

JAN PATOČKA

**EVROPA
A DOBA
POEVROPSKÁ**

LIDOVÉ NOVINY
PRAHA 1992

ÚVOD /1/
DÉMOKRITOS A PLATÓN
JAKO ZAKLADATELÉ EVROPSKÉHO SVĚTA
DĚJINY:
POHYB MEZI VZEPĚTÍM A ÚPADKEM

Pokus, který tu předkládáme, bude pravděpodobně historikům připadat nehistorický, filosofům pak poplatný nahodilým dějinným událostem; oba druhy badatelů mu budou vytykat přílišnou vykonstruovanost. Náš pokus toto riziko přijímá, neboť jeho cílem je předkládat problémy, které krátkozrakost momentální tísně zakrývá nejbližšími věcmi — a odbourávání nejbližšího a ukazování vzdáleného vyžaduje konstrukci: vždyť i demolice je určitá konstrukce.

Obsahem tohoto eseje je hypotéza, jež si je vědoma své troufalosti. Může se zdát, že nechat kroužit celý běh evropských dějin kolem jednoho jediného principu, nebo spíše kolem jediného — byť velkého a rozhodujícího — důsledku, který z principu vyplývá, je nevěrohodný a už předem ztracený podnik. Tento opovážlivý čin je usnadňován tím, že jeden velký myslitel již ukázal cestu, na níž lze nalézt cosi jako princip evropské duchovnosti, lišící se od všech ostatních: máme na mysli Edmunda Husserla a jeho knihu *Krise evropských věd*, věnovanou obnově racionality. Ze Evropa je logos a ratio, je ovšem známo odedávna, stejně jako to, že se zde vynořila všeobecnost a univerzálnost, která jediná byla s to učinit svět *jedním* světem. Avšak co logos a ratio znamená, mohlo se vyjasnit teprve tehdy, když byl odhalen základní mechanismus mínění a náhledu, jejich zázračná, dříve nikdy neprozkoumaná a neprohlédnutá, tajemná trivialita, za což vděčíme tomuto mysliteli. Husserl se vrací k platónským distinkcím, ohledává nejstarší výhybky, kde se rozhodovalo o drahách

(7)

rozumu na celá tisíciletí, a dává tak problémům rozumu teprve onu konkrétní podobu, v níž se mohou stát klíčem k dějinnému tázání.

Poté, co se Husserl v Logických zkoumáních vrátil k původnímu Platónovu rozlišování mezi výrazem a významem, míněním a míněným (jež jsou jako problémy naznačeny v platónských termínech ONOMA, LOGOS, DOXA, NÚS a EPISTÉMÉ¹⁾ a jsou přítomny i na konci tradice Platónem založené), a poté, co prohlédl jak hloubku motivace platonismu v myšlení ideálních jednot, tak nebezpečí hypostazování ideálna v metafyzické bytí, mohla být v díle Husserlova stáří ukázána poprvé v dějinách myšlení základní vázanost EPISTÉMÉ na DOXA: produkty EPISTÉMÉ, aktivně reflektovaného myšlení, přecházejí sice do přirozeného světa, přetvářejí a proměňují jej v jednotlivostech i v jeho základních strukturách, nemohou jej však nikdy překonat a učinit postadatelným: zůstávají na principálně vztaženy a jen z něj jsou srozumitelné. Ideál totální reflexe, která by s definitivní jasností dokázala odlišit to, co vidíme, od toho, co se domníváme, míníme a předpokládáme, není asi realizovatelný, ale jako výraz směřování k maximu jasnosti zůstává platný a předznamenává možnosti, cestu života k pravdě a v pravdě, po které kráčí filosofie a věda.

Ani Démokritos, ani Platón nás proto nedokáží přesvědčit, že to, co spatřili, je právě jsoucno, a nikoli jsoucno zprostředkované jejich pohledem, jejich míněním, jejich DOXA. Ale ani idealistická důvěra, že v reflexi na myslící mínění uchopíme vše uchopitelné čistě a definitivně, nám nepomůže překonat slepou skvrnu v našem oku; neboť nelze dokázat ani to, že pretenze naší interpretace uchopit bytí bez interpretace samé je nesmyslná a že interpretace je vždy sebeinterpretace, ani to, že interpretace jsou vyčerpatelné a tvoří progresi pochopitelnou samu v sobě. Subjektivní bytí na tom není lépe než bytí přírodní, ideové nebo božské ani co se týká bezprostřednosti uchopení 'že'

¹⁾ „jméno“, „výměr“, „mínění“, „rozum“, „vědění“ (pozn. vydavatele)

a 'co', ani pokud jde o možnost dosáhnout vyčerpávající totality obsahu názorů sebe sama a tímto způsobem alespoň naznačit, že tu jde o tvůrčí, absolutní reflexi.

Je-li však cesta reflexe, touha člověka po větší míře uvědomění původně domovem v praktické sféře, v potřebě nalézt v konfliktech mínění a lidských světů pevnou půdu, a jsme-li při rozlišování toho, co je bytí a co pouhé mínění o bytí, odkázáni na vzájemné kritické analyzování filosofických náhledů, tedy na základní filosofický dialog, pak z toho vyplývají následující teze. Filosoficko-vědecké myšlení jakožto původně zakotvené v praxi není prosté a čiré zření, nýbrž cesta, a záleží-li mu výhradně na metafyzické definitivnosti, je to jen stále se opakující zbloudění. Na druhé straně je však právě i v této praxi, protože je spolutořena nahlédnutím, obsaženo jisté oprávnění pro přesah reflexe nad názor předem daného, i když přesahující samo není zcela vyjasněno; stačí, když jsou splněny závazné funkce nahlédnutí, založené v předreflexivnu; reflexe se pak sice nikdy nemůže sama o sobě stát zdrojem poznání a pravdy, ale rozhodně má provádět formování toho, co je naivně předem dáno, směrem k jednotě a univerzálnosti. Pravdivé je pak sice přirozeně darem nahlédnutí, ale nahlédnutí dobra: není prostě zde, nýbrž má pro nás platnost, máme za ním stát, a tím ze sebe samých teprve vytvářet jednotu, kde univerzálně platí, co bylo nahlédnuto.

Vědění jakožto nahlédnutí tak převzalo dva velké úkoly: učinit danost pochopitelnou a utvářet nás samotné. Obé je neoddělitelné, a přece v napětí, jež stále znovu hrozí rozlomením. Rozlomení znamená na jedné straně znalost daného bez sebevlády, na druhé straně pak usilování o jednotu, univerzálnost, věčnost, spojené s přehlížením nebo zanedbáváním danosti.

Husserlovská myšlenka, že věda v současné podobě opustila nahlédnutí kvůli (teoretickému i praktickému) úspěchu, tak poukazuje v podstatě směrem k praxi, k vědění jako závaznému, zodpovědnému sebeutváření. A v tom je dále obsaženo, že musíme - pokud Evropa, jak

tvrdí Husserl, znamená nahlédnutí - probádat tuto praktickou dimenzi vědění, máme-li Evropu pochopit. Odvážili jsme se zkusmo ukázat hlavní obrysy toho, co asi oba druhy metafyziky prakticky znamenaly pro evropský svět: jak jeden pomáhal budovat její morální ideály a její velké univerzální instituce, zatímco druhý jí dával do rukou přírodní síly, tedy prostředky krátkodobé vlády nad světem.

Husserlovská kritika moderní vědy, která jakožto hypostazování metody jednoznačně patří do druhé metafyzické linie, se tím, že vezmeme za základ Husserlovu myšlenku zodpovědného postoje jako jádra filosofického života a usilování o pravdu, rozrůstá zcela přirozeně ve výhled na genezi evropského mravního světa, onoho světa, v němž ani nejničivější vnější katastrofy nic nezmohly proti jeho duchovnímu jádru, proti vůli k založení náhledu v jednotě a obecnosti, a posloužily pouze k odstranění omezeného a nahodilého; ale i světa, v němž rozplynutí ve vnějškovosti nejprve oslabilo snahu o zásadní náhled, univerzalita byla potlačována a vítězila partikularita a v němž pak byly zmobilizovány spoutané přírodní síly, aby Evropu, její instituce a životní potenciál rozbily a zničily.

Z tohoto hlediska muselo pro nás nabýt zásadního významu zvláštní spojení a protikladnost Démokrita a Platóna. Už Platón sám, jakožto prapůvodce evropských ideálů a zakladatel filosofického učení o státu, zdá se nám být počátkem nevídaného rozvoje. Vláda rozumu, vláda duchovna a duchovních lidí, duchovní autorita, tato pro Evropu základní slova pocházejí od něho a jsou fundamentem pozdější stavby, jejíž linie jsou zčásti neobyčejně propletené. V novější době dokonce nikdo menší než A. Comte uznal tato témata za centrum dějin (které pro něj znamenaly v zásadě dějiny evropské).

Comte, aniž by zmiňoval, že se snaží obnovit platónské dědictví, prohlásil za podmínku této obnovy konec metafyzického rozumu. Že si o konci metafyziky nedokázal vytvořit žádnou jasnou představu, může být doloženo rozбором toho, jak popisuje rozklad theologického řádu starověku.

Zákon tří stadií o vystřídání theologického stadia metafyzickým a metafyzického pozitivním je konstrukce od psacího stolu, jež se podstatně odchyluje od vývoje rozumu v jeho vnitřním strukturálním průběhu. Comte nemá jasno ani o metafyzice, ani o theologii a neanalyzuje je s dějinným porozuměním. Nestačí proto také nahradit v jeho velkoryse rozvržené, ale dějinnost deformující konstrukci slovo „theologický“ slovem „mytický“, což se později často dělávalo. Neexistuje žádný přírodní zákon narůstání rozumu, ale nastal průnik a průlom rozumu v dějinném procesu, v němž byl předtím jen vázanou částí, jen jednou ze služebných sil člověka; byla odhalena jeho priorita vzhledem k ostatním lidským možnostem a jeho univerzálnost. To a nic jiného bylo dílem metafyziky a z tohoto důvodu nemůže metafyzika theologii nikdy vystřídat, nýbrž pouze připravovat jedinou theologii hodnou toho jména, totiž křesťanskou.

Husserlovo dílo, jež bylo napsáno, aby zabránilo poslední katastrofě evropského světa, může ještě možná posloužit k projasnění situace lidstva po katastrofě a může dokonce osvětlit i kousek cesty do světa poevropského. Abychom dosáhli co největší jasnosti, musíme ovšem rozlišovat mezi evropským principem (principem rozumové reflexe, tj. reflexe, jež veškeré jednání a myšlení zakládá nahlédnutím), Evropou jako jednotnou politickou, sociální a duchovní skutečností (v její přípravě, v jejích fakticko-dějinných jednotných institucích a v jejích silách, jež ještě po rozpadu na suverénní partikulární organismy působí směrem k jednotě) a evropským dědictvím (dědictví spočívá samozřejmě v tom, co všichni dědicové od Evropy přejímají, co prohlašují za samozřejmý obecný statek: ve vědě, technice, racionální organizaci hospodářství a společnosti). Teprve toto převzetí dědictví umožnilo dědicům být tím, čím jsou. Konec Evropy jako historického mocenského útvaru, který čněl nad ostatní svět a neúspěšně se pokusil ovládnout celou zemi, je spojen s generalizací evropského dědictví. Dědici jsou ovšem značně různorodí. Jedni

jsou legitimními potomky Evropy, osamostatnělé odnože z jejího těla, jež v dalekých prostorách světa vzrostly do planetární velikosti; v nich Evropa z velké části působí dál, tak jako na druhé straně i ony zpětně působily - nejen politicky, ale i duchovně — na Evropu. Ti ostatní jsou však v podstatě Před-evropané, a sice různých stupňů předeuropanství: v evropském období buďto stáli stranou nebo byli v dějinách, jež iniciativně vedla Evropa, objekty, nikdy ne subjekty. Evropa ukázala dvě cesty k otevření země: vnější cestu dobytí a ovládnutí světa, která přivedla zánik Evropy jako historického jednotného útvaru; vnitřní cestu otevření země jakožto odemčení světa, proměny přirozeného světa vůbec, a tuto cestu je zřejmě třeba po všech vnějších katastrofách, vnitřních zmatcích a pochybeních opět nalézt a dojít po ní na konec.

Naše úvaha o evropských dějinách by snadno mohla vzbudit podezření, že jde o čistě ideologickou konstrukci dějin. Abychom tomuto podezření čelili, chtěli bychom husserlovskou tezi o zvláštnosti evropských dějin formulovat takto: evropské dějiny se nevyznačují nějakou mysteriózní nadřazeností ideálních faktorů nad sociálně-hospodářskými, ale tím, že zde byl od počátku podniknut pokus formovat předem danou, tj. zjevnou skutečnost náhledem do struktury přírody, duše, společnosti, a tedy reflexí. Spory o přednost reálných a ideálních faktorů v dějinách považujeme za neplodné, spor o přednost bytí před vědomím za špatně formulovaný. Vědomí ve smyslu karteziánské, v sobě samé uzavřené substance, která si je reflexivně jista sama sebou, podle všeho neexistuje. Zato je však každý zájem (a reálné faktory hospodářství, techniky, sociální organizace se točí kolem zájmů) odkázán na otevřenost člověka světu, jež proto sama patří k reálným faktorům dění. Ideální faktory výslovně a aktivně vytvářených myšlenek se od počátku pohybují v zájmovém poli podstatně spoluročovaném společensky; toto zájmové pole samo je však poznamenáno protikladem „ideálního“ vzmachu a pohodlného úpadku. Teprve když vyjdeme od tohoto protikladu,

jak se jej teď pokoušíme naznačit, objevíme „ideální“ jádro vývoje, na rozdíl od pokusu interpretovat jej jako čistý epifenomén „objektivního dění“; ideální faktory mají svou vlastní dynamiku, neodvoditelnou ze společenské, a to nejenom ve vztahu k přírodě, ale i k nám samým. Bez této výslovnosti by zůstaly neodhaleny všechny vztažné body hledání a nalézání sebe sama, jako jsou obecnost, čas a věčnost, zodpovědnost a závaznost, svoboda jako sebeurčení a nekonečný zápas o ni, zkrátka výslovná podoba celého problému a ušlechtilosti lidské duše v jejím úsilí o sebepochopení a uskutečnění ve vnitřní i společenské podobě. Všechny tyto pojmové obsahy existují sice jen prostřednictvím výslovného myšlenkového chování a v něm, ale praktické dějiny idejí, sledující vývoj jejich vypracování, se vždy znovu musí přesvědčovat, že ideologická sféra nabývá významu a váhy nikoli jako abstraktní myšlenka, nýbrž jen v podobě morálního nahlédnutí na cestě člověka k sobě samému. Materiálně se velmi snadno může stát složkou ideového boje, ideologično se může pokoušet o zakrytí hlubokého úpadku.

KRITICKÉ NAVÁZÁNÍ NA
BARRACLOUGHOVY HISTORICKÉ ANALÝZY: /2/
ZÁNÍK EVROPSKÉHO SVĚTA A
VZESTUP SVĚTA NEEVROPSKÉHO

Ve svých meditacích se opřeme o několik publikací z nedávné a nejbližší minulosti. Jako východisko nám poslouží úvahy anglického historika Geoffrey Barraclougha v knize o tendencích dějin ve 20. století.¹⁾ Jeho teze zní: v době po druhé světové válce, v letech šedesátých, vstupujeme do světa, který se od předešlého podstatně odlišuje. Má ve více-
rejšku sice kořeny, ale liší se od něj přinejmenším tou měrou, jakou se od svého předchůdce liší takzvaný novověk, zahájený humanismem, reformací a založením moderní vědy, zvláště matematické přírodovědy. Předejrou tohoto procesu byla od druhé třetiny 19. století průmyslová revoluce, jež Evropě přinesla výlučné vlastnictví moderní techniky a tím i moci, na dlouhou dobu jí zajistila a umožnila její jedinečnou expanzi. Ruku v ruce s tím jde demografický vzestup, vznik moderních průmyslových měst a masové společnosti. To si vynucuje změnu dosavadních politických struktur, vzniká demokracie mas, nositelkou politického života se stává strana, stát se mění v prostor pro všeobecné hlasovací právo, ve stát stran. Imperialismus znamená přenesení problémů evropské rovnováhy ven, do ostatního světa, a vede k jeho rozdělení mezi evropské mocnosti. Imperialismus se však ukáže jako neproveditelný: mocnosti nejsou schopny svět vsutku opanovat, vzájemná rivalita a strach každé z nich o budoucnost vlastní moci vede ke světovému konfliktu. Ten klade základ budoucímu dualis-

¹⁾ G. Barraclough, *An Introduction to Contemporary History*, London, C. A. Watts, 1964 (pozn. vyd.)

mu velmocí, necháváje výrazně vystoupit do popředí jeho starší zárodečné útvary. Kromě toho nechává ochabující tlak imperiálních říší vystoupit první obrysy třetího světa. Tato nedořešená problematika se přiblíží řešení druhou světovou válkou. Během války a po ní vzniká pod tlakem velmocí — přenášením masové demokracie a jejích organizačních principů do emancipujících se oblastí, geniálně prováděnou agitací velkých politických osobností u doposud zaostalých národů — postimperiální svět, jenž je sice formálně europeizován, ale obsahově je nový, totiž neevropský. V tomto světě přestala hrát Evropa jako politická a duchovní moc rozhodující roli a kromě obou velmocí se v ní stále více uplatňují také jiné, mimoevropské demografické a politické kolosy. Místo „evropského koncertu“ je to právě jejich konstelace, jsou to jejich požadavky a problémy, které určují svět dneška a zítřka. Zároveň se zrychluje tempo průmyslové revoluce, jež se stává revolucí vědecko - technickou, proměňuje se struktura průmyslové společnosti, technika řízení, do popředí vystupují kybernetika a automatizace, otvírá se vnitřek atomu, uvolňují se síly, jež umožňují kosmonautické dobývání prostoru. Jsou konstruovány jemné mechanismy, které zaručují exaktní fungování k tomu všemu nezbytné. Atomární rovnováha přitom petrifikuje postavení velmocí a ideologií. Nový svět, svět regenerovaných anebo zcela nově nastupujících národů, má příležitost vystřídat duchovní bezvýhodnost, dekadentní kulturu subjektivismu, v němž se Evropa a europeizovaný svět topí od počátku století. Snad se novému světu podaří vyjádřit energickou životní vůli, jíž překypuje, a tím zároveň uplatnit kolosální výtežky vědy a techniky, pro něž se Evropa našeho století nepokusila nalézt žádný pozitivní výraz.

Tento obraz, pro starou Evropu pesimistický, avšak optimistický pro poevropský svět, jenž právě vzniká, tento zánik západního světa prostý jakékoli metafyzické komponenty, zaznamenaný empirickým historikem, poukazuje na následující základní rysy současného věku: nový stupeň techniky (kybernetiky, autoregulace a elektroniky, počíta-

čů, mechanismů netušené jemnosti a přesnosti, uvolňování nesmírných sil), nové možnosti biologických věd a jejich užití v lékařství. Tato nová materiální základna podmiňuje nebývalou masovost společenského a politického života, vstup nových, masivních společenských kapacit do dějin a zatlačování dosavadních kapacit evropských.

Vedle symptomů, jež uvádí Barraclough, by se daly uvést ještě další symptomy duchovního rozkladu evropského věku. Mizení evropského vědomí se ohlašuje úpadkem evropských jazyků — vyjma angličtinu a ruštinu — a definitivní, jak se zdá, zkázou klasického vzdělání a klasických jazyků, které tvořily duchovní tmel veškerého evropanství. Dále se toto mizení projevuje ústupem specificky evropských vědních oblastí, jako je historie a filosofie. Patří sem také pokles významu malých států a národů, jejichž nepohodlné postavení ve světě velkých je stále citelnější, stejně jako jejich potřeba spojení, provázená neschopností nalézt jednotící formulí. Myšlenky světového významu, jež ovládají současnost nebo přispívají k jejímu rázu, buď vyšly z kritiky Evropy 19. století a jejího hospodářského, sociálního a duchovního ustrojení (především marxismus a jeho moderní obměny), nebo vedou zoufalý boj o věrohodnost, jako např. demokraticko-liberální tradice.

Zdá se nám, že Barraclough přehání, když o dnešní době říká, že není schopna vyjádřit technický svět. Existuje přinejmenším jedna oblast umění, jež v tom už dnes hodně pokročila, totiž umění výtvarné. Avšak i ono je svědectvím poevropské epochy. Zajdeme-li se podívat na výstavu amerického malířství dnešních dnů, od samého počátku nám v ústretu vane naprosto jiný duch než ten, který až doposud platil za ducha „moderního“, pokubistického výtvarného umění. Téměř vymizela deformace, proměna formy, samostatný svět formy a snu, hledání konstrukčních zákonitostí a mnoho dalšího. Nejde o žádné zviditelňování neviditelného v duchovním smyslu, nýbrž o prosté předvedení průmyslových sil neotechnického věku, které produkují

své výrobky masové spotřeby. Oko vnímá od počátku známky vůdčí intence, vyjadřované slovy automatizace, řízení, kolosalita, špatná nekonečnost, neomezené rozmnožování, přesnost, síla, pole, médium - někdy chaoticky, někdy vítězoslavnou, vždy křiklavou a energicky průbojnou silou. Reklama promítnutá do absolutna, energie působící výtraskem třpytivých barev, záření učiněné hmotou, geometrie pohybu, lidství rozložené do nekonečného sledu individuálních forem proměnlivých v mnoha dimenzích, člověk-společnost, člověk-masa v průniku s prostorem, silokřivkami, mechanismy - co si lze přát více k vyslovení dnešního světa „kosmicity“, astronautiky, výroby stupňované donekonečna, která za motor a cíl neuznává nic než sebe samu? V žádném případě to už však není svět evropský: Evropa je vždy v nějakém smyslu subjektivní, a zde máme před sebou svět téměř dokonale objektivovaný. Pokud výtvarné umění neztratilo schopnost, jež je vždy významávala před všemi ostatními druhy umění, totiž vyjadřovat styl dějinné epochy řečí viditelnosti, vnějšími symboly celkového duchovního obsahu, pak před sebou zcela nepopíratelně máme elementy nového dějinného stylu. Není to už styl evropský.

Barraclough připomíná, že evropští intelektuálové třicátých let, tedy posledního desetiletí před smrští, jež Evropu smetla, odmítali svět nové techniky, již tehdy se rýsující, že před ním se zlým tušením couvali; uvádí přirozeně zejména příklady z Anglie, hovoří o Toynbeem, o T. S. Eliotovi, ale právě tak dobře by mohl být jmenován Klages, A. Huxley a v poválečné době Heidegger a Marcuse. Dnes se nás tento svět zmocnil natolik, že v něm žijeme, dýcháme a jsme.

I toto stanovisko evropských intelektuálů by ovšem mohlo a mělo být podrobena analýze; většinou vychází z pozic různých obměn evropského subjektivismu a jeho linie, na rozdíl od původního, jen negativně rozhořčeného pocitu zpusošení životní substance, svědčí o rostoucím tušení smyslu a souvislosti uprostřed bezobsažnosti starého světa. Toto pozvolné prohlubování Barracloughovi ušlo; v každém

případě je toto pozdější stanovisko stejně vzdáleno od bezpodmínečného, naivního přitakání, jež zaplňuje nemálo stran Barracloughova díla, jako od nekritického odmítání, ale rozhodně nesvědčí proti tezi o poevropském věku; neboť i v nových reflexích o člověku v současné technice nacházíme předtuchami naplněnou vizi planetárního poevropského světa. Určitě by se těmto hlasům mělo alespoň přiznat, že nový svět vidí, jak vzniká gigantické neorganické tělo lidstva - aniž by přitom bylo jisto, zda jako výsledek pozitivního pudu překonání všeho dosavadního, nebo spíše jako výsledek tlaku nevypočitatelných nesnází a vstříc nesnází ještě netušené; tělo, jež na jedné straně dosahuje až na Měsíc a na druhé až k poměrům uvnitř atomu. Toto neorganické nadtělo je jako každé tělo určeno k tomu, aby vykonávalo smysluplné a nesmyslné pohyby. Co budou pohyby smysluplné, bude přirozeně i zde, jako u každého těla, určovat jeho duch. Že tento duch bude artikulován novými mocnostmi, kontinenty a národy, je samozřejmé; že však budou schopny tento kolos vsutku zvládnout tam, kde stará Evropa duchovně selhala, to není pochopitelným optimismem dědiců, o němž mluví Barraclough, dostatečně podloženo.

Pro tento optimismus by se ostatně dalo najít více důvodů, než je pouhá mladistvá svěžest poznovu vystupujících nebo prvně se organizujících národů. Neopotřebovaná svěžest je sice stav přiměřený úspěšnému vytváření nového, ale sama o sobě je velmi formální. Nové prvky, které ve 4. století po Kristu zaplavily a rozložily západořímskou říši, připravující tak zároveň celoevropskou formaci, jež se odpoutala od Středozemního moře a založila nové velkouzemí dějinné kontinuity, byly jistě též mladistvě svěží, ale aby nové úkoly zvládly, musely si teprve pomalu osvojit své dědicství. Pro získání této nové oblasti pevně usedlého, společensky a státně určitým způsobem organizovaného lidstva — poté, co se ukázala životaschopnost jednotné říše za podmínek tehdejší techniky a dopravy — se stala nezbytnou nová, sice méně strohá a zdánlivě méně racionální, ale fungu-

jící sociální organizace, a spolu s ní přesvědčivá, dobře artikulovaná a díky institucionalizaci suverénně vládnoucí duchovnost. Jelikož vznik atlantickoevropského světa ze světa orientovaného na Středozeří je nejbližší historickou analogií k naší epoše planetarismu, ohlíží se člověk bezděky po obdobách, a jisté analogie se oku naskýtají; nesmějí se ale zvrhnout ve vnější paralelismy, je třeba respektovat u každé situace její jedinečnost. Tendence k nové sociální organizaci v dnešním světě se rozhodně nedá přehlédnout. Ohlásila se již v socialistické kritice vládnoucího západního kapitalismu a při vzniku nového systému Sovětského svazu a východního světa po druhé světové válce usilovala o své uskutečnění. V této zkoušce ohněm osvědčily oba klasické koncepty sociálního pořádku, které vzešly z 19. století — liberálně-kapitalistický i marxisticko-socialistický - svou životaschopnost, ale ukázaly rovněž své neuspokojivé rysy a mezery. Zatímco kapitalismus, regenerovaný moderními metodami, prokázal nesmírnou výkonnost v hospodářském růstu, demonstroval zároveň zcela jasně své selhání v oblasti vnitřní sociální integrace a při řešení vnějších problémů světové politiky. Druhý systém by snad za jistých podmínek byl pro politická řešení vhodnější, je však hospodářsky těžkopádný, méně účinný a podkopává iniciativu jednotlivce. Pokus o jednotný výklad z hlediska manažerské revoluce dnes ukazuje svou podmíněnost poměry meziválečné doby. V našich dnech mnohem více vystupuje do popředí strukturální proměna lidské práce následkem takzvané „hospodářsko-technické revoluce“ 20. století, k níž manažerská éra představovala zřejmě jen předeheru. Zásadní strukturální proměna lidské práce musí mít též hluboké společenské následky, jejichž předzvěsti se už dnes ohlašují. Automatizace, řídicí a samoregulační technika činí lidského zprostředkovatele mezi jednotlivými mechanizovanými pracovními procesy víceméně zbytečným. Zatímco v klasickém pojetí práce představovalo lidské tělo¹⁾ se svými vlastnostmi a silami

¹⁾ Po straně si autor připsal: *a duše!* (pozn. vyd.)

mi ve výrobě nezbytné relé mezi využívanými přírodními silami a jinými výrobními prostředky, je dnes v této funkci stále postradatelnější. Jádrem produkce se stává kombinace a prognostická regulace výrobních prvků. Tím se hlavní břemeno práce přesouvá na lidský intelekt a jeho nositele, intelektuály určitého typu. To si vynucuje kvantitativní vzestup technické inteligence, zároveň však i kvantitativní podíl intelektuálů všech typů na společenské struktuře, protože zvýšená produktivita uvolňuje prostor a probouzí potřebu stále většího množství služeb, jež může poskytnout jen inteligence. V souladu s tím roste i její podíl na celkovém počtu pracujících a v některých zemích je už dokonce vyšší než podíl klasického dělnictva; podobnou perspektivu mají před sebou všechny průmyslové společnosti. Rozpínající se terciární sféra vyžaduje stále větší množství školených pracovníků, z vysokých škol vycházejí rostoucí zástupy absolventů, univerzity nestačí, propukají studentské revolty, které ohlašují strukturální změnu společnosti. První etapa je sice chaotická, vyznačuje se zhroucením tradičních struktur v oblasti školství, politiky a sociálních poměrů, ale nesmíme pro to přehlédnout šanci, spočívající v tom, že zájem práce a intelektu poprvé v dějinách splývají.¹⁾

Zatímco se klasické dělnictvo při svých skromných životních nárocích dalo v kapitalistických zemích relativně snadno odvést od původních požadavků, rýsuje se zde možnost společenství pracujících, jehož nejvlastnějším zájmem je vážít si osvobození od nekompetentního poručnictví, poznávat solidaritu všech oblastí ducha, zkrátka společenství, pro něž rozum, práce, zájem a skutečnost nejsou od sebe odděleny žádným hiátem. Toto je, nota bene, zatím jen příležitost, kterou vidíme prosvítat spleť dnešních akcí, hnutí a bouří jako pouhou možnost;²⁾ je zatížena velkými otázkami, snad dokonce protiklady." Může si inteligence jakožto rozhodující masa v masové epoše uchovat svůj

¹⁾ Po straně si autor připsal: *opatrněji!* (pozn. vyd.)

²⁾ Po straně si autor připsal: *spíše si přejeme než vidíme.* (pozn. vyd.)

³⁾ Srv. 1. odst. této kapitoly! (pozn. vyd.)

charakter inteligence? Ale která jiná masa v sobě pak ukrývá naději na překonání zmasovění — a to rozumem, jediným lékem na anonymitu a pasivitu, protože rozum je přece aktivní chápání, tázání a odpovídání?

A zde jsme u našeho problému. Poevropská epocha je epochou příležitosti, obrovské možnosti, jež by veškeré lidstvo mohla vést v budoucnu nejen k technickému rozumu, ale k rozumu rozumějícímu sobě samému. Rozum v člověku, zaměřený na objektivní přírodu, se nazývá rozvažováním; rozvažování ve spojení s moderní technikou naznačuje, že by se opět mohlo stát rozumem, porozuměním, jež nejen opatřuje prostředky, nýbrž určuje cíle - totiž své sebeuskutečnění. Ale tato možnost není možnost automatická, nelze na ni čekat s tím, že ji dokážou samy od sebe přivodit jakési anonymní síly. Pokud dějiny tohoto století ukázaly něco zcela jasně, pak právě to, že i programy, které doufají v působení objektivních mocí a počítají s ním jako s rozhodujícím faktorem, jsou programy a teprve jako takové jsou účinné. Je však rozporné pojímat a tvořit dějiny jako lidský čin a setrvávat přitom u obrazu člověka jako objektivního dění, u obrazu člověka technika. Bez cílevědomého formování jednotlivých komponent situace, bez celkového postoje, jenž bude situaci adekvátní, se i příležitost rýsuující se na obzoru nutně rozpadne, rozplyne se v partikulárních zájmech. Současná situace vznikla po vnější i vnitřní stránce ze zániku Evropy jakožto vládkyne světa. Pouze dokáže-li se poevropské lidstvo vyhnout chybám Evropy, bude mít možnost řešit své hroživé problémy.

Ukázku těchto problémů nám poskytne další publikace, která se zaměřila na současný stav lidstva jako celku. Mám na mysli svazek *Liberté et ordre social* — přednášky a diskuse z *Entretiens internationaux de Genève* v roce 1969, zvláště jejich jádro, výměnu názorů mezi Raymondem Aronem a Herbertem Marcusem o otázce protestu mladé generace; tato výměna názorů přerůstá v konfrontaci mezi liberálně demokratickým a radikálně kritickým, revolučním stanoviskem ke světové situaci. Jak Aron, tak Marcuse sou-

středují pozornost na jednoho z gigantů poevropské doby, Spojené státy, které jsou nakonec jedinou skutečnou velmocí, v níž se uplatňuje dědictví demokraticko-liberální duchovní a politické tradice a jež se doposud jako jediná zdála být ochotna pokračovat v cestě takto předznamenané praxe. Aronova argumentace spočívá na empirické otevřenosti dávno osvědčeného - v podstatě staroevropského - liberálního systému, na jeho schopnosti přijímat kritiku od protivníka, na možnosti vyrovnat se s ní včleněním jejích požadavků do systému; v průběhu tohoto procesu přešly liberální společnost a liberální stát od zákazu zákazů, v němž původně spočívala podstata liberálních lidských práv, k pozitivnímu umožňování lidských požadavků. Kdykoli je tento systém napadán a negován, je vždy v sázce životní jistota a dosažená úroveň svobody včetně všeho, co s tím souvisí, zvláště nebere-li se v úvahu ohromná práce a trpělivost, s nimiž byl celý systém vybudován.

Co se ze stanoviska liberální společnosti jeví jako progresivní rozšiřování jejích zisků a její požehnání, prokazuje se však při souhrnné úvaze o lidstvu jako neustálé kupčení, získávání jednotlivých svobod za svobodu jedinou, jež může existovat jen bez omezení jako celek v celku. Svobody jako sebeurčení všech se nedá dosáhnout rozšířením výhod z jedinců již uspokojených na méně spokojené, nýbrž radikální změnou myšlení a organizace, pro niž dnešní neslýchaná produktivita práce bezpochyby skýtá hospodářsko-technické předpoklady, zatímco rozšiřování výhod představuje zdlouhavou, stále nákladnější korupci, jež nejmodernější průmyslovou společnost vystavuje infernálnímu tlaku bezmezného stupňování produkce, jejích svodů a stále umělejších motivací. Z hlediska poevropského světa nemůže být pochyb o tom, které stanovisko odpovídá planetární situaci víc. Liberalismus se prostě pokouší metodicky pokračovat ve staré strategii z doby imperiální Evropy, ale daří se mu to stále méně, a dokonce i pro jeho uživatele je to stále méně přesvědčivé. Vnitřní rozpor mezi svobodou a svobodami ochromuje zevnitř

naivní víru ve vlastní právo i optimismus expanze do ostatního světa. Pokus stvrdit nebo alespoň bránit převahu první průmyslové mocnosti světa silou se zvrhl a proměnil vlastní společnost v bojiště. Může snad být pádnější důkaz pro to, že pokračování ve stylu staré Evropy je v poevropském světě určeno k zániku, že se takové pokračování přinejmenším neobejde bez zásadních modifikací?

Je však třeba dodat, že nestačí rozpoznat postranní myšlenku liberalismu a usvědčit její otevřenost a meliorismus z vyhandlování svobody za „svobody“. I neomarxistický pokus vyložit svobodu, jež má být vyměněna za liberální svobody, ve smyslu sebeurčení vykořisťovaných, tedy v rámci marxistické myšlenky kapitalistického imperialismu, musí být označen za problematický. Zjevně patří do skupiny těch výkladů, které se napětí ve světě po druhé světové válce stále ještě snaží vysvětlovat evropskými konfliktovými schémata. Právě v tomto smyslu je snad možné rozumět radikálním tendencím západních revolučních bojůvek, levě orientované technické a vědecké inteligence k revolučnímu zvratu, k němuž se západní klasické dělnictvo nyní staví lhostejně. Ale lze doopravdy celý světový rozpor dneška převést na tento společný jmenovatel? Je vytoužená „svoboda“ oponentů proti úspěšným a bohatým tohoto světa jednoznačný termín, dá se odvodit z protestu proti kapitalisticko-imperialistickému vykořisťování? Máme za to, že podobné řešení by bylo klamné: typicky evropský sebeklam, kterému napomáhá faktum širokého využití (a zčásti jistě i zneužití) marxistických idejí ve všech revolučních a opozičních kruzích světa. Ve skutečnosti dnešní světová opozice (odhlédneme-li od Sovětského svazu, který pro americký špičkový kapitalismus nepředstavuje už žádné vážné ohrožení a je radikálně revolučním myšlením počítán k té skupině sil, jež jsou z boje prozatím vyřazeny) sestává z velmi kompozitních složek, jež zcela jistě neusilují o totéž, nejsou poháněny týmiž vůdčími idejemi, neztělesňují tutéž morální podobu. Zajisté, ve všech je Poevropská situace nějak pocíťována, ne ve všech však

(23)

stejným způsobem reflektována. Marcusem míněné bojové skupiny technické a vědecké inteligence, studenti, vydědenci, rasové a národnostní skupiny žijící na okraji úspěšné společnosti jsou zjevně elementy, jimž radikální osvícenské ideje dávají punc nahodilých negativních produktů evropského racionalismu; ale východní masy, především z Dálného východu, jež jsou naplněny vědomím vítězství nad technicky nejvyspělejší a hospodářsky nejmocnější civilizací světa, jež jsou si vědomy své morální převahy, nemají ovšem s důvody výše zmíněných opozičních skupin obsahově téměř nic společného. Základem jejich svazku je jen nepřímá opozice vůči kapitalistickému vykořisťování: je jim kolektivní chování vštípené sekulární tradicí, jež každému jednotlivci skýtá oporu a jistotu v rámci nesmírného celku, který se kdysi i fyzicky odděloval, zatímco dnes se od ostatního lidstva odlišuje morálně, uchovává si vědomí své nadřazenosti, se samozřejmostí vznáší nárok na ústřední roli ve světovém dění a ve všech těchto rysech je naprosto pozitivní a nenalomený. Přehmaty kapitalismu jsou jen nejmladší vrstvou zásadní chyby, již pro tuto společnost představuje existence a převaha jiné společnosti. Morální nadřazenost, vědomí nepřekonatelné síly, jež promlouvala z rozkazů čínských císařů dokonce i v době nejhlubšího ponížení, se v čase bezmoci dosavadních světovládců stává novým poutem obrovského konsensu. Přichází tu ke slovu energie uchovaná izolací, nedotčená barbarickou vládou, posílená ponížením, zocelená vstupem do světového dění v revoluci, jež trvala celá desetiletí, energie zacílená doposud neznámým směrem, promlouvá tu náhle lidstvo z hlubin časů, jež byly předeuropejské, nedobyty Egypt, jenž setrval v izolaci a čekal na svůj okamžik, aby vystoupil v plné síle. Mluví zde tedy poevropské lidstvo z předeuropejské hloubky, a jestliže zčásti hovoří řečí všech současných revolucionářů, totiž marxistickou terminologií, přispívá to k omylu, jemuž Evropa velmi snadno podléhá, přijímajíc to za bernou minci: výrazem tohoto omylu je fakt, že se dlouhou dobu mluvilo o světové polarizaci a myslelo

v pojmech dualismu světových systémů: evropské pojmosloví, ekonomická schematičnost napomáhala přehlížet reálnou mocenskou skutečnost. K tomuto evropskému omylu významně přispívá Marcuseho verze dnešního světového konfliktu, a to téměř groteskním způsobem: pokouší se z odpadních produktů evropského nebo europoidního světa vyložit situaci, kterou ovládají faktory zcela jiného, mnohem „poživitnějšího“ druhu, a není si vědoma skutečnosti, že vlastním významem těchto odpadních produktů je panický ústup bývalých světovládců z výsluní slávy.

Ale podobná výtka se vztahuje kupodivu i na historika, jenž vystopoval počátek nového věku, který zde nazýváme poevropským. Také Geoffrey Barraclough, i při svém jemném smyslu pro jednotlivosti, jež nový věk zahájily, a pro symptomy všeho nového, vidí situaci stále ještě evropskými brýlemi: neboť zcela prostě předpokládá, aniž by tu tezi blíže zkoumal, že jsou jedny dějiny jednoho lidstva, které probíhají přímočaře v jednom proudu. Předěl, jež tvoří tato nová epocha, srovnává s vpádem novověku do středověku, tzn. s nástupem renesance a reformace. Avšak starověk, středověk, novověk jsou dějinné césury typicky evropské; je pravděpodobné, že byly koncipovány v naivním europeismu a jednoduše přeneseny na obecný běh lidského dění v epoše, kdy Evropa byla ještě vším. Aplikujeme-li přísná kritéria jednotně charakterizovaného průběhu dění, pak nejen prehistorie, ale ani historie starověkých orientálních civilizací pravděpodobně nepatří k Evropě, ke starověku v jeho archaické fázi, kam je zařadil europocentrismus 19. století, když byly znovu objeveny ve své podobě nezprostředkované evropským starověkem. Ani jediná nepřekročila stupeň racionality prostředku, ani jediná nedospěla k filosofické a vědecké reflexi, jejich sebe-pochopení zůstalo religiózně-mytické a bezprostředně spjaté se životem. Egypt trval jen o málo staletí méně než Evropa, a kdyby se mu byla podařila izolace a obrana vůči vlivům zvnějšku, o niž usiloval, mohl ve své původní podobě trvat ještě dlouho, podobně jako Čínská říše. Je tudíž

pravděpodobné, že předěl, který konstatuje Barraclough, je mnohem hlubší, než on sám předpokládá. Evropan věří v jedno lidstvo, protože Evropa je pro něj lidstvem, a snadno zapomíná, že doposud žádné jednotné lidstvo není, že jsou jen lidstva, která na jednotné zformování teprve čekají. Evropa sama fenomén cizího lidstva, kdy jsme něčím cizím zpochybnění a toto cizí sami zpochybňujeme, dlouho zakoušela v jeho propastnosti jako podstatnou součást svého vlastního osudu a razila a používala pro něj jméno „barbarství“. (Slovo i jev nejsou zdaleka tak nevinné, jak mívá historik starověku A. Borst v přednášce jinak krásné a nabité poznatky, avšak poznamenané osvícenským myšlením.) V tomto slově a pojmu se projevuje zkušenost s cizími lidstvy a s jejich odlišným přirozeným světem, právě tak jako zpracování a asimilace tohoto cizorodého prvku, eventuálně jeho opakované prosazování se. Číňané mají podobné zkušenosti a výrazy pro vše, co není čínské.

Co nám dává právo vykládat např. historii východní Asie v její nejmladší fázi z hlediska Evropy a pohlížet na fenomén, jakým je čínská revoluce v letech 1912 a 1949, s naprostou samozřejmostí jako na europeizaci Číny, místo abychom uvážili — pamětlivi vlastního vývoje Evropy přes katastrofy ke stále obsáhlejšímu novotvaru téhož principu —, že může jít také o sinaizaci určitých evropských kulturních prvků? Již dějiny europoidního útvaru, totiž ruské světové říše, poskytují příklad toho, jak mohou evropské kulturní a civilizační statky sloužit nikoli jako vnitřní motor, ale jako vnější materiál, využívaný zcela cizím životním principem, který stále znovu proráží europeizačními pokusy, velmi vážně a čestně míněnými, a vítězí nad nimi. Jediné lidstvo není žádné faktum, ale problém, který se právě dnes stává akutním, a zdá se být důležité vidět tuto skutečnost v celé její obtížnosti a nezahalovat ji setrvačně evropskými tendencemi. Je čínský marxismus pokračováním Marxova myšlení, aplikovaným na čínský materiál, nebo pokračováním čínského universismu, jenž používá Marxovy pojmové elementy jako vítaný prostředek k artikulaci

svého vlastního poslání? Mnoha evropských intelektuálů se nedávno velmi trapně dotklo, když za zdánlivě chladně objektivisticky analyzujícím marxistou Maem objevili téměř titánskou „postavu voluntaristy“.

Krátkozrakost Barracloughova výhledu do dálky spočívá v jeho metodě. „Dějiny současnosti“, za které se staví, jsou způsobem traktování dějin, jenž se výborně hodí pro politické analýzy dané situace: zaujímají stanovisko uprostřed dění a z tohoto výchozího bodu zkoušejí soustředné výpady. Právě proto však nejsou schopny vidět a definovat současnost v jejím podstatném vztahu k minulosti. Fakt, že současná situace je poevropská, že ji toto „po-“ svým negativním aspektem hluboce poznamenává, nemůže proto u Barraclougha dojít opravdového uplatnění; že dále „Po-Evropa“ předpokládá představu o tom, čím Evropa byla, že hloubka předělu se změní teprve tehdy, pokusíme-li se uchopit v obrysu celek Evropy, může při takovéto metodě sotva vyjít najevo.

Tak se musí proti Barracloughově pokusu o dějiny současnosti, který konstatuje přesun světového mocenského centra z Evropy směrem k mimoevropským zemím a odkrývá tak novou situaci světa, namítnout trojí:

1) suponuje jediné lidstvo ve smyslu lidstva fakticky již europeizovaného;

2) přijímá nereflektované evropskou periodizaci dějin jako obecně historickou, aniž by zvažil možnost a zřejmě i nutnost existence dějinného úseku předeuropejského, evropského (se starověkem, středověkem, novověkem) a poevropského;

3) současnou situaci nemůže doopravdy vymezit, protože nebere v úvahu to, od čeho se tato situace vnitřně odráží.

Tolik k obecnému metodickému charakteru Barracloughovy teze.

Co se týče speciálně jeho optimismu vzhledem k mimoevropskému rozvoji oproti evropskému subjektivistickému úpadku, je třeba upozornit na zatím ještě nezminěný rys poevropského života, který spočívá v charakteru evropského rozkladu samého.

(27)

Zničení Evropy bylo umožněno kumulací veškerých planetárních hospodářských sil, jež byly s to získat převahu i nad státy na nejvyšší technické, hospodářské a vojenské úrovni. Kvantitativní pokrok, měřený v pojmech hospodářského růstu, byl tedy pro celkový výsledek určující; víru v něj vyznávala Evropa již dlouho před oběma válkami, sledující v tom svou nástupnickou říši Severní Ameriku, jež byla z tohoto důvodu v obou válkách rozhodujícím faktorem. Války a následující studená válka, která dnes pokračuje jinými prostředky, však planetu dovedly na cestu vyčerpání hospodářských zdrojů a zpusošení lidských životních možností, tedy na cestu, jež ohrožuje nejen evropské, ale i „nové“ národy v samých životních základech. Právě tak jako ostatní nezdědí nové národy jen požehnání technického věku, nýbrž budou se muset brzy přesvědčit, že naděje vkládané do vědy a techniky jsou pouhým preludem a že síly, které věda a technika rozpoutala, lze zkrotit jen cestou morálního nahlédnutí, jehož tyto národy (nebo jejich potomci) stěží dosáhnou. Životní šance nových národů nejsou vůbec neomezené, nýbrž právě jen vysoce problematické.

Oba působivé a vlivné pokusy o výklad momentální planetární situace, totiž radikálně revoluční a přítomně historickoempirický, se tedy ukazují jako nedostatečné z příbuzných důvodů: nemohou poevropskou realitu skutečně uchopit, protože nenabízejí žádnou pravou, obsahovou představu o realitě evropské, a to z toho důvodu, že stále ještě tak hluboko vězí v evropských představách a pojmo-

vých schématech, že od evropského fenoménu nedokáží získat odstup.

Abychom se mohli orientovat v situaci, v níž se nalzáme, a odhalit její základní rysy, které by nám teprve dovolily správně vyložit její jednotlivé složky a zvláštní jevy, odvážili jsme se zde pokusu představit dějiny Evropy jako jednotné dění, ovládané Husserlovým principem nahlédnutí. Důvody tak mimořádného rozmachu Evropy, jejích úspěchů, ale i jejích slabin, svodů a katastrof bylo třeba hledat v souvislosti s rozvíjením tohoto principu a s jeho použitím v nově vytvořených duchovních možnostech a jejich realizacích (jako je filosofie, věda, theologie, právnictví), v institucích jako stát, církev, organizace hospodářství. Vyčerpávající rozbor těchto otázek, jenž by pronikl hluboko do všech jejích zákrtů, přesahuje přirozeně kompetenci a síly jednotlivce, a také čas, který je mu dán. Chceme-li uvidět problém, nesmějí rozhodující měřítko představovat výsledky dílčích zkoumání. Hlavním účelem našeho pokusu však je, jak už bylo výše řečeno, upozornit na otázky.

Tento pokus nechce být ani součástí katastrofického myšlení, ani jednou ze spekulativních koncepcí dějinných period (od takové metafyziky dějin se vědomě a metodicky distancuje), a neprovozuje ani žádné prorokování či futurologii. „Zánik Západu“, o němž se v něm hovoří, není již temnou předpovědí, založenou na domněnkách o periodizaci kulturního vývoje, ale empirickou skutečností, kterou se naše práce snaží vysvětlit prostředky duchovně dějinné analýzy.

Je třeba se rovněž výslovně zmínit o způsobu, jak jsou zde dějiny chápány. Nepřimlouváme se nikterak za „idealistické“ pojetí dějin; pokud pojetí „materialistické“ usiluje o vysvětlení historického dění ze sil, jež umožňují společenský konsensus, a tedy i konkrétní podoby moci, a na jejich základě užívání a rozvíjení moci, nemáme vůči němu námitek. Vytváření tříd podle hospodářských zájmů je při konstituování moci zajisté faktor zásadní důležitosti.

Moc sama není však fenoménem hospodářsko-objektivním, nýbrž subjektivním, a to kolektivně-subjektivním. Je zásadním způsobem závislá nejen na hospodářských faktorech, nýbrž také na vědomí celkové situace, na „morálních“ koeficientech. Právě v důsledku této okolnosti moc je a musí zůstat středem, vlastním centrem uvažování o dějinách: tím je též podmíněna prioritizace politického faktoru v dějinách.

Ekonomické poměry a výrobní síly tvoří jen obecný rámec, uvnitř něhož se rozpoutává mocenský boj. Už postavení v hierarchii není ničím prostě náhodným, nýbrž — jak předvedl již Hegel — je podmíněno mravním činem, pohrdáním smrtí či strachem z ní, tedy překonáním nebo nepřekonáním úpadkové tendence. Ustavení otroctví a vůbec hierarchie představuje však právě pro vládce nové nebezpečí úpadku: odpočinek, pocit zajištěnosti, pohodlí. Vlastní smysl mocenského boje spočívá ve hře těchto tendencí vzruchu a úpadku, jež jsou ve společnosti přítomny a jichž využívají ti, kdo se podílejí na hře aktivního, politického života.

Ekonomické poměry a síly se mění nezávisle na úmyslech jednajících. Co však zůstává přes veškeré změny nezměněno, je protiklad vzruchu a úpadku, jenž se opakuje pokaždé na nových základech. Je nyní důležité pochopit, že dějinný náhled není žádným „ideovým“ poznáním, že v dějinách vůbec nejde o „poznatky“ a jejich užití, nýbrž že tu jde o nahlédnutí těchto základních mravních vztahů vzruchu a úpadku, o možnost svobody a její podrývání. Mravní nahlédnutí není nic jiného než sedimentace a kodifikace této zkušenosti: točí se kolem vzestupu a pádu duše člověka, kolem „dobrého“ života v jeho dvojznačnosti; „dobro“ může znamenat stupňované pohodlné uspokojování bezprostředních „potřeb“, „dobro“ může však také znamenat odvážné vystoupení proti obecné nouzi, proti zalézání do ulit, pokus obrátit moc společenského celku proti jeho tíži a uvést jej na cestu záchrany.

Tento pokus vyžaduje pochopitelně znalost společenských sil, které zakládají a formují lidské spolubytí, znalost instinktivní nebo reflektovanou, prostou schopnost orientace nebo vědění nabyté objektivizujícími metodami. Tato znalost, ať už bezprostřední nebo získaná „vědeckým vzděláním“, není však sama nic jiného než moment mravního nahlédnutí základních možností lidského spolubytí. Přitom se však projeví celá dvojznačnost lidského mravního jednání. Základním předpokladem pro to, abychom „byli dobří“, je odvaha, možnost a vůle vzdorovat nebezpečí, jež je v podstatě nebezpečím životním. Tento základní předpoklad je ale zdánlivě splněn i u toho, kdo nic nenahlédl, a tak může vzniknout pseudohrdinství a jeho tragické následky. Bez nahlédnutí jednoty a pravé nesobeckosti, jež se rodí z náhledu, může při navenek energickém chování vzniknout jakési mimikry původnosti, které je s to svést a pod vlajícími praporce zavléci do zkázy celé pospolitosti. Ale „nahlédnutí“ do soukolí lidské mašinerie úpadku může také předem uhasit každou jiskřičku mobilizovatelné společenské iniciativy a tímto způsobem společnost úplně nebo téměř úplně morálně oslabit, přestože se její vnější fyzické síly rozvíjejí; strach, dezorientace, svody pohodlí, výhody oproti všeobecnému nedostatku tu tvoří uměle spojený celek motivací.

Odvaha hájit se tedy není ještě mravním kritériem, ale tvoří základní předpoklad, na němž může mravní nahlédnutí stavět, z nějž může vyjít.

Vedle těchto charakteristik má ovšem nahlédnutí i jiné, mnohem méně pozitivní rysy. Zprv je obtížné nahlédnutí nabýt a udržet je; snadno se zaměňuje s omylem, jen s námahou se odlišuje od pseudonahlédnutí. Patří nadaným, bystrým, vytrvalým, neúnavným. Podléhá vlivu nikoli rozumového, ale nutkavého prvku v nás: tendenci. Samo si není dost jasné: nedokáže obecně a předem rozlišit, jak daleko sahá a do jaké míry je smíšeno s pouhým nerozumovým míněním. Neustálý rozhovor, jímž žije, nemá žádné předem určitelné cíle a hrozí otrást všemi samozřejmými jistotami (jakožto předsudky), učinit tudíž život rejdištěm prázdného, vše podřívajícího a rozkládajícího ostrovtipu. Ze všech těchto důvodů je život založený na nahlédnutí odvážným činem. Tam, kde byl tento smělý čin podniknut, se ovšem nahlédnutí ukázalo jako pozitivní v tom smyslu, že platí za zajištěné vědění, na němž se vždy lze shodnout a jež je prosto veškeré skepse. Avšak o významu tohoto faktu samého žádná shoda nepanuje. Nahlédnutí se konsolidovalo jako filosofická životní vůle a zabezpečilo jako věda; filosofie však neztrácí svůj problematický ráz a zůstává opovázlivostí. Proti nahlédnutí jakožto životní direktivě lze tedy vystoupit s výtkami elitářství, formálnosti a nebezpečí skepse.

Tyto výtky jsou však vyvráceny implikacemi nahlédnutí samého. Elitářství nehraje u nahlédnutí vzhledem k jeho opakovatelnosti různými individui žádnou roli: nahlédnutí není vlastnictví. Formálnost v podstatě znamená, že je cestou, a nikoli hotovým majetkem, znamená tedy totéž. A rovněž skeptické nahlédnutí je nahlédnutím, předpokládá tedy minimum stálosti a apeluje na obecné uznání: uznává tedy dynamiku spojenou s nahlédnutím jakožto životním principem, mravní jádro každého nahlédnutí a nahlédnutí jako jádro každé mravnosti.

Dá se tedy očekávat, že pokud je mezi tradicemi lidstva a lidskými světy taková tradice, která svou dráhu založila na nahlédnutí, nebude její cesta sice v žádném případě jednoduchá a nepřerušovaná, ale přece jen ve smysluplné logice srozumitelná. Můžeme také očekávat, že má jádro, obrněné

proti katastrofám a kolapsům a schopné stále nových forem jednoty, možná obsáhlejších a „formálnějších“. Katastrofy by pro ni nemusely být definitivním selháním; mohly by naopak znamenat rozbití sklerotizovaných nahodilostí, pokud jsou na obzoru obsáhlejší, na nahlédnutí založené rámce pro nové zformování lidstva.

V následujících řádcích se pokusíme ukázat, že právě taková tradice zformovala Evropu.

I když jsou tedy vyspělé archaické kultury i archaické řečtví charakterizovány nenalomeným bytím v přirozeném světě, jenž v bezprostřednosti otevírá jsooucnost, narůstá postupně v těchto přirozených světech netázající se, a tudíž pouze epizodická a nevyjádřená racionalita. Tato racionalita navazuje všude především na moc psaného slova. Písemnictví umožňuje aktualizovat pomíjivost, což podněcuje myšlenkové pochody velkého stylu, výpočty a hospodářské plánování v širších dimenzích. Mohou být uchovány a shrnuty dílčí myšlenkové výkony, jako jsou propočty, lékařské recepty či magické formule. A co více: vzniká kolektivní paměť skutečných i fantastických příběhů, i takových, které mají smíšený charakter jako výraz žitého světa a jeho první reflexe. Mýtus si přitom sice uchovává ráz danosti, je výkladem každé otázky a problematičnosti, ale přerůstá sám sebe ve zdvojení světa v řeči, ve zdvojení, jež je umožněno pouze syntézou v psané podobě. Teprve nyní řeč ukazuje, co dokáže: že není jen příležitostnou komponentou lidského chování, vázanou na subjektivní situace ve světě, nýbrž že může být pro svět zrcadlem. Staví před pozorovatele obrazy, jež jako by byly formovány přímo situací člověka ve světě - s tak náměsíčnou jistotou je v nich ztělesněna velikost a bída konečného světa člověka; bytosti, jež jasností světa, tj. věděním o dobru a zlu, překračuje kosmos, řád celku, a celou svou podstatou je tudíž provi-

něním, je vystavena nejvyššímu zmatení, ohrožujíc tak samotné základy svého lidství. Oproti tradici se tu prosazuje mnohem akutnější vědomí smrti; spjato se životem vyšší a vášnivější oddaností, opakuje a prohlubuje toto vědomí pochopení lidského života jako zločinu a trestu. To nejvyšší, k čemu se bezprostřední lidstvo nenalomeného přirozeného světa mohlo vzepnout, totiž aby v knize, ve zpěvu, ve hře předvedlo mytickou pravdu, jež měla charakter zjevení, se opíralo o písmo. A kdo by mohl opomenout skutečnost, již tak ostře vysvětlil Husserl, že totiž v psaném slovu vznikl trvalý základ aktualizace veškerých nabytých duchovních statků a že se tyto statky zároveň staly nezávislými na bezprostředním osobním kontaktu jakožto základ pro veškerou tvorbu ideálů? Je tedy v písmu přítomna za prvé moc znovuoživení, de-okasionalizace, odosobnění a idealizace, jež vede na práh distance od světa; dále širě zobrazení, jež má původ v tom, že bylo zastaveno uplývání a z času se stal jakýsi druh prostoru; tím vším narůstá odcizení světu a takový poměr k němu, jaký dříve nebyl možný.

Prvním krokem, který vedl z této situace dále, bylo to, že obraz člověka v mýtu byl vzat za slovo: to je čin, který v historii lidského ducha nemá obdoby. Mýtus je vyprávění příběhu: má řešení, jak už bylo řečeno, již před každou otázkou, a tím otázku potlačuje. Biblický mýtus o stvoření, mýty o Gilgamešovi a pověst o Oidipovi vyjadřují všechny totéž pojetí člověka jako bytosti, jež byla věděním o dobru a zlu vyhnána z ráje nevěděním (o smrti) a poznamenána ve svém bytí touto základní a ničím nesmytelnou vinou. Toto věděním je bytostným jádrem člověka, jeho osudem, jeho vinou a jeho zblouděním. To vše vypráví jako příběh, jako minulost, a tudíž jako něco, co se vymyká každému zásahu; tím, že přítomnost je minulá, se „vysvětluje“, že přítomnost minulé opakuje. Minulost, tj. uvolnění z celku, rozpad v něm, se má nyní vskutku opakovat - na nové rovině. Mytické vyprávění není obyčejný lidský příběh: je to zjevení. Bůh nám sděluje, jak Adam pochybil a s věděním

o dobru a zlu zároveň nabyl jistoty o čase a smrti, jež ho vyhnala z ráje všeobecné nevědoucí pomíjivosti. Nad-lidské vědění se sděluje Enkiduovi a Gilgamešovi ve snu, když se projeví druhá strana hrdinských činů na pomoc slunečnímu bohu světla, totiž jistota smrti a s ní zoufalé a marné hledání rostliny nesmrtelnosti, a rovněž jistota, že v podsvětí člověk přežívá v podobě pouhého obrazu pro druhé. A také odpovědi Sfinze byly božským vnuknutím a je to věstec, kdo Oidipovi zvěstuje pravdu o něm samém a bídu, do níž jej uvrhlo jeho údajné vědění, když vyluštil hádanky a zdánlivě zachránil obec před zkázou, jen aby ji uvrhl do nouze ještě trpčí. Pravda a zjevnost je podíl, MOIRA bohů, člověk do této oblasti vniká takřka neprávem, a to je důvod jeho zmatení a jeho strádání. Vědění je hra na dvou stranách šachovnice, při níž člověk přistupuje ke každému svému tahu s dobrým přesvědčením, že je rovnoprávným partnerem, aniž by si všiml, že ať činí cokoli, je to již zapuštěno v dalekosáhlejších souvislostech, prohlédnuto a překonáno nadřazenou strategií; člověk stojí na hranici mezi pouhým bytím a pobytem ve světle, jevením.

Když však objeví, že je podřízen něčemu vyššímu, že jeho konečné vědění je světské, přece jen to nakonec znamená, že právě on, konečný a zmatený, musí ve svém konečném vědění realizovat obě stránky: první, údajné vědění jako zdání a prohlédnuté zdání jako pravdu, onu pravdu, jež se jakožto temný podíl ve zdání již skrývala způsobem, jenž nutil k odkrytí. Tak hraje člověk na obou stranách šachovnice a zjevení jeho zmatení není nic než rozdíl mezi dvěma fázemi jeho bludné pouti. Ale když mu to bůh či bohové odhalí, neumožní tím člověku, aby se podílel na tom, co mu vlastně chtěli upřít? Nejsou pak oni odsouzeni k bezmocnému FTHONOS THEÓN?¹⁾ Není nakonec člověk - byv donucen přiznat svou porážku - zároveň vlastně vítězem, jelikož se naučil, že pravda není prosté otevření očí, pouhé a čisté zření, nýbrž právě vytržení ze

¹⁾ „závidění bohům“ i „závist bohů“ (pozn. vyd.)

zahalenosti, věčné zjevování z temnot? Jak jinak lze dosáhnout vykoupení z viny než tím, že projdeme touto bludnou poutí až na konec, že budeme stále znovu setřásat to, co je na této pouti zavádějící, a neochvějně kráčet dále?

Co jiného je ono KATA TO CHREÓN¹⁾ z Anaximandrova výroku než to nadřazené, jež panuje nade vším, co má vymezeno svůj čas na slunci, což je mimo jiné i starost člověka o sebe sama a jeho nahlédnutí? Při sledování svého zámyslu vede náhled k něčemu nezamýšlenému. Tím, co zde vládne, je cosi naprosto nepřehlédnutelného, nepředstizitelného, prostým pohledem neobsáhnutelného, totiž APEIRON.²⁾ A to, co se vymezuje, co sleduje svůj vlastní zákon a zajišťuje se jím, vynáší právě tím soud nad sebou samým. To vlastní, ADIKIA³⁾, jejímž křiklavým příkladem je IDIA FRONÉISIS⁴⁾, malé světlo lidské bytosti, je, aniž by to tušilo, spojeno s DIKÉ⁵⁾. A co jiného je Hérakleitův LOGOS než toto za celování, stále znovu objímající a předstihující, jež k našemu zaslepenému, vždy jednostrannému „nahlédnutí“ přikládá druhou, důležitější fólii, s níž dohromady teprve tvoří jednotný, i když vnitřně dvojznačný smysl, jemuž nic neujde, jenž v sobě obsahuje také ne-smysl? Přitom však myslitel už není mluvčím božstva, není věštcem a prorokem. Nehovoří z pověření vyšší mocnosti, nýbrž jménem zdvojeného člověka, který sám se sebou hraje hru na odhalování, tuto velkou šachovou partii, tento dialog. Vše, co mu vstoupí do cesty, „rozděluje“ na tyto dvě součásti: na to, co tvoří obrysy a meze, co by se chtělo izolovat, a bere proto ohled jen samo na sebe, co je IDIA FRONÉISIS, —a na to, co (dokonce už v onom prvním) je mocí, která hranice uvolňuje a ruší.

Tak byl člověku vložen do rukou nejen nový vztah, ale i nový klíč k univerzu, který mu umožňuje nejenom jako

¹⁾ „podle nutnosti“ (Pozn. vyd.)

²⁾ „bezmezno“ (Pozn. vyd.)

³⁾ „bezpráví,“ (Pozn. vyd.)

⁴⁾ „soukromý, partikulární názor“ (Pozn. vyd.)

⁵⁾ „právo, zákonitost“ (Pozn. vyd.)

dříve vyjádřit úzkost a naději, vděčnost, triumf nad přízní chvíle, chvění o budoucnost a život, čelit vyšším bytostem a upozorňovat je na sebe, nýbrž i prostě vyslovit ohromení nad tajemstvím, nad výmluvným mlčením v základu života. Člověk musel poznat sebe jako otázku - kdo jsem? co je toto všeobjímající veškerenstvo, v němž jedině dokážu být? - a naučit se očekávat odpověď jedině od sebe sama, ovšem od sebe v jiné formě a roli: naučit se zaujímat od sebe odstup, postavit se nad sebe, nacházet v sobě víc, než se dalo očekávat; musel se naučit žít ve výslovném vztahu k celku, a sice stále a od základu — k tomu, co v pomíjivém přetrvává, co v každé mnohosti je jedno a nerozptýlené, ve veškeré nahodilosti nikdy nechybějící a nutné, a protože jedině toto nikdy nezanikající a věčné zasluhuje jméno boha a ještě cosi více (vždyť to chce a nechce být nazýváno Diem),¹⁾ - musel se naučit žít v podstatném a výslovném vztahu k nepomíjivému. To však pro něj zároveň znamenalo objevit v sobě cosi, co je tohoto vztahu schopno, a co je tudíž věčné (božské).

Co však znamená, vzhledem k subjektivnímu světu, ke světovému horizontu, tato nová situace, v níž je zbloudění, představované věděním o dobru a zlu, již zakoušeno a přejímáno nikoli jen jako pouhé fátum, nýbrž jako úděl, jako poslání? To, co přivádí na scestí, je přece záměna „vlastního nahlédnutí“ za „autentické nahlédnutí“, jež to, co je, dává tak, jak to je; volní rozhodování v odděleném, soukromém světě, zásadní záměna odděleného světa za svět vůbec se ruší a nepřirazuje se tentokrát prostě rozdílu člověk - bůh, nýbrž svěřuje se člověku samému jako jeho nejvlastnější jádro. Svět se tedy rozšiřuje, odděleným světem začíná promlouvat svět jeden, vlastním dobrem a zlem problém dobra vůbec. Než se nově utvořil obraz světa vypracovaný myslitelem v konfrontaci s konkrétním zakoušením skutečností, proměnil se svět sám a oslovuje člověka ji-

1) H. Diels/W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, Weidmann 1951. Hérakleitos, B 32 (pozn. vyd.)

nak, než když setrval v naivitě. Není to už nenalomený svět, který dává jsoucí bezprostředně, přizpůsobené krásné přímosti a otevřenosti smyslů, fantazie a impulsů, nýbrž svět dvojznačný, jenž už není s naivní důvěrou rozdělen mezi boha a člověka, nýbrž chce být právě v této dvojznačnosti nesen člověkem. Nelze ovšem tvrdit, že člověk může úloze zde vyznačené beze zbytku dostát, nemůže se jí však vyhnout.

Nový, prohloubený horizont světa, který teprve ukazuje věčný, všeobjímající vesmír; člověk, který již přestal nenalomeně splývat s nahlížením věci jakožto jsoucna, který vůči bytí už není bezprostřední — to je výsledek tohoto opakování mýtů na vyšší úrovni. Ale to nejdůležitější teprve nastává. Jednou nohou stojí člověk v bezprostřední skutečnosti, v danosti, ale tato danost plně vydá obsah své skutečnosti teprve tehdy, když není brána jako to, zač se vydává, nýbrž jsme-li s to získat oporu a základ zároveň i v celku. Univerzum takto odhalené je vlastním základem a pouze tento základ zakládá v pravém smyslu slova. Avšak člověk jej nevlastní, nýbrž je sám v jeho vlastnictví, ví o něm, aniž by ho byl mocen. Kdybychom oběma nohama stáli ve skutečnu, na poslední půdě všeobsahujícího veškerenstva, nikdy bychom nebyli vydáni bloudění, marnému tápání v kruhu; pak by naše cesta byla jednotná a přehledná, neustále smysluplná, nikdy se nevracející. Toto nemůžeme zaručit a nemůžeme toho ani dosáhnout. Ale můžeme opatřit bezprostřednost otazníkem a pokusit se naši cestu, naše kroky vést od jedné bezprostřednosti k jiné, od jedné zkušenosti ke druhé, od jedné myšlenky k další, takovým způsobem, aby byly jednotné a navzájem se neničily. Potom také vytvoří jakousi půdu, na níž se lze pohybovat. Poslední základ, vzhledem k němuž zakoušíme a myslíme, tj. lidsky jsme, tvoří tak předpoklad pro naše konkrétní kladení důvodů, pro činnost zakládání. Filosofie hledá založení.

Stopy této velké události se brzy objevily všude. Ryze řecké porozumění situaci, která je přítomná, leč zakořeněná v tradicích jednotlivých národů, zvláště pak v protikladu Asie - Evropa, tedy porozumění, jež se ohlašuje ve vznikající helénské historiografii, ukazuje totéž přenesení oidipovského motivu do aktuální přítomnosti: prvním příkladem, na němž je předveden velký protiklad Evropy a Asie (a v něm konflikt přirozených světů), je u Hérodota Kroisos, ten, kdo byl svým „vlastním věděním“, svou IDIA FRONÉSIS oblouzen a sveden, kdo se tím, že utrpěl škodu a zakusil neprůhlednost jevení, stal moudrým. Mytické schéma však přechází ve zkoumání a neustálé ujišťování se, jež ovšem vede jen zpět k bohům polis, ale cestou k nim dává vzniknout širokému okruhu zkoumaného, zjišťovaného, zakoušeného a dotazovaného, který je zdánlivě vedlejším produktem, ve skutečnosti však tím hlavním. Polis, městský stát, se tu na okamžik ukazuje v lesku vítězství jako pravda sama. Zjišťování podrobností a jejich zkoumání však odhalilo rozmanitou mnohost lidstev, jejich světů a božstev a posílilo tak osvícenství s jeho zákonem dne. Historik neusiluje o osvícenost, je naopak HYPSPOLIS,¹⁾ jemuž vyhovuje zbožnost vůči státním božstvům; přesto osvícenství napomáhá, neboť osvícenství není nic jiného než Oidipús zaslepený leskem svého dne a zvláště Kreón. Osvícenství přece nezačíná sofistickou a rétorikou, to jsou již jeho pokročilé produkty; osvícenství se hlásí ke slovu u myslitelů jako Hérakleitos a básníků jako Xenofa-

¹⁾ „vznešený, privilegovaný občan“ (pozn. vyd.)

nés, u osobností, jež navrhnou ústavy, a u historiků, kteří vidí jiná lidstva jako taková a snaží se je bez předsudků chápat. Netrvá dlouho a osvícenství dostihne bohy, dobro a zlo a odhalí je nikoli už jako samozřejmé danosti, nýbrž jako něco, na co se lze ptát.

Zmínili jsme se výše o akutnějším vědomí smrtelnosti ve vyspělých kulturách, jež se projevuje tím, že podněcuje k novým pojetím problému posmrtného života. Posmrtný život — v mytických formách lidstva čirá samozřejmost — není nesmrtnost; nesmrtnost je nejprve jen to negativní, co charakterizuje bohy, kteří přece na rozdíl od člověka neumírají, a pojem věčnosti přináší teprve filosofie spolu s reflektovaným vztahem k veškerenstvu; o nesmrtnost tu nejde také proto, že posmrtný život nejasně osciluje mezi bytím pro sebe sama a bytím pro druhé, na němž je důraz. Přežití je pojímáno jako přežití obrazu nebo je s obrazem nerozlučně spjato. V náboženských mystériích vzniká cosi jako myšlenka neomezeného trvání, ale (právě s ohledem na návrat formy, tj. obrazu) je opět pojata bez jasného rozlišení individuální a rodové nesmrtnosti; „substanciální“ přetrvávání bez personální identity je zas obsaženo v myšlence stěhování duší, tedy znovu přetrvávání pro druhého. Vyspělá písemná kultura rozvíjí myšlenku slávy, která v obci přetrvá jednotlivce; sláva souvisí se zpěvem a básníkem, se slavností, pomníkem a nápisem. Sláva je snad nejintenzivnějším, nejpůsobivějším způsobem přežívání ve formě bytí pro druhé, jež se stává ve vyspělých archaických kulturách nutností a mocným pojátkem občanů polis. Když je polis v zenitu, musí i sláva znamenat nejvyšší hodnotu. Je na ní postaveno dokonce i pozdější dějepisectví, mnohem hlouběji zasažené osvícenstvím, totiž dějepisectví Thúkydidovo: strašlivé dění, v němž právě zvítězivší řecký svět, jenž dokázal svou převahu nad asijskou kolosální říší, sám sebe morálně a fyzicky zničil, je sice chladně analyzováno a jsou hledány jeho příčiny, ale celé líčení je neseno myšlenkou slávy, hodnoty vytrvalosti a mužného odhodlání, jež přijímá osud a vzdoruje jeho ranám, takže vzniká obraz je-

dinečné velikosti, která si zasluhuje vylíčení a zamyšlení. A také zde je ovšem centrálním motivem zaslepení a světlo, které samo sebe uvádí na scestí. Během tohoto úpadku se rozkládá morálka polis, jednotlivci jsou odkázáni sami na sebe, rozmáhá se ničím neomezované sobectví a ctižádost, nespoutaná panovačnost, osvícenství k tomu ochotně propůjčuje své pomocné zdroje, básníci již nejsou tím, čím kdysi bývali — zvěstovateli nenalomeného samozřejmého mravu, rétoři nabízejí své umění přemlouvat a chtějí všeznalci bez skrupulí jim pomáhají: a přesto je důvtipná bystrozrakost, s níž byl vylíčen konflikt, jeho průběh a výsledek, odkazem nerozlučně spjatým se slávou, dědictvím světa, který byl již ve velké míře určován jasně analyzujícím rozumem, myslí, jež chtěla nahlédnout základy dění.

Avšak rozpad dosáhl svého vrcholu teprve v okamžiku, kdy všední den ponížené athénské moci ovládla průměrnost, neschopná nového vzepětí, plná podezíravosti a rekriminací. Ale filosofické myšlení mezitím již připravilo zcela jiné, mocné dědictví a vědomí o zcela jiných, mnohem vyšších úkolech, povznesené nad předchozí katastrofy.

Prohloubením reflexe a sestupem k základu nabývá filosofie pozměněné podoby. Zcela se vymanit z bloudění by ovšem bylo možné jen tehdy, kdyby člověk neměl oporu pouze v bezprostřednu, kdyby zároveň přehlédl i to druhé, totiž univerzum. Pak by měl pod nohama skutečný základ. I při nedostatku takového základu je však možné se pokusit o překročení bezprostřední situace, jak se z mého hlediska právě jeví, a uvést pro to důvody. Existují důvody, které nejsou posledním základem. S jejich pomocí lze učinit několik kroků nad bezprostřední danost. Pravým zakládajícím důvodem by byl celek. Nemáme-li jej, mohou roli celku v jistém ohledu převzít zakládající důvody dílčí. Parmenidés se pokusil mnohé znaky, SÉMATA POLLA¹⁾ jednoho jsoucího uspořádat jakožto vybudované, založené na neexistenci nejsoucího. Podobně vybudoval Zé-

¹⁾ Tamt., Parmenidés, B 8, 2 n.

nón své nepřímé LOGOI¹⁾, argumenty proti ne-jednotě a jejím druhům (k nimž patří mimo jiné i pohyb). I když nebylo dosaženo hluboké půdy, bylo zbudováno lešení, jež stojí. Na něm se ovšem hra může opakovat; ale cesta, jíž se postupuje, zůstává pevná, viditelná a lze ji absolvovat stále znovu. Lešení zastupuje základ; vztyčování lešení se pak chápe jako odůvodňování. Toto o-důvodňování se ale děje v řeči, jíž jsou svěřovány souvislosti, které byly jednou nahlédnuty jako nepopíratelné. Nikdo nemůže obsáhnout bytí; avšak aby byl myslitelný jeho počátek, muselo učinit místo nemyslitelnému nejsoucím, a musí být proto pochopeno jako nezrozené, nevzniklé: toto slovo cesty (MYTHOS HODOIO) zůstává v platnosti. Pak je také možno říci: svět nelze obejmout obsahově; ale je jasné, že negace je nitrosvětská operace, jíž nelze aplikovat na svět a bytí.

Kromě řeči je ještě jeden střed odůvodňování. Ten však dokázala objevit a rozvinout právě až filosofie, i když tvůrčí zápal a dar vynalézavosti při tom nebyl věcí filosofů. Byla to matematika. Matematika je sice vidění vztahů, ale je to vidění pohyblivé, postupující za pomoci konstrukcí a operací; rozhodně tu nejde o vidění statické. Matematika není prostě vidění přímé, nýbrž přímo-nepřímé, tedy také odůvodňování. Dlouho před filosofií, v Egyptě a zvláště v Babylónii, existovaly konstrukce a jednotlivé vzorce. Že by však důkazy mohly tvořit souvislou cestu a odkrýt celou krajinu, napadlo lidem teprve tehdy, když se objevila myšlenka posledního základu ve skutečném horizontu světa.

Ještě eleatská cesta filosofie je nepřímá a vůbec nevede do nitrosvětské skutečnosti; domnívá se naopak, že umí prokázat nemožnost takového postupu. Matematika ukazuje cestu k rozmanitosti a mnohosti, cestu míjející Jedno a vedoucí k obsahu světa. Ale k tomu, aby byl tento význam matematiky objeven, je zapotřebí filosofie. Když se však filosofie vydá na tuto cestu za obsahem, aby

¹⁾ Tamt., Parmenidés, B 8, 1.

nerazila pouhé aforismy jako Empedoklés a Anaxagoras, potom tak činí společně s matematikou; matematika přitom nabývá své systematické formy, filosofie se však stává jednotlivým věděním, vědou, aniž by ovšem opustila intenci k celku, jenž je tématem tohoto vědění. Filosofie usiluje o to, aby za pomoci matematického odůvodňování pronikla k pravému bytí, aby dosáhla posledního základu, jenž je jejím cílem, naznačeným v celkovém horizontu.

Tímto způsobem vzniká filosofická doktrína, nebo spíše množství doktrín, vybudovaných tímž anebo obdobným postupem, seskupených kolem centra, jež pojednává o pravém bytí a učí, jak k němu mají být jevy a zdání „přivedeny zpět“, „zdůvodněny“, a tím „zachráněny“. Jevy jsou totiž „zachráněny“, když zahlédneme podíl pravdy, jenž je jim vlastní ze stanoviska pravdy zprvu zahalené, zdůvodňováním osvětlující a odhalující; jevy nejsou tedy zavrženy, nýbrž tímto dvojím postavením, na jedné straně ve zdání, které jest, a na druhé straně v bytí, které se zavádí a odůvodněným způsobem buduje, se člověk učí chodit ve jsoucnu, pohybovat se v něm.

Toto centrum bylo později nazváno metafyzikou nebo první filosofií, když se mělo za to, že se věděním o pravém bytí a jeho struktuře, stavbě, musí oddělit od učení o FYSIS, pohyblivém bytí, a od matematiky jakožto učení o bytí nehybném. Ale nyní, na počátku, nemá toto rozlišování význam, ustupuje do pozadí před společným výkonem matematiky, fyziky a užívání logu: totiž před učením o pravém bytí, jež působí zároveň jako obsažné, odůvodňující, zachraňující (vysvětlující), a tudíž jako přesvědčivě odkrývající, jež ukazuje cestu krajinou věcí, které jsou zde, cestu, jež obsáhne prostor této krajiny, její „počátky“ a „zdroje“ a ovládne je.

Při tomto rozpracování filosofie jako něčeho, co může obsahově učit, zdůvodňovat a vysvětlovat, co se ve své jednotné výstavbě opírá o principy (tedy filosofie jako vědy, tj. jako pravědy, jednoty, opory, vzoru a syntézy všech ostatních systémů vědění, jež byly později označeny za

vědy) se ihned ukázala dvojstrannost, dvojí — dalo by se říci osudové — zaměření tohoto rozvrhu. Je také od samého počátku spojen se dvěma velkými jmény, která vyznačují vlastní začátek naší myšlenkové tradice, na něž se při každém myšlenkovém problému pozdější doby bere zřetel, zjevně proto, že se brát musí: Démokritos a Platón, atomistika a učení o idejích. Démokritovi (pod toto jméno zahrnujeme i Leukippa) a Platónovi (v tomto jménu je pro nás „uchován“ i Sokratés) je společné to, že rozvrhují systematicku učení o pravém bytí, že je oba napadlo použít k ustavení systému důvodů matematiku a že tím zamýšleli obepnout a přetvořit celý lidský život. Musí se tedy ukázat dvojstrannost snahy o zdůvodnění u obou myslitelů: zdůvodňování má dvě témata, jichž se týká a jejichž statutem se zabývá: na jedné straně „poznáváme věci“, které mají odhalit a vydat své skryté stránky, své struktury, prvky a tvárné možnosti; na druhé straně člověka samého, který sám sebe přetváří zdůvodňovanou myšlenkou, zavazuje se jí a tvárnou silou myšlenky usilující o jednotu chápe a využívá jako moc sebeutváření. Vnitřní napětí mezi těmito dvěma úkoly se ukazuje hned na počátku v tom, že při zdůvodňovacím postupu nechybí žádná z obou stran, ale každá se projevuje jednostranným vyhraňováním svého aspektu. Evropská metafyzika bude muset hledat svou cestu stále znovu mezi těmito osudovými formami a mezi těmito termíny, stále znovu budou meze jejich působnosti vyznačovány pomocí extrémů téměř výlučného ohledu na věci a téměř neomezeného ohledu na morálně-praktické usilování člověka o vlastní bytostné jádro. To se prokázalo jako hluboce neblahé, sice nikoli okamžitě, ale mnohem později, když se lidské věcné vědění rozrostlo do nezměrného nakupení odborných znalostí, jež lidsky morální aktivitu ve vědění zniivelizovalo na profesionální poctivost, a když převládla myšlenka vědění účinného (jež se jen pozvolna prosazovala proti křesťanskému preferování mravní sféry). Nejprve nám však půjde o to, abychom v hlavních rysech ukázali podíl obou základních re-

flexí na vypracování prvního dědictví, jež dospělo z Kec-
ka klasické polis přes její zánik k pozdějšímu lidstvu, ži-
jícímu v myšlence zdůvodnění.

SPOLEČNÉ MOTIVY U ATOMISTŮ A U PLATÓNA:
PÉČE O DUŠI /7/
SÓKRATÉS A ATHÉNY

Atomistika vychází ze všeobecné duchovní situace, jež byla načrtnuta na předchozích stránkách. I pro ni je východiskem základní zbloudění člověka, jeho vzdálenost od pravdy věcí, jak jsou samy v sobě.¹⁾ I atomistika se domnívá, že šachy lze vyhrát na obou stranách šachovnice tak, že budeme hledat a objevovat cestu do hloubky univerza, cestu k celku, která je skryta zaslepenému oku člověka nefilosofujícího, jenž se ani netáže, ani principiálně nezdůvodňuje.

Atomistika se ale od svých filosofických předchůdců odlišuje tím, že nezdůrazňuje - jako Milétané, Hérakleitos a eleaté — především rozdíl, zásadní distanci mezi oběma stanovisky, která se dokonce (u eleatů) stává nepřeklemtelnou, nýbrž že hledá a nachází spojení. Most má pomoci vybudovat spojující člen, totiž zdůvodňování. Je tomu pochopitelně tak, že druhou stranu chápeme až dodatečně, že „celek“ je vždy jen celek viděný námi; překonáváme tedy sice předešlou pozici člověka, ale tím není dána žádná záruka, že nynější pozice sama o sobě není rovněž překonatelná. To však nemusí narušit stabilitnost cesty a možnost ji zopakovat, a proto lze o cestě samé hovořit jako o cestě celku, od nás k celku a od celku k nám. Možná je ale pro atomistiku charakteristické, že tuto cestu, jejíž odstup od cíle na počátku zdůrazňovala, na konci přece jen s cílem samým identifikuje a nedokáže ji od něj

¹⁾ Tamt., Démokritos, B 6: GIGNÓSKAIN TE CHRÉ...ANTHRÓPON TÓDE TÓ KANONI,
HOTI ETEÉS APPÉLLAKTAI (z tohoto pravidla má člověk poznat, že je dalek skutečnosti /pravdy/ - pozn. vyd.), srv. B 7 - B 10.

odlišit. (Platónská filosofie je v tomto bodě jiná: proto také nebyla nikdy napsána.)

Zvykli jsme si dnes nevidět už platónskou a atomistickou filosofii v absolutním protikladu. Často se hovoří o Platónově překonání atomistiky, jež pak ovšem znamená její zrušení i uchování zároveň. Platónské myšlení integruje atomistiku do svých myšlenkových postupů. Tento dojem se stupňuje při zkoumání Platónovy „nenapsané nauky“.¹⁾ Je-li ovšem platónská „nenapsaná nauka“ zčásti uchováním atomistiky, pak máme jistě právo se ptát, do jaké míry jsou myšlenky obsažené v této syntéze atomistického původu. To lze zkoumat jen experimentálně, hypotetickou metodou, jíž budeme zkoušet, jaká je explikativní síla základních motivů platónské „nenapsané nauky“, jak tyto motivy odpovídají obecnému rázu atomistiky a nakolik přispívají k výkladu tradičních textů. Základní myšlenky jsou podle nás tyto:

1) matematika jako ontologicky fundující PARADEIGMA²⁾ a most ke jsoucímu;

2) reduktivní postup a posléze převedení na dva počátky (principy);

3) hierarchie vztahů od absolutně srozumitelného a racionálního k relativně a částečně srozumitelnému, která probíhá paralelně s velkou ontologickou škálou ideje - duše - jevy a s epistemologickou řadou: EPISTÉMÉ - DOXA - AISTHESIS,³⁾ nebo přesněji: NÚS - EPISTÉMÉ - DOXA - EIKASIA⁴⁾.

Že se u atomistů používalo reduktivního postupu, je obecně uznávanou skutečností. Pro „redukci“ není nic charakterističtějšího než atomistické „ochuzení jsoucího“. Je to redukce fenoménů na jsoucno samo, redukce zjevu na bytí „o sobě“; dále je to redukce „viditelného“ na neviditelné, nepřesného na exaktní. Redukce je tedy jednoznačně atomistická myšlenka; jen další rozšíření redukce

¹⁾ Srv. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1962. (pozn. vyd.)

²⁾ „paradigma, vzor“ (pozn. vyd.)

³⁾ „vědění - mínění - vnímání“ (pozn. vyd.)

⁴⁾ „rozum - vědění - mínění - názorné obrazy“ (pozn. vyd.)

na učení o idejích a celek platónské doktríny o neviditelném jakožto netělesném je jednoznačně platónské. Neplatónská je zde tedy zřejmě i opozice EPIRYSMÍE DOXIS¹⁾ a ETEÉ GNÓSIS²⁾, analogická k platónské opozici DOXA a EPISTÉMÉ. Zjev je podle ní jakýmsi zahalením, které pravou podobu nějak obklopuje a překrývá, ubírá jí sice na zřetelnosti, ale není jí docela. I to je ovšem ve shodě s Platónem, jemuž to, co je epistemologicky a ontologicky odvozené, je přece jen obrazem původního, jistou strukturu tohoto původnějšího si uchovává.

Démokritovská je též teorie o dvou principech. Toto učení vypadá ovšem u Démokrita tak, že pozitivní princip je tělesný a negativní počátek, prázdný prostor, naproti tomu netělesný; u Platóna jsou oba netělesné a mají dále povahu obecnin, tedy jednot, zatímco oba démokritovské principy jsou individuální a (rozdílným způsobem) rozrůzněné. Že tělesné musí být zároveň pohyblivé a v čase, se rozumí samo sebou.

Co se týče oboru matematická a užití matematiky jako zdůvodňujícího přechodu a vodítka k jsoucnu samému, musíme se, abychom si to ujasnili, nyní ptát, jak dospívá atomistika ke svým principům, především k prostoru. Prostor je, jak známo, podle Cornfordových analýz základním objevem atomistiky: prázdný prostor, popsateľný pojmy eukleidovské geometrie, předtím neexistoval. Jak Cornford spolu s jinými zdůrazňuje, souvisí to s Démokritovým učením o současné nekonečnosti světů, jež je v tomto ohledu originální. Tento objev neznamená ovšem jen filosofickou, nýbrž i matematickou událost, je stejně důležitý pro obě disciplíny. Současně ukazuje, jak tehdy geometrie ještě potřebovala filosofii a že čistě geometrický pojem prostoru ještě rozhodně nebyl k dispozici. Pojem homogenního izotropního prostoru, v němž pevné těleso při lokálním pohybu nezaznamená modifikaci své formy, nevyrostl v žádném případě na stromě geometrie,

¹⁾ „vnější, povrchní zjev“ pozn. vyd.)

²⁾ H. Diels / W. Kranz, cit. d., Démokritos, B 7 (pozn. vyd.)

nýbrž na půdě učení o FYSIS, tj. filosofie. Pochopitelně nikoli bez pomoci matematiky. Neboť elementární geometrie používá pohyb pevného tělesa v přísné, tj. idealizované formě zcela nerefléktovaně a nevysloveně jako svůj základní postup, aby se dopracovala exaktních vět o rovnoběžkách, shodnosti úhlů, o překrývání a podobnosti (především) plošných útvarů. Právě pohyb ukazuje, že těleso je geometricky ekvivalentní geometrickému schématu svého tvaru, schéma pak každému jinému, s nímž se může krýt, a že je tedy v zásadě ekvivalence mezi „prázdným“ a „plným“; pohyb pevných těles a z něj srozumitelné zákony podobnosti v homogenním izotropním prostoru umožňují názor, že každá přímka může být protažena do nekonečna, že ke kterékoli přímce lze v každém bodě narýsovat rovnoběžky, aniž by se sbíhaly; zkrátka - atomistický prázdný prostor není nic než prostředí této základní geometrické zkušenosti (ovšem idealizované) o struktuře pohybu pevného tělesa. Pevné těleso, idealizované na měrnou úsečku, je tedy základním pojmem metrické geometrie, neboť měřit znamená pohybovat a nechat splynout pohyblivé měřítko s měřeným tělesem; a pevné měřicí těleso, idealizované na měřítko, klade pak matematice ve formě geometrie její základní problémy - především problémy souměřitelnosti.

Geometricky se tedy těleso neodlišuje od prostoru, který zaujímá, a proto lze též naopak říci, že prostor představuje pohybové schéma pevného tělesa. Tato úvaha na jedné straně ukazuje, že tento princip vede přímo k nekonečnu, a že to je nekonečno velikosti. Můžeme se oddat víře, že jsme skokem dosáhli univerza; tento princip je principem prvním, celkovým. Ale pozorování geometrického prostoru vede k principům také ad infra. Neboť věty o podobnosti dovolují nahlédnout zákonité struktury, jež jsou na absolutní velikosti nezávislé. Ovšemže zde nelze postupovat donekonečna směrem dolů, jak by tomu čistě geometricky v symetrii k nekonečnému prázdnému prostoru vlastně mělo být. Neboť nee-

xistují jen schémata a nákresy, existují věci; nákresy v písku se vždy mohou smazat, na jejich místo lze narýsovat jiné, mezi nákresem a jeho „prostorem“ není jiný rozdíl než rozdíl mezi uzavřenou a neuzavřenou formou. Věci jsou naproti tomu rozlišeny zcela jinak; i když jsou geometricky ekvivalentní, nemusí takové vůbec být svou povahou a přirozeností. Věci jsou takřka vkresleny do prostoru přírodou samou, FYSIS, bytím. V každém případě jsou vkresleny, mají hranice, a ty jsou ve viditelně proměnlivé. Viditelná tělesa také nejsou absolutně pevná a ne vždy jsou přímo geometricky měřitelná; je-li prostor pohybovým schématem pevných těles, pak si lze představit, že v neviditelně malém měřítku jsou rovněž pevná tělesa; veškeré deformace viditelného možná pocházejí z dělení; na cestě k neviditelnému docházíme k dílům, a musí být potom i poslední díly, jež jsou nutně pevné. Poslední díly musí existovat: nekonečné dělení by odňalo postupu, jenž je obrácením a v jistém smyslu i předpokladem dělení, totiž skládání, všechn základ.

Tyto poslední díly jsou tedy pevná, neviditelně malá tělesa, o nichž samozřejmě platí zákony geometrické formy, jež — moderně řečeno — podléhají strukturám grupy přemístění a aritmetické grupy. Nejsou nekonečně malá, ale přesto jsme tu dospěli za hranice smyslově vnímatelného; a navzdory tomu jsme zde u něčeho zcela přesně, exaktně geometricky popsatelného, o čem platí soustava vztahů jasné doktríny, jež jediná disponuje nutnými souvislostmi - totiž geometrie. Zdá se sice, že v době Démokritově tato doktrína se svou instinktivně-exaktní metodou již prakticky fungovala, ale nebyla ještě výslovně ustavena na přesně formulovaných základech; bylo tedy především možné tvořit řetězce geometrických soudů, postupovat velmi daleko cestou dokazování, avšak povaha geometrických předmětů nebyla ujasněna. To se také odráží v Démokritových úvahách, které nerozlišují jasně mezi geometrií, fyzikou a filosofií. Démokritovy úvahy o neviditelném jsou takové povahy, že nelze přesně rozhodnout, zda Démokritos myslí

matematicky, nebo fyzikálně, a proto už ve starověku existovaly a dodnes existují spory o tom, zda je atomistika míněna fyzikálně, nebo matematicky. Je však jisté — protože je u něho doloženo učení o nesouměřitelnosti —, že určení různé velikosti atomů musí souviset s těmito geometrickými úvahami; navzájem nesouměřitelné veličiny musí sestávat z nedělitelných částí různé velikosti, a právě s tím spojují jak známo význační učenci od Démokrita tradované učení o nekonečném množství velikostí atomů. V každém případě je patrné, že zde určení druhého počátku, nedělitelných částí (atomů), podstatně spoluurčovaly matematické úvahy a že právě geometrie, noříc svůj pohled do temnot, pomohla mysliteli proniknout k tomu, co bylo dříve neviditelné.

Jelikož toto vše je zřejmě prokázáno, mohli bychom se pokusit proniknout k poslednímu a pro nás rozhodujícímu bodu, totiž k řadě schémat inteligibility. Atomistika se nám nejeví jako učení o prosté redukci „smyslové rozmanitosti“ na matematické nebo matematikou spoluurčené explikační vztahy, nýbrž jako celá řada schémat inteligibility, která jsou všechna závislá na jakémsi prvním schématu a představují jakoby jeho zahalení a masku. Zahalení znamená zároveň zobrazení, jež je méně určité. Atomistická teorie jazyka, jež analýzu dovádí až k „písmenům“ a z nich buduje gramatické jednotky, je tedy zjevně zobrazením a zároveň zahalením atomistického schématu, kde hlásky odpovídají atomům, mezery prázdnu; všechny teorie vnímání, zvláště zrakového vnímání barev, jsou opět verzí téhož schematického tématu: jsou uvedeny základní prvky, zdůrazní se vztahy jejich uspořádání a ukáže se dodatečná syntéza. To bylo zpozorováno již dávno, Hegel hovořil např. o atomistickém principu uplatňujícím se v teorii společnosti a státu, ale na rozdíl od Démokrita byl v takových poznámkách atomistický princip chápán až jako vlastní duchaplná idealizace. Ve skutečnosti, jak se domníváme, může toto stupňovité členění atomistického principu odstranit některé těžkosti doktríny o nedělitelném. Stejně jako u Platóna i u Démokrita pro tyto sekun-

dární vztahy platí, že nejsou ničím pozitivním, že jejich zdánlivé 'víc' znamená vlastně 'méně' — méně přesnosti a jasnosti, již se vyznačuje jsoucno samo v sobě. Tato skutečnost je pak zřejmě vlastním důvodem označení GNÉSIE¹⁾ a SKOTIE GNÓMÉ,²⁾ z nichž prvé označuje schéma vysvětlení pravého jsoucna, druhé naproti tomu empirické zdání, jež sice nic nevysvětluje, ale je nepostradatelné jako zkušenostní podklad. Prvořadým úkolem je odkázat a převést sekundární schémata na to, co je primární, což je to, nač byla - jak lze soudit z Theofrastova referátu - pravděpodobně zaměřena hlavní pozornost v pojednáních jako PERI AISTHÉSEÓS, PERI CHROÓN. PERI CHYMÓN.³⁾ Také zde jde nejspíše o něco podobného jako u Platóna, kde nejvyšším regionům bytí odpovídají nejpřesnější, totálně transparentní poměry, zatímco později se - podle sice dobrého a stále ještě průhledného řádu — pozvolna zatemňují a dají se určit už jen nepřímou cestou. Platónské pojetí netělesné podstaty nejvyšších počátků má ovšem velmi daleko k pojetí atomistickému, nic z toho, co poukazuje na ideu a DIAIRÉISIS⁴⁾ idejí, u Démokrita být nemůže; zůstávají však dva počátky bytí, mnohost pohyblivého jsoucna a jednota „nejsoucna“, jež dohromady umožňují stále znovu opakované schéma spojování a rozkládání; spojování se však potom děje stále znovu na stále vyšší úrovni, přičemž se opakuje struktura elementárního a mísení elementárního, jímž vznikají útvary vyššího řádu. První úroveň je vznik „světů“, a sice zhuštěním původně chaotického pohybu ve střední formu, v jakýsi pravír, jenž kombinuje pohyb s klidem a umožňuje vydělení atomové kupy, nakupení stejného, a tím vznik makroskopických forem. Druhou úroveň je vznik kvalit na základě tohoto nakupení makroskopických útvarů: stále znovu se vrací ono schéma — co nevyplývá přímo ze dvou pra-počátků, odvozuje se z jistých základních kvalit. Dalším krokem je vznik živočichů

¹⁾ „urozené, plnohodnotné (poznání)“ (pozn. vyd.)

²⁾ „poznání temné, nečistého původu“ (pozn. vyd.)

³⁾ Tamt., Démokritos, B 5 g - h (pozn. vyd.)

⁴⁾ „uspořádání“ (pozn. vyd.)

a člověka, a posledním vznik lidského světa, řeči, pospolitosti, umění, zkrátka historických útvarů.

Obecné pochopení jsoucna jako precizního, skrz naskrz určeného, je atomistické: přesné, exaktní je jsoucno, poněvadž je věčné, neměnné, nepotřebuje vysvětlení, a všechny ostatní struktury, s nimiž se setkáváme, jsou od něj nějakým způsobem odvozeny, jsou pouze jeho odrazy a nedokonalými napodobeninami. To znamená: chceme-li je pochopit, musíme se vrátit k původu, z něž povstaly díky seskupení, jež je sice nedokonalé, ale přece jen nechává ono původní tušit. Pokud souhlasí naše domněnka, že geometrická podobnost je základem, jenž *nám* umožňuje proniknout až k nejmenšímu, mimo oblast viditelného, pak je podobnost také základem, z něhož lze vykládat svět viditelný. Bude pak také pochopitelné, že ve viditelném, ve velkém, se mohou stále znovu vyskytovat obrazy, napodobeniny toho, co se děje v elementárním světě, že zde opět bude něco jako základní formy, jejich kombinace, komplikace, vznik relativně trvalých konstrukcí a že metodou poznání bude stále znovu návrat k základním stavebním kamenům a zkoumání způsobu kombinace a rozkladu. Potom se také ozřejmí důvod nepřesnosti odvozených schémat: je *jím* způsob, jak ty nejmenší díly ve své nesčetnosti a neviditelnosti působí na vše, co z nich vyrůstá, stálý neviditelný a nepozorovatelný rozklad, který působí všude, vše otupuje, rozostřuje a znejasňuje; kdyby nebylo tohoto stálého plynutí nejmenších dílů, pak by byl vidět mravenec na klenbě nebeské.

Tak se dostáváme k velkému protikladu mezi pravým, legitimním způsobem poznání, pronikajícím k pravým počátkům, GNÉSÍÉ GNÓMÉ,¹⁾ jež mohlo být nazváno pravým synem domu jsoucna, a poznáním nelegitimním, bastardem, SKOTIÉ GNÓMÉ, který sice k domu také patří a je určitým druhem poznání, ale až druhého řádu, a je povinen následovat poznání první. Jedině GNÉSÍÉ GNÓMÉ je schopna proniknout až k ETEÉON.²⁾

¹⁾ Tamt. Démokritos, B 1 1 (pozn. vyd.)²⁾
Tamt., Démokritos, B 125 pozn. vyd.)

a lze ji rozeznat také podle toho, že proniká až k nejmenšímu. Pronikat k nejmenšímu, k atomům, znamená, jak jsme viděli, pronikat zároveň k největšímu, k všeobsáhlému: to dokáže jen GNÉSIÉ. SKOTIÉ je omezena na velké a nepřesné. Je v podstatě tím, co nám je dáno v bezprostředním smyslovém setkání. Přesto však není rozdíl mezi SKOTIÉ a GNÉSIÉ jednoduše rozdílem mezi poznáním smyslovým a poznáním čistě duchovním prostřednictvím FRÉN.¹⁾ FRÉN nemá GNÉSIÉ GNÓMÉ vždy a od samého počátku, ale je právě silou, jež to, co jí skýtají smysly, zkoumá z hlediska původnosti, je to síla měření, měřítka, které je přesně dodržováno a proniká pak až k nejmenšímu. - Teď už můžeme rovněž pochopit, proč nepřesnost a poznání omezené na sféru „makroskopična“ není ve vlastním smyslu pozitivní a marně se chlubí svými barvami, chutěmi a dalšími kvalitami: v zásadě jsou všechny tyto věci jen zkreslenými odrazy původních elementárních prvků, dají se samy odvodit ze svých elementů, nejsou ničím jiným než zvětšenou projekcí prvků samotných. A protože jako takové nejsou zpětně promítnutelné do oblasti elementárního a svůj smysl a své místo mají jen v lidské sféře zákonů, mravů, řeči, technických poznatků, je pochopitelné, že i ony jsou označeny slovem NOMÓ:²⁾ jako vše shora jmenované jsou NOMÓ. NOMOS je jak známkou jejich distance od původu, tak i jejich jisté autonomie, samostatnosti jejich quasiatomičského novopočátku, kterým probleskuje počátek pravý.

Můžeme nyní souhrnně říci: právě až atomistika skutečně pozvedla matematiku na organon filosofie. Nikoli číselné analogie jako u starších pythagorejců, nikoli základní názor Anaxagorův, že geometrická analogie činí svět homogenním v malém i ve velkém, nýbrž teprve atomistická

¹⁾ Srv. Galénův citát, kde se smysly přou s FRÉN - rozumem a vyčítají mu: „Ubohý rozume, od nás si bereš své argumenty a chceš nás s nimi porazit? Tvé vítězství bude tvým pádem!“ (H. Diels/W. Kranz, cit. d., Démokritos, B 125.)

²⁾ Tak je označováno vše, co je výsledkem lidské dohody a lidských zákonů (pozn. vyd.)

metoda: proniknout s pomocí matematiky k prvním počátkům, jež samy nemají matematickou povahu, rozvrhnout s největší možnou přesností ontologické základy, tj. pevné, neproniknutelné atomy a místní pohyb; a s toutéž přesností rozvrhnout schémata jejich stavby a působení; potom však za pomoci odvozenin, sekundárních útvarů a jejich schematiky probrat veškeré fenomény, zvláště lidské, převést je všechny nejprve na jejich vlastní elementární součásti a jejich struktury, a potom na obecné a nejprvnější — teprve to tvoří univerzální vědecký program, jenž v duchovní historii nemá předchůdce, jenž nic ve světě nepomíjí a nevynechává. A lze tu také nahlédnout, proč si Démokritos přivlastnil a upravil anaxagorejské OPSISTÓN ADÉLÓN TAFAINOMENA.¹⁾ Neomezený náhled do malého a neviditelného na základě matematicky myšlené analogie je zajisté na místě spíše u Anaxagora: zde však nemohou pak ani existovat nejmenší díly, ani se nedá hovořit o prázdnu, o prostoru o sobě. A jsme pak také odsouzeni k „homeomerii“, jež představuje nekonečnou řadu v sobě obsažených světů, kterou démokritovské odstupňování, kaskáda odvozených principů napodobujících původ, zásadně narušuje. Je však rovněž patrné, že Platón měl pravdu, když v Sofistovi atomistické účastníky gigantomachie o bytí charakterizoval jako „strašlivé“, pro něž bytí znamená jen to, čeho se lze dotknout rukama. Neboť jen to, co klade odpor, přesahuje u Démokrita geometrično — a to je přece prázdno a nejsoucno — a tvoří pozitivní jádro všeho jsoucna.

Avšak i v praktickém ohledu lze konstatovat tak dalekosáhlé shody s platónským myšlením, že je zcela nemožné považovat je za nahodilou paralelnost; je tu společný postoj, jenž musí spočívat buď na Platónově přímé konfrontaci s atomistickou tradicí, nebo na společném zdroji. Především Platónův Gorgias vykazuje tyto paralely; oproti postoji politického člověka je zde vyzdvižen postoj filosofický, je

¹⁾ „fenomény umožňují vidět to, co je nezjevné“ - srv. H. Diels/ W. Kranz, cit. d., Anaxagoras, B 21 a. (pozn. vyd.)

tu řeč o harmonii, již učí geometrie a o připodobnění veškerenstvu, jeho pravidelné skladbě, a v důležité diskusi s Pólem a Kallikleem se pak dokazuje základní teze, že je lepší bezpráví trpět než je konat. Atomista následuje starší filosofii v jejich snahách o překonání lidského bloudění postupem k celku a ví tedy o tom, že zkoumání jako nová lidská možnost a úloha člověka proměňuje, že jej přivádí zpátky k prvnímu, prvopočátečnímu, neměnnému a umožňuje mu, aby se toho chápáním účastnil. ALÉTHEIA věcí, jejich odkrytá podoba, na člověka hluboce působí a on díky tomu teprve objevuje svou hlubší povahu a vidí v tom zdůvodnění opravdovosti, kterou bylo dříve možno osvědčovat jen instinktivně. Zdůrazňování opravdovosti, tedy takového postoje, jenž měřítko nehledá ve vztahu k druhým, k jejich soudu a konvenci, nýbrž v bytí, tak jak je, nalezneme u atomisty všude. Není ve svém morálním chování politikem, bere svá měřítko odjinud, z konfrontace se jsoucnem samým, a proto mu nezáleží na zdání, nýbrž na bytí. Stále znovu se tu zdůrazňuje, že člověk má být dobrý a spravedlivý nejen před zraky druhých, nýbrž pro sebe sama, že záleží nejen na činech, ale také na vůli a smýšlení, že je třeba být spravedlivý reálně v činech, a nikoli ve slovech, která pravdu zahalují. Především je třeba připomenout výroky, jež podtrhují přednost duševna před tělesnem, označují duševní statky za božské (nepomíjivé), na rozdíl od statků tělesných (lidských), a zjevně míří na cosi jako je péče o duši. S tím pak dále souvisí zvláštní výrok, jenž je démokritovskou obdobou sókratovsko-platónské teze o činění bezpráví, že totiž člověk, který bezpráví koná, je nešťastnější než ten, kdo je musí snášet. Tato teze má smysl jen v souvislosti s péčí o duši a je dokladem toho, že filosofie, nabývající své vědecké formy, je již u Démokrita určitým druhem péče o duši.

Tomuto druhu péče o duši jde o to, aby duše prodlévala u nepomíjivého a řídila svůj vztah k veškerenstvu a v něm k sobě samé výlučně nezahalenou pravdou. Na jedné straně působí tedy ve směru co největší střízlivosti, na druhé

však vede k božskému, pokud nepomíjivé je božské. Proto může také Démokritos říci - právě tak, jako to říká Plátón -, že bohové dávají jen dobro. Démokritova péče o duši vychází z kontemplace, z jejího povznášivě zklidňujícího působení, zbavujícího obyčejných starostí. Duše se ocitá v jiné krajině bytí, kde neplatí kritéria běžného praktického a především občanského života, kde nezuří boj o čest a prvenství, o bytí a nebytí, boj na život a na smrt, neboť tam, kde se prostě nazírají a vysvětlují nepomíjivé věci, tento rozdíl už neexistuje. Ve světě bytí už není co vykonávat a obstarávat, v tomto světě se pouze nazírá a vysvětluje na základě důvodů. Z tohoto světa pochází a tomuto obecnému postoji slouží klid duše a usilování o všestrannou pravdu, uměřenost smýšlení, ignorování zdání. Duše nesmí ani na okamžik kompromitovat pronikavost svého smyslu pro pravdu, nesmí se zkazit, jinak je ztracena pro tento pravý svět, do něhož ji vede filosofická kontemplace. Dále jí též prospívá, nezatěžuje-li se ani rodinou, ani občanskou ctižádostí a politickou podnikavostí. Určitý obrat Démokritos od duše vyžaduje a očekává rovněž, ale je to obrat k tomu, co se vymyká lidskému světu. V oblasti původu neexistuje stát, obec ani vlastní jednání. Duše má sice růst, ale její růst je omezen. To je známkou toho, že cesta v podstatě nevedla k volnosti, nýbrž k novému omezení. Atomista zaměnil svůj dobře zdůvodněný pohled na svět, vedoucí k překonání každodenní zaslepenosti, s bytím vůbec. Domnívá se, že se může usídlit v srdci tohoto bytí, u jeho skutečného počátku. Způsob, kterým Démokritos posléze provádí svou univerzální teorii světa, je v protikladu se začátkem, kde se tvrdilo, že my lidé (vyňal zde snad badatele?) nepoznáváme nic v pravé podobě (ETEÉ); Oidipovo bloudění tedy nakonec nepřekonal, nýbrž zahájil jeho novou etapu.

Proto také není v centru jeho snah péče o duši, nýbrž její objektivní stránka, zakoušení, odůvodněné vědění, vysvětlování. Tato objektivní stránka má tak jednoznačnou převahu, že by se dalo říci, že duše je tu koneckonců

kvůli vysvětlení světa, splývá s pravdou univerza, nemá žádný jiný účel a smysl než sloužit zrcadlení veškerenstva, být projekcí jeho základní stavby do další dimenze, do dimenze GNÓMÉ. Duše je zde pouze nebo převážně kvůli poznávání světa - poznávání světa zde není kvůli duši a jejímu růstu.

Z tohoto hlediska je však démokritovské vidění světa, jeho péče o duši, jeho cesta k původu a k celku podnikem, který je přes všechny společné rysy přece jen v základě protikladem cesty sókratovsko-platónské. Alfou a omegou démokritismu je zdůvodněné poznání, z něj vychází působení na duši a duše se stává patrnou v prohloubeném a univerzálně-systematickém vědění. Že poznávání a vědění může být organon původní činnosti, tedy praxe původně mravní povahy, že dobro může být věděním v takovém smyslu, že nikoli vědění determinuje dobro, nýbrž dobro vědění, to přesahuje obzor této filosofie.

Démokritův objev, jeho filosofické zkoumání světa, opřené o obecné principy a vybudované na základě co možná exaktních, dobře promyšlených zdůvodňovacích postupů, mělo pro duchovní založení Evropy význam, který lze sotva přecenit. Démokritův filosofický styl však přesto tvoří jen jeden pól cesty, která se pokouší projít svět od počátku. V Démokritových stopách se bude přirozenou cestou rozvíjet snaha o prozkoumání hmotné přírody, jež - pokud můžeme dohlédnout - nikdy nedokáže zvládnout problém člověka (nebo alespoň metodu k tomu nezbytnou). Démokritovské zkoumání zrálo daleko od dramatického centra světového dění; jeho duševní klid není půdou, na níž by mohlo dozrát skutečné, nejen vědecky abstraktní dědictví reality polis. K tomu byly vhodné jen Athény, městský stát, jehož rozkvět a pád byl zároveň rozkvětem a pádem řeckého světa vcelku. Tady vznikla taková péče o duši, která nevycházela z přírody, nýbrž z duše samé a rozevřela dimenzi budoucnosti, jež v dosavadním průběhu řeckých dějin neměla předchůdce a vzor.

Od vydání Gaiserovy knihy Platónova nenapsaná nauka se zdá být dokázáno, že Platónovy myšlenky měly v dějinné situaci Athén nejen faktické východisko, nýbrž že také výslovně kroužily kolem pojetí a obrazu dějin, jehož osou byly Athény. Platón dochází k závěru, že s Athénami helénství stojí a padá, a tak tomu také je, neboť Athény jsou místem vyvoleným, představují zralé filosofické nahlédnutí. (Husserlova myšlenka, že Evropa je totožná s nahlédnutím jakožto principem kultury, je potomkem myšlenky platónské.) V Platónově Menexenovi, Timaiovi a Kritiovi, v sedmém dopise i v jinde rozptýlených náznacích se prosazuje názor, že město Athény jsou FOUS vůbec, že vždy byly kolébkou helénské svobody a její převahy nad masou barbarů a jejich hromaděním prostředků, v Athénách je také domovem vlastní a původní lidskost. Platón nemá ovšem na mysli něco obecně lidského; průměrná lidskost, jež je vlastní každému, je pro něj právě to nevlastní, neautentické. V Menexenovi jsme však svědky toho, jak Platón čelí evidentnímu faktu, že tento vrchol se po strašlivých ranách, jež vrhly stín na Platónovo mládí, nachází v současné době ve stavu úpadku, a jak Platón tuto situaci intenzívně reflektuje. Platónův Menexenos je ovšem jako většina dialogů vážný a hravý zároveň, musíme odhlédnout od optimistického zastírání a veřejného lichocení, jež by slušelo ženě; avšak v úvahách o athénskými dějinách je bezpochyby zcela vážné základní přesvědčení, že jejich středem je perská válka. Vzдорovat Peršanům, vnějšimu otroctví, se přirozeně dařilo jen tak dlouho, dokud lidé žili v těsném kontaktu se vším původním, byli vyzbrojeni nedotčeným mravem, obyčejem a vysokou, stabilní životní formou, to znamená dokud žili bezpečně pod ochranou bohů a v důvěře k nim. Ale helénský svět měl nebezpečnějšího vnitřního nepřítele v sobě samém, závist a nenávisť k Athénám, a Athény samy nakonec podlely podobnému rozkladu, závisti a nenávisťi velkého množství vůči nejlepším; ale vprostřed tohoto úpadku zůstaly natolik věrné své podstatě, že helénskou svobodu nikdy nedaly výslovně

všanc Peršanům. Na konci těchto dějin zde tedy všechny základní faktory figurují v mírnější podobě, než měly na počátku, Peršané se svým přehnaným monarchismem jsou sice mocní, ale již neohrožují vlastní helénský svět, helénský svět je sice zbaven athénské tlaku, ale právě proto je také oslaben: princip svobody se už neprosazuje v původní nenalomené, vítězné podobě.

Toto vše, zdá se, velmi dobře zapadá do schématu dějin, v nichž se bůh stahuje ze světa a přenechává jej jemu samému, které rozpracoval Gaiser v návaznosti na mýtus v Politikovi. Z tohoto schématu by se pak dal zřejmě vyložit i sedmý dopis, ono vyprávění o dalším vnitřním úpadku Athén a jejich opětovném vzmachu díky Sokratovi a díky Platónově filosofii. Pokud je totiž filosofie ona BOÉTHEIA,¹⁾ kterou si člověk sám dokáže, ba musí připravit, odvrátilo-li se od něho božstvo, pak je přirozené, že místem této svépomoci se stanou Athény, tedy město, kde bylo to, co je sice nikoli obecně lidské, ale člověku vlastní — vláda nejlepších a toho nejlepšího, ARETÉ —, vítězně obhájeno proti převaze vnějšího nakupení síly, a to již v čase, který o filosofii nevěděl nic nebo jen málo („pod ochranou a vedením bohů“). Neboť zde se na základě přirozeného zakotvení v obyčejí a tradici, na základě tradičně-instinktivní mravnosti podařil velký čin, který však nebyl podepřen a stvrzen pravým nahlédnutím, a další průběh dění ukazuje právě tuto bludnou pouť současného lidstva, jež od onoho okamžiku historické velikosti nemůže už dosáhnout tehdejší výše a upadá. Zkušenost tohoto bloudění je obsažena zvláště v historii Platónova mládí, a to tam, kde je vyprávěním zklamané naděje. Naděje na působení v takovém státním útvaru, jenž by představoval krystalizaci vítězného dobra ve světě, je dvakrát zklamána a v obou případech je zde mírou, jíž je skutečnost poměřována a shledána lehkou, filosof-Sókratés, jež Platón neváhá označit za nejpravděpodobnějšího ze všech tehdejších lidí. Již okolnost, že

¹⁾ „příspěvní na pomoc, hájení, obrana“ (pozn. vyd.)

mladík Platón se za vlády třiceti tyranů nevrhá bezprostředně do víru činného života, jak jej k tomu vyzývají příbuzní a přátelé, nýbrž nejprve se rozmýšlí a vyčkává, má sokratovský ráz. Ze se mužové nové ústavy snaží Sokrata svěst na scestí, že o jeho vnitřní zničení usilují právě ti, od nichž — protože se s ním dlouho stýkali — by se člověk nejvíce nadál opaku, totiž uskutečnění spravedlivé obce, je pak vlastní důvod prvního zklamání. Nenávisti svých dřívějších přátel uniká tehdy Sokratés jen proto, že jejich vláda netrvá dost dlouho, aby se mu mohli pomstít; je však zachráněn, jen aby jej noví páni záhy poté fyzicky zničili. Navracejícím se demokratům jde na první pohled o zákonost, ale právě jejich chování vůči Sokratovi, vůči muži, jenž o zbožnosti a oddanosti bohům nejen hovoří, ale svým chováním k těm, kdo byli pronásledováni (tedy k druhům současné vlády), ji prokázal i činy, a jenž je jimi teď obžalován a odsouzen jako popěrač bohů, právě tento křiklavý rozpor ukazuje, jak hluboko sahá zmatení, jež postihlo muže současné obce, jak jsou neschopni vidět pravdu, která přece tak jasně vystupuje před neúplatnými zraky těch, kteří se naučili (v neposlední řadě právě díky styku se Sokratem) filosoficky přemýšlet. Druhé zklamání je tedy pokračováním prvního, zcela jasně ukazuje, že se obci zamýšlený návrat k původní ústavě vůbec nezdařil, nýbrž že ho jen předstírá; duch polis už zmizel.

Co tedy Sókratés v Platónových očích znamená, jak může představovat měřítko pravdy polis a rozhodovat o jejím bytí a jejím zdaji? Máme-li probrat tuto otázku, musíme se vrátit k Obráně Sókrata; musíme ukázat, které pojetí Sókrata se zde předkládá. Sókratés je starý Athéňan žijící v době, kdy bohové opouštějí svět, čelící současnému zmatení ve věcech obce. Starý Athéňan proto, že je především mužný, statečný, protože u něho zjevně nepřipadá v úvahu žádné nedůstojné jednání. A odvaha je oporou jeho spravedlivosti a zbožnosti, které na druhé straně tuto odvahu posilují. Současné zbloudění polis je však zaviněno představou, že se může vrátit k onomu původnímu bez reflexe,

že jí postačí, přidrží-li se tradice. Tímto zdánlivým věděním město zaslepuje sebe samo stejně, jako byl kdysi zaslepen Oidipús v čase svého zdánlivého štěstí. Sókratés obnovuje to původní pomocí radikální reflexe. Hraje jakožto člověk roli druhé strany — je to neustále působící Teiresias. Je skutečně Teiresiem, pověřencem božím, a to tak, že sice jako člověk stále znovu odhaluje zaslepení, zaslepení těch, kdo se domnívají, že mohou v době probouzející se otázky a reflexe setrvat v naivitě, ale toto odkrývání klamu nikdy neprovádí z pozice vědění, nýbrž jen na základě pozitivního náhledu, který však nesmí být nikdy chápán jako něco víc než opět jen lidský pokus, byť obsáhlejší a podloženější; jen toto negativní je ta trocha moudrosti navíc, na niž smí člověk vznášet nárok, a přece to stačí, aby celé působení reflexe od dob prvních filosofů bylo akceptováno a smířeno s božským. Neboť ten, kdo se táže a zkoumá jednotu života, mínění a promlouvání, kdo filosofuje, má být pojímán právě tímto způsobem jen jako vyslanec, pověřenec boha, onoho boha, jenž jediný „ví“ něco čistě pozitivního. Sókratés je, aniž by to jeho spoluobčané tušili — a právě v tom se projevuje jejich zaslepení — živoucím důkazem boha a božství: neboť na jedné straně je nutné předpokládat pozitivno, celek, „neskrytost“, pokud má vůbec platit rozlišování omylu a pravdy, pokud tedy má být možné vyvrácení omylu, na druhé straně je toto rozlišení člověku nedosažitelné a vyvrácení je proto poukazem k čemusi nadlidskému. Z tohoto důvodu se také Sókratés nesnaží o to, aby ze sebe smyl podezření, že zavádí nová daimonia; neboť v jistém ohledu je toto obvinění oprávněné, tento „důkaz boží“ je přece možný jen filosofováním a jako filosofování. Vždyť sókratovské daimonion není nic jiného než tato božská ochrana, které se dostává filosofujícímu, jenž bojuje proti zaslepení, a stálým tázáním, vynalézáním a rozvíjením řeči a ochotou odpovídat tak pečuje o duši. Péče o duši je tedy péčí o duši vlastní a v ní záro-

¹⁾ „bezbožnost“ (pozn. vyd.)

veň o duši obce, obojí je neoddelitelné. Za zdánlivě primitivně prostým vyvrácením obžaloby Melétovy se skrývá tato hlubší souvislost: muž, který představuje a praktikuje nyní jediné možnou přítomnost božství, je obžalován z asebie¹⁾ a je pro ni odsouzen. Nikoli bez důvodu, nýbrž pro tento důvod. Žalobci zřejmě mají potuchu o pravém náhledu, když se domnívají, že by se Sókratés měl buďto vůbec nechat na pokoji, anebo by neměl vyváznout životem. Neboť duše znovuzrozená v sokratovské péči žije v nové obci, která již není tou starou, nýbrž její věčnou podstatou a vzorem; péče o duši je smrtí polis a mezi starým životem, založeným na mínění a dochované tradici, a životem založeným na nahlédnutí (i když především negativním, hledajícím), již nebude smíru.

Sokratés je tedy měřítkem pro polis jako lidský zástupce toho, co je vpravdě božské, který filosofii přivádí k jejímu vlastnímu poslání.

Posláním filosofie je ovšem zdůvodňování — a myslitelé po-
čínaje Anaximandrem mají tedy pravdu v tom, že chtějí
dosavadní naivní způsob života nahradit životem výslovně
se tážícím, a na základě tázání pak v podstatném smyslu
vědoucím. Mýlí se však, když se domnívají, že lidské tázání
a zdůvodňování přivede člověka přímo do centra jsoucího v
jeho integritě, k věčnému a božskému. O tom může být
řeč jen nepřímou, když se člověk na této cestě tázání a
zdůvodňování nenechá donutit, aby ji opustil, a zároveň v
témže okamžiku každý výsledek znovu problematizuje.
Jen tehdy, když tímto způsobem chce dosáhnout univerzálního
zdůvodnění a náhledu a staví je jako požadavek, jež
je nutno stále znovu naplňovat s opětovnou přísností, zau-
jímá člověk nový postoj k pravdě. A jen tímto nezbytným,
i když nesplnitelným požadavkem se vysvětlují sókratov-
sko-platónské zvláštnosti, jako by např. člověk o věci
správně soudil jedině na základě vědění o její podstatě
a jako by vědění o podstatě dobra a bytí dobrým dobro
a výtečnost sám získával. Jistěže lze o věci správně soudit
bez znalosti její podstaty a bez určení jejího pojmu. Ale ve
vlastním vědění, jež věci proniká skrz naskrz, by tomu by-
lo jinak, zde by se každá jednotlivost jevila jako následek
podstaty a vlastní vědění dobra by nemohlo nezpůsobit
i samo bytí dobrým. Proto je třeba, aby ti, kteří se domní-
vají, že jsou vlastníky podstatného vědění, vědění lidského
a občanského dobra, politického vědění, byli usvědčeni z
nevědomosti, a těm, kteří sice určité vědění mají, ale

jen přejaté nebo speciální, aby bylo ukázáno, že vědění, které mají, není jejich vlastní nebo že to není vědění ve vlastním slova smyslu. Je tedy chybou se domnívat, že mysliteli jde o definice; o těch na tomto stupni ještě ani neví. Jde mu o podstatné vědění dobra, jehož vlastnictví samo je dobré, a proto dobrým činí. Myšlení je tedy podstatné jen proto, že jakožto podstatné myšlení je jednáním, jímž člověk utváří sám sebe, sám sebe získává, sám sebe může proměnit ve své vlastní Já. Takové myšlení není prostým nazíráním, jež se spokojuje s přijímáním. Ne že by myšlení jako takové něco „tvořilo“. Myšlení je odkázáno na pravdu, již přijímá. Ale myšlení se odehrává v duši a váže a zavazuje ji: je to jednání duše působící na duši, a sice jednání pozitivní, obsahové, určující, a proto formulující. Jsou i jiné druhy jednání duše působící na ni samu, např. v emoci a žádosti; i zde duše rozhoduje o sobě samé, ale nikoli formulujícím a určujícím způsobem — zde se rozhoduje k neurčitosti a ztrátě tvaru.

Nepečujeme o duši, abychom pronikli k posledním důvodům a nahlédli první příčiny, jak tomu je u Démokrita, nýbrž poznáváme, protože pečujeme o duši. Myšlení je důležité jako orgán oné pozitivní, určující, obohacující péče o duši, orgán její schopnosti být dobrou, její dokonalosti, stupňování jejího bytí. Proto péče o duši odemyká bytí duše samé; duši můžeme rozumět, její podstatu pochopit a uvidět jen tehdy, když o ni pečujeme. Nyní také chápeme, proč duše tvoří centrum filosofie. Filosofie je péčí o duši v její vlastní podstatě a v jejím živlu.

Z těchto důvodů se domníváme, že platónské učení vlastně krouží kolem pojmu duše a péče o duši: péče o duši odemyká pojem duše, jenž po tomto vyjasnění poskytuje přístup ke všem ostatním dimenzím filosofického myšlení a tázání. Péče o duši se vůbec děje tázajícím se myšlením. Toto tázající se myšlení má formu zkoumajícího rozhovoru, který je sice obvykle rozdělen mezi dvě osoby, ale může probíhat i uvnitř duše samé. Je přitom důležitá ochota kdykoli nechat své stanovisko zproblematizovat;

v ochotě ke zkoumání je spoluobsažena jistota, že neexistuje žádný konec. Zkušenost, že člověk může sám vždy znovu uvést v potaz to, co se zdá samozřejmé, se mění v požadavek, že se to činit musí. Jen naprosto jasná a jednotná, neodporující si a souvislá řeč o každé jednotlivosti a o všem vcelku by vedla také k vnitřně jednotné duši, jež by nebyla rozervána závazky svých myšlenek. Protože si tím ale zatím nejsme jisti a jen se zkusmo snažíme se o tom ujistit, skýtá nám samo toto zkoušející stanovisko zvláštní jednotu: postavení věčného hledače je obrněno proti rozporu a jeho duševním následkům. Tento druh EPOCHÉ¹⁾ je tedy nanejvýš pozitivní. LOGOS, frázovaný otázkami a odpověďmi, poskytuje dílčí a podmíněná předběžná nahlédnutí, tato nahlédnutí jsou však nosná a zůstávají v platnosti při veškerých opravách, jež s sebou nese další tázání. Tak se vytváří prostředí pro myšlenkový pohyb, které dřívější filosofie, včetně démokritovské, neznala: zkoumající LOGOS se svými shodami, překvapivými otázkami, opozicemi, s nejprve omezeným rozhledem, jenž však umožňuje shrnutí a pozvolné rozšiřování výhledu; tento LOGOS je ovšem nekonečným pohybem a u cíle je člověk jen v tom smyslu, že jej má stále na mysli, že u něj neustále setrvává. Tak je cíl sice základním předpokladem pro to, aby hledané nebylo prázdným zdáním, aby se nerozpadlo v nicotnost, ale nikdy se nelze pyšnit tím, že bychom jej dosáhli jinak než v podobě cesty. Tímto způsobem však v hledající duši jest přítomen, nachází se zde v podobě jiskry, jež zažehuje světlo, které živí samo sebe, tj. stává se dalším zkoumáním stále jasnějším - čím dále člověk proniká, tím více osvětluje. K čemu však člověk proniká, to jsou důvody, základy. Cesta vede nejprve k základům, počátkům, zdrojům. Jelikož je cesta pevná, může se po ní chodit stále znovu, může se přezkoumávat. Přezkoumávání ovšem předpokládá pevnou půdu. Jistěže nemůžeme nikdy vědět, zda nebude třeba vykonat cestu znovu, zda nebude-

¹⁾ „zdržení se soudu“ (pozn. vyd.)

me muset spatřené uznat za pouze partikulární pohled, jenž závisí na čemsi ještě nepřezkoumaném a je možná nicotný; ale každý takový partikulární pohled lze nahradit jen dalším pohledem, a tak musí nakonec jasnost vzrůstat. Duše, jež je takto zaměřena na první, stálé a přesně uchopitelné základy, získává tím sama pevnou a jasnou podobu, má hrany, ví, co může zdůvodnit a co nikoli, ví, co míní a jaké jsou myšlenky, s nimiž pracuje, jaká je jejich stavba; a toto vše ví navzdory tomu, že nikdy neodložila a nezapomněla svou základní zkušenost, aporii, rozpaky, nevědění, nýbrž učinila to stálým předznamenáním cesty samé. Duše, jež si sebe samu uvědomila ve vědění nevědění, duše, jež sebe samu utváří, zakusila bytí: je statečná v sebeproblematizování, moudrá ve vědění nevědění jakožto zkoumání, zdrženlivá a disciplinovaná, jelikož svému myšlenkovému konání podřizuje všechny ostatní životní záležitosti, a spravedlivá, jelikož činí to, co jí přísluší, co je pro ni závazné, jen svou povinnost, nevypíná se. Máme teď měřítko pro vlastní bytí, jež si duše tímto způsobem dala: je to jednota, trvalost, přesnost. Jestliže však duše toto měřítko zakusila a získala, pak také ví, že ani běžný politický život obce, ani běžné zacházení s věcmi kolem nás tomuto měřítku neodpovídá, že se zde otevírá propast. Běžný, „přirozený“, naivní styk s lidmi a věcmi je vágní, nepřesný, nestálý, neuvědoměle rozporný a nejednotný. Propadá zdání, DOXA. Péče o duši objevuje obojí, jednotu i ne-jednotu, rozdvojenost; trvalost i plynutí; přesnost i vágnost. Oba objevy jsou stejně fundamentální.

Péče o duši je tedy zároveň objevem dvou základních možností duše, dvojí krajiny, v níž se pohybuje. Duše každodenního styku s věcmi a lidmi v naivně přijímané pospolitosti je duše neurčité bezprostřednosti, její prostředí je vtíravé, spoutávající, ale neurčité, rozplývavé, kolísá bez pevných obrysů a mezí: je to duše náležející DOXA. Naпротив tomu je duše tázajícího zkoumání duši reflektovanou, setrvávající u pevných obrysů, čistoty a přesnosti. Důvod rozlišování tohoto dvojího jsoucna tkví tudíž zde, v těchto

dvou možnostech, jež jsou zároveň dvěma stupni bytí duše: neboť duše pečuje o své bytí, protože při zkoumání pochopila, že množství dojmů a uspokojených tužeb nicotnost neodstraňuje (nýbrž stupňuje) a že naopak zrušení nicotnosti vede k určitosti, ohraničení, přesnosti, a že tedy toto omezení znamená stupňování bytí duše. Duše pečující o sebe je tedy v pohybu od neurčité bezprostřednosti k ohraničující reflexi. Tímto pohybem je filosofie a tento pohyb je skutečnost. Filosofie je tedy uchopena a dokázána činem; neexistuje žádný „objektivní“ důkaz filosofie, jako jsou objektivní důkazy matematické věty, jež se netýkají našeho bytí, nemají na ně vliv a jsou na něm nezávislé. V tomto pohybu spočívá naproti tomu vlastní filosofování; proto nemůže být jeho věc postavena na nic na zemi ani zavěšena na nebi, nýbrž odehrává se v duši v podobě jiskry, jež živí sebe samu.

Tuto péči duše o sebe samu, o vlastní bytí, lze nyní předvést ze tří hlavních hledisek:

- 1) péče o duši v jejím obecném projevu jako ontologický rozvrh;
- 2) péče v obci jako konflikt dvojího způsobu života, smrt pravdivého a spravedlivého jako zánik polis a rozvrh duchovní obce;
- 3) péče o duši jako její vnitřní život, její poměr k tělesnosti a netělesnosti, problém nesmrtelnosti a věčný osud světa a duše.

Ontologický rozvrh, jež duše při své péči o sebe samu koná, je sice pro její pohyb podstatný, ale není s ní identický: pohyb je skutečnost, rozvrh je obraz dění v této skutečnosti, nepřiměřený sediment zanechaný tímto pohybem, doklad jeho cesty k základům a původům, nikoli tyto základy a původy samotné.

V ontologickém rozvrhu má vysoce významnou, i když ne výlučnou úlohu myšlenka skutečnosti idejí, a při jejím rozpracování pak matematika. Neboť ontologická priorita ideje, její právo na roli nejvyšší podstaty, je založena na obecném odstupňování bytí, ve kterém v určitých etapách závisí nižší na vyšším, jež je zároveň ontologicky silnější a obsažnější. Gaiserovo pojednání ukázalo vysokou pravděpodobnost toho, že matematika je pro Platóna významná především jako paradigma bytí, jako souhrnný rozvrh bytí vcelku. I toto souvisí s postavením duše v celku bytí. Neboť pokud duši přísluší v bytí střední pozice, odkud může jak stoupat, tak upadat a kde v každém případě musí svým rozhledem získat pochopení pro vyšší, neviditelné, právě tak jako pro viditelné ve všech jeho formách, pak se její postavení podivuhodně podobá oboru matematiky.

Nebudeme zde toto schéma detailně rozebírat, protože nás tu zajímá jen potud, pokud nám umožňuje sledovat, jak se péče o duši v tomto ontologickém zobrazení proměňuje v teorii duše jakožto toho, co má pohyb samo ze sebe. Matematika se svým členěním na naddimenzionální (čísla), jednodimenzionální (přímky), dvoudimenzionální (plo-

chy) a trojdimenzionální (tělesa) je obrazem členění bytí, jež vychází z principů (jedno a neurčitá dvojice), pokračuje idejemi (se schémata dělení jako rozličnými pochopitelnými LOGOI), přes matematiku jako objekt myšlení, který je v duši, v tom, co se pohybuje, vždy znovu přesně a identicky proveditelný, až dospívá nakonec k tělesnosti. Duše odpovídá ve schématu přímce a ploše, jež jsou samy netělesné, avšak ohraničují tělesa vůči tomu, čím nejsou; jejím nejvlastnějším myšlenkovým cílem je matematicko, jež je v duši vlastně jen jako úběžník, neboť teprve duše jakožto první pohyb (totiž pohyb s řádem) zná čas a s ním číslo v aritmetickém smyslu (nikoli ve smyslu ideje, ASYMBLÉTOI ARITHMOI)¹⁾, číslo, jež může být počítáno, protože zde opakováním vzniká nekonečné množství jednotek. Tímto způsobem je vše, co se týká nejen obvyklé skutečnosti, nýbrž i v ní předpokládané skutečnosti idejí, pojato jednotným chápáním, které prochází jednotlivé rozdíly v úrovni chápání, tj. rozdíly v určitosti a přesnosti; je probírán a předváděn veškerý inteligibilní obsah univerza až k samotné neurčitosti a kolísavé nepřesnosti.

Toto schéma je důležité z několika důvodů. Za prvé nesporně ukazuje, že se tato teorie opírá o démokritovský matematismus a jeho reduktivní metodu a že je překonává; reduktivní metoda je zde provedena ještě mnohem rigorózněji a návrat k počátkům, k ARCHAI, přesahuje i sféru geometrie; na druhé straně se ukazují fatální důsledky tohoto východiska: principy jsou součnata, stejně jako u Démokrita, pojaty samy jako nejvyšší jsou součnata a konkrétní. Principy i svět idejí jsou obsahově nejurčitější konkrétní, a to způsobem, k němuž je po Aristotelovi sotva možné se vrátit. Zvláště vzhledem k TA MATHÉMATIKA,²⁾ jež jsou jasně pojata jako objekty myšlení, je tento rozdíl velice výrazný a měl by být znovu promyšlen. Za druhé tu byl nalezen jak pro matematiku samu, tak i pro veškeré bytí hierarchický

¹⁾ „jedinečná, s ničím neporovnatelná čísla - ideje“ (pozn. vyd.) ²⁾ „matematické předmětnosti“ (pozn. vyd.)

princip členění různých typů iracionality, dávkování iracionality, jež rezervuje místo i pro jinou možnost uchopení; mezi dvěma základními principy není tak příkrý, nepřekonatelný protiklad jako u Démokrita, naopak se největší důraz klade na překlenutí a zvládnutí tohoto protikladu, který je základem řádu bytí. A právě v důsledku toho zaujímá duše zvláštní postavení. Neboť iracionálně je vposled neuchopitelné, protože jakožto beztvaré uniká a proměňuje se; toto kolísavé, nikoli démokritovsky klidné prázdno je receptivní prvek tvorby. A ten vyžaduje princip kontrolované změny, pohybu, jenž může být ovládán; právě tímto principem je duše, neboť duše ze sebe může v péči o sebe samu učinit buďto pevný útvar, anebo, nedbá-li o sebe a vyhýbá-li se jakékoli PAIDEIA¹⁾, může propadnout neurčitosti, neohraničenosti žádostivosti a rozkoši. Jakožto pohyb, jenž má moc nad sebou samým, je duše zároveň něčím prvotním, zdrojem veškerého pohybu. Nemůže být tedy pojata jako duše původně lidsky-individuální; svým kosmologickým původem náleží k nebi, kosmu, a jednotlivé duše pak mají v této kosmické duši, která jako kosmos sám sice vznikla, ale je nepomíjivá, svůj původ a také oporu. Duše světa je potom dalším argumentem pro ontologickou analogii duše — plocha: neboť tato duše objímá viditelné viditelně-neviditelně v podobě fundamentálních kruhových pohybů nebeské sféry. V ontologicko-kosmologickém znázornění skutečnosti se tudíž péče o duši jeví jako teorie pohybu, jako Faidrovo AUTO HEAUTO KINÚN.²⁾ Na druhé straně lze z tohoto hlediska péči o duši samu formulovat ještě přesněji: duše je to, co samo sebe určuje ke svému bytí a co se tedy zaměřuje buď k zákonnému růstu, k růstu bytí, nebo naopak k úpadku a ztrátě bytí: duše je ukazatelem magistrály bytí.

V tom se pak ještě výrazněji projevuje její nejzákladnější role. Duše je to, pro co má smysl dobro a zlo. Duše

¹⁾ „výchova“ (pozn. vyd.)

²⁾ „co hýbe samo sebou“ — srv. Platón, Faidros 245 d 7 n (pozn. vyd.)

může sice existovat jen tehdy, když existuje dobro, neboť jejím základním pohybem je pohyb směrem k dobru, ale na druhé straně má i dobro samo jakožto cíl a úběžník všeho smysl jen tehdy, když existuje takový pohyb. Jen pokud existuje něco, co může stupňovat své bytí pohybem k dobru, je dobro účinné, tzn. jest. Duše tak nejen umožňuje pojetí celkové hierarchie bytí ve smyslu dobra, tj. pojetí teleologické, nýbrž je zároveň ospravedlněním dobra, dává odpověď na otázku (kterou položil výslovně až Nietzsche), proč volit dobro, a nikoli zlo, proč pravdu, a nikoli (eventuelně účinnější) zdání.

Tím se však filosofická konstrukce, nekonečné tázání a rozvíjení problémů, vrací opět ke konkrétnímu životu, který spočívá v samopohybu duše. Při filosofické práci je nejdůležitější, aby setrvala v pohybu a nikdy neztuhla v definitivní odpověď. Platón rozvrhl v rámci rozvíjení svého názoru o filosofickém životě jednu z nejvelkolepějších systematik, které kdy byly vytvořeny, a položil tak základ filosofické tradici, jež dodnes nebyla přerušena. A jedinečné na jeho výkonu je zřeknutí se, jež do tohoto základu zároveň vložil: tento systém se zříká nároku na pravdu, neboť má charakter cesty, po níž se člověk ubírá. Člověk nestojí proti bytí jako rovnocenný a bytím prohlédající protějšek, nýbrž jedině na cestě, na níž se ovšem střetává se samými předmětnostmi, se mu může otevřít cosi jako lidské nahlédnutí bytí. A protože na cestě zůstává, je mu toto nahlédnutí dostatečnou oporou, aby otřásl dosavadním životem, bloudícím bez nahlédnutí. Péče o duši odstranila s konečnou platností naivitu, vyslala člověka hledat dobro a rozumovou jasnost o všem, co promýšlí, říká a činí. Tím dospíváme k druhému hlavnímu bodu péče o duši, k působení filosofa v polis a k jeho konfliktu s ní. Etika není postavena na metafyzice, nanejvýš může metafyzika jako tázání stát na mravním náhledu.

Protože nahlédnutí dobra (spolu s nevěděním) je majetkem jedině filosofa pečujícího o duši, zatímco druzí si na ně činí nárok naivně a bez reflexe, a vidí, že jsou vydáni filosofovu ELENCHOS, usvědčení z vlastní nicotnosti, je konflikt nevyhnutelný: jediný pravdivý a spravedlivý člověk se musí jevit jako zloduch, kdežto jeho protivníci snadno budí zdání opačné. Péče o duši je tudíž pro filosofa životu nebezpečná, je životu nebezpečná dokonce i tehdy, když se filosof straní veřejného života. Neboť filosof podkopává sebejistotu, sebedůvěru, již veřejnost potřebuje ke každodennímu fungování; veřejnost se přece nemůže stáhnout do soukromí a věnovat se zkoumání. Filosof odhaluje u těchto demokratů skryté tyranské smýšlení, jež pohání většinu ctižádostivých občanů, ty „nejlepší“ mezi současníky, odkrývá toto smýšlení u jejich učitelů i u nich samých a otevřeně ukazuje základní strukturu tohoto smýšlení. Dokonce i tím, že jen uplatňuje své občanské právo na svobodnou činnost ve svém volnu, napadá obec, a ta se domnívá, že se jenom brání, když tuto trouchnivou větev od sebe odřízne. Filosof tudíž dospěje tak daleko, že skutečnou situaci, jež je zkonstruována na počátku druhé knihy Politeje, kde je předveden spravedlivý člověk ve své pravé podobě, nezávislé na vnějšku, na okolnostech a následcích, jehož výtečnost je zcela vnitřní a spočívá jen na dobré péči o duši. Ten největší ničema jej může beztrestně vléci před soud a nechat odsoudit; on nemůže výsledku zabránit, nemůže sám sobě pomoci, nebo spíše: může svým

nejvěrnějším žákům zanechat jen odkaz čistě filosofické BOÉTHEIA, filosofické pomoci — aby vytvořili novou obec, obec duchovních lidí, vybudovanou na péči o duši, spočívající na ryzím způsobem odкрыté struktuře duše. Neboť — a to je zásadní rozdíl oproti Démokritovi — Platón nikdy

nevidí péči o duši jako záležitost izolovaného jedince, ba datele stojícího stranou. Obec sama je přece oduševněna duševním pohybem svých členů; a je dokonce význačným případem, na němž lze pomocí obměny slavného OPSIS TÓN ADÉLÓN TA FAINOMENA¹⁾ odečíst strukturu duše, jež je u jedno-
tlivce těžce dešifrovatelná. Stejně jako Démokritos proniká geometrickou analogií od formy viditelné okem k formě neviditelné, tak proniká zrak toho, jenž sleduje strukturu obce v její ideální genezi, k jednotlivé duši a jejímu členění, k jejím základním napětím, konfliktům, zkrátka ke konkrétní podobě, na jejímž základě probíhá její pohyb.

Avšak toto je záležitost druhého, duchovního života, tedy Sókrata, který byl v Platónovi probuzen k životu a omlazen a kterého slibuje již Apologie; zatím je však třeba zaměřit se ještě na okamžik na osud samotného Sókrata. Obec bloudících jej odsuzuje a zabíjí; avšak pravé dění je jiné. Vždyť Sókratés byl pověřencem božím, a protože jej obec tím nejbezbožnějším způsobem - totiž předstíráním bázně boží — zaslala smrti, přivolala na sebe soud, hněv boží; svým rozsudkem odsoudila obec sebe samu. Svět polis, a to znamená celý dosavadní svět, který polis opanovala, je tím vystaven božímu hněvu a zanikne; přetrvat může jen ryzí dědictví Sókratovo - tedy jen obec obnovená v jeho duchu. Spravedlivého a pravdivého čeká smrt u mučednického kůlu, na kříži, ale také znovuzrození v obnovené obci; protihráče pak okamžitý triumf, jenž však představuje nejvyšší ironii, protože jeho věc je ztracena. Znovuzkříšení pravdy a spravedlnosti však už není věcí božího pověřence, nýbrž jeho dědiců, a jejich péče o duši má po-

¹⁾ „fenomény umožňují vidět to, co je nezjevné“ - srv. H. Diels / W. Kranz

- cit. d., Anaxogoras, B 21a (pozn. vyd.)

dobu projasnění celé úlohy pomocí geometrické analogie mezi obcí a jednotlivou duší, tj. potřebami a přednostmi jednotlivých duševních momentů: na obci člověk poznává strukturu své vlastní duše a jí umožněný celkový pohyb, z nasměrování vlastní duše ke společnému celku má vyplynout přetvoření věci obecných. Dědicové už nemusí pro filosofii, péči o duši a novou obec umírat, mají za úkol vytvořit novou obec nejprve před svým duchovním zrakem a pak i ve skutečnosti.

V čem je srovnání s obcí a zkoumání analogie stát - duše přínosné pro péči o duši? Tato péče byla v Sokratově zkoumání pohybem prodchnutým čtyřjedinou ARETÉ, výtečností. Největším přínosem tohoto srovnání je, že ukazuje duši jako umnou stavbu, cosi stálého, co má části, tj. momenty, které v určitém čase působí proti sobě nebo společně: že tu jsou základní tenze, jež jakožto základní síly uvádějí duši do pohybu, a přes veškerou protikladnost ji nerozervou, protože představují její vlastní základní možnosti; že tyto tenze se realizují funkcemi, jež jsou pro fungování celku nepostradatelné; neboť společenství je výměna vzájemné pomoci a pomoc je možná jen tak, že každý účastník činí především to, co je jeho funkcí; otázkou je jen, kdy toto vlastní činí, kdy tím jest. (Ovšemže má dělat jen to své, ale znamená to, že se má rozvíjet bezmezně podle svého puzení, nebo je tu na místě nějaké omezení? Velký obraz ukazuje rozdělení funkcí a regulaci celkem. Obci nevládně aritmetické dělení, nýbrž dělení mnohem umělejší a složitější; součásti a funkce nejsou rovnocenné a nedají se jednoduše sečíst, aby pak z celku dostaly prostě tentýž podíl, neboť tak je to možné jen v primitivní zdravé obci, jež nezná ani válku ani přebytek a ozdoby života. V obci existuje tendence, jež má za cíl neurčitý růst, a ta vede k tomu, že tento vyčíslitelný pokrok zavádí zmatení i do vzájemného uspořádání výkonů: vládnoucí vrstva, jež žije v oboru společného, obecného a nese zaň odpovědnost, chce také vlastnit zlato a bohatství, vést soukromý život; vrstva výdělečně činná, jež nemůže mít smysl pro

obecno ve vlastním smyslu, jelikož její pohled je zaujat jen věcmi soukromými, chce podíl na moci a v roli válečníků také na odpovědnosti. Neosvětluje to i poměry v jednotlivé duši, kde složku schopnou náhledu a odpovědnosti může přemoci žádost a ona se dá do jejich služeb, zatímco žádost se stále více rozrůstá do nezměrna, vše zaplavuje a namlouvá si přitom, že poskytuje pravé porozumění životu?) Výhodou velkého, dobře viditelného obrazu obce je, že neviditelné duševní tendence a síly ukazuje jako vnější stavy a třídy. Velký obraz vnáší jasno do vnitřního dění, protože ukazuje, že i v nitru je mnohost momentů, které jsou navzájem v rozporu a napětí a v boji o ovládnutí celku. Ale ještě důležitější je opačný směr, tedy péče o duši pro rozvrh nové obce, obce spravedlnosti; neboť jen neviditelné — péče o duši — naznačuje, co je smyslem napětí a pohybu, co přináší řešení problému: že zodpovědný a rozumový element představuje ohraničení, požadavek pevného obrýsu, formy a přesnosti, spočívá v hledání celého života, a není tedy věcí každého, že naproti tomu rozkoš a žádost musí být drženy v pevných mezích, a jen tehdy, když se dají proměnit v čistou radost, přispívají k vystupňování bytí. Umožňují-li péče o duši a z ní vyrůstající mravní náhled nový život, pak musí být možná i nová obec. Jde o to, aby se toto základní nahlédnutí péče o duši promítlo opačným směrem do věcí obecných: to je potom konstrukce státu spravedlnosti a výchovy. Struktura spravedlivé duše se v takovém státě jeví jako viditelná struktura stavů, kde je zodpovědnost zaměřena jen na nahlédnutí a nedědí žádné bohatství, kde se ale také přibrzdňuje tendence bohatství neustále narůstat a kde se bohatství dokáže v zájmu celku uskrovnit, kde se tedy vláda zodpovědnosti uplatňuje i v této analogii žádosti a kde nikdy nevládne autonomní a sobě samé přenechaná moc, ale moc s nejvyšší schopností náhledu a kontroly, jež dokáže zprostředkovat mezi oběma extrémly. Tím ovšem ještě nejsou problémy vyřešeny, nýbrž teprve nově položeny. Neboť v tomto stavu nebezpečně žijících, smrti zasvěcených a smrt dávajících duchovních lidí jsou

vlastně shrnuty všechny problémy duchovní obce. Válka, armáda je to, čím se liší obec nadbytku od obce „přirozené“ a „zdravé“; na armádě tudíž záleží, zda se tento nadbytek obrátí v dobro či ve zlo, ve prospěch či úpadek. Je možná třída odvážných, kteří se nikdy nezvrhnou v pouze výkonné mechanismy slepé poslušnosti, nýbrž věnují se svobodné odpovědnosti, vnitřní odvaze a se samozřejmostí se vzdávají sebe samých, na druhé straně se však nikdy nestanou ani línými kasárensky disciplinovanými svalnatici, nýbrž jsou duchovně vždy v pohybu? Snad by se dal problém platónských strážců formulovat takto: duchovně odpovědný člověk, jenž bez ustání sám sebe vzdělává, by si měl neustále připadat jako na bitevním poli, kde může každou minutu očekávat, že bude muset nasadit vlastní život, a kde nikdy nesmí hledat pro svou lenost oporu v byrokratickém pohodlí a strojové subordinaci. Platón sice představuje vnitřní konflikt a těžké postavení těchto duchovních strážců především tak, že musí spojit přátelství vůči vlastním se zlobou vůči nepříteli; ale tato dvojitá schopnost znamená přece zejména onu vnitřní angažovanost strážce, opak chladně distancovaného pohrdání, s nímž se etablovaný policejní úředník obrací k veřejnosti. Především je však důležitá okolnost, že tito duchovní ve stavu zrodu musí být hlavně odvážní, že se jejich život odehrává ve sféře udatnosti předního voje, a nikoli převážně ve školních škamnách bez nasazení vlastní osoby.

Od Thrasymacha přes Politeiu až k Politikovi je Platónova teorie státu ovládána a určována těmito dvěma základními motivy: vnějšek, viditelná stránka, organizace je projekcí duševních poměrů, nitra; jejich shoda a svár je zrcadlem, doslovnou analogií stavu vnitřního ustrojení.¹⁾ Pravá péče o duši rozhoduje tedy o tom, čím stát má být a čím jest. Druhým motivem je motiv duchovních lidí ja-

¹⁾ Ve sféře viditelného se nitro stává pro každého názorným (svornost zločinců, soudržnost jako moc, neomezená pleonexie jako neštěstí), ve vnitřním jednání na základě nahlédnutí se však myšlenkově rozhoduje o pravdě, bytí a nebytí.

kožto středu, kolem něhož se stát otáčí, středu, ze kterého je teprve *možný* vzestup, ze kterého lze vzdorovat a bránit úpadku. Ale duchovní lidé nejsou prostě tu, musí se duchovními lidmi, ochránci ducha teprve stát, a to v pohybu, jenž se nazývá PAIDEIA. Tento pohyb je však duch sám, duch je vznikání ducha: a smyslem nahlédnutí je, že nejdůležitější, ano vlastně jediné zákonodárství státu se má týkat výchovy. Ve státu duchovních lidí probíhá neustálé zkoušení, výběr, zkoumání, kritické prosévání, vedené nikoli svévolí, nýbrž nahlédnutím; a střed, ze kterého tento pohyb vychází, není sice samo nahlédnutí, ale schopnost a možnost je sledovat, srdatost, namířená právě tak proti vlastní osobě, proti slabosti vlastní „přirozenosti“, jako proti vnějším představitelům nízkosti a úpadku. - Oba motivy jsou tak úzce propleteny, že sotva lze jeden vysvětlit bez druhého; neboť duchovní člověk je člověk všeobecná, jenž jediný se musí učit nahlížet celek, a to po celý život, a to odpovědným způsobem, pro který čin a nahlédnutí nejsou dvě různé věci. Duchovní lidé promítají svou péči o duši do státu a jejich vnitřní ustrojení, jež musí překlenout extrémní protiklady, je to nejtěžší ze všeho, vlastní problém státu. Jejich odvaha, jejich udatnost, jejich pružnost, jejich sympatie pro bratrství města, ale také jejich tvrdost vůči sobě, vůči úpadkovým tendencím ve vlastní osobě i v obci jsou základem všeho; odvaha není vlastně pouhá vnějšková záležitost, nýbrž ochota přezkoumávat sám sebe a bdít nad sebou samým.

Počínaje od základu, od počátku života a od zdánlivě nejbezvýznamnější maličkosti je tento strašlivý základní problém lidí, kteří jsou duchovní a zároveň odvážní, ve středu celého pokusu o rozvrh dobrého společenství, společenství dobra. Vždyť neexistuje žádná jednotlivost, která by neměla paralelu v celku, žádný rys duše, který by se nepromítal do života státu; proto musí také péče o duši jít právě až k počátkům života a brát v ochranu způsob, jímž jsou v obci přijímáni budoucí občané, jejich duchovní dětství. Musí zde být najednou postaveno vedle sebe nejkřehčí s největším

a nejhlubším: dítě s bohem v podobě mýtu, pohádky. Básnické rozumění světu se přece promítá do dětské pohádky; v žádném případě se tedy nesmí pohádka bagatelizovat; nová obec vyžaduje nové pohádky, ale právě proto také nový mýtus a nové básnictví. To největší, náboženství dobra, jaké ještě nikdy nebylo na světě koncipováno, se rozvíjí v dětských pohádkách, v první duchovní potravě. Že máme v dospělosti od základu nesprávný stav duše, je projekcí chybného chápání světa, zprostředkovaného mýty, jež jsou dílem našich básníků. Kdo bezmyšlenkovitě uvykl představě, že bůh může chtít a činit něco jiného než dobro, bude sotva kdy moci pochopit, že svět je dílo dobra o sobě. A právě tak se to má se vzory pro lidský život; chceme-li mít odvážné a duchovní lidi, pak se jim nikdy nesmí jevit heroismus jako nezvládnutý, bezbožný, chtivý a nízký. A z obsahu mýtu pochází forma, způsob ztvárnění, rytmus a zvuk — a ty pronikají do duše nehlouběji, a na jedné straně určitý druh duše vyjadřují, na druhé straně formují. Péče o duši v této první fázi usiluje tedy o to, aby se upevnila záliba v samozřejmém, v souladu mezi étosem, dikcí, mélem, záliba v tom, co nás obklopuje prostou harmonií ve výtvořech, pracovních výkonech, usiluje o vytvoření citu pro styl v životě; a je to životní styl prostě zmužilý, způsob života lidí udatných, nezměkčilých, ale toužících po harmonii, nepatectický, vyhýbající se vášním a emocím, mužný v nouzi a životním nebezpečí, a na druhé straně nepouštějící ze zřetele utváření sebe a druhých rozhovorem. Těmuž cíli pak bude sloužit i gymnastika: není tu kvůli péči o tělo jako takové, kvůli dobrému tělesnému pocitu a tělesnému výkonu samému; má být spíše prostá, praktická, má sloužit válečné zdatnosti, neboť odvážný člověk musí být připraven na tělesná nebezpečí, člověk je odvážný v těle, přestože duší. Prostý a odvalu podporující životní styl činí však zbytečným změkčilé zdravotnictví jakož i přebujelé soudnictví; obojí patří ke zvrácenému způsobu života, jenž se nesnáší s obcí spravedlnosti, kde každý to své skutečně činí; být polovičatě, skomíravě vegetovat, být druhým na obtíž je zde nepat-

říčné; a každá služba tělu, jež se neprojeví kladně na duši, je s péčí o duši neslučitelná. K péči o duši patří ovšem péče o tělo zdravé i nemocné. Také funkce pravého soudce bude v obci hluboce odlišná od funkce běžné. Soudce se nebude věnovat smířování sporů vzájemně se podezírajících špatných lidí, kteří nejsou s to vidět dobro a zabývají se osočováním druhých a vlastními vytáčkami. Funkce soudce bude souviset s mnohem důležitější, vznešenější funkcí, týkající se výchovy duchovních, strážců, se sporem v jejich duši. Protože od strážce je vyžadována vnitřní protikladnost, napětí mezi přátelskou náklonností, kterou dává nahlédnutí, a tudíž vposled rozum a filosofie, a mezi srdnatostí, která je už předem namířena proti všem a útočí na všechno, co se jen přiblíží vlastní osobě a jejím zájmům; musí se zde spojit přátelství a nepřátelství, otevřenost a odmítavost; a na místě, kde tento problém vystupuje poprvé, je na příkladu plemenného psa ukázáno, že taková syntéza není nemožná, že se daří už v přírodě. U duchovního člověka je to však mnohem obtížnější problém, neboť taková syntéza je u něho závislá na míře, kterou lze jen těžko zachovat. Múzicko-filosofický prvek v nás je sice schopen divoký element zkrotit, ale překročí—li se určitá míra, pak se člověk stane změkčilým a bojácným, a ztratí nakonec duchovnost stejně jako ten, kdo se nechá odvahou instinktivně strhnout k surovosti. Nebezpečí „intelektualizace“ není o nic menší než nebezpečí ztráty múzičnosti. Je tedy věcí nejvyššího nahlédnutí nalézt to pravé, zformovat udatného duchovního člověka, a dosáhnout toho lze správným dávkováním tělesné a duchovní výchovy. Je však jasné, že to nemůže dokázat sám mladý chovanec; právě to je vlastní úlohou pravého soudce, regulátora výchovy, člověka s nahlédnutím, jenž nejenom jako mladí směřuje k dobru na základě přirozeně dobrého ustrojení a má předobraz dobra v duši, nýbrž poznal také na základě dlouhodobé zkušenosti zlo a ví, jak je filosoficky posuzovat a vyrovnávat se s ním: poznal původ zla v úpadkové tendenci v lidské přirozenosti, a může proto sám stanovit potřebnou míru. Bude tedy velkým soudcem, který se nezabývá

malichernými procesy dnešní doby, nýbrž činí je zbytečnými odstraněním špatných lidí vůbec. Velký soudce sám prošel nejtěžšími zkouškami, které nejsou žádnou zkouškou mandarinskou, které ho obrňují proti tomu, aby bezděčně či vlastní vinou přestal hájit zájmy obce a obecnosti.

Velký konflikt, který je třeba smířit v jednotlivé duši, je zároveň osudovou otázkou nové obce samé. Je soustředěn do podstaty střední části duše, jež se nazývá THYMOS.¹⁾ Co je vlastně THYMOS? Proč musí být tento „moment bytí“ vůbec předpokládán a co je na něm (a na jeho základě také v obci) tak problematické? THYMOS není chtivost něčeho, není v něm hlad, žízeň, potřeba, jež by se musela ukojit. Přesto však je, stejně jako žádost, účinným vypětím, avšak nesahá po ničem věcném. Věcně orientovaná touha je buď bezprostředně smyslová nebo inteligibilní. Co je funkcí tohoto THYMOS, pakliže nemá žádné vnější určení, žádný „objekt“? THYMOS je zajisté jako ostatní duševní momenty, EPYTHIMIA²⁾ a LOGISTIKON,³⁾ to, co se vztahuje — důvod pohybu: ale nikoli takového pohybu, jenž vychází ven a vnějšek zahrnuje do nitra, THYMOS však rozhodně není ani jednoduchým afektem jako utrpení či bolest, údiv a strach a naděje. Je sice uváděn do velmi těsného vztahu s prudkostí, zlobou, už malé dítě má THYMOS a je „zlostné“, ještě než má rozum. THYMOS je prudký, může člověka učinit nepřemožitelným, nutí jej cele se angažovat. Může se zvrhnout v hrubé násilí, v předvádění efektivních tělesných výkonů a zkoušek síly, kde se rozmělní a promrhá. Jeho „nasměrování“ není však původně horizontální, směrem ven, nýbrž vertikální — nahoru a dolů. Pro THYMOS je charakteristická obrana, ochraňování. Chrání to, co je vlastní. Jsme-li v tomto THYMOS na něco zaměřeni, pak na sebe samy, a to v podobě agresivní obrany. Obrana je skrze to, co odrážíme a co je nepřátelské, zaměřena na nás samé a předpokládá určité sebeporozumění. Toto sebeporozumění v rámci THYMOS se může proměňovat podle toho, co je při

¹⁾ „vznětlivá část duše, srdnatost“ (pozn. vyd.)

²⁾ „žádostivost“ (pozn. vyd.)

³⁾ „rozumná část duše“ (pozn. vyd.)

ochraňování zakoušeno jako naše vlastní. Rozhodně je však agresivní obrana něco naprosto jiného než pouhá pasivní přitažlivost nebo zbabělý úprk. A není to ani - jako u královského zvířete (i když se lidskému THYMOS blíží) - prosté vyzařování fyzické síly. THYMOS a jeho tendence překonávat předpokládá cosi nikoli bezprostředního, pro co se vyplatí se překonávat, tj. vystavovat se. Je to přirozené překonávání instinktu sebezáchovy za každou cenu, překonávání života. Takový je THYMOS, směřující vzhůru. Cítění sebe sama, jež se brání proti každému přiblížení a legitimuje se nasazením sebe sama: to je THYMOS.

Ačkoli může být tedy v určitém smyslu považován za zvláštní lidskou sílu, protože v této funkci obrany nemůže být zastoupen ani žádostí ani nahlédnutím jsoucna, je snadno patrné, že je v něm soustředěna a propojena celá duše. Smyslovost je zde v sebenasazení jakožto překonaná a nahlédnutí je potvrzením a srozumitelným legitimováním tendence překonávat. THYMOS není žádná oddělená síla, nýbrž shrnutá a složená existence na cestě za průhledností.

Co je tedy na THYMOS problematické? Stupňuje vnitřní napětí mezi žádostí a rozumovým nahlédnutím, sledujícím pravé bytí, ve vnitřní boj, činí toto napětí patetickým. Vzpírá se proti nízkosti v nás, je vlastním místem konfliktu v nás samých. Tento rozpor — narušení ochrany — se však promítá i do obce. Strážci mají samozřejmě tendenci k hierarchii, stát se pro ně stává obcí pánů, vždyť Adeimantos naprosto bez zábran tvrdí, že jim stát patří (HÓN ESTI MEN HÉ POLIS TÉ ALÉTHEIA)¹⁾, a přesto má být nová obec zároveň tou nejautentičtější, jakou lze myslet. Nestačí potom postavit existenci státu na institucionální askezi ochránců, jež je zbavuje všech důvodů ke znásilňování občanů, kteří pracují, tím totiž, že nemají ani soukromý majetek, ani vlastní rodinu, a dokonce nenesou ani žádnou soukromou odpovědnost za společné potomstvo; požaduje se na nich, aby pokládali všechny ob-

¹⁾ „obec je sice ve skutečnosti jejich“ - Platón. Politeia, IV, 419 a 3. (pozn. vyd.)

čany za bratry, ovládali se tedy niterně a věřili v dogma společného původu, které je proti jejich povaze i funkci. A i kdyby se toto vše mělo zdařit, je otázkou, zda by všechna tato opatření mohla splnit účel, k němuž byla vymyšlena; zda uměřené soukromé bohatství vydělávajících občanů představuje opravdovou kompenzaci za ztrátu THYMOS a lidské důstojnosti a cti, jež z něj pramení, a zda právě v tomto bodě je možná specializace. Účelem mýtu o původu zároveň je, aby ti, kdo jsou fakticky podřízeni, v tom neviděli ponížení, nýbrž nahodilost lidského osudu. Vždyť v jejich potomstvu se může opět ukázat zlato; ale jelikož se na obecné věci přece jen podílejí pouze svou pracovní činností, těžko lze zabránit tomu, aby se cítili jako nesvéprávní, o něž je sice dobře postaráno, ale právě jenom zvnějšku. Aristotelés si hned všiml, že taková opatření, jako je skupinová rodina u strážců, neposilují jednotu obce, nýbrž že by ji naprosto rozvrátila, jelikož by byly fakticky nuceny žít pospolu dvě protikladné obce, jež by vůči sobě navzájem byly úplně uzavřeny a byly by si vnitřně cizí pojetím života i přirozeným světem; ukazuje se zde hranice analogie mezi jednotlivou duší a obcí, je třeba vyslovit pochybnost, zda z toho, že pravá péče o jednotlivou duši vede k hierarchickému podřízení vitálního a instinktivního prvku odvaze a duchovnosti, musí také nutně vyplývat obdobný pořádek pro obec.

Snad by byl možný i jiný výklad postavení odvážných duchovních lidí ve státě, jenž sice není výslovně čerpán z Platónova textu, ale je v intencích a v duchu jeho díla. Ve státě existuje dvojí PAIDEIA, jedna je výslovně institucionalizovaná PAIDEIA strážců, která vlastně zahrnuje celý jejich život: vzdělávání k náhledu, ale zároveň probouzení odvahy. Je to výchova jejich existence k poslednímu nasazení, k naprosté sebekontrolě a sebevzdání, nebo spíše: k získání sebe sama v pravém smyslu zřeknutím se zdánlivých samozřejmostí, jako je bohatství, vlastnictví, požitky, fyzické pokračování života po smrti ve vlastním potomstvu. Vlastním jádrem knih o státě by potom bylo poznání, že bez to-

hoto trvalého obratu odvážných duchovních lidí je skutečně a bytostně lidská obec nemožná. Jen takový příklad bezpodmínečného obratu může podnítit obrat i v ostatních vrstvách občanů a stát se tedy onou PAIDEIA v širším smyslu, která nás teprve může přesvědčit, že nejde o žádný klam, nýbrž o bytostnou lidskou pravdu, o podstatnou reflexi konečných bytostí na nekonečné cestě. A výsledkem by pak mohla být SÓFROSYNÉ¹⁾ i u ostatních občanů, vědomí, že nejsou snižováni, nýbrž že se jim, alespoň v jednom ohledu, prostě pomáhá.

Je však nyní třeba připomenout, že pravým soudcem je ten, kdo urovnává nikoli nahodilé rozpory špatných ústav, nýbrž vnitřní konflikt duše samé. To je pravý nomothet²⁾, který dosahuje svého cíle mytologickou a psychologickou metodou výchovy. Metodu mytologickou, tj. mýtus o původu, již známe a pokusili jsme se zjistit její hlubší obsah a význam. Psychologická metoda předpokládá, že jak vyšší LOGISTIKON v nás, tak i vlastní střed existence, THYMOS, mohou být ve dvou stavech, podle toho, zda vyvíjejí energickou činnost, nebo zda se oddávají klidnému prožívání sebe sama; duše obrácená k pravému bytí je energicky činná, když se odevzdá vládnoucímu LOGOS, v prožívání sebe sama je obrácena k harmoniím hudby; tyto harmonie mají však zvláštní účinek, spoutávají a krotí THYMOS jako Orfeův zpěv divokou přírodu, zatímco THYMOS energicky činný prochází tělem a zaměřuje se na tělesné cvičení; jestliže THYMOS této tendenci zcela propadne a všeho ostatního se zřekne, pak duše zhrubne, jako je tomu všeobecně u severních barbarů a v jednotlivých případech i u Helénů. Pro THYMOS je správné, aby byl ukolébán ke klidu, aniž by zmalátněl či zmizel. Toho lze dosáhnout dobrým skloubením múzické výchovy a gymnastiky, a velkým nomothetům přísluší péče o duši především v tomto smyslu; v této harmonii má nová obec svůj vnitřní základ.

¹⁾ „rozumnost, rozvážnost“ (pozn. vyd.) ²⁾ „zákonodárce“ (pozn. vyd.)

Platón se k tomuto problému znovu vrátil v dialogu Politikos, kde stejně jako v knize Nomoi¹⁾ oddělený stav strážců výslovně nezmiňuje. Základní problém však zůstal týž, což svědčí o tom, že vlastním smyslem nové obce je právě toto: spojení duchovní distance a odvážného sebenasazení. Z těchto dvou občanských prvků formuje onen bohem obdařený člověk (jenž sám je téměř božská bytost, vzor prorockého prostředníka), vlastníci politickou, vladařskou vědu, obrovské tkanivo státu, jež je obrazem dobra a jeho potomstva. Téměř božský politik není ovšem tentokrát nomothet ani soudce. Nepotřebuje psané zákony, jeho živoucí věda, pronikající do individuálních, jednotlivých detailů, je jim nadřazená; a není soudcem, neboť soudcovský úřad a právní vědy jsou pro něho jen nástrojem a pomocným věděním. Ale i jemu tanou na mysli dvě opatření, jako nomothetovi z Politeteje, jedno čistě duchovní a jedno více pozemské, jimiž nepoddajný materiál teprve zpracovává pro svou tkalcovskou práci. Opatření pozemské snadno pochopíme: v regulích pro sňatky je třeba dbát na to, aby v povahovém založení byl správný poměr mezi ANDREIA²⁾ a SÓFROSYNÉ, mezi prvkem energickým a duchovním (o THYMOS a LOGISTIKON se zde už nemluví). O opatření duchovním se Platón vyjadřuje básnivě a záhadně; hovoří o tom, že ta část duše obou druhů charakteru, jež je zrozena věčností, musí být spojena božským poutem, a objasňuje potom, že toto pouto je pravým přesvědčením o dobru, spravedlnosti a kráse a jejich protikladech: teprve toto přesvědčení má být schopno obojí sladit. Snad je tomu třeba rozumět tak, jak bylo naznačeno výše: sebepřeomáhání silných, tato jejich nejtěžší zkouška síly, BEBAIÓISIS³⁾, jíž je zapotřebí, aby i ti druzí, ti nikoli energičtí, ať už jsou zaměřeni duchovně nebo výdělečně, byli naplněni duchem odpočívání a nadšením sebezapomněním.

¹⁾ Platón. Zákony. Čes. překlad F. Novotný, Praha, Academia 1961 (pozn. vyd.)

²⁾ „statečnosti“ (pozn. vyd.)

³⁾ „prokázání pevnosti, spolehlivosti“ (pozn. vyd.)

Péče o duši zasahuje tedy v prvním ohledu celek bytí, za druhé pak stát, podmiňujíc jeho představbu, a za třetí je sebezpoznáním, prohloubením, ovládnutím sebe sama. Budeme se nyní zabývat tímto třetím aspektem, ale je třeba předeslat, že každý ze tří zmíněných aspektů předpokládá oba ostatní, které se navzájem podporují.

Kosmologie ukázala, kde duše v celku bytí stojí a že je počátkem pohybu a jen z pohybu pochopitelná. Učení o státu ji předvedlo jako strukturu, mnohost současných momentů, které jsou ve vzájemném napětí. Co je nyní podstata duše v celku? Co nám péče o duši říká o podstatě duše? Jaký je její vztah k tělesnému světu, tělu a netělesnému bytí, jež je nehybné?

Duši lze pochopit jen tehdy, pokud existuje bytí, které není „fyzické“, tělesné, není světem věcí a událostí kolem nás. Toto bytí ona sama odkrývá, je přístupné jenom díky jejímu vlastnímu pohybu, jejímu myslícímu sebeurčování a reflexi tohoto sebeurčování. Je to říše důvodů a původů. Říše důvodů je ale zároveň říší příčin a jejich řádu. Právě bytí učí, z čeho věci pocházejí, netýká se pouze jejich časových vztahů. Duši nelze najít tak, že se ptáme na fungování života v člověku; lze ji najít jen tehdy, pokud neexistuje jen rovina „reality“ a pokud opustíme obvyklý způsob, jak rozumíme působení, spojování a rozdělování, zhušťování a ředění, pronikání a odlučování, a vstoupíme na půdu neměnných jednotek s jejich komplikovanou, ale nanejvýš průhledně komponovanou

strukturou, jež teprve vede k pravým příčinám, tj. důvodům, které samy vedou k původnějším, počátečním důvodům — jen tak lze odkrýt duši v její pravé podobě. Neboť ideové důvody jsou to pravdivé a duše je to, skrze co a proč pravdivé jest, proč se pravdivé zjevuje a je pak zobrazováno a vyslovováno. To, že bytí nejen jest, nýbrž se také zjevuje, to je duše: že existuje vlastní, pevná struktura zjevování, zobrazování a vyslovování, nepřevoditelná na nic jiného, a tím přirozeně i vztah zjevování k sobě samému.

Zkušenost duše spočívá v objevu, že existuje hloubka bytí, kterou člověk odkryje jen tehdy, když kráčí zcela proti proudu a obecnému trendu reality, věcností. Tento protitah je sice obsažen už v realitě samé, je podmíněn její komplikovaně rozpornou strukturou; ale právě duše ve svém vlastním pohybu tento náznak rozvíjí a proniká za realitu samu, aniž by se jí nechala zmýlit. Protože je však sama na realitu, věcnost, vázána a je její součástí, musí v tomto protitahu překonat i svou vlastní realitu v tom smyslu, že nejen pohlédne smrti do očí, ale uvítá živoucí smrt ve vlastním životě a učiní z ní vehikulum svého sebe-porozumění.

Můžeme k tomu v závorce poznamenat, že celý tento protitah lze interpretovat z reality jako re-akci proti času a proti zániku, hrozícímu živé bytosti. Avšak i kdyby to zde bylo jen jako snový předmět konečné živé bytosti, je to skrze tuto bytost zde, a to nikoli svévolně, nýbrž nutně. A právě tato skutečnost, že reálné bytí samo sebe překračuje tím, že se zjevuje, je zkušenost duše. A že toto překračování není žádná slabošská iluze, že naopak k jeho rozvinutí patří celá síla mravního vzepětí, jež v člověku žije, to naznačuje právě upření pozornosti na konečnost, smrt a nicotu, jíž je vlastní život pohlcen: nejde tu o konečnou iluzi, která by byla založena na petrifikaci konečné svévole. Že si život vytváří konečné iluze, není důkazem proti tomu, že sám závisí na něčem, co není reálné a konečné povahy a co umožňuje jak prav-

du, tak iluzi. (Co to ovšem jest, jakou to má pravou bytnost a povahu, to je Platónem počínaje základní metafyzická otázka.) Konečné iluze nedokazují, že je jedna základní „iluze“. V srdci světa, dalo by se říci metaforou, musí být něco, co určuje — byť různým způsobem -jak realitu, věcnost, tak i pravdu, takže realita může sice pravdu plodit, ale nemůže ji nikdy zakládat a určovat, zatímco pravda sice realitu proniká, ale nikoli na způsob reálné „síly“, tedy čehosi časově pohybujícího a určujícího.

Komu se tyto souvislosti počínají vyjevovat, u toho nastal životní obrat. Jeho život už není lpěním na životě, iluzorním skrýváním před smrtí, neboť ve smrti prohlédl obecnou tendenci reality k nicotě a znicotnění. Rozhodně na to však nereaguje (jako některá orientální náboženství a učení o duši) zavrhováním reality jako takové a snahou se z ní vyvléci, nýbrž zaujímá k ní vztah distance a zároveň zodpovědnosti. Vždyť jeho náhled není také primárně orientován na život člověka, jeho utrpení a bolest, na toto slzavé údolí a jeho původ, nemá být zavedením milosrdné euthanasie, život nemá být oslaben, nýbrž naopak přiveden péčí o duši k extrémnímu vystupňování životního (duševního) pohybu.

Nyní se však na péči o duši podíváme z hlediska, jež jsme ještě samostatně neprobírali, totiž v jejím vztahu k tělu a tělesnému životu. Tělesnost je pozorována potud, pokud je spolupocitována a spoluzakoušena ve styku s věcmi, a jeví se přitom jako věčná, spřízněná a spjatá s věcností, tj. s tím, co je v ní neurčité a neohrazené. Neurčitost a neohrazenost tělesnosti ve vztahu k duši se projevuje v rozporuplném spojení slasti a strasti, odmítání a obrany na straně jedné, touhy a nasycení na straně druhé, v neustále se obnovující žádosti a jejím požadavku stupňování a prodlužování, jež je bez hranic. Úpadková tendence života, jeho sebezapletení do této monotónní nekonečnosti je o to nápadnější, čím intenzivnější jsou svody slasti a tlak bolesti. Nikoli tělesno vůbec, ale tělesný život v touze a bolestech, tato připoutanost k bezprostřednímu ukojení je v podstatném ohledu úpadek sám. Zbavit se to-

hoto podlehnutí, této pasivity, těchto neustálých svodů a ohrožení je možné jen spolu s tělesným životem vůbec. Nezávislost na tom všem, jež je smyslem filosofické péče o duši, je proto třeba hledat ve směru „osvobození“ od tělesna, a tedy ve směru smrti. Proto filosof usiluje o netělesnou duši, jež už proti tomuto vnitřnímu úpadku nemusí bojovat. Je to paradoxní úsilí. Veškerá bezprostřednost - a s ní svět věcí — by měla zmizet; cítí, že tento svět kolísá v základech. Proto je také nálada ve vězení v den popravy tak slavnostně dvojznačná; není to už čistá radost z filosofického rozhovoru, ani tato čistá rozkoš už nepůsobí, vše přítomné a současné se při myšlence na tento jedinečný odchod ocitá pojednou v dálce, avšak bolest má v sobě přesto nepochopitelné jádro radosti. Boj proti tělesnosti, vůle být bez těla není pouhý metafyzický přelud, nýbrž má prožitkový základ, jež je jako takový nesporný a nepopíratelný. Je to základní naladění svobody - osvobození od reálna, od obsahu světa vůbec, naladění, jež přesto není naladěním nicoty, nýbrž bytí, a jež je — na hranici reálna — jak „pozitivní“, tak „negativní“.

Vlastní „důkazy nesmrtnosti“ souvisejí s tímto bytím duše na hranici, s jejím sepětím s ne-reálnem, jež ovšem není žádným ne-jsoucnem, nýbrž tím, co vždy jest, co nepomíjí, co nás od základu, již před zrozením určuje. Pokud v oblasti bytí existuje tato základní komponenta, jež má bytostný vztah k duši, pak je jí duše ve své nejniternější bytosti prostoupena a určena, a to lze také vyložit jako její nesmrtnost. Že tato struktura nepomíjivosti bytí je v nedělitelném spojení s dobrem, protože pravdivé bez dobrého vůbec není možné, jelikož pravdivé je to, co se zjevuje, a nic se nemůže zjevovat, aniž by to mělo pro někoho smysl, aniž by to bylo pro někoho dobré či nedobré — to je potom jen dalším rozvinutím téhož nahlédnutí. Brzy ovšem dochází k tomu, že nesmrtnost a její důsledky jsou vykládány příliš masivně: nesmrtné a živé je to, co je věčným zdrojem pohybu, a to má své sídlo na nebi (ÚRANOS); duše — to, co má pohyb ze sebe sama — pohybuje zároveň

vším, a dobro, jež je jejím dobrem, je tudíž zároveň dobrem veškerého bytí, ať už věčného či reálného, a povrchní kauzalita toho, co nás obklopuje, je naprosto odmítnuta a zrušena ve prospěch kauzality fundační. Potom se i otázka po osudu duše před zrozením a po smrti musí stát mnohem naléhavější než kdy dříve. Duše, její původ v téměř božském, rozhodně však nebeském zdroji, její návrat k němu, vzájemné působení lidského a božského; dalo by se říci, že se tu vnucuje vtělení božského v člověka.

Nejdůležitější se však zdá být následující aspekt. Ve všech dřívějších mytologických představách o životě (člověka, lidské „duše“) před zrozením nebo po smrti byl předcházející a posmrtný život vlastně bytím pro druhé, způsob bytí duše byl jen s druhými, to, čím je člověk ve vzájemné výměně a ve vzájemném zakoušení. Ve formě péče o duši se nyní poprvé stalo výslovným bytí duše pro sebe samu a v sobě samé: její pohyb směrem vzhůru či její těkání, její vnitřní rozhovor, její hledání jednoty, její vztah k zdánlivému a pravému bytí, zkrátka: zde má duše skutečný, podstatný vlastní život jakožto život vnitřní, dostalo se jí niternosti, člověk sám se stal niterným. „Nesmrtelnost“ tak získala obsah, není už iluzorním pokračováním obyčejného života v nějaké jiné, fantastické krajině a vytouženě vnějším způsobem. Vstoupila do pevně založeného vztahu k podstatnému pohybu duše, a tím k dobru a zlu, k odplatě a trestu v podstatném smyslu, k získání bytí a zoufalství ze ztráty bytí; niterné dění nabylo jasně vyhraněnou podobu a dějiny, jasnost o tom, odkud a kam duše jde, jaké jsou její kroky, jaká je její pout'. Tak duše nejenom získala - ať už domnělou nebo skutečnou - znalost sebe samé, nýbrž především docílila bohatství vnitřního života, dříve netušeného: to vše ze sebeurčení niterného člověka k bytí či nebytí, k zdánlivému bytí, k dobru a zlu, a tedy z porozumění sobě jako svobodě, jako bytosti, jež má pohyb ze sebe samé. Lidské bytí na cestě dostalo své milníky, svá SÉMATA, a v této souvislosti získaly běžné pojmy pro zážitky jako slast a bolest, vnímání, myšlení, vzpo-

minka, stavy jako sen a bdění, funkce jako touha, láska, hněv a odvaha, nahlédnutí se svým přípravným orgánem (LOGOS) zcela nový význam a hloubku, právě tak jako napětí mezi úrovněmi a funkcemi duše a možnost jejich harmonizace. - Není divu, že byl od té doby dokonce pohyb vůbec dlouho uváděn v bytostný vztah k duši a že podstata pohybu byla vykládána odtud, z tohoto směřování „vzhůru“.

V Démokritovi, Platónovi a Aristotelovi má historické potomstvo zpracováno dědictví polis, jež by mohlo zajistit duchovní jednotu i pro společenské přeměny největších rozměrů. Byly vytvořeny myšlenkové formy a možnosti, dovolující myslet nové reality, klást jim otázky mravního náhledu a zakládat tím jednotu života, který je formován stylem tohoto náhledu, této duše, jež žije v péči o své bytí. Neboť původní řecká reflexe, jež se zaměřila na člověka mezi dobrem a zlem, aby si ujasnila jeho životní možnosti, nenechala již člověka stát s prázdnýma rukama tváří v tvář původní pověsti o prazločinu poznání. Za samozřejmým světem Reků se vynořilo univerzum bytí. A na základě tohoto vynoření čehosi nejprve samozřejmého, ve skutečnosti však vůbec nepodivuhodnějšího, byl interpretován starý mýtus o člověku a nabyl nového smyslu, smyslu cesty. Cesta k bytí se sice zprvu jevila jako skok, tento skok měl však smysl dosažení základu. Zápolilo se tedy o základ a byl podniknut pokus dojít cestou fundace k celku univerza; cílem při tom bylo bytí, věčné, nevzniklé a nezánikající, a hlavní snahou je tu objevit a zabezpečit bytostný vztah mezi tímto bytím a lidskou bytostí. Člověk se tak v podstatném smyslu stává duší, jež má nový význam: je to „nesmrtelná“ duše, která má bytostný vztah k nikdy nezánikajícímu. Původní otázka po člověku mezi dobrem a zlem se stává péčí o duši. Tato péče brzy přijala dvě podoby: člověk pečuje o duši, aby v poznání mohl setrvávat u celku (Démokritos), nebo se snaží poznávat, ptá se

a zkoumá, aby zajistil duši nejvyšší či alespoň vyšší bytí (Sókratés - Platón). Sledováním prvního cíle vzniká rozvrh filosofie jako univerzální vědy; druhá koncepce tento cíl nepopírá, nýbrž integruje, ale přesahuje jej rozvrhem vnitřního života, duše ve vlastním smyslu slova, jejího vzmachu a úpadku, jejího sebepohybu (nejen jejích „psychologických funkcí“, ale i zde v souvislosti s první koncepcí), přesahuje jej tázáním po nejen pozemském, nýbrž věčném osudu duše, a dále rozvrhem nové lidské obce, obce ARETÉ a především obce spravedlnosti.

**OSNOVA
DĚJIN**

Dějiny nejsou od prvopočátku dějinami lidstva; stávají se jimi až tím, že se dějiny Okcidentu stanou dějinami evropskými a ty se rozšíří na dějiny planetární. Každý z těchto kroků je poznamenán katastrofou, a dokonce již dějiny Okcidentu znají katastrofu polis.

Postupné rozšiřování pole dějin není nijak vynucováno, není to žádná přímočará nutnost pramenící z nějakého zákona vývoje ať už lidského ducha či hospodářských poměrů. Lze je pochopit pouze z vnitřní formy příslušné historické etapy. Neexistuje žádná vnitřní nutnost, která by nutila polis překonávat samu sebe; římská civitas musí neustále vítězit, aby se stala impériem, pak už to ovšem není polis. Pokud se tomu městské obce navenek i uvnitř vzpírají, jako tomu bylo v Řecku, pak polis velmi snadno podlehne vnějšímu náporu, jenž ji včleňuje do nové světové říše - problém nastolený pojetím politického života však zůstává, lidé se už nevrátí do „přirozeného“ politického stavu, v němž dříve zcela samozřejmě žili, do stavu theokratického panovnického domu. Jistý druh veřejnosti se stává nezbytností; co má být vykonáno pro obec, nemůže už být konáno prostě ze starosti o život a z bázně, nýbrž stále ještě vyžaduje jakousi ARISTEIA jako za časů vzájemného respektu občanů polis. Co se zde žádá, má však částečně filosofie - zvláště ve svých naukách o státnictví - dílem už připraveno, dílem se to pokouší nově vyslovit; a právnictví i teologie se o ni musejí opřít, přestože křesťanství přináší nové, od filosofie odlišné východisko, založené na bohu a na příchodu království boží-

ho; neboť toto východisko samo je chápáno jako odpověď na nedostatečnost východiska řeckého.

Co znamená toto kolísání hned v samém počátku dějin? Pokud dějiny vskutku vznikly spolu s polis, jak jsme tvrdili v eseji o počátku dějin, co je potom tím, co je nad polis pozvedá a vede dál? Co dává dějinám stále znovu impuls a proč je takový impuls stále znovu nutný?

Odpověď by mohla být ve vztahu mezi založením polis a filosofií. Filosofie představuje v hodině svého vzniku pro člověka bezpochyby novou možnost. V mýtu, v básnictví a v řemesle technické dovednosti nejen že není obsažena, není tam dokonce ani naznačena. Jejím obsahem je svoboda člověka vůči jsoucnu, jež nastupuje na místo někdejší naprosté zařazenosti a podřízenosti. Taková svoboda však v sobě nese konkrétní možnosti, z nichž nejvznešenější je asi budování politické veřejnosti, prostoru nikoli pro životní nezbytnosti, nýbrž pro povznesení se nad ně.

Avšak takováto politická existence je stále ohrožena nejen zvnějšku, ale především zevnitř. Tak jako je filosofie od počátku ohrožena nefilosofií v podobě samozřejmostí obecného rozumu, jež se v dotyku s ní stávají sofistickou, je také sféra politiky ohrožena nebezpečími veřejnosti, nevěcností a demagogií, ztrátou tradice a přehnaným tradicionalismem. Svobodné lidské jednání nenaráží na pouhé vnější překážky, nýbrž především na překážky, jež mají původ v něm samém a nabývají pevné podoby teprve v konkrétních dějinných situacích.

Tak se dějiny stávají dějištěm vnitřního boje člověka o pravost a autentičnost. Dějinné jednání se stává potíráním toho, co se v situaci, vyvinuvší se z vnitřní i vnější destrukce jednou dobytého, prokáže jako největší nebezpečí, a opakováním toho, co je pravou možností.

Možnost však není nikdy definitivní a zajištěná před nebezpečím. Co se nejprve zdá být východiskem a ukazuje po jistý čas cestu, může se v konfrontaci s hlubší zkouškou záhy ztratit a prokázat jako scestí. Úspěch může zaslepit a stát se lákadlem s osudnými následky. Na takovou nebezpečnou

stezku vylákaly člověka dějiny. Člověk mohl, bez ohledu na své nejhlubší možnosti, setrvat jako jiná animalia v životním stavu neustálého biologického kroužení v sobě nebo také, jak ukazují obrovské útvary předhistorických národů, vytvořit systém úmyslné závislosti, v níž život sám sebe zakukluje. Dějiny to vše zatím dočasně ukončily, probudily člověka, abychom použili slavného slova, z dogmatické dřímoty: dějiny jsou dosud autentický důkaz skutkem pro lidskou svobodu. Hovoříme o dočasném konci, protože je v „povaze“ dějin, že neznají nic definitivního a do budoucnosti nemohou nic dokazovat.

Lze tedy hovořit v dějinách o kontinuitě, když je v nich domovem fakticita, a fakticita nezná žádnou definitivu a je také stále v pohybu? Člověk bojuje a rozhoduje se, ale základní možnosti mu musejí být už otevřeny. Tyto základní možnosti však jsou právě mnohem trvalejší než říše a jiná spojení a reálné útvary; polis, civitas, impérium, svaté říše pominuly, sondy do bytí a jeho výklady v řecké filosofii nepominuly a přetvořeny do pozměněné podoby jsou i nadále přítomné.

Pokusili jsme se v eseji o počátku dějin¹⁾ ukázat, že filosofické otázky a vznik politické praxe jsou stejně původní, nyní se však ukazuje filosofie jako přednější. Ve filosofii totiž bytí, jež podmiňuje a otevírá veškeré faktické možnosti lidského bytí, vyslovuje samo sebe. Na druhé straně je sama filosofie podmíněna faktickou praxí: jen pokud předcházelo jednání svobodné nezávislosti, může filosofie vstoupit v život. Svoboda vůči jsoucnu je nejprve v jednání, teprve potom se vrací v myšlence. Stejně původní je zde jsoucno a bytí. Ale právě tak jako v naposled zmíněné diferencii by svobody samé vůbec nebylo, kdyby nebylo bytí, jež ji koná, právě tak je tomu také v dějinách: teprve filosofie říká, co se skrze politickou svobodu a s ní vlastně odehrálo, a nebylo by se odehrálo nic, kdyby filosofie nevznikla.

¹⁾ viz. J. Patočka, Počátek dějin. In: Kacířské eseje o filosofii dějin, Praha, Academia 199, str. 43 - 64 (pozn. vyd.)

To však znamená: dějiny jsou a budou jen potud, pokud budou lidé, kteří nechtějí pouze „žít“, nýbrž jsou právě v odstupě od pouhého života ochotni klást a hájit základy společenství vzájemného respektu. Co se tímto způsobem zakládá, není bezpečné zajišťování života, nýbrž svoboda, tj. možnosti, které úroveň pouhého života překračují. Tyto možnosti jsou v základě dvojí povahy, totiž zodpovědná péče o druhé a výslovná vztaženost k bytí, tj. pravda. V těchto vztazích není člověk ani závislý ani konzument, nýbrž v podstatném smyslu budovatel, zakladatel, rozšiřovatel, uchovávatel společnosti, ovšemže, jak už bylo výše řečeno, nikdy bez ohrožení. Toto budování je budování světa, jenž je založen v neviditelné oblasti, ale musí být převeden do podoby viditelné a trvalé, aby nesl lidský život a poskytoval člověku možnost být i nadále a stále znovu dějinně.

V tomto smyslu byly řecké městské obce zřejmě prvními dějinnými útvary. Může být ovšem vznesena otázka, zda také Izrael nepředstavuje takovou dějinnou prabuňku. Tato otázka je velice důležitá, protože prostřednictvím křesťanství zasahuje jedna odnož izraelské tradice do západních dějin tak mocně, že lze téměř hovořit o asimilaci. Přesto si to nemyslíme, jelikož křesťanství bylo původně světaprosté, popíralo svět svou eschatologickou nadějí a teprve vstupem do světa již dějinného se mohlo samo stát dějinným.

Vítězství dějin se ohlašuje tím, že eschatologická zvěst evangelia je upotřebena k vybudování nové veřejnosti, jež užívá pojmů bytí z řecké filosofie a bez nich zůstává nepochopitelnou; neboť pojem transcendence, křesťanskou teologií se samozřejmostí předpokládaný a pro založení Boží říše nepostradatelný, je řeckého původu. Právě tato transcendence činí však návrat k „přírodnímu stavu bez veřejnosti“ nemožným; nová theokracie, která lidem poskytuje bázi společenství v bohoslužbě a v pojetí života jako bohoslužby, je založena transcendentně, s vyloučením jakékoli možnosti spojit člověka a přírodu.

Vedle nové veřejnosti církve založené na transcendenci vystupuje nová sféra soukromí nejen jako nová organizace

výroby s příslušně pozměněným pojetím práce, nýbrž také jako nová oblast vnitřního života s ohledem na jedinečnost životního nároku a nekonečnou zodpovědnost, jež s tím nerozlučně souvisí. K vnějšímu jednání přistupuje jednání vnitřní, jednání svědomí.

Imperium romanum nachází v konstantinovské proměně dlouho očekávané řešení problému své odcizené veřejnosti. Avšak rozpadem západní říše a oslabením říše východní se připravuje prostor pro opozici civitas terrena a Civitas Dei. Pod tlakem islámské verze Svaté říše a přijetím anonymních tradic germánských kmenů vzniká západní verze, nejprve jako verze šlechtického křesťanství. Teprve v ní se uplatní možnosti společenské výroby bez práce otroků, expanze, nová veřejnost ve městech, nová touha po uznání v rámci šlechty: jsou položeny základy procesu nivelizace společnosti, jež bude ovšem ještě dlouho zdržován panujícím porozuměním pro harmonii sil a moci.

Ačkoli expanze šlechtického křesťanství zakládá a upevňuje Evropu, vlastním místem jednání je nadále sféra vnitřní. Právě duchovenstvo, asketové, mystici a církevní organizátoři se teď ujímají výchovy lidstva, vštěpují mu vůdčí ideje a chápou se veškeré iniciativy. Díky této převaze nad pozemskostí se rozklenul duchovní prostor, naplněný niterným zápasem duše v jedinečnosti jejího osudu a nejistotě spásy o zásadní postoj důvěry. Z tohoto nadřazeného stanoviska muselo církevní křesťanství vzít šlechtickému křesťanství jeho zdánlivé vedení z rukou: vždyť církev dosáhla onoho zázračného bodu, kde byla překonána rozkolísanost všeho pozemského.

Šlechtické křesťanství se samo o sobě nemohlo stát uskutečněním sacrum imperium. Dokonce i tam, kde šlo o vnější expanzi Evropy, znovudobytí Středozeří a zatlačení Východu, je iniciativa na straně církevního křesťanství. Církev se platonizuje: stává se duchovní mocností, jež není světské přiřazena, nýbrž nadřazena — nikoli však na základě vědění, EPISTÉMÉ, nýbrž víry, která se ovšem dogmatizuje, tj. helenizuje a romanizuje. Helenizuje proto, že

víra už nepůsobí a neorganizuje jako čin zvěsti a vyznání, nýbrž v reflektované formě logu. Romanizuje proto, že na tomto základě vzniká nové společenství, nové vzájemné uznání a vnitřně závazná vláda.

Polis, impérium a Sacrum imperium jsou vesměs založeny metafyzicky. Přes veškeré rozdíly ukazuje Platónův i Aristotelův pokus o založení polis, že směřuje od daného k nečasovému. I církev jako duchovní impérium je však rozvržena tímž metafyzickým způsobem, ovšem s přidáním římského prvku vůle. Polis a civitas právě tak jako impérium a církev poskytují člověku nutný prostor k rozvinutí těch velkých možností, které přesahují tělesné potřeby života a problematizují samozřejmosti každodenního shonu.

Z metafyzického rázu jich všech je patrné, že metafyzické pojetí bytí, vzniklé před staletími, přestože je jim samým stále ještě skryto, vládne mocí, z níž se nemohou vymanit. Na druhé straně bychom se ale též mohli domnívat, že v dějinách existuje něco jakoby metafyzicky nevykoupeného, něco metafyzice věčnosti cizího, co se uplatňuje dokonce i tam, kde metafyzika vládne nejsilněji, co se nedá zcela potlačit a tíhne k tomu, aby bylo myšleno svým vlastním způsobem. Řeckému prvku bylo křesťanstvím podsunuto ke zpracování něco, co bylo a zůstává naprosto cizorodé, a co se tudíž projevovalo nejprve formou negace a narušování. Křesťanství, onen impetus vystavit se jedinečné výzvě, jež zazní jednou provždy a pokaždé jen pro jedince, proráží stále znovu skořápkou konstituovaných světských a církevních organizací. Z tohoto důvodu není pro dobovou kulturu nic nebezpečnějšího než tento pohyb obrátu a návratu, jenž musí nakonec prorazit metafyzickou, hierarchickou budovu harmonie ve směru laického křesťanství, které každému křesťanu ukládá v podstatě stejnou zodpovědnost za křesťanský život a nemůže v křesťanství uznávat žádné specialisty, protože neuznává žádné 'více' a 'méně'.

Církevní křesťanství posiluje všechny teritoriální emancipační tendence, existující od počátku v rámci obnovené

Říše římské (Západu), oslabuje jádro Evropy, Svatou říši, a když v samotném rámci této říše vznikají mohutné organismy, je to laické křesťanství, jež se zde stává odstředivou silou. Romanita církevního křesťanství se projevuje v tendenci k expanzi, kterou světové mocnosti provádějí také ve vlastním stylu, ale jisty si všezahrnujícím souhlasem ze strany církve: po křížových taženích pronikání západních mocností do Baltské oblasti a za ni, na západě španělská reconquista a jako její pokračování iberská expanze, jež prolamuje hranici starého světa na jihu a na západě. Právě z romanity, čili Říše římské v nové podobě, vychází toto otevření Evropy směrem do světa a o romanitu se opírá i onen skok k opanování světa a zmocnění se světového bohatství, jež tvoří přechod od evropských dějin k dějinám planetárním, které, dlouho připravovány a posléze zahájeny evropskou světovou expanzí, teprve po katastrofách západní Evropy nyní vskutku nastávají.

Emancipace států, skok do světa a po světovém bohatství, znovuzrození romanity jsou ovšem v tradiční metafyzice a metafyzické theologii vesměs předznamenány. Je v nich však rys, který poukazuje i na přetvoření metafyzické tradice. Působí zde doposud neslýchaný univerzalizmus a právě tak nebývalé rozvinutí vůle, jež nejsou zaměřeny ani tak na oblast lidských záležitostí (přinejmenším nikoli výlučně na ni) jako spíše na oblast věcí.

Objevení světa a dobytí západního světadílu je dílem romanity, jež uvolnila pouta církevního křesťanství. Jiným momentem je nové pojetí suverénního mocenského státu. Laické křesťanství se na druhé straně rozšířením myšlenky bohoslužby na celý život, zejména na povolání a práci, dostává na tutéž cestu, cestu ovládnutí světa. Co je oběma společné, poukazuje na přetvoření tradiční metafyziky. Niterný prostor duše a její zápas o spásu působí nadále jen nepřímou a opravdovým dějištěm lidského usilování o pravou možnost se stává svět.

Nová podoba metafyziky přináší nové světlo, jež se rychle šíří a spojuje dosavadní pohyby směrem ke světu

v jednotu, otvírajíc svou výslovností nové možnosti. Tato podoba přináší nový pojem vědění a poznání, zaměřený na subjekt a jeho předmět a jeho konstrukci volní metodickou aktivitou. Zatímco Země padá ze středu světa, subjekt se dostává do středu bytí.

Lidstvo orientované tímto novým světlem si všude klade nové úkoly, jejichž hlavním znakem je doposud neznámá univerzálnost. Zatímco ještě na počátku tohoto hnutí se staré vědě dostávalo obdivu pro její nepředpojatost a mělo se za to, že je třeba následovat jejího příkladu, ukazuje se brzy, že je možné a nutné vyhnout se jejím omezením. Upouští se od logického omezení na druhové a rodové vztahy; v matematice, jež se sama zbavila starého škatulkování (na diskrétní a kontinuální kvantitu) se odkrývá nová logika, matematizuje se příroda, k pohybu a přírodnímu dění vůbec se v myšlení přistupuje ze stanoviska předvídatelnosti a k jeho zvládnutí se používají prostředky nové matematiky. V tomto procesu se ozřejmuje rozdíl mezi takto definovaným speciálním věděním a původně jednotnou vědou vůbec, které šlo o celek; vzniká skutečnost a idea speciální vědy. Věda už není jako ve starověku myšlenkovým prosvětlením toho, co člověk už nějakým způsobem ví nebo se domnívá, že ví, nepohybuje se již v běžném přirozeném světě, nýbrž stává se dobrodružstvím rekonstruujícího způsobu objevování. Během velmi krátké doby je nashromážděn poklad vědění, který plodí pocit nadřazenosti vůči ostatnímu světu a celé minulosti a brzy také ukazuje, že aplikace a technologie jako průvodní jevy jsou zcela „přirozené“.

Paralelu k tomu představuje nové hospodářství, jež odhazuje dosavadní omezení, např. místní povahy, především ale osobní motivaci nabývání bohatství, a stává se něčím autonomním. Uplatňuje se zde totéž pochopení pro to, co je, jako ve vědě: aktivně racionální, propočtem určená objektivita je pochopena jako realita, jíž je třeba se podřídit, jako se člověk ve vědě nakonec zařazuje do přírody rekonstruované metodickou vůlí vědy.

Z chápání hospodářského procesu jako procesu ani ne tak přirozeného jako spíše přírodovědeckého vychází však moderní národní ekonomie se svým zdůrazňováním práce jakožto zdroje vlastnictví a bohatství. Sloučením práce a výroby dává křesťanskému kladnému hodnocení práce, jež je asketické, ráz optimismu.

Již skok do širého světa, jenž se stal skokem po světovém bohatství, vedl veřejnou státní moc ke spolčení s hospodářstvím. Onen skok se v čase zakládání anglosaských kolonií disidenty toužícími po svobodě stal heroickým podnikem, jenž však byl provázen hospodářským otevřením obrovského území. Obdivuhodným tempem tu vyrostl útvar, jenž byl na jedné straně evropský, na druhé straně však představoval negativní obraz mateřské země. Aniž by tíhla k vznešenosti, ale s kázní, již si sama ukládá, bez privilegií a stavovských rozdílů zraňující a upřednostňující povahy, vzniká zde dalekosáhle nivelizovaná pospolitost, jež si brzy uvědomuje svou odlišnost od starého kontinentu a směřuje k úplnému odloučení. Evropa zde vytvořila něco, co bylo nejprve skutečným rozšířením jejího rámce, nikoli prostě teritoriem vykořisťovaným ve prospěch původní vlasti, jež vzniklo na základě zhroucení před-historického útvaru, jako někdejší středoamerické a jihoamerické velkoříše, které při střetnutí s malou nadřazenou skupinkou bezdějně kolabovaly.

Zatímco pronikání Evropy do světa na Západě takto pokračuje, na Východě končí, a to nejprve oslabením jeho fronty nepokoji, k nimž došlo následkem aktivního formování laického křesťanství, a po nichž brzy začala do Evropy rozsáhle pronikat velká říše Turecká. Evropa však musí záhy, totiž po dobytí Konstantinopole, čelit dvěma baštám, stávícím se proti jejímu rozpínání na Východ — vedle Turecké říše nabývá stále většího významu Moskva jakožto dědička východořímských perspektiv světové říše.

Laické křesťanství znamenalo poslední slovo v rozepřích o Sacrum Imperium, zároveň však bylo podstatným

oslabením těch útvarů, které vznikly ze starších fází tohoto motivu: římské říše a římské církve. Laické křesťanství mohlo ve vztahu k těmto univerzálním organismům působit jen rozkladně. Laické křesťanství a římský univerzalizmus postupovaly proti sobě a ještě jednou se pro ně umíralo, zatímco už vycházelo nové slunce, jež počínalo vrhat stíny jiným směrem. Brzy po válce tu byla jiná Evropa, jejíž bývalé světské centrum bylo rozdrčeno a místo toho si na jednajícího člověka činily nárok moderní centralizované státy opírající se o vojsko, byrokracii a hospodářskou sílu. Na člověka myslícího si však činilo nárok ovládající vědění přírodních věd a dokumentované vědění vědy historické, opírající se o kriticky sledované prameny.

Přes úsilí Francie nahradit staré těžiště Evropy žádná podobná centralizace moci už v Evropě nenastala; mocenské útvary byly partikulární a co bylo v Evropě ještě univerzální, nový duch vědy, bylo se státem spojeno jen nepřímě. Tento duch, duch univerzální rozumové kritiky, se však nyní v administrativě a novém hospodářství stále více pojil s racionalismem tíhnoucím k nivelizaci. Laické křesťanství spolu s naprostou nepřítomností sociálního rozvrstvení daného tradicí vedlo v Americe ke vzniku nivelizovaného velkoutvary, v němž se poprvé ukázala možnost politického společenství velkých rozměrů bez privilegovaných jedinců, skupin nebo tříd. Jak bylo předvedeno v jedné skvělé studii, právě zde byl původ moderního „revolučního“ myšlení a ideálu. V Evropě muselo takové myšlení stát do značné míry v protikladu ke křesťanským tradicím, revoluční prvek musel vyvolávat zvláštní, ke křesťanské tradici kritické, pak lhostejné, a nakonec nepřátelské smýšlení a zaplést evropské lidstvo do dlouhodobé, těžko řešitelné krize.

Ze zvláštních důvodů nemohl být v Evropě vyřešen problém politické svobody: byl sice rozpoznán a uchopen jako úkol, jako jediný možný cíl úsilí ve světle volní a aktivní subjektivity, nechyběla ani ochota k nejzazším obětem; ale problém vzájemného uznání, problém politického part-

nerství nemohl být vyřešen, protože politická sféra nebyla oddělena od hospodářské a sociální jednání vyvolávalo problémy stále komplikovanější.

Tato neschopnost oddělit už samy tyto oblasti byla jen následkem toho, že člověk byl viděn a pojmán abstraktně, ve schématu subjekt-objekt: jako morální subjekt sice člověk dosáhl obecného uznání, ale nedospěl k politickému jednání; politický prvek sám, pokud se odlišoval od morálního, byl nahlížen z hlediska ekonomie a ekonomie z hlediska práce. Tak se nestal subjektem uznání člověk jakožto ten, kdo je schopen a ochoten vzít na sebe zodpovědnost přesahující úroveň uchování života, nýbrž buď jako čistý subjekt dobré vůle, nebo jako život, jenž produkuje bohatství a jehož těžiště spočívá v ekonomii a jehož cílem proto musí být ekonomická emancipace.

Tak se člověk novověké subjektivity — tím, že zápolí se svým základním problémem, problémem svobody, emancipace z úzkého univerza víry, a tím, že se vydává za pravostí a autenticitou jako dalekými hvězdami - zaplétá do potíží, z nichž za vlády výkladů, pocházejících ze zdrojů vědeckého a filosofického novověku, není žádného východiska. Od 18. století kolísá v politice od ancien régime přes radikální demokracii s hrozbou luzovlády a vlády demagogů k vojenské diktatuře a ke kompromisům se zbytky ancien régime; poté však, co se radikálně demokratický motiv sloučil se sociálním a vyostřil tendenci k převratu a nivelizaci, stává se toto kolísání hnutím, jež ohrožuje stabilitu, a dokonce existenci dosavadního centra dějin, tedy Evropy, která — jak pravil Hegel — byla jednou jednotná. Na novodobého člověka číhají nebezpečí, jež nerozlučně souvisejí s jeho celkovou vnější orientací, především nebezpečí, že původní skutečnosti světa zamění za své výtvo-ry, že si bude tento příliš manipulovatelný němý svět doplňovat novými modlami (lidskostí, pokrokem, historicko-logickou zákonitostí), že pro samou aktivitu a zaneprázdněnost zapomene na svědomité jednání a vše, co s ním souvisí, zkrátka, že se stane mělkým.

Mezitím začíná nabývat konkrétní tvárnosti i vnější ohrožení. Na Východě se sice tlak Osmanské říše snižuje, ale celý Balkánský poloostrov, mateřská země Západu, je jí vydán v šanc a od konce 17. století počíná moskevský kolos s pomocí evropské byrokratizace a militarizace, již v patách následuje technizace, uplatňovat východořímskou tendenci totálního uchopení všech lidských záležitostí a zároveň s tím systematicky uskutečňovat pretenzi na mocenskou nadřazenost vůči Západu, zakotvenou v původní východořímské tradici. Západní zámořská říše, jež už nyní také tvoří samostatnou hranici, vykonává nátlak spíše vnitřní: také díky jejímu vzoru a u vědomí toho, že převrat je podstatou moderny, se revoluce stává problémem a programem nejdůležitějších částí kontinentu. Sotva opustili své okrajové postavení, začínají na Evropu její budoucí dědicové vykonávat tlak a spoluurčovat její osudy.

Západ a dějiny vyrostly v podstatě z péče o duši, o to v člověku, co přesahuje oblast uchování života. Jednání ze svědomí a život věnovaný „duchovnu“ byly zdroje, z nichž se dějiny napájely. Osamostatnění moderny, jež se stále více prosazovala v obecném obratu životního a myšlenkového stylu osvícenství - především na evropském Západě, odkud iniciativa nového obratu vyšla — muselo být pocíťováno jako ohrožení toho nejsvětějšího a nejdůležitějšího zvláště tam, kde křesťanská duchovnost obdržela zvýšenou účastí laiků silnější impuls a byla nadlouho postavena do centra myšlení a jednání, v rozpadající se Svaté říši římské a jejích nejživějších pozdních novotvarech, především v Prusku. Především tam došlo k poslednímu pokusu postavit proti osvícenskému zvnějšnění vzpomínku na nitro, niternou říši duchů, na ducha jako božský element, který je v přírodě a dějinách tím jedině působícím a skutečným. Vycházejíc z kantovského prohloubení osvícenského pojetí poznání a jednání, ze založení lidské svobody v protikladu k mechanické přírodě, dospělo toto hnutí - navazujíc na předcházející protesty sentimentu a životní nezávislosti - k dějinnému systému ducha: jako

dovršení moderního subjektivního obratu a zároveň jako prevence jeho zvnějšnění. Neboť duch jako v sobě vše chápající a zpět do sebe pojmající je zřejmě nejextrémnější myslitelná niternost. Konstituuje se zde zároveň moderní estetická kultura, dochází k pokusu zniternit sám vnějšek a zažít v této sféře smíření se skutečností, znovu oživit nebo nahradit tímto způsobem mizející teplo a intenzitu náboženství. Nebývalé probuzení umělecké a myslitelské činnosti následovalo po geniálně energických začátcích a naplnilo v následujících generacích celé další století, ačkoli bylo brzy zatlačeno obnoveným nástupem ještě mnohem střízlivějšího a prakticky úspěšnějšího osvícenství. Jak vzestup tak i konec tohoto obdivuhodného obratu uvnitř celku moderního hnutí je určován subjektivním východiskem jakož i rostoucím vědomím nevyhnutelnosti moderního světa objektivitu. Opozice proti moderně, která zde propukala často vášnivě konfesionálně, byla v základě opozicí uvnitř téhož výkladového rámce; byly pouze vyvozeny radikální důsledky ze subjektivního začátku starého více než sto let.

Absolutní duch je možná velkoryse důsledný, ale v žádném případě jediný způsob, jak pojmout subjekt-objektivitu jako podstatu jsoucího, a jakmile se opět dere do popředí základní osvícenská tendence se svým nepřátelstvím vůči církvi, dostávají se ke slovu varianty podtrhující objektivitu, přírodu v prostoru i v člověku. Jinak je obraz posledního evropského století charakterizován nevyřešenými problémy století předešlého. Evropa skýtá obraz rozpolcené partikularity, neboť život se stahuje do jednotlivých oblastí a vůči sobě navzájem uzavřených státních společenství, do nichž jsou zapojovány stále větší a širší vrstvy, účastníci se netradičního způsobu zaměstnání a náplně života. Zvýšeného významu se dostává nacionálnímu rázu společností, jež mohou fungovat jen díky aktivní účasti *co možná* největšího počtu lidí (v moderní výrobě a administrativě). Evropané, až dosud spojení společenskou „kulturou“ a mezinárodní horní vrstvou,

šlechtou, objevují nyní stále více, že důležitější jsou rozdílnosti, že v podstatě neexistuje společná duchovnost přítomnosti. Také politické usilování doby má tuto partikulární povahu, zvláště pokud je jeho tématem emancipace, svoboda jako nevyřešený problém. Co vyznačuje všechny, nevyznačuje je přesto společně, věda a technika, ve své podstatě stejné, patří jednotlivým státům a národům v podobě jejich zvláštní moci a nadřazenosti. Jen organizování pracujících, probíhající napříč všem těmito hnutím, usiluje o cosi jako nadnárodní jednotu, dosahuje jí ale spíše programově než reálně. To ovšem do obrazu Evropy vnáší jen ještě více nejednotnosti.

Mezitím se postup východního okrajového kolosu stal zřetelnějším a poslední francouzský pokus o spojení světa-dílu s jeho pomocí byl zmařen — což mu na určitou dobu propůjčilo dříve netušený význam v evropském dění. Evropa sama se od té doby vzešla ke společné akci jen jednou, aby se opět rozpadla do partikularismů, a řešení jednotlivých „evropských otázek“, jako je německá nebo italská, nijak neukončuje pokračující rozklad všech předšlých jednot a jejich neživých sedimentů.

Dokonce i ten společný prvek, který představovalo vlastnictví moci a techniky, opírající se o celosvětovou hospodářskou organizaci a světový obchod - přestože znamenal tak obrovskou převahu, že se s ní ostatní svět naprosto nemohl měřit a byl vůči ní bezbranný - se stal vlastníků moci pro jejich rozpory osudným. Nevyřešenost všech otázek (otázky svobody, otázky národní, sociální), obecný pocit nejistoty, který z toho vyplýval; pomalé odumírání duchovních tradic pod vlivem strhujících dojmů průmyslového světa, v němž se projevoval moderní výklad světa - práce vzdělavců, kteří v průmyslu a výrobě, ale i v duchu a jeho výtvorech, v myšlení a básnění objevovali jen pouhý život -, to vše svědčilo o stísněnosti, jež pomalu narůstala, a o neschopnosti jednat, o nerozhodnosti, která panovala na vrcholku tehdejšího světa. Neboť svou racionální civilizací a jejím monopolem byla tehdy Evropa

světem a nemusela se ani navenek, jak se domnívala, ani duchovně starat o ostatní; dokonce ani o své potenciální dědice. Sice už v době francouzské revoluce se objevila otázka, kdo se jednou stane následovníkem tohoto nejmenšího ze všech klasických světadílů, ale byly to zatím akademické otázky, a ani když jednotlivé společnosti Východu převzaly evropskou vědu a techniku nebo evropskou organizaci politických stran, nezdálo se ještě, že by to evropskou hegemonii nějak narušilo. Ve skutečnosti to však byl další významný krok na cestě k planetárním dějinám.

První světová válka byla rozhodujícím krokem na této cestě. Byla zdánlivým východiskem z vnitřní a vnější nerozhodností a neodhodlanosti, která v tomto dozrálém světě mas ovládala Evropu a lidstvo. Nikdo se neodvažoval nastolit afirmativní princip — ústřední mocnosti ve svém úsilí o hegemonii vycházely v podstatě z toho, že se nedostávalo univerzálního principu, a pokoušely se tento nedostatek nahradit činem, vybudováním faktické převahy, odůvodnění bylo ale v základě biologické — životní možnosti pro ty, kdo se (ať už důvodně či nikoli) považují za nejschopnější: protivníkům, kteří v podstatě, alespoň na počátku, sami také neměli žádnou univerzální ideu, se tak otevřela příležitost již prostým odporováním hájit něco vyššího. Hierarchie ve státě a ve vládě a toto biologické zdůvodnění snah ústředních mocností byly v jasném rozporu, nacionalismus nebyl v souladu s tradicí, na níž spočívalo politické rozhodování a jeho provádění. Ačkoli měly možnost rozhodnout se podle vlastního uvážení, nechaly se ústřední mocnosti vehnat do války strachem, váhaly s ústupky a s ukončením tak dlouho, až bylo příliš pozdě - a zároveň všichni nechali pracovat celý širý svět a veškerý jeho průmysl na zničení mocenského postavení Evropy a její světové prestiže. Na základě toho všeho se z čekání Neevropanů stal nátlak, muselo se upouštět od mocenského a průmyslového monopolu, kolísání evropské nadvlády vyšlo najevo.

Wilsonova Amerika byla jedinou mocností, která v konfliktu ještě alespoň předstírala myšlenku, jež pocházela ze

sféry toho, co nepředstavovalo žádnou biologickou nutnost, nýbrž patřilo k obsahu laického křesťanství: myšlenku emancipace národů. Bylo ale více než sporné, zda se tato myšlenka v Evropě, kde pro to chyběly náboženské podmínky, mohla skutečně ujmout v tom smyslu, jak ji kdysi chápali občané Spojených států, když na ní založili svou vlastní ústavu, zda jejich pojem národa nebyl naopak určen příliš biologicky a charakterizován tedy nikoli bytostně emancipačně, nýbrž vůlí k moci a instinktem, a zda proto nemusel vyvolávat nové konflikty. Z tohoto důvodu byl také pokus ústředních mocností o evropskou hegemonii (a tím vedení světa) podstatně odlišný i od napoleonského pokusu sjednotit kontinent pod vedením Francie. Neboť Napoleonův pokus se ještě mohl opřít o vědomí celoevropského ducha a mít za předmět myšlenku sice dalekosáhle zesvětštěnou, ale přesto pociťovanou jako skutečně obecně evropskou, myšlenku všeobecného impéria, omlazenou a obohacenou moderními emancipačními tématy. Přes drsné zkušenosti se až do konce dařilo udržet víru ve skutečnost této myšlenky při životě i u těch národů, jež později nejvíce denuncovaly abstraktnost tohoto pojetí. Zde se naproti tomu od počátku muselo „přemlouvav“ silou zbraní a vůbec nebyla řeč o společné věci, nýbrž o vlastním právu a zajištění vlastní budoucnosti.

Válka vypukla v atmosféře partikularismu prohlašujícího se za obecnost, její smysl byl značnou měrou pociťován jako smysl prosazující se vůle k moci, a to znamenalo, že to obecné, co vynesla na světlo, to, na čem skutečně záleželo všem, spočívá v posílení a vystupňování vlastního života. Biologicky uvažoval nacionalismus - téma obecně nejsrozumitelnější, jež bylo předpokládáno všemi zúčastněnými; ale biologicky se uvažovalo i na druhé straně, na straně revolucionářů, kteří ve válce našli dlouho očekávanou příležitost smrtelně zasáhnout tradiční sociální pořádek a jimž se alespoň podařilo úplně opanovat největší evropskou říši. Ačkoli tedy byly ústřední mocnosti poraženy a jedna z jejich říší úplně zmizela, nezáleželo pouze na

tomto výsledku, nýbrž především na tom, že původní americký cíl se Wilsonovým désaveu sám označil za nikoli nosný a svět byl přenechán instinktivně-biologickému pojetí ve dvou odlišných, ale svým nepřátelstvím vůči všemu životu přesahujícímu hluboce spřízněných modifikacích. Moderní „vědecký socialismus“, založený na Marxově převzetí identifikace práce a výroby, jak byla ražena anglickou politickou ekonomikou, a pojmající emancipaci člověka jako emancipaci práce a zároveň emancipaci od práce, tj. od tělesné námahy, ale nikoli od vposled biologického růstu mohutného kolektivu, uvažoval v termínech udržování života právě tak jako nacionalismus, jenž se nedvojznačně k tomuto původu hlásil v záhy populárních rasových teoriích. Byla-li nejdůležitějším výsledkem války Evropa přenechána takovému myšlení, nemohlo se prosadit nic jiného než perspektiva nové války. Co se v první válce ještě do určité míry nesměle skrývalo, vstoupilo nyní jasně vysloveno do popředí.

Nemalý počet těch nejlepších v Německu se po porážce utěšoval tím, že se alespoň zabránilo vítězství ruské byrokracie. Podcenili přitom úspěch rozhodného odmítnutí války ze strany ruské revoluce, který silně zvýšil prestiž Sovětského svazu u evropských národů, a kromě toho neméně významné následky modernizace ideové základny ruské a sovětské vlády při zachování jejího rázu Evropě principiálně nepřátelského. Sovětský svaz se stal též prvním velkorysým příkladem toho, jak se dá v době mas zacházet s kolosy a jak se někdejší výjimečné stavy mění v normu.

Ztráta prestiže evropských národů byla větší než zmenšení jejich zámořských držav; a byla také důležitější. Mimo evropské národy byly do sporu zavlečeny nejprve spíše jako pasivní účastníci, ale podpořilo se tím jejich úsilí o emancipaci a na základě evropských prostředků, organizace a techniky, historického a politického vědění evropského původu, se toto úsilí zapojilo do dějin.

V období mezi dvěma válkami se tedy jasně ukázalo, že naděje na evropský vývoj, jenž by byl obdobou americké de-

mokracie, byly ve věku mas a biologického myšlení klamně.

Prokázalo se, že nikoli laické křesťanství, nýbrž technika, organizace, hromadění moci do soustředěné síly je v intencích současného výkladu světa, a když se srdce Evropy, tak jak to odpovídalo konstelaci a jejím příležitostí, zmocnil biologicko-technický rasový nacionalismus se svou furií msty, nezbylo nic jiného, než se nechat zachránit kolosy, z nichž jeden dával najevo v podstatě jen teoreticky hlouběji založeným a důslednějším způsobem tutéž biologicko-technickou víru a totéž opovržení vším, co doposud umožňovalo dějiny, jako protivník, nakonec s krajní námahou poražený.

Poválečná doba se vyznačuje tím, že z evropského vlastnictví světa, ze světové moci Evropy nezůstalo nic, z její hospodářské nadvlády jen zlomek, že se celá Střední Evropa dostala do zóny sovětského Ruska, a byla tudíž od ostatní Evropy oddělena, že bývalé mocnosti vynaložily námahu samy na sebe a na svou rekonstrukci a snažily se tak výstavbou a nevídaným sociálním dílem zapomenout na svou nicotnost. Americký tlak jim byl nejen snesitelný, nýbrž i příjemný, snahy o jistou samostatnost byly chaotické a mdlé. Také proto, že každé uvolnění na jedné straně mělo hned za následek upadnutí do područí strany druhé. V této atmosféře však probíhal proces, jenž znamenal vznik poevropského světa. Po jednom desetiletí od konce války muselo být zřejmé, že započala poevropská epocha. Celé světadíly, které dříve nebylo třeba brát v úvahu, vystupovaly nyní do popředí a zasahovaly jako státy nebo říše do dějin, sice ne vždy s jasnou vůlí a představou pozitivního obsahu, ale s rozhodností nedopustit už nikdy návrat k někdejšímu stavu nesvéprávnosti. Japonsko patřilo sice k poraženým, ale vzestup Číny tuto ztrátu na straně „nových“ národů více než kompenzoval. Během krátké doby bylo jasné, že tato říše bude patřit k dědicům Evropy, o čemž se dříve, když se přemýšlelo o následovnicích, nikdy neuvažovalo.

Planetární éra byla zahájena a umožněna evropskou technikou a organizací, krátce, evropskou racionální civilizací.

Racionální civilizace nebyla sama nic jiného než plod výkladu světa, zaměřeného na rozvíjení moci a síly života; můžeme se potom divit, že muselo vést ke zhroutilí Evropy, když se dějnotvorný element v dějnotvorném světadíle sám přihlásil k popření dějnotnosti? Nejsou mimoevropská lidstva nyní, na konci evropských dějin, ospravedlněna, nemožou se zadostiučiněním odložit svůj dosavadní způsob předdějnotnosti, způsob mytický, a zaměnit jej za post-dějnotnou racionalitu? Co byla koneckonců dosavadní Čína jiného než země zasvěcená fungování biologického přežití a jeho kultu, jež vděčila za své trvání houževnatému lpění na tomto elementu, na plodnosti a jejím kultu? A nebyla předdějnotnost v podstatě všude podobná, s určitými odchylkami, jak je snad představují určité směry vývoje buddhismu?

Je snad potom, z tohoto stanoviska, planetární epocha něco jiného než konec dějin? Avšak paradox dějnotného přechodu do nedějnotnosti má právě ještě i jinou stránku, již třeba brát v úvahu. Podle jednoho velmi působivého pojetí by se tento podivný jev dal vyložit jako nedostatečnost dosavadní evropské duchovnosti: naše filosofie, nejdůležitější prvek našeho výkladu světa, z něhož vycházejí hlavní možnosti našeho dějnotného bytí, není dějnotnému člověku adekvátní — nedokáže jej uchopit, nýbrž setrvává u rozporného pojmu bytí, jenž je možný jen díky tomu, že člověk žije nad úrovní pouhého života a jenž je přesto s to pojmout člověka jen jako živou bytost.

Takový rozpor není v žádném případě důkazem, že je třeba žít jinak, že tento rozpor bude pocíťován a posléze považován za nesnesitelný. Obranou proti tomu je přece i nahrazení filosofie vědou (ve formě faktologické speciální vědy) a překotným technickým rozvojem, po němž vzápětí následují rozsáhlé sociální zásahy. Následky této biologické revoluce jsou dnes však do určité míry již patrné: svět jako vysoce industrializovaná Čína není řešením, nýbrž problémem, z něhož je třeba nalézt východisko. To pochopitelně není žádný argument, který by mohl přivodit obrat: nemožnost nepřináší ještě žádné nové možnosti. Ohledávání

svých vlastních mezí může racionální civilizaci poskytnout rozhled pouze po možnostech v jejím vlastním rámci, po „náboženství“ a „kultuře“, jež nejsou pravé. Je ovšem charakteristické, že tu takový rozhled a taková nespokojenost jsou — místo triumfální nálady je tu nejistota a národy, které se od Evropy emancipovaly, nevstupují do *nové* doby vítěznou branou. Přicházejí na zemi dalekosáhle zchudlou a vyloupenou, kterou ještě nepřevzaly do skutečného a výlučného vlastnictví, majíce přitom v úmyslu nadále ji vykořisťovat a masovým užíváním ji ještě více pustošit.

Vznik planetární éry a dějin lidstva je o sobě jen dokončením procesu zahájeného před dlouhou dobou a uloženého v samých základech racionální civilizace. Ale dokáže člověk planetární éry skutečně žít dějinně? Tu je na místě úvaha, již by měli provést nikoli ti, kdo do historické arény vstupují, nýbrž Evropané v nejširším slova smyslu. Co je, duchovně vzato, na této zemi živé? O co by se ještě mohla víra nebo lépe: naděje na život nad biologickou úroveň opřít? Viděli jsme jen velmi málo pokusů začít skutečně zde. Dějinné uvažování o dějinách se stalo velmi vzácným. Morfologové kultury na způsob Spenglera a Toynbeeho uvažují nedějinně, v podstatě vlastně biologicky. Husserlovská kritika racionální civilizace jako civilizace, která zapoměla přirozený svět, je sice hluboká, ale její návrh obnovené metafyziky ducha je abstraktní a bez kontaktu s podstatou moderní situace: jak to, že jsme cestou přes matematickou fyziku dospěli k převaze života, biologična? Jeden duchaplný kritik se ostatně domnívá, že přirozený svět u Husserla je sám daní zásadního racionalisty náladám doby „kultů původnosti“ a filosofie života. Domníváme se, že to není oprávněné: husserlovské žití a prožívání nemá nic společného s instinktivní bezprostředností filosofie života. Ale jak se pak z něho dá pochopit a překonat biologické uvažování dneška?

Evropa a doba poevropská

Překlad autorem původně německy napsaného nedokončeného rukopisu s titulem *Europa und Nach-Europa*.

V první části - v našem členění je to začátek 2. kapitoly — je do rukopisu zařazena asi polovina autorova německého překladu přednášky *Duchovní základy života v naší době*, která vyjde spolu s jinými eseji v rámci souboru *Duchovní člověk a intelektuál*. Po několika shodných odstavcích vykazuje text stále větší odchylky od českého originálu, takže překlad vychází z německé předlohy. Několik drobných autorových poznámek pod čarou naznačuje posun, k němuž u něho během několika let v posuzování daných otázek došlo. Německé přepracování přednášky *Duchovní základy života v naší době* nese titul *Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, použitý později autorem jako podtitul celé studie *Europa und Nach-Europa*. Celý německý text přednášky je rekonstruován v samizdatovém *Archivním souboru prací Jana Patočky, Péče o duši*, sv. 3, příloha č. 4.5., str. 371-382.

Původní, neredigované znění autorova německého textu studie *Europa und Nach-Europa* je uvedeno tamtéž, str. 153-240. Studie vyšla knižně ve 2. svazku německy vycházejících Vybraných spisů J. Patočky, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Einleitung von P. Ricoeur. Stuttgart, Klett-Cotta 1988, str. 207-287. Text byl pro německé vydání důkladně redigován. Překlad do češtiny se některých těchto redakčních úprav přidrží. Z německého vydání přebíráme také rozčlenění do kapitol a jejich nadpisy.

Osnova dějin

Překlad autorem původně německy napsaného eseje z pozůstalosti. Originální verze eseje *Das Geschichtsschema*

byla uveřejněna v *Archivním souboru prací Jana Patočky, Péče o duši*, sv. 3, str. 241-260. Kromě této ucelené studie je tímž názvem nadepsáno i několik krátkých náčrtů k tomuto tématu; všechny jsou uveřejněny v uvedeném samizdatovém svazku, str. 343-354. *Osnova dějin* patří zhruba do doby, kdy autor pracoval na studii *Evropa a doba poevropská*.

Český překlad byl publikován předběžně v 6. čísle samizdatového filosofického časopisu Paraf z roku 1987 na str. 5-21.

I. Ch., P. K.

OBSAH

Evropa a doba poevropská.....	5
1. Úvod. - Démokritos a Platón jako zakladatelé evropského světa. Dějiny - pohyb mezi vzepětím a úpadkem.....	7
2. Kritické navázání na Barracloughovy historické analýzy: zánik evropského světa a vzestup světa neevropského	14
3. Vzepětí a úpadek mravního náhledu jako centrum uvažování o dějinách	28
4. Jádru evropské tradice: nahlédnutí jako projev odvahy.....	31
5. Od mýtu k založení: cesta předsókratiků	34
6. Dvojitý směr zakládání: atomistika a nauka o idejích	40
7. Společné motivy u atomistů a u Platóna. Péče o duši. Sókratés a Athény	47
8. Péče o duši jako centrum platónského učení a její tři hlavní hlediska	65
9. Péče o duši jako ontologický rozvrh	70
10. Obec jako projekce duše.....	74
11. Péče o duši jako ovládnutí sebe sama	87
12. Závěr	93
Osnova dějin	95
<i>Ediční poznámka</i>	<i>117</i>

**JAN PATOČKA
EVROPA A DOBA POEVROPSKÁ**

Doplněno studií Osnova dějin
Edičně připravili Ivan Chvatík a Pavel Kouba
Z německých originálů Europa und Nach-Europa
a Das Geschitsscheme
přeložila Věra Koubová
Vazbu navrhl a graficky upravil Pavel Štefan
V roce 1992 vydalo nakladatelství Lidové noviny
Hellichova 5, Praha 1
Redaktor Dušan Kubálek
Sazba a reprodukce AG studio LN,
s výstupem na MONOTYPE Prism PS plus
za použití počítačů Apple Macintosh
dodaných firmou Mac Tech
Vytiskla tiskárna SPEKTRUM, Brno
Vyšlo za přispění Komerční banky

Doporučená cena 57 Kčs