

EDICE OIKÚMENÉ

Svazek 136

Vydáno u příležitosti  
100. výročí narození autora

JAN PATOČKA

*Kacířské eseje o filosofii dějin*

PRAHA  
2007

charakter růstových tendencí ukazuje k možnostem nepřilíš vzdálených katastrof. Alarmující hlediska, proti nimž uznane neexistují dosud nevývratné argumenty, nevyvolala nicméně v dnešní společnosti zásadní zájem, jehož by se racionalisté chtěli nadít. A vnitřní překážky, které vyplývají z toho, jak tato civilizace působí na povahu lidské bytosti jako takové, a jež se projevují v oněch lidských hekatombách (vlastně myriatombách), kterým ona „prehistorie“ nezná rovna – se zatím zřetelněji historicky projeví jen jako podnět hledat a nalézat co možná rychlé zapomenutí v dalším vystupňování jejich výkonů. Je známo, že nikdy evropské společnosti nebyly nejen bohatší, ale také nevykonaly nikdy v dějinách tak ohromné sociální dílo jako v „poválečné“ době (tj. v době po druhé světové válce), jako by odchod Evropy z centra dějin (míním zde starou Evropu, evropský Západ, vyrostlý ze západofirské říše) měl být kompenzován touto beneficí. Nicméně tento neslychaný pokrok vcelku neuspokojil a požadavky na bohatství světa a spolu s tím rovněž na strukturu společnosti, která se zdá těmto požadavkům vzpírat, rostou dále. Optimismus trendu, živelný a nezkrtný, zdá se být silnější než každá námitka, kterou dění samo dovede vzbudit. A námitek opravdu nechybí; lze říci, že celé vědecko-myslitelské odvětví, moderní sociologie, vyrostlo převážně reflexí na nebezpečí, ba na pocitovaný patologický ráz dosavadního vývoje průmyslové civilizace. Jedni viděli tuto patologičnost jako provizorium, které budoucí vývoj vyléčí sám vnitřní zákonitostí, kterou se jim zdálo, že postihují; tak Auguste Comte krizi společnosti viděl v nedostatku společenského konsensu, spontánního souladu nazírání, který se prý znovu dostaví nezbytným zpozitivněním, zvědečtění myšlení všech. Karl Marx spolehal stejně, ale na odlišný vývoj: na nutný rozklad a hrob způsobu průmyslové výroby, k němuž kapitalistická společnost spěje vlastním fungováním. Jiní se však domnívali ve stupňující se sebevražednosti a počtu mentálních chorob spatřovat zřejmé symptomy patologičnosti; dnes by mohli přidat rovněž narkomanii, revoltu mládeže a odbourání všech společenských tabu, které ukazují zřetelnou konvergenci k limitě anarchie.

Než však můžeme odpovědět na otázku vyznačenou titulem, musíme se dohodnout o kritériu, o měřítku, kterým posuzovat úpadek či kladný stav. Nechceme zde rozvíjet celou otázku hodnocení a jeho vztahu k problému pravdy. Omezuje se zde na úhrnné

## 5. Je technická civilizace úpadková, a proč?

Devatenácté a dvacáté století jsou dobou průmyslové civilizace, která smetla, jak se dnes zdá, definitivně jiné, starší pokusy lidstva utvářet, ba produkovat svůj život bez pomoci vědy a techniky (techniky založené na vědě, splývající v jistém smyslu s vědou). Vznikl tak ohromný zářez do kontinuity lidských dějin, který nedávno údobí sotva tří set let nechává některým moderním osvícencům spatřovat jako nesmělý počátek vlastní historie lidstva, zatímco vše ostatní se odsunuje do prehistorie. Člověk industriální epochy je nesrovnatelně mocnější, má k dispozici mnohem větší zásobárnu sil než lidé starších dob, sahá do subatomárních oblastí, z nichž se živí hvězdy, protože Země mu nestačí: žije v nesrovnatelně větší společenské hustotě a dovede toho využít k zvýšení intenzity svého útoku na přírodu, aby mu vydala vždy větší kvantum oné působnosti, kterou míní dostat do schémat svých výpočtů a do pák svých rukou.

Mohutný růst průmyslové civilizace zdá se být tendencí, kterou nedovedou zadržet žádné obtíže vnější ani vnitřní. Vnější překážky, jak je snad nejspíše a nejmocněji, fyzikalisticky a kvantitativně obřážejí úvahy Římského klubu,<sup>64</sup> týkají se vyčerpání světových zásob surovin, demografického růstu, znečišťování prostředí a nemožnosti zvěšťovat uživnou základnu, přičemž exponenciální

<sup>64</sup> D. H. Meadows – D. L. Meadows – J. Randers – W. W. Behrens, *The Limits of Growth*, New York 1972; česky: *Meze růstu. Zpráva pro projekt řešení tíživé situace lidstva zadány Římským klubem*, přel. B. Moldán, Praha, nedatovaná interní publikace Ústředního ústavu geologického. (Pozn. vyd.)

konstatování, že úpadek a jeho protiklad jsou ne pouze abstraktní „hodnoty“ a „morální pojmy“, nýbrž že jsou neodlučné od lidského života v jeho vnitřní povaze, v jeho samotném bytí. Je úpadkový takový život, kterému uniká sám vnitřní nerv jeho fungování, který je porušen ve svém nejvladnějších jádře, takže domnívá se, že je plným životem, ve skutečnosti se každým svým krokem a činem vyprazdňuje a mrzačí. Je úpadková společnost, která svým fungováním vede k úpadkovému životu, k životu v propadlosti tomu, co není povahou svého bytí lidské.

Který je však život, jenž se sám mrzačí tam, kde na pohled je plný a bohatý? Odpověď musí být přímo v otázce.

Co je lidský život, má-li být něco takového možné – aby byl ve skutečnosti něco jiného, než čím se sobě samému na pohled zdá, jeví? Že věci se jeví jinak, než jsou, spočívá na tom, že se ukazují vždy jednostranně, v distanci, v perspektivě, a následkem toho mohou přijímat vzezření společné jim s jinými. Že my sami se jevíme sobě jinak, než jsme, musí však spočívat na jiném základě. Sobě sám není člověk cizí, jako je mu cizí věc a její způsob bytí: člověk je sám sebou. Má-li se sobě jevit jinak, musí se sobě odcizit a toto odcizování musí náležet k němu, být založeno v jeho vlastním způsobu jak být. Člověk je tedy tak, že odcizování je mu nějak „milejší, přirozenější“ než vlastním bytí. Vlastním bytí není nikdy samozřejmě, nýbrž vždy výkon. V tomto smyslu lze však říci, že nakonec i odcizování je výkon, je to „ulehčení“, je to nikoli „přirozená“ lehkost, nýbrž výsledek jistého „aktu“.

Člověk nemůže být v samozřejměsti mimolidských jsoucen, musí svůj život konat, nést, musí s ním „být hotov“, „vyrovnat se s ním“. Pak to vypadá, jako by byl vždy mezi dvěma možnostmi, které jsou ekvivalentní. Tak tomu však není. Odcizení znamená, že není ekvivalence, nýbrž jen jeden z životů možných je ten „pravý“, vlastní, nezastupitelný, jen mámi vykonatelný v tom smyslu, že jej vsutku neseme, že jsme s jeho tíží ztotožnění – kdežto druhý je uhýbání, útěk, uchýlení do nepravosti a ulehčení. Proto hledisko „volby“, decisionismus, je vždy již falešný, objektivovaný a objektivistický pohled zvenčí. Skutečný „pohled“ je non-ekvivalence, pro kterou je bytostný rozdíl mezi odpovědností, která nese a „exponuje“ se, a ulehčováním a útěkem. Skutečnost lidského života nepřipouští proto pohled zvenčí, pohled „nezařaditelského diváka“.

Je třeba ještě jedné distinkce vedle této distinkce mezi pravým a nepravým.

Pravé-nepravé tkví v tom, že na vlastním bytí nemůžeme nebyť interesováni: vlastní odpovědností jsme vždy zaujati, zabráni: je o nás rozhodnuto dříve, než jsme „se rozhodli“. Pravé, vlastní bytí spočívá však v tom, že jsme s to vše, co jest, nechávat být tak, že jest a jak jest, nekomolit je, neupírat mu jeho bytí a jeho povahu.

Avšak existuje ještě rozdíl mezi všedním, „každým dnem“, a mezi výjimečným a svátečním. Výjimečné a sváteční rovněž ulehčuje, ale ne útěkem od zodpovědnosti, nýbrž odkrytím té dimenze v životě, kde neběží o tíži odpovědnosti a útěk před ní, nýbrž kde jsme strženi, kde něco silnějšího, než je naše svobodná možnost, naše zodpovědnost, se zdá pronikat do života a dávat mu smysl, který mu jinak je neznámý. Je to dimenze démonična a vášně. V obou je člověk vydán všanc; neutíká prostě od sebe do „věřejnosti“, do běžného všedního dne, do „věčnosti“, neodcizuje se každodenním způsobem. Není to sebeodcizování, nýbrž přemoženost a strženost. Neutíkáme tu od sebe, ale jsme něčím překvapěni, předstížení, uchvázeni a toto něco nepatří do věci a všedního dne, v němž se můžeme ztratit v tom, co obstaráváme. Zakoušíme, že svět není jen okruh toho, co můžeme, nýbrž i toho, co se nám otvírá samo a je s to pak jako zkušenosť (např. o erotičnu, o sexualnu, o démoničnu, o posvátné hrůze) prolhnout a změnit náš život. Tváří v tvář tomuto fenoménu jsme nakloněni zapomenout na celou dimenzi boje o sebe sama, na odpovědnost i útěk, a nechat se strhovat do nové, otevřené dimenze, jako by teprve nyní stál před námi skutečný život a jako by se tento „nový život“ nepotřeboval vůbec starat o dimenzi odpovědnosti.

Dimenze sacrum–profanum je tedy odlišná od dimenze pravost, odpovědnost – útěk. Musí být k odpovědnosti uvedena ve vztah jiným způsobem než útěk, nemůže být prostě přemožena, musí být přivtělena k zodpovědnému životu.

Sacrum–profanum má též ten důležitý význam, že profanum je bytostně oblast práce a sebeujařmení života, jeho poutanosti k sobě samému. Démonická, orgiastická dimenze je v bytostně opozici k tomuto jen člověkem pocíťovanému ujařmení životem, jehož nejsilnější projev je nutnost práce. Práce je vždy nucená práce. Práce je ohled na sebe, démonično je bezohledné. K životu, který je vázán na sebe, k sebespoutanosti života náleží orgiastický pen-

dant, život v rozpoutání neobstaratelného a nedisponovatelného. Orgiastická dimenze proto nemíží prostě tam, kde není zodpovědnost jako taková objevena nebo kde se k ní nepřihlíží, kde se před ní přehrá, nýbrž naopak stává se naléhavou. Od „primitivních“, přírodních národů až po dnešek sahá její nepostradatelnost a vláda.

Sakrálnost, sakrální oblast je tak jinou, odlišnou opozicí vůči každodennosti. Durkheimova sociologie zdůraznila například, že ve společnostech totemických, jako jsou některé australské jím analyzované, rozpadá se realita na dvě základní kategorie věcí profánních, k nimž se člověk chová „ekonomicky“, a věcí posvátných, kam patří totemy, jejich symboly, jejich představitelé mezi lidmi.

Každému, kdo zná Durkheimovy rozbor, je nezapomenutelné vylíčené orgiastické scény z cestovatelů Spencera a Gillena, tak jak ji Durkheim interpretuje. „Je snadno si představit, že člověk na tomto stupni exaltace se již nezná. Jelikož se cítí ovládan, vlečen jakousi vnější mocí, která působí, že myslí a jedná jinak než v normální době, má ovšem dojem, že to již není on. Zdá se mu, že se obnovil: ozdoby, do nichž se halí, masky, jimiž pokrývá svůj obličej, znamenají vnějškově tuto vnitřní změnu ještě více, než přispívají k tomu, aby k ní docházelo. A ježto všichni jeho druzi se zároveň cítí stejně proměněni, ... vypadá to vše, jako by byl vskutku přenesen do zvláštního světa, zcela jiného než ten, v němž obvykle žije. Jak by takové zkušenosti, hlavně opakované každodenně po celé týdny, nepřesvědčovaly o tom, že vskutku existují dva různé norodé a nesrovnatelné světy? V jednom z nich namáhavě vládí svůj každodenní život; a do druhého stačí jen vstoupit a je ve vztahu k mimoriádným možnostem, které jej galvanizují až do frenetické. Jeden je profánní, druhý je svět posvátných věcí.“<sup>65</sup>

Positivistický předpoklad, že ten všední svět má přednost před druhým, nemůže zabránit, abychom v tomto výkladu neviděli ostře podání fenoménu.

Démonično musí být uvedeno ve vztah k odpovědnosti, v němž původně a prvotně není. Démonično je démonické právě tím, že je s to prohloubit sebeodcizení, na něž na druhé straně upozorňuje: člověk se odcizuje tím, že je vázán k životu a jeho věcem a ztrácí

<sup>65</sup> E. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, Praha 2002, str. 241–242. (Pozn. vyd.)

se v nich. Vytržení je vytržením z této služby, není však stále ještě svobodou. Vytržení může se za svobodu vydávat a někdy vydává – z hlediska překonání této orgiastické sakrality je pak právě viděno jako *démonické*.

Že rovněž sexualita patří do této dimenze démonické opozice vůči každodenní profanitě, nepotřebuje speciálních důkazů – orgiastické kultury mají skoro vždy sexuální stránku, na druhé straně sexualita vnitřně obsahuje totéž odstinění dvojího světa, dvojí skutečnosti, která je charakteristickým důsledkem orgie, jak ji popisují Spencer a Gillen.

Na sexualitě je pak patrné zároveň, jak nezbytně dochází k uvedení orgiastické oblasti ve vztah ke sféře zodpovědnosti. Toto uvedení do vztahu k zodpovědnosti, tedy k oblasti lidské pravosti a pravdy, je pravděpodobně zárodečná buňka dějin náboženství. Náboženství není sakrální, ani nevzniká přímo ze zkušenosti sakrálních orgií a obřadů, nýbrž je tam, kde se překonává výslovně sakrální jako démonie. Zkušenosti sakrální přecházejí v náboženské, jakmile je zde pokus integrovat odpovědnost do sakrality nebo regulovat sakralitu odpovědností.

To vše se původně děje a může dít vždy znovu bez výslovné jasnosti o tom, jaký je způsob bytí odpovědné bytosti, kterou je člověk. Výslovnou jasnost o člověku nelze získat bez výslovného vztahu k bytí. Zkušenost sakrálního a náboženského charakteru tuto jasnost vždy nemá; je to zkušenost o přelomech, obratech a konverzích, v níž se bytí člověka uplatňuje bez výslovné jasnosti, bez bytostné míry pro to, co jest a co není. Proto v otázce lidského bytí nemají náboženské přelomy (a to, co s nimi souvisí, např. zkušenost umělecká) ten zásadní význam, který má *ontologická* zkušenost filosofie. Proto též snad se může ukazovat, že náboženství podléhá na čas zatmění, dokud jeho problémy nejsou vyřešeny filosoficky.

Nikoli opozice *sacrum* – profánům, nikoli slavnost – všední den, nikoli mimoriádnost – každodennost je opozicí pravého a nepravého, nýbrž patří mezi problémy, které odpovědnost musí teprve zvládnout. Každá forma lidského na jakémkoli „stupni“ zná v nějaké podobě opozici každodennost – nekaždodennost, ale ne každá proto domáhá se již vždy povznesení z úpadku. Každodennost – nekaždodennost může znamenat: všednosti jsme se zbavili; ale dosáhli jsme proto již také své vlastní, plné a nepřevodné by-

losti, jak na ni tajemným náznakem upozorňuje slovo „já“? Do-  
 mníváme se, že *já* v tomto smyslu se vynořuje v počátku dějin  
 a spočívá v tom, v posvátnu se nikoli ztratit, nikoli vzdát se tam  
 prostě samých sebe, nýbrž vyžít v odpovědném kladení otázek vy-  
 jasnějících objevenou problematičnost s každodenní střídavostí,  
 ale též s činnou odvahou k závratí, kterou působí, celou opozici  
 mezi sacrum–profanum; *překonat* každodennost, aniž se sebeza-  
 pomenuje zhroutíme do oblasti temna jakkoli lákavého. Dějiny  
*živě* znamená na jedné straně diferenciaci konfúzní každodennos-  
 ti života předdějinného, dělbou práce a funkcionalizaci individua,  
 jednak vnitřní zvládnutí posvátného jeho interiorizací, tím, že se  
 mu neoddáváme vnějškově, nýbrž vnitřně se konfrontujeme s jeho  
 bytným základem, k němuž otvírá cestu ořesená do základů lid-  
 ská nejasnost, útočiště našeho životního rutinérství. Proto má  
 v základech dějinného procesu tak velký význam vznik epické  
 a potom zvláště dramatické poezie, v níž člověk přihlíží vnitřním  
 a pak vnějším okem k dění, jehož se účastnit znamená propadnout  
 orgii; dějiny vznikají jako povznesení z úpadku, jako pochopení,  
 že život dosud byl životem v úpadku a že existuje jiná možnost či  
 možnost, jak žít, než na jedné straně mozelení za naplněným ža-  
 ludkem v bídě, nedostatku, důmyslně kročením lidskými techni-  
 kami – a na druhé straně orgiastické chvíle soukromé a veřejné,  
 sexualita a kult. *Recká polis*, epos, tragédie a filosofie jsou různé  
 stránky téhož elánu, který znamená vzmach z úpadku.

Právě z tohoto důvodu, že dějiny znamenají na prvním místě toto  
 vnitřní dění, vznik člověka, který zvládá prvotní verzi lidských  
 opozitních možností tím, že se objevuje oprávdově, jedinečně *já*,  
 jsou dějiny dějinami *duše* na jednom z předních míst. Proto jsou  
 dějiny skoro od počátku sledovány reflexí na dějiny, proto Sókra-  
 tés obec, vlastní místo dějin, označuje též za místo péče o duši.  
 Proto již předtím Hérakleitos, pohněvaný tím, že jeho obec hubí ty  
 nejlepší, jediné schopné provést ono povznesení z úpadku proti  
 každodennosti i orgiastickému skoku do temna, mluví o hranicích  
 duše (o tom, co jí dává podobu), které nelze najít po všech (běž-  
 ných) cestách, protože její slovo, výraz pro ni je příliš hluboký.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Héraklei-  
 tos*, B 45; česky: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, přel. K. Svoboda,  
 str. 59. (Pozn. vyd.)

Proto Platón má za hlavní námět svého uvažování stát, který je mu  
 zároveň modelem, na němž vnějškově lze odhalit stavbu jednotlivé  
 duše. Proto je Platónova filosofie v jádře seskupena kolem duše  
 jako svého středu, který ji činí teprve čímsi pevným a definova-  
 ným. Lze se ovšem domnívat, že zvláštní ráz antické společnosti fa-  
 vorizoval i zvláštní ráz antické filosofie v jejím klasickém období.  
 Platónovo myšlení, rozhodující pro ontologickou povahu této filo-  
 sofie jakožto metafyziky, je podle zdařilé charakteristiky E. Finka<sup>67</sup>  
 myšlením světla bez stínu (v poslední tendenci ovšem, protože  
 o dualismu rozum – nutnost ve faktickém světě není u Platóna po-  
 chybná). To znamená, že filosofie se může své vlastní životní úloze,  
 být neextatickým, ne-orgiastickým protipólem a vlastním vyřeše-  
 ním problému, který klade každodennost, věnovat bez ohledu na  
 strukturu společnosti – rozum, pochopení má zde jediné tuto funkci  
 a může se v ní plně vyžít, neboť v živé realitě je tolik ne-každoden-  
 ního, že není obavy, aby pathos každého dne nepřevládalo a ne-  
 udusilo svůj protiklad. Tato ontologie je proto filosofii duše, jež  
*nahlédnutím* do rozdílu mezi jsoucnem pravým, transcendentním,  
 odlišným od naší reality pouhého přecházejícího, pohyblivého mí-  
 nění svým rázem věčně nepohnutého bytí, nabyvá teprve svého  
 vlastního jednotného jádra, schopného odolat náporu všech rozma-  
 nitých otázek a problematik, které jinak duši zmitají sem a tam.  
 Jednota je podstatou duše a dociluje se jí myšlením, vnitřním dialo-  
 gem, dialektikou, která je vlastní metodikou nahlédnutí a podstatou  
 rozumu. Je odtud patrné, proč filosofie musí být zároveň péčí o duši  
 (ἐπιμελεία τῆς ψυχῆς), ontologií a theologií, a to vše v péči  
 o obec, o nejlepší stát. Tato struktura jí zůstává, i když vlastní po-  
 vaha bytí toho, co je předmětem filosofie, změní se z *idéa* na  
 ἐνέργεια (u Aristotela), a transcendent z ideového světa se pře-  
 souvá na božstvo či božstva. Filosofická teorie zde stejně plní své  
 poslání být vlastní doménou, v níž naše *já* dospívá k sobě a k pro-  
 žitku svého posleze posízeného jsoucna. (Transcendentnost bož-  
 ské části světa je potom teprve zdůrazněna nemožností světa dosáh-  
 nout k božstvu a božstva myslet na svět – tato transcendent je  
 právě výrazem onoho „duchovního“ překonání každodennosti,  
 k němuž filosofie bytostně přispívá.)

<sup>67</sup> Srv. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Welverständnis von  
 Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970. (Pozn. vyd.)

Platónova nauka o duši má ještě další stránky. Na jednu nanejvýš důležitou upozorňuje E. Fink ve svém výkladu Platónova mýtu o jeskyni.<sup>68</sup> Tento mýtus, zvláště ve své partii dramatické, je obrácením tradičních mystérií a jejich orgiastických kultů. Již tyto kulty směřovaly ne-li ke spojení, tedy ke konfrontaci mezi zodpovědností a orgiastikou. Jeskyně je pozůstatkem podzemního shromaždiště mystérií, je lůnem matky – země. Platónova nová myšlenka je vůle opustit lůno matky země a dát se na ryzí „cestu světa“, podřítit tedy orgiasmus cele zodpovědnosti. Proto vede cesta Platónovy duše přímo do věčnosti a k prameni vši věčnosti, ke slunci „dobra“.

Jiná stránka souvisí s předchozí. „Konverze“ platónská umožňuje pohled na Dobro samo. Tento pohled je neměnný, věčný jako Dobro samo. Cesta za Dobrem, která je nové mystérium duše, odehrává se v podobě vnitřního rozhovoru duše. Nesmrtelnost, která je v nedělném spojení s tímto rozhovorem, je tedy jiná než nesmrtelnost mystérií. Je to poprvé v dějinách individuální nesmrtelnosti, je individuální, protože vnitřní, protože spojena neodlučitelně s vlastním výkonem. Platónská nauka o nesmrtelnosti duše je výsledkem konfrontace mezi orgiasmem a zodpovědností. Zodpovědnost triumfuje nad orgiasmem, přivítá si jej jako podřízený moment, jako erós, který si tak dlouho nerozumí sám, pokud nepochopí, že jeho původ není v tělesném světě, v jeskyni, v temnu, nýbrž že je pouze prostředkem vzestupu k Dobru s jeho absolutním nárokem a tvrdou disciplínou.

Důsledkem tohoto pojetí se stalo v novoplatonismu, že demonično – Erós je velký démon – se stává služebnou říší v pohledu skutečného filosofa, který přemohl všechna jeho pokušení. Odtud poněkud neočekávaný důsledek: filosof je zároveň velký thaumaturg. Platónský filosof je kouzelník – Faust. Holandský historik idejí Gilles Quispel odtud vyvozuje jeden z hlavních zárodků legendy o Faustovi a faustovství vůbec, onoho „nekonečného snažení“, které Fausta činí tak nebezpečným, ale nakonec jej sama může spasit.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Tamt., str. 43 n. (Pozn. vyd.)

<sup>69</sup> G. Quispel, *Faust, Symbol of Western Man*, in: *Eranos Jahrbuch*, 1966, Zürich 1967. (Pozn. vyd.)

Další důležitý moment je v tom, že platónský filosof přemohl smrt v podstatě tím, že před ní neuprchl, nýbrž zůstal s ní tváří v tvář. Jeho filosofie byla μελέτη θανάτου,<sup>70</sup> péče o smrt; péče o duši je nerozlučná od péče o smrt, která se stává pravou péčí o život, život (věčný) se rodí z tohoto přímého pohledu na smrt, z přemožení smrti (možná, že není nic jiného než toto „přemožení“). To však, spolu se vztahem k Dobru, se ztotožněním s Dobrem a vybavením z démonie a orgiasmu, znamená vládu zodpovědnosti a tím svobody. Duše je absolutně svobodná, tj. volí svůj osud.

Tak vyrůstá nová, světelná mytologie duše na podkladě duality pravého, zodpovědného, a mimořádného, orgiastického: orgiastické není odstraněno, ale zkázněno a učiněno služebným.

Je pochopitelné, že tato celá motivika musela nabýt světodějného významu v okamžiku, kdy konec polis–civitas v podobě římského principátu položil problém nové, v transcendentu založené zodpovědnosti i v rámci společenském, vůči státu, který již nemohl být společenstvím rovných ve svobodě. Svoboda se již neurčuje poměrem k sobě rovným (druhým občanům), nýbrž k transcendentnímu Dobru. To klade nové otázky a umožňuje nová řešení. Sociální problém římského impéria se nakonec provádí rovněž na základě platónským pojetím duše umožněným.

Novoplatónský filosof Julián Apostata na trůně císařském – věděl asi správně Quispel<sup>71</sup> – je důležitá peripetie vztahu mezi orgiasmem a kázní zodpovědnosti. Křesťanství nemohlo překonat platónské řešení jinak než opětným obratem. Odpovědný život sám byl v něm pojat jako dar něčeho, co posléze, i když má charakter Dobra, má rovněž rysy nepřístupného a navždy člověku nadřazeného – rysy mystéria, které má poslední slovo. Křesťanství přece dobro chápe jinak než Platón – jako dobrotu sebezapomínavou a sebezapírající (nikoli orgiastickou) lásku. Nikoli orgiasmus – ten zůstává nejen podřazen, nýbrž v určitých postupech k limitě úplně potlačen –, ale přece mysterium tremendum. Tremendum, protože zodpovědnost se vkládá nyní nikoli do lidsky prohlédnutelné esence dobroty a jednoty, nýbrž do neprohlédnutelného vztahu k absolutnímu, nejvyššímu jsoucnu, které nás má v rukou nikoli po

<sup>70</sup> Srv. Platón, *Faidón*, 81a1. (Pozn. vyd.)

<sup>71</sup> G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951. (Pozn. vyd.)

vnější, nýbrž po vnitřní stránce. Svoboda mudrce, který přemohl orgasmus, může být stále ještě pojata jako démonie, vůle k odloučení a osamostatnění, k odporu k naprosté oddanosti a sebezapomenuté lásce, v níž je vlastní bohopodobnost. Duše se nyní nehledá jen vstupem vnitřního rozhovoru, nýbrž cítí též jeho nebezpečí. V poslední instanci není duše vztah k *předmětu* sebevznešenějšímu (jako platónské Dobro), nýbrž k osobě, která do ní nahlíží, aniž je sama prohlížena. Co je osoba, není v křesťanském pohledu vskutku adekvátně tematizováno: je to však v obrazech a „zjeveních“ velké síly zpřítomněno, hlavně v podobě problému boží lásky a bohočlověka, který na sebe bere naše provinění; provinění nabývá též nového smyslu, je to urážka boží lásky, znevážením nejvyššího, které má osobní ráz a jen osobně může být vyřešeno. Odpovědný člověk jako takový je *já*, je individuum, které se nekryje se žádnou rolí, do níž může vstoupit – to se u Platóna vyjadřuje mýtem o volbě životního losu; je odpovědným já, protože v konfrontaci se smrtí a vyrovnání s nicotou vzal na sebe to, co může každý jen sám v sobě provést, v čem není zastupitelný. Nyní však se individualnost vkládá do vztahu k nekonečné lásce a člověk je individuem, protože vzhledem k ní je vinen a vždy vinen. Každý je jako individuum určen jedinečností svého postavení do obecnosti hříchu.

Nietzsche razil slovo, že křesťanství je platonismus pro lid,<sup>72</sup> a na tomto slově je tolik pravdy, že křesťanský Bůh přejal transcendenci onto-theologické koncepce jako samozřejmou věc. Ale v křesťanské koncepci duše je zásadní, hluboký rozdíl. Není jen v tom, že křesťanský člověk, jak to formuluje sv. Pavel, odmítá řeckou σοφία τοῦ κόσμου<sup>73</sup> (metafyziku) i její metodu vnitřního dialogu – myšlenkové nazírání – jako cestu k tomu být, které patří nezbytně k objevení duše. Hlavní rozdíl zdá se spočívat v tom, že teprve nyní je objeven ten vlastní obsah duše, který spočívá v tom, že pravda, o kterou duše bojuje, není pravda nazírání, nýbrž *pravda vlastního osudu, pravda spojená s věcnou odpovědnos-*

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke* (KSA), cit. vyd., sv. 5, str. 12; česky: *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, přel. V. Koubová, Praha 1998<sup>2</sup>, str. 8. (Pozn. vyd.)

<sup>73</sup> „moudrost světa“ – *Nový zákon*, sv. Pavel, *I. list Korintským*, 1, 20. (Pozn. vyd.)

tí, z níž není odvolání na věky věků. Nikoli názorem idejí, a tedy –vazbou k jsovcu, které odvěce, věčně *jest*, nýbrž otevřením se propastnosti božství a lidství, bohočlověčenství zcela jedinečného, a proto definitivně o sobě rozhodujícího vzniká vlastní život duše, její bytostný obsah, který se veskrze týče tohoto bezpříkladného dramatu. Klasický transcendentní Bůh v kombinaci se starozákonním Pánem dějin stává se hlavní osobou v tomto vnitřním dramatu, které činí dramatem spasení a milosti. Překonání každodennosti dostává podobu starosti o spasení duše, která se získala v mravní proměně, v obratu před tvář smrti a věčné smrti, která žije úzkostí a nadějí v nejužším spojení, chvěje se u vědomí hříchu a celou svou bytostí se nabízí v obět pokání. Implikována, ač nikdy výslovně nerefléktována a filosoficky-neuchopena je zde myšlenka, že duše je povahy zcela nesouměřitelné se vším věcným jsovcem, že tato povaha souvisí s její starostí o vlastní být, na němž je na rozdíl od všech ostatních jsovcen nekonečně zainteresována, a že k tomuto skladu náleží bytostně odpovědnost, tedy možnost volby a ve volbě dospění k sobě samé – myšlenka, že duše není nic *předem*, nýbrž až *posleze* přítomného, že je svou celou bytostí něčím dějinným a pouze takto neupadlým.

Pro tento svůj základ v propastném prohloubení duše je křesťanství dosud největším a nepřekonaným, ale též do konce nedomyšleným vzmacem, který člověka uschopnil k boji proti úpadku. Konkrétní podoba vnějšího (společenského) a vnitřního (názorového) života v křesťanském údobí je však spojena s problematikou římské říše (původně analogické řecké polis, změníví se však vlastními úspěchy z pouhé res publica v impérium a od-cizivší si tak masy svého občanstva, jemuž byl tak odňat obsah života) a s jejím zánikem. Tento zánik nebyl jen záporný jev zkázy elitní, na stále utužované a stále krizovější otrokářství odkázané civilizace a přeměny jejího hospodářsko-sociálního organizačního systému. Byl to zároven vznik Evropy v dnešním smyslu slova. Filosofie hospodářské dialektiky revolučního charakteru nám zastre-la skutečnost, že základ naší revoluční epochy je v přeměně, která se udála zkázou vnější, a ne vnitřní erupci; vnitřní přeměna sociální byla poklidná a spočívala v tom, že pracovní břemeno bylo čím dále tím více z *věci*, kterou byl otrok, z bytosti bez mravního charakteru, přesunováno na bytost, která měla v rodině a majetku, byť jakkoli vykofistovaném a skrovném, samostatný, v zárodku

volný charakter, charakter *osoby*. (Hegelova a Comtova filosofie dějin ještě o významu tohoto přerodu, o jeho klíčovém dosahu, plně věděly.) Tato proměna to je, která způsobila, že po stáletích zmatku se projevil evropský a zvláště západoevropský společenský masiv jako mohutná expanzivní moc, že potenciality v něm obsažené se vyjádřily novými společenskými a politickými strukturami nesmírného dosahu: kolonizací, vznikem měst, jichž charakter je úplně jiný než u antické polis, měst, kde práce je vedena myšlenkou nástroje a jeho zdokonalení, a kde se tedy její *břemeno* hledí přenést z člověka na věci; expanzí do oblastí, které římské impérium ztratilo – Středomoří a Východ – i do těch, které nikdy nemělo: střední a severovýchodní Evropa.

Co nás však v naší souvislosti nejvíce zajímá: celou jednou školou moderní sociologie v linii Tocquevillově bylo a je zdůrazňováno, že moderní vývoj směřuje k demokratickému vyrovnání, k rovnosti příležitostí, k přednosti dávané blahobytu před „velkosť“: Kde jsou základy této tendence? Středověká společnost byla svým vznikem hierarchická, spočívala na zbytcích římské munitcipální organizace a na germánském výboji, ale její báze byla v tomto novém, na kolonátu a městské výrobě spočívajícím poměru k práci. Církevní klerikatura byla přitom elementem obstarávajícím překonání každodennosti autentickým, orgiastické tendence jednou rušícím, podruhé (jako u křížových tažení) usměrňujícím způsobem. Je nyní snadno pochopitelné, že městský element byl v tomto dění nositelem některých nových potencialit. Z jeho nového poměru k práci a skeptického využití antické racionalistické tradice vyrostlo časem i nové pojetí vědění jako podstatně praktického a ovládajícího; setkalo se s určitou praktickou tendencí křesťanské teologie, zdůrazňující, že člověk na světě není k tomu, aby jej pouze, ba převážně nazíral, nýbrž aby sloužil a konal. Expanze Evropy z podoby křížáckých výprav přešla v podobu zámořských objevů a ve skok na bohatství světa; vnitřní vývoj výroby, techniky, obchodních a finančních praktik vedl zároveň ke vzniku racionalismu docela nového druhu, toho, který nám je jedině znám: racionalismu, který chce ovládat věci a je jimi ovládán (touhou po prospěchu).

Vznik tohoto moderního (neplatónského) racionalismu je složitý. Dalekosáhlý význam v něm má nedořešenost problému, který převzala křesťanská epocha od antiky: překonání každodennosti

### 5. Je technická civilizace úpadková, a proč?

a orgiasmu. Platónské řešení bylo zahrženo křesťanskou teologií, ale tato teologie sama přijala dalekosáhlé prvky tohoto platónského zahájeného řešení.

Platónský racionalismus, platónská snaha podřítit i samu odpo- vědnost předmětnosti poznání působí v podzemí křesťanského po- jetí dále. Theologie sama spočívá na „přirozeném“ fundamentu a „nadpřirozené“ se chápe jako naplnění „přirozeného“.

Distance vůči „přírodě“, která již není tím, v čem člověk stojí, nýbrž od čeho je oddělen svým jediným bezprostředním vztahem, vztahem k Bohu, umožňuje nyní pohled na tuto „přírodu“ jako na „objekt“.

Člověk usiluje pak o svou svobodu v rámci této přírody – poja- té platónsky: jako to, nad čím stojí, protože to chápe svým ideo- vým pohledem. Odtud „matematický“ rozvrh přírody a její nová podoba, která se připravuje od čtrnáctého století a proniká nadob- ro v sedmnáctém, kdy zaznamenává své hlavní interpretační úspě- chy. Je známo, že Galilei je platonik. Platón umožňuje svou meta- fyzikou nesmrtelné duše, že ovládnutí přírody lidským duchem může se uplatnit v křesťanském světě s jeho nedořešeným problé- mem metafyzické filosofie a křesťanské teologie.

Platónská je též thaumatogie, alchymie a paracelsovské lékař- ství renesančního údobí. Faustovství se přihlašuje k svému a svádí k porušení svazku s božstvím skrze démonično.

Na druhé straně křesťanský poměr k životní praxi, kladné zhod- nocení praktického života proti teorii, umožňuje zařadit i platón- ské „ovládnutí“ přírody do praktických souvislostí a vytvořit tak skutečně účinné vědění, které je zároveň technikou i vědou – mo- derní přírodovědou.

Proměny v křesťanském duchovním jádře samém, přechod na- před od šlechtického křesťanství k církevní autonomii a potom k laickému křesťanství umožnily, aby samo křesťanství přispělo reformační mentalitou askeze ve světě a patosem osobního osvě- čení hospodářským pozehnáním ke vzniku oné autonomie výro- bního provozu, která charakterizuje moderní kapitalismus. Ten se velmi brzy zbavuje skořápek náboženského impulsu a spojuje se s bytostně vnějškovým, osobním a morálnímu posláním odcize- ným moderním racionalismem s jeho nesmírně účinným matema- tickým formalismem a jeho úspěšnou, k ovládnutí přírody, pohybu a sil obrácenou tváří, tváří moderního mechanismu, který se jen až



přilisi rád proměňuje v masinismus, a přispívá tak k tomu, co se nazývá průmyslovou revolucí. Ta potom prorůstá a určuje stále úplněji náš život: evropské lidstvo, a dnes již lidstvo vůbec, nemůže ve své diferenciaci povolání a propletenosti zájmů prostě fyzicky existovat bez tohoto na vědě a technice vždy mohutněji spočívajícího (a ovšem zásoby světové, planetární energie pustošícího) způsobu výroby, takže racionální ovládní, chladná „pravda“ tohoto nejstudenějšího ze všech studených netvorů nám zastírá dnes naprosto jeho vznik, odstraňuje všechny v naší společnosti tradiční způsoby překonání každodennosti neorgiastickým a potud pravdivým způsobem (hlubší podoba pravdy, jež nebere v potaz jen formální roucho, kterým se přiodívá ovladatelná příroda, nýbrž člověka v jeho nepřevodnosti a propastné individualitě) a tváří se jako vše ve všem, hospodář kosmu.

Tolik duchovních motivů se spojilo posléze k vytvoření neudychovního, zcela „praktického“, světského a materiálního pochopení skutečna jako předmětu ovládní naší mysli a rukou.

Co bylo původně u Platóna hrází proti orgiastické nezodpovědnosti, dostalo se nyní do služeb každodennosti. Člověk si v ní lichoť, že bere do rukou vlastní život, a vskutku dovede z objevených příčin vytvářet prostředky k usnadňování a vnějšímu množení života a jeho statků. Práce sama přitom sice zpočátku nebyvale zotročuje, ale pak stále více „osvobozuje“, až člověk získává perspektivu „osvobodit“ se od ní úplně.

Jedním z důsledků, který zprvu nepozorovaně, potom stále důrazněji se hlásí, je nuda. Nuda není zanedbatelnost, „pouhá nálada“, privátní vynacházení, nýbrž je ontologický status lidstva, které podřídilo cele svůj život každodennosti a její neosobnosti. Nudu konstatoval již v 19. století Kierkegaard jako kořen estetického postoje, oné nestálosti, která nedovede zapustit kořen do jsoucna, protože ji odtud vypuzuje nuda. Již v 17. století u Pascala jsou podobné motivy, koncipované tvář v tvář mechanismu, který se na široké frontě prosazuje.

Durkheim poznamenal, že určité zjevy Velké revoluce ukazují spontánní obnovu sakrality. V údobí Francouzské revoluce jsou lidé zachvácení jakýmsi „náboženským“ nadšením. „Tato schopnost společnosti klást se jako božská nebo zakládat božstva nebyla nikdy tak patrná jako v prvních letech Revoluce. Pod vlivem obecné vlny nadšení byly proměněny v posvátné takové věci, které

svou povahou jsou zcela laické, Vlast, Svoboda, Rozum...<sup>74</sup> Je to ovšem nadšení, které přes kult Rozumu má orgiastický, osobním vztahem zodpovědnosti nezakázný nebo ne dost zkázný ráz. Nebezpečí nového úpadku do orgiasmu se zde ukazuje akutně.

(Propadlost všem, jejich každodennímu obstarávání a vázanosti k životu má svým nezbytným pendantem novou vlnu orgiastické záplavy. Čím více se prosazuje moderní vědotechnika jako vlastní vztah k jsoucnu, čím více do svého okruhu zatahuje všechno přírodní a pak i lidské, čím více jsou tradice dávného vyrovnání pravého se strhujícím odsunovány a odsuzovány jako nereálné, nevěrohodné a fantastické, tím krutější je reванý orgiastického entusiasmumu. Prosazuje se již v „osvobozovacích“ válkách a revolučních krizích 19. století. Exacerbuje se jejich většinou krutou represí. Do této oblasti sociálního boje se tak koncentruje celá vážnost života, celý jeho zájem o vlastní bytí. Každodennost a entusiasmumu boje do krajnosti a bez milosrdenství patří k sobě. Po celé 19. století je toto spojení většinou latentní, jsou zde ještě velmi silné setrvačné síly. Ve 20. století, které je jakoby „pravdou“ devatenáctého, je však tento protiklad tak jasně všeovládajícím motivem, že to netřeba ani dokazovat.

Válka je v tomto století dokonanou revolucí každodennosti. Spolu s tím kráčí ruka v ruce universální uvolnění a happening, orgiasmumu v nových formách. Nejen počátek válek a revolucí, nýbrž rozklad starých forem *étosu*, prosazování „práva na tělo“ a na „vlastní život“, universální rozšíření happeningu atd. dokládají tuto souvislost. Válka jako universální „všecko je dovoleno“, divoká svoboda, zachvacuje státy, stává se „totální“. Jednou rukou se organizuje každodennost a orgie. Organizátor pětileté je zároveň autorem inscenovaných procesů nového honu na čarodějnice. Válka je zároveň největší podnik průmyslové civilizace, produkt i nástroj totální mobilizace (jak správně viděl E. Jünger)<sup>75</sup> i uvolněním orgiastických potencialit, které nikde jinde nemohou si dovolit krajnost opilství ničéním. Již v počátcích moderní doby,

<sup>74</sup> E. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, str. 237 n. (Pozn. vyd.)

<sup>75</sup> Viz E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung* (1930), in: *Sämtliche Werke*, 2. odd.: *Essays I*, sv. 7: *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980. (Pozn. vyd.)

v době náboženských válek 16. a 17. věku, byla zde podobná krutost a orgiastika tohoto stylu, již tehdy za ně zodpovídal rozklad dosavadní celkové kázně a demonizace protivníka – že však demonie může dostihnout vrcholu právě v údobí maximální střídavosti a racionality, nebylo nikdy dosud vidáno.

Nuda přirozeně neustupuje, nýbrž z pozadí se dere do popředí scény. Nevystupuje pouze v rafinovaných formách estetismu a romantických protestů, nýbrž v jasné podobě konzumní nabídky a konce utopie (realizované „pozitivními“ prostředky). V podobě povinné zábavy se stává kolektivní metafyzickou zkušeností, jednou z těch, kterými se vyznačuje naše doba (jiné jsou frontové zážitky, Hirošima).

Co jiného znamená tato Nuda obřích rozměrů, kterou není s to zastřít nesmírný důmysl moderní vědy a techniky, který by bylo nainvazivní a cynické podceňovat a nepozorovat? Nejrafinovanější vynálezy jsou nudné, pokud nevedou k exacerbaci Tajemství, jež se skrývá za tím, co je objeveno, co je nám odkryto. Mohutná pronikavost lidské mysli odkrývá s vehemencí dosud nikdy nesněnou, okamžitě se jí však zmocňuje běžný den a pochopení jsoucna jako v zásadě již plně odkrytého a jasného, ono pochopení, které z dnešního tajemství dělá rázem všeobecný klep a triviálnost druhého dne.

Problém individua, problém lidské osoby, byl od počátku problémem překonání každodennosti a orgiasmu. Znamenal zároveň: člověk nemůže být ztotožněn se žádnou rolí, kterou může hrát na světě. Moderní individualismus, jak se roztaňuje od renesanční doby (podle Burckhardta<sup>76</sup> i mnohých jiných), byl snahou nikoli proniknout mimo a pod každou roli, nýbrž hrát *význačnou* roli. O roli se svádějí boje buržoazní revoluce (rovnost je rovnost rolí! a svoboda je možnost volby role, která se nám hodí!). Moderní individualismus se vykuluje stále více jako kolektivismus (universalismus), kolektivismus jako tento falešný individualismus. Vlastní otázka individua se proto neklade mezi liberalismem a socialismem, demokracií a totalitou, které při všech hlubokých rozdílech mají společným přehlížení všeho, co není objektivní a role.

<sup>76</sup> Viz J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860; česky: *Kultura renesanční doby v Itálii*, díl I–II, přel. K. Kovář a A. Gottwald, Praha 1912. (Pozn. vyd.)

Proto též nemůže vyřešení konfliktu mezi nimi přinést vyřešení otázky postavení člověka na jeho místo, vyřešení jeho bloudění mimo sebe a místa, které mu patří.

Toto bloudění mimo se projevuje mj. v moderní bezdomovosti. Při vši obrovské produkci prostředků k životu zůstává lidský život bez domova. Domov se chápe stále více jako přístřeší, místo, kde člověk přespává, aby mohl druhého dne do práce, kam ukládá své pracovní výtěžky a kde vede „rodinný život“, který existuje stále méně. Že člověk bydlí na rozdíl od všech jiných živočichů jen proto, že není na světě doma, že je z něho vykloněn, a právě proto v něm a k němu má poslání, zakotvené v hlubokých minulostech, jež neminuly, dokud jsou v něm živý – to mizí tvář v tvář moderní pohyblivosti dobrovolné i nucené, onomu obrovitému stěhování národů, které postihuje již skoro všechny světadíly. Největší bezdomovost je však v našem vztahu k přírodě a sobě samým: H. Arendtová upozorňovala na to, že člověk nerozumí již tomu, co dělá, a vypočítává, že se spokojuje ve vztahu k přírodě pouhým praktickým ovládnutím a předvádáním bez srozumitelnosti, v tom smyslu, že v přírodovědě opustil již dávno před vesmírnými lety půdu této země a ztratil tím ve skutečnosti onu půdu pod nohama, k níž je poslán. Tím však zároveň se vzdal sebe sama, svého zvláštního postavení v universu, které spočívá v tom, že jediný z živých tvorů, které známe, se vztahuje k bytí, ba je tímto vztahem. Bytí přestalo být problémem, když všechno jsoucno ve své vypočitatelné nesmyslnosti leží nabíledni.

Člověk přestal být vztahem k Bytí a stal se silou, mocnou, jednou z nejmocnějších. Stal se hlavně ve svém společenském jsoucnu obrovskou stanicí k uvolňování vesmírných sil, akumulovaných a vázaných po celé eóny. Vypadá to, jako by se stal ve světě ryzič sil velkým akumulátorem, který na jedné straně sil využívá, aby existoval a množil se, na druhé straně je však právě proto sám zapjat do téhož procesu, kumulován, propočítáván, využíván a manipulován jako kterýkoli jiný stav sil. Na první pohled vypadá tento obraz mytologicky: co je síla jiného než pojem pro lidský způsob předvádajícího řízení skutečnosti? Ale právě v tom je punctum sa-liens, že porozumění světu jako Síle činí z pouhých sil něco více než korelát lidského zacházení. V Síle se skrývá Bytí, které nepřestalo být oním světlem, které osvětluje svět, byť nyní zlověstným světlem. Chápeme-li bytí pouze z hlediska jsoucna, kterým patří,

a my je tak chápeme, protože jsoucím je pro nás odedávna to, co jednou provždy, radikálně a odvěce vládně nade vším, co je tedy závislé na prvotních počátcích, jež ovládnout znamená zvládnout vše, pak je v dnešním pochopení Síla nejvyšší jsoucno, které všechno tvoří i ničí, kterému všechno a všichni slouží.

Metafyzika síly je tedy sice fiktivní a nepravá, je to antropomorfismus, a přece jí není tato kritika práva. Neboť právě toto praktické zbožnění síly činí sílu nejen pojmem, nýbrž skutečností, něčím, co prostřednictvím našeho porozumění věcem uvolňuje veškerou působnost ve věcech potenciálně obsaženou; činí z ní aktualizaci všech potenciálů. Tak se síla stává nejen jsoucí, nýbrž veškerou realitou: všechno je jen v působení, v akumulaci a uvolňování potenciálů, všechna ostatní realita se ztrácí, kvalitativnost, předmětná existence (pro poznávající subjekt, který sám již „nepoznává“, nýbrž jen transformuje)... Tak se ukazuje Síla jako nejvyšší skrytost Bytí, které tak jako hledaný dopis ve známém povídky E. A. Poea<sup>77</sup> je v největším bezpečí tam, kde se vystavuje pohledu, v podobě veškerenstva jsoucího, tj. síl, které se navzájem organizují a uvolňují, nevynechávajíce člověka, zbaveného ovšem spolu s veškerenstvem všeho tajemství.

Tuto vizi bytí, které je resorbováno jsoucnem, předvedl ve svém díle velký soudobý myslitel, aniž došel důvěry, ba povšimnutí. Poslední, následující kapitalka našeho eseje o dějinách se pokusí ukázat, jak se to obrátí v současném historickém dění a jeho alternativách.

Na otázku, zdali průmyslová civilizace je úpadková (jako celek a ve svém charakteru vědeckotechnické civilizace), zdá se nyní odpověď snadná. Přesto s ní váháme. Je sice pravda, že velký, hlavní vnitřní problém člověka – i svůj –, totiž nejen žít, nýbrž žít tak lidsky opravdově, jak možnosti toho ukázala historie, nejen nevyšlela, nýbrž ztížila jeho vyřešení tím, že v konceptu svých možností nemá vztah člověka k sobě, a tím rovněž ke světu veškerému a jeho bytostnému tajemství. Její koncepty zplošťují, odvykají myšlení v hlubším, zásadním smyslu slova. Nabízí náhražky tam, kde by bylo třeba originálu. Odcizuje člověka sobě samému, bere

<sup>77</sup> E. A. Poe, *The Purloined Letter*, 1844; česky: *Odcizený dopis*, in: *Vraždy v ulici Morgue* (výbor povídek), přel. J. Schwarz, Praha 1964. (Pozn. vyd.)

mu obývání světa, ponořuje jej do alternativy každodenní ani-jíž-lopoty jako nudy, nebo laciných náhražek a posléze brutálních orgiasmů. Poznání usměrňuje na jednotvárnou předlohu aplikované matematiky. Vytváří koncept vševládající síly a mobilizuje celou skutečnost k uvolňování vázaných sil, k vládě Síly, která se uskutěčňuje skrze konflikty planetárního rázu. Člověk je tak ničen vnějškově a ožebračován vnitřně, připravován o svou „samost“, o nezaměnitelné já, je ztotožněn se svou rolí, s ní stojí a padá.

Na druhé straně je pravda též, že tato civilizace umožňuje to, co žádná lidská konstelace dřívější: život bez násilí a v dalekosáhlé rovnosti šancí. Ne tak, že by někde tento cíl byla realizovala, ale člověk neobjevil nikdy možnost bojovat s vnější nouzí, postrádající a obcházející se bez prostředků, které tato civilizace doporučuje. Ne že by tento boj s vnější nouzí byl řešitelný těmi společenskými cestami a výhradními prostředky, jež dává k dispozici. I boj s vnější nouzí je vnitřní boj. Ale hlavní možnost, která se s naší civilizací vynořuje, je první v dějinách se naskytující možnost zvratu z vlády nahodilě do vlády chápajících, oč v dějinách běží. Bylo by tragickou vinou (nikoli neštěstím) intelligence, kdyby tuto šanci nepochopila a neuchopila. Dějiny nejsou nic jiného než otřesená jistota daného smyslu. Nemají jiný smysl a cíl. Pro špatnou nekonečnost lidské překerní existence na světě, která se dnes komplikuje planetárním uplatněním mas, jež si zvykly na lichocení a stupňující se požadavky, aby byly pohodlnou obětí manipulující demagogie, tento smysl a cíl však postačí.

Druhým hlavním důvodem, proč technickou civilizaci nelze bez dalšího nazvat úpadkovou, je však, že úpadkové zjevy, které jsme v ní konstatovali a vylíčili, nejsou prostě jejím dílem, nýbrž dědictvím předcházejících epoch, z jejich duchovních problémů a témat sestrojila svou převládající motiviku. Tomuto poukazu sloužilo naše skicovitě vylíčení vzniku moderní doby a jejího metafyzického základního charakteru. Moderní civilizace trpí nejen vlastními chybami a krátkozrakostmi, nýbrž nedořešeností celého problému dějin. Ale problém dějin nesmí být dořešen, nýbrž zůstat problémem. Nebezpečí dneška je, že pro příliš mnoho vědění v jednotlivém odučuje vidět otázky a to, co je jejich základem.

Možná, že celá otázka po úpadkovosti civilizace je nesprávně položena. Civilizace o sobě neexistuje. Otázka je, zda dějinný člověk se chce ještě přiznávat k dějinám.

a theokracií – mají jednu stránku společnou: všechny pohlízejí na válku z hlediska míru, dne a života s vyloučením jeho temné noční stránky. Z tohoto hlediska jeví se život, hlavně právě dějinný, jako kontinuum, v němž jednotlivci jsou jakýmiisi nositeli obecného pohybu, na němž jediné záleží, smrt má význam výměny ve funkcích, válka, tato masově organizovaná smrt, je nepřijemnou, ač nutnou pauzou, kterou v zájmu jistých cílů kontinuita života je nutno vzít na sebe, ale v níž jako takové není co „pozitivního“ hledat. Nejvýše může, jak to říkal Hegel (a Dostojevskij po něm opakoval), sloužit k těm salutárním otřesům, jichž občanský život má zapotřebí, aby neustrnul a neusnul ve své rutině. Ale že by válka sama mohla být něco vykládajícího, co samo ze sebe má moc smyslodárnou, je v podstatě myšlenka cizí všem filosofickým dějin, a proto též explikacím světové války, které jsou nám známy.

Výklady války 1914–1918 se děly tedy vždy pomocí idejí 19. století, ale to jsou ideje dne, jeho zájmů a míru. Není divu, že nedokázaly vysvětlit základní zjev tak odlišného 20. věku, neboť toto století je doba noci, války a smrti. Ne že by nebylo nutné k jeho pochopení rekurvat na předchozí dobu. Ale z jejich myšlenek, programů a cílů se dá vysvětlit pouze vznik oné strašné vůle, která po celá léta hnala miliony lidí do spalujícího ohně a jiné nespočetné miliony do příprav, obrovitých a nikdy nekončících, na toto monumentální autodafé. Nelze z nich vysvětlit vlastní obsah tohoto století a jeho hluboké propadnutí válce.

Jako všechny evropské války měla také válka 1914–1918 pozadím jisté obecně lidské přesvědčení, které se dralo násilím k manifestaci, k uskutečnění. I tato válka byla ideová, i když se její idea těžko hledá, protože je ve své negativnosti nenápadná. Války jako napoleonské tkvěly ještě v revolučních idejích, osvícenství se v nich obráželo ve zvláštní, vojensky ztechnizované podobě, a osvícenství bylo v té době obecným ideovým majetkem a přesvědčením světa, byla zde pozitivní idea, že rozum vládně světem. Jako v třicetileté válce bylo obecným přesvědčením, že je nutno definitivně vyřešit rozkol v západním křesťanstvu, a jako se opíraly křížové výpravy o přesvědčení o supremacii západního křesťanství, tkví v jeho vnitřní pravdivosti. Obecná idea, která byla pozadím této války, bylo pozvolna vyklíčivší přesvědčení, že neexistuje nic jako věčný, objektivní smysl světa a věc a že je záleži-

## 6. Války 20. století a 20. století jako válka

První světová válka vyvolala u nás celou řadu výkladů, které ob-  
rážely snahu lidí pochopit toto obrovské, každého přesahující  
dění, lidmi nesené, a přece lidstvo přesahující – dění nějak kos-  
mické. Snažili jsme se je vpravit do svých kategorií, být s ním ho-  
tovi tak, jak jsme dovedli, tj. v podstatě na základě myšlenek 19.  
století. Druhá válka nic podobného nevyvolala; ve svých bezpro-  
středních příčinách a ve své podobě byla snad trochu až příliš  
(zdánlivě) jasná a hlavně – neskončila a přešla v cosi zvláštního,  
co vypadá ani ne jako válka, ani zase jako mír, a revoluce, která  
tento stav jaksi komentovala, nedovolovala nikomu nabrat dech ke  
slovu, které by „rozdělovalo každou věc podle jejího bytí a říkalo,  
jak se věci mají“.<sup>78</sup> Krom toho se u nás ujalo jakési přesvědčení,  
že musí existovat nějaký pravý, tj. marxistický výklad druhé svě-  
tové války, něco ukrytého v ideových pokladnicích strany, která  
vede pohyb dějin. Že takovýto výklad reálně neexistuje, nikomu  
potom nevaďí...

Není úkolem těchto řádek podávat kritiku těch jednotlivých for-  
mulí, které byly raženy pro první světovou válku. Raději bych  
upozornil na to, že všechny, ať běží o boj Germánstva se Slovan-  
stvem, ať o imperialistický konflikt vyrostlý z posledního stadia  
kapitalismu, ať o výsledek přehnaného moderního subjektivismu,  
který se násilně objektivizuje, případně o boj mezi demokracií

<sup>78</sup> H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Héakleitos*, B 1; srv. čes. překl. K. Svobody in: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 51. (Pozn. vyd.)

toští sly a moci takový smysl realizovat v tom okruhu, který je lidskému dosahu přístupný. V tomto duchu se odehrávala příprava k válce; na jedné straně vůle k udržení dosavadního statu quo, na druhé vůle jej radikálně změnit. Pochopitelně byly zde rovněž deriváty jiných, starších přesvědčení křesťanského původu: osvícensko-demokratické myšlenky na jedné, teokraticko-hierarchické na druhé straně; ale pohlédneme-li na stav věcí ze skutečného hlediska, že demokratické státy evropské byly zároveň ty, které reprezentovaly nejvíce imperiální myšlenku Evropy, nabývá jejich demokraticismus tvaru komponenty v jejich obrané světového statu quo. Zvláště jasně to vysvitne z koalice s nejhroženějším členem tehdejšího imperiálního statu quo, kterým bylo ovšem carské Rusko. V žádném případě to nebyly tyto deriváty, *pro které* se lidé šli bit, ty měly spíše vliv na průběh dějů a na intenzitu vůle, která se v nich projevovala. Teprve vstupem Ameriky a socialistické revoluce do válečného dění ukázaly se na spojenecké i na odpůřící straně síly protistatutární, v jejichž jménu se válka dokončila, ale položila zároveň svým nezavršeným koncem základy nových konfliktů, vlastně staronových.

Důležité v tomto směru je: pojme-li se tímto způsobem, jedině reálným, válečný děj a vůle, která vedla k jeho nečekaně dlouhému trvání, pak strana, která nese odboj proti statu quo, a jež tak právem musí být nazvána přes všechno zdání opaku stranou revoluční, je pobismarckovské Německo. Přes zdání opaku: jak, tento útvar vedený konzervativním Pruskem s jeho vojenskou kastou, strnulou byrokracií, neuvěřitelně omezenou luterskou ortodoxií – revolučním elementem, nositelem a agentem světové revoluce? Nesvědčí proti tomu všechna fakta, mimo jiné sociální historie války? Dáme-li si imponovat běžným pojetím revoluce, které se prosadilo hlavně v doktrínách hospodářsko-sociálních, v historickém materialismu, v socialismu 19. století, které samo opět revoluci po stránce politické chápalo a stylizovalo podle revolucí 18. věku (hlavně francouzské, méně americké), pak ovšem tato teze nemůže být ničím než násilným paradoxem. Ze všech lidstev světa (kromě Spojených států) je však toto Německo, přes svoje tradiční struktury, ten útvar, který se nejvíce blíží skutečnosti nového vědeckotechnického věku. Jeho konzervatismus sám slouží v podstatě disciplíně, která vehementně, bezohledně, s pohrdáním vůči nivelizaci a demokratizaci jde za akumulací energie budující, or-

ganizující, přetvářející. V Jüngerově *Dělníku*<sup>79</sup> je obsaženo implícite tušení tohoto faktu revolučnosti starého předválečného Německa. Je to zejména vědeckotechnický rys jeho života, který se stále prohlubuje. Je to organizační vůle jeho hospodářských vůdců, jeho technokratických reprezentantů, kteří osnují plány nezbytně v rozporu s dosavadní organizací světa. Ty jsou docela přirozeně sváděny do jistého historicky připraveného kadlubu – neukázala válka sedmdesátého roku, že dosavadní centrum západní Evropy, Francie, není již s to konat funkci jednotícího státu západofirmského dědictví, že Rakousko, poslední zbytek staré říše, může být učiněno snadnou kořistí tohoto plánování a že „evropský koncert“ je v této perspektivě obsoletní politický koncept? Vznikal tak přirozeně dojem, jako by toto imperiální Německo bylo tradičně imperialistické, obnovovalo prostě pretence na staré impérium na nové základně toho nacionalismu, který nesl válku roku 1870–1871. Jeho vnitřní protivníci, socialisté, v něm museli opět spatřovat rejdítě kapitalistických hrabivých magnátů, později typického představitelů světového kapitalistického imperialismu s jeho snahou zmocnit se celého planetárního bohatství a všech výrobních sil. Ve skutečnosti spolupracovali sami na organizování nové společnosti práce, disciplíny, výroby, plánovitě budování, vedoucího po všech stránkách k uvolnění dalších a dalších zásob energie. Toto Německo přeměňovalo Evropu již dávno před válkou v energetický komplex. Při vši inteligenci, s kterou ostatní evropské země, zvláště Francie, postupovaly tímž směrem, byla jejich přeměna v tomto ohledu povlnnější a mírněna jejich vůli k individuálnímu životu, tím trendem, který ještě dlouho po válce zachytil Sieburg ve svém *Gott in Frankreich*.<sup>80</sup> Konzervativní struktury předválečného Německa tomuto směru dalekosáhle *sloužily*, působily, že se tato přeměna děla disciplinovaně, bez velkých oťesů, a masy se poddávaly tomuto přetváření přes všechno skřípění zubů politických vůdců, ba politická organizace dělnictva stranickou byrokracií vpadala záhy do stejných kolejí a šla stejným směrem. Revoluce, k níž zde docházelo, měla pak svou hlubokou hnací sílu

<sup>79</sup> Srv. E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), in: *Sämtliche Werke*, 2. odd.: *Essays II*, sv. 8: *Der Arbeiter*, Stuttgart 1981. (Pozn. vyd.)

<sup>80</sup> F. Sieburg, *Gott in Frankreich?*, Frankfurt a. M. 1929. (Pozn. vyd.)

v onom nápadném zvědečtění, které konstatovali všichni předváleční znalci Evropy a Německa jako hlavní rys jeho života, zvědečtění, které zároveň znamenalo pojetí vědy jako techniky, faktický pozitivismus, který dokázal i ony tradice, které zbývaly z Německa první poloviny 19. století, Německa doby mizící staré říše, tradice historie, theologie, filosofie, z velké části neutralizovat, nebo dokonce zavěsit za tuto novou lokomotivu.

Přes zdání opaku je Achillovou patou tohoto celého náporu jeho vojenská mašina. Je sice rovněž na cestě k manažérskému způsobu práce i myšlení, ale mnoho tu vadí. Je zde fascinace tradicí a jejími koncepty, schémata, cflí. Na jedné straně obrovská tuhost a vytrvalost, na druhé pánovitá neurvalost a naprostý nedostatek fantazie. Válka se vede mechanicky, vítězí se organizací, tuhostí a pořádkem tam, kde se armáda setkává s nedostatkem těchto vlastností na opačné straně. Lenost v myšlení způsobuje, že není alternativních plánů, např. nedostatek ofenzivního plánu pro východ. Rovněž „shnití“ zákopové války je zásluha německého generálního štábu – předpoklady pro pohybovou válku v motorové technice existovaly již roku 1914, jediní Francouzi dovedli jich v bitvě na Marne částečně využít. Všechno „um“ se vyčerpával stupňováním palebné síly, které přicházelo nakonec nutné vhod obráncům.

Instinktivní zaměření války na západ svědčí o jednom – že to byla válka proti statu quo, jehož centrem byl evropský Západ. Porazit Rusko, „vyřadit je“, pro tento účel nestačilo. Bylo potřeba zasáhnout tam, kde hrozila soutěž druhých organizačních center stejného druhu. Odtud snad fascinace Západem, odtud sázení na nesmyslný Schlieffenův plán, na ponorkovou válku, na „velkou ofenzívu“ osmnáctého roku. Myšlenka nechat protivníky se vyčerpat v obraně někde na Rýně a zmocnit se zatím definitivně Východu jako báze pro organizaci velkoprostoru, v němž nebylo dostatečných sil k protiakcím, nevystala nebo se neprosadila.

První válka je rozhodující událost v dějinách 20. století. Rozhodla o celém jejích rázu. Že se proměna světa v laboratoř, která aktualizuje miliardy let akumulované konzervy energie, musí dítě válečné, ukázala právě tato válka. Znamenala proto definitivní průlom toho pochopení jsoučna, které započalo v 17. věku vznikem mechanické přírodovědy a odstraněním všech těch „konvencí“, které se tomuto uvolňování síly kladly v cestu – přehodnocení všech hodnot ve znamení síly.

Proč se energetická proměna světa musí dít válečně? Protože válka, akutní opozice, je nejintenzivnější prostředek rychlého uvolnění akumulovaných sil. Rozkol je velký prostředek, kterého jako by – mytologicky vyjádřeno – Síla používala k svému přechodu z potence v actualitu. Člověk je v tomto dění pouhé relé, a rovněž jednotlivá lidstva. Netkví právě v tom onen dojem kosmičnosti válečného dění, které zachytil tak silně Teilhard de Chardin? „Le Front n'est pas seulement la nappe ardente où se révèlent et se neutralisent les énergies contraires accumulées dans les masses ennemies. Il est encore un lieu de Vie particulière à laquelle participent seuls ceux qui se risquent jusqu'à lui et aussi longtemps seulement qu'ils restent en lui...“<sup>81</sup> „Il me semble qu'on pourrait montrer que le Front n'est pas seulement la ligne de feu, la surface de corrosion des peuples qui s'attaquent, mais aussi en quelque façon, le front de la vague' qui porte le monde humain vers ses destinées nouvelles... il semble qu'on se trouve à l'extrême limite de ce qui s'est réalisé et de ce qui tend à se faire...“<sup>82</sup> Teilhardova mystika hmoty a života nese pečet zázitku fronty.

Jsou to síly *dne*, které posílají miliony lidí do gehenny ohně po čtyři léta, a fronta je místo, jež po čtyři léta hypnotizuje veškerou aktivitu industriální doby, kterou nazval účastník fronty Ernst Jünger dobou dělníka a totální mobilizace.<sup>83</sup> Tyto síly samy neumírají, pouze se vyčerpávají, je jim lhostejné, ničt-li nebo organizují-li. V podstatě se jim spíše „chce“ organizovat a být už při tom dle, od kterého válka pouze zdržuje. „Válečné cíle“ je nesprávný výraz: jsou to mírové cíle, ovšem cíle pax teutonica nebo pax americana atd. Ale lidstvo prožije nuceně čtyři léta na frontě, a kdo prošel frontou, říká Teilhard, je jiný člověk. V jakém smyslu jiný?

<sup>81</sup> „Fronta není jen ohnivá pole, kde se odkrývají a neutralizují protikladné energie, nahromaděné v nepřátelských masách. Je také místem zvláštního Života, jehož se zúčastní pouze ti, kdo se odváží až k němu, a jen tak dlouho, pokud tam zůstávají...“ – P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, str. 210. (Pozn. vyd.)

<sup>82</sup> „Zdá se mi, že by bylo možné ukázat, že fronta není jen linií ohně, místem, kde korodují lidské masy, které na sebe útočí, ale v jistém smyslu i čelem vlny, jež unášejí lidský svět k novým osudům [...] zdá se, že se tu člověk nalézá na nejzazší hranici toho, co se už uskutečnilo, a toho, co se připravuje...“ – Tamt., str. 201. (Pozn. vyd.)

<sup>83</sup> Srv. E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*. (Pozn. vyd.)

Jsou různé popisy frontové zkušenosti a jsou koncipovány pod různými zřeteli. Výtímáme pro svou demonstraci popisy Jüngerův a Teilhardův.

Oba, Jünger i Teilhard, vyzvedají ořes frontou, který není okamžitě trauma, nýbrž základní změna v lidské existenci: válka jako fronta poznamenává navždy. Další společný rys: je hrůzná a v zákopech se každý sice třese, aby již byl vystřídán (i podle jistě ne choulostivé míry generálních štábů není možno zde vydržet déle než devět dní), ale v jejím prožitku je na dně něco hluboce a záhadně pozitivního. Není to přitažlivost propasti a romantika dobrodružství, není v tom žádná perverze přirozených citů. Přemáhající pocit smysluplnosti, kterou však je těžké formulovat, se nakonec zmocňuje člověka fronty. Je to pocit, který je s to přetrvat dlouhá léta. U Jüngera přetrvává návraty mírové, partikularistické, nacionálně-šovinistické mentality, aniž otázka vyřešena, ale také aniž umlčena.

Má pochopitelně své fáze a různé stupně hloubky. Tyto různé stupně hloubky hrají v dějinách pozdější doby důležitou roli. První fáze, kterou dovede překročit jen málokdo, je prožitek nesmyslnosti a nesnesitelného děsu. Fronta je absurdita par excellence. Co se tušilo, stává se tu skutkem: nejdrahocennější, co člověk má, se zde bezohledně rve na kusy. Smysl má jen demonstrace, že svět, který něco takového plodí, musí zmizet. Je to důkaz ad oculos, že je dokonale zralý k zániku. Kdo slíbí se vši vážností, že toto znemožní, má nás mít se vším všudy a tím radikálněji, čím bude jeho slib více vzdálen sociálních realit dnešního dne, které vedly k něčemu *takovému*. Tato podoba zážitku a jeho důsledků, podoba aktivního odpuzení, zachycená nesmrtelně u Barbusse,<sup>84</sup> je u kořene velkého fenoménu *boje za mír*. Tento fenomén nabyl první dějinně významné a dějinně nedocenené formy v jednáních okolo míru brestlitevského a rozmohl se zvláště ve druhé válce a po ní. Odhodlání skoncovat s celou skutečností, která něco tako-

<sup>84</sup> Srv. H. Barbusse, *Le Feu. Journal d'une escouade*, Paris 1916; česky: *Oheň. Deník bojového družstva*, přel. H. Jelínek, Praha 1917 (poslední vydání: přel. M. Tomášková, Praha 1989). Srv. dále též *Charte*, Paris 1919; česky: *Jasno*, přel. B. Pacáková-Pasovská, Praha 1919 (poslední vydání: přel. M. Vlček, Praha 1952). (Pozn. vyd.)

vého čini možným, ukazuje k tomu, že i zde nahlédnuto něco „eschatologického“, něco jako konec všech hodnot dne. Ale sotva zahlédnuto, je toto „druhé“ opět zachyceno a sekvestrováno denními souvislostmi. Sotva se člověk ocitl tvář v tvář otřesenému světu, je nejen zachycen jeho silami, nýbrž zmobilizován k novému boji. Nesmyslnost dosavadního života a dosavadní války vede k osmyslení nové války, války proti válce. Ten, kdo odmítal frontu, která mu byla vnucena, nutí se sám k frontě po další léta neméně těžká a krutá. Tato válka proti válce zdánlivě využívá nové zkušenosti, zdánlivě si počíná eschatologicky, ve skutečnosti eschatologii obhýbá zpět do roviny „světské“, do roviny dne, a využívá pro den to, co patřilo noci a věčnosti. Je to démonie dne, který se tváří jako všecko ve všem a dokáže zploštit a vysát i to, co leží za jeho hranicemi.

Tak začíná v roce 1917 vpádem radikálních revolucionářů na půdu první ruské revoluce, vlastně prvního ruského zhroucení, nová válka, stojící kolmo k dosavadnímu boji proti statu quo: nový zápas, který má vyvrátit status quo na obou stranách podle jiného mírového konceptu, než byl ten, který tanul na mysli Němcům. Nicméně je to německý útok na status quo, který tento nový útok podminil, umožnil a radikálně podpořil, a od té chvíle se vede válka tím způsobem, že se čeká a počítá na vzájemné oslabení, ba zničení dvou protivníků, kteří jsou přikováni k zápasu na život a na smrt. Vyčerpání jednoho a vítězství druhého bude tu pouhým tak-tickým momentem jiného boje; vítězství bude zdáním, v němž se připravuje budoucí porážka, porážka bude fermentem nových bitev. Vítězný mír je iluzí, v níž se vítěz mravně rozkládá, a že válka trvá, je patrné z toho, že v zemi revoluce pracuje na plné obrátky totéž vyřazení všech konvencí, taž bezohlednost k životu, tyž jed podezření, pomlvy, demagogie, které se rozhostily ve dnech, kdy fronta vládla všemu a kdy se používalo nejen bojových prostředků ohně, ale hlavně též všech slabin protivníka a všech možností dohnat ho k vnitřnímu zhroucení, aby se (aspoň na chvíli a zdánlivě) dosáhlo svého. Co však v tomto bezohledném zápase triumfuje, je opět Síla a ta používá míru jako prostředku boje, takže mír se stává sám součástí války, tou lstivou její etapou, která poráží protivníka bez výstřelu – tím, že se zpomaluje ve své mobilizaci, zatímco druhý, skutečný či potenciální soupeř se udržuje ve střehu a v pohotovém, bolestivém, cenou životů, svobod a rozryvů vykoupeném

pohybu. Síla však nyní triumfuje i tím, že vytvořila novou, potencionovanou formu vzájemného napětí, napětí ve dvou rovinách zároven, s mobilizační silou, která dosud byla tlumena chabou organizovaností jednoho z účastníků; ten se nyní stává organizačním okruhem par excellence, kde není oněch tlumidel, která v ostatním světě tvoří respekt k tradicím, k minulým pojetím jsočnosti, která se nyní jeví jako zanedbatelné pověry a materiál k manipulaci druhých.

Bezmocné pokusy evropského Západu obrátit válku směrem na východ vedou přímo k jejímu novému vzplanutí na západě. Válka nezemřela, ba ani nespala, nýbrž proměnila se načas v doutnající výheň, neboť ne dost poražené, ne dost zničené Německo bylo schopno reprízy celého dramatu z roku 1914 a ničeho jiného než reprízy s ještě nesmyslnější válečnou mašinérií, ještě větším nedostatkem celkového plánu, ještě improvizovanějšími násilnými akty, ještě větším rozdmýcháním nenávisti, ještě nepředstavitelnějšími akty pomstychtivosti a ressentimentu. Tím zavdalo však svému poraženému protivníku z první světové války příležitost k revanši přímo planetárních rozměrů: neboť tento protivník se zatím z míru přehradil na válku a byl s to vydržet tam, kde dříve ochaboval. Západ, který se snažil obrátit jeho sílu tímto směrem, byl nucen sám posloužit vlastním zmarem a krví vítězství tohoto soupeře, nesměje dbát toho, že je zároveň v trvajícím válce s ním. Tak se podařilo posléze to, co Německo začalo, změna světového statu quo, ale ne ve prospěch Německa, nýbrž jeho slabšího protivníka z první světové války. Zároveň s celou touto novou konstelací, s tímto ubohým manévrováním, muselo dojít k definitivnímu pádu Evropy. Evropa – rozumějme Západní Evropa, vyrostlá z dědictví západofirské říše – domohla se v počátcích éry Energie náznačce planetární nadvlády, Evropa byla vším; tato Evropa ustoupila po první válce ve prospěch svého pokračovatele, vyrostlého z realizace toho, po čem vždy toužila a čeho nikdy nedosáhla – svobody, totiž ve prospěch Spojených států, ale nyní odešla veskrze ze světové pozice, ztratila svá impéria, ztratila prestiž, ztratila sebevědomí a soběporozumění; její chabý partner z první války se ukázal schopným dědicem, neboť v kázi dlouhé mobilizace, napřed doutnavé a pak hořící války se přeměnil znovu v to, čím tradičně byl a je, v nástupce Východního Říma, vládnoucího zároveň tělesnému člověku i jeho duši.

Jak vládné den, život, mír nad každým jednotlivcem, nad jeho tělem a duší? Pomocí smrti, ohrožením života. *Z hlediska dne je pro jednotlivce život vším, je nejvyšší hodnotou, která pro existuje. Pro síly dne naopak smrt neexistuje, ty si počínají, jako by jí nebylo či, jak bylo řečeno, plánují smrt distancovaně a statisticky, jako by znamenala pouhou výměnu ve funkcích. Ve vůli k válce tedy vládné den a život pomocí smrti. Vůle k válce počítá s budoucími generacemi, které zde ještě nejsou, své plány koncipuje z jejich hledisek. Ve vůli k válce tak vládné mír. Není možno zba- vit se války tomu, kdo se nezabaví vlády míru, dne, života v té podobě, která vynechává smrt a zavírá před ní oči.*

Veliká, hluboká zkušenost fronty s její linií ohně spočívá však v tom, že vyvolává noc s její naléhavostí a nezanedbatelností. Mír a den musí vládnout tak, že posílají lidi na smrt, aby *druhým* zajistili budoucí den v podobě pokroku, volného a stupňovaného rozvoje, možnosti, které dnes nemají. Od těchto obětovaných se naopak požaduje *výdrž* tváří v tvář smrti. To znamená, že se temně ví, že život není vším, že se může sebe vzdát. Právě toto vzdání, tato oběť se požaduje. Požaduje se jako něco relativního, vztaženého k míru a dni. Zkušenost fronty však je zkušenost *absolutní*. Zde pojednou, jak ukazuje Teilhard, na účastníky učiní svůj výpad *naprostá svoboda*, svoboda od *všech* zájmů míru, života, dne. To znamená: oběť těchto obětovaných přestává mít svůj relativní význam, není pojednou cestou k programům výstavby, pokroku, zvýšených a rozšířených životních možností, nýbrž má význam *pouze sama v sobě*.

Tato absolutní svoboda je pochopení, že *zde* bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co není prostředkem k dalšímu, není stupněm k..., nýbrž za čím a nad čím nic dalšího nemůže být. Vrchol je právě zde, v tomto vzdání se, k němuž byli lidé povoláni od svého zaměstnání, svých talentů, možností, své budoucnosti. Dokázat toto, být k tomu vybrán a povolán ve světě, který konfliktem mobilizuje sílu, takže se zdá být naprosto zvěčněným a zvěčňujícím vývařiskem energie, znamená rovněž *sílu překonat*. Motiv vy dne, které vyvolaly vůli k válce, se spalují ve výhni fronty, je-li její zkušenost dost hluboká, aby nepodlehla opět silám dne. Mír, proměněný ve vůli k válce, dokázal zvěčňovat a zvěčňovat člověka tak dlouho, dokud mu vládl den, naděje na každodennost, na povolání, životní dráhu, prostě na možnosti, o které se musí stra-



chovat a jež cítí ohroženy. Nyní však dochází k ořesení tohoto míru a jeho plánování, jeho programů, jeho pokrokových a ke smrtelnosti indiferentních idejí. Veškerá každodennost, všechny obrazy budoucího života blednou proti tomuto jednoduchému vrchol, na kterém nyní člověk stanul. Proti tomu jsou všechny ideje socialismu, pokroku, demokratické nenucenosti, nezávislosti a svobody málo obsažné, málo nosné, málo konkrétní. Svůj plný smysl mají nikoli samy v sobě, nýbrž pouze tam, kde vyplývají ze zmíněného vrcholu a vedou opět k němu. Kde zavdávají podnět k tomu, aby člověk realizoval takovouto proměnu celého svého života, celé své existence. Kde znamenají nikoli vyplnění každodennosti, nýbrž podobu kosmičnosti a universalnosti, k níž člověk dospěl absolutní obětí sebe a svého dne.

Tak se stává *noc* pojednou absolutní překážkou na cestě dne k špatné nekonečnosti zítřků. Tím, že nás přepadá jako *nepředstížitelná* možnost, jsou odsunuty *domněle* nadindividuální možnosti dne a jako *pravá* nadindividuálnost se hlásí tato obět.

Druhý důsledek. Nepřítel není již tím absolutním protivníkem na cestě mírové vůle, není tím, co je zde jen, aby bylo odstraněno. Nepřítel je spoluúčastník téže situace, je spoluobjevitel absolutní svobody, je ten, s kým je možná shoda v protikladu, spoluúčastník ořesení dne, míru a života bez tohoto vrcholu. Zde se tedy otevírá propastná oblast „modlitby za nepřátele“, fenomén „milování těch, kdo nás nenávidí“ – solidarity ořesených přes jejich protiklad a spor.

Nejhlubším objevem fronty je tedy tato vykloněnost života do noci, boje a smrti; neodepsatelnost této poločky v životě, která se zdá z hlediska dne pouhou neexistencí; proměna životního smyslu, který zde *škobrtne o nic*, o nepřekročitelnou hranici, v níž se všechno mění. Jako se v prožívání frontového artileristy podle vylčení významného moderního psychologa<sup>85</sup> proměňuje krajina ve svém topografickém rázu tak, že náhle *má konec* a trosky již nejsou tím, *co byly*, vesnicemi atd., nýbrž tím, čím mohou být v daném okamžiku, kryty a záchytnými body, tak se proměnila též krajina základních životních významností, *dostala konec*, za kterým nemůže ležet nic dalšího, kýženějšího, vyššího.

<sup>85</sup> Srv. K. Lewin, *Kriegslandschaft*, in: *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, XII, 1917, str. 440–447. (Pozn. vyd.)

Proč tato velká zkušenost, jediná, která je s to vyvést lidstvo z války do skutečného míru, se neuplatnila v dějinách 20. století přesto, že dvakrát po čtyři léta jí byli lidé vystaveni a skutečně jsou jí dotčeni a proměněni? Proč nerozvinula své spásné potenciality? Proč nesehrála, proč nehraje v našem životě roli nějak obdobnou té, kterou měl a má onen boj za mír ve velké válce 20. století?

Odpověď na tuto otázku je nesnadná. Tím nesnadnější, že lidstvo je zkušeností války tak prostoupeno a fascinováno, že jedině z ní je možno pochopit rysy dějin naší doby. Ve druhé válce byla odstraněna distinkce mezi frontou a zázemím. Letecká válka dokázala zasáhnout stejné kruté všude. A atomická situace způsobila, že válečné výsledky posledního zřehavého konfliktu se stávají potenciálně definitivní, bude-li dostatečně silná a inteligentní imperiální vůle stát za nimi. Mluvílo se po jistou dobu o komplexu Hirošimy – nebylo to nic než akutní shrnutí válečné zkušenosti, zkušenosti fronty, v spektakulární intenzitě ničivého konce světa. Zde nejprostší účastníci nemohli se nevzdat eschatologickému dojmu tohoto dění. A účinek na dějiny? Dosud viditelný účín, který by bylo možno připsávat tomuto zásadnímu obratu a konverzi, které se s ničím jiným nedají srovnat (podle slov Teilhardových) se nedostavil. Síla nás fascinuje i nadále, vede nás svými cestami, fascinuje a obelstívá nás, činí nás svými blázný. Tam, kde se do mníváme ji ovládat a spoléhat na zabezpečení její pomocí, jsme ve skutečnosti ve stadiu demobilizace a prohráváme válku, která proměnila úskočné svou podobu, ale neustala. Život by tak rád už jednou žil, ale je to právě život sám, který plodí válku a nemůže se z ní vlastními prostředky vymotat. Kde je konec těchto perspektiv? Válka jako prostředek Síly, jak se uvolnit, nemůže skončit. Je marné chtít se uzavírat do svého okruhu, když není uzavřených okruhů, když Síla a vědotechnika otevírají působnostem celý svět tak, že v něm každý děj má ozvěnu všude. Hledisko míru, života a dne nemá konce, je to hledisko nekonečného konfliktu, který se rodí v podobách vždy nových jako týž.

Obrovité hospodářské dílo obnovy, sociální vymoženosti nebyvalé, ba nikdy nesněné, které se rozehrály v Evropě vyřazené ze světových dějin, ukazují, že tento světadíl se odhodlal k demobilizaci, protože mu nic jiného nezbyvá. Zároveň se tím prohlubuje propast mezi *beati possidentes* a těmi, kdo na planetě bohaté ener-

gii umírají hlady – tedy se prohlubuje válečný stav. Bezmoc, neschopnost vítězit ve válce koncipované z hlediska míru je u bývalých světapanů jasně patrná. Přesunutí věci na hospodářskou moc je věc krátkodobá, krátkodechá, ošidná, protože souvisí s demobilizací i tam, kde mobilizuje armády pracujících, výzkumníků a inženýrů: všichni nakonec podléhají šlehnutí bičem. Bylo to zvlášť patrné na energetické krizi nedávné doby.

Za nových poměrů atomické výzbroje a stále hrozby celkovým zničením může se válka ze žhavé přesunout na studenou nebo doutnající. Tato doutnavá válka není o nic méně krutá, často krutější než žhavá, v níž fronty brázdí celé kontinenty. Bylo již ukázano, jak válka do sebe pojímá „mír“ v podobě demobilizace. Na druhé straně stálá mobilizace je fatum pro svět těžko snesitelné, těžko se mu pohlíží v tvář, těžko se vyvozují důsledky nicméně zcela jasně. Tomu, kdo zde *chce*, kdo udržuje svou vůli neporušenou, bez koroze, je přímo vnucováno vyloučení pravdy a veřejnosti, je vnucován *stav války*, diktatura vnější i vnitřní, tajná diplomacie, prolhaná a cynická propaganda. Může se poukázat k tomu, že ony krajní prostředky mobilizace, kterými se ukázal soustavný teror procesy a ničněním skupin a vrstev, pomalou likvidací v táborech nucené práce a koncentračních táborech, se postupně likvidovaly; otázka je však, zda tato likvidace znamená skutečnou demobilizaci, nebo naopak válku, která se etabloje natrvalo „mírovými“ prostředky. Válka zde ukazuje svou „mírovou“ tvář, tvář cynické demoralizace, apelu na vůli žít a mít. Lidstvo se stává obětí jednou rozpoutané války, tj. míru a dne; mír, den počítají se smrtí jako prostředkem krajní lidské neshovoby, jako s poutem, před nímž lidé zavírají oči, ale které je zde v podobě *vis a tergo*, teroru, který žene lidi i do ohně – člověk je smrtí, strachem poután k životu a nejvíce manipulovatelný.

Právě proto však patrně existuje také jistá perspektiva, jak se z války, zplozené mírem, dobrat půdy skutečného míru. První předpoklad je Teilhardova frontová zkušenost, kterou ve formě neméně ostré, ač méně mystické formuloval např. Jünger: pozitivnost fronty, fronta nikoli jako otočení životu, nýbrž jako nesmírné *osvobození* právě od této služebnosti. Dnešní forma války je onen polovičinný mír, v němž protivníci mobilizují a počítají na demobilizaci druhého. Právě i tato válka má svou frontu a svůj způsob, jak spalovat, ničit, perspektiv zभावovat lidi, jak s nimi nakládat jako s ma-

teriálem Síly, která se uvolňuje. Tato fronta je rezistence vůči těmto „demoralizujícím“, terorizujícím a přelstivajícím motivům dne. Je to odhalení jejich povahy, protest, který se platí krví, která neteče, nýbrž hnije ve vězeních, v ústraních, ve zničených životních plánech a možnostech – a která opět poteče, jakmile to Síla shledá výhodným. Pochopit, že *zde* je místo, kde se odehrává vlastní drama svobody: svoboda nenastává „až potom“, až bude boj skončen, nýbrž má své místo právě v něm – to je punctum saliens, významný vrcholek, z něhož je možno přehlédnout bojiště. Že ti, kdo jsou vystaveni tlaku Síly, jsou svobodní, svobodnější než ti, kteří zatím sedí v etapě a starostlivě přihlížejí, zda a kdy na ně rovněž dojde.

Jakým způsobem může „frontová zkušenost“ nabýt té podoby, která by ji učinila dějinným faktorem? Proč se jí nestává? Protože v podobě, kterou tak mocně vyličili Teilhard a Jünger, je zkušenost každého jednotlivce vrženého zvlášť k svému vrcholu, z něhož nezbyvá než sestoupit zpátky do všedního dne, kde se ho zase zmocní nezbytně válka v podobě mírového plánování Síly. Pro středkem, jak tento stav překonat, je *solidarita otrěsených*. Solidarita těch, kdo jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách. Že dějiny *jsou* tento konflikt *pouhého života*, holého a spoutaného strachem, se *životem na vrcholu*, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a „mír“ mají svůj konec. Pouze ten, kdo je s to pochopit tuto věc, kdo je schopen obratu, *μεράνοια*, je duchovní člověk. Duchovní člověk však vždy chápe, a jeho pochopení není pouhé konstatování fakt, není „objektivní vědění“, i když musí objektivní vědění ovládnout a zařadit do oboru toho, co je jeho věcí a nad čím má převahu.

Solidarita otrěsených – otrěsených ve víře v „den“, „život“ a „mír“ – nabývá zvláštního významu právě v údobí uvolňované Síly. Uvolňovaná Síla je to, bez čeho „den“ a „mír“, onen lidský život produkovaný ve světě exponenciálních růstů, nemůže existovat. Solidarita otrěsených je solidarita těch, kdo chápou. Pochopení však se za dnešních okolností musí týkat nejen této nejzákladnější roviny, otroctví a svobody vůči životu, nýbrž implikuje též pochopení významu vědy a techniky, oné Síly, kterou uvolňuje me. V rukou takto chápajících jsou potenciálně všechny síly, na jejichž základě jedině může dnešní člověk žít. Solidarita otrěsených je s to říci „ne“ k těm mobilizačním opatřením, která eternelizují válečný stav. Nebude stavět pozitivní programy, nýbrž bude pro-

mlouvat, jako Sókratovo daimonion, ve varováních a zákazech. Musí a může vytvořit duchovní autoritu a stát se duchovní mocí, která by doháněla válčící svět k jistým omezením, a tak znemožňovala jisté činy a opatření.

Solidarita otřesených se buduje v pronásledování a nejistotách: to je její fronta, tichá a postrádající reklamy a senzace i tam, kde se jí tento úsek vládnoucí Síly hledí zmocnit. Nebojí se nepopulárnosti, nýbrž vyzývá ji a volá tíše, beze slov. Lidstvo nedospěje na pádu míru tím, že se oddá a poddá měřítkům všedního dne a jeho slibům. Kdo zrazuje tuto solidaritu, musí si uvědomit, že žíví válku a je oním parazitem v etapě, který žije krví druhých. Toto vědomí mocné podporují oběti fronty otřesených. Věst až k tomu, aby každý, kdo je schopen porozumění, pocítil vnitřně nepohodlí své pohodlné pozice, je smysl, jehož nad onen lidský vrchol rezistence vůči Síle, jejího překonání, může být dosaženo. Dosáhnout tím toho, aby ta komponenta ducha, „technická inteligence“ především badatelů a aplikátorů, objevitelů a inženýrů, pocítila závan této solidarity a jednala podle toho. Otrást každodennosti faktologů a rutinérů, uvědomit jim, že jejich místo je na této straně fronty, a nikoli na straně „denních“ sebelibivějších hesel, která ve skutečnosti zvou k válce, ať je to národ, stát, beztrifidnost, světová jednota nebo jak všechny ty výzvy, diskreditovatelné a diskreditované faktickou bezohledností Síly, mohou znít.

Na počátku dějin formuloval Hérakleitos z Efesu svou myšlenku o válce jako tom božském zákonu, z něhož se žíví všechny lidské. Nemyslíl tím válku ve významu expanze „života“, nýbrž jako převahu Noci, onu vůli k svobodě rizika v té ἀποστροφή, tom ukázení se dobrým na hranici lidských možností, kterou volí ti nejlepší, když se rozhodují pro trávající proslulost v paměti smrtelníků výměnou za efemérní prodloužení pohodlného života.<sup>86</sup> Tato válka je otcem zákonů obce, jako vůbec všeho: ukazuje o jedněch, že jsou otroky, a o druhých, že jsou svobodní;<sup>87</sup> ale i svobodný život lidský má nad sebou ještě vrchol. Válka je s to ukázat, že mezi svobodnými někteří jsou s to se stát bohy, dotknout se božství, toho totiž, co tvoří poslední jednotu a tajemství bytí. To jsou však

<sup>86</sup> DK, *Hérakleitos*, B 29.

<sup>87</sup> Tamt., *Hérakleitos*, B 53.

ti, kteří chápou, že πόλεμος není nic jednostranného, že nerozděluje, nýbrž spojuje,<sup>88</sup> že nepřátelé jsou jen zdánlivě celi, ve skutečnosti že patří k sobě ve společném otřesu všedního dne; že se tak dotklí toho, co ve všem všudy a na věky trvá, protože je pramenem všeho jsoucna, co tedy je božské. To je týž cit a táž vize, kterou má před sebou Teilhard, když na frontě prožívá nadlidské, božské. A Jünger hovoří na jednom místě o tom, že bojující se stávají v ústupu dvěma částmi jedné síly, splývající v jediné těleso, a dodává: „V jedno těleso – přitrování zvláštního druhu. Kdo tomu rozumí, schvaluje sebe i nepřítel, žije zároveň v celku i částech. Ten si pak může myslet božstvo, které si nechává tato pestrá vlákna klouzat mezi prsty – s usměvavými ústy.“<sup>89</sup> – Je náhoda, že dva z nejhlubších uvažovatelů frontového zážitku, jinak tak hluboce odlišní, přicházejí sami od sebe na přiměry, které obnovují Hérakleitovu vizi bytí jako πόλεμος? Nebo se v tom otvírá něco z neodbytného smyslu dějin západního lidstva, který se dnes stává smyslem dějin člověka vůbec?

<sup>88</sup> Tamt., *Hérakleitos*, B 80.

<sup>89</sup> E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), in: *Sämtliche Werke*, 2. odd.: *Essays I*, sv. 7: *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980. (Pozn. vyd.)