

Světové dějiny a dějiny spásy (1950)¹

I

Obyčejně předpokládáme, že existují dva světy: svět přírody a svět dějin. V tom prvním si člověk připadá více méně cize, neboť svou podstatou je tento svět na člověku nezávislý. Naopak s druhým je více méně obeznámen: je to svět, který sám stvořil, je to lidský svět. Oba světy mají svůj typ událostí, a nakolik představují přírodní procesy pro kulturu překážku nebo nakolik jí prospívají, vstupují do lidského světa. Proto se také netážeme po smyslu přírody, ale jen pro smyslu dějin. Člověk je sice stále nanovo přemožen vlastním světem a vlastními dějinami, ale co jej přitom přemáhá, je děj spočívající na lidském jednání. Tato nepřirozenost dějinných procesů náleží k „přirozenosti“ člověka. Čím umělejší, kultivovanější a civilizovanější jsou naše podmínky, tím více toužíme po návratu k přírodě. „Nespokojenost s kulturou“, která se ozývá již od Rousseaua a úprk k přírodě, jen stvrzuje, že existujeme v kulturních dějinách a že jsme se přírodě odcizili.

Zdánlivá samozřejmost běžného rozlišení na přírodu a dějiny, a potažmo i na přírodní a duchovní vědy, pochází z novověku, ale má svůj nejbližší počátek v biblické nauce o stvoření, která člověku coby božím obrazu přisuzuje mezi všemi ostatními stvořeními zcela specifické postavení. Nejostřeji bylo toto rozlišení na dvě vědy formulováno novověkými filosofy. Descartes celou oblast jsoucího rozdělil na dva typy jsoucen: na *res cogitans* a *res extensa*. Z principu, že jsme schopni myslet, vykonstruoval přírodu jako předmět matematicko-fyzikální přírodní vědy. O přírodě máme pravdivé a jisté vědění, o dějinách však nic pravdivého a jistého nepoznáváme. Co o ní zdánlivě víme, spočívá na pouhém mínění, na tradici a zvyku.

Vico zvolil ve své *Scienza Nuova* jiné východisko pro založení moderních přírodních věd a argumentoval ve prospěch podstatnější původnosti věd o člověku a dějinách. Snažil se ukázat, že pravdivé a jisté vědění můžeme mít jen o tom, co jsme sami vytvořili, tedy právě o dějinném světě.² Přirozený svět je pro člověka nepřístupný, a transparentní je tak jen pro Boha, pro stvořitele. Vicoovo nové východisko se rozvíjí napříč Herderovým a Hegelovým, Croceovým a Diltheyovým dílem. Hegelova nauka o objektivním duchu, Diltheyovy snahy o nahrazení přírodovědecko-vysvětlujícího základu psychologicko-rozumějícím přístupem duchovních věd, ale i Croceho filosofický historismus pronikly do obecného povědomí přítomnosti do té míry, že nehistoricky položená otázka po pravdě vyžaduje dalekosáhlou kriticko-historickou reflexi a zvláštní zdůvodnění.³ Heideggerova existenciálně ontologická konstrukce dějin z konečné časovosti existujícího pobytu si předsevzala sloužit Diltheyovu dílu, a sebepřekonání historismu by tak bylo završeno tím, že bychom dějinnou relativitu kladli jako absolutní veličinu: nejprve by určení podstaty lidského pobytu bylo ztotožněno s pobytem existujícím dějinně a nakonec by určení podstaty bytí samého bylo ztotožněno s dějinami bytí a jeho údělu.

Ale máme-li porozumět dějinné relativitě i dějinám kladeným jako cosi absolutního a máme-li získat novou perspektivu na otázku po smyslu dějin, je nutné a žádoucí odpoutat se od evropského hlediska. Člověk nejprve musí sám v sobě rozpoznat svůj omezený způsob bytí. To nám umožňuje zkušenost východu. Východ se zpočátku pro nově přichozího jeví jako převrácený svět, který staví vše to, co je člověku vlastní, na hlavu. V Japonsku se užívá náčiní v opačném směru než u nás. Gesto, jímž někoho přivoláváme, na nás působí, jako bychom dotyčného posílali pryč. Japonský deštník se drží za špičku a úchyt směřuje k zemi. Barvou smutku není černá, ale bílá. Bolest nad ztrátou blízkého se dává najevo úsměvem, prodej dcery do prostituce může být hodnocen jako ctihodné rozhodnutí, ale polibek na veřejnosti by svědčil proti dobrým mravům. Den úmrtí je nesrovnatelně důležitější než den narození, který vůbec není považován za význačné osobní datum. „Změna“ znamená *eo ipso* změnu k horšímu a

¹ Pracovní překlad z K. Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, Tübingen 1990, str. 115–154.

² K otázce odvození *verum* od *factum* viz B. Croce, *La Filosofia di G. Vico*, zvláště dodatek 3.

³ Viz k tomu zásadní výklady od Lea Strauße, *Political Philosophy and History*, in: *Journal of the History of Ideas*, Jan. 1949.

nejčastější japonský pozdrav proto zní: „Nechť se nic nemění.“ Silná vůně růže, její dlouhé období květu a bohatá okázalost značí pro Japonce ordinární vtíravost a nepatřičnou životní chamtivost. Růže „bezostyšně hnije na vlastním kmeni“, naopak křehký divoce rostoucí květ třešně (symbol japonského ducha) je krásný a vznešený, protože se již při prvním závanu větru či při kontaktu s dešťovou kapkou odloupe od kmene a nechá se odváť, místo aby se tvrdošíjně upínal na život. Učinit vlastnímu bytí přítrž je ctnostné rozhodnutí, které skvěle řeší otázku, s níž si život neví rady. „Vy Evropani,“ řekl mi jednou jeden Japonce, „jste zkaženi křesťanskou starostí o spásu duše, příliš se upínáte na individuální život.“

Tento zcela odlišný postoj k narození, smrti a životu se odráží i v japonské filosofii. Pojednání od K. Nishidy⁴ nám japonské myšlení přibližuje. Znalosti evropské filosofie slouží Nishidovi jako prostředek k pojmovému vyjasnění orientálních, především zen-buddhistických zkušeností. Jeho hlavní námitka proti všem evropským filosofům od Parmenida po Hegela zní, že tito myslitelé myslí pouze bytí, aniž by poznali pravý (buddhistický) pojem nicoty, která není jen negací bytí, ale je tím nejbohatším a nejpozitivnějším. Nicota, která je absolutní prázdnotou, je schopna do sebe vše přijmout. Nemůžeme ji pochopit, zato ji však můžeme cítit jako „pozadí“ skýtající resonanci pro vše v popředí. Japonská kultura, všímá si dále Nishida, není inspirována ani platónským erótem ani nadsvětskou vírou, ani touhou po poznání, ani čínským ideálem metafyzicky patřičného vychování. Vlastně všechen princip postrádá. Žije ze základního určení, jehož způsoby porozumění lze formulovat pouze v podobě paradoxů. Japonský duch zakouší „beztvarý tvar“, „bezbarevnou barevnost“, „nezvučný hlas“, protože metafyzické pozadí, plná prázdnota, se na všem podílí. Proto může i to nejnepatrnější a nejobyčejnější vyjevit to, co je nejvyšší a nejvznešenější, a je úsečným výrokiem nebo jediným tahem štetce plně vyjádřitelné. Jedna z testovacích otázek zenové školy zní: „Co je nejčistší forma pravdy?“ Odpověď zní: „Plot a latrína.“ Míněno je tím: čistota pravdy objímá a snese i to nejšpinavější. Bytnost světa je v každém okamžiku plně vyjevena.

Na konci pojednání cituje Nishida známou japonskou báseň:

„Spravedlnost (pravý řád) ve světě se soustředí v Japonsku, v tomto božím státě. Kdyby se ztělesnila a vše převýšila, byla by věčně vyčnívající sopkou Fudži. Kdyby se ztělesnila a roztekla, proměnila by se v moře, které by bezmezně omývalo zemi Japonsko. Kdyby se ztělesnila a rozkvetla, stala by se květem třešně, jejíž krása nemá srovnání. Kdyby se ztělesnila a srazila, proměnila by se v dobře ztuženou ocel, tak ostrou, že by rozřízla nejtvrdší helmu.“

Spojení květu a meče, toho nejkřehčího a nejtvrdšího, je tradiční. Japonce spatřuje v sebeobětování mečem obraz dobrovolného opadnutí květu. Jeden a týž duch se zde krystalizuje v meči i květu. Je to rovněž tentýž duch, který inspiruje božskou zemi, jeho svatý kopec, jeho obklopující moře a Japonce jako dějinný národ. Východní myšlení nezná protiklad přírody a dějin. Proto si ani nemusí namáhavě zacházet jako Nietzsche, který na konci své kritické reflexe dějin postuluje „nadhistorické“ stanovisko. Dějinné události jsou pojímány jako cosi přirozeného, a člověk je tak vydán dějinným katastrofám stejně jako následkům záplav nebo zemětřesení, které podobě jako bomby zničí během několika mála minut celá města. Takové události nejsou ani nesmyslné ani smysluplné, nemají žádný transcendentní význam, žádný morální účel a žádnou existenciální tíži. Je to úděl, který si člověk zjednává, aniž by se cítil povýšen pathosem osudu, který si sám zvolil.

Co se děje v tomto *jednom* světě, není vlastně ničím, a proto je to možné naznačit jen skrze paradoxy, nelze to však vypovědět či pochopit. Poté, co Buddha čtyřicet pět let kázal pravou cestu osvobození z nenasytného lpění na životě, vysvětlil jednoho dne svým žákům, že

⁴ K. Nishida, *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen*, Abh. Der Preuß. Akad. der Wiss. 1939.

dosud nepronesl jedině slovo o podstatě pravdy. Místo toho zdvihl květinu a mlčky ji držel před sebou. Jen jeden z jeho žáků porozuměl, že toto gesto bylo východiskem i úběžníkem celé jeho nauky. Z tohoto tichého „květinového kázání“ vznikla později čínská a japonská zenová sekta. Když se kdosi zeptal zenového mistra na „smysl světa“, odpověděl tím, že Buddhovu sochu vložil mlčky do plamenů.

Jen viditelná strana světa je světem dějů a proměn, ale podstata zůstává neměnná a stejně nehybná jako mořské dno navzdory povrchnímu pohybu vln, anebo abych užil jiného oblíbeného příoměru: jako stále stejně nehybný proud vodopádu, který dunivě padá do hlubin. Ostatně „voda“ je podle východního názoru nejsilnějším elementem, protože je nejpoddajnější a bez námahy proniká do každé škvíry i hlubiny.⁵ Ale ještě mocnější než síla odevzdanosti je úplná prázdnota. Ten, kdo by byl schopen pojmut sebe sama jako zcela prázdňého, stal by se mistrem všemožných situací: bez překážek by vstupovaly do jeho ducha. Proslulý Iejasu Tokugawa poznamenal v roce 1616 do své závěti, že devadesátkrát bojoval a osmnáctkrát byl přesvědčen, že smrt je jistá, a za to, že jí unikl vděčí zenové nauce, díky které se naučil nepřisuzovat životu a jeho malichernostem důležitost a v nebezpečí se soustředit na bod nula. Kdo se umí chovat jako voda a setrvat v prázdnotě, pro toho není svět místem dějinných zvrátů, sérií záměrů, rozhodnutí a pomýlení. Svět pak spočívá ve větší hloubce než příliš lidské komedie a tragédie, které se odehrávají jen tehdy, touží-li člověk po něčem. Vědouce však chce, aniž by cokoliv chtěl, a je napjatý, aniž by o cokoliv usiloval. Jako lučištník, který trefí do černého, trefí ten, kdo je naplněn prázdnotou, střed světa, aniž by na něj mířil. Pakliže uprostřed nejvyššího úsilí od sebe upustí, směřuje tento střed do lučištníka samého. K tomu je zapotřebí, aby se člověk zklidnil a promeditoval se do prázdnoty.

Východiskem zde ale nemůže být myslící hlava, ale dýchající střed těla, v němž nicota přijímá plnost bytí. „Tiš svá přání a své tužby, dokud rty neobrostou mechem,“ zní jedno japonské přísloví. Podobně se moudrost východu nikdy netázala po cíli a smyslu dějin, které jsou naším motorem, a rovněž se vyvarovala toho, aby svět a dějiny chápala z jedné souvislosti. Východní člověk postrádá pathos „epochálního vědomí“ a nemyslí si, že by se v okamžiku rozhodovalo světové dění. Také nezná dějiny bytí a existenci odbývajících se v těchto dějinách, neboť nechápe sebe samého ani jako vrženého ani nerozvrhuje sebe samého a svůj svět. To mu přirozeně nebrání v tom, aby překládal poslední novinky evropského myšlení, přemýšlel o nich, a tím zároveň proměňoval jejich význam.

Když jsem se během japonsko-čínského incidentu, jak se označuje oficiálně válka, zeptal jednoho japonského studenta, proč studuje evropské dějiny, odpověděl mi, že ty západní jsou mnohem pohnutější a zajímavější než nudné orientální. Ač převráceným způsobem dobře rozuměl „dlouhé chvíli“ či nudě svého světa, na němž ztratil zájem. Tuto dlouhou chvíli a trpělivost východního člověka dosud pramálo změnilo průmyslové a intelektuální pozápádnění. Západní modernizace východu neumenšila jinakost cítění a myšlení, spíše ji ještě zdůraznila. Přivlastnění západních věd, objevů a vynálezů učinilo zjevným, že moderní Čína (nebo Japonsko) je *contradictio in adjecto*. Neboť co je na východě moderní, není orientální, a co je orientální, není moderní, ale prastaré.

Ve srovnání s prastarou a nám cizí moudrostí východu je vědění a chtění v Americe a Rusku pouhým extrémním důsledkem novověké evropské touhy po vědění. O co se usiluje, je naplnění dějinného cíle a spolu s ním dějinného smyslu. Převládající koncepce filosofie dějin v Evropě, Americe a v Rusku jsou zajedno ve vůli ke smysluplnému cíli. Toho lze docílit pokrokem, ať už se jedná o naplnění sebechápajícího ducha (Hegel), o vědeckou pozitivitu (Comte), beztrždní společnost (Marx), o konec vůbec (Spengler) nebo o universální náboženství coby vyjití ze zanikající civilizace (Toynbee). Ti všichni pahnou po cíli, k němuž míří pokrokem. Když chceme naopak vědět, jak o dějinách smýšlejí východní lidé, učiníme dobře,

⁵ Srv. Laotse, *Tao Te King*, § 8, 43, 78.

když se po odpovědi nebudeme poohlížet ve vlastních podle západních mustrů zhotovených teorií dějin. Napoví spíše to, jak se lidé na východě vyjadřují o tom, co se stalo, a přitom si můžeme všimnout, že se zde s dějinami v našem smyslu slova vůbec nesetkáváme. Takovými nedějinnými dějinami jsou dějiny pastýřů krav.⁶

Zenová škola popisuje dění rozhodující pro proces nalézání pravdy jako návrat, tj. jako pokrok, který vede z odcizení k původu. Známa série obrazů s doprovodným textem toto hledání pravdy ilustruje. Pastýř krav ztratil svou krávu. Hledá ji. Poté, co rozrušený najde stopu, shledá se i se svou krávou. Nejprve spatří pouze její ocas, zmocní se jí a osedlá ji. Vyčerpán z namáhavého hledání a ze štěstí shledání se veze na krávičce zpět domů a při tom hraje na flétnu. Zapomněl na sebe i na svět. Měsíc – smyslový obraz ducha – v jehož chladném světle se ukazuje vše jako neporušené, osvětluje svět a jeho ducha a naplňuje oboje tichem a prázdnotou.⁷ Poslední obraz z této řady mapující onu událost nevyjevuje nic více než prázdny, dokonalý kruh, v němž se nic neděje. Veškerý pozemský shon a roztržitost zmizely a spolu s nimi i smysl ztráty a majetku. Když pastýř dorazí ke své chalupě, ulehne ke spánku. Vše se v průběhu tohoto děje proměnilo, a přesto zůstalo stejné: „Louka je opět zelená, květy opět červené.“ Všechny věci mu byly vráceny a jsou nyní opět, tak jak jsou a ne jinak.

Ale poslední zenová moudrost není lacinou prostotou věcí, které byly zjednodušeny na „nic než“, je to vzácná jednoduchost posledního zjemnění. Než jsme se stali vědoucími, zdají se nám, jak praví jeden zenový výrok, hory a řeky být prostě jen horami a řekami. Jakmile docílíme určitého stupně vhledu, přestávají být hory a řeky pouhými horami a řekami a stávají se v mnoha ohledech mnohými. Ale jakmile dospějeme k úplnému vhledu do pravdy světa a jí přiměřeného pokoje ducha, stává se hora opět prostě jen horou a řeka prostě jen řekou. V tomto konečném uznání onoho „tak a ne jinak“ se svět ukazuje původně a s konečnou platností. „Volavka je bílá, aniž by byla vybělená; vrána černá, ale ne obarvená.“ Proč jsou věci bílé, nebo černé, nelze vysvětlit z ničeho jiného než z jejich srdcí. Tato poslední čirá zkušenost se sice jeví jako totožná se smyslovou jistotou, ale ve skutečnosti se jedná o něco zcela jiného a nového, srovnatelného s Hegelovou „pravdou jistoty“. Teprve na tomto stupni dění, na němž se již nic neodehrává a jenž je nicotou a zároveň pramenem všeho dění, teprve v „tichu hromu“ se pravda ukazuje v její neporušenosti, tak jak je.

II.

Je snadné nabyt na základě vnějšího srovnání přesvědčení, že naše dějinné myšlení je evropsky omezené, ale je nesnadné pochopit, jak jsme dospěli k myšlení, které je takto posedlé dějinami a osudem. Evropské sebevědomí obyčejně zastává názor, že je jeho dějinnost určen dvěma odlišnými, ale podobně rozhodujícími tradicemi: klasickou a křesťanskou kulturou. Když se křesťanství v prvních staletích z apologetických důvodů vypořádávalo se se svými pohanskými nepřáteli, vznikla dvě protikladná stanoviska. Lze je schematicky shrnout jako sjednocení a odlišení Athén a Jeruzaléma. Variace na toto velké téma evropských dějin se táhnou až do přítomnosti: od Tertulliana po Luthera, Pascala a Kierkegaarda, od Origéna po Tomáše a Newmana. Otázka po slučitelnosti nebo neslučitelnosti křesťanské víry a řeckého myšlení je nezávisle na theologických zájmech dodnes jednou z otázek, snad dokonce otázkou stěžejní pro duchovní stav Evropy. „Homér a bible“ (obojí knihy bylo zapotřebí mít v tornistře, jak se říkalo ještě během První světové války), Sókratés a Kristus, osudová tragédie a theologie kříže, důkazy nekonečnosti přirozených pohybů světa a víra v jedinečný nadpřirozený stvořitelství

⁶ Viz D. T. Suzuki, *Die große Befreiung*, kap. 7, Konstanz 1948.

⁷ Jeden nákras od K. Nishidy vyjevuje na bílém papíru jen černý prázdny kruh. Po straně nakreslené znaky znamenají doslova: měsíc, duch (srdce), osamocený, kruh, světlo deset tisíc věcí (veškerenstvo), spolknout. Tato řada slov míní asi následující: duch (srdce), který se stal dokonale kulatým, osvětleným a prázdny, je jako osamocené světlo měsíce v úplňku: je s to vše uchopit a spolknout.

akt, rozum a zjevení – všechny tyto páry patří k sobě, a přitom se vylučují jako buď/anebo, jak naposledy ukázali Kierkegaard a Nietzsche.

Alternativy, které v těchto otázkách zaznívají, by ustaly být rozhodujícími otázkami teprve tehdy, kdybychom se zcela emancipovali a zaujali stanovisko vně všeho křesťanského a pohanského. Ať už se to má s možností pokřesťanské existence a světa jakkoliv, přesto přetrvává otázka, co vlastně znamená ono „a“ dělicí antiku a křesťanství. Jsme snad prolhaní, když žijeme ze zbytků dvou pravd, anebo jsme v humanismu obě propojili? Snad Hegelova syntéza řecké filosofie a křesťanského náboženství a Kierkegaardova reakce dostatečně jasně ukázaly, že kompromis mezi křesťanskou a klasickou tradicí vyčerpal své kreativní síly a nyní již záleží jen na tom, abychom zopakovali buď původní křesťanství, anebo původní řečtví? Ale z jaké budoucnosti by bylo možné získat ve jménu přítomnosti minulost, když všechna znamení doby poukazují k tomu, že stojíme na konci vývoje, který filosoficky završil již Hegel? A není opakování klasického světa již předem odsouzeno k nezdaru již proto, že pominuly všechny reálné předpoklady řeckého života stejně jako z druhé strany pominula eschatologická očekávání prvních křesťanských společenství a v nich tkvící naléhavost křesťanského zájmu, takže je nyní považují dokonce theologové za spotřebované iluze? A skutečně poukázali Kierkegaard a Nietzsche k nastávajícímu myšlení, když si nejmodernějšími prostředky chtěli přivlastnit novozákonní zvěst a filosofii z tragického věku Řeků? Neohlašuje se spíše v jednotlivých současnících nový experiment vyzývající ke spálení mostů pojících nás s tradicí, abychom tak na otevřeném moři a v čistém vzduchu získali nové stanovisko? Řecký kosmos se zdá být neopakovatelný a křesťanská víra v říši boží se rozešla se současností.

Ale že křesťanství dosud existuje, nelze popřít, a dosud existuje nejen církve, i morálka a zvyky, a křesťanství především přežívá v jádru našeho chťení a myšlení, což dosvědčil právě i Nietzsche, který chápal přirozený koloběh světa jako „mysluprostý“, a přesto v něm chtěl spatřovat morální cíl. Jeho filosofie budoucnosti měla započít nové počítání času. Jenže Nietzsche byl poznamenán křížem a věděl, že pohanský svět se stává spolu s mizejícím křesťanstvím stále méně přístupný, protože je přístupný jen skrze křesťanské zprostředkování.⁸ „Duha pojmů“ nás sice nadále může dovést až k počátečnímu myšlení Řeků, ale z existenciálního hlediska je moderní myšlení určeno přednostně křesťanským novým počátkem, a to především v souvislosti s otázkou po smyslu dějin. Otázka po původu našeho dějinného myšlení a historického vědomí se proto nemůže stejnou měrou vztahovat na křesťanství a antiku, ani pouze na ně. Řecká věda nepomyšlela ani na ovládnutí přírody a kosmu matematicko-fyzikální přírodní vědou, ani na filosoficky uchopitelné naplnění dějinného vývoje. Oba fenomény jsou přitom spjaté, nakolik se novověk stále více prosazuje tím, že ovládnutí přírody staví do služeb dějinných cílů v domnění, že je jen otázka času, kdy konečně ovládneme dějinný vývoj do té míry, že bude srovnatelný s pokroky v přírodních vědách.

Žádný řecký filosof nevymyslel filosofii dějin. Je na pováženou, že Aristotelés, který promýšlel vše – zvířata a rostliny, zemi a nebe, metafyziku a logiku, politiku a etiku, rétoriku a poetiku – nevěnoval jediný spis dějinám, ačkoliv byl učitelem a přítelem Alexandra Velikého. Co se ale chtěl dozvědět od svého světodějného žáka nebyly informace o válečných taženích do Asie a úvahy o světové politice, vyptával se jej na neobvyklá zvířata a rostliny. Řekové pátrali především po logu kosmu, nikoliv jako židé a křesťané po pánech spásy. Hluboce obdivovali viditelný řád a krásu světa a přirozený zákon vzniku a zániku určoval i jejich náhled na dějinný svět. Ve vnímání světa spojovali vzhled do změn v čase s vzhledem do zákona jeho řádu. Nejvyšším archetypem a hlavním měřítkem této pravidelné změny je periodický kruhový pohyb. To, co je stálé a co takto přetrvává napříč roky v oběhu nebeských těles, mělo pro řecké smysly hlubší pravdivost a vyšší zájem než radikální dějinná změna. Co se pak týkalo měnlivého lidského údělu uprostřed tohoto stále stejného řádu světa, spoléhali Řekové na to,

⁸ Friedrich Nietzsche, *Wir Philologen*, § 258 ff.

že člověk je schopen každou situaci, i tu nejméně nadějnou, ustát s vyrovnaností a nezlomně na sebe vzít svůj osud.

Jak známo, prisuzoval Aristotelés básnictví větší spřízněnost s pravdou než historii, protože nás dějiny zpravují jen o nahodilých proměnách a jednotlivostech, zatímco básnictví a filosofie hledí na obecnost a stálost. Pro zdravý smysl Řeků se dějiny vyčerpaly v politických událostech. Jakkoliv ale byla politika coby otázka po nejlepší formě společenského života předním zájmem řecké filosofie, nevztahovala se na světodějně události, kterým se věnovali nikoliv politici, ale političtí dějepisci. Herodot, Thúkydidés a Polybius tuto vědu, která byla směrdatná ještě v díle Machiavelliho a Hobbese, založili a završili.

Herodot usiloval o to, aby zjistil, co se to událo mezi Peršany a Řeky a aby nás o tom zpravil (*historein*), nic více, nic méně. Jeho zpravodajství mělo zamezit tomu, aby byla sláva velkých činů novými generacemi zapomenuta. Ale „smysl“ zachycených událostí nepřekračuje události k nastávajícímu, smysluplnému cíli. Spočívá ve významnosti události. Příběhy o Peršanech znamenají, co v podobě pointy naznačují. Zpola utajené jsou občas ještě další, záhadné významy, které jsou příležitostně naznačovány ve výmluvných gestech, výrocích a znameních. Počátek a konec vypravovaného příběhu se vzájemně osvětlují, a tvoří tak kruh významů. Podobně není časové schéma jeho vypravování smysluplný pokrok k budoucímu cíli, ale – jako veškerý řecký názor času – je periodické a cyklické. Dějiny lidského jednání a dějů poukazují k jakémusi návratu téhož. Jejich řádem je zákon vyrovnání *hybris* a *nemésis*, čímž se stále nanovo ustavuje rovnováha dějinné přírodních sil. Herodotovo ztvárnění jasně neodlišuje ani přírodu a dějiny ani jednoznačně nerozlišuje na lidský záměr a boží řízení.

Thúkydidés zbavil antické dějepisectví jeho epicko-homérovských rysů a osvobodil je k pravdě, k tomu, co lze vědět, a odhlížel tak od božských zásahů. Strízlivou vášní studuje pragmatické zřetězení v oblasti určitého politického dění, třeba Peloponéské války. Měřítkem jeho posuzování politických mocenských bojů je úspěch a selhání, síla a slabost. Neměnný základ politického dění je stálá lidská přirozenost a konflikt lidských snah. A protože zůstává přirozenost člověka stále táž, nemohou být ani dějinné události nikdy ničím novým, ničím, co se nikdy dříve nevyskytovalo. Spíše se to, co se v minulosti již událo, udá znovu v budoucnosti „stejným nebo podobným způsobem“. Nic skutečně nového se napříště nemůže udát ve světě, v kterém „je přirozeností všech věcí růst a zanikat“. Thúkydidovi je zcela cizí, aby interpretoval chod dějin se zřetelem k cíli, ať už by se jednalo o cíl světský či mimosvětský.

Jen dějiny Polybia se zdají být blízké našemu porozumění orientovanému na porozumění, které předpokládá pokrok. Polybius totiž znázorňuje všechny události se zřetelem k naplnění jednoho cíle, římské světovlády. Ale ani Polybius nevěří v pokrok a nemyslí na budoucnost. Římský pokrok v boji o světovládu usouvztažňuje od počátku se zákonem úpadku. Přirozený zákon pohybu dějinných událostí představuje konstantní sled politických oběhů, přičemž po konci jedné dějinné epochy následuje nový počátek. Z dosavadního běhu věcí tak historik ví, co musí následovat. Je s to odhadnout následující fáze vývoje, např. od demokracie k anarchii, a od anarchie k znovuustavení původní formy vládnutí. Může se sice plést v časové míře nastávajících změn, ale není-li jeho soudnost zkalena předsudky, stěží se bude plést s ohledem na dosažené stádium růstu a úpadku.

Z lidského hlediska je obecným zákonem změny nestálost osudu, náhlá změna z jednoho do druhého extrému. Polybius stejně jako Thúkydidés, kteří byli oba účastníci politických dějů svých zemí, zažil pád makedonské vlády. Jako řecký emigrant v Římě sepsal své dílo se záměrem ospravedlnit římskou vládu. Byl přesvědčen, že vláda Římanů bude mít trvání stejně málo jako vláda Makedonců a předtím Peršanů. Tato neúprosná střída počátku a zániku v něm ale nevyvolávala jako u Hegela a všech moderních myslitelů otázku po posledním smyslu a cíli světového dění. Zákon úpadku a zániku i relativně nejlepší vlády konstatoval bez zármutku a bez dvojznačné uznání. Zamýšlel se nad všemi lidskými věcmi a připomínal, že stejně jako jednotliví lidé kráčí i jejich města, říše a autority vstříc nevyhnutelnému konci.

V této souvislosti zmiňuje Scipiův výrok tváří v tvář dobytému a zničenému Kartágu: tentýž osud jednou potká i Řím. Polybius zdůrazňuje, že se stěží setkáme s hlubším a státničtějším soudem nad dějinami. Jen velký člověk si je v okamžiku největšího triumfu vědom budoucího úpadku do nejhlubšího ponížení. Tento typ historického vědění však není vlastní jen Polybiovi a jeho příteli Scipiovi. Jedná se o klasické vědomí dějinnosti od jeho samého zrodu. Scipiův výrok jen opakuje to, co stojí již v Iliádě (VI, 448) ve vztahu k Tróji a Priamovi. A všude tam, kde se tváří v tvář dějinným osudům udržuje při životě klasické naladění nacházela dějinnost stejné vyjádření.⁹ Jedná se o poslední moudrost historika světových dějin bez spásy.

Morální nauka z této zkušenosti dějin coby střídání vítězství a ponížení je podle Polybia jednoduchá a dosti lidská: člověk by si nikdy neměl zakládat na svých úspěších a rovněž by si toho neměl nakládat příliš. Spíše by měl zůstat umírněný v dobách štěstí a stát se moudrým díky neblahému osudu druhých, což je maxima, která je stejně rozumná, jako je vzdálená epochálnímu vědomí rozhodnutí a křesťanskému očekávání budoucího naplnění smyslu. Zcela se rozchází s dějinnou naukou Toynbeea, který usiluje o skloubení klasického pojetí dějin s křesťanskou vírou ve spásu tím, že chronologicky vypočítává rytmus růstu a úpadku, který chce naroubovat na svobodu volby a víru ve postupující zjevení smysluplných dějin. Zdá se, že dvě velké koncepce času a dějin, řecká a křesťanská, koloběh a *eschaton*, vyčerpávají základní možnosti výkladu dějin a že všechny moderní teorie dějin zdůrazňují jeden nebo druhý princip nebo oba mísi.

Když si uvědomíme, že Herodot a Deuteroizaiáš byli takřka současníci, lze přesně určit odstup, který od sebe dělí řeckou *theória* a židovskou víru. Židovský, křesťanský a pokřesťanský vztah k dějinám není určen pohledem na viditelný svět, ale očekáváním a doufáním v nastávající naplnění, i kdyby se jednalo jen o postupné vylepšování přítomného světa. Řecký svět zpřítomňuje ve svých mytologiích, genealogiích a dějinách minulé nebo přítomné děje; Žid a křesťan předjímají, co má přijít. V prvním případě jsou dějiny přetrvávajícím základem, v druhém přípravou na budoucnost. Křesťanská interpretace dějin je formou do minulosti obrácené předpovědi: minulost pojímá jako *preparatio evangelica*, a interpretuje ji tak jako pouhý předstupeň budoucího naplnění. Vzorem této interpretace minulosti z hlediska budoucnosti je nadále výklad Starého zákona. Ve 13. století se tato křesťanská interpretace dějin odhodlala díky Jáchymu z Fiore k vyhlášení „třetího zákona“ a po mnohých scestích vnikla do sekularizovaných ideologiích třetí říší a spolu s ní víra v pokrok. Základním schématem je v každém případě původní eschatologicky představovaný přerod starého v cosi nového. Díky tomuto pokroku k cíli se stává sled dějů smysluplný. Naopak řecké dějepisceví nebylo zaměřené ani na cíl ani na smysl, protože Řekové nepředpokládali, že by budoucnost mohla skýtat něco bytostně nového. Když naproti tomu moderní dějepisec jako Troeltsch navzdory svému odmítnutí theologického pojetí dějin určí úlohu filosofie dějin jako „překonání přítomnosti a založení budoucnosti“, pak je to možné a smysluplné jen na pozadí židovsko-křesťanského schématu, který převrátil časový smysl přisuzovaný *historiein*, a jedná se o podobný případ jako když my běžně hovoříme o „historických“ činech a promluvách, které si k vykázání jejich dějinnosti vždy berou půjčku od budoucnosti.

Polybius si stanovil cíl vysvětlit, jak to, že určité minulé události vyústily ve světovládu Říma. Modernímu dějepisci, který se může měřit s jeho jménem, jde nejprve a vposled o budoucnost. Klasický dějepisec se ptá: jak k tomu došlo? Moderní: „Kam kráčíme?“¹⁰ tento obrat v hlediscích se stal možný díky tomu, že se křesťanství rozešlo s klasickou tradicí. Antika se nikdy jako židovství nebo rané křesťanství nestavila se srovnatelnou důvěrou do prázdna, jak to požaduje otázka po posledním smyslu dějin, a to právě proto, že pojednané události právě neskýtají žádné poslední naplnění a žádnou odpověď na vznesenou otázku. Otázka po smyslu dějin by nikdy nevznikla, kdyby události samy byly smysluplné a aby bylo možné uvědomit si

⁹ Srv. W. von Humboldt, *Politisches Briefwechsel*, Berlin 1935, dopis č. 77.

¹⁰ A. von Tocquevillův úvod k *Demokracii v Americe*.

jejich nedostatek smyslu, je zapotřebí perspektiva budoucího naplnění smyslu. Řekové coby prvorození Evropané toho viděli mnoho, mnoho toho objevili a vynalezli, ale dějinné vědomí k tomu nepatří.

„Pojem dějin vytvořili proroci. ... co nebyl s to vytvořit řecký intelektualismus, se podařilo prorokům. Historie je v řeckém vědomí souznačná s věděním vůbec. A dějiny jsou tak pro Řeky zaměřené jediné do minulosti. Naopak prorok je vidoucí. ... Proroci jsou idealisté dějin. Jejich vidění vytvořilo pojem dějin jako bytí budoucnosti. ... Minulost a přítomnost se v tomto čase budoucnosti utápí. Tak vzniká lidskému životu a životu národů myšlenka dějin. S touto myšlenkou, která má za svůj obsah budoucnost, Řekové nikdy nepřišli. Jejich dějiny jsou dějinami zaměřenými na původ, jejich minulost vyprávějící dějiny jejich národa ... Vpřed kráčeající dějiny lidství jsou z této perspektivy nemožná myšlenka.“¹¹

Za předpokladu, že pravda spočívá v židovsko-křesťanské víře ve spásu, je budoucnost tím pravým horizontem dějin. A protože je západ – navzdory všemu – západem křesťanským, je i jeho historické vědomí eschatologické: od Izajáše k Marxovi, od Augustina k Hegelovi, od Joachima k Schellingovi. Totéž platí i pro dějinnou praxi. Nikdy by se neodehrála žádná anglická, francouzská nebo ruská revoluce bez víry v pokrok a nikdy by neexistovala žádná světská víra v pokrok bez původní víry v nadsvětý cíl. „Revoluční přání uskutečnit řší boží, je elastickým bodem všech progresivních hnutí a počátek moderních dějin.“¹² Světodějný význam této eschatologické orientace spočívá v tom, že byla s to přemoci antický strach před osudem a slepou náhodou.¹³ Stejně jako nám skýtá kompas v prostoru orientaci a umožňuje nám prostoru i vládnout, skýtá eschatologický kompas orientaci v čase tím, že poukazuje na poslední cíl a tím na poslední smysl událostí.

Když v následujícím převedeme filosofii dějin na theologii dějin, z nichž jednu ilustrujeme na Hegelově a druhou na Augustinově díle, pak sice musíme uznat, že Hegel zůstal theologicky zatížený, ale s ohledem na současné radikální pokusy se tato skutečnost nejeví jako podstatná. Heidegger se od theologické tradice explicitně distancoval, aby dějinnost vyložil „původně“. Ale otázka po dějinném smyslu této původnosti, pakliže nevyvěrá z nicoty, zůstává. Není totiž vůbec snadné, tím spíše formulujeme-li koncept dějin, „zbytky křesťanské theologie“ radikálně z filosofické problematiky „vyhnat“ (*Sein und Zeit*, str. 230), aniž by se člověk zcela rozloučil s filosofií dějin. Filosofická problematika dějin žije ze zbytků zesvětštělé a zkonečnělé nauky o posledních věcech. Aby mohla být tato teze vykázána, je zapotřebí vyjasnit pojem smyslu, který vždy předpokládáme, a jeho vztah ke smyslu dějin.

Aktuální děj se může jevit jako nesmyslný jediné v horizontu očekávání, že bude smyslem naplněn. Zklamaní můžeme být jen tehdy, pakliže něco očekáváme. Nesmyslné je to, co není smyslu-plné a plnost smyslu je věcí naplnění. Naplnění nedostávajícího se smyslu vyžaduje budoucnost, a budoucnost přichází jen s ohledem na očekávání. Proces dějin se tak stává smysluplným tím, že poukazuje vně sebe k budoucímu naplnění. Ani jednotlivé aktuální děje jako takové, ani sled událostí nejsou samy o sobě smysluplné. Abychom mohli tvrdit, že jsou smysluplné, musíme rozvrhnout cíl nebo *telos*, který dějinný pohyb naplňuje smyslem. Patrně není náhoda, že náš jazyk ztotožňuje smysl s cílem, ale i smysl s účelem. Ale toto ztotožnění je samo o sobě smysluplné jen s ohledem na dějinné bytí. Není smysluplné, tázat se po smyslu (po cíli či účelu) květiny nebo zvířete, moře nebo vzduchu, protože svou přirozeností zkrátka jsou tím, čím jsou. Je smysluplné tázat se po smyslu (účelu) květináče nebo klece, lodě nebo letadla, protože za svou existenci vděčí lidskému účelu nebo otázce „proč“. Rovněž je

¹¹ H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919. S. 307 nn., 293 ff.

¹² F. Schlegel, *Athenäumsfragment*, č. 222.

¹³ Viz Schelling, *Werke*, I, Abt. V. S. 249. Kierkegaard, *Begriff der Angst*, kap. 3, § 2.

smysluplné tázat se po smyslu vyhrané nebo prohrané války, protože války jsou plánované lidmi, kteří je zamýšlejí vést. Jenže jakmile se jednou rozhodneme jít do války, obratem staneme ve válečné vřavě, která si sama od sebe žádá stále nová a nová rozhodnutí a jednání a která všechna jednotlivá rozhodnutí a jednání přesahuje. Rozpoutáváme dějiny, které nás následně přemáhají. Jednání, které se promění v děj, má své neodvratitelné následky a jeho dějinný smysl se vyjevuje teprve tehdy, když následky vyústí ve výsledek. Tento výsledek ale není již účelem nebo oním „proč“ původního jednání, ale nezamýšlené „směrem k čemu“ dějinné události. A teprve jakmile se toto jednání v průběhu času vyjasní, lze zpětně určit smysl celého procesu jednání. Takové jednání pak dosáhlo svého cíle a výsledku a splnilo svůj smysl. Pakliže průběh dějin jako celek podřídíme otázce po smyslu, jak se to děje ve filosofii dějin, pak musíme myslet na nějaký *telos* nebo *eschaton*. Řeč o celkovém smyslu dějinných událostí si žádá horizont eschatologické budoucnosti. Konečný smysl a výsledek nelze předjímat. Lze o nich vědět jen v podobě naděje a víry, které obě pramení ve vůli a milosti. Takovou víru naplněnou očekáváním a nadějí v budoucí naplnění smyslu zná židovství a původní křesťanství. Klasická antika nebrala naději, a tudíž ani budoucnost tak vážně. Měla jí za *ignis fatuus*, a pozdní antika usilovala o žití bez naděje a strachu (*nec spe nec metu*). Pavel pak odsoudil pohanský svět, v němž žil, jako společnost „postrádající naději“. Pod nadějí si nepředstavoval pozemská přání, ale důvěru v křesťanskou naději. Taková naděje rodící se z víry a důvěřivého očekávání pak nemůže být žádnými světodějnými fakty, např. tím, že nenadejde *parousie* zmařena. Jak by totiž mohla fakta – tj. doslovně: již nastalé – diskreditovat víru, která je bytostně nezávislá na minulosti a otevřená budoucnosti, tj. víru, která hledí vpřed, aniž by se ohlížela?

...

III.

Z hlediska dnešního porozumění je „filosofie dějin“ výdobytkem 18. a 19. století. Započíná co do názvu i věci Voltairovým pojednáním *Essai sur le moeurs et l'esprit des nations* (1756), které autor zamýšlel jako reakci, a zároveň jako vyvrácení Bossuetova *Discours sur l'histoire universelle* (1681), spisu představujícího poslední teologii dějin rozvrženou podle Augustinova vzoru. Tyto dějiny započínají stvořením světa, následuje prvotní pád, který je vlastním počátkem lidských dějin, navazují akty prozřetelnosti, které jsou etapami v dějinách spásy od Abraháma po Krista, a následně interpretuje autor vznik církve a křesťanských říší od Konstantina po Karla Velikého. Končí zjištěním, že francouzská monarchie 17. století je legitimním pokračováním křesťanského založení říše a náleží jí politická úloha bránit – i s pomocí církve – křesťanskou Evropu. Církev je středobodem světového dění. Co do hlavního obsahu je Bossuetovo dílo pokusem koordinovat data a události biblických dějin spásy s politickými světovými dějinami.

Když naopak Voltaire hovoří „comme historien et philosophe“ a ve výslovném protikladu vůči Bossuetovi své ztvárnění nenechává započít stvořením, ale čínskou civilizací a dějinami židů, nepojednává již z hlediska spásy a rovněž nemá namysli dějiny vyvoleného národa. Volí zcela profánní hledisko, čímž v polemickém duchu dává vědět, že se loučí s teologií dějin svých předchůdců a že sám píše profánní světové dějiny. Filosofie dějin je od počátku zaměřená proti-theologicky a potud je polemicky podmíněna theologickým východiskem. A protože Voltaire spatřoval v politických a církevních autoritách, o nichž pojednávaly Bossuetovy dějiny, hlavního nepřítele rozumného pokroku, redukuje se v jeho podání světové dějiny na dějiny civilizace. Jedná se o dějiny civilizace kráčející vpřed ke stále civilizovanějšímu stavu, a tato filosofie dějin je tak vědou o tom, co člověk může vědět a chtít nezávisle na zjevení. Člověkův rozum a jeho vůle nahrazují ve Voltairově obrazu dějin božskou prozřetelnost, která je ještě vodítkem pro Bossuetovy dějiny církve a politických říší.

Tento kritický obrat od theologie dějin k filosofii dějin převládá od doby osvícenství i v oblasti kriticko-historické theologie a v liberálním protestantismu. Již sto padesát let se pracuje na „odmytologizování“ a posvětštění dějin. K tomuto bytostně osvíceneckému problému zaujímá stanovisko i Troeltsch, když theologii dějin od Augustina po Bossueta zavrhuje, protože z důvodu své dogmatické vazby nemůže být práva měnlivé říši „skutečných“ dějin. Vlastní porozumění dějin začíná Voltairem a Gibbonem. Ale to, že jsme se osvobodili od křesťanského dogmatu, ještě neznamená, že pracujeme bez předpokladů. Jenže toho si Troeltsch vědom nebyl. Stejně jako Croce a Dilthey opomíjí, že moderní dějepisce, které vyloučí zjevení a dějiny spásy, dogmatický počátek, střed a konec i nadále nekriticky předpokládá nepodmíněnou hodnotu dějinného procesu jako takového. Víra v absolutní důležitost dějin čistě jako takových je pro skrz na skrz historizované myšlení 19. století „posledním náboženstvím vzdělanců“. V antice a v křesťanském světě byla zkušenost dějin kosmologicky a theologicky uspořádána a omezena. Abychom byli s to nahlédnout souvislost i odstup, který spojuje i odděluje theologii dějin od moderní filosofie dějin, je třeba ilustrovat na Augustinovi a Hegelovi počáteční i konečný bod tohoto vývoje.

Augustinova theologie spásy v dějinách

Vůdčí hledisko křesťanské interpretace dějin je budoucnost, která je horizontem posledního naplnění. Moderní pokusy o pochopení světodějného procesu jako jednotného, smysluplně vyvíjejícího se, ač vždy nezavršeného pokroku směrem k vnitrosvětskému cíli – ať už je tento cíl stanoven člověkem nebo Bohem – jsou podmíněny svým původem ve víře ve spásné dění. Radikální zkouška křesťanského dějinného vědomí nemůže být uskutečněna tím, že se vyrovnáme se sekularizovaným, ale neméně futuristickým pojmem dějin pokřesťanského světa. Takové vědomí musí být spíše schopno popřít předkřesťanský pojem časovosti. Tento názor byl ještě živý v době Augustina v podobě klasického pojetí času jako bezcílného, periodického kruhového pohybu. V *De civitate Dei contra Paganos* podnikl Augustin pokus vyvrátit klasickou teorii pohybu času a světa prostřednictvím theologie lidských dějin řízených Bohem. Protože si Augustin zvolil toto východisko, které je klasické teorii zcela cizí, nemohl se s ní setkat na vlastním poli. Augustin ji nevyvrací theoreticko-kosmologicky, ale prakticky morálně a theologicky. Tento nedostatek je nevyhnutelný, protože přechod od theoretického nazírání k víře v neviditelné zkrátka neexistuje. I kdyby byla antická teorie věčného návratu správná, říká Augustin, byla by bezbožným bláznovstvím a z hlediska křesťana čímsi opovržením. V kontextu klasické teorie je nemožné, aby se událo cosi zcela nového, cosi, co vše rozhodne, totiž boží zjevení v Kristu, a v tomto smyslu je nemožná i budoucí blaženost člověka. Jenže jediné, na čem člověku skutečně záleží, je věčné ztracení, nebo vykoupení. Regenerující síla přírody v přirozeném koloběhu plození a zániku se řádově liší od duchovního znovuzrození padlého člověka k novému životu v Kristu. Pohanská teorie koloběhu může být pravdivá, nebo nepravdivá, ale v každém případě je stejně „beznadějná“ jako střídání bídy a relativního blaha. Neskýtá žádnou odpověď na touhu po vykoupení. Tvar kruhu vůbec, pro klasické a orientální myšlení vzor dokonalosti, je morálně odsouzeníhodný, je to *circulus vitiosus*, kdežto pravá cesta vede přímo k cíli místo toho, aby se beznadějně točila v kruhu a vedla zpět na začátek. Jednorázové stvoření světa z ničeho a věčnost pohybu světa, *eschaton* a návrat stejného, kruh a kříž, jsou stejně nesmiřitelné jako antická ochota snášet osud, tento „nejvyšší pojem západního pohanství“, s křesťanskou povinností doufat ve vykupitelskou smrt Kristovu.

Augustinův *Boží stát* není filosofií dějin, ale dogmatickou interpretací křesťanské víry přenesenou na světové dějiny. Augustin zde v první řadě vykládá křesťanské stanovisko spočívající na spásném dění vyjeveném ve Svatém písmu a teprve v druhé řadě poukazuje na přítomnost spásy i uvnitř profánního světového dění. Je však zcela zjevné, že smysl druhého závisí na vztahu k prozřetelnosti, tedy k prvnímu. Rovněž platí, že boží stát není identický s viditelnou církví. Spíše se jedná o mystické společenství věřících. Nakolik se církev coby

dějinná instituce vezdejšího světa vtahuje ke světovým dějinám, vystačí si Augustin s daty, které sesbíral již Eusebius ve svých *Církevních dějinách*. Vlastní dějiny božího státu jsou *successio fidei*, následnictví ve víře, které prostupuje všemi dějinnými událostmi, a stejně tak prostupuje víra v ukřižovaného a zmrtvýchvstalého všemi světskými událostmi. Abrahám, Mojžíš a Kristus – tyto postavy sice svým způsobem pojmenovávají postupující dějiny víry, ale celé meziobdobí mezi prvním a druhým příchodem Krista není rozčleněno do smysluplných vývojových stádií „křesťanského příběhu“. Meziobdobí je prostě „posledním časem“ a co se v něm ve světě udá, nemá žádný význam ve vztahu k jediné rozhodující otázce, zda my, v krátkém období našeho pozemského života přijmeme radostnou zvěst o vykoupení, či nikoliv. Stojí-li křesťanství na víře v Kristovi, veškeré dějiny postrádá. Úlohou církve je pravdu, kterou je Kristus, jednou pro vždy hlásat a šířit, nikoliv chystat dějinně křesťanský svět. Sice od dob Kristových žijeme v křesťanském čase, ale jen natolik, nakolik je to svět, který předstoupí před soud, lhostejno kolik času ještě uběhne, než se zcela naplní čas, který Kristus již jednou naplnil. Augustin se zdržuje veškerých apokalyptických a chiliastických spekulací, nikoliv však proto, že je považuje za nesmyslné, ale proto, že by bezbožně předjímal Boží rozhodnutí.

Profánní světové dějiny a nadsvětový cíl jsou v Augustinově pojetí *procurus civitatis terrena* a *Dei* zásadně oddělené, ač se občas setkají, a tak se k sobě vztahují tím, že křesťanská existence je „poutí“ napříč *saeculum*. V souladu s tím je i Augustinův soud nad římskou světovou říší, jejíž občanem byl a jejíž vzdělání přijal, zcela osvobozen od tendence jiných křesťanských apologetů uvádět v soulad Řím a událost křesťanství. Římské dějiny popisuje se značnou střízlivostí a odstupem. Odmítá tradiční interpretaci Říma jako čtvrtou říši Danielova prorokování, protože z principu odmítá každou politickou teologii. Osobně byl navzdory barbarské invazi přesvědčen o přetrvání Říma, ale nevěřil, že by z vůle prozřetelnosti měla Římu připadat věčnost. Místo toho, aby jako mnozí křesťanští současníci vyzdvihli *urbs* k posvátné velikosti, poukazuje, že východní hlavní město říše Konstantinopol zůstalo barbarskou invazí nedotčeno. Ironie 105. kázání je obrácena proti pohanské i křesťanské pověře, že by se spása světa mohla koncentrovat v Římě. Rovněž prvních deset knih *Božího státu* jsou záměrným ponížením tradiční hrdosti pohanských i křesťanských Římanů.

Pravá světodějinná funkce římského impéria spočívá podle Augustina v uchování míru tak, aby se křesťanská zvěst mohla volně šířit. Za předpokladu, že světská vláda nenutí k bezvěrectví a nepravostem, je křesťanům lhostejné, pod jakou vládou budou žít, především i proto, že jejich život je prchavým životem smrtelníka. Státy, které žijí o něco déle než člověk, nejsou o nic méně smrtelné a přechodné. Rovněž nejsou od přírody spravedlivé, ale také se nejedná o dílo d'ábla. Co do svého původu vycházejí z lidského hříchu a jejich relativní hodnotou je péče o spravedlnost.

V kontextu theologické schématu mimodějinných událostí, jakou je stvoření, pád, vtělení Boha, soud a vykoupení, nemají dějiny jako takové vlastní smysl, anebo je spíše na místě říct, že profánní události vstupují do Augustinova zorného pole pouze jakou součást dějin spásy. Tomu odpovídá i skutečnost, že jen čtyři knihy z dvaadvaceti pojednávají více méně o tom, co máme ve zvyku nazývat dějinami. Smysl jim propůjčují theologické předdějiny a postdějiny. Bůh jako stvořitel světa a člověka spojuje s ohledem na poslední účel výběr zamýšlených dějů do jednotného spásného plánu, do něhož je lidský rod zapojen. Dějiny jsou potud v přísném slova smyslu universálními. Ale protože člověk odpadl od Boha, jsou dějinami konfliktu boží a lidské vůle. Všechny záhady dějin sahají zpět k této dvojí vůli a k třibení duchů v děti světla a děti temnoty.

Možnost lidských dějin vůbec vyplývá z člověkova povstání a jeho pádu. Původ *civitas terrena* spočívá především v Kainově bratrovraždě, zatímco *civitas Dei* se odvozuje od Abela. Obě *civitates* a její reprezentanty je třeba chápat alegoricky. Vrah Kain je občanem a vězněm tohoto *saeculum* a zakladatelem všech světských říší. Naopak Abel není občanem, vězněm a zakladatelem, ale *peregrinans* k mimosvětovému cíli. Sice musí Abelovi potomci v tomto

saeculum žít ve společenství s Kainem, ale jsou ve světě, aniž by byli z tohoto světa, nejsou obyvatelé Kainovy říše. Abel touto říší jen prochází, jako Bunyansův poutník, jehož cesta (*The Pilgrim's Progress*) je *procursus* v posvěcení a odsvětštění. *Civitas terrena* je ovládnuta touhou po výhodě, pýchou a ctižádostí; naopak *civitas Dei* obětí, poslušností a pokorou. Jedna je marnost, druhá pravda. *Civitas terrena* žije z přirozeného plození, *civitas Dei* z nadpřirozeného znovuzrození, první je smrtelná, druhá nesmrtelná. *Civitas terrena* je určena svou láskou k sobě samé sahající až k pohrdání Bohem, *civitas Dei* láskou k Bohu sahající až k pohrdání sebou samým. Jedni považují bůžky za prostředek, jak se radovat ze světa, jiní mají svět za prostředek, jak se radovat z Boha. Dějiny vůbec jsou přetrvávajícím a vyostrujícím se konfliktem víry a nevíry. Dějinný proces jako takový ukazuje beznadějnou posloupnost, mizení generací a „nekonečnou rozmanitost opojných požitků“.

Augustinova teologie dějin tedy není ospravedlněním Boha v dějinách, leda že bychom takovým ospravedlněním mínili fragmentární zrcadlení dějin spásy v materiálu světových dějin. Samy dějiny zůstávají pro křesťanské pochopení v zásadě odloučené od Boha, protože se člověk sám od Boha odtrhl. Na druhou stranu zkříží a převrátí boží vůle a prozřetelnost člověkovy záměry. Světskou moc poskytuje zbožným stejně jako bezbožným, a člověk pak není schopen boží výchovu lidského rodu, především skrze utrpení, nahlédnout a rozumně interpretovat.

Vycházejí z těchto theologických předpokladů rozlišuje Augustin šest dějinných epoch, které odpovídají šesti dnům stvoření. Šestá epocha je vůbec poslední mezi Kristovou smrtí na kříži a zmrtvýchvstáním a novým příchodem. K tomu vychází z rozdělení do tří epoch podle předlohy duchovního pokroku: období před zákonem (dětství), pod zákonem (dospělý věk) a v milosti (věk moudrosti = *mundus senescens*, analogicky ke stařeckému věku ducha). V souladu se svým křesťanským zájmem neobsahuje Augustinovo dílo žádnou konkrétní interpretaci profánních událostí. Jen dvě říše reprezentují světové dějiny: Asyřanů na východě a Římanů na západě, čímž předjímá Hegelovu tezi, že dějiny, kterým lze dát nějaký smysl, kráčí od východu na západ. Egypt, Řecko a Makedonie nejsou takřka zmíněny a Alexander Veliký vystupuje jen jako mocný lupič, který z bezbožné touhy po slávě znesvětil chrám v Jeruzalémě. Jeruzalém reprezentuje *civitas Dei*, naopak Babylon a Řím, tento druhý Babylon, *civitas terrena*.

Moderní filosofové a theologové mají tendenci zastávat názor, že Augustinův náčrt světového dění představuje nejslabší článek jeho díla, protože nevěnuje pozornost nitrosvětským souvislostem. Jenže je to právě tento nedostatek zájmu a neurčité přiřazení zjevného světového dění ke skrytým dějinám spásy, které Augustinovo dílo charakterizují především ve srovnání s Bossuetovým mnohem určitějším přiřazením, a tím spíše ve srovnání s Hegelovou troufalou tezí, že boží plán systematicky nahlédl a nyní Boha z hlediska světových dějin ospravedlní. Přijmeme-li předpoklad, že Bůh existuje a že jedná v lidských dějinách, pak jistě nelze jeho jednání systematicky analyzovat a jeho prozřetelnost zpětně nahlédnout. Bossuet i Hegel dokazují oba příliš, když dedukují z následků a fakticky nastalého dění smysluplný proces naplnění konečného účelu. Co se nám jeví u Augustina jako nedostatečné zhodnocení dějin, je pouhou odvrácenou stranou pozitivního uznání nepodmíněné vlády boží vůle, které náleží svoboda podporovat lidské snahy, bránit jim, anebo je převracet v jejich opak.

Hegelova filosofie a světové dějiny

V úvodu do *Filosofie dějin* popisuje Hegel svět dějin, jak se jeví „na první pohled“:

„Když pohlédneme na svět vůbec, spatříme nesmírný obraz ztvárňující postupující změny a činy, nekonečně rozmanité podoby národů a států, jedinců, a to vše v neutuchajícím sledu. ... Ve všech těchto událostech a náhodách spatřujeme především lidské činy a utrpení, všude se setkáváme s lidstvím ... Tu nás dějiny přitahují svou krásou, svobodou

a bohatstvím, tu energií, díky které se může prosadit i neřest. Tu zas vidíme obsáhlejší masu obecného zájmu, jak se těžkopádněji pohybuje vpřed a vydává se nekonečnému komplexu nepatrných příhod, v nichž se rozptyluje, a tu za nesmírného vydání sil vzniká cosi bezvýznamného, naopak tu z čehosi zdánlivě bezvýznamného cosi ohromného... Obecnou myšlenkou, kategorií, která se v této neklidné střídě individuí a národů... zprvu ukazuje, je změna vůbec. K tomu abychom uchopili tuto změnu z její negativní stránky, k tomu nás blíže vede pohled na ruiny někdejšího skvostu. V kom by nepodnítily rozvaleniny Kartága, Pamíry, Persepole, Říma úvahy o pomíjivosti říši i lidí, dokonce smutek nad někdejším mocným a bohatým životem. ... avšak nejbližší určení, které se pojí se změnou, je, že změna, která je zánikem, je zároveň vznikem nového života, že ze života vzniká smrt, ale ze smrti život.¹⁴

Zdrojem všeho dějinného jednání a trpění jsou vášně a zájmy, „přičemž sebestřednost je tou nejmocnější“. Dějiny se odvíjejí bez ohledu na zákon, právo a morálku.

„Když sledujeme tuto hru vášní a zahlédneme následky její násilné činnosti, nerozumu, který se nedruží jenom k nim, ale také, a dokonce přednostně, k dobrým úmyslům, účelům podle práva, když vidíme, jak z toho vzniká zlo, špatnost, jak zanikají nejskvělejší říše, které lidský duch vytvoří, může nás tato pomíjivost naplnit jen smutkem; a jelikož tento zánik není jen dílem přírody, nýbrž i lidské vůle, může pohled na takovou hru skončit morálním zármutkem, rozhořčením dobrého ducha, pokud v nás je. Bez řečnické nadsázky, pouze správným výčtem neštěstí, které utrpěly ty nejnádhernější národní a státní útvary, jakož i privátní ctnosti, lze tyto výsledky vyzdvihnout až k nejhrůznějším obrazům a vystupňovat citlivost k nejhlubšímu a nejbezradnějšímu smutku, který nevyváží žádný usmířující výsledek a proti němuž se můžeme obrnit nebo vyjít z něj jen tím, když si pomyslíme: už se stalo, je to osud, nic na tom nemůžeme změnit; - a potom tím, že z nudy, kterou by v nás ona reflexe smutku mohla vyvolat, se vrátíme k svému životnímu pocitu, do přítomnosti našich účelů a zájmů, zkrátka k sobeckosti, která stojí na poklidném břehu a odtud se bezpečně kochá pohledem na zmatené ruiny. Ale tím, že hledíme na dějiny jako na jatka, na nichž padly za oběť štěstí národů, moudrost států a ctnost jednotlivců, vyvstává v mysli nutně i otázka, čemu, jakému poslednímu účelu byly tyto nesmírné oběti přineseny.“¹⁵

Všichni známe anebo jsme zase poznali, toto „panoráma hříchu a utrpení“, které dějiny rozvinuly. Je to totéž, co má namysli Burckhard, když odmítá Hegelovu filosofii dějin a co popisuje Goethe slovy: „Dějiny,“ píše na jednom místě, „jsou tkanivem nesmyslů pro vyšší myslitele.“ Co lze vcelku vysledovat, píše jednou Schillerovi s ohledem na Napoleona, na němž si Hegel rovněž cvičil svou zkušenost dějin, je

„ohromující obraz potoků a řek, které se v souladu s přírodní nutností vrhají proti sobě, až nakonec způsobí vylití velké řeky a povodeň, v níž zanikne ten, kdo ji předvídal i ten, kdo o ní neměl tušení. V této nesmírné empirii nenacházíme nic než přírodu a nic z toho, co bychom my jako filosofové rádi nazývali svobodou.“¹⁶

Se stejným obrazem dějin se setkáváme v Hardyho epickém dramatu napoleonských válek. Vnucuje se pak otázka, zda toto opravdu není vše, co o takto zakoušených dějinách můžeme říct. Proč bychom se zde neměli zastavit, místo abychom šli dále s Hegelem a kladli si otázku:

¹⁴ Hegel, *Werke*, IX, 3. Aufl., S. 89 f.

¹⁵ Hegel, *Werke*, IV, S. 26 f.

¹⁶ Brief an Schiller, z 9. 3. 1802, srv. Rozhovory, I, str. 494 n.

proč, za jakým účelem se to vše děje a proč jsou tyto oběti přinášeny? Hegel byl přesvědčen, že tuto otázku nejenže musí položit, ale i zodpovědět tím, že křesťanskou víru zesvětštil a dějiny spásy vyložil jako světové dějiny. Tvrdí, že otázka po smyslu se „našemu myšlení“ klade s neodbytností. A poté, co popsal první pohled na dějiny, dle kterého smrt a život dokola vycházejí ze sebe navzájem, pokračuje, že toto je „orientální“ představa, která se vlastně vztahuje na přírodu. Naopak „pro nás“ jsou dějiny událostmi ducha, který se sice také stravuje a přitom obnovuje, ale nikoliv v přírodních cyklech. V dějinách ducha nepovstává život jako takový znovu, ale na každé úrovni je „povýšen a proměněn“. Přirozený pojem změny ve smyslu pouhého střídání se na úrovni ducha a dějin proměňuje v pokrok ke stále dokonalejším formám. Proces dějin tak směřuje k naplnění.

Je jasné, že nejen v Hegelově, v Comtově a Marxově díle, ale i v dalších osvíceneckých teoriích dějin není tento pojem dějin, který směřuje k dosažení cíle, „nás“ jen potud, nakolik je západní, ale především nakolik je křesťanský. Vposled má svůj původ v očekávání boží říše. Příležitostně pak Hegel sám nazývá cíl svého úsilí jako „přiblížení boží říše“.¹⁷ Podle toho identifikuje i „rozum“ prostřednictvím vnímání s tím, co nazývá vírou. Že absolutní rozum vládne dějinnému světu, se mu jeví jako stejně evidentní jako to, že filosofický rozum člověka může nahlédnout plán prozřetelnosti. Obecný plán prozřetelnosti se jeví zbožnému člověku jako nenahlédnutelný a opírá se o něj jen ve velmi osobních situacích, např. když ve zvláštní nouzi přijde nečekaně pomoc. Ale ve světových dějinách nejde o malichernou tíseň soukromých jedinců, ale o národy a státy. Proto se také s takovou „malichernou“ vírou nelze spokojit. Prozřetelnost musí být vykazatelná v celku světových dějin, a to v jednotlivostech jejich velkých kroků. „Plán prozřetelnosti musí být poznán.“ V protikladu k reflexi zbožné sentimentality a nepojmové empirie je úlohou filosofie dějin rozvinout princip, který prostupuje všemi proměnami dějin. Tím, že filosofie poskytne „oči rozumu“ a s rozumem hledí do světa, poznává – sice ne v jednotlivých nahodilých existencích, ale v celku – rozumný obsah světových dějin. Jejich rozumnost spočívá v tom, že je trvalým pokrokem ve vědomí svobody, v němž svoboda přichází na svět. Tento proces chápe Hegel od orientálního světa přes řecko-římský až po křesťansko-germánský svět jako smysluplně zaměřený. Filosofie dějin ospravedlňuje víru v prozřetelnost, kterou theologové nejsou s to náležitě uchopit.

„Naše poznání směřuje k tomu, abychom pochopili, že to, o co věčná moudrost usilovala, bylo dosaženo jak na půdě přírody, tak ve světě skutečného a činného ducha. V tomto smyslu jsou naše úvahy theodiceou, ospravedlněním Boha, o což usiloval Leibniz na úrovni metafyziky, ale v neurčitých a abstraktních kategoriích: chtěl, aby bylo zlo ve světě pochopeno, a myslící duch se zlem smířen. Ale ve skutečnosti neexistuje nic, co by nás tak mohutně vyzývalo k takovému smířlivému poznání, jako jsou světové dějiny.“¹⁸

Jak se ale mají takto rozumně řízené světové dějiny k našemu prvnímu, nerozumnému dojmu, který z nich získáváme? Aby Hegel vyložil souvislost zdánlivého nerozumu v dějinách s jejich skrytou rozumností, využívá „lest rozumu“, který je klíčovým pojmem jeho filosofické theodiceje. Rozum je lstivý proto, že stejně jako boží prozřetelnost ví lépe než člověk sám, co má vlastně chtít. Nezávisle na lidském vědění a chtění a jemu navzdory, jakoby za člověkovými zády, vykonává lest rozumu své záměry prostřednictvím jednotlivých vášní a záměrů jednajících. Čím více aktéři jednají, tím spíše jsou pouhými vykonavateli vůle a ducha, světového ducha dějin. Proto náleží k podstatě dějin, že výsledky dějinného jednání jsou vždy jiné než ty, o které aktéři sami vědomě usilovali. César a Napoleon nevěděli a ani vědět nemohli, co vlastně činili, když upevňovali svoji vládu. Jako činitelé světového ducha nevědomě sloužili jinému než vlastnímu cíli západních dějin. Svoboda jejich rozhodnutí je jen

¹⁷ Briefe von und an Hegel, str. 13.

¹⁸ Hegel, *Werke*, IX, S. 20.

zdánlivě svévolí a ve skutečnosti spíše nutným chtěním. Slepě sledují své vlastní cíle, ale tak, že v usilování o tento cíl jsou hnáni nutností, která jejich cíl přesahuje. Obecný světodějný účel a zvláštní záměry se střetávají v dialektice vášnivých aktů dějinných individuí. Vykonávají to, co je s nimi zamýšleno, a jednají tak, že jsou používáni lstí rozumu, která je filosoficky uchopenou mocí prozřetelnosti. Zda množina jednotlivých individuí podléhá autoritě světového ducha, anebo se mu z morálních pohnutek vzpírá, není podle Hegela nijak podstatný rozdíl. Obě skupiny se pohybují v okruhu světových dějin, v této „neodolatelné obrovité mašinérii“.¹⁹ Tato mašinérie je stejně neodolatelná jako boží vůle nebo antické *fatum*, které vede toho, jenž je následuje, a táhne, toho, kdo se mu vzpírá.²⁰

Ale pro klasický svět bylo zásadní přesvědčení o tom, že podléhá vnějšímu *fatum*, o jehož odhalení věstci usilovali prostřednictvím divinace, aby podle tohoto sladil svá rozhodnutí. Křesťanství ale antiku předčilo, protože člověka osvobodilo od vnější autority. Uvedlo člověka do vlastního vztahu k absolutnu. S Kristem se člověk může svobodně spojit, protože je křesťanský Bůh vpravdě duch a zároveň člověk. S Kristem se čas v principu naplnil a byl nalezen pravý zákon pohybu dějinného světa. S rozvinutím tohoto principu byla země obepluta a Evropanovi se ukázala ve své kulatosti. Veškeré smysluplné a pochopitelné dějiny směřují k tomuto novému křesťanskému počátku a od něho vycházejí v podobě děje, který není pouze vnějškový a zvykový, ale niterný. Jedině na základě tohoto předpokladu křesťanství jako absolutního, pravého náboženství byl Hegel s to konstruovat dějiny světa smysluplně a systematicky, od Číny po Francouzskou revoluci, jako dění naplněné teleologickým smyslem. Je posledním filosofem dějin, protože je posledním filosofickým theologem, jehož historický smysl byl při vši šíři a hloubce ještě zahrnut a zkrocen křesťanskou tradicí, která mu dala k dispozici univerzální princip a poslední cíl. Ve srovnání s tím jsou naše bezmezně srovnávající „universální příběhy“ tím, co můžeme nazvat *lucus a non lucendo*, neboť jejich materiální rozložení postrádá princip smysluplné organizace, který by jim poskytl jednotu. Takovým principem byly pro Augustina dějiny spásy a pro Hegela světové dějiny. Se zrušením novověké víry v rozumný pokrok dospěla sekularizace křesťanské eschatologie ke svému konci a filosofie dějin ztratila spolu s theologickými předpoklady i svou „rozumnou“ půdu pod nohama.

Co Hegela bytostně odlišuje od Augustina je to, že Hegel interpretuje křesťanské náboženství spekulativně vzhledem ke zesvětštění, vlastně mu nerozumí vůbec jako víře, ale jako světodějnému náboženství. Proces, který se rozvíjí v dějinách, je pouhá manifestace náboženství „v podobě lidského rozumu“, rozvíjení náboženského principu v podobě „světské svobody“. V souladu s tím uzavírá Hegel kapitolu o vzniku křesťanství groteskním tvrzením, že odstranilo nepoměr niterného života a vnějšího světa a usuzuje z toho, že ve jménu tohoto smíření jsou ospravedlněny všechny oběti dějin. Coby uskutečnění ducha křesťanství – o němž mladý Hegel ještě smýšlel zcela jinak – jsou dějiny světa theodiceou, ospravedlněním Boha v dějinách –, zatímco antika objevila logos pouze v přirozeném kosmu. Spolu s touto sekularizací křesťanské víry – anebo jak by řekl sám Hegel – spolu s tímto uskutečněním ducha v dějinách zůstal věren „duchu“ křesťanství a domníval se, že sám uskutečňuje říši boží. A protože v důsledku tohoto zesvětštění vložil křesťanské očekávání posledního naplnění při Posledním soudu do historického procesu jako takového, mohl světové dějiny eschatologicky konstruovat a spatřovat v nich světový soud.

Hegel sám si nebyl vědom hluboké dvojznačnosti svého velkého pokusu přemístit s konečnou platností dějiny spásy do světových dějin a oči víry vsadit do rozumu. Nepovažoval za problematické klást „ideu svobody“ na rovínu s „boží vůlí“, protože sám sebe považoval za „kněze absolutna“ a za „bohem odsouzeného k tomu, aby byl filosofem“. Proto si myslel, že je

¹⁹ Briefe von und an Hegel, S. 401 n.

²⁰ Srv. Augustin, *Gottesstaat*, V, 1 a 8, o částečné shodě mezi *fatum* a prozřetelností v pohanském náboženství a křesťanské víře.

schopen proniknout až k plánu světových dějin, nikoliv jako prorok nadcházející zkázy, ale jako obrácený prorok, který cesty ducha ospravedlňuje s ohledem na jejich dějinné důsledky a úspěchy.

Bylo by příliš laciné chtít Hegelovu filosofickou konstrukci vyvracet nyní, o sto let později odkazem na naše materiálně rozšířené historické hledisko. Za vpravdě dějinný svět považoval Evropu coby křesťanský západ. Událostem na východě, v Americe a v Rusku, kterým věnoval jen několik stran svědčících o výtečném rozhledu, se teprve objevovaly na horizontu evropského dějinného vědomí. Hegel si ještě nebyl vědom, jak tomu bylo později u Tocquevillova a Marxe, revolučních důsledků demokracie a technicko-industriálního rozvinutí moci a s tím spjaté možnosti světodějných změn. Ale alespoň již uvažoval o tom, že světový duch se může z Evropy odstěhovat. A jakpak by na toto také nepomyslel, když myšlenkovou práci dva a půl tisíce let s plným vědomím završil, a tím ukončil.

Důležitější než obsahová hranice Hegelova obrazu dějin je vnitřní nemožnost jeho principu: Hegel chce ukázat, že se křesťanské náboženství uskutečňuje v dějinách světa, jako by bylo skutečně nezávislé na víře v Krista a jako by se víra mohla stát „skutečnou“, aniž by přestala být vírou, tj. „jistou důvěrou v to, v co věříme“, co ale ve skutečnosti nevidíme. A právě to je to podstatné: že Hegel podnikl onu nemožnost proměnit důvěru víry v rozumný názor. Výsledkem je takový rozumný názor na svět, s nímž se nelze setkat ani v bibli ani u církevních otců. Proroci Starého zákona věřili pevně v boží vedení vyvoleného národu, a to nikoliv na základě, ale navzdory vši světodějně evidenci a celý Nový zákon je jednou velkou rezignací na světská měřítka. Příběh velké potopy, této největší události lidského rodu, vypráví o tom, jak Bůh, když viděl, že člověk zaplňuje svět zlem, zalitoval toho, že člověka kdy stvořil a rozhodl se celé lidské pokolení zničit – s výjimkou maličkého zbytku bohabojných. Co jiného nás tento příběh učí než radikální nepoměr světových dějin a dějin spásy? Podobně nelze tvrdit, že by dějiny spásy v Kristu budovaly světové dějiny, ony je ničí. Království boží sice v určitém smyslu naplňuje smysl světa, ale světu navzdory. S touto základní diskrepancí dějin spásy a světových dějin se Hegel tak naprosto minul, že se mohl opovážit klást obojí v jedno, čímž spásu ponížil, svět povýšil a obojí nivelizoval. Hegelovy světové dějiny nejsou ani posvátné ani profánní, ale obojí zároveň, resp. nejsou ani jedno ani druhé. Boží vůle se beze zbytku rozplývá ve světovém duchu a v duchu jednotlivých národů.

Mezi Hegelovými žáky to byl Feuerbach, který odhalil krajní dvojznačnost Hegelovy pozice a vyjádřil ji nejzřetelněji. „Hegelova filosofie je posledním velkolepým pokusem znovuustavit ztracené a zaniklé křesťanství skrze filosofii, a to tak, že je – což platí pro současnost naprosto – negace křesťanství identifikována s křesťanstvím samým. Tolik vychvalovaná spekulativní identita... božského a lidského není nic více než neblahým rozparem novější doby: identita víry a nevíry, theologie a filosofie, náboženství a ateismu, křesťanství a pohanství na nejvyšším vrcholku, na vrcholku metafyziky.“²¹ Marx a Kierkegaard z Hegelova zbožštění dějin vyvodily protikladné, ale související důsledky: Marx vsadil všechno na světskost dějin, Kierkegaard v závěru své kritiky doby poznamenává, že veškerá světodějná spekulace je podobná kratochvíle jako karetní hra, a sám chtěl za účelem křesťanského následnictví „odstranit těch osmnáct století (mezi mnou a Kristovou zvěstí), jako by jich nikdy nebylo“.

IV

Nejobecnější důvod dvojznačnosti Hegelovy filosofie dějin spočívá ve faktu sekularizace. Zesvětštění křesťanských pojmů a představ má dvojí tvář co do původu i co do cíle. Tuto dvojznačnost cizího původu a vlastního cíle v sobě nese dialektika dějin: zdá se, že jejich zákonitost – možná jediná zákonitost – spočívá v tom, že v postupujícím ději vždy vzniká něco jiného, než bylo původně zamýšleno. Obě teze vyžadují ještě krátké zamyšlení.

²¹ Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 21.

Když jsem v předešlém tvrdil, že naše moderní světodějně myšlení „vzniká“ ve dvojitým smyslu z víry v dějiny spásy, měl jsem na mysli, že to není klasická tradice, ale biblická tradice, která otevírá výhled do budoucnosti coby horizont budoucího naplnění smyslu – zprvu vně a vposled v rámci dějinné existence. Pouze v kontextu dějin spásy jsou takovéto filosofie dějin, jako ta Condercetova a Turgotova, Hegelova nebo Comtova, Marxova a Proudhona vůbec možné, zatímco jsou v klasickém rámci nemožné. V důsledku očekávání vyplývajícího z dějin spásy jsme získali moderní, futuristické vědomí dějin, které je křesťansky motivované, a zároveň již nesměruje ani ke křesťanským ani k nekřesťanským koncům. Moderní filosofie dějin si ještě stále klade otázku po smyslu „kam kráčíme“, ale nenachází odpověď ve víře, že se s Kristem naplnil čas. Od křesťanského světa si přivlastnila ideu smysluplného cíle, a zároveň se ale odcizila od víry, která tuto ideu zakládala. Od křesťanské víry přejímá ideu nezvratného pokroku od starého k novému zákonu, ale nepřijímá víru v absolutní začátek ve stvoření a absolutní konec v posledním soudu. Od klasického pojmu světa přejímá ideu pravidelných procesů a kontinuálního postupu vpřed, ale bez klíčového předpokladu, kterým je periodický cyklický pohyb. Moderní myšlení dějin není ani křesťanské ani pohanské, ale zkalená směs víry a nazírání. Chce věřit v budoucnost, ale nevyhne se tomu, aby všude viděla opakování téhož.

Nejasnost moderního dějinného myšlení narůstá ještě tím, že se samo křesťanské dědictví stalo dvojnásobným. Ve srovnání s pohanským světem před Kristem, který byl ve všech životních situacích nábožensky motivovaný, je náš moderní svět zcela zesvětštělý právě proto, že byl kdysi křesťanský. Tak je také radikální ateismus jednou z forem, v nichž se projevuje křesťanská tradice. Víra ve stvořitelského Boha pečujícího o své stvoření je podmíněna vědomím, že existujeme v bohapustém světě. Právem nepovažovali křesťanští apologeti pohany za ateisty, ale za „polytheistické ateisty“,²² kteří věří v příliš vysoký počet bohů, ne však v toho jednoho pravého. Naopak pohané považovali křesťany za ateisty, protože věřili v jediného mimosvětského Boha a vylučovali všechny ty mnohé bohy, které posvěcovali kosmos a polis. Okolnost, že víra v jednoho mimosvětského boha odsunula stranou mnohé populární bohy pohanů, vytvořila možnost ateismu. Jakmile je totiž Bůh jednou mrtvý, nezůstává v křesťanském světě nic posvátného. Stane se profánní do takové míry, v jaké pro pohany profánní být nikdy nemohl. Není-li svět ani věčný ani božský ani pomíjivý, ale je Bohem stvořený, musíme se potýkat s čirou nahodilostí jeho holé existence.

Moderní „křesťanský svět“ se tak jeví ve dvojitým světle: s ohledem na jeho křesťanský původ směřuje k eschatologickému naplnění smyslem, ale svými cestami a prostředky je zcela zesvětštělý. Oba aspekty vyplývají ze světodějněho úspěchu křesťanství a zároveň z bytostné neschopnosti prostoupit svět jako svět. S tím souvisí, že jsou celé dějiny západu – společenské a politické, intelektuální a morální – do určité míry křesťanské, zároveň však nekřesťanské, protože původní mesianistická a eschatologická očekávání kladou do světa samého, ať už v podobě pokroku nebo revoluce, ale třeba i do představy politického spasitele. Křesťanské *saeculum* se stalo světským a zesvětštělý svět zůstal ještě i v tomto procesu zesvětštění křesťanský. Tuto okolnost lze ilustrovat novověkými dějinami.

Zničení původního *orbis terrarum* je veskrze dílem křesťanského okcidentu. Křesťanští Evropané objevili a otevřeli původní východ a nový svět, přičemž s misionářskou horlivostí přinášeli svou civilizaci ke všem národům. Byli to křesťanští misionáři a vědci na cestách, inženýři, obchodníci, pionýři a dobrodruhové, kteří si postupně přivlastnili Ameriku, založili anglickou koloniální říši, naučili Rusko, jak být evropskou mocností, donutili Japonsko otevřít se západnímu obchodu a podnítli proměnu Číny. A zatímco Evropa ve své domovině upadala, dobyla zbylý svět. Lze si položit otázku, zda tato agresivní kreativita západního světa má cosi společného s mimosvětským křesťanským základem okcidentu. Je možné, že židovský

²² Viz A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*, Texte und Untersuchungen zur Gesch. Der altchristlichen Lit., N.F. (1950) XIII, 4.

mesianismus a křesťanská eschatologie uvolnily ve svých světských proměnách energie, které svět takto proměnily. Bezpochyby to nebyl pohanský, ale křesťanský svět, který tuto proměnu uvedl do pohybu. Cílem moderních přírodních věd, jak jej již formuloval Descartes, bylo ovládnutí sil kosmu za cílem pokroku: úsilí o změnu a vylepšení lidského světa je západního původu. Co nás ale uschopňuje k tomu, abychom svět přetvořili k obrazu člověka, není-li to zesvětštlá víra v Boha coby stvořitele a v člověka jako jeho obrazu? A co jiného by dodalo odvalu tomuto tvořivému vědovému člověku zlepšit svět, ne-li původní víra v říši boží, v níž bude člověk stejně dokonalý jako jeho tvůrce?²³

Jakkoliv paradoxně se může jevit, že by radikální zesvětštění mělo svůj původ v náboženském zesvětštění, potvrdilo by se tím obecné pravidlo dějin: že totiž z děje samého vždy vychází něco jiného, než bylo na počátku zamýšleno. Jistě nelze rozpoznat příchod boží říše v manifestech amerického prohlášení nezávislosti, francouzské nebo ruské revoluce, ale stejně tak je jisté, že k tomuto manifestu by bez přesvědčení o tomto nadcházejícím příchodu nedošlo. Velcí průkopníci připravují dalším cestu, po níž se sami nevypravují. Rousseau takto připravil cestu Francouzského revoluci, Marx ruské, Nietzsche fašistické, ale jistě by se v Robespierrovi, Leninovi a Hitlerovi nerozpoznali. Cesty dějin se převracejí mezi původem a cílem stejně jako mezi záměrem a následkem. Jestli toto převrácení nazveme spolu s Hegelem „lstí rozumu“, anebo spolu s Marxem je pojmem jako důsledek sociální dynamiky materiálních produkčních sil, anebo je pochopíme spolu s Vicem nebo Bossuetem jako důsledek božské prozřetelnosti, nadále čelíme skutečnosti, že dějiny jsou plné překvapení, takže vzniká dojem, že všechno se sice mohlo odehrát i zcela jinak, ale že si dějiny přesto tak nějak kráčí s předvídatelností a nutností. Díky předpokladu lidské a božské vůle rozuměla theologie dějin této mnohvrstevnatosti děje lépe než moderní, jednodimenzionální teorie pokroku a vývoje, které znají jen lidskou vůli, a proto v ději, který je nepřevoditelný na zákony, spatřují pouze nesmyslné okolnosti:

„To je důvod, proč se všichni, kteří vládou, cítí podrobeni mocné síle. Činí více či méně to, co zamýšleli, ale jejich činy mají vždy i důsledky nezamýšlené. Nejsou pány ani toho, co minulá staletí vložila do událostí, ani nemohou předjímat chod, kterým se bude ubírat budoucnost, neřkuli že by ji mohli určit... Když Brutus vdechl svému římskému lidu ohromnou lásku ke svobodě, nikdy by si nepomyslel, že spolu s tím vložil do jejich mysli i princip bezuzdné prostopášnosti, vinou které byla tyranie, o jejíž zničení usiloval, ustavena ještě v mnohem brutálnější podobě než pod Tarquiniem. Když císaři pochlebovali svým vojákům, nikdy by si nepomyslel, že tím dávají moc svým následovníkům. Zkrátka neexistuje lidská moc, která by krom vlastním účelům nesloužila i jiným. Jen Bůh je schopen pojmut svou vůli vše. To je důvod, proč je vše překvapivé, i když se nebudeme zaměřovat jen na jednotlivé události, a přesto vše postupuje pravidelným krokem.“²⁴

Co platí o dějinách světa ve velkém, platí i pro úděl filosofický. Promění-li se v cosi dějinného a nezůstane akademickým podnikem, chtě nechtě se zvrátí v něco jiného, než co jeho původce zamýšlel. Hegelova škola může být takovým příkladem. Dějinná motivační síla Hegelovy filosofie se nevyjevila u Hegelových žáků, kteří vydávají Hegelovo sebrané dílo a kteří mu zůstali věrní, ale v žácích, jakými byli Bruno Bauer a Feuerbach, Marx a Kierkegaard, kteří jsou zároveň jeho odpadlíky. K čemu ale skutečně došlo, když Marx a Kierkegaard promýšleli dějiny spásy a světové dějiny, a přitom na straně jedné zůstali za Hegelem dalece pozadu, a na straně druhé jej dalece překročili, je zjevné teprve pro nás, o sto let později, nakolik se k jejich myšlenkám vracíme a vykládáme je. Co se děje v přítomnosti, nejsou nikdy jen uzavřená fakta,

²³ Viz k tomu Michael Carrouges, *La Mystique du Surhomme*, Paris 1948.

²⁴ Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, III. Teil, Kap. 8.

ale dosud nevytěžené možnosti, otevřené a vzhledem k jejich budoucímu mínění neurčené. Kierkegaardovo myšlení a úspěch existenciální filosofie může dějinné právo takovýchto posunů smyslu ilustrovat.

Kierkegaard, který chtěl upozornit na křesťanské existenciální určení, by se rozpoznal v jím inspirované existenciální filosofii stejně málo, jako by se Heidegger rozpoznal v Sartrovi. Tato skutečnost však nepředstavuje žádnou překážku, jen potvrzuje, že žáci vykládají své mistry jim navzdory. Dějinné důsledky nového filosofického počátku mohou svému původci připadat jako desinterpretace jeho záměrů, ale bylo by zcela nedějinné nespátřovat v takových posunech a převráceních i řádné důsledky dějinně působícího východiska. Z dějinného hlediska legitimní potomci jsou vždy ti, kteří jsou nelegitimní. Proces přivlastňování filosofické iniciativy stran následovníků se nevyhne tomu, aby vlastní jádro myslitelova díla pozměnil a zcizil.