
Esej

Filosofie morálního lidství¹

Erazim Kohák —

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

kohak.e@ecn.cz

Procítit druhé jako bližní je možnost metafyzická. Nestačí pro ni teoretické nebo empirické důvody, byť bezchybné. Nestačí pro ni ani marně sestavený argument v bezchybném stylu britské filosofie, ač i takové argumenty mají své místo. Užívá je třeba Římský klub ve svých zprávách: etika všeobecné úcty je nezbytná pro přežití světa i lidstva.

Nepochybně. Přesto skutečný důvod, proč lidé pojmu druhé jako své bližní, je jiného druhu. Bývá to výsledek nazření, ne spekulace. Je to důvod, který vychází z filosofického pohledu a jeho otevřeného uznání zjevného morálního smyslu bytí – a z daleko náročnějšího rozhodnutí důvěřovat údivu před zjevným smyslem bytí navzdory šíravému podezření skeptse.

Zde mohou posloužit známé Fechnerovy pojmy, uhlazené dlouhým užíváním, totiž *Nachtsicht* a *Tagesnasicht*, pokud si je vyložíme se špetkou básnické volnosti jako temný rozhled podezření a jasný rozhled důvěry. Filosofie morální subjektivity – „personalismus“ radikálních závorek – je především potvrzením skutečnosti a pravdivosti toho, s čím se lidé setkávají v nadčasovém filosofickém údivu. Věku navyklému podezření se takový počin důvěry nevyhnutelně jeví jako naivita – a v určitém smyslu právem. Je to však naivita druhého stupně: vědomé, volené utvrzení skutečnosti smyslu plného prožitku. Vychází z poučeného doznání marnosti všech dovedně smyšlených výmyslů. Vychází z odvahy důvěřovat.

Je to zásadní obrat. Temná perspektiva podezření upravuje naše myšlení již po tři staletí či déle. Ze „s sofistické“ se stal kult, který odmítá jasné přítomný morální smysl života, jeho pravdu a lež, jeho dobro a zlo, jeho

¹ Tento esej je přípravnou součástí knihy *Oheň a hvězdy (Filosofická zamýšlení nad morálním smyslem přírody)*, která vyjde v Sociologickém nakladatelství (SLON) v tomto roce. Text edičně připravili A. a V. Dudákoví. © Erazim Kohák. Text vychází s laskavým souhlasem Sociologického nakladatelství. Pozn. red.

správnost a faleš. Navykli jsme si upřednostňovat dovedně smyšlené bajky před osobní skutečností našeho bytí. Zjevný morální smysl přírody, prvotní dané našeho bytí, považujeme za něco, co je třeba odvysvětlit před-osobní říší temných pudů či nad-osobní říší Dějin. To je naše obvyklé pořadí výkladu: nejprve to pudové, pak to dějinné, až nakonec to personální, osobní. Jenže pořadí zakoušení je opačné.

Zásadou personalistické inverze je znovupřijetí primátu smysluplného bytí, primátu personálních kategorií v morálně určeném kosmu. V takovém rámci je místo i pro kategorie vitality a užitečnosti, potřeby a naplnění, jako popisu způsobů, jimiž se řád hodnoty a smyslu uskutečňuje v čase a v živoucí přirozenosti. V tomto rámci potom můžeme uzнат platnost příčinné kauzality jako popisu způsobů, jimiž řád hodnoty nabývá skutečnosti v prostoru a ve hmotné přírodě. Avšak bez rámce morálního, tedy hodnotového řádu by se užitečnost zúžila na marnost – a z příčinnosti by zbyl jen pravidelný výskyt, zcela podle Huma. Teprve v hodnotovém rámci najdou všechny tyto pojmy uplatnění. Chemie a biologie, kterou prvotní naivita může zprvu znamenat jako smrtelné ohrožení našeho lidství, se pohledem druhé naivity jeví jako legitimní popis způsobů, jimiž se lidství stává skutečným. Zatímco nárok hmotně-mechanického bytí na ontologické prvenství popírá oprávněnost vitálního i morálního výkladu, uznání ontologického primátu morální subjektivity umožňuje i odvozené uznání platnosti vitálního i hmotného rozměru.

Nebo řečeno zcela naivně: personální bytí, bytí vědomé a odpovědné čili morální subjektivita, představuje nejúplnější naplnění možnosti bytí. Bytí čistě vitální, třeba bytí lišejníku, či bytí čistě hmotné, bytí balvanu, můžeme pochopit jako zúžený příklad bytí personálního. Ne však naopak. To je zásadní důvod, abychom personální bytí považovali za nezákladnější vztrovou úroveň bytí. Pochopení morální subjektivity nám umožňuje pochopit dynamiku vitální i hmotné úrovně bytí. Hovořit o drobných hlodavcích jako o lidičkách v kožíšcích je oprávněná metafora, avšak se základním následkem: morální kategorie se vztahují na všechno, co jest. Bezohlednost není oprávněná ani ve vztahu k balvanům a drobným hlodavcům. Všechna realita je společenstvím bližních.

Toto uvědomění považuji za veliký dar radikálního závorkování na lesní mýtině, mezi ohněm a hvězdami. Je to dar lesa, dar dikobrazů i poutníků, s nimiž Bůh vstupuje do domu. Je to potvrzení platnosti lidského bytí v kosmu. Prvotní v pořadí ontologické důstojnosti je bytí svobodné, vědomé a odpovědné, po něm bytí vitální, až po nich bytí hmotné. To je zásadní personalistický obrat. Je to rozhodnutí pro důvěru, a jako každá sázka na důvěru je to také dar.

Ve stínech pochyby

Přiznání ontologického prvenství smysluplnému bytí, kterému bych s bází a chvěním připsal dnes poněkud archaicky znějící název personalismus, chápu jako opovážlivý počin důvěry v zásadní skutečnost osob v Kantově smyslu morálních subjektů a zároveň počin důvěry v konečnou pravdivost individuálního vědomí. Je to vyznání, že *persons*, osoby v tomto smyslu, jsou něčím reálným v řádu věčnosti, ne jen něčím náhodně skutečným v řádu času. Je to vyznání, že osoby jsou subjekty svých životů, ne jen pomíjivé výsledky jiných, základnějších, před-lidských či nad-lidských mocí. Je to zároveň vyznání, že lidské vědomí není zásadně iluzorní. Bytí je náhodně schopné chybování, zůstává zásadně *capax veritatis*, schopné poznání pravdy. Právě tato opovážlivá důvěra se pro mě stala darem radikálních závorek řeřavých uhlíků a hvězd nad hlavou na lesní samotě.

Důvěra je křehký dar. Renesančním myslitelům se mohlo zdát, že tato důvěra je zjevně oprávněná. Přesto i renesanční přesvědčení o jasném vědomí a racionalitě kosmu mělo svůj rub pochybností. „Věk rozumu“ byl zároveň věkem rozkvětu jak čarodějnic, tak astrologie. Následný „věk vědy“ usiloval o personalistickou důvěru na daleko problematictějších základech „víry v Pokrok“. I ta měla svůj rub v temném podezření, že dějiny nepředstavují cílený postup, nýbrž výbuch slepé a nakonec sebeničivé síly. Ke století vědy patřili přece i Schopenhauer a Nietzsche. Náš věk obrátil renesanční perspektivu naruby: ač naše činy se dál odvolávají na tuto personalistickou důvěru v zásadní pravdivost poznání. Přitom teorie, na kterou se stále více odvoláváme, přejímá neosobní pochyby jako zjevně dané. V radikálních závorkách lesní mýtiny mi personalistická důvěra v zásadní pravdivost skutečnosti vyvstala před očima jako zásadní pravda světa i našeho místa v něm. Ve světě našich pochyb to již není zdaleka samozřejmé. Hluboce zakořeněné pochyby tu tlačí a nedají se snadno přehlédnout.

Jedna tvář – či maska? – té hluboké nejistoty vychází z nás samých. Apoštol Pavel je jí svědkem v bolestném výkřiku svého listu k Římanům [7,19]: „Nebo nečiním dobrého, kteréž chci, ale činím to zlé, jehož nechci.“ Tu zkušenost snad všichni sdílíme. Pavel ji vložil do slov o zajetí hříchu, pozdější věk hovořil o démonickém uchvácení a věk ještě pozdější o duševním zajetí, které vyžaduje pomoc duchovní. Nejnověji hlubinná psychologie mohutně vyjádřila stejně hlubinnou nejistotu představou dynamického ne-vědomí, které vyžaduje odbornou lékařskou pomoc. Ač se teorie různí, vyjadřují obdobný zážitek – podezření, že naše vnější činy i myšlenky morálního subjektu nejsou ničím než nedobrovolné projevy hlubší skryté skutečnosti za hranicemi našeho vědomí. Všechna kritika takových představ, byť sebe lépe podložená, nemůže zcela rozptýlit prožívanou nejistotu, kterou vyjadřují. Svoji nesvo-

bodů prožíváme dřív, než ji kdo vyjádří teorií determinismu. Kognitivní nárok psychoanalýzy je v momentu rozpoznání, ve vyslovení našeho hlubokého podezření.

Pochyby znají i jinou masku, která přichází zvenčí. Tu Sofoklés označuje jako osud. I povědomí osudu, se kterým žijeme, mocně vyjadřují soudobé myšlenkové směry, v tomto případě historismus, ať s maskou hegelovského pojetí účelově zaměřených dějin či v marxistickém pojetí dějinného determinismu. Obě pojetí, spolu se svými mnoha variantami, usilují o vědomé vyjádření hlubokého podezření, že dějiny se neřídí hodnotovou logikou morálních rozhodnutí jedinců, nýbrž logikou nadosobních Dějin, prostou všeho hodnocení. Jedinci, ač skuteční v jistém smyslu, nejsou pravými činiteli dějin. Činiteli jsou údajně Dějiny, které ztvárňují nás i naše zdánlivá rozhodnutí. Ani toto podezření se nedá odstranit argumenty. Je stejně staré jako dávné pojetí Osudu a hluboké jako lidská touha zmařená náhodností dějin. I tady prožíváme své nevolnictví dříve, než mu historický determinismus poskytne otevřené uznání.

Každý pokus o prosazení skutečnosti a pravdivosti morálních subjektů se musí vypořádat nejen s psychoanalytickým a historickým pojetím, nýbrž s prožitky, ze kterých vycházejí. Radikální závorkování může celkem snadno odložit ontologické nároky psychoanalýzy i historicismu. Konec konců co takové teorie předkládají, není věrné vyjádření jasně nazřetého prožitku, nýbrž vysoce spekulativní konstrukce, které si nárokují objasnění a výklad takového prožitku. Co závorkování nemůže odstranit, je zážitek, který propůjčuje věrohodnost vyumělkovaným teoretickým konstrukcím psychoanalýzy a historicismu. Tím je podezření, že věci nejsou, jak se jeví, že co je skutečné, není opravdové, že naše vědomí je iluzorní a že životy, jimiž jsme, jež žijeme a jimiž poznáváme, jsou samy jen ochuzeným odrazem údajně pravé reality. To je strach daleko základnější než obava, že se můžeme v tom či onom mýlit. Je to skutečný strach, že nejen naše představy, nýbrž skutečnost sama, svět, který známe a v němž žijeme, není nic než neautentické, zavádějící zkreslení a že tudíž ani naše pravdivá přesvědčení nejsou než odrazy nepravé skutečnosti.

V dějinách evropského myšlení se tomuto podezření dostalo nejjasnějšího vyjádření v teologii spíše než ve filosofii, v teologickém pojmu pádu. Tím pojetím zachycujeme, co může snad náš předpoklad, snad naše uvědomění či snad jen náš matný dojem – že svět, jak jej známe, oblíbeným obratem Jana Dunse Scota, svět *pro statu isto* – je zásadně zkreslený a odcizený od svého pravdivého bytí. Tedy nejen je naše slovo odcizené od skutečnosti, nýbrž naše skutečnost sama je odcizená, deformovaná pádem. Je snad skutečná, avšak není pravdivá. Naše představy a slova mohou být pravdivým popisem, avšak jsou popisem nepravdivé, deformované skutečnosti.

Představa padlého člověka a světa vyrůstá ze zážitku nedokonalosti. Není to prvotně historický pojem, který by odkazoval k údajně mytické události kdysi dávno. Pád je především pojem systematický, popisující to, co je náhodně skutečné, jako jen náhodně skutečné, ne pravdivé – a možná ani ne spolehlivý náznak té pravdivé skutečnosti. Vyjadřuje obavu, podezření nebo přesvědčení, že všednost našeho bytí není ani důvěryhodný odraz pravého bytí. Poukazuje jen k nesmírné vzdálenosti mezi hlubokou dobrotou bytí a trapnou nedokonalostí toho, co se jen náhodně vyskytuje v naší každodennosti. Vždyť je tak hluboce dobré být! Tak proč to znovu a znovu tak trapně zbabráme? Lidé mají tak nesmírnou kapacitu pro dobro – a opravdu velikou zásobu dobré vůle. Tak proč, proboha, proč tolik ničíme, ubližujeme, zabíjíme? Či méně dramaticky, mezi zdravým, vyzrálým, z rána oroseným jablkem a těmi trapně scvrklými příklady z mého sadu je takový rozdíl! Proč? I beze vši teologické nápovědy rozdíl mezi možností a skutečností poskytuje dostatečný důvod k představě, že toto je odpadlý či padlý svět.

Ostatně ani onomu údajně teologickému povědomí není čistá filosofie cizí. Parmenidés popisuje tento svět jako říši zdání, Platón buď jako jeskyni stínů, nebo v dialogu *Politikos* jako svět zmatený, svět, který „běží pozpátku“. Filosofie nenabízí jen neurčitý stesk nad zkažeností světa. Zkoumá možná pojetí rozdílu mezi možným a skutečným a nabízí tři možné vzorce. Podle jednoho, který mohl – a nemusel – převládat v Platónově myšlení, je pád radikální a absolutní. V tom pojetí se odráží nejen pochybnosti, nýbrž i zoufání nad světem.

Strategie lidí osvícených pak může být zásadní odmítnutí a únik z tohoto světa, avšak může to být i pravý opak – činné budování nové reality. Představa radikálního a absolutního pádu může tedy být rovnoměrně podnětem ke kvietismu nebo aktivismu, prosit Boha o jiný, lepší svět, nebo si jej sami budovat v tomto životě.

Povědomí světa jako zásadně padlého bychom obtížně čelili argumenty. Nevychází totiž z teorie, vychází z prožitku. Své kořeny má ve zkušenosti lidské touhy zmařené nahodilostí – šibalstvím věcí. Rozhodnutí pro opravdovost světa a našeho bytí v něm se potřebuje vypořádat se zážitkem lhostejného osudu – hloupé náhody, která maří lidské snažení.

Ve filosofii však potřebujeme rozlišení, nejen bolestnou nevoli prožívané skutečnosti. Z tohoto rozlišování vycházejí tři zásadní možnosti. Jedna, která může, leč nemusí převládat v Platónově myšlení, považuje pád za radikální a absolutní. Vyjadřuje nejen pochyby, nýbrž zoufání nad světem, který není jen zkresleným obrazem pravého bytí, nýbrž před nás předstupuje jako zásadně, nenapravitelně odcizený. Pravdu proto nemůžeme odvodit z poznání tohoto světa, protože v tomto světě pravdy není. Tento svět je jen a jen iluze a perverze. Strategií osvícených, těch, kdo tuto lest prohlédli, může být jen

odmítnutí tohoto nepravého světa a únik do jiné, lepší skutečnosti. Tou může být popud ke zbožnému stažení ze světa nebo k činnosti, která naprosto odmítá tento svět a novou realitu si buď sama vytváří, nebo o ni Boha prosí. Méně dramaticky, toto je i představa, kterou vyjadřuje přesvědčení, že skutečnost nám dostupná je zcela fenomenální a ani nenaznačuje povahu noumenální skutečnosti o sobě. Všechna tato tvrzení vyjadřují svým způsobem přesvědčení, že pád je něčím zásadním a naprostým.

* * *

Podezření či povědomí naprostého pádu považují za nejvlastnější kořen skepse. V sebevědomém věku, kterým jsme prošli zcela nedávno, nadnášení pevnou vírou v „pokrok“, obvykle chápeme slovo skepticismus v podstatně mírnějším metodologickém smyslu. Ještě na počátku dvacátého století doporučovali autoři z oboru filosofie vědy „skeptický“ metodologický postoj, který neznamenal nic drastičtějšího než běžnou obezřetnost v přijímání názorů, tázání po důvodech a zdržení se soudů, pokud se jich nedostává. Ačkoliv i dnešní badatelé si obvykle dají záležet na určitém „skeptickém“ postoji, zřídka zapochybují o schopnosti vědy poznávat „pravdu“ a ne jen závěr optimální za stávajícího stavu poznání. Masaryk to zřejmě myslel vážně, když nabídl kalkul pravděpodobnosti jako odpověď na humovskou skepsi. V jeho době skepse obvykle neznamenal než metodologickou obezřetnost v přístupu k pravdivostním nárokům jednotlivých tvrzení.

Pokud by skepse opravdu znamenala jen tolik, počet pravděpodobnosti by mohl být odpovědí. Jestliže se žákům Nietzscheho zdála taková odpověď až neskutečně plytká, mohlo to být i proto, že skutečná skepse proniká daleko hlouběji. Nepředstavuje prostě pochybnost, zda to či ono tvrzení odpovídá či neodpovídá prožívané zkušenosti, nýbrž podezření, že skutečnost, kterou popisuje, je sama nepravou skutečností, že je maskou, ne výrazem reality. Nebo řečeno bohosloveckou metaforou, skepse je výrazem podezření, že tento svět je sám svět padlý, neautentický, takže ani pravdivá tvrzení o něm si nemohou nárokovat postavení pravdy samotné.

Navzdory svým temným podtónům devatenácté století mělo pramálo pochopení pro Nietzscheho. Snad až po výstřel v Sarajevu a dým nad Osvětimí zůstalo dvacáté století až svévolně naivní. Křečovitě se drželo iluze *sweetness and light*, vlídnosti a světla. Jenže i Matthew Arnold, kterému se tento obrat obvykle připisuje, si byl vědom jeho povrchnosti. Devatenácté století – které pro nás skončilo až Mnichovem – nepopíralo skutečnost zla svévolně. Tehdejší autoři jen považovali za zcela zjevné jiné, i když stejně staré pojetí pádu jako nahodilého a epizodického, jako politováníhodného selhání v rámci zásadně zdravého stvoření.

Podobně jako má určité oprávnění spojení radikálního pojetí pádu s Plátónem, má je i spojení pádu jako nahodilého a napravitelného s Aristotelem. Právě takové pojetí pak opravňuje představu střední cesty jako zlaté, ne prostě nudně průměrné. Předpokladem tu je, že každodenní aktualita člověčenstva a jeho světa více či méně odpovídá realitě, a tudíž nám předkládá, zase více či méně, její vcelku věrnou podobu. Jistě, i odchylky se vyskytnou. Jde však o to, že to jsou odchylky, jednotlivé odklony od normy, způsobené nezalostí, zlou vůlí nebo nehodou, a tudíž je možné se s nimi jednotlivě i vypořádat. Pokud si dáme pozor – alespoň podle tohoto scénáře – tedy pokud odhlédneme od úchylek a jako normu přijmeme normalitu, určenou u Aristotela kvalitativně, v současných společenských vědách statisticky, potom se můžeme spolehnout na zkušenost jako na celkem spolehlivý vzorec reality a dostatečnou normu, kterou můžeme opravit její případné zkreslení.

Pokus čelit skepsi kalkulem pravděpodobnosti a řešit morální otázky empirickým bádáním nevycházel ani tak ze svévolné naivity, jako z tohoto pojetí pádu. Pokud by pád byl vskutku povrchní a epizodický, pak by nebylo nesmyslné očekávání, že nám jednou metodologicky vyřbíbená verze Kinseyho sociologického rozboru amerických mravů v dobách prezidenta Eisenhowera poskytne normu „normální“ lidské sexuality. Tehdy dozrívající věk pokroku žil přesvědčením, že nejen bude technologie čím dál tím složitější, nýbrž že v celkem dohledné době podstatně ovlivní všechna utrpení lidského údělu. I to je další příklad pojetí pádu jako něčeho nahodilého a epizodického. Jen o něco méně dramatický příklad poskytují fenomenalistická a naivně realistická přesvědčení, že *fenomena* naší zkušenosti vskutku jsou, jak se nám jeví, a že věc o sobě není nic než souhrn způsobů jejího jevení.

* * *

Kritika tradiční filosofie zjevného se většinou zaměřila na její údajný sklon považovat zlo za něco nahodilého a epizodického. Důvěra, že zlo je pouze epizodické, se prý mohla zdát přesvědčivá v dobách, kdy císař František Josef I. seděl na trůnu habsburském, Karel Marx seděl neškodně v čítárně Britského muzea a Thomas Alva Edison nesesedl, nýbrž cosi pilně kutil s dráty ve své laboratoři. Ač již tehdy to byla důvěra poněkud podezřelá. Viditelně ji pro Anglii hluboce zpochybnila búrská válka, pro Německo války od roku 1914 se svými následky, pro nás Mnichov a pro Evropu jako celek válka po roce 1938 s následnou sovětskou okupací. Nakonec došlo i na Ameriku, která si pocit nevinnosti zachovala nejdéle – až po válku ve Vietnamu.

Všechny takové otřesy nebyly ani tak příčinami posunu evropského historického povědomí jako projevy sil, které vzdorují personalistickému porozumění. Mohutný výbuch vášně, hrůza nacismu, nemilosrdné obrátky mlýna

dějin, které semlely polovinu Evropy na gulag, to všechno se zdá „personalisticky“ prostě nepochopitelné, jako následek pomýlených či zlovolných rozhodnutí Adolfa Hitlera či Josifa Vissarionoviče a jejich dědiců. To spíš i oni se dostali do vleku neodolatelných proudů, něčeho podlidského a nadlidského, do vleku ďáblů vášní a nutnosti Dějin. Svět našeho žití se již nezdá morálně srozumitelný.

Spolu s pojmovou a technologickou přestavbou světa jsme dramaticky změnili i samozřejmosti svého každodenního zakoušení. Sama „rovnováha přírody“, kterou se chvályhodně, leč opožděně snažíme respektovat omezením určitých technologií, je hluboce narušená. Sociální neduhy, které se snažíme napravit specifickými a chvályhodnými kroky, samy vykazují narušení celého světa sociálního žití a bytí. Pád v našem povědomí nepředstavuje jen ojedinělou dějinnou událost, nýbrž obecný stav. Prostupuje všechen náš svět i naše bytí v něm. Zakrývá věci o sobě stejně jako naše životy samotné.

Ani v radikálních závorkách lesní mýtiny už nedokážeme zachytit nevinnou důvěru personalistických filosofů před sto lety, že pád je pouze epizoda, nešťastný a nechtěný následek rozumných počínů. Zdá se, že moc vášně a osudu se ukazuje jako až příliš skutečná. Nelze si jich nevsímat – jako si jich nevsímá velká část našeho „empirického“ bádání v humanitních vědách. Za to se platí vysoká cena: přehlížení či popírání našeho morálního lidství. Popření přelidského a nadlidského rozměru potom nemůže nabídnout odpovídající strategii lidského bytí v kosmu.

Tu ovšem nemůže nabídnout ani pojetí pádu jako radikálního a plošného.

Pokud bychom svět svého morálního lidství měli odepsat jako iluzi a hmotný svět jako neschopný poskytnout náznaky o podstatě reality, pak by nám zůstala jen strategie individuálního úniku do nebes nebo do zahrady Epikúrovy, anebo revoluční apokalypsa, která by vymýtila všechno zlo plošně, podle konečného doporučení pana Kurtze v románu polsko-anglického autora Josepha Conrada, rozeného Korzeniewského, *Srdce temnoty*: „Exterminate the brutes!“ – „Vyhubte to zvěrstvo!“

* * *

Sám nemohu přijmout ani strategii zoufalství, ani strategii hněvu. Dobře znám syrovou skutečnost zla. Jen jsem v závorkách lesních večerů stejně jasně nazřel, doslova do hloubky uviděl a zahlédl, jak dobré je být. Bytí je dobré, o sobě, prostě jako bytí. Nemohl jsem se nechat ukolébat mírem lesa k důvěře starších personalistických filosofů, že narušení bytí je jen náhodné a napravitelné. Na to jsou hrůzné síly vášně a Dějin příliš skutečné. Stejně tak se nemohu vrátit k renesanční důvěře, že lidské úsilí se může vlastní silou prolomit clonou zkreslení a šílení. Znímám to, nač narazil Heidegger – skuteč-

nost, že to možné není. Úsilí nestačí. Jenže večery na lesní mýtině mě naučily důvěřovat schopnosti reality – věci o sobě – předstoupit před člověka ve své skutečnosti – a schopnosti člověka, očištěného bolestí od arogance, přijmout přítomnost reality v její bezprostřednosti.

To je veliký, až ohromující dar, ne výsledek našeho úsilí. Lidé jej mohou jen přijmout, nemohou jej dosáhnout nebo si jej zasloužit. Když však jsou připraveni jej jako dar přijmout, odložit svou pýchu, pak se jim dostává daru otevřené opony. Potom platí poznání Emanuela Rádl, že pravdou lidského bytí je vykupovat a obnovovat, ne ničit.

Pokud bychom pokračovali náboženskou metaforou, mohli bychom říci, že jako je skutečný pád stvoření, tak je skutečné i zjevení. Ačkoliv je zlo mocné, milost je mocnější. V naší době to však není metafora příliš průhledná. Mohli bychom si vypůjčit metaforu od Husserla a prohlásit, že *fenomenon* je, jak se *noumenon* předkládá, že to je *noumenon*, které se zjevuje ve a skrze – ne „jako“ – *fenomenon*. Tak božský *éros* je zkreslený v lásce dvou lidí zabředlých do starosti svých dnů. Přesto je tu *éros* přítomen, ne empiricky, jako průměr všech lidských manželství, nýbrž zásadně, jako *eidos*, jako vlastní smysl oddaných lidských vztahů, smysl přítomný v nedokonalosti všech sdílených životů. Spokojit se s nenáročným soužitím není naplněním našeho lidství. Čekat na dokonalost by bylo pošetilé. Veliký dar, veliká sláva lidského bytí je schopnost rozeznat subjektivitu v objektivitě, realitu vtělenou v každodennosti, rozeznat humanitu jako smysl objektivitě. Uprostřed padlého světa v toku času je ideál stále přítomen jako smysl skutečného. Dikobrazi nejsou o nic více vyňati ze skutečnosti pádu než my sami, přesto pravda a dobrota bytí září i v nedokonalosti jejich ztělesnění.

* * *

Svět lesní mýtiny, jak se vynoří v radikálních závorkách lesa a samoty, nepředstavuje enklávu skutečnosti „před pádem“, z pádu vyňatou. V tom smyslu je hořkosladký pohled Roberta Frosta na svět „severně od Bostonu“ daleko poctivější než Thoreauova chvála jezírka Waldenu. Stejně tak svět za okraji lesa nikdy není zcela bez pravdivosti bytí. Pravda se předkládá i v padlém světě a může jím prozařovat. Důvěra tváří tvář skepti se nedá založit na popření pádu, jen na důvěře ve schopnost bytí prozařovat i navzdory pokleslosti všeho, co je, navzdory jeho pádu. Stejně tak personalistická důvěra ve skutečnost a pravdivost prožitků morálního subjektu ve smysluplném kosmu se nedá založit na popření pout vášní a proudu dějin. Může se zakládat na uvědomění, že pravda lidského bytí prozařuje jak jeho před-lidský, tak jeho nad-lidský rozměr.

Personalistický pohled se se světem nemůže vypořádat popřením oprávněnosti psychologického a historického determinismu. Personalistické pojetí subjektu se musí vypořádat se skutečností vášně i osudu a znovu objevovat jejich osobní, personální rozměr. Je to náročný úkol. Není nemožný, avšak neopravňuje laciný optimismus. Poznání vyžaduje pokoru stejně jako vděčnost.