

Počet našich let¹

Erazim Kohák —

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

Filosofie jako hledání metafor

„Počet našich let je ... sedmdesát roků.“ Tečka. Tak stroze přeložili naši současníci, bratří ekumeničtí, desátý verš Žalmu 90. Oproti tomu dávní Bratří kraličtí pochopili, že žalmistovi nešlo o demografickou statistiku. Ti tentýž verš přeložili takto: „Všech dnů našich jest let sedmdesáte, aneb jest-li kdo silnějšího přirození, osmdesát let, a i to, co nejzdrárnějšího v nich, jest práce a bída, a když to pomine, tožť ihned rychle zaletíme.“ Snad proto Aurelius Augustinus, biskup hipponský, radí ve svém *Vyznání*: „*Nesnaž se vycházet, dovnitř se obrať – pravda přebývá v lidském nitru.*“² Kolem něj se tehdy bortila moc, kterou po staletí představoval Řím. S ní se hroutil řád, který pro Augustina představoval svět. *Nesnaž se vycházet...*

Edmund Husserl citoval Augustinova slova na závěr svých *Karteziánských meditací*. I on psal v době, kdy se kolem něj hroutilo evropské vědění, které pro něj představovalo náš evropský svět a řád. Husserlovi tehdejší kritici i stoupenci to povětšinou prohlásili za důkaz, že Husserlův *transcendentální obrat* svedl fenomenologii do nepřekonatelného solipsismu. V košaté velkovýrobě husserlovských komentátorů se to dodnes třpytí jako kalný dýmant lidové tvořivosti.

Přesto záměr Augustinových slov solipsistický zjevně nebyl – a takový nebyl ani jejich dopad. Augustinovo dílo ani náznakem nepřipomíná sebestředné, sebelibé zaujetí soukromými rozmary, které jsme zvyklí přičítat obratu k vlastnímu nitru. Spíše naopak. Augustin svým pohledem „z nitra“ dokázal obejmout všechnu plnost skutečnosti, od přítomnosti Boží přes širokou paletu dějin až po dílo lidské. Dnešním historikům se tehdejší spíš římský svět jeví jako vyvrcholení solipsismu. Byl to věk jako náš, odmítající pohled z nitra v horečném zaujetí každým svým přáním či žádostí. Není to právě náš dnešní a tehdejší římský svět, které prostupuje nepřekonatelný solipsismus teoretického i praktického rozumu, neschopný pochopit *alteritu* druhého?

1 Z knihy Erazima Koháka *The Embers and the Stars* (Chicago, University of Chicago Přeš 1982, kap. 5.3.iii: „The days of our years“) vybral, přeložil a upravil autor.

2 Husserl cituje výrok „Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas“ z Augustinova *De vera religione* v závěru svých *Karteziánských meditací* (přeložila Marie Bayerová, Praha, Svoboda 1968, s. 150).

Nenahrazuje tu dav osamělých, věčně nespokojených monadických *Já-sám* ono bohaté společenství štědrého *my*, živné půdy plnosti žití?

Obecně, filosofický *obrat k nitru* obvykle nevedl ke zhoubnému solipsismu. Husserlův rozhled v *Krizi evropských věd* zahrnuje celou škálu evropských dějin. V jeho pohledu z nitra ve druhém svazku *Idejí* hrají stěžejní úlohu pojmy *Einführung* a *Eindeutung*, vcítění a pochopení do hloubky. Pohled zevnitř pro něj představuje emotivní a kognitivní vztažení k druhým v porozumění. V sou-cítění tu překračujeme sami sebe. Oběťmi solipsismu našich dní se obvykle nestávají žáci Augustinovi. Solipsismus nevyrůstá ze samoty, ať v modlitbě či v radikálních závorkách lesní mýtiny. Oběťmi jsou daleko častěji lidé hrdí na sílu své objektivitu. Ti nejčastěji zůstávají uzavřeni v sebestředné konzumní mánii svého *solus ipse*. Protlačují se světem jako buldozer a v bezohledné honbě za ziskem za sebou zanechávají pustinu.

Jistě, je třeba rozlišit mezi solipsismem, tedy uzavřením do sebe, ať již v teorii či v praxi, a otevřeností k životu, světu i druhým. Jenže navyklá metafora „vnějšího“ a „vnitřního“ je dnes neživá. Nevede již myšlení od „faktu“ ke smyslu, jen v poněkud posunutém smyslu popisuje obvyklý „fakt“. Již nevede od navyklého „faktu“ k živé skutečnosti. Přestává sloužit jako ukazatel, stává se jen novou popiskou – a tím jako metafora umírá.

Není to náhoda, že se dnes metafora vnějšku a nitra stala zavádějící. Ano, posloužila jak Aureliu Augustinovi, tak Janu Amosu Komenskému a ostatně i Alfredu North Whiteheadovi.³ Jenže v Augustinově stejně jako Whiteheadově užívání rozlišení mezi „niterným“ a „vnějším“ neoznačuje dvojí prostor či dvojí druh bytostí, tedy *svět věcí*, pojatý jako oblast nesmyslné hmoty v mechanickém pohybu, a *svět ideí*, uzavřený v ochranném obalu mysli, ne-li přímo mozku. V jejich užívání se oba pojmy rovnoměrně vztahují ke způsobům *bytí* všeho, co jest či může být. Nejde tedy o množiny předmětů dvojího druhu, nýbrž o odlišné způsoby *bytí a žití* – a ovšem i o způsoby porozumění. Ani strom, ale ani balvan není o sobě něčím *vnějším*, stejně jako myšlenka není o sobě něčím „vnitřním“. Jsou obojí a oběma způsoby je můžeme vnímat.

3 Českému čtenáři je Komenský natolik známý, že poznámku ani nevyžaduje. Užitečný může být snad odkaz k méně známé práci v němčině (a norštině), *Comenius: Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des JAK* (Oslo, Universitetsforlaget 1969), kterou česko-norská literární historička Milada Blekastadová vypracovala pod vedením Jana Patočky jako disertační práci na univerzitě v Oslo a která nabízí řadu neopotřebovaných náhledů. – Alfred North Whitehead (1861-1947), anglický a později americký matematik a fyzik, podobně jako Husserl přešel k filosofii a silně ovlivnil americkou filosofii v době mých studií. K seznámení s jeho postoji považují za nejdostupnější práci *Adventures of Ideas* (1933, dotisk New York, Free Press 1968), za nejzákladnější *Process and Reality* (1929, dotisk New York, Free Press 1979) zvl. s. 238 nn.) Whitehead dospívá k přesvědčení, že *bytí* je zásadně stávání, určitá „skutečnost“ je zásadně stávající se událost (*actual occasion*), takže filosofie potřebuje zkoumat zásady *dění*, v němž vystávají věčné ideje (*eternal ideas*). Řečeno zkratkou, *bytí je dění*; proto obvyklé označení Whiteheadova myšlení jako *process philosophy*.

Jistě, sviště za svítání na trávě ještě štavnaté noční vláhou můžeme odepsat jako holý *objekt*, shluk částic poháněný slepou, ač zákonitou silou. Můžeme jeho *žití a bytí* odepsat jako prostý následek příčinných vlivů – a pro řadu účelů s tím můžeme i vystačit. Jenže svišť je zároveň život, teleologicky zaměřená činnost s vlastní integritou. Můžeme ho pojmout vitalisticky, jako jednotu určitého života, propojenou *niternou jednotu žití a bytí*, tedy *inwardness* ve Whiteheadově smyslu. Můžeme volit i jinou metaforu a pojmout ho v personalistickém smyslu jako osobnostní bytost čili *person*, průsečík smysluplných vztahů propojených vědomím a vůlí. Pak se nám svišť bude jevit jako *osobnost* na vyšší či nižší úrovni, jejíž integritě dlužíme úctu.

Nemění se tím svišť; dramaticky se mění způsob myšlení a jeho následky. Ke svišťovi můžeme přistupovat jako k prostému předmětu a vnímat jen jeho vnější přítomnost. Můžeme ho vnímat jako život, který má svůj smysl a kterému dlužíme ohled. Můžeme ho vnímat i jako bližního, sice se zvláštěními rysy, ale nakonec přece jen jako *človíčka v kožičku*. Stěžejní není rozdíl mezi vnější a vnitřní skutečností, nýbrž – na což moudře poukazoval již Bergson – rozdíl mezi *pochopením* čehokoliv „z nitra“, ve vlastní integritě jeho žití a bytí, a čistě „vnějším“ *vysvětlením*, které se omezuje na to, jak daná událost vstupuje do světa našich zájmů. Jde o jednu realitu, jen různě vnímanou. Augustinova rada nesměruje k solipsismu, nýbrž k porozumění skutečnosti v relacích smyslu, na rozdíl od vysvětlení „zvnějšku“, bez porozumění.

Pokud takto pochopíme Augustinův *obrat k nitru* – obrat radikálního závorkování –, pak tento obrat představuje pravý opak solipsismu. Vyžaduje radikální otevření našeho života a myšlení ke světu druhých, živočichů lidských či mimolidských i skutečností „neživých“, ve všech případech s úctou k odlišnosti a k vlastnímu smyslu druhého. Právě údajně objektivní „obrat k vnějšku“ ponechává osamocený subjekt v živém světě jako vetřelce, který vnímá svět jen jako vnější. Jenže právě pak subjekt prožívá sama sebe jako něco zcela odlišného od všeho ostatního, uzavřeného ve své vlastní subjektivitě. Právě pak se interní skutečnost vlastního *já* jeví jako „pouze subjektivní“ reflexe údajně objektivní „veřejné“ skutečnosti.

Pokud sdílíme bezděčný předpoklad své doby, že jediné objektivní a veřejné je plně skutečné a niterné není ničím než jeho epifenomenálním odrazem, pak dáváme za pravdu závěru, který souzní s Augustinem i s Husserlem – totiž že neduhem naší doby je externalizace bytí (či podle Hannah Arendtové, jeho *banalizace*). Skutečnost tím připravujeme o všechno, kromě nejpovrchnějšího vnějšího zdání skutečnosti. Sami se stáváme „dutyými lidmi“ z básně T. S. Eliota *Wasteland*. A jako dutí lidé žijeme uprostřed pustiny dutých – ani už ne bytostí, jen předmětů. Když si uvědomíme toto vyprázdnění, pak se návrat k nitru, k niterné integritě a smyslu živoucí skutečnosti může jevit jako nejnaléhavější potřeba dneška.

Slova „vnější“ a „niterný“ už zřídka kdy vnímáme jinak než ve smyslu „skutečný“ a „epifenomenální“. V běžném jazyce nabyla významu výrazně prostorového, užíváme je spíše jako označení prostorových předmětů než odlišných způsobů bytí a vnímání. O „vnějším“ jsme zvyklí hovořit jako o objektivním světě prostorových předmětů, které jsou svým vlastním bytím „vnější“. Patří k nim třeba balvany, živočichové a lidské organismy ve své tělesnosti. Protože ovšem sami sebe vnímáme komplexněji, dostáváme se k otázce, zda by některé „vnější“ předměty (jako my) nemohly kromě vnějších obsahovat ještě odlišnou sadu „vnitřních“ čili „subjektivních“ předmětností, jen odvozeně skutečných, například myšlenky, hodnoty či city. Tak se rodí tzv. „problém těla a duše“ ve filosofii 19. století. Ten můžeme řešit buď „materialisticky“, a přiznat tak „duši“ jen odvozenou skutečnost. Nebo můžeme spolu s „humanistickými“ proudy ve společenských vědách dojít k závěru, že prvotní je právě niterný či „subjektivní“ rozměr, ale i tak rozpolcené pojetí skutečnosti přetrvává.

Pokud skutečnost od začátku reflektujeme nikoli v jednotě prožívání, nýbrž v dualitě reflexe, jako buď „vnitřní“, nebo jako „vnější“, nutně se dopracujeme jen ke dvěma stejně problematickým solipsismům. Objektivistická perspektiva je solipsistická zásadně, protože popírá odlišnost druhého. Vzhledem k tomu, že uznává jen povrchovou skutečnost, nepovoluje ani *Einführung* a *Eindeutung*, ani kognitivní, ani citové empatické pochopení druhého v jeho odlišnosti. Druhý se nutně jeví jako objekt a *já* ve své subjektivitě jako *solus ipse* či prostě iluze. Pak se ovšem „obrat k nitru“ nutně jeví jako odvrát od „objektivního“ světa k upatlanému sebestřednému zaujetí údajným „cítěním“ daného subjektu. Pokud se má filosofie vyhnout degeneraci v objektivní nebo subjektivní malichernost, potřebuje hledat jiné metafory než přežilou dvojici pojmů, „vnitřní“ a „vnější“.

Jiné metafory se však jen těžko hledají v době, jejíž výrazivo není o nic méně polarizované než její pojetí skutečnosti. Kdysi užitečné pojmy *subjektivní* a *objektivní* se dávno staly synonymy prostorových pojmů *vnitřní* a *vnější* ve zvlášť pokleslém smyslu. Když u Husserla čteme o *transcendentální subjektivitě*, povětšinou už ani nezaznamenáváme, že je tu řeč o nejlastnější struktuře smyslu našeho bytí. Spíše jen zaslechneme cosi o soukromém „vnitřním“ odrazu vnější reality, kterému Husserl nepochopitelně přičítá absolutní platnost. Není divu, že pak takové pojetí odbudeme mávnutím ruky.⁴

4 Na setkáních tehdejší americké Společnosti pro fenomenologii toto nedorozumění pravidelně a pamětihodně komentoval americký fenomenolog Aron Gurwitsch (1901-1973), který se narodil v litevském Vilniusu a byl pamětníkem heroických dob fenomenologie v předhitlerovském Německu. Zabýval se především *konstitutivní fenomenologií*. Jeho *Collected Works* vyšly v Heidelbergu ve Springer Verlag v roce 1971. Vděčně na něho vzpomínám. – Sám jsem se s touto otázkou

Lidová sentimentalita nám bezděky poskytla dvě poněkud volné metafory „vnitřního“ a „vnějšího“, totiž *přirozený* a *umělý*. Ty mohou být přínosné zvláště tím, že mají svůj jasný protějšek v prožívané skutečnosti. V prožitku může být příroda sama metaforou. Mezi „fyzickým“ předmětem ve starořeckém smyslu přírodní skutečnosti, jakým je například strom, a výrobkem lidského umu, jakým je věšák na kabáty, intuitivně cítíme zjevný rozdíl. Přirozená skutečnost má svůj vlastní život, výrobek umu má jen život odvozený. Podobný rozdíl panuje mezi živočichem a mechanickou hračkou, mezi člověkem a robotem, byť i robotem vybaveným nejnovějšími základy počítačové technologie. Díkobraz je živoucí bytost, subjekt, jehož žití má svou vlastní integritu, vlastní smysl. Robot nikdy není ničím jiným než hmotou v mechanickém pohybu. Zdání smyslu tu vzniká re-representací intencionality jeho živoucího tvůrce. Rozdíl je to nápadný – a užitečný tím, že nám připomíná integrální skutečnost smysluplného žití/bytí v nesmyslné záplavě světa výrobků a výmyslů. Proto volba lesní mýtiny jako výchozí metafora pro radikální uzávorkování není libovolná. V životě lesa nejjasněji vyvstává subjektivita či *niternost* skutečného, jak ji chápali Aurelius Augustinus či Edmund Husserl.

Ovšem i tato volná metafora má své nedostatky. Závorky lesní mýtiny dávají vyvstat morálnímu smyslu našeho žití, avšak nenabízejí schůdnou alternativu k naší unavené každodennosti. Na přelidněné zeměkouli Thoreauův domek u Waldenu, Kantovo útočiště v Moditten a ostatně i můj milovaný koutek newhampshirských lesů představují výsadu hrstky privilegovaných – jak v představivosti, tak ve zcela praktickém smyslu. I kdyby si většina lidstva dovedla představit život na lesní samotě, nemohla by jej volit. Miliardy obyvatel velkoměst by se do lesů prostě nevešly. Když milovníci všeho „přirozeného“ volají po morální obrodě metaforou „návratu k přírodě“, dramaticky omezují okruh svých posluchačů. Ale nejen to. Zapomínají také, že i um, umění a umělost náležejí k lidské přirozenosti. Člověk, bytost schopná vědomí sebe sama i vědomí možností, nemůže dojít naplnění jen přirozeně daným vkladem. Potřebuje k němu i svobodu představivosti, svobodu umu. Metafora lesní mýtiny může být užitečným nástrojem obrody filosofického rozhledu. Sama však nepředstavuje alternativu. Pro tu filosofie potřebuje metafory nejen světa přírody, nýbrž i světa bližních.

Bližní jako výchozí metafora

Když jsem tuto knihu prožíval a zapisoval ve svých prvních letech na lesní samotě, výchozí metafora se mi nabídla sama. Díky práci filosofů, kteří se

(Pokrač. pozn. č. 4) snažil vypořádat in: Kohák, E., *Idea and Experience* (Chicago, University of Chicago Press 1978), zvl. na s. 179-188.

na počátku dvacátého století označovali jako *the personalists*, nabylo slovo *person* v angličtině vyhraněného významu jako označení pro bytost, která má svou vlastní integritu – a ke které proto potřebujeme přistupovat s úctou a láskou. *Person* či *personal being* představuje základní metafyzickou kategorii, bytí ve své plnosti.⁵ Označení *personal being* ovšem neznamená nutně člověka, nýbrž způsob bytí, na kterém se mohou podílet i mimolidští živočichové, například koně nebo psi. I ti mohou vstoupit do lidského života jako *persons*, bytosti hodné úcty a lásky. Tak i já: když se pro mě *person* stane výchozí metaforou, když ke všemu, co žije a je, přistupuji jako k bytosti hodné úcty a lásky, dosahuji plnosti svého lidství. Stávám se plně *person* čili – řeče-no s Masarykem – naplňuji svoji *humanitas*, své lidství.

V angličtině pojem *person*, jak jej užívali personalističtí filosofové, odpovídal plně tomu, co jsem si o bytí a žití uvědomil při životě na lesní mýtině – že všechno, co žije a je, je hodné úcty a dobré vůle. *The world is a community of persons*. Svět je společenstvím ... jenže čeho? Nemůžeme pokaždé užívat opis, že svět je společenstvím životů hodných úcty a dobré vůle. Potřebujeme jedno slovo, které by odpovídalo slovu *person* v pojetí personalistických filosofů. Jenže „osobnost“ není ono. Není to ani „persona“. Slova personální, personalista či personalismus mají v češtině zcela jiný význam, než jaký jsem hledal. Dlouho jsem odmítal přeložit či nechat přeložit svoji knihu, protože jsem nedovedl vyřešit problém výchozí metafory *person*.

Teprve po návratu do českého prostředí jsem si uvědomil, že kralická čeština má pojem, který anglickému *person* plně odpovídá. *Bližní*. Bližní je bytost, ke které přistupuji s úctou k integritě její zvláštnosti a s láskou, s účinnou dobrou vůlí k jejím potřebám. V každodenním hovoru – ostatně stejně jako v Bibli – si pod pojmem *bližní* obvykle představujeme člověka, lidskou bytost. Zároveň jsme však snad všichni někdy zažili událost, kdy se nám *bližním* v silném smyslu stal pes, kuň nebo „neživá“ bytost oživená vzpomínkou či nadějí. Jako k *bližnímu* mohu přistupovat i ke stromu či dávno známému balvanu. Pak se *bližní* stává *metaforou vztahu*, který mohu označit jako plně lidský. *Bližní* pak znamená způsob bytí/žití hluboce určený *morálním záko-*

5 Filosoficky jsem vděčným dlužníkem amerických „personalistických“ filosofů, zvláště dávno zapomenutého Bordena Parker Bownea (1847-1910), který se vyčerpal ve své obhajobě proti obvinění z kacířství, ale vybojoval svobodu myšlení na amerických metodistických univerzitách. Je sice třeba zdůrazňovat metafyzické nadřazení personálního způsobu bytí bytí čistě materiálnímu, leč nelze trvat na zásadní odlišnosti mezi nimi. Sám bych zdůraznil jejich návaznost. Ani kdyby se našel nesmírně složitý robot, který by začal vykazovat celou škálu personálních rysů, včetně psychické a morální spontaneity, nevedlo by mě to k závěru, že morální subjekt je jen složitá soustava materiálních prvků. Naznačovalo by mi to jen tolik, že i tyto údajně čistě materiální prvky jsou ve skutečnosti a nutně součástími smysluplného bytí, jen náhodně vytrženými ze souvislosti. Zde považují za důležitou práci Jerryho Forota o Turingovu stroji a simulaci. Viz Fodor, J., *Psychological Explanation*. New York, Random House 1968, zvl. s. 132 nn.

nem úcty a dobré vůle, nejen užitku a obrany či příčiny a následku. Být *bližním* všem – a ke všem a všemu jako ke svým bližním přistupovat, to je naplněním mého lidství.

Ve filosofii dvacátého století to snad nejlépe vyjádřil Martin Buber rozlišením dvou zásadně odlišných vztahů. Jeden angličtina označuje jako „I-and-Thou“, tedy Já a Ty. Pro ono *Ty* však Martin Buber volil archaický výraz *Thou*, který novodobá angličtina užívá jen jako intimní označení druhého charakterizované úctou a láskou. V naší generaci, která ještě prožívala starou jakobínskou Bibli, jsme tak hovořili s Bohem. *I-Thou* naznačuje vztah vzájemného soucítění a úcty mezi dvěma bytostmi. Oproti tomu Buber staví vztah, který označuje jako *I-It, já-a-to* či snad *já-a-ono*. To je asymetrický vztah subjektu k objektu nacházejícímu se v neosobním prostoru, k nástroji či surovině. První je vztahem člověka k bližnímu, druhý je vztahem člověka k věci vnímané jako prosté vši svébytnosti. V takovém vztahu i člověk ztrácí své lidství. Je to vztah určený výhradně libovůli a výhodností, bez úcty a dobré vůle, a tak vztah neúplný, nepravý.

Plnohodnotný či „autentický“ vztah dvou bytostí je osobní setkání ve vzájemné úctě. Noeticky mu odpovídá úsilí o empatické porozumění svébytnosti druhého. Eticky mu odpovídá předpoklad morálního řádu všeho stvoření jako základu všech vztahů. To, co Augustin kdysi označil jako *obrat k nitru*, bychom mohli pochopit jako úsilí o náhled světa, ve kterém vnímáme všechno, co žije a je, jako své bližní, kterým dlužíme úctu a dobrou vůli.

Takové je tradiční pojetí světa jako „stvoření“ – aspoň pokud slovem „stvoření“ označujeme způsob bytí, a nikoli naivní hypotézu o původu organizované hmoty. Hovořit o stvoření jako o „osobním“ by ovšem bylo buď triviální, nebo nepravdivé, pokud bychom takové označení chápali jako přisouvání „duše“ (či jiné obdoby sebe-vědomí) všem tvorům. Při vši nápadné podobnosti mezi lidmi a dikobrazy – obojí jsou subjekty –, tu jsou i určité základní rozdíly. Ještě větší jsou pak rozdíly mezi bytím lidí a bytím balvanů.

Navzdory tomu, pokud pojmem vše, co jest, jako Boží stvoření, pak nemůžeme odepsat ani balvany jako „neživou hmotu“ – v novodobém smyslu bytí bez nároku na úctu. I balvan je v takovém případě výrazem milující vůle Boží – slovníkem věřících, chválí slávu svého Stvořitele –, a už proto je hoden úcty. Vztah balvanu k člověku je pak osobní v tom smyslu, že i balvan je součástí smysluplně určeného všehomíra prostoupeného hodnotou. Do takového všehomíra nemůže člověk vstupovat ve svém poznávání, cítění či vůli jako suverén a pán nesmyslné zásobárny surovin. Je jednou z bytostí tohoto světa, dluží světu úctu. V takovém světě pak nikdy není cizincem, nikdy není vetřelcem. Jeho bytí – i jeho pojetí tohoto bytí – je zásadně výrazně lidské, tedy *osobní*.

Z toho pohledu se pak vývoj západního myšlení jeví jako příběh pokračující systematické depersonalizace či *odosobnění* – tedy odlidštění – našeho pojetí světa i světa našeho všedního života samého. Postupně jsme se obklopili neosobním světem, jak fyzickým, tak sociálním, prostým úcty ke svébytnosti všeho, co je, úcty, která by omezovala naši svévoli. Postupně, nepozorovaně jsme rozšířili své neosobní pojetí skutečnosti ze světa umělých výrobků, jemuž neosobní pojetí zdánlivě odpovídá, na svět živoucí přírody. Naučili jsme se vnímat stromy podle vzoru telegrafních sloupů, sviště podle vzoru mechanických hraček – a sebe samy dle vzoru našich robotů.

Napadat výtvarky technologie jako zdroj všeho zla, být je to módní, mi připadá nejen marné, nýbrž také pomýlené. Technologie umocňuje lidské schopnosti jak dobra, tak zla, avšak sama není zdrojem ani sama sebe. Ano, považuji za nanejvýš důležité, abychom se nenechali zaslepit neosobní nesmyslností *techné* natolik, že bychom si přestali uvědomovat zásadně osobní, *personální* podstatu všeho bytí. Velikým darem radikálního závorkování však není údajný alternativní životní styl, nýbrž osvobozující pochopení, že zdánlivá neosobnost světa naší teorie není nic než rouška, která zakrývá svět skutečný. Zakrývá živoucí svět, ve kterém žijeme, s nímž obcujeme – osobní, lidský svět, který může být domovem smysluplného žití.

Živoucí svět bližních

Les se vším svým tvorstvem, s balvany, dikobrazy i jedlovci, všechnen přírodní svět mezi zemí a nebem přece nesmyslný není. Zblízka jej neprožíváme jako neosobní shluk částic v pohybu. Ten svět je výrazně osobní; má svůj život, svou správnost a svébytnost. Je v něm místo i pro lidské bytosti, ne jako pro jakési přírodní roboty, nýbrž jako pro *bližní* ve světě bližních. Či řečeno známějším pojmoslovím, v subjektivně vnímaném světě je místo pro subjekty. Vsesžírající odlidštění přírody se tu ukazuje jako iluze. Jsme lidé živoucí, s živoucím světem můžeme žít v míru.

Takové uvědomění může při prvním setkání vést jen k touze po úniku z trosek odlidštěných městských životů k živoucí přírodě v jejím žití. Lidé, kteří se ocitli v životních krizích, mají skutečně sklon hledat útěchu v parcích nebo v zoo. Pochopitelně. Ačkoliv naše zoologické zahrady jsou často jen vězením pro zvířata, jejich věžňové, kteří jsou štedřejší než my, jejich vězňitelé, nás přesto utěšují jako poslové z jiného, osobního světa.⁶ Domácí „miláčci“, ač

6 Znáám argument Daleho Jamiesona, že zajímání zvířat vede k otroctví, které narušuje morální charakter otrokáře stejně jako lidské otroctví. Nepřesvědčuje mě však o tom, že by *apartheid* byl jedinou alternativou. Vede mě naopak k uznání mimolidských zvířat jako úctyhodných členů sdíleného morálního společenství. Robert O. Wagner píše o zvířatech v zajetí jako o vyslancích svého volně žijícího druhu. Byla by to působivá představa, kdyby nebyly vzpomínky na zajaté

jsou často spíše otroky, mají stejnou schopnost. V zoufalém období po sovětské okupaci stoupl počet psích miláčků v Československu tak strmě, že režim povolal na pomoc dobrovolníky z řad důchodců a vybavil je žlutými páskami na rukáv s hrdým označením „Pomocná stráž VB“, v marném úsilí zavést pro psy stejně tuhou kázeň jako pro své lidské poddané. „Myslím, že bych mohl odejít ke zvířatům a žít s nimi. Jsou tak mírná a soběstačná, stojím a hledím na ně dlouho a dlouho...“ píše americký básník 19. století Walt Whitman.⁷

V přelidněném světě je ovšem strategie úniku výsadou jedinců, sotva může být globální alternativou pro lidský druh. Přesto zůstává něčím lidsky cenným. Nabízí člověku vidinu a tak trochu i jiný postoj – vědomé znovu-zlidšťování odlidštěných životů v ne-lidském městském světě. V několika posledních stoletích jsme si vytvořili představu o světě na základě vzoru svých neživých výrobků – a postupně, často bezděky, jsme ji rozšířili na svět přírody a všeho bytí. Podobně, jen tentokrát vědomě, bychom mohli rozšířit své povědomí světa lidí na svět všeho žití a bytí. Můžeme se učit vnímat vše, co jest, jako *svět bližních*. Neznám důvodu, proč by pro nás zcela užitekový či neživý předmět – kladivo či kámen – nemohl být zároveň předmětem laskavých úcty. Stejně neznám důvodu, proč bychom měli považovat neosobní, mechanické pojetí světa kladívek a kamenů za pravdivý odraz skutečnosti – či osobní vztah ke svým mimolidským bližním vnímat jako podivný a zkreslující. Vždyť i opačný postoj je možný. Člověk může mít rád i své kladívko či se zálibou pohlížet na kámen. Možné to je, jen jsme se k tomu ještě nedomyslili. Pro etické účely to však může být daleko plodnější východisko než představa neživého světa.

Znám ovšem důvod toho, proč „moderní“ lidé snáze docházejí k opačnému hodnocení. Vybudovat si osobní vztah s druhým, vztah *lidský* v silném smyslu vztahu úcty a dobré vůle, to vyžaduje čas, trpělivost a úsilí, ať už jde o člověka, mimolidského živočicha, rostlinu či předmět neživý. Vyžaduje to ochotu vzít v potaz nároky druhých vůči nám. Obvykle vlastníme daleko více, než oč stačíme pečovat, a také známe mnohem více lidí, než kolik jich dokážeme milovat. Je daleko snazší vše nadbytečné odepsat jako cosi bez nároku na úctu či ohled. Jenže pokud nám záleží na znovunalezení světa jako domova, světa *osobního*, lidského světa, ke kterému můžeme náležet, pak je všechno nadbytečné kontraproduktivní. Vlastnictví, které přesahuje potřebu, se stává zátěží, ne ziskem. Dychtění po majetku v marném úsilí o naplnění prázdnoty žití mohutně přispívá k odlidštění.

(Pokrač. pozn. č. 6) *divochy* vystavované v Anglii ještě před třemi sty lety. Viz Salisbury, D., One Philosopher's Argument for Abolishing Zoos. *Christian Science Monitor*, 31. 8. 1982, s. 6.

7 Whitman, W., *Zpěv o mně*, báseň 32. Přel. J. Kolář a Z. Urbánek. Praha, Československý spisovatel 1955, s. 60.

Naše zaujetí technologií, která nám údajně *šetří práci* – a nejen ubíjející dřinu –, mi připadá stejně kontraproduktivní. Mít bez přičinění, to život šíří. To, co svět polidšťuje, je náš vklad života, lásky a práce. Představa, že domov se dá koupit, je výmyslem obchodníků s „realitami“. Koupit se dá jen dům. Domovem se stává teprve žitím, jímž do něj vkládáme svůj život – dáváme mu sebe. Štědrost duše polidšťuje zrovna tak, jako chamtivost odlidšťuje.

Polidštění zdánlivě nelidského světa našeho žití narůstá pozvolna; obvykle si toho zprvu ani nepovšimneme. Náznak a příslib polidštění, personalizace, je ovšem vždy s námi, ve všem našem žití a bytí. Jeho náznakem může být třeba rozhodnutí obejit balvan, když v lese pročišťuji stezku, ačkoliv buldozer či dynamitová patrona by ho jakožto překážku mohly snadno odstranit. Svět se mi personalizuje, když jen z úcty vůči němu obejdu svou stezkou balvan, který své místo zaujímá odnepaměti. Náznakem polidštění může být i rozhodnutí vyčistit a naostřit nástroj, který už byl určen k zahození, jen proto, že kdysi dávno jej řemeslník ozdobil pracným vyřezáváním. Či prostě proto, že zahodit, plýtvat je počin neúcty, která nejvíc odlidšťuje svět.⁸ Z takových drobných rozhodnutí vyrůstá uvědomění, že svět není jen neosobní zásobárna surovin, které z něj těžíme, pochopení, že je světem bytostí určených hodnotou a smyslem. Pokud zachováme tuto úctu ke všem svým bližním, budeme nejspíš podstatně méně majetní, avšak budeme žít zásadně hodnotnější životy.

Jistě, všude tam, kde je nutná volba, nutně dochází i ke kompromisům. Přirozený svět není jen metaforou slávy Boží. Je také zdrojem surovin, bez kterých se neobejdeme. Jednou nadejde čas rozloučit se s opotřebovaným nástrojem, pokácet přestárlý strom nebo odstranit balvan. Přijdou i chvíle, kdy přistupovat ke světu jako ke shluku hmoty v pohybu, podle zásad užitečnosti, může najít zdůvodnění ve jménu *díla nutnosti a lásky*. I kalvinisticky laděný Westminsterský katechismus hovoří o takovém díle. Označuje je jako *works of necessity and charity* a vyjímá je z přikázání *ctít den sobotní*.

Jde však o to, abychom takové výjimky vnímali jen jako nutné kompromisy mezi dvěma legitimními nároky, nikoli jako uznání jednostranného

8 Toto uvědomění považuji za stěžejní, pokud se má ekologická etika obhájit proti nařčení, že představuje etiku bohatých a vylučuje bédné. Pokud bychom považovali každé užívání za výraz neúcty, pak by to obvinění bylo oprávněné. Nemyslím si však, že je tomu tak. O věcech bych řekl, že jsou *hodny* užívání či – řečeno s Peterem Singerem a jeho *Animal liberation* – *mají právo být užitečné*. Ani výrobek, ani materiální předmět nezasluhují odsouzení ke zbytečnosti. Plýtvání považuji za vrchol neúcty k věci takto zneužitě. Proto v každé environmentální etice považuji za nezbytnou složku distributivní spravedlnosti zajištění užití, předejití plýtvání. Znam a zažil jsem pocit radosti z dobré služby a jsem přesvědčen, že hodnota užitečnosti sama není utilitární, nýbrž je něčím dobrým o sobě. Tak chápu i nejasný oddíl o službě v Rádlově *Útěše z filosofie* (Praha, Čin 1947, s. 19–22). Srv. Ferré, F., *Personalism and the Dignity of Nature*. Referát pro Personalist Discussion Group, Baltimore (MD, USA), 28. 12. 1982.

nadřazení jednoho z nich. Když není vyhnutí, budiž; je však naléhavě třeba, abychom svět užívali vděčně, jako dar. Tímto pojetím potřebujeme nahradit bezmyšlenkovité *užívání a zneužívání* majetku, jímž zákony běžně definují vlastnictví. Pokud by vlastnictví opravdu znamenalo „právo“ svět „zneužít či zničit“, pak by vlastnictví opravdu bylo krádež, odcizení něčeho dobrého z živého světa. Uznání, že ani údajné „vlastnictví“ nepředstavuje absolutní nárok, že majetek je dar vykoupený obětí druhého, naznačuje cestu k uctivému užívání namísto bezmyšlenkovitého plýtvání.

V Nové Anglii mých mladých let – před šedesáti lety – venkované ještě prociťovali zásadu *Use it up, wear it out, make it do, do without* – doslova *Dojez, donos, spokoj se, obejdi se*. To není jen rada chudoby. Je to výraz úcty k přírodě, výborný základ vši ekologické etiky, a tak všeho lidského vycházení se světem obecně.

Všechno, co tu platí o „neživém“ světě, platí stejně o světě života. Či snad ještě víc: naši živočišní bližní sdílejí daleko víc rysů našeho života než takovi neživí bližní, jako jsou balvany či stromy. Ovšem rozdíl mezi neživým stvořením a lidským světem hodnoty a smyslu se může zdát nepřeklenutelný. Pro člověka schopného sebe-reflexe představuje tento rozdíl spíš úkol vědomého polidšťování své přítomnosti v mimolidském světě. U mimolidských živočichů personalistická perspektiva přímo navazuje na vitalistické pojetí a může přispět i k užitečné orientaci v psychologii (ostatních) zvířat. Nepřítomnost slovní komunikace samozřejmě vědomí podobnosti zkresluje. Přesto chování živočichů, kteří vstupují do našich životů, můžeme pochopit daleko lépe z hlediska vztahu já-a-ty, podle vzorců personalistické psychologie Williama Jamese či Wilhelma Sterna, než podle vzorce mechanistické interakce neživé hmoty.⁹

Jenže psychologický výklad chování mimolidských živočichů není to, oč nám jde. Mnohem důležitější je polidštění našeho vztahu s živočišným světem, které vyžaduje zásadní změnu morální orientace. Je třeba, abychom se učili přistupovat k živočišnému světu s úctou a láskou jako ke světu určenému na prvním místě morálním zákonem, nikoli našim užitekem. Jistě, zase bude nutné uzavírat kompromisy a zase bude třeba je zaznamenávat jako *nevynutelné*, nepůjde však již o plošné oprávnění našich nároků. Potřebujeme si doznat, že náš užitek – ono arogantní „*pro dobro člověka*“ – nepředstavuje

9 Vystavujeme-li pokusům zvířata chovaná v zajetí, dovíme se o chování jejich druhu asi tolik, kolik zjistíme o lidském chování při pokusech s vězni v těžkém žaláři. Nic nenaznačuje, že by uvěznění zvířat ovlivnilo jejich chování méně než věznění lidských subjektů. Proto jsem dal přednost autorům, kteří svá pozorování provádějí ve volné přírodě. Už když jsem psal tuto knihu, byla to řada autorů v záplavě knih různé kvality. Dnes bych pro základní orientaci doporučil spolehlivou antologii: Wenner, E. – Christen, C., *Elephants and Ethics: Towards a morality of coexistence*. Baltimore (MD, USA), Johns Hopkins University Press 2008.

automatické ospravedlnění všeho utrpení, jemuž podrobujeme mimolidské živočichy. Nároky živoucích bytostí na úctu a velikost lidských potřeb, jejichž uspokojování je nutné k zajištění obživy, je třeba zkoumat a poměřovat se stejnou péčí, s jakou poměřujeme protichůdné nároky dvou lidských bytostí. Ba více: protože mimolidská živočichové nemohou mluvit sami za sebe, potřebujeme považovat za svou povinnost promluvit za ně. Je na nás, abychom se ohrazovali proti bezmyšlenkovitému vyvražďování velryb a tuleňů, stejně jako proti zbytečnému utrpení pokusných zvířat a proti brutalitě masových chovů zvířat jako *biomechanismů*. Jistě, může to znamenat, že budeme méně majetní, stejně jako by otrokář byl méně majetný, kdyby uznal morální nároky otroků. Budeme však o to lidštější. Už nebudeme žít v osamění ve světě věcí. Budeme žít ve společenství svých bližních.

Svět bližních

A do třetice: hovoříme-li o polidštění světa lidí, může to znít ironicky, leč je ho neméně třeba. Jsme tak zvyklí na nelidskost našeho světa, že si už často sami nejsme vědomi nelidskosti svých vztahů s ostatními lidmi. Přesto je odlidštění mezilidských vztahů stejně ničivé jako depersonalizace našeho povědomí o přirozeném světě. Odlidštění lidského světa není jen otázkou povrchně neosobních vztahů, jež se projevuje například užíváním rodných čísel namísto jmen na našich archivních materiálech. Stejně tak nejde jen o odlidštění našeho osobního světa – či o jeho údajné „polidšťování“ vynuceným užíváním křestních jmen či bezohledným zneužíváním citů v zájmu konzumní manipulace. Znakem otroctví je přístup k druhému jako k bezprávnému, jako k člověku, který nemá žádný nárok na úctu a ohleduplnost. Tím otroctví odlidšťuje, i když pán oslovuje otroka křestním jménem a dobře ho živí.

Zacházet s lidmi lidsky, *jako s lidmi*, znamená přistupovat k nim s hlubokou úctou k celistvosti jejich žití a bytí. Znamená to vnímat naše obcování pod zorným úhlem morálního zákona, ne jen užitku a souhlasu. Největším příspěvkem Martina Luthera Kinga k lidské emancipaci nebylo to, že dosáhl určitých výhod pro Afroameričany, nýbrž především to, že umožnil všem Američanům, možná ještě výrazněji bílým než černým, aby své obcování založili na vzájemné úctě, nikoli na náhodnosti barvy pleti. Svou platnost si tu zachovává hluboký postřeh Immanuela Kanta, byt' zobecněný na všechno bytí: mravní zákon vyžaduje, abychom přistupovali ke všemu jsoucímu nejen jako k nástroji, nýbrž jako k hodnotě o sobě, s plným uznáním jeho integrity a s láskou, kterou takové uznání předpokládá.

Kant tehdy zdůraznil něco základního: jde o bytí/žití jako takové, ať v mé vlastní osobě či v osobě druhého. Zlidštění je třeba i v našem pojetí nás samých, s úctou k svébytnosti, k integritě našeho vlastního bytí. Obdobně jako

Ježíšovo učení o milování druhého *jako sebe samého* ani Kantova rada není návodem k sebehýčkání. Žít podle těchto premis znamená vnímat sama sebe jako lidskou bytost osvobozenou vědomím morálního zákona z nadvlády náhody a nálady. Když obětujeme integritu svého svědomí lži, když ji podřídíme nadvládě užitku namísto svobody dobra, odlidšťujeme sami sebe. Proto nyní potřebujeme znovuobjevovat sami sebe jako *personae*, jako lidské bytosti, neboť nejsme pouhými organismy, jejichž jediným cílem je uspokojování vlastních potřeb a přání.

To všechno vyplývá ze zásadního posunu od neosobního pojetí skutečnosti, mechanistického či vitalistického, k pojetí *personalistickému*. To vychází z *person-álního* způsobu bytí jako základního vzorce žití a bytí vůbec. Mechanistické pojetí skutečnosti můžeme ovšem podržet jako zdroj vcelku užitečných dílčích teorií, jež jsou uplatnitelné ve zvláštních případech. Přesto v tomto *personalistickém* posunu nejde jen o obměnu teorie. Jde o zásadní změnu v našem pojetí morálního smyslu žití a bytí. Všechno, co je, potřebujeme chápat nejprve v matici morálních vztahů úcty a dobré vůle. Vztahy vitální a mechanistické sice zůstávají, avšak jeví se jako zjednodušené obdoby plnosti morálních vztahů. Či řečeno poněkud poeticky: gravitace, kterou vyjadřujeme matematicky, je zvláštním příkladem vztahu lásky.

Takové znovunalezení morálního smyslu přírody a našeho místa v ní představuje nejradikálnější filosofickou revoluci. Pokud k ní dojde, bude to znamenat nejen změnu našich představ o přírodě, nýbrž radikální transformaci našeho způsobu žití a bytí samého. Či slovy Karla Havlíčka Borovského, bude to znamenat nejen změnu teoretických představ o světě, nýbrž *revoluci hlav a srdcí*.¹⁰

Jenže může taková tichá *revoluce hlav a srdcí* někdy uspět? Součástí naší lidové moudrosti je zcela určité přesvědčení, že ne, že *samozřejmě* ne. Zkušenost nás prý učí, že zásadní změnu je nutné prosadit silou. Ač si to sotva uvědomujeme, jsme pevně přesvědčení, že nakonec jen *násilný pohyb ve skutečném světě* hmoty může nastolit *skutečnou změnu*. Skutečným bývá pro nás jen to, co je *objektivní, neosobní, institutivní* – a hlavně silné. To souzní i s druhým přesvědčením naší lidové moudrosti, totiž že rozměr *smyslu*, tedy lidský svět skutečně prožívané zkušenosti, není nic jiného než odraz, onen známý

10 O problému revoluce a úspěchu se rozepisuje T. G. Masaryk ve všem svém díle, ale zvláště ve své *Světové revoluci za války a ve válce 1914-1918* (Praha, Masarykův ústav AV ČR 2005, s. 337-396). Čtenářům, které zde rozptyluje Masarykův volně vypravěčský styl, doporučuji jeho daleko stručnějšího *Karla Havlíčka* (Masaryk, T. G., *Karel Havlíček*. Praha, Masarykův ústav AV ČR 1998). Havlíček považoval za podstatu našeho národního programu morální, sociální a kulturní obrodu, ne násilný převrat. Porovnání Masarykovy a Gottwaldovy republiky dává za pravdu Havlíčkovi.

Abbild našich výmyslů. Toto hluboce zakořeněné přesvědčení, hlubší než reflexivní vědomí, vede filosofy k tomu, aby zakládali politické strany.

O toto přesvědčení se opíralo i teoretické zdůvodnění Leninova ideologického puče v ruské sociální demokracii v roce 1903. Z Leninova pohledu puč, který řídil, znamenal transformaci strany z nepraktického debatního kroužku nerealistických snů v zocelený předvoj dělnické třídy. Víc než cokoliv jiného právě tento puč umožnil bolševické frakci ruské sociální demokracie uchvátit moc. Neuspěl snad Lenin tam, kde snílci nutně selhávali? Nebýt jeho, komunismus by zůstal vizí a ruská sociální demokracie by dnes neměla o nic víc moci než sociálně demokratické strany v Rakousku nebo v Německu. Na změnu lidské společnosti prý nestačí revoluce hlav a srdcí. Úspěch revoluce prý vyžaduje realismus vůle a bodáků Rudé armády. Díky Leninovu realismu revoluce uspěla. Či snad ne?

Uspěla Leninova revoluce opravdu? Protože jsme zvyklí měřit stejně, jako měří svět, už se nad tím ani nepozastavujeme. Ovšemže podle tohoto měřítka uspěla: Lenin uchvátil moc a jeho dědicové ji podrželi daleko pevněji než kdysi carové. Zapomínáme však, že pokud bychom měřili podle toho, oč revoluce ve svých počátcích usilovala, došli bychom nejspíš k závěru, že skončila jako tristní a krvavé selhání. Ano, Lenin uchvátil moc – a užil ji k tomu, aby vybudoval říši, která vládla polovině světa a druhou polovinu držela v šachu hrozbou užití zbraní hromadného ničení. Její policie stiskla tři generace sovětské společnosti v pevnějším sevření, než o jakém se kdy zdálo *ochrance*, staré carské tajné policii. Společenský a ekonomický rozvoj zemí Sovětského svazu by podle všeho bez revoluce a jejích následků pokračoval daleko pomaleji. Jenže bylo opravdu cílem a smyslem velikého revolučního úsilí navýšit co nejrychleji roční výrobu oceli?

To přece vůbec nebylo tím, oč revoluce zpočátku usilovala! Revoluční vzmach byl nesen étosem svobody a spravedlnosti. Ještě půl století po revoluci jsem se setkával s lidmi, kteří si pamatovali dávné ideály a mohli dovědět, že původním cílem revoluce zpočátku určitě nebyl stejný režim v novém balení, bezohledná moc ještě hlouběji zabetonovaná než ta předchozí. Smyslem revoluce byla naděje na lidštější společnost, na lidštější životy v odlidštěné průmyslové společnosti. Hnací silou revoluce byla naděje v myslích a srdcích občanů, jež usilovali o transformaci hlav a srdcí, nejen o možnost mocenských a institucionálních změn. Tak tomu bývá – na počátku velkých hnutí stává mohutná naděje na *personalizaci*, na zlidštění světa našeho života. Nestačí proměny uspořádání na stejně neosobní uspořádání, vyhlášení republiky namísto monarchie či naopak. Pokud ona velká naděje na zlidštění života má jednou uspět, nemůže se omezit na vnější změny. Nesmí se nechat rozptylovat chimérou „úspěchu“ na úrovni sociálního inženýrství. Potřebuje jít do hloubky, do lidských hlav a srdcí. Úspěh může jen jako revoluce hlav

a srdcí, která přetaví morální smysl světa lidí i přírody. Pokud je tu vůbec na místě pojem „úspěchu“, musí to být úspěch, který odpovídá této naději.

V tom smyslu není akademickou otázkou, zda taková tichá revoluce může vůbec přinést skutečnou změnu lidských životů. V úsilí tohoto typu násilné revoluce nutně selhávají. Institucionální změny mají význam jen potud, pokud je provází změna hlav a srdcí. Takovým způsobem šíření křesťanství hluboce a zásadně proměnilo Evropu. Nemělo to však nic společného s nárůstem moci církevních institucí, které často sloužily jen k zachování církevní nadstavby, starých řádů a majetkových dispozic. Státní církve sloužily k zachování států, které je vydržovaly, nikoli k hlásání evangelia.

Přitom v zemích evropského dědictví proměnilo smysl lidských životů právě evangelium o úctě a lásce, které spolu s křesťanstvím postupně pronikalo do lidských hlav a srdcí. Zbožnost Českých bratří vytvořila základy našeho novodobého morálního a národního povědomí. Podobně vědomě nenásilný sen Martina Luthera Kinga proměnil Ameriku. Osvobodil bílé i černé Američany ze zajetí rasistických stereotypů. Velká vize Rachel Carsonové a ekologického hnutí staví hráz proti ničivému a odlišťujícímu konzumentství. Pokud může něco zachránit morální integritu našeho národního společenství před novou, tentokrát konzumní, normalizací, je to jasná morální vize, odhodlání, které Václav Havel kdysi označil jako úsilí o *život v pravdě*.¹¹ Kde přežívá vůle žít v morální opravdovosti, ne v konzumní iluzi, tam není vše ztraceno.

Žít v opravdovosti

Vůle žít v morální opravdovosti, žít v plnosti lidství – můžeme to považovat za úspěch? Kolem nás lež a nenávisť beznadějně zpitvořily někdejší heslo života v pravdě a lásce na ironickou parafrázi jeho smyslu. Svět nás učí poměřovat jinak, podle oslnivých transformací institucionální nadstavby našich životů. Václav Havel odsloužil čtyři roky žaláře v jednom režimu a stal se terčem nenávisťných útoku v dalším. Úspěch? Sotva.

Jenže představy úspěchu většiny obyvatel současného světa vycházejí z předpokladu, že bytí je čas a čas jsou peníze, že hodnota je užitečnost a že linka časové posloupnosti se kryje s linkou hodnotového zrání. Osobně mi to pro konečné bytosti, jejichž osobní časová posloupnost vede až příliš brzo

11 Když jsem v roce 1981 dopisoval tuto knihu, stála československá Charta 77 ještě v popředí světové pozornosti. Na okraji otázky (ne)násilí jsem proto citoval kromě Rádlovy *Útěchy z filosofie* také Václava Havla, který tehdy byl skutečným hlasem svědomí. Od té doby jeho hlas zanikl v toku času. Přesto považuji za důležité připomenout, že tehdy díky jeho hlasu věčnost proťala všednost našich dnů. Václav Havel tehdy stál na průsečíku času a věčnosti – a takové momenty je třeba držet v paměti.

k smrti, připadá jako poněkud odvážný předpoklad. Pokud by měřítkem hodnoty mělo být přetrvání v čase, musela by jím být údajná hodnota artefaktů, institucí a výmyslů, které trvají, zatímco lidé umírají. Lidé poznamenání smrtelností by pak byli předurčení k neúspěchu, protože umírají...

Možná se potřebujeme naučit poměřovat úspěch zcela jinak, nejen posloupaností času, nýbrž především protínáním času s věčností. Co když úspěchem revolucí hlav a srdcí nejsou viditelné změny? Co když úspěchem revolucí hlav a srdcí je prostě to, že byly, že pronesly soud věčné pravdy ve vířivém toku času?

Pravda je i při vši své složitosti zcela prostá, prostá jako řehavé uhlíky, ze kterých se jiskry vznášejí mezi hvězdy. Obvykle se obáváme nevědomosti, ač možná zákeřnějším nebezpečím je zapominání, ztráta jasného náhledu hvězdného nebe nad námi a morálního zákona v nás, protože pravda se nám zdá tak naivně prostá. Proto mi připadá stěžejně důležité, aby se filosofie opětovně vracela opuštěnou lesní cestou k zapomenuté mýtině pod rozpadlou hrází. Nemůže tam žít a ostatně ani vytvářet honosné teorie. Může však vidět, slyšet, uvědomit si, že někde ještě je noc plná hvězd, všeobjímající, všeobjímající temnota, že ještě je jitra, blednoucí nad Barretovou horou. Že ještě je svět, který je stále Boží, nikoli lidský, svět, kde člověk může přebývat v míru se sebou samým, se svým světem i svým Bohem. Ač tam filosofie nemůže setrvat, potřebuje se stále vracet i tou dávnou vozovou cestou ve zlaté záři podzimu. Ne proto, aby nacházela jakousi novou pravdu. Důvod je skromnější: *Lest we forget*. Abychom nezapomínali.

* * *

Na mýtině pod hrází se opět ujímá vlády podzim. Podzimní listoví zase zabarvuje sluneční záři do zlatova a sytí vzduch zráním a odumíráním. Kdesi na jih od nás na vinné révě bohatě zrají hrozny. V našich lesích listoví tmavě rudých javorů, které celé léto přislíbvalo podzim, jasně zhnědne; čerstvé jehličí zakryje zákoutí vzpomínek pod starými vejmutovkami. Lesní půda na okrajích mýtiny se rozzáří zlatem čerstvě opadaného listí; na dně koryta se jím rozjasní čistá voda horské říčky.

Kolik podzímů už uběhlo od zoufalého výkřiku, jímž člověk marně čelí nepřijatelnosti nevyhnutelného? Darmo počítat. Člověku nezbyvá než se smířit s koncem života, s odchodem lásky, s mývalem zmařeným na asfaltce lhostejným motoristou. Zoufalý výkřik dětské lítosti vyhrocuje bezmoc lásky v toku času stejně jako bolest ženy, která marně ovinula andělskými křídly své lásky muže, jehož nedokázala zadržet v pádu z šestnácti podlaží k smrti na betonu poskvrněném odpadem.

Všechna ta bolestivá láska je tak vypjatě lidská – a tak marná v řádu času. Plnost života nelze hledat v jeho budoucnosti. V řádu času je budoucnost vždy koncem. Dobře to víme. Nemá smysl truchlit, že něco hyne. Bolest ze zániku nás zaplaví, kdykoliv zapomeneme, že smyslem života není, aby byl věčný, nýbrž aby byl dobrý. Opomíjeným zázrakem života je, že kdesi, kdysi jednou byl. Jednou byl člověk, jednou byl mýval. To je zázrak, to je smysl života.

V podvečer Všech svatých nejsou závěsy na oltáři purpurové. Purpurová je barvou truchlení. Nyní jsou závěsy bohatě, láskyplně vyšívané vzorcem hluboké radosti. Svátek Všech svatých neuctíme truchlením nad vším a všemi, kdo zemřeli. Budiž to den radosti ze všech, kdo žili a byli, a díky za ně. Naplnění života nespočívá v jeho nekonečné budoucnosti, kde je marně hledáváme. Je tam, kde je nacházíme. Je v času, v jeho nekonečně přítomné věčnosti.

Zlaté listí zase vystlalo koryto říčky a rozzářilo čirou vodu podzimním sluncem. Les umírá v řádu času a znovu se rodí; jiskrná říčka odnáší žal. Morálním smyslem přírody je prožívání a vychutnávání žití v jeho pomíjivosti. V bolestivé lásce k tomuto pomíjivému světu může člověk mezi jiskrami svého ohně a hvězdným nebem nad hlavou pozdvihnout zlomky času k věčnosti. To je úkolem člověka – vykřesnout v toku času záblesk věčnosti.

Dopsáno v lesích obce Sharon (ve státě New Hampshire) v podvečer Všech svatých, l. P. 1978