

Jindřich Chalupecký
POTŘEBA BDĚLOSTI

Jeden z velkých filozofů naší doby, Gabriel Marcel, měl roku 1968 v Praze a ve Vídni přednášku, která pak vyšla pod názvem *Filozofický testament*. Mluví v ní o tom, co má být dnes hlavním úkolem filozofovým: je to "úloha bdícího". Nesnadná úloha, zajisté, a která zahrnuje především neúnavný boj proti spánku, který na úrovni ducha může nabýt velmi rozmanitých forem spánku zvyku, předsudku, dogmatismu, spánku, který na příklad by mohl otupit až tak daleko, že by nás mohl učinit necitelnými k nespravedlnosti tam, kde se nedotýká přímo nás samotných nebo těch, s kterými se více méně ztotožňujeme.

Vzpomenul jsem si na ta slova, když se mi dostala náhodou do rukou polemika Ivana Svitáka (*Devátá vlna, Proměny 22/4 (1985)*) proti úvaze Václava Havla *Politika a svědomí (Svědectví 72)*.

Jedním z běžných současných myšlenkových schémat je protiklad socialismu a kapitalismu. Havel se nad ním zamýšlí:

Anebo otázka po socialismu a kapitalismu! Přiznám se, že při ní mívám pocit, jako by ke mně doléhala z hlubin minulého století. Zdá se mi, že už dávno nejde o tyhle veskrze ideologie a mnohonásobně sémanticky znejasněné kategorie, ale o otázku docela jinou, hlubší a všech stejně se dotýkající, totiž otázku, zda se podaří opět nějakým způsobem rekonstruovat přirozený svět jako pravý terén politiky, rehabilitovat osobní zkušenost člověka jako výchozí míru věcí, nadřadit mravnost politice a odpovědnost účelu, dát opět smysl lidské pospolitosti a obsah lidské řeči, učinit ohniskem společenského dění svéprávné, integrální a důstojné lidské "já", ručící samo za sebe, protože vztažené k něčemu nad sebou a schopné obětovat něco nebo v krajním případě vše ze svého všedně prosperujícího privátního života - této "vlády dne", jak říkával Jan Patočka - tomu, aby život měl smysl. Zda nás při tomto velice skromném a zároveň vždy znovu světo-

dějném zápase se samopohybem neosobní moci náhoda našeho bydlíště nutí konfrontovat se se západním manažérem nebo s východním byrokratem - to přece opravdu není tak důležité!

Je potřeba si takové otázky klást. Intelektuálové a umělci mezi válkami ve své rozhodné části podléhali zjednodušenému schématu protikladnosti socialismu a kapitalismu a věřili v socialismus jako v příslib vykoupení ze zla moderního světa. Dnes jsme v nebezpečí schématu opačného: socialismus, alespoň v podobě, které nabyl v Sovětském svazu, je "říší zla". Pro sovětské ideology zase zůstává "říší zla" svět kapitalismu. Je to jednoduché, ale není především třeba zachovávat tu bdělost, která by se vyvarovala dogmatismů "levých" i "pravých" - jak se o to pokouší právě Václav Havel?

Má proto své kritiky. Ivan Sviták vyjadřuje naprostý nesouhlas s uvažováním, které by chtělo opustit toto myšlení o prostém protikladu socialismu a kapitalismu jako "překonanou ideologickou kategorii" a ptát se po celém osudu moderního světa. Jisté je, že v dějinách tohoto moderního světa hraje osudnou roli konflikt mezi socialistickým Východem a kapitalistickým Západem. Běžně se vyjadřuje tím, že podle západního pojetí neplatí na Východě "lidská práva" a že zase podle východního pojetí propadá Západ mravnímu i hospodářskému chaosu - nezaměstnanosti, zločinnosti, narkomanii, sexuální nevázanosti. Podle toho je tedy evropská civilizace na Východě i na Západě, každá svým způsobem a obě stejně nebezpečně, ohrožena poklesem do barbarství. Obě strany přitom mluví jinou řečí. Nemohou se domluvit; nemají o čem. Snad by bylo dobře zeptat se proto znovu, oč vlastně jde.

1

Především: "lidská práva". Sviták soudí, že "jedinečná osobnost, ústavní svobody, lidská práva, (...) prostě otevřená společnost se vším všudy, stojí" na světských hodnotách renesance". Ale už pojmu "renesance", implikujícího představu "temného středověku" a následného "znovuzrození" civilizace starověké, se musí používat velmi kriticky. Sklonek prvního tisíciletí byl pro Západní Evropu vsutku temný a málo ohybělo k jejímu zániku. Ale od počátku druhého tisíciletí je tato Západní Evropa dějištěm mocného životního vzepětí; může-li se kdy mluvit o "otevřené

společnosti", bylo to právě tehdy. "La Grande clarté du Moyen-Âge" nazval právem jednu svou knihu Maurice Cohan. Čím západoevropská civilizace trpěla, byla nejvíc manichejsko-augustínská představa o lidském světě jako o bojišti Dobra a Zla; odtud vznikly schizofrenické nenávisti, které dávaly této civilizaci násilnický charakter, jaký jiné civilizace neznaly. Na rozdíl od této latinsko-germánské civilizace zůstala civilizace řecko-byzantská před těmito tendencemi uchráněna. Tady už začíná rozdílnost východní a západní Evropy.

Italská renesance se nevracela k antickému myšlení o nic víc než filozofové i umělci předcházejících evropských století, ale zato byla jako předtím tolikrát proudy v té středověké Evropě (od Okciténců až k Jeanu de Meungovi) skeptická vůči představě o ďábelskosti světa; reformace, opět v rozporu se svým pojmenováním, prosazovala dál a dál svou představu, že úkolem křesťanství je boj se Satanem - dřív jej ztělesňovali kacíři, muslimové a židé, teď papeženci. Už pro husity se stát a jeho hmotná moc měly stát mocenským aparátem k potlačení a zničení světské špatnosti a to byl především program Žižkových vojsk. Ale mimo tento násilnický proud setrval v dějinách západní Evropy proud jiného křesťanství. Jeho začátek je nejspíše v tolerantní společnosti okciténské, již pak v hnutí "evangelického života" valdenských, bekynů a bekyní, pokračuje dál v pozdějších sektách západoevropských mnoha jmen a názorových odstínů. Jednota bratrská byla z nich první. Nechtěly reformovat církve, nechtěly vůbec žádnou církev v klasickém západním pojetí jako aparát moci a, důsledně pacifistické, nabojovaly ani proti lidem odlišných názorů. Jejich náboženství nebylo formální, nýbrž prožívané, opírající se o vlastní specifickou zkušenost. Tím více byli pronásledováni.

Proto se také vypravovali do Severní Ameriky. Byli to oni, kdo vytvořili to, čím se severoamerická mentalita liší od evropské. Odtud a ve spojení s novými myšlenkami osvícenství, které ostatně zde nenabývaly protináboženského ostří, (a daleko tedy nikoli z renesančního cítění) vznikala také myšlenka "lidských práv". "Všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovní; jejich Stvořitel je obdařil jistými nezcizitelnými právy, k nimž patří život, svoboda a hledání štěstí," formulovalo to Prohlášení nezávislosti 1776. Bylo to ve smyslu tohoto Prohlášení, když roku 1786 prosadil ve

Virginii Thomas Jefferson zákon, podle kterého vláda nesmí zasahovat do náboženských věcí, ty jsou ponechány svědomí jednotlivců.

Slova severoamerického Prohlášení opakuje o třináct let později Deklarace lidských a občanských práv v revoluční Francii. Francie byla sice pravlastí osvícenství, ale chyběle tu ono náboženské pozadí, vlastní Severní Americe. Násilnické opět heslo "svobodu nebo smrt" vedlo k jakobínskému teroru a naposled k napoleonské diktatuře. K severoamerickému Prohlášení by se byli mohli přihlásit Čeští bratři, jakobínský teror byl v duchu husitství.

2

Docela jinak se vyvíjela civilizace východoevropská. Počátky východoevropské civilizace jsou v zemědělské kultuře močálovitě země kdesi na středním Dněpru, počátky civilizace západoevropské v městské a velkoměstské kultuře helenistické. V základech civilizace západoevropské byla ona manichejsko-augustin-ská představa o světě jako místě nesmiřitelného boje mezi Dobrem a Zlem a přesvědčení, že Bůh předurčil jedny lidi k zatracení a jiné ke spáse. Na Východě Augustin zůstal málo znám a bez vlivu. Zato mezi náboženskými klasiky byli tu Otcové kappadočtí, Basilius Veliký, Řehoř Nazianský a Řehoř Nysecký. Ti byli kosmickými optimisty; příroda je nevinná; hřích kazí její krásu, ale dobrý Bůh nemohl nikoho navždy zavrhnout. I Ďábel bude posléze spasen. Kyjevská Rus tíhla k Západu a moskevská Rus po pádu Konstantinopole se nemohla už o Byzanc opírat. Přesto se v její duchovní podobě zachovalo byzantské myšlení a proto nedošlo tam k tak vytrvalým a ukrutným náboženským zápasům. Bylo tam vždy daleko více lásky.

Zato byla tato východoevropská civilizace formována dějinnou zkušeností neustálé ohroženosti. Na svých nekonečných rovinách byla vydána vpádům daleko více než která jiná. (I starověká civilizace mezopotámská v obdobném geografickém položení byla na tom lépe, a přece zahynula.) Ve třináctém století byla téměř zničena Turko-Mongoly; od čtrnáctého do sedmnáctého století stála vůči nebezpečí, jímž byla litevská a polská okupace Ukrajiny; Napoleon se dostal až do Moskvy a Hitlerovi generálové před ní.

Proto se tato civilizace tak nedůvěřivě uzavřela do sebe, proto se neustále snažila získávat další území a odsunout od sebe případného útočníka a proto ten centralismus: udržet vnitřní pořádek a klid, třeba i za cenu zastavení vývoje. Oproti "otevřené", totiž individualistické společnosti severoamerické se tu ustálila "uzavřená" společnost tuhého kolektivismu.

3

V tom spočívá problematika Východu a Západu, docházející svých extrémních podob v sovětském zřízení ruském a liberalismu severoamerickém. Až do dvacátého století o sobě Rusko a Severní Amerika ani nemusely vědět. V době mezikontinentálních komunikací a mezikontinentálních střel je tomu jinak. Znat to bylo v Rusku už v devatenáctém století na rozporu "slevjanofilů" a "západníků". Obě ty civilizace se dostaly do kontaktu a nemohouce se navzájem zničit, leda obě pospolu, měly by nějak žít pohromadě. Severoameričané chtějí prosadit svá "lidská práva". Ale jak jim mají rozumět ve Východní Evropě, kde nemají tato práva žádnou tradici? Sovětští státníci jednájí pořád ze své pozice centralismu a mocenské rozpínavosti. Ale jak tomu mají rozumět Američané, kteří nikdy neprožili takové trvalé ohrožení jako Rusové? Dialog mezi Západem a Východem je zatím dialogem hluchoněmých.

4

Ani západoevropský a americký racionalismus není shodný s racionalismem východoevropským, ruským. Západní racionalismus vznikal dlouho, přitom se vyrovnával s trvajícím tradicemi, rozhojňoval je i rozvracel. Vyvrcholil v osvícenství. To na jedné straně rostlo v lůně protestanství a katolictví, na druhé straně nechávalo se provokovat právě těmito tradicemi k ateismu a materialismu. V rámci tohoto názoru osvícencům připadalo náboženství pověrou a umění lhaním. Ale zároveň týž racionalismus vzbuzoval nutně otázky: a co poezie? a co citovost? a co zbožnost? Byl to osvícenaký racionalismus, který zplodil romantismus a jeho soustředěním k mimoracionálnímu.

Havel tedy uvádí otázku fenomenologů po "přirozeném světě". Původ fenomenologie, filozofie Husserlova, je striktně racionalistický. Otázka po "přirozeném světě" dostala se do obzoru

fenomenologie teprve dodatečně. Připomenul ji Heidegger; Husserl se pak snažil se s ní také vyrovnat. Husserl zůstával racionalistou a filozofie měla pro něho být "přísnou vědou". Heidegger naopak tomu pokračoval v romantické tradici; právě skutečnost poezie a zbožnosti ho uváděly ve filozofii nejdál. Výpověď filozofa tu přechází ve výpověď básníka.

Počátek této romantické tradice je u Jeana-Jacquesa Rousseaua. Roku 1750 vypsal Akademie v Dijonu soutěž na téma: "Mohou vědy a umění zlepšit mravy?" Rousseau odpověděl rozhodným nikoli. Civilizace je "trestem za zpupné úsilí opustit šťastnou nevědomy, do níž nás umístila věčná moudrost. Hustý závoj, kterým zakryla všechna svá konání, nás snad dostatečně upozorňuje, že nám vůbec nepřísluší oddávat se marným bádáním." Přesto se člověk už podle Rousseaua nemůže vrátit k stavu před civilizací. Ale lidé mají překonat svou individualistickou izolovanost, spojit se v "obecné vůli" a bez výhrad se jí podrobit. To je však už teorie totalitního státu. Posléze tato kritika civilizace vede do extatického irracionalismu. "Nikdy nerozjímám, nesním blaženěji, než když zapomínám sebe sama. Cítím nevýslovné extáze, vytržení, že bych se takřka rozplynul, že bych se ztotožnil s celou přírodou"; filozof se chce "střemhlav vrhnout do tohoto ohromného oceánu přírody". To je nejostřejší proklamace "přírozeného světa". Po Rousseauovi mnozí mluvili stejně. Člověk by se měl vrátit, odkud vyšel, likvidovat svou lidskost.

"Přírozený svět", jak jej míní Havel, je ve skutečnosti něco jiného než "přírozený svět" Husserlův a Patočkův. Pro Patočku je "lidský svět vyznačen protikladem domova a cizoty, časovým rozměrem a zbarvením náladovým" a konfrontuje jej světu vědy, světu myšlenému, jeho racionalistickému modelu. Merleau-Ponty dešifroval tuto kapitolu fenomenologie jako svět konkrétní tělovosti opráti abstrakci spekulace. Havel však má na mysli protiklad názoru, kde se člověk umisťuje pokorně do přírodního světa, a názoru, podle kterého člověk může manipulovat s tímto přírodním světem, jednat jako jeho vládce. "Pán přírody" - heslo západního racionalismu od Descarta. Tato představa zůstala neznáma takovým mohutným civilizacím jako civilizaci egyptské, čínské či indické. Není to svět vědy, svět racionálního poznávání, nýbrž svět racionální techniky, proti kterému se Havel obrací.

Jiným civilizacím technika nechyběla, ale byla jiná, nechyběla jim ani věda, ale byla také jiná. Dokonce dokázala přitom mnohé, co v rámci západoevropského myšlení ani nechápeme. Jestli naproti tomu představa o člověku jako "pánu přírody" vznikla pouze a jen v civilizaci západoevropské, nestačí to vyložit tím, že ostatní civilizace nedokázaly dospět tak daleko. V jejich myšlení, v jejich struktuře pro takovou myšlenku nebylo místo.

I když přesvědčení o lidském panství nad přírodou a jeho důsledné uplatňování nakonec muselo vést k ateismu, přece mohla tato myšlenka vzniknout jen právě v této civilizaci křesťanské. Je to zase onen západoevropský dualismus Dobra a Zla, který ji vysvětluje. Tentokrát Dobrem je nadsvětský Rozum a světské a nerozumné je Zlem. Mimorozumové, autonomie přírodního zůstávala pro západoevropského křesťana nepřátelská. Lidský vztah k této skutečnosti měl být v racionalistickém osvícenství "demystifikován", jak se stalo zvykem říkat později. Lidskost měla být jen rozumností.

5

Jako nikde jinde, ani v pravoslavné civilizaci východoevropské takový racionalismus nemohl vzniknout. Struktura této civilizace je jiná. Výsledky západoevropské techniky jsou však tak podivuhodné, že se je tato civilizace (jako později i civilizace jiné) usilovala převzít. Pravoslavná civilizace uchovávala pořád starobylý vztah k lidské pozemskosti: pohanské ctění Matky úrodné vlhké země - mať syra zemlja - potrvalo po celé ruské dějiny a gesto políbení země se opakuje několikrát u onoho velkého antiracionalisty, jakým byl Dostojevskij.

Racionalismus odtržený od pozemskosti byl v této civilizaci cizorodým implantátem. Na Západě se v civilizační struktuře uchovávaly nezbytné protilátky a proto racionalistické tendence neměly takové následky, jako mají v civilizaci pravoslavné a jakými hrozí i civilizacím jiným. V západoevropské společnosti jsou její živou součástí; tady se mění v tuhé dogma, které brání přirozenému rozvoji. Západoevropská kritika racionalismu může vstupovat dovnitř něho, proměňovat jej a obohacovat,

na Východě je taková kritika ničivým odporem. V Severní Americe a podle toho i v Západní Evropě technika je podřízena především lidskému "právu na štěstí", je pomůckou toho, aby život byl pohodlnější a zábavnější. Na Východě má především být oporou centralistického úsilí a sloužit vojenské síle.

Nebezpečnost racionalismu se však projevuje i na Západě a zase zvláště ve Spojených státech. Křesťanství nebylo jenom dualistické. I v něm byly a jsou proudy, snažící se o totální pojetí lidského světa. Rané západoevropské kláštery a mnišské misie stejně trvaly na asketickém odpárání světu jako uchovávaly a propagovaly duchovní i hmotné hodnoty civilizovaného života. Rovnováha mezi asketismem a světskostí křesťanství se obtížně uchovávala a v různých údobích se překláněla na jednu či druhou stranu.

Puritánství je také ztrátou této rovnováhy. Nástupcem puritánovým je technokrat. Podobně jako rigorózní mravní kázeň puritánova, i technika má být nástrojem kontroly nepřátelského Zla nespoutaného světa. Původní lidské společenství je pro puritána nekontrolovatelnou přírodností; každý člověk má odpovídat sám za sebe.

Německá sociologie razila pojmový rozdíl mezi Gemeinschaft a Gesellschaft, po česku pospolitost a společnost: pospolitost je živá, konkrétní, tělesná, na přírodní souvislosti lidí spočívající celistvost; společnost je mechanické seskupení samostatných jednotlivců. Ale přirozenými pospolitostmi, totiž takovými, které jsou ještě spojeny pokrevními svazky, mohou zůstat jen civilizace malé; velké civilizace musí být nějakým způsobem konstruovány. Může se to dít fyzickým násilím nebo násilím psychickým, státním terorem nebo státní propagandou, anebo obojím najednou. V moderním státě a zase nejvíc ve Spojených státech se osvědčila technika psychického nátlaku, totiž vytváření veřejného mínění. Je o tom řada knih, opět právě od amerických autorů. Podle Davida Riesmana v jiných civilizacích a také ještě v středověké Evropě byl člověk "tradition-directed"; o tomto člověku rozhodovalo příslušenství k jeho pospolitosti. Renesance a reformace učinila jej "inner-directed"; je to člověk, který si vytváří své osobní přesvědčení a sám se za sebe rozhoduje. Teď se stává "other-directed", dává se řídit zvenčí. Je to

podle Riesmana důsledek toho, že nabývá převahu terciární složka společnosti, přibývá počet lidí v oblasti služeb. Právě oni propadají "rostoucí spotřebě slov a obrazů, poskytovaných novými masovými sdělovacími prostředky". Osamocený jedinec, na něhož už nepůsobí zachovávající moc tradice, je teď vydán na milost a nemilost technokratické manipulaci.

A zase se tu projevuje rozdíl vůdčích principů civilizace západní a východní. Na Západě má tato manipulace sloužit "šťěstí": jejím hlavním prostředkem je průmysl zábavy. Na Východě je proti tomu zábavy málo. Sovětské zřízení převzalo racionalistickou manipulaci lidských myslí, ale zaměřilo ji na ideologické cíle, na zjednávání názorové jednoty, odpovídající ruskému centralismu. Mysl západního člověka je formována systematickým rozptylováním, mysl sovětského člověka systematickým nátlakem.

6

Necivilizované národy neexistují. Ani civilizace nižší a vyšší. Není podle čeho je měřit. Není pro ně ideálního vzoru. Formují se po mnohé generace hromaděním a uspořádáváním zkušeností a pokusů odpovědět na ně. Podle toho nabývají civilizace velmi rozmanitých forem. Některé zůstaly malé, jiné dorostly velkého rozsahu, některé byly křehké, jako třeba civilizace Majů, jiné vytrvaly po tisíciletí, jako civilizace egyptská, některé byly laskavé, jako civilizace čínská, jiné kruté, jako civilizace vnitroasijských Mongolů, některé statické, jako indická (aspoň ve své historické době), některé dynamické, jako helenistická. Malé civilizace zůstávaly blízko přírodnímu životu, velké civilizace městské musely vytvářet složitější formy, ale vždy to byly útvary umělé, i ony, jež jsou pokládány za primitivní, udržují přesnou a přísnou soustavu příkazů a zákazů, a dokonce právě ony, snad pro tu svou blízkost přírodnímu. Jenom rostlina a zvíře trvají v "přirozeném světě", člověk nikdy. "Přirozený svět" Rousseauův je fikce.

Dnes zahledáme před sebou daleko a nejspíš ještě velmi daleko civilizaci planetární. Doteď mohly civilizace zůstávat do větší či menší míry soustředěny jen k sobě, nyní se však dostávají do trvalého a mnohostranného kontaktu. Západoevropská civilizace přitom má zvláštní úlohu. Je to ona, která prorazila

hranice všech ostatních civilizací a donucuje je, aby se s ní vyrovnaly. Je jí snad více než které jiné vrozena představa nadřazenosti a proto také vyvolává jinde nepřátelské reakce, zvláště ve své severoamerické podobě. Viz dnes zvláště některé islámské země. Ty reakce jsou oprávněné. Civilizace nemohou opustit jen tak snadno cestu, kterou dosud šly, své vlastní duchovní ovzduší, jež dýchají. Každá v sobě ochraňuje vlastní životní hodnoty a mezi nimi i takové, které zrovna té západní chybí. Jedním ze zvláštních rysů západní civilizace, poměrně novým, ale přesto už neodmyslitelným, je požadavek "lidských práv". Jiné civilizace byly nepochybně stejně lidské jako civilizace Západu, mnohé existovaly po tisíciletí a vytvořily monumentální díla, a přece pomysli "lidských práv" jim zůstal docela neznámý. Musíme připustit, že "lidská práva" nejsou samozřejmostí; či aspoň jejich definice.

Jestliže jiné současné civilizace přijímají evropskou vědu a techniku, urputně a právem se brání své likvidaci. Z druhé strany v západní civilizaci se šíří pocit, že od oněch jiných civilizací by mohla očekávat něco prospěšného, že by mohly napravit její nedostatky. Popularita černošské hudby je pro tuto novou situaci příznačná, také inspirace současného umění neevropskými kulturami a pronikání orientálních náboženských představ, kultů a praktik. Dnešní význam Severní Ameriky není jen v její hmotné síle, ale možná ještě více v tom, že se tam nejdříve naznačila možnost vzájemného mírového pronikání, oplodňování a splývání různých ras a jejich kultur. Rusům se to naproti tomu málo daří.

Jsme na prahu nedohledného civilizačního přerodu, který se bude týkat každého člověka a každého národa. Jak to bude obtížné, ukazuje se právě na vztazích těch dvou civilizací, které nejblíže sousedí: západní a východní. Přes všechny vnější podobnosti mají odlišné kořeny. Dorozumění Západu a Východu je daleko více než otázka mocenská, politická, vojenská, je to otázka dvojího myšlení a cítění, dvojí civilizace.

Dnes existuje několik velkých civilizací, rozložených po celé zeměkouli a ještě uvnitř daleko rozrůzněných. Naposled má svou kulturu vlastní každý národ. Nejnaléhavější se zatím jeví vyrovnání mezi civilizací západní a východní, hned potom také

těch obou s civilizací čínskou. Při stavu, ^{ka} kterém došla vojenská technika, nebudou toho moci dosáhnout bojem mezi sebou. Budou muset hledat kompromis; dohodnout se na základě nějakého společného jmenovatele a tím asi může být než racionalistická koncepce života. Dohoda mezi technokraty v Severní Americe, v Sovětském svazu a v Číně je docela dobře proveditelná. Zbavila by svět mnoha zbytečných útrap, jež by jej jinak čekaly. Lidstvo by se začalo podrobovat jediné moci, která by mu opatrovala to, co by se nazývalo co největším štěstím co největšího počtu lidí - a obrala by je přitom o jejich vlastní život. Planeta by byla osídlena společnostmi manipulovaných robotů. Byť by stála za tímto pořádkem sebepevnější moc, zhroutila by se taková civilizace zevnitř. Lidé by si sami toto štěstí, kterého by se jim dostávalo, zničili. Pripadalo by jim nelidské. Protože civilizace je něco jiného.

Mezi lidským a zvířecím je mnoho spojitostí a obdobností. Čím se však radikálně liší lidské od zvířecího, je to, že člověk vytváří civilizace. Jsou pro něho nezbytné. Bez nich by nemohl zůstat člověkem, a poněvadž se ani nemůže proměnit ve zvíře, nemohl by vůbec existovat. Ptáme-li se po příčině, dojdeme nakonec k tomu, že mezi všemi bytostmi vesmíru, pokud je známe, jediné člověk je subjekt. Není jako jiné bytosti docela podřízen přírodě a nemůže se spolehnout, že ho povede. Je odkázán sám na sebe; jeho subjektivita jej činí ve světě, ve vesmíru cizincem; a přece v něm musí žít. Nezbyvá mu, než si svůj vztah^k vesmíru nově vytvořit, činit vesmírné lidským a lidské vesmírným. K tomu slouží řeč, náboženství, umění - civilizace.

Odstup člověka od daného světa otevírá mu také možnost, aby do něho technicky zasahoval, přizpůsoboval si jej, měnil jej a tím si mohl snadněji uchovávat svou fyzickou existenci. Přesto civilizací daleko nelze popsat jako systém, jak si život usnadnit a nakonec se v něm hlavně jen bavit. Ten lidský odstup je dán před tím vším. Člověku nestačí, aby svět měl, zacházel s ním podle svých rozhodnutí; musí především nalézt způsob, jak v tomto světě a s tímto světem být, smířit s ním svou cizotu, oslovovat jej a dát se jím oslovovat, naslouchat mu. Člověk archaických společností kmenových také zasahoval násilně do přírody - lovil zvěř, krotil ji, vzdělával zemi. Ale činil to vždy zbožně; usiloval zůstat přitom stále ve styku s génii zvířat a s géniem země;

modlil se. Lov i zemědělství archaického člověka jsou provázeny náboženskými úkony. Ani jeho svátky nejsou zábavami, nýbrž mají hlubší smysl, který naší terminologií musíme opět vyznačit jako náboženský. Mezi profánním a sakrálním nebylo ještě toho rozdílu, který nakonec dovolil člověku, aby se zbavil sakrálního jako obtížného a neužitečného.

Pro moderního technokrata je ta zbožnost ovšem nesmysl. Je si jist, že člověk má právo přírodě vládnout, Stvořitel jej učinil pánem té méněcenné přírody a dal mu rozum k tomu, aby jej zbavil pokory vůči ní, jaká je vlastní nevědomým bytostem. Nemá už ve světě být, má jej mít. A to je to, o čem mluví Havel. Začíná svou úvahu obrazem, který jej znepokojoval už v raném mládí: kouřem továrny, který špiní nebe. Přeloženo do pojmové řeči je to konfrontace dvojího způsobu vztahu ke světu, technického z jedné strany a estetického či zbožného z druhé strany. Nejde o problém ekologický, na který by si jej přálo redukovat opět svým racionalistickým způsobem moderní myšlení. Je to vzpurný vztah k danému světu, pouhé jeho využívání a zneužívání, co člověk pociťuje jako ošklivost, bezbožnost, nemravnost.

7

Všimáme-li si reakce Ivana Svitáka, je to proto, že nám může být příkladem reakce racionalisty. Jak píše, jsou pro něho "všechny filozofie stejně mrtvé"; jen s pohrdáním mluví o "usi- lovně se podšprajcovávajících profesionálních metafyzicích", které žertovně situuje do pražské kavárny Slávie; věda se vzdala předpokládané absolutnosti a vykazala tento typ myšlení mimo vědu, přenechávajíc kněžím, metafyzikům a teď i moderním spisovatelům, aby se pokoušeli hrát integrály na housle". "Radikálním humanis- mem" je mu "sekularizace všech sfér lidského vědomí".

Stanovisko Ivana Svitáka přesto není tak docela filozoficky nevinné. Náš autor byl zřejmě za svých pražských studií, jak se také slušelo, čtenářem Hegela. Jeho víra v rozhodující objektivitu dějin je vírou, že je řídí Světový Duch, totiž Rozum, vesmírná Logika. Člověk ve své jedinečnosti byl pro Hegela Náhodou, nežádoucí sice, ale také bezmocnou. "V zájmu takzvané pravdy vplétat do představy obecných zájmů individuální drobnosti osob a času, to není jen nesoudné a nevkusné, nýbrž je to proti pojmu

objektivní pravdy, v jejímž smyslu je pro duch pravdivým jenom podstatné, a nikoli bezobsažnost vnějších existencí a náhodností, a je mu naprosto lhostejné, zda takové bezvýznamnosti jsou formálně ověřeny nebo jen jako v románu charakteristicky vyběsněny a tomu či onomu jménu či okolnosti připsány." Tak to stojí v závěrečné filozofické syntéze Hegelově, jeho Encyklopedii filozofických nauk. Rozmanitost našich životů, naše subjektivita sama je lhostejnou Náhodou. Svět si jde svou cestou, ať si kdo myslí, cítí a hodlá cokoli. "Fenomenologická metoda je snad nejostřejší intelektuální nástroj pro rozbor osobní zkušenosti člověka," ale stejně není k ničemu. Člověk s dějinami tak jako tak nic nepořídí. Sviták po Marxovi interpretuje Hegelův idealismus (před vším dáním je Rozum) materialisticky. Rozhoduje jen a jen "provoz lidí v dějinách, neosobní a nadosobní struktury ekonomiky, politických institucí a biologických determinací, jež nás ovládají, ať o nich jedinec ví či ne." "Nemyslím také, že moderní ani jakákoli jiná civilizace vyrůstá z duchovní struktury, protože jak civilizace, tak kultury jsou výsledky dějin, ekonomických sil, politických zřízení, národních tradic a souhry okolností."

Sviták nás výslovně ujišťuje, že žádná civilizace nevyrostla z nějaké "duchovní struktury". Ta je zřejmě "nadstavbou" (Sviták se tomu slovu vyhýbá) a rozumný člověk ji musí "demystifikovat", čili redukovat na neduchovní, materiální události, na objektivitu, která je "neosobní a nadosobní" a za niž nikdo nemůže. Dějiny jsou prostě z dějin.

Ale proč tedy jsou tak rozmanité? Hegel (i Marx) si ve své době mohli ještě myslet, že existovala a existuje jediná světová civilizace, totiž civilizace evropská, a že civilizace orientální od Číny až do Egypta i civilizace řecko-římská byly jen jejími nedokonalými předstupni. Ale my dnes vidíme, že civilizace jsou autonomními útvary, které se nedají prostě seřadit do schématu, které by odpovídalo nějaké mutnosti - ať odvozené z Rozumu, ať z Přírody. Už nekonečná rozmanitost rostlin a živočichů nás nutí pochybovat o tom, že by se příroda dala vyložit jen a jen ze zákonitostí objektivního vývoje. A dokonce už civilizace. Podmínky jejich vznikání v paleolitu i neolitu byly stejné, a přece civilizace se od počátku a postupem času jen pořád víc

rozrůžňovaly. Proč předkolumbovské civilizace, které vůbec ne-
zůstaly primitivní, nevynalezly kolo ani pluh?

8

Sviták koncenduje, že "skupiny se skládají z jednotlivců", a dodává, že je ovšem "ovládá stochastická (statistická) zákonitost", takže z vlády abstraktního pořádku přece neunikají. A přece tu vzniká jakási nesnáz, která Svitákově pozornosti zdá se uniká. Zvířecí společnosti, roň či smečka, se také skládají z jednotlivců, jenže každý ten jednatel je predestinován jako individuální buňka v organickém těle. Připustíme-li však, že úhrn chování lidských jednotlivců není určen napřed, nýbrž je dán teprve ze statistického průměru, připouštíme tím už, že v každém z nich zbývá nějaká vlastní, dál a zvláště z ničeho přírodního neodvoditelná iniciativa. Pravými původci dějin jsou pak přece členové oněch "množin", i když jejich zasahování do dějin se uskutečňuje "stochastickým" způsobem. A více, ti jednotlivci nejsou jen stejnými mechanickými kvanty, podřízenými statistice, nýbrž liší se i kvalitativně. Konkrétní zkoumání dějin nás poučuje, že do jejich podoby zasahují způsobem mnohdy rozhodujícím menšiny, které jsou statisticky nevýznamné, a dokonce i výjimeční jednotlivci. To, že by byli jen ztělesněním objektivních historických sil, se nedá nijak ověřit. Zůstává, že bez Alexandra nebo Ježíše by náš svět byl jiný.

"Politika byla a je společenská kategorie, kdežto svědomí je osobní, morální kategorie, jsou to ex definitione různé roviny úvah i jednání, nejsou v kauzálním vztahu, takže jedna nevysvětluje druhou," tvrdí Sviták. Ale je to divný svět, do kterého se vejdou dvě "roviny", které nesouvisí a na sebe nepůsobí, kde "politika" nemá vliv na "morální kategorie" a tyto "morální kategorie" nemají nijakou působnost, jakmile jde o "politiku", kde tedy mezi chováním skupiny a chováním jednotlivce není v jednom ani v druhém směru žádného "kauzálního vztahu". "Morální kategorie jsou nepřevoditelné na společenské" podle Svitáka, a tedy zajisté i naopak. Dějiny si jdou svou cestou, nestarajíce se o lidi, a lidé taky, nepůsobíce na své dějiny. Nikdo dějinami není vinen a nikdo se o ně nezaslouží. Vše je stochastika.

A přece se Sviták zdá být nakloněn tomu, že někteří lidé do chodu dějin zasahují: totiž ti, kteří se dávají vést "racionální teorií moci", "technologí moci". Od obyčejných lidí se liší zřejmě tím, že jsou důslední racionalisté. Na rozdíl od nich nemají mravních předsudků, působí na jiné "rovině" a ve své rozumnosti nemohou nemít pravdu, protože jsou ve shodě s Rozumem, a tím Světovým Duchem. Sviták to odbývá ve svém jinak výřečném textu velmi zběžně, i když na tom všechno jeho filozofování záleží, ale obávám se, že se jeho téze nedá vysvětlit než zase v rámci Hegelovy filozofie (která byla také filozofií Marxovou a do praxe promítnuta Leninem). Sviták bohužel ponechává také zcela nejasnou otázku, proč ti technologové moci na Západě činí správně a ti na Východě nikoli. "Rozhodující otázkou Západu je, zda otevřené demokratické společnosti mohou odolat soustředěnému tlaku totalitních byrokratických diktatur." Kdybychom se drželi té, byť poněkud nejasné, teori Svitákovy, měla by rozhodovat úroveň technologie moci, a protože se zdá, že ta technologie moci je na Západě na vyšší odborné úrovni, totiž nepletou se do ní nekvalifikovaní jednotlivci, jejichž příkladem je pro Svitáka jakýsi holič, který chtěl revolucionarizovat zemědělství, tedy vítězství západních technologů je neodvratné. Ale tady do terminologie Svitákovy prózy prosakuje něco z té druhé "roviny", totiž z roviny mravnosti. Dává-li přednost "otevřené demokratické společnosti" před "totalitními byrokratickými diktaturami", jaký může mít pro to jiný argument než mravní, než že mu ty "otevřené společnosti" připadají lidštější?

A tak nakonec jsme zpátky u toho, nad čím se zamýšlí Havel. Může mít natrvalo úspěch moc, která disponuje dostatečně racionální organizací, i když, byť dokonce protože nedbá lidského svědomí, anebo naposled přece rozhodnou lidé ze své potřeby ochránit vlastní mravní integritu, která je právě činí lidmi? Abstraktní spekulace by tu byly málo ku prospěchu. Ale zkouáme-li konkrétní dějiny, můžeme pozorovat, že dokonalé mocenské systémy se sice často udržely velmi dlouho, ale že nakonec vždy zmizely jako do propasti: lidé, ti obyčejní, soukromí, netechnologičtí lidé je přestali podporovat. Nevíme, jak zahynuly takové velké civilizace jako protoindická, a nedostatečné jsou i naše vědomosti o tom, proč a jak se zřítily předkolumbovské civilizace při

útoku hloučků evropských dobrodruhů, ale soudíme-li podle katastrofy helenisticko-římské civilizace, nevystačíme s předpokladem, že to byla prostě fyzická moc barbarských národů, co rozhodlo. Nakonec nezvítězili ti silní barbaři, ale slabí křesťaně.

Mravnost nepadla z nebe a není ani praktickým zařízením, které si lidé zřídili, aby vyvatáli být spolu a měli se co možná dobře. Mravnost není než důsledkem onoho zvláštního postavení člověka v objektivním vesmíru jakožto subjektivity, která je si sebe vědoma a sama se rozhoduje, je v tomto vesmíru novou událostí. V této své situaci musí se člověk obracet k přírodnímu, které už je okolo něho a v něm, aby, neustupuje ze své integrity, našel své místo v něm, oslovoval je a sám se jím dal chápavě oslovovat. Tak vzniká civilizace. Je nástrojem, jak uchovávat nadpřírodnost člověka v přírodě; a teprve důsledkem tohoto uchování je také to, že se člověk snaží přírodu svým rozumem pochopit a technicky ji zvládnout.

Civilizaci nemůže vytvářet ani uchovávat jeden člověk sám, lidé v tom nesnadném úkolu musí být spolu, učit se a posilovat se navzájem. Přitom se jejich civilizace ustavuje v pevný systém, který se sám jeví vůči jednotlivci objektem. V této objektivaci se často shledává příčina civilizačních krizí; civilizace se člověku, jak se říká, "odcizuje". Ale zdá se, že ke krizím dochází tehdy, když se civilizace vyvíjí v disharmonický hybrid a přestává plnit podstatnou část své lidské funkce; stává se dokonce nelidskou.

Tak je tomu právě nyní s civilizací naší. Jestliže má plnit znova svou funkci, nestane se to tím, že by se člověk vrátil podle Rousseaua z civilizace k nějakému hypotetickému přírodnímu stavu, ani že se spolehne na pouhého přirozeného člověka o sobě, jak jej popisuje Husserl. Úkolem je působit uvnitř této civilizace, chránit ji, a když svým vlastním vývojem se stává člověku nebezpečnou, navracet ji k její původnosti, obnovovat ji, naplňovat ji znovu lidskostí.

9

Co v dějinách rozhoduje, není násilí mocných, ale síla lidského ducha. Jsou proto zbytečné úvahy o tom, zda český

národ může sehrát nějakou úlohu v epoše té drovité civilizační krize, kterou prožíváme. Řekové, Židé, Irové, Okcitánci, Nizozemci, to také byly malé národy. Britský historik Arnold J. Toynbee má nepochybně pravdu, když odmítá výklady, podle kterých by se mohly proměny civilizací vyložit vnějšími podmínkami. Pocházejí z toho, že společnost se ocitla nenadálou změnou okolností své existence před výzvou, na kterou už lidé nemohli odpovědět na dosažené zatím úrovni. Vše záleželo na tom, zda dokážou vystoupit na úroveň novou. Nedokázali to vždycky. Někteří ustoupili, jiní zůstali na půlcestě. Ale jiní odpovědět dokázali. Znamenalo to vznik civilizace proměněné, obnovené, nové.

Právě v takové situaci jsou národy Střední Evropy, které náhle z podmínek západoevropské civilizace byly přesazeny do podmínek civilizace východoevropské. Buď to dokážou přijmout jako výzvu, aby vystoupily na úroveň novou, nebo se duchovně a třeba i hmotně rozplynou. To je smysl té Havlovy výzvy k svědomí. Krize naší civilizace postoupila tak daleko, že už nic z ní nemůžeme přijímat, aniž se ptáme po jejich principech a aniž jsme odhodláni i ty třeba revidovat. Úkolem filozofa, básníka, umělce není, aby se vložil do mocenského boje mezi Západem a Východem. Sám se musí rozhodnout a svou sílu k tomu nemůže hledat než sám v sobě, v tom, co nazývá Gabriel Marcel bdělostí. Žádný člověk není na světě sám a Marcel to dobře vidí, když říká, že ospalost činí necitelným k nespravedlnosti, jíž trpí ostatní. Zůstává-li filozof, básník, umělec bdělý, nečiní to jen pro sebe sama.

12. 2. 1986

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 4

1986

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

o b s a h

ČLÁNKY/STUDIE

Jindřich Chalupecký: Potřeba bdělosti	4
XY: Gnostické dědictví	21
Zdeněk Neubauer: Filozofie víry	29

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Paul Ricoeur v Praze	46
Tomasz Wencławski: Několik libovolných úvah na téma teorie času (přeložil Daniel Kroupa)	56
Ivan M. Havel: O jednom metaforickém pohledu na svět	71

RECENZE/ANOTACE/POLEMIKA

Bohumír Janát: Na cestách velkého exodu	107
Erazim Kohák: O čase výchovy	113