské střetnutí mezi reprezentanty řádu vyššího a nižšího rangu -- dynamika a směr tohoto procesu vyvstává z lásky k věčnému bytí. Exodus ve smyslu onoho incipit exire qui incipit amare je klasická formulace materiálního principu filozofie dějin.

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

Zdeněk Neubauer: Fuchsův omyl o Neubauerovi  
(K polemické stěti Jiřího Fuchse "Domnělá krize objektivity"  
PARAF 6/87)

Au milieu des ruines qui m'entourent, un pan de mur  
reste debout, inébranlable sur sa base bâtie à chaux  
et à sable; c'est mon amour pour la vérité scientifique.

J.-H. Fabre, Les Merveilles et l'instinct chez les  
insectes; L'Harmas.

Paris, librairie Delagrave 1918, p. 2

### Úvodem

Článek Jiřího Fuchse činí dvojí. Jednak podává kritický rozbor novověkého myšlení galileovsko-descartovské tradice; ukazuje na to, že v něm bylo poznání scientistem zúženo na mechanisticky orientovanou přírodcvětu, která nemá přiměřené prostředky poznávat subjektivitu a není kompetentní zabývat se záležitostmi lidskými. Dále ostře napadá to, co v moderním (=současném) myšlení nazývá existencialistickou reakcí na scientistismus; ta dospívá až k odmítání vědy, vědeckosti, objektivní pravdy, logiky a racionality. Tvrdí se zde, že "paradoxně jsou existentialisté se scientistem v základě spřízněni" (p. 135), protože přejali pojetí poznání a rozumu od novověku.

S Fuchsovými postoji lze v zasadě souhlasit. Jiné se to například zdářilo. Možné jenom náhledy a postřehy jsou mi dokonce velmi blízké. Erichy moderního myšlení, páchané na vědeckosti, objektivitě a racionalitě, jsou však prohlašovány za Neubauerovy omyly o vědeckosti a rozumu. A s tím už souhlasit nemohu.

### Dementii

Jak východiska našeho myšlení tak i způsob filozofování se příliš liší na to, aby umožňovaly smysluplnou polemiku, neříká-li plodný dialog. Odpovědnost k vlastnímu myšlenkovému svědectví mne však zavazuje rozhodně prohlásit, že bludy, které jsou mi připisovány, nezastávám, a omylu, z nichž jsem viněn, se nedopouštím.

Nejlepší tvůrčí síly svého života jsem věnoval vědě. Ze vědce, přírodovědce, biologa se povazují stejnou měrou jako ze filozofa. Přírodovědecké teorie a poznatky, jejich epistemologické reflexe a konečně znalost toho, jak to ve vědě de facto chodí, představují důležitý zkušenosní základ mého filozofického tázání a hledání. Je proto vyloučeno, abych vědomě a záměrně odmítal vědu a odsuzoval vědeckost - s jejími základními ctnostmi, jimiž je vedle empiričnosti práve racionalita a objektivita. Minimálně přitom objektivitu v noetic-kém smyslu, jak ji chápe Fuchs, když píše, že "je požadavkem vědeckého postupu, aby byly eliminovány všechny subjektivní předsudky, sympatie, zaujetí, věšně, které by mohly falšovat - subjektivizovat - vědecké úsilí po objektivitě" (p. 139) a že takto "noeticky vymezená objektivita koinciduje s pravdou" a souvisí s její obecností (ibid.).

Usiluji však o překonání tradiční, omezené podoby vědy a odmítám - podobně jako Fuchs - scientistické zabsolutnění současné podoby přírodovědeckého poznání. V tomto smyslu jsem vskutku "antiscientista", za něhož jsem označen (p. 137), ne však ve smyslu "přílišného subjektivního zaujetí a anti-

patic k vědeckosti" (p. 134), jak je mi předhazováno. Sleduji se sympatiemi všechny příznaky toho, jak se současná věda postupně vymaňuje ze své závislosti na novověké mechanistickej ontologii, ze které kdysi vyrostla, a tak se mění z vědy novověké na vědu moderní. Tento děj nastal zřetelně ve fyzice, ale dochází k němu i v jiných vědních oborech, zvláště v souvislosti s uplatněním kybernetického myšlení. Ohlašuje se také některými dosud nenapsanými proudy v biologii, na něž se ovšem moje pozornost soustředuje zejména.

### O krizi objektivity

Domnívám se, že v tomto epistemologickém procesu se rozhoduje především o povaze poznávaného jsoucna a s tím související povaze vědeckého poznatku. Proto mluvím o krizi objektivity. Ježto se tento obrat stal kritikovi kanenem úrazu, pokusím se stručně shrnout, co "krizi objektivity" míním a proč mi připadá takový obrat naprosto příležitý.

Tradiční věda byla vybudována na představě skutečnosti jako objektivní reality, tj. časoprostorového výskytu věci (res), které mají povahu objektů. Jsou to tělesa (moles, moleculae, atomoi), jejichž základním rysem je inercie (passiva) a překážení (zaújímání prostoru) a které vstupují pouze do vnějškových interakcí (vytlačování, přitahování a odpuzování). Jejich existence, oddělenost a vlastnosti jsou nezávislé na aktu poznání, jehož úkolem je jejich výskyt, vlastnosti a vzájemné působení druhotně konstatovat. Jsou-li však poznatky pouhou konstatací toho, jak se to ve skutečnosti se jsoucnenem chápají jako nezávislé objekty má, pak jim nalezi pravdivost bez zřetele k teoretickému a metodickému kontextu, v rámci kterého byly získány. Takový kontext ovšem souvisí s ontologickými předpoklady. Tím výchozím předpokladem je v poslední predstava, že jsoucno, každé jsoucno, má povahu "fyzického" objektu. Jen takovému jsoucnu nalezi byti. Vše ostatní je stín, iluze, náhoda, vidina apod. - čili tak či onak není.

Tak byla objektivita skutečnosti a s tím související objektivnost poznatků postulována tvůrci novověké vědy - Baconem, Galileiem, Descartem a Newtonem - a později ~~franktně~~<sup>x)</sup> matematicky formulována ve formě tzv. hamiltoniámu.<sup>x)</sup> Takto pojímaná objektivita tedy prvořádě "nekonciduje s pravdou", nýbrž vyjadruje novověké chápání skutečnosti. Nejde tedy o pojem noetický (jak jej chápe Fuchs v souladu se zcela jiným pojmoslovním kontextem, než o který v souvislosti s "krizí objektivity" běží), nýbrž ontologický. Kritériem pravdivosti, tedy noetickým principem, je až druhotně: poznatek je považován za pravdivý ("objektivní") potud, pokud se mu daří převést empirické jevy na projevy objektů ve vzájemné vnějškové interakci. Poznatek, který neplní toto poslání, není "vědecký", tj. objektivní, nýbrž je čímsi "jen subjektivním", je pomyslem, dojmem, tedy klamem, nepravdou.

S touto objektivní ontologií stojí s padá nárok vědy být absolutním, definitivním, všezakrnujícím a výlučným způsobem poznání; proto výroky typu "je vědecky dokázáno" miní "je nad věškerou pochybnost" čili: je to tak. A to i

x) K tomuto tradičnímu pojetí objektivity a nutnosti jeho revize (požadavku "nové objektivity") viz - z nejdostupnějších pramenů - např. I. Prigogine et I. Stengers: "Nová smicouva", Pokroky mat. fyz. a astron. 29/4-5; 1984.

takdy, jsou-li spojovány se záporným soudem, např. že žádná duše neexistuje; nutně, nemá totiž povahu objektu, tj. materiálního výskytu<sup>x)</sup>.

V moderní vědě - na rozdíl od vědy tradiční, novověké - již nelze poznávané jsoucno chápout jako něco zcela nezávislého na aktu poznání: na rozdělení (fragmentaci) skutečnosti na objekty a na povaze těchto objektů se významně podílí vlastní teoretický a metodický přístup, položení otázky, formulace problému. Částice, vlny, pole, dissipativní struktury, atraktory, informace<sup>xx)</sup> apod. povahu tradiční objektivity prostě nemají. Proto ani vědeckým poznatkům nelze přisuzovat pravdivost bez ohledu k souvislostem. Proces bytostné transformace věd, započatý na přelomu našeho století, byl vyvolán těmito problémy, původně zcela odbornými, když se ukázalo, že k jejich řešení a překonání nestačí prostředky, jimiž dosavadní odborný rámec disponoval. To vedlo nakonec k zproblematizování toho, co bylo pro vědu dosud nejsamozřejmějším předpokladem: chápání jscucha jako objektivity a skutečnosti jako objektivní reality.

Tento proces, který bylo možno zpočátku ještě považovat za "specifitu", "vnitřní zdaležitost" věd tak abstraktních a odtažitých, jako je fyzika elementárních častic nebo matematická logika, vyústil v současné době v to, co je obecně označováno za "epistemologickou revoluci". Zde, před naříma očima, dochází k klubší, zněně v pochopení světa, než ke které došlo příchodem křesťanství nebo renesance. Rozhoduje se predevším o alternativách vůči tradičnímu vědeckému pohledu na skutečnost jako na objektivní realitu. Označit *mvens* a *teoretickou podstatu* tohoto dramatu za krizi objektivity se mi proto jeví jako zcela přirozené a odpovídající povaze věci. S podobnými obráty přicházejí i v této souvislosti jak vědci (Prigogine, d'Espagnat, Bohm), tak filozofové (Ricoeur). Námítky typu, že nerozlisují "přírodovědce a špatně filozofujícího přírodovědce případně filozofa, jemuž se vědeckost zúžila na empiriologickou" (p. 138) nejsou rozhodující, i kdyby měly být oprávněné; jisté je, že od "existencialismu" jsem si pojem krize objektivity nevypůjčil.

Tuto krizi interpretuji jako projev klubšího, "tektonického" posunu v samotných metafyzických předpokladech veškerého západního myšlení, tvorby a dění (včetně kulturního a společenského), tedy nejen přírodovědeckého. Ze tak činím, je můj výhled a poznatek, je to moje zkušenost, o níž vydávám svědectví a z níž vydávám slovem a písmem počet. O pravidlovosti tohoto svého vědění jsem přesvědčen, je to jedno z poselství mé filozofie - a přirozeně i riziko mého myšlení. Nemá to však nic společného s tím, co je mi v oné polemice předhazováno, totiž s protivedekostí, iracionalismem, pohrdáním prevádou, se subjektivismem. Usiluji jen o takovou proměnu postoje a myšlení (včetně vědeckého), která by byla práva zmíněnému posunu v žití ontologii (tj. v přirozeném chápání povahy bytí). Ostatně tento posuv, o jehož výkazání, pochopení a sdělitelné vyjádření usiluji, byl umožněn právě těmi trhlinami v základech novověkého myšlení, na něž Fuchsův rozbor ukazuje.

x) V tomto bodě se rozcházím s Fuchsem, který tvrdí, že takový údajný nárok vědy je pouze její scientistickou deformací. Tento názorový rozdíl však není předmětem mé odesvyy.

xx) Nejde o příklady ad hoc; o bytostné souvislosti těchto způsobů bytí viz nedávnou publikaci D. Bohm, E. J. H. Miley "An Ontological Basis for the Quantum Theory; Physical Reports 144(6) 1987, 323-375.

"Poznámky na okraj krize eschatologie neosobnosti", proti kterým je Fuchsova polemika namířena, byly součástí snahy rozpoznávat analogické projevy téhož posunu i v jiných oblastech než je věda - například v pojetí lidské společnosti. Toto tušení souvislostí, rozpoznaní téhož v různém umožňuje "stereoskopicky" spatřit to, k čemu v povědomí současného člověka spontánně dochází, a posléze tuto změnu ve vztahu ke světu, v chápání skutečnosti a v prožívání bytí reflektovat na ontologické rovině. Krize objektivity ve vědeckém myšlení je jen jedním z mnoha příznaků; je však nevíc přístupná svou názorností s dobrou dokumentovaností a významná vzhledem k prestižní a určující roli, kterou věda hrála v novověku a stále hraje ve vědeckotechnické civilizaci z ní vzešlé.

#### Omluva

Dávno již nevlastním kopii tehdejších "Poznámek". Pokud si na základě výstižného Fuchsova shrnutí (p. 132) vzpomínám, šlo o letní náčrt k diskusi, neurčený k zveřejnění. Obrazel se jen k tom, kteří vědí, o co mi jde.

Fuchsovi jsem proto dlužen omluvu, jestliže letní forma a pojnová nevypracovanost oněch (doslova) poznámek daly podnět k jeho polemické odesvě - zajisté cenné a zasluzné svou důkladností, leč míjející se cíle. (Podrobně vypracovaným a závazným pojednáním na toto téma je můj text "O povaze bytí".)

Obávám se však, že nejde o pouhé nedorozumění. Fuchsovo přiřazení nevhodného interpretačního klíče k mému textu má své fundamentum in re. A touto res je sama filozofie a způsob jejího pestování. Zde se s autorem polemiky zcela zásadně lišíme. To, co následuje, jsem zase dlužen čtenáři Fuchsova textu, aby si na základě oprávněnosti jeho kritických výhrad vůči moderní filozofii neučinil nesprávnou představu kym jsem a o co mi jde. Tím spíše, že skutková podstata (ony inkriminované Poznámky) je tomuto čtenáři asi stejně nepřístupná jako mně.

#### K filozofické inspiraci

Jiří Fuchs píše:

"Snad se příliš nemýlíme, když řekneme, že Z.N. je ve svém uvažování v podstatě inspirován existencialistickým přechodem od kritiky neblahných životních následků scientismu k negaci samotné vědeckosti." (p. 132)

Byl jsem "inspirován", tj. vnitřně osloven, unešen a nadšen mnoha myslitelů a díly; tyto inspirace mne vzdělávaly a utvářely. Moje vnimečnost k inspiraci se však nikdy neřídila klasifikační, "-iastickou" stránkou té které filozofie, nýbrž souznamění s prevativitou, presvědčivostí, nalehností a krásou toho kterého myslitelského svědectví. Síc přitom o myslitele tak odlišné jako Nietzsche, Platon, C. G. Jung, Coreth, Maréchal či Ricoeur. Je přirozené, že k těmto inspirujícím setkáním docházelo "v podstatě" mě osoby, nikoliv na úrovni povrchní libivosti či za účelem všeobecné informovanosti. A protože Jiří Fuchs mní inspiraci, kterou ve mně rozpoznal, především Heideggera, ani se vzhledem k mé generační přináležitosti příliš mylit nemůže. (S "negaci samotné vědeckosti" jsem u Heideggera osobně se nesetkal.) Ježto však z toho usuzuje, že jsem zastáncem a hlasatelem protivědecky a iracionalisticky orientovaného existencialismu, pak se vskutku až příliš mylí. Je proto dobré, že své úvodní hodnocení formuloval hypoteticky.

### O pojímání rozumu

Na základě tohoto hypotetického dohadu je mi však v zápe-  
tí kategoricky připisován "odsudek rozumu" (p. 141) a ná pojí-  
mání rozumu je označeno za "dekaidentní" (p. 142); ježto to ne-  
ná být kompliment, interpretuji to etymologicky jako ~~upadle~~.  
Proti tomuto náření z kríku neodpuštelného, rouhání proti  
Duchu, se ohrazuji se vší rozhodnosti. (Jestliže některé mé  
výroky lze nezaujatě a jednoznačně v tomto smyslu vykládat,  
pak je odvolávám.) Rozum jsem nikdy úmyslně neodsoudil; pova-  
zuji jej za nejskvělejší dar, kterého se člověku dostalo.  
(Pokud si matné vzpomínám, obsahovaly moje Poznámky naopak  
výslovou obranu rationality.)

Rozum (*ratio*) chápu jako mohutnost celkovosti. Je to  
schopnost uvádět mnohotvárnost a paradoxalnost naší zkuše-  
nosti do náležitých a bezrozporových vztahů čili poměrů (*ratio-*  
*nes*). Rozum pořádá živé obsahy naší myslí ve funkční, organic-  
kou jednotu; čili, což je totéž, umožní patřit na Jedno -  
- vnitřní jednotu - veškeré skutečnosti: *TO HEN KAI PAK*.  
Proto je rozum mohutnosti pochopení, uchopení na-jednou, vy-  
hmátnutí a podržení. To lze učinit pouze s něčím, co jest jed-  
ním, co tvorí jednotu. Pochození je pak vztahení jednotlivého  
k Jednomu, k Celku, celku souvislostí. V tomto zájatku porozu-  
mění spoluji základní ontologickou zkušenosť - "pravdivé po-  
znání skutečnosti", říká o porozumění Fuchs (p. 143). Zde bych  
spíše řekl, že porozumění, jakožto ontologická zkušenosť, je  
pravdivé poznání povahy skutečnosti: konkrétní porozumění samo  
může být totiž mylné.

Takto pojatá rationalita je předpokladem jak vědeckého  
poznaní, tak myšlenkové a tvůrčí práce filozofovy. Je toto  
pojetí rationality upadlé? Nechávám na druhých, aby o tom roz-  
hodli, popíím však, že by šlo o odsudek rationality.

### Racionalita e racionalismus

Na základě tohoto svého pojetí mohu v zásadě souhlasit  
s Fuchsem, když říká:

"... rozum celý život osobnosti včetně etického dovršení  
konstitutivně zakládá; bez něho by nebyla myslitelná ani  
svoboda, ani zodpovědnost, ani svědomí. Město je jako schop-  
nost pravdy i ukazatelem pravdivého, tj. pravdivě dobrého  
života; ..." (p. 140)

Souhlasím - pokud (poněkud pleonastický) obrat "konsti-  
tutivně zakládá" chápu v tom smyslu, že rozum je nutnou pod-  
mínkou pro bytost s lidskou konstitucí (založením), tj. že  
je nezbytným prostředkem etického dovršení lidské osobnosti.  
Nám-li však tomu rozumět tak, že rozum sám poznává či dokon-  
ce zakládá etické normy, pak nesouhlasím. Tak jako nesouhla-  
sím s názorem, že rozum je jediným e bezpečným kritériem prav-  
dy.

Obé však Fuchsův text na mnoha místech přinejmenším  
navozuje. To se týká snad nejdůležitějšího kamene úrazu a  
zde se mi, že pravého důvodu všech ostatních nedorozumění.  
Snad se příliš nemýlím, když řeknu, že J. F. ztotožnuje ra-  
cionalitu s racionalismem. (Parafrazuji zde Fuchsův dříve  
citovaný hypotetický výrok zámerně, abych naznačil, že jsem  
si vědom možnosti myly v tomto bodě.) Já však obě ostře roz-  
lišuji. Snad proto mohl mou kritiku racionalismu - konkrétně  
racionalismu novověkého, vědeckého - pochopit jako odmítnutí  
rationality vůbec. Nebudu nikomu racionalismus vyčítat - ostat-  
ně za ním stojí mocná filozofická tradice; možná však nabídnout  
distinkci, která tém, pro něž je pochopitelná a použitelná,

učiní můj postoj srozumitelnějším a méně podezřelým z iracionalismu.

Každá racionalita - tj. užívání rozumu k uvádění zkušenosti do bezrozporných souvislostí - má své předpoklady. Ty se týkají názoru na svět (Jamesovy "léitory"), základního rovnu j souna, hierarchie hodnot, kritérií uspořádaných do racionálních vztahů, jako jsou pravidla vyvozování a uvažování apod. V neposlední řadě naleží k témuž předpokladům porozumění samotné povaze bytí j souna, s čímž souvisí i zásadně důležité rozlišení mezi podstatným a případkovým. Teprve na základě takovýchto předpokladů se může racionalita konkrétně uplatnit; sama o sobě je jen obecnou intencí k jednotě a celkovosti a systém pro vnitřní sounaléžitost. Tyto předpoklady jsou sice aposteriorně racionálně zdůvodnitelné, tj. zařaditelné do téhož celku souvislosti, který byl na nich zbudován, a jsou také racionálně vykazetelné úspěšným fungováním rozumu. Nelze je však z rozumu samotného vyvodit absolutně, tj. vyloučit možnost jiných, neslučitelných, ale stejně racionálních principů. Obecně se témuž pravidlům hry na racionalitu říká předporozumění.

Racionalismus je přesvědčení, že takové předpoklady neexistují, to jest že rozum může sám sebe založit, tj. může své zásady vyvodit ze své bytostné povahy jako jedině pravou soustavu svých principů, může zaručit výlučnost určitých kritérií jednoty a celkovosti. (Scientismus je navíc přesvědčen, že to lze dokázat empiricky.)

Rozum stojící na racionalistických předsudcích je pak nutně neosobní: za principy, jimiž se řídí, za pravdu, kterou poznává, není třeba osobně rucit. Svěří-li tedy takový rozum vše lidské počítacům, včetně výběru partnera, právních rozhodnutí, určování způsobu léčby, řízení společnosti či vedení války, pak je to počin důsledný, tj. racionální, a nikoliv "dílo rozumu, který se mylí" (p. 141). Vždyť počítáče jsou objektivizací racionalisticky pojaté rationality; mají navíc tu přednost, že se nemýlí, tj. nedopouštějí se racionálních chyb. Naopak: zastavit se před krajními důsledky instrumentálního (tj. racionalistického) vědeckého rozumu, at jakkoliv zrůdnými, by se jevilo čímsi iracionálním.<sup>x)</sup> A právem: odkud by bral sebe sama zakládající rozum důvody omezení své největší síly, totiž důslednosti?

Od racionalistické rationality odlišuji racionalitu přirozenou, kterou nazýváme rozumností. Ta také používá rozumu při poznávání pravdy a dobra. Posuzuje však jen jejich ústrojné zapadání do celku souvislostí. Rozum zde není nejvyšší a poslední instancí v rozhodování, co pravda je a co nikoliv, ani ve vědění dobrého a zlého. Je-li poznatek nezařaditelný, pak je ho obyčejně třeba odmítnout jako neprvdivý, občas je však nutno změnit kvůli němu celý kontext zkušenosti, to jest principy souvislostí: kámen, který stavitele zavrhl, se může stát kamenem úhelným. Pravda a dobro přicházejí totiž odjindam. Jsou to transcendentální ideje, k nimž třeba hledět, a nikoliv soudy, jež je možno dedukovat. (Proto též pravdivost není

x) Tak nějak skutečně vyzněly rozhorečené kritiky učdců na adresu známé Weizenbaumovy knihy Computer Power and Human Reason, v níž autor, sám odborník na umělou inteligenci, vyjádřil své zděšení nad vývojem vedoucím k totální computerizači lidské společnosti.

logickým predikátem!) Poznat pravdu je čin svobodného přijetí a osobního nasazení - je to akt víry. Rozum může správnost teakového setkání, přijetí, následování ověřovat, korigovat, zdůvodnovat a zušlechtovat, nemůže však takovou událost vysvětlit, tj. dojít k ní jen na základě svého přemýšlení: METANOIA trencenduje DIANOLAN. Lapidárně řečeno: užívá-li někdo správně rozumu, neznamená to nutně, že dosahuje pravdy nebo že je ipso facto dobrý. Et vice versa. Rozum však umožnuje oslovení či náhled podržet a upevnit k němu důvěru.

#### Proti koncepci dvojí pravdy

Věda v novověké podobě se zrodila s racionalismem. Z toho důvodu tvrdím, že vědecký přístup k člověku a k lidské společnosti není omylem rozum a neoprávněným překročením kompetence vědy, za jaké je má Fuchs. Je to důsledek vyplývající nutně - - a tedy racionalně - z téhož pojetí skutečnosti, z něhož novověká přirodověda vystoupila a z něhož mechanistická fyzika, darwinismus apod. spojenečně s různými klasickými politickými a ekonomickými teoriemi čerpaly svůj raison d'être. Tyto nauky byly přijímány s takovým nadsením, protože do tehdejšího všeobecného (sc.intelektualního) chápání světa výborně zapadaly.

Nedoznívám se, že scientismus "absolutizující přírodní vědy ve světě vědeckosti mohl zůstat k problematice člověka indiferentní" (pp. 132-133) neboli že "jsou přírodovědecké poznatky antropologicky irelevantní" (p. 135). Naopak: vím, že toto rozdělení kompetencí není možné. Odmitám pohodlné řešení typu cuius regio eius religio, kde pod "regio" míním oblast danou "metodickým zaměřením" a pod "religio" způsob kladení do souvislostí (religare = spojovat). Považuji za filozoficky nepřipustné, aby vedle sebe existovaly oblasti předmětu poznání, vyžadujících zcela odlišné způsoby poznání a chápání, které by se nesešly na společné ontologické základně, tj. nepohybovaly by se v rámci téhož rozumání jsonou a jeho byti (ens qua ens - bez ohledu zda je to člověk, hvězda, mech či atom). Je pro mne nepřijatelné, že by zde byly pravdy o přírodě a pravdy o člověku, pravdy víry a pravdy vědy, pravdy empirických poznatků a pravdy metafyzických soudů, pravdy věd experimentálních (nomothetických) a pravdy věd historických (idiografických) apod., které by indiferentně stály vedle sebe a přitom si nevzájem odpovídaly. Pravdy vždy zahrnuje všechno - TO HEN KAI PAN; právě to je požadavek rozumu!

Z tohoto mého hlediska je vyloučeno považovat na jedné straně mechanicismus za "evidentně mylnou ontologickou koncepcí" (p. 137), s čímž vřele souhlasím, a na druhé straně prostě kontatovat, že "souvislost mechanismu (míněn zřejmě mechanicismus - ZN/ s vědeckostí je dána jen předmětem přírodních věd" (ibid.). Trvám na tom, že takto si nelze rozdělit skutečnost ani metodicky. Přistupovat ke stvoření jako k objektivní realitě (tj. k výskytišti inertních a lhostejných objektů) znamená, že se tak děje s panovačním postojem, zvědavou indiskrétností, kořistnickou brutalitou a mravní nezodpovědností, odpovídající samozřejmosti nároku vědět vše, a to za cenu jakéhokoli zásahu. Není možné zaújímat k přírodě takový postoj a zároveň nárokovat pro lidskou skutečnost nějaký kvalitativně jiný přístup vzhledem k její odlišné povaze. Což člověk není též přírodní skutečností, spadající tedy také do kompetence přirodovědy? - Sám zajisté tujo odlišnost v povaze lidské skutečnosti nepopírám, upozornuji však, že mechanistická ontologie, na níž tradiční přirodověda spočívá (a vůbec veškerá věda, pro kterou se matematický přirodověda stala standardem

vědeckosti), takové rozlišení ontologického statutu výběc neumožnuje. Proto považovat člověka za něco jiného než za molekulární mechanismus, jenž je trpným produktem přirozeného výběru a výrazem soutěžení "soběckých genů", za jaký ho pokládá sociobiologie, by bylo čímž nevědeckým a iracionálním - což s většinou profesionálních vědců sdílí i vědecky poučení laická veřejnost. Scientismus není omylem; je pouze reflexí tohoto důsledného postoje.

#### Ontologické předpoklady vědy

Dospívám tak k ještě jednomu Fuchsovu omylu o mych postojích, názorech a závěrech, který bych rád rozptýlil. Připisuje mi totiž už zmíněný scientistický přehmat, považující ontologické určování základních principů jsoucna za vědecký rezultát (viz p. 137). Fuchs mi připisuje představu o "ontologizaci přírodních věd" čili o "transformaci přírodních věd na ontologii". Já však naopak mluvím o ontologických základech, vyslovených a rozpracovaných novověkou filozofií. Až na nich mohla být věda, jak ji známe, systematicky pěstována. Teprve filozofická reflexe metafyziky, implicitně přítomné v objektivizujícím postoji ke světu, učinila smysluplný mechanistický přístup a na něm založenou experimentální metodu. (Pro antiku byly stroje a umělá usporádání něčím nepřirozeným; byly lstí - machine, byly "opus contra naturam", pokládět je za model skutečnosti či nástroj jejího poznávání bylo tedy něčím zcela protismyslným.) Tyto ontologické předpoklady si ovšem vědci jakkot vědci - společně s valnou většinou lidí - výběc neuvedomují, nstož, aby je považovali za výsledek svého poznání. Jsou přítomné jako nevýrčené předpoklady ("tacit assumptions") ve světě, jazze a myšlení, v nichž byli tito vědeckí pracovníci vychováni, jsou anonymně vtělené do teorií, pojmu, postupů, dovednosti a zvyklosti, jež si se svou odborností osvojili, do přístrojů a pomůcek, s nimiž se naučili zacházet. To vše ostatně sdílejí s naprostou většinou účastníků a uživatelů technické civilizace. Mechanistická představa skutečnosti, kterou duchovní atmosféra vědecké přípravy (scientific training) navodila, je pro ně přirozena jako vzduch, který dýchají. A každodenní zkušenosť vědeckého provozu tuto samozřejmost stále potvrzuje a upevnuje.

Teprve krize objektivity přiměla některé výjimečné vědce tyto ontologické předpoklady reflektovat a revidovat. Tím však pokračují rámec vědeckosti a odbornosti. Činí-li tak "dobře" či "špatně", je jiná otázka. Jsou však nepopiratelně kompetentní v tom smyslu, že krize objektivity a s ní spjaté zhroucení tradičních samozřejmostí představuje jejich zážitek, autentickou zkušenosť, jejíž překvapivost a naléhavost nikdo, kdo nemá vědeckost v krvi, nepocítí, a nikdo, komu koluje v žilách pouze vědeckost, nepochopí. To, že "každé částici náleží korpuskulární, tak vlnová povaha", je zřejmě odborný vědecký poznatek; myslitel-outsider si nanejvýš pomyslí, že vědci používají zayadějících označení pro své pojmy. Pouze nemnohé jímá závrat a úžas nad nehorázností takového závěru, při vší jeho správnosti a nevyhnutelnosti. A tehdy začnou tito nemnozí mluvit o krizi objektivity. Ti ostatní - vědci sensu stricto - pokračují ve starých kolejích svého myšlení; připojí nanejvýš k nástrojům svého bádání nové pojmy a kalkuly a ke svým pozorováním, měřením a výpočtům dodají - je-li to třeba - různé kvantové, relativistické a jiné korekce.

Svůj postoj ke vztahu ontologie a vědy mohu tedy shrnout takto: Nedomnívám se, že "ontologické určování základních principů je součna" (p. 137) spadá do kompetence vědy, jsem však přesvědčen, že určení těchto principů patří k její skutečnosti. Tyto principy nejsou výsledkem vedeckého poznání, nýbrž představují jeho predpoklady. To, že se tyto predpoklady stárnou posléze neudržitelnými, sice také není vedeckým poznatkem, může se to však stát zkušeností vedecké komunity. Takový zážitek nestojí na konci cesty získávání vedeckých poznatků, nýbrž je setkáním na cestě jejího "dobrodružství poznání" (Einstein). Užas a údiv (THAUMA), které takový zážitek budi, může stát, jak známo, u zrodu filozofie. Neznamená to ontologizaci věd, přiznává jim to však jisté "maieutické" poslání. Vedecké poznání není ontologicky irrelevantní.

### Shrnutí

Opakuji, že mi nejde ani o polemiku s Jiřím Fuchsem, ani o kritiku jeho myšlení. Pouze se vyjadřuji k jeho kritice mé filozofie. (Kritika racionalismu, kterou jsem přitom vyslovil, měla pouze in concreto dokreslit moje stanovisko a nemusí se vůbec týkat stanoviska jeho.) Připouštím dokonce, že v rámci přístupu, který zvolil, a soudídel, která přikládá, je jeho kritika mého textu oprávněná. Moje odezva sleduje výslovně tyto cíle:

Za prvé: odmítnout ty pázory a postoje, které mi připisuje a se kterými se neztotožnuji.

Za druhé: ukázat při té příležitosti na důležitost interpretativního klíče. Jestliže mi jde o něco zcela jiného, než se kritik domnívá z mého textu vyčít, pak kritéria, která na základě svého pochopení zvolil k posuzování mého textu, nejsou třeba vhodná a rozhodně nejsou jediná možná. Jakožto reflexe na epistemologickou situaci ve vědě se nemusí moje argumentace jevit tak dekadentní, subjektivně zaujatá a nelogická, jak se jeví v pohledu, který nabídle Fuchsova polemika, tj. jako existentialistická reakce na scientismus.

Za třetí: upozornit na důležitost zřetele k filozofickému stylu. Samovolně totiž vyvstává námítka: nesvědčí o nevalné kvalitě textu, je-li autor sám nucen navrhovat interpretativní klíč, tj. dodatečně vysvětlovat, jak je mu třeba rozumět? Takový klíč však obvykle skýtá forma myslitelova sdělení, čili jeho styl. V tomto ohledu bych chtěl upozornit na to, že Fuchsův styl je naprosto odlišný od mého. Odlišný nutně neznamená horší či lepší. Může však znamenat nesluchitelný či alespon nikoliv triviálně srovnatelný. Nebere-li kritik takovou rozdílnost v potaz, může být jeho rozbor "ovládán kumulovanými omyly" (p. 137).

### Poznámka ke způsobu filozofování

Nabyl jsem dojmu, že správný způsob filozofování spočívá pro Jiřího Fuchse v tom, že si nejprve kriticky formuluje pojmy (cf. p. 136). Přitom pro něj zřejmě existuje jen jeden způsob správného formulování. Filozofémata jako objektivita, vědeckost, objektivní realita apod. mohou mít podle toho jen jediný možný pojmový obsah, jakojakési conceptus per se noti. Není pak divu, že při kritice Fuchs sleduje, zda se s těmito preformovanými pojmy správně a jejich samodanému obsahu přiměřeně zachází. Jen tak si lze totiž vysvělit např. jeho podiv, že já "překvapivě nazývám skutečnost osekanou na metrické struktury objektivní realitou" (p. 136).

Já se však snažím dobrat obsahu pojmu skrze to, jak se s nimi běžně - milhavě, nepřesně, obecně - zachází v té oblasti, kterou mám v daném případě na zřeteli, a jak fungují v kontextu, který zkoumám. (V daném případě šlo o vědecké myšlení a o vědou podmíněný běžný obraz světa.) Teprve takto pochopený pojem se pak snažím klást do souvislosti s jeho jazykovým a myslenkovým původem a zkoumat jeho užití v jiných oblastech a kontextech. Z této proměnlivosti a rozmanitosti se snažím vyčist to, o co jde a co se zrací jak na ostrých hranách rozdílů, tak v interferenčních obrazcích přechodných ploch vágnosti a nepřesnosti zvlášně hladiny běžného užívání, vyznačujícího se významovými posumy a významuplnými přehmaty. V tomto životě pojmu se zrací idea sama.

Troufám si tvrdit, že v chápání a používání pojmu jako věda, vědeckost, objektivita, realita, racionalita apod. jsem více práv jejich obsahu než Jiří Fuchs - vzhledem k oblasti, době a problému, o nichž pojednávám. A to je, znova opakuji, vědou ovládaný novověk a krize jeho pojetí skutečnosti. Jistěže bych mohl hlásat, že dnešní věda vlastně žádnou skutečnou vědou není, poněvadž nejenže nerozumí svému vlastnímu předmětu (ježto "neudržitelnost jejího pojetí skutečnosti lze ontologicky přesně dokázat" cf. p. 137), nýbrž poněvadž svůj vlastní předmět přímo popírá, když upírá obecninám ontologický statut: vždyť pouze o obecném lze mít vědění! Přitom bych měl zásadně pravdu, tj. z hlediska (úctyhodných, pravdivých a mnoha zastávaných) zásad, na základě kterých bych takové soudy pronášel. Nic bych tím však nezískal: věda by zůstala vědou, jakou je, a nadále by odpovídala rozšířenému a vžitěmu pojmu. Jestliže podložím mechanicky termínu věda antickou EPISTEML, scholastickou scientia nebo i jen Wissenschaft německé klasické filozofie, pak se nutně musí text pojednávající o současné vědě a změně jejího pojetí jsoucna jevit jako soustava "kumulovaných omyleů", jimiž je "ovládáno autorovo myšlení", ba jako "ničím nepodložené výkřiky, jejichž nesmyslnost by nebylo nesnadné dokázat" (p. 137). Zvláště když se navíc do spojení (a zaklínaadla!) "objektivní realita", dnes běžně užívaného pro "to, co je" (that *that is*, Sachverhalt) a co je nezávislé na poznání, promítne scholastický pojem *realitas objectiva*,

---

x) Hlásím se tak k "biologickému" stylu filozofického zkoumání, který evropské tradici odkázal Aristotelés. Zatímco Platon postuluje dokonalou ústavu deduktivně, Aristotelés vychází z faktu mnohotvárnosti konkrétních ústav. Ne proto -- jak se obyčejně soudí --, aby z nich indukoval či vyabstrahoval (nebo dokonce pouze vybral) tu pravou, nýbrž aby v této logice rozmanitosti a rozdílnosti zhlédl sam EIDOS uspořádání obecných záležitostí, který nemůže být reprezentován žádnou konkrétní ústavou, byť by byla sebedokonalejší. Zatímco pro Platona je neideálnost konkrétního pouze výrazem nedokonalosti stínů -- projekcí ve hmotě a smyslovosti --, pro Aristotela EIDOS povahu konkrétní znázornitelnosti vůbec nemá. Zato je v rozmanitosti a proměnlivosti konkrétního bytostně přítomen -- tak jako živocíšný či rostlinný druh (EIDOS, species) není převeditelný na společné znaky všech jeho zástupců, a přesto je rozpoznatelný (a přítomný) právě v logice (specificitě) jejich variability. Znát druh neznamená rozpozнат distinktní znaky, nýbrž právě tuto logiku. V tom spočívá umění (*habitus, ars*) biologa.

který třeba ještě Descartes užívá pro přítomnosti představ v lidské mysli, tedy v přesně opačném významu, než má dnešní "objektivní realita".

Vlastním exemplář anglického překladu Sartrovy La trans-cendence de l'ego - jde o polemiku s Husserlovými Kartezián-skými meditacemi -, jehož počáteční stránky jsou popsány rozhorčenými projevy nesouhlasu čtenáře, který se podle všechno domníval, že jde o spiritistické pojednání...

#### Závěr: Smysl filozofického textu

Filozofický text nemůže sám sobě dodat interpretační klíč. (Požadavek takové "rámcové informace" zjevně vede ad absurdum.) Filozofii je vlastní to, že se určitými pravidly nejen řídí, ale zároveň je i vytváří - na rozdíl od kopané, ale analogicky s uměním či poezii. Klíč je přístupný pouze vnitřné otevřenosti, předpokladem jeho získání je to, co bych nazval "presumpci smyslu".

Umění čist filozofický text závisí na schopnosti naladit se na nabídnutý myšlenkový pohyb takovým způsobem, aby se čtenářovo vlastní myšlení dostalo s textem do souznění - alespoň během četby. Teprve po tomto přijetí a nahlédnutí může čtenář posoudit, zda je dílo zdářilé, do jaké míry je správné a pravdivé, je-li právo obsahu svého sdělení také po stránce věcné a logické, a konečně, jak se má onen určitý kontext, na jehož pozadí dává text čtenáři smysl, k celku jeho vlastní zkušenosti.

V Praze,

o slavnosti Povýšení svatého Kříže  
Léta Páně + MCMLXXVII

---

Józef Tischner: Od podezíravosti k bdělosti  
(Ke knize L. Kołakowského: Falls es keinen Gott gibt ...,  
München-Zürich 1982. Anglické vydání z téhož roku:  
Religion - If there is no God.)

Cesta k náboženství načrtnutá Leškem Kołakowským míří k Absolutu. Kde jsou počátky cesty a kde je její konec? Počátkem cesty je jakasi forma neviry, ospravednovaná výsledky vědeckého rozumu. Koncem cesty má být Absolutno, o kterém se mnoho neví, ale to, co se ví, je velmi významné. Absolutno má člověka vyvést mimo okruh klamů a relativních pravd, mimo relativně pojatou etiku, k tomu, co není relativní - k Sacrum (k posvátnému). Způsobem účasti v Sacrum má být oslavění. Dospívá autor k tomuto konci cesty? Kniha končí následujícím tvrzením: "Otázka, co pro nás je skutečné a co neskutečné, se rozhoduje v praktickém a ne ve filozofickém angažování; skutečné je to, po čem lidé skutečně touží."

Ráději se však poutníka nechtejme na konec jeho cesty, když díky přirozenému sledu věcí zná především ten úsek, kterým už prošel. Spíše se podívejme na tento úsek.

V prvních kapitolách knihy se Kołakowski zabývá filozofickou reflexí náboženských témat. Spolu s ostatními hledá stopy Boha ve světě. Při tomto hledání se nejprve opírá o přirozený rozum Reků, potom o rozum klasiků křesťanské filozofie, který je osvícen vírou, nakonec o rozum novověkých přírodovědců. Hledá však marně. Myšlení, které se snaží dovo-

dit jistotu o Bohu z viditelného světa, předem předpokládá to, co má v úmyslu vykázat; pokud nachází Boha, znamená to, že už dříve Boha mlčky zvolilo. Toto myšlení rovněž nedokáže hubějí odhalit tajemství božské přirozenosti. Křesťanská racionální teologie není schopna - podle mínění Kožakowského - vyřešit rozpory mezi boží všeomoucností a existencí zla ve světě. Nevyšvětuje s dokonce se ani nepokouší vysvětlit problém utrpení zvířat. Bůh myslitelů, "mudrců" není totéž s Bohem Abráhámovým. Uvaha o "Bohu mudrců" končí tímto příznačným závěrem: "Pokud má empirik právo vyvozovat ze svých předpokladů zcela krajní závěry - a myslím, že má - pak se pojmy bytí a nicoty ocitají na stejně úrovni nesrozumitelnosti a fakticky mimo pole našeho oprávněného zájmu. Pokud však uznáme oprávněnost těchto pojmu, pak nás nic nedokáže uchránit před zarázející Leibnizovou otázkou: Proč existuje spíše něco než nic? Když už ji připustíme a když se s tímto problémem chceme vyrovnat, pak se jako intelektuální mutnost objevuje mutné Jsoouch, Anselmův Bůh, jehož neexistenci nelze myslit. Bůh, který je takto vracen naší myslí, se zjevuje pouze jako biblický sum qui sum (Jsem kteří jsem), ne jako křesťanský Soudce a Dobrodinec, avšak ani jako pouhé *figmentum rationis* (výmysl rozumu)." A dále na konci kapitoly: "V očích fenomenologa, je metafyzik neúspěšný při pokusech dokazovat své pravdy; v očích metafyzika je takové sebeomezující pojetí 'důkazu' otázkou filozofické volby, kterou nemá důvod přijmout. Oba mají pravdu potuď, že každý z nich provádí logicky arbitrární rozhodnutí, byť pro fenomenologa je obvykle obtížnější dospat k takovému přiznání."

Jinou cestou k Bohu volí mystik. Ten zná Boha z bezprostředního prožitku - "dotýká se" Boha a "chutná" Boha, díky lásce, kterou v něm Bůh probouzí. Je však schopen předat svoji víru a vědění ostatním? Bohužel se vědění o Bohu založené na mystických prožitcích ukazuje být plné rozporů. Každé náboženství a každý Bůh má své mystiky. Zneklidňující jsou též společenské plody mystických zkušeností nebo zkušeností za mystické pokládaných. Do kapitoly o mysticismu Kožakowski zařazuje kritické úvahy o dobách reformací, náboženských válk a pronásledování. Neznamená to, že by mystice nepřiznával žádnou poznávací hodnotu. Práve naopak je mystikou upřímně zeutěšit. Celou kapitolu o mysticismu však opatřuje příznačným titulem: "Bůh erotiků".

Zkoumající rozum přináší jako svůj plod skepticismus. Rozum - alespon ten, kterým disponujeme - je vůči existenci Boha slepý. Neznamená to však, že by se rozum měl vyslovit pro ateismus. Vůči ateismu je také slepý. Jediným plodem činnosti rozumu je postavit člověka do situace volby - "opce", jak říká Kožakowski.

V r. 1959 v článku "Kněz a blázen" psal L. Kožakowski: "... vyslovuji se pro filozofii blázna, tedy pro pozici negativní podezíravosti vůči jakémukoliv absolutnu, aniž bych se jí snažil vyargumentovat, nebot v těchto záležitostech je volba dána především hodnocením. Vyslovuji se pro možnosti mimointelektuálních hodnot, které jsou obsaženy v onom postoji, jehož nebezpečí i hrozivé absurdity jsou mi známy. Je to rozhodnutí pro vizi světa, která dává perspektivu pracného sladování živlů, které jsou při naší činnosti mezi lidmi nejobtížněji spojitelné: dobroty bez univerzální shovívavosti, odvahy bez fanatismu, inteligence bez znechucení a naděje bez zaslepení."

**N**ová kniha (r. 1982) znamená podstatnou změnu postoje. "Negativní podezíravost vůči jakémukoliv absolutnímu" se přetváří v pozitivní bdělost nočního strážce, očekávajícího první paprsky dne. Rozdíl mezi negativní podezíravostí a pozitivním běžním vychází z naděje. Negativní podezíravost je skepticismem zatuhlym v nehybnosti, pozitivní bdělost je skepticismem s nadějí na východisko. Je však tato naděje oprávněná?

Kožlakowského bdělost začíná připomínat postoj Pascalův. Nejprve odhaluje svět sakrální řeči - "přítomnost mytu" - v každé kultuře, včetně současné kultury evropské. Sakrální řeč je řečí mající smysl, i když tento smysl pro nás není vždy čitelný. Sakrální řeč není vhodné a priori zavrhovat, jak to učinili pozitivisté. Avšak, co a o čem sakrální řeč mluví? To Kožlakowski ještě neví. Pascal na tomto místě objevil řeč proroků a slovo Kristovo, Kožlakowski zůstává u samotného tvrzení o "přítomnosti mytu". Je to, co říká o mytu, objevné? Nám dojem, že autor nebene v úvahu nebo nebene dostatečně v úvahu celou filosofii mytu a náboženského symbolu, kterou po řadu let rozvíjí P. Ricoeur. V jádře věci nepřekračuje to, čeho dosáhl L. Eliade. To je škoda. Tam kde Eliade podává skvělé popisy náboženského fenoménu, tam Ricoeur rozvrhuje s obrovským hermeneutickým aparátem jeho chápání. Samozřejmě, lze s tím nesouhlasit, ale je třeba tím projít.

Je zde však ještě jeden krok společný s Pascalem: člověk je bytost s nemocnou duší. Člověk potřebuje Boha, který by ho vylečil. Člověk bloudí, nerozlišuje pravdu od falše, dobro od zla. Život bez Boha ztrácí veškerý smysl. "Není-li Boha, je všechno dovoleno." Z nitra nemoci vystupuje mocná potřeba sakrálního "tabu".

To všechno samozřejmě není důkazem v přesném smyslu. Dostačuje to však ke změně volby, "opce". Lépe chápeme smysl slavné Pascalovy "sázky". Negativní podezíravost se může proměnit v pozitivní bdělost. Lešek Kožlakowski píše: "... z faktu, že jsme nemocní, ještě neplyne, že budeme uzdraveni. Je možné, jak opakoval Pascal, že lidská existence se vsemi svými starostmi a s celým svým zlem, ale také s celým leskem a velikostí, je nesrozumitelná a absurdní, pokud ji nepozorujeme ve světle dějin spásy: ve světle stvoření, hříchu, výkoupení. Zdá se tedy, že je nám dána volba: buď Bohem řízený svět smyslu, ničený člověkem a posvěcováný Spasitelem, nebo absurdní a bezcílný svět, těhoucí k ničotě, marná hříčka neosobního osudu, který netrestá a nedměnuje, ani se nestará o dobro a зло. Bůh dává světu smysl, činí svět pochopitelným, avšak nevysvětluje ho v obvyklém významu toho slova (jako např. tektonické pohyby vysvětluji tajemství zemětřesení). Ačkoliv na druhé straně není absurdní verit, že svět je opravdu absurdní."

Proto není návrh "sázky" ničím neobvyklým. Čtěme: "... Pascalovské schéma dosahování jistoty v sobě obsahuje princip Credo, ut intelligam (věřím, abych chápal). Pascal ... věděl, že Bůh ... je skutečností, která se věřícím ukazuje v aktech oslavění; věděl též, že žádny intelektuální objev, i kdyby byl nevím jak duchaplný, nemůže nás sám o sobě k takovému a dokoncě vůbec k jakémukoliv aktu přivést."

Je tedy třeba vsadit na Boha a pilně pátrat po znacích, které naši volbu potvrzuji. Odkud ty znaky přicházejí? Na počátku jsem citoval větu ze závěru knihy: "Skutečné je to, po čem lidé skutečně touží." Mnichoznačnost slov bije do očí.

Je přece známo, že lidé touží i po tom, co není skutečné. Připomeneme však, že pokud touží skutečně a ne jen zdánlivě, pak touží po tom, co je skutečné. Tady se rýsuji dvě možnosti: buď to, po čem touží, přichází skrze stvořený svět nebo se to objevuje někde v prodloužení zkušenosti druhého člověka. V prvním případě bychom očekávali zjevení Boha jako Stvořitele světa, v druhém Boha jako Spasitele člověka. Zkušenosti i prožitky jsou v těchto dvou případech zásadně různé. Jinak je nám dán svět, jinak druhý člověk. Jinou tvář má Bůh Stvořitel, jinou Bůh Spasitel. Uznání Boha Stvořitele ještě není vstupem do náboženství; deisté ho také uznávají a ... nic. Něčím jiným je uznání Boha Spasitele. Kde hledá Boha Kołakowski? Na dráze jakých zkušeností se nachází jeho bdělost?

Kołakowski jde nejprve cestou ontologů a hledá Stvořitele světa, avšak místo Stvořitele nachází bludný kruh skepticismu. Potom zkouší cestu mystiků, kteří - podle jeho výkladu - zavrhlí současně jak svět, tak člověka. Nemá však žádné kritérium na odlišení skutečného mysticismu od zdánlivého, a proto musí na jejich Boha - "Boha erotiků" - rezignovat. A to je v zásadě všechno. Zda tu nebylo něco prominuto? Ano, stranou zůstal Bůh svatých, Bůh evangelia, Spasitel člověka, který k věřícím přichází skrze bližní, za které se cítí být odpovědní. Ze by se Kołakowski domníval, že tím silněji uverí v Boha, čím slaběji bude moci věřit v člověka? Při této přiležitosti úplně pomíjí filozofii náboženství, kterou už delší dobu prezentují představitelé tzv. "dialogického myšlení", od F. Rosenzweiga po L. Levinase. Nepřítomnost myšlení P. Ricoeura je takto provázena druhou nepřítomností - nepřítomností náboženské filozofie dialogu. To může být závažnější nedostatek než nepřítomnost Ricoeura.

**SVOBODA A BDĚLOST.** Co lze říci o nové etapě filozofického vývoje Leška Kołakowského? Myslím, že se Kołakowski vystavil svou knihou o náboženství poměrně snadné kritice. Možná to dokonce udělal vědomě, z revolučnosti, která je mu vlastní. Vystavení sebe sama snadné kritice znamená, že kritikům se dává napospas méně důležitá část myšlenek, aby při této přiležitosti odhalili předsudky, kterým nevědomě podléhají. Kritici se už rozdělili na dvě skupiny: ti, jejichž tábor Kołakowski opustil, ironizují sešpatně skrývaným zadostiučiněním, že se jeho prechod z jedné služebnosti do druhé opírá o tak slabé argumenty; ti, k nimž se Kołakowski přiblížil, jsou smutní, že pohrdl důkazy, kterými takovou namahou vypracovávají. Koho je těch, kdo jej ocenují, ale těch, kdo mu rozumí, je hrstka.

Myslím, že jedním z důležitých témat knihy, snad vůbec nejdůležitějším - i když ne dost výrazně stavěným do popředí - je téma svobody a jejího vztahu k náboženství. Není to náhoda, že slovo volba, "opcí", zaujímá tak významné místo v této knize. Náhodou není ani to, že toto slovo bylo tak významné pro etapu, kdy Kołakowski stál daleko od náboženství. Ani není náhodou, že se Kołakowski náhle cítí být tak blízko myšlenkám Pascalovým, zvláště jeho ideji "sázky". Vždyť Kołakowski má neobyčejně silný cit pro svobodu. Kołakowski je rád, když má svobodu. Miluje její chut. Dokonce i tehdy, když je tato chut prosycena horkostí. Kdo však miluje svobodu jako on, je odsouzen k pochybnostem: budu po volbě ("opcí") ještě svobodný? Jak zachránit svobodu po vykonané volbě? Zdá se, že idee "sázky" přeje jak náboženství, tak svobodě. Kdo se sází, ten... "když učinil na věky volbu,

"musí v každé chvíli znovu volit". Když se sázíme, můžeme "verit" a ... zachovat svobodu.

Znamená to však, že nemůžeme vznášet žádné nároky vůči Pascalovi? Máme ponechat Kožakowského pozici stranou vší kritiky? To by ovšem...

**SKEPTICISMUS.** Probereme podrobněji skeptický motiv Kožakowského myšlení.

Tedy: svět je nemocný a člověk je nemocný. Najde náležitáho lekaře? Najde v sobě dosti sil, aby zvítězil nad svou slabostí? Rozum už svoji hru prohrál. I horlivost srdce u mystiků se ukázala být k ničemu. Skepticismus není jen pochybností vůči poznání, ale i pochybností vůči hodnotám. Opakuje: "marnost nad marnost a vše je marnost". Nikdo však nechce zahynout, zvláště ne rukou Kainů. Voláme o záchrannu. Podstupujeme riziko sázky: sázíme na Boha a jeho spravedlnost. Přemlouváme druhé, aby učinili totéž. Opravdu nemáme mnoho co ztratit. Absolutno nám dává absolutní přikázání. Tak bude v našem světě zachráněn pořádek. Vždyť si z náboženství pamatuji: "pokud je Bůh, není vše dovoleno".

Cc nám takový postoj připomíná?

Možná to je nějaká deformace, ale nejsem se schopen ubránit dojmu, že se nacházíme na téže cestě, na které se kdysi ocílil slavný hegelovský rab, když povstal k boji o svou svobodu. Hegelův rab hledá cestu ke svobodě. Nejprve přijímá postoj stoika, aby se nakonec našel na úrovni tzv. "neštastného vědomí", kde už není rabem člověka, ale Absolutna. Toto moje asociace možná nejsou zcela oprávněné. Možná. Zdá se mi však, že pozice, kterou Kožakowski zaujal, se nachází někde mezi skeptickým pesimismem, který volá "marnost" a "neštastným vědomím", kterému hrozí ještě hlubší zotročení. Náboženství pokouší a náboženství děsí. Pokouší příslibem objevit smysl, děsí ztrátou těžce získané svobody.

Stojí za to podívat se na tento strach. Sám Kožakowski přece r. 1959 v článku "Kněz a blázen" napsal tato slova: "Bohové prší z nebe na pohřbu jednoho Boha, který se přežil. Bezbožníci mají své svaté a blouznivci budují kaple. Touha po absolutnu, touha po wrovnání napětí až musí dosáhnout ne-wrovnatelně většího počtu míst shody než vrástu napětí, pokud nemá celek vyletět do povětrí. Je-li tomu tak, pak tato situace vysvětluje potřebu kněží, i když není dostatečným motivem k tomu stát se knězem."

O svobodě skeptiků, kteří zpochybňili hodnoty, Hegel napsal: "tato svoboda je negativitou a jako taková musí před námi vystcupit". Významné je ono "musí": svoboda musí, musí vystoupit jako negativita. Musí, vždyť jak jinak by se mohla nasadit? Je však ten, kdo musí zachovat svobodu, svobodný? Je svobodný také tehdy, když se nám jeho svoboda musí ukázat jako negativita? Muset být svobodný a muset se stavět proti všemu, co k nám přichází s etiketou pravdy - toto je neštěsti jeho pozice. Vždy musí něco odmítat, vždy v sobě musí něco zabíjet, neboť odmítat nelze bez zabíjení čehosi v sobě. A vždy si musí připomínat, že "má možnost volby", která dovoluje opakovat sázku. Avšak právě fakt, že to musí být vždy, způsobuje, že se tato svoboda není nikdy schopna povznést na úroven absolutní věrnosti. Jak přitom touží po Absolutnu, pod jehož vládou by nebylo vše dovoleno! A jak se ho zároveň bojí!

Nevím, nakolik je svoboda "volícího" hrdiny Kožakowského knihy svobodou samotného Kožakowského. Něco na tom však je... Nepřipadá intelektu tohoto myslitele snadnější odhalovat vady dokonalého jsoucna než hledat přednosti jsoucna nedokonalého?

A je tato svědčnost výlučnou svlaštností jeho intelektu? Možná je jeho svoboda taková, že musí před námi stále vystupovat jako negativita?

ABSOLUTNO, ke kterému směřuje Kožakowski, je ještě bezejmenné. Víme však, že kdyby nebyl On, "bylo by vše dovoleno".

Kožakowski piše: "... soudy o tom, co je správné a nesprávné, co je dobré nebo zlé, jsou obhajitelné jen v sakrálním jazyce, což vede k opakování výroku: Když není Bůh, je vše dovoleno." A dále: "Tabu je současně nezbytnou oporou každého účinného morálního systému (v protikladu k systému trestů) a současně integrální složkou náboženského života; proto je tabu nezbytným styčným bodem mezi oslevením odvěké skutečnosti a věděním o dobru a zlu. Toto oslavení a toto vědění se vzájemně ovlivňují a jedno bez druhého není schopno života. Náboženství není sbírkou ustanovení o Bohu, prozřetelnosti a pekla a morálka není kodifikovaným souhrnem normativních výpovědí, ale obě jsou prošípáním spojením s řádem tabu."

Jám výhrady k temu převzaté z Dostojevského: "Když není Bůh, je vše dovoleno." Jsem v polkušení říci: "Všechno je dovoleno, nebot Bůh je." Neriskuji nebezpečné?

Dovolím si ocitovat úryvek ze svého vlastního článku: "Pravda o vůli člověka, o jeho svobodě i zotročení se nejplněji odhaluje tehdy, když člověk stojí před Bohem. Bůh je nejvyšším a absolutním dobrem. Nejvyšší dobro nepoužívá prirození. Nechce a nepotřebuje jít cestou násilí. Jedině když člověk stojí před Bohem, může pocítit plnost své svobody. Tačkový je totiž zákon zkousenosti hodnot: čím větší hodnota, tím větší svoboda. Ohraničením svobody člověka jsou předměty, které člověk potřebuje: chléb, kterým sytí blud, voda, kterou tisí žízen, kus látky, kterým přikryvá své tělo v čase chladu. Jiným, možná ještě větším ohraničením svobody jsou lidé, bez kterých - jak člověk soudí - by nemohl žít. S Bohem je to však jinak. Bůh není předmětem žádostí. Po odvržení Boha se neumírá bladem, žízní, zimou, dokonce ani ne samotou. Kvůli bohu nemusíme dělat nic, všechno však dělat můžeme. A proto vůli člověka nejplněji odhaluje to, jakou je, když stojí před Bohem. Buď se pro Boha rozhoduje sama ze sebe, nebo se pro Boha nerozhoduje doopravdy."

Jak spolu sladit tyto dva soudy: jeden, že když Bůh není, je vše dovoleno, a druhý, že vše je dovoleno teprve tehdy, když Bůh jest?

Sledění se zdá být snadné: nejhlubší závazek člověka může určit jenom ten, kdo člověku předtím přiznal svobodu. Nejprve je třeba přiznat svobodu, a potom z ní vyvozovat závazek. Slova "vše je ti, člověče, dovoleno" v člověku budí vědomí svobody. Člověk může - může zklašat, může zabít, může zradit, ale může také nezklašat, nezabit a nezradit. Svoboda a závazek jsou nerozlučné. Uaruší-li se vztah mezi závazkem a uznáním a přiznáním svobody, nastupuje tyranie.

Zdálo by se, že takovéto "hraní se svobodou" může přinést katastrofální následky. Riziko probuzení svobody se člověku vždy zdálo být příliš velké, než aby je podstupoval beze strachu. Avšak boží odvaha je větší než lidská. Když

x) J. Tischner, Labirynt schorowanej woli, Tygodnik po-wszechny 31(1986).

měl Bůh odvahu stvořit člověka, má též odvahu k tomu, aby člověk byl člověkem až do konce. Nebo se zmýlil? Existují-li svatí, znamená to, že ne.

**SVOBODA V NÁBOŽENSTVÍ.** Výše jsem připomněl, že se Kožakowského náboženské úvahy soustředují převážně na zkušenost světa a pomíjejí bohatou sféru mezi lidských zkušeností. Vrcholným náboženským prožitkem má být zkušenost oslavění. Oslavení je výrazem podílu člověka na zkušenosti Sacrum. Jak ale oslavění sladit s pesimistickým skepticismem, který volá "marnost nad marnost a vše je marnost"? Jak se lze od vědomí neštěstí povznést k oslavění? Myslím, že jestli někdo začíná od neštěstí, musí skončit kletbou. Pokud končí jinak, musí to zdůvodnit. A nejen to. Oslavení Boha je nádherná věc, ale samo o sobě neustavuje vzájemné vztahy Boha, člověka, lidí. A "religio" (náboženství) přece značí: vztah.

Zde dospíváme k podstatě problému náboženství a svobody: jaký je vztah mezi svobodou a náboženstvím.

Evangelium nám vyjevuje svobodu v potrojně relaci: ke Kristu, k bližnímu, k sobě samému. Jsem svobodný díky Kristovi, svobodný pro svého bližního, svobodný v sobe - v sobě samém. Nikdo nemá svobodný jen pro sebe - jsme svobodní pro ty, kteří trpí a pláčou. Nikdo není svobodný výlučně díky sobě, ale díky těm, kteří nám říkají: "buď svobodný" - křestané díky Kristovi. Svoboda, kterou nám je darem. Nám ji, ale jako dar - dar od osvobozujícího Boha pro mého bližního. Tak je tedy už sama svoboda vztahem. Tento vztah obyčejně nazýváme vztahem zodpovědnosti.

Tak tedy náboženství nevyrůstá ze svobody, ale svoboda z náboženství. Jako strom vyrůstá ze země, tak roste svoboda z náboženství - z náboženství, které zakládá vztah.

V počstatě to je všeobecně známá pravda, i když není vždy docenována: křesťanská víra je ve svém jádře nejhlubším prožitkem věrnosti. Pro věrnost je důležité především jedno: komu? Tedy: Ukrížovanému nebo nikoli jemu? Teprve pak mohou nastoupit otázky: co?, proč?, kde?, kdy?, jak?. Kdo se pochybuje pouze v okruhu takového otázek, ten je -- jse si vědom možných voleb - odkázán na opakování sázek. Kdo však jednou dozrál k věrnosti "někomu", ten se nachází mimo hru. Dotkl se grdcem toho, co je absolutní.

Tehdy se proměnuje smysl jeho bdělosti. Nebdí už proto, aby mu náhodou neunikl ještě jeden znak na nebi a na zemi, ale proto, aby - když přijde čas - vydal svědectví své věrnosti. A kdo ví, zda mu plody náboženského života - všechny ty argumenty, důkazy a spekulace myslitelů, intelektuálů a mystiků - nahlédnutý skrze prisma takové bučlosti neukáže něco víc, než jen pouhé rozpory, parady a bludné kruhy?

(Přeloženo z originálu Od czujności do czuwania,  
Tygodnik powszechny 7(1987).)

---

**Radim Palouš: Celé tvorstvo toužebně vyhliží**

Pozoruhodné Balabánovo pojednání o aktivní účasti pravdy na životním příběhu člověka (Patický charakter pravdy, Paraf č. 7, s. 68-84) se obrací k biblickým textům, aby od tudy bylo vyvozeno pojetí tak závažné skutečnosti, jakou je

pravda. Úmyslně volím substantivum "skutečnost", protože to, pro co nám Balabán otevírá oči, je něco radikálně jiného než pravda jakožto nezúčastněná platnost; nikoli tedy pravda jako pouhá záležitost shody výroku se skutečností, či jako od-krytost bytí pro lidský pobyt. Pravda není "mrtvá", fungující nezávisle, nýbrž je tím, co činí skutky: ona sama vystupuje a přistupuje, má "ústa" a vyzývá. Vždyt je víc než pouhé faktum, je přece nárokem, je tím, co volá na člověka, aby respektoval to "pravé" (s. 68), aby byl tomu pravému věrný, aby je nezrazoval, ale miloval.

To Balabán nazývá patičnosti pravdy. Pravda není a-patická. Balabán zdůraznuje, že k základním rysům pravdy patří sdílení našeho příběhu, ochota vystoupit v celé sym-patičnosti jako bytostná součást lidského žítí. Pravda se vyznačuje transcendencí, což v této souvislosti znamená právě toto vstupování do lidských osudů a vystupování v nich v roli sice vysostné, avšak přesto ne lhogejné, tedy jako cosi sice nezmanipulovatelné, avšak zároveň oslnující, nabízející a vybízející - a milováníhodné.

Izraelská tradice, tak jak ji Balabán interpretuje, svědčí o tomto pojetí. V místě, kde autor odmítá jako nedostatečné pojetí pravdy jakožto odkrytosti (s. 68) - což ostatně nemůže nepripomenout řecký výraz *ALTHEIA* - se zdá, jako by v podtextu bylo mínění, že v tradici řeckého myšlení nelze nalézt něco podobného patickému pojetí pravdy. Není to vysloveno explicitně, avšak ani není řečeno, že řecké pojetí pravdy není zredukovatelné na odkrytost jakožto indiferentní danost. Avšak v samotném řeckém výrazu *FILOSOFIA* je přítomno *FILEI* - milovati. Je to přece láska k moudrosti, tento vyženě "patický" vztah, kterým se filozofii typu Sokratova vyznačuje. I zde se je možno shledat s patosem pravdy, která vybírá a zavazuje a není nijak apatická. Tato poznámka nechce zpochybňit hloubku Balabánova záberu; z pojetí pravdy jako pouhé odkrytosti nelze ještě dovozovat absenci patické povahy pravdy v řeckém myšlení.

Pravda je Balabánovi označením Boha, ba výraz *Pravda* (v textu čteme toto slovo většinou s velkým P) má prý "lepší ústa" než staletím zrezivělý a zkamenělý výraz "Bůh" (s. 68). Jde totiž o to přisoudit Bohu tytéž rysy patičnosti. Autor nechce Boha-Pravdu svrhnut na lidskou úroveň, nechce vycházet vstříc antropomorfismu představám, ale všemi silami bojuje proti tomu, aby Bůh byl pojat jako abstraktní, zcela vyvýšená, nadřazená a nezúčastněná bytost. Bůh je starostlivý, touzí, trpí s námi, lituje, trápí se ve svém srdci a raduje se s námi. Jení dokonalý v tom smyslu, že by mu nic nechybělo a že v této své pozici by byl apatickou, nashybňou modlou. Bůh-Pravda je účastný, jeho dokonalost je právě v tomto účastném konání - a takto je aktivním, jednajícím a tvorícím, transcendujícím-překračujícím sebe sama a tím skutečným, tj. živým ve akutcích. Božská mohutnost Boha není v absolutistické preordinaci, nýbrž "spočívá právě v tom, že se bytostně účastní lidských zápasů, nejen vítězství, ale i proher, že straní jednání čistému a pravdivému a je pobouřen jednáním zlým a zvráceným" (s. 77).

Tento všeckze sym-patický Balabánův obraz Boha je do- ložen mnoha místy ze Starého a Nového zákona. Autor akcentuje tuto "agonii" Boha (Balabánův termin), avšak hned se brání personifikaci. Bůh-Pravda nemá prý být "personou" (s. 73), Bůh se pouze inkorporuje do "person", a to svobodně a proto nevypočitatelně, vtěluje se do lidí, např. proroků, ale i do tvorů jako oslice nebo dokonce do tak "předmětné" skuteč-

nosti jako kamení.

Nepochybuji o tom, že pravda má božskou podstatu; mám však zato, že ztotožněním pravdy s Bohem se nejen cosi získává, ale i ztrácí. Jestliže beze zbytku identifikujeme pravdu a Boha, lásku a Boha, dobro a Boha, zdalipak neopomijme to, co přece jen Boha a pravdu, lásku a dobro odlišuje, ba co navzájem odlišuje všechna tato božská určení? Balabán sice s pochopitelných důvodů nechce mít z Boha "personu", avšak přece jen se jisté personalitě Boha neubráni. Práva, láska, dobro - to přece jsou záležitosti, které nemají "srdce" v téma-že smyslu, v jakém je má Bůh-Otec. Ano, výraz ABBA-otec znamená patičnost, s níž s radostí souhlasíme, znamená však zároveň něco výrazně osobnostiho, co pocitujeme, když se k Bohu obracíme s prosbami, v úzkostech, s touhou po odpusťení hříchů. Bože, pomájej nám v tomto pasem žít; Bože, shlédni milosrdně na naše viny; Bože, zachraň naše duše - tím všim se obracíme nikoli k pravdě, lásce, dobru, nýbrž k pravdivému, laskavému, dobrému Otci na nebesích, k Tomu, kdo slyší a vnímá a stojí při nás.

Odvážím se říci a doufám, že budu pochopen: V tomto smyslu je Bůh cosi jako "substance" (nebo "subjekt"), totiž ne mrtvý objekt, ale živá skutečnost, která je čínsi o-sobě a tím i pro-nás. Ostatně Balabán zřejmě jakousi "osobitost" Boha též připouští, když v souvislosti s výrokem, že Boží vývýšenosť neznamená nezájem o svět, souhlasně cituje výrok "Gott ist personhaft" (s. 78).

Balabán slovem "substance" rozumí zřejmě něco příliš zvěcnělého, něco jako mrtvou modlu, něco, co necítí, nežije; proto Bůh je mu "nesubstanční", je emocionální povahy. To ovšem platí jen potud, pokud substanci pojímáme jako sklerotizovanou a lhostejnou neměnnost. Avšak substanci je možno chápout jako ujednoceného nositele, projevujícího se rozličnými projevy. V duchu starostlivé Boží patičnosti jde přece o jakousi spolehlivou jednotu Boží výdanosti. Tato jednota je výsostným tajemstvím, neboť není vyčerpána svými projevy: zjevuje se vždy znova a nově. Můžeme ji pouze intendovat jako úběžník, odkud projevy pramení.

Bůh je zjevující se, ale nikdy ne definitivně zjevený, je živý svým neustálým pečováním a vyzýváním, svým starostlivým vstupováním do světa. Právě toto "revelans" a nikoli "revelatus" je znamením Boha živého. Smysl latinského re-revelatio, odvozeného od velum - rouška, opona, je právě v tomto odhalování vždy jen částečné, v této nevycerpatevnosti božského zdroje. Balabán píše, že "za oponu zjevení nevidíme a není takové opony" (s. 71). Jde však o re-velatio, poodehrnování roušky, tudíž ani o definitivní odkrytí, ani o definitivní zakrytí. To první by znamenalo konec Božího působení, Bůh by byl "revelatus" a nikoli revelans. To druhé by zcela Boha oddělilo od světa, Bůh by přestal být činný, patický. Bůh je tvůrce a má tvář, která se tváří, hledí a soucítí. Latinské "persons" souvisí s řeckým PROSOPON, které znamená vnější vzezření, původně divadelní masku, a vyjadřuje jak jevení, tak i skrývání se za projevy. Je skutečně tak vzdáleno podstatě toho, co chce Balabán o Bohu vyjádřit, jestliže Boha vnímáme též jako "personu", tedy jako živou jednotu všech činů, jednotu, která "má srdce" (s. 77)?

A je skutečně tak škodlivé vztahovat se k Bohu antropomorfne? Není problematický spíše antropocentrismus? Ten se, jak se mi zdá, v oslovující Balabánově studii několikrát ozve. Proto se ptám: Je Božím čílem opravdu jen člověk (s. 71)?

Vstupuje Bůh jen do lidských příběhů (s. 72)? Zůstává Bůh i za cenu sebeznaření věrně jen při člověku (s. 72)? Jako by starost Boží nebyla starostí o celý svět! Jakoby předmety stvořeného světa nebyly účastným dramatu "stvorení-konec věků"!

Předmětnost předmětů není vyčerpána novověkým předsudkem objektivity, který znamená redukci všechno mimo (lidský) subjekt na res extensa, pouhou neživotnou, pasivní, neosobní rozprostřaněnost. Každá bytost (živá i neživá v biologickém smyslu) nese Stvořitele v klid a účastní se na jevišti světa. Nepochybují, že je rozdíl mezi osobitostí člověka a osobitostí kamene. Jde mnohem víc o podstatnou sourodost (při-rozenost): všechno je v hlubokém významu živé, vše nějak vyjednává s ostatním partnerům a spoluhráčům po bytu na světě svou bytnost, vše se svou tváří obrací k ostatku. To, co jest, jest jako jevíci se - a v tomto projevu je výraz společné svázosti a oděznanosti, té základní nelhostejnosti s společenstvím veškerenstva. Teprve v 17. století byl radikálním řezem ze světa vydělen subjekt jako to <sup>co</sup>cogito a oddělen od objektu. Předtím nebylo mrtvých předmětů a živých podmětů. V 15. žalmu vypravuji o Boží slávě nebesa, obloha, noc, "není to řeč lidská, nejsou to slova", ale "jejich ton zvučí celičkovou zemi, zni jejich hovor po celém světě". 69. žalm požaduje, aby Hospodina chválila nebesa i země a moře se větím, co v nich se hemží. 104. žalm popisuje Boží aktivitu, obracející se ke všemu stvořenému, k nebesům, zemi, vodstvům, zvěři, rostlinám. V 136. žalmu se milosrdenství boží obraci k nebesům, slunci, měsici, hvězdám a Izraeli a žalm končí verší: "Veškerému tvorstvu dává pokrm, jeho milosrdenství je věčné." V 148. žalmu se vyzývají nejen lidé, ale i oheň, kroupy, sníh, mlha, vítr, horstva, stromy, zvěř, aby všechni chválili Hospodina. To jsou příklady ze Starého zákona. I v Novém zákoně je zřetelně patrné ono přibuzenství osudu veškerého tvorstva, všechno toho "předmětného" světa, s osudy člověka, aniž zde není vyloučena propast mezi podměty a předměty: "Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů... Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích." (Rim 8,15 a 8,21).

Předmětnost má u Balabána velmi pokleslý status - jeť čímsi "zapaticovaným", zatímco nepředmětnost se vyznačuje salvátorstvím (s. 83). Jestliže teologické myšlení chybí, když evidentní a explicitní výpověď o patičnosti Ježíše nevztahuje na Boha samého (s. 78), není potom obdobným pochybením, jestliže tuto výpověď nevztahujeme na předmětný svět? Jako Boží "osobou" je i Balámová oslice a též pouhé kamení, tak tyto a všechny předměty jsou účastníky a partnery v dějinách stvorení, obdarovaly zjevem, resp. jevením. Mrtvé modly vytvářejí z předmětu teprve lidské předsudky, lidské pohřeblost, přičemž předsudek objektivity patří pro nás moderní zrak k temu nebezpečnému. Takže: není tomu vlastně tak, že oddělit Stvořitele od člověka je modlářské a umrtvující právě tak, jako oddělit Ho od stvořeného světa?

Základní myšlenka Balabánovy studie je hluboká a nosná. Zdá se mi, že proniká i za jádroky tohoto jiskřivého článku a zahrnuje veškerenstvo. Nebot jde o živého Boha, o živou pravdu, o živého člověka a o živé tvorstvo. Jde o živý svět, který není mrtvou hmotou pádící odnikud nikam, ale veškerenstvem obdarovanou smysluplností.