

PAUL TILLICH

Odvaħa být

OBSAH

1. BYTÍ A ODVAHA	5
Odvaha a statečnost: Od Platóna k Tomáši Akvinskému	6
Odvaha a moudrost: Stoikové	10
Odvaha a sebe-potvrzení: Spinoza	15
Odvaha a život: Nietzsche	19
2. BYTÍ, NEBYTÍ A ÚZKOST	25
Ontologie úzkosti	25
Typy úzkosti	30
Epochy úzkosti	40
3. PATOLOGICKÁ ÚZKOST; VITALITA A ODVAHA	45
Povaha patologické úzkosti	45
Úzkost, náboženství a medicína	49
Vitalita a odvaha	53
4. ODVAHA A PARTICIPACE	
<i>Odvaha být jako součást</i>	59
Bytí, individualizace a participace	59
Kolektivistické a semikolektivistické podoby odvahy být jako součást	62
Neokolektivistické podoby odvahy být jako součást	65
Odvaha být jako součást v demokratickém konformismu	69
5. ODVAHA A INDIVIDUALIZACE	
<i>Odvaha být jako individuum</i>	77
Vzestup moderního individualismu a odvaha být jako individuum	77
Romantická a naturalistická podoba odvahy být jako individuum	79
Existencialistické podoby odvahy být jako individuum	83
Existencialismus dnes a odvaha zoufalství	93
6. ODVAHA A TRANSCENDENCE	
<i>Odvaha přijmout přijetí</i>	103
Moc bytí jako zdroj odvahy být	104
Odvaha být jako klíč k bytí-samému	117
DOSLOV (PETER J. GOMES)	125

BYTÍ A ODVAHA

Podle stanov Terry Foundation se tyto přednášky mají zabývat „náboženstvím ve světle vědy a filosofie“. Snažil jsem se tento požadavek respektovat a zvolil jsem proto pojem, v němž se sbíhají otázky teologické, sociologické i filosofické – pojem „odvaha“. Jen málo pojmů je pro analýzu lidské situace tak užitečných jako tento. Odvaha je skutečnost etická, zasahuje ovšem celou šíří lidské existence a rozhodujícím způsobem také strukturu bytí samého. Máme-li jí porozumět eticky, musíme o ní nejprve přemýšlet ontologicky.

Zřetelně se to projevuje už v jedné z nejranějších filosofických rozprav o odvaze, v Platónově dialogu *Lachés*. Několik předběžných definic je v průběhu dialogu odmítnuto. Pak to ještě jednou zkusí slavný vojevůdce Nikias. Jako vojenský velitel by měl vědět, co je odvaha, a měl by být schopen ji definovat. Ukazuje se však, že jeho definice je stejně nedostatečná jako ostatní. Má-li být odvaha „věděním toho, čeho se bát a v co doufat,“ (195a)* jak tvrdí Nikias, pak celá otázka směřuje k maximální všeobecnosti, protože pokud ji budeme chtít zodpovědět, musíme mít „znalost ... všech věcí dobrých a zlých“ (199c). Tato formulace je však v rozporu s předcházejícím výrokem, že odvaha je pouze částí ctnosti. „Tedy jsme nenalezli, Nikio, co je statečnost,“ uzavírá Sókratés (199e). V rámci sókratovského myšlení jde o poměrně závažný neúspěch. Podle Sókrata je ctnost věděním, takže neznalost toho, co je odvaha, naprosto znemožňuje jednat ve shodě s pravou podstatou odvahy. Tento sókratovský neúspěch je ovšem důležitější než většina zdánlivě úspěšných definic odvahy (včetně Platónových a Aristotelových). Neschopnost nalézt definici odvahy jako ctnosti mezi jinými ctnostmi totiž odhaluje základní problém lidské existence. Ukazuje, že předpokladem pochopení odvahy je porozumění

* Platón, *Lachés*, 195a. Laichter, Praha 1940; 2. vydání ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1995. Přeložil F. Novotný. Tak i dále.

člověku a jeho světu – jeho strukturám a hodnotám. Jenom ten, kdo dosáhl takového poznání, ví, čemu přisvědčit a co odmítnout. Etická otázka po podstatě odvahy vede nevyhnutelně k ontologické otázce po podstatě bytí. A postupovat je možné také obráceně: ontologická otázka po podstatě bytí může být položena jako etická otázka po podstatě odvahy. Odvaha nám může ukázat, co je bytí, a bytí nám může ukázat, co je odvaha. Proto pojednává první kapitola této knihy o „bytí a odvaze“. I když se nedá předpokládat, že bych uspěl tam, kde Sókratés selhal, odvaha riskovat téměř jistý neúspěch může pomoci udržet sókratovský problém při životě.

Odvaha a statečnost: Od Platóna k Tomáši Akvinskému

Název této knihy, „Odvaha být“, spojuje oba významy odvahy – etický i ontologický. Odvaha jako lidský akt, jako záležitost hodnocení, je pojem etický. Odvaha jako univerzální a esenciální sebe-potvrzení bytí člověka je pojem ontologický. Odvaha být je etický akt, jímž člověk potvrzuje své vlastní bytí navzdory těm prvkům své existence, které jsou s jeho esenciálním sebe-potvrzením v rozporu.

Přímá i nepřímá vyjádření těchto dvou významů odvahy lze v dějinách západního myšlení nalézt téměř všude. Stoickému a neostoickému pojetí odvahy se budeme věnovat v samostatných kapitolách, takže nyní se omezím na myšlenkovou linii vedoucí od Platóna k Tomáši Akvinskému. Platón ve své *Ústavě* přiřazuje statečnost té části duše, kterou označuje jako *thymos* (vznětlivost), a obě společně potom vztahuje k té vrstvě společnosti, kterou nazývá *fylakes* (strážci). *Thymos* se nachází mezi rozumovou a smyslovou částí duše. Je nereflexivním úsilím směřujícím k tomu, co je ušlechtilé. Jako takový zaujímá ve struktuře duše ústřední postavení, přemostňuje rozpor mezi rozumem a žádostivostí. Nebo by přinejmenším mohl. Hlavní směr platónského myšlení a tradice Platónovy školy však byly dualistické a zdůrazňovaly konflikt rozumového a smyslového. Most zůstal nevyužit. Etické a ontologické důsledky vyřazení „středu“ lidské existence (*thymoeidés*) sahají až k Descartovi a Kantovi – stojí v pozadí Kantovy mravní přísnosti i Descartova rozdělení na myšlení a rozlehlost. Sociologický kontext tohoto vývoje je všeobecně znám. Platónské *fylakas* tvoří

ozbrojená aristokracie, představitelé toho, co je ušlechtilé a ctnostné. Z nich povstávají nositelé moudrosti a přidávají moudrost k statečnosti. Tato aristokracie a její hodnoty se však rozpadly – pozdní antický svět i moderní buržoazie je ztratily. Na jejich místě se objevují nositelé osvíceného rozumu a spolu s nimi technicky organizované a řízené masy. To vše nemění nic na tom, že Platón sám považoval thymoeidés za nepostradatelnou součást lidské existence, eticky hodnotnou a sociologicky významnou.

Aristotelés aristokratický prvek v teorii odvahy zachoval a zároveň omezil. Příčinou statečného snášení bolesti a smrti je podle něj to, že jednat tak je ušlechtilé, a nejednat tak je hanebné (*Etika Nikomachova* III, 9). Statečný člověk jedná v zájmu toho, co je ušlechtilé, „neboť toto jest účelem ctnosti“ (*Etika Nikomachova* III, 7).^{*} „Ušlechtilé“ a „hanebné“ jsou zde i na jiných místech překladem řeckých výrazů *kalos* a *aischros*, obvykle překládaných jako „krásný“ a „ošklivý“. Krásný nebo ušlechtilý čin je čin zasluhující uznání. Statečnost koná to, co je hodno uznání, a odmítá to, co je hodno opovržení. Uznání zasluhuje to, v čem docházejí naplnění možnosti daného jsoucna nebo v čem docházejí uskutečnění jeho přednosti. Statečnost je potvrzením nejzákladnější podstaty jednotlivce, jeho vnitřního cíle – entelechie, ale je to potvrzení, které v sobě nese znak „navzdory“. Zahrnuje možnou a v některých případech nevyhnutelnou oběť podstatných prvků, které také přináležejí k lidské existenci, ale které by nám, zůstaly-li by neobětovány, zabránily dosáhnout skutečného naplnění. Tato oběť může zahrnovat rozkoš, štěstí i vlastní život. V každém případě je chvályhodná, protože v aktu statečnosti nejzákladnější část našeho bytí přemáhá části méně podstatné. Statečnost je krásná a dobrá, protože se v ní uskutečňuje krása a dobrota. Proto je ušlechtilá.

Dokonalost se pro Aristotela (stejně jako pro Platóna) uskutečňuje na různých úrovních – přírodní, osobní, společenské. Statečnost jako potvrzení esenciálního bytí jednotlivce je na některých těchto úrovních významnější než na jiných. Jelikož největší zkouškou statečnosti je připravenost k nejvyšší oběti, oběti vlastního života, a jelikož ochota k takové oběti je z titulu jeho povolání vyžadována od vojáka, byla a tak či onak i zůstala právě statečnost vojáka důležitým příkladem statečnosti. Vojenské konotace

^{*} Aristotelés, *Etika Nikomachova*. Petr Rezek, Praha 1996. Přeložil A. Kříž.

řeckého i latinského výrazu pro statečnost jsou zřejmé (*andreia* = mužnost, *fortitudo* = síla). Dokud byla aristokracie skupinou, jíž příslušelo nosit zbraně, aristokratické a vojenské konotace statečnosti splývaly. Když se aristokratická tradice rozpadla a statečnost mohla být definována jako obecné poznání dobrého a zlého, spojila se moudrost se statečností a pravá statečnost začala být odlišována od statečnosti vojenské. Statečnost umírajícího Sókrata byla racionálně-demokratická, ne heroicko-aristokratická.

Aristokratická linie byla znovu oživena v raném středověku. Statečnost se opět stala charakteristickou vlastností šlechty, rytíř ztělesňoval statečnost jako voják i jako šlechtic. Vlastnil to, co bylo nazýváno „hohe Mut“, velkého, vznešeného a statečného ducha. Němčina má dvě adjektiva pro „odvážný“: „tapfer“ a „mutig“. „Tapfer“ původně znamená pevný, těžký, důležitý a odkazuje k moci vyplývající z příslušnosti k vyšší vrstvě feudální společnosti. „Mutig“ je odvozeno od „Mut“, hnutí duše, které naznačuje anglické slovo „mood“. Odtud pak slova jako Schwermut, Hochmut, Kleinmut (těžký, vysoký, malý „duch“). „Mut“ je záležitostí „srdce“, osobního centra. Proto může být „mutig“ přetlumočeno také jako „beherzt“ (stejně jako je francouzsko-anglické „courage“ odvozeno od francouzského „cœur“, srdce). Zatímco „Mut“ si zachoval tento širší smysl, „Tapferkeit“ se stále více stávala charakteristickou ctností vojáka, který mezitím přestal být rytířem a šlechticem. Je zřejmé, že „Mut“ a „courage“ vedou přímo k ontologické otázce, zatímco „Tapferkeit“ a „fortitudo“ ve svých stávajících významech takové konotace postrádají. Název těchto přednášek tedy nemohl znít „Statečnost být“ („Die Tapferkeit zum Sein“, „The Fortitude to Be“), musely se jmenovat „Odvaha být“ („Der Mut zum Sein“, „The Courage to Be“).^{*} Tyto jazykové poznámky nám odhalují středověké pojetí odvahy a s ním také napětí mezi heroicko-aristokratickou etikou raného středověku na jedné straně a racionálně-demokratickou etikou, dědičkou křesťansko-humanistické tradice, která se opět dostala do popředí na konci středověku, na straně druhé.

Klasické vyjádření této situace nacházíme u Tomáše Akvinského v jeho nauce o odvaze. Tomáš si uvědomuje dualitu ve

^{*} Ekvivalentem angl. „courage“ a něm. „Mut“ je v tomto smyslu české slovo „odvaha“ (ač bez etymologické spřízněnosti). Angl. „fortitudo“ a něm. „Tapfer“ pak odpovídá synonymní řada českých slov „statečnost, udatnost, smělost, srdnatost, zmužilost“. Pozn. překl.

významu odvahy a zabývá se jí. Odvaha je silou mysli, schopnou přemoci cokoliv, co ohrožuje dosažení nejvyššího dobra. Je spjata s moudrostí, tj. ctností reprezentující jednotu čtyř kardinálních ctností (zahrnujících kromě moudrosti a odvahy ještě uměřenost a spravedlnost). Podrobná analýza by ukázala, že každá z této čtveřice zaujímá jiné místo. Odvaha, spojená s moudrostí, obsahuje uměřenost ve vztahu k sobě samému a spravedlivost ve vztahu k druhým. Otázka zní, zda je úplnější ctností odvaha, nebo moudrost. Odpověď závisí na závěrech proslulé diskuse o prioritě rozumu nebo vůle v bytí, a následně v lidské osobnosti. Tomáš jednoznačně preferuje rozum, a v důsledku toho odvahu nutně podřizuje moudrosti. Rozhodnutí ve prospěch vůle by vedlo k větší, i když ne úplné nezávislosti odvahy v jejím vztahu k moudrosti. Rozdíl mezi těmito dvěma myšlenkovými liniemi je vyjádřen také v odlišném hodnocení „smělé odvahy“ (či náboženskou terminologií „rizika víry“). Pod nadvládou moudrosti je odvaha nezbytně „silou mysli“, jež činí možnou poslušnost vůči příkazům rozumu (nebo zjevení), zatímco smělá odvaha se podílí na tvoření moudrosti. Zřejmým nebezpečím prvního přístupu je netvořivá stagnace, jak ji nacházíme ve značné části katolického a do jisté míry také racionalistického myšlení, zatímco stejně zřejmým nebezpečím druhého přístupu je neřízená svéhlavost, jak ji nacházíme v části protestantského a velké části existencialistického myšlení.

Tomáš ovšem obhájí jako jednu z ctností také odvahu v užším významu (nazývá ji vždy „fortitudo“). Jak je v takových diskusích obvyklé, uvádí jako příklad této odvahy v užším slova smyslu odvahu vojáka. Odpovídá to Tomášově obecné tendenci spojovat aristokratickou strukturu středověké společnosti s univerzalistickými prvky křesťanství a humanismu.

Dokonalá odvaha je podle Tomáše darem Ducha svatého. Skrze Ducha je přirozená síla rozumu pozvednuta ke své nadpřirozené dokonalosti. Zároveň to však znamená, že je spojena se specificky křesťanskými ctnostmi – vírou, nadějí a láskou. V rámci tohoto vývoje je ontologická strana odvahy sloučena s vírou (zahrnující též naději) a etická strana odvahy je sloučena s láskou čili etickým principem. Začlenění odvahy do víry, zvláště pokud v sobě zahrnuje naději, je velmi rané, objevuje se např. v Ambrožově pojetí odvahy. Ten navazuje na starověkou tradici a nazývá fortitudo „ctností vznešenější než ostatní“, i když tato ctnost nikdy

nevystupuje samostatně. Odvaha naslouchá rozumu a uskutečňuje záměry mysli. Je silou duše, jež vítězí v největším nebezpečí, jako starozákonní svědkové a mučedníci vyjmenovaní v Žd 11. Odvaha poskytuje útěchu, trpělivost a zkušenost a stává se neodlišitelnou od víry a naděje.

Ve světle tohoto vývoje vidíme, že každý pokus definovat odvahu je postaven před následující možnosti: buď použít odvahu jako název pro jednu z mnoha ctností a vmísit širší význam tohoto slova do víry a naděje, nebo zachovat širší význam a vykládat víru prostřednictvím analýzy odvahy. Tato kniha se drží druhé možnosti, protože se domnívám, že „víra“ takovou reinterpetaci potřebuje víc než kterýkoliv jiný náboženský termín.

Odvaha a moudrost: Stoikové

Širší pojem odvahy, který zahrnuje její etickou i ontologickou složku, působil velmi silně na konci starověku a na počátku novověku – ve stoicismu a neostoicismu. Stoa a neostoicismus jsou filosofické školy vedle jiných škol, ale zároveň jsou něčím víc než filosofickými školami. Jsou také způsobem, jímž některé z nejšlechtějších postav pozdního starověku a jejich novověcí následovníci odpověděli na otázku existence a přemohli úzkost před osudem a smrtí. Stoicismus v tomto smyslu je elementárním náboženským postojem, ať už se objevuje v teistické, ateistické nebo transteistické formě.

V západním světě je stoicismus jedinou skutečnou alternativou křesťanství. To je překvapivé tvrzení, vezmeme-li v úvahu, že to byla gnóze a novoplatonismus, s nimiž muselo křesťanství soupeřit na poli nábožensko-filosofickém, a že to byla Římská říše, s níž muselo bojovat na poli nábožensko-politickém. Vysoce vzdělaní a individualističtí stoikové nejen že patrně nebyli pro křesťany nebezpeční, ale dokonce byli zřejmě víceméně ochotni přijmout některé prvky křesťanského teismu. To je ovšem povrchní pohled. Křesťanství sdílelo s náboženským synkretismem starověkého světa základní myšlenku sestoupení božské bytosti k záchraně světa. V náboženských hnutích soustředěných kolem této myšlenky byla úzkost před osudem a smrtí překonána lidskou účastí na božské bytosti, která osud a smrt vzala na sebe. Křesťanství se sice přidrželo podobné víry, ale převyšovalo synkretismus jedinečnou

postavou spasitele Ježíše Krista a svým konkrétním dějinným základem ve Starém zákoně. Proto mohlo vstřebat mnoho prvků nábožensko-filosofického synkretismu pozdního starověku, aniž by ztratilo své dějinné základy, nemohlo ovšem přijmout autentické stoické stanovisko. To je zvláště významné, když si uvědomíme, jak obrovský vliv měla stoická nauka o Logu a o přírodním mravním řádu na křesťanskou dogmatiku i etiku. Široké přejímání stoických myšlenek však nemohlo překlenout rozpor mezi stoickým přijetím kosmické rezignace a křesťanskou vírou v kosmické spasení. Vítězství křesťanské církve zatlačilo stoicismus do ústraní, z něhož vystoupil jen na počátku novověku. Ani Římská říše nebyla alternativou křesťanství. Také zde stojí za povšimnutí, že z císařů nepředstavovali pro křesťanství největší nebezpečí svěhlaví despotové typu Nerona, ani fanatičtí reakcionáři typu Juliána (Apostaty), ale počestní stoikové typu Marka Aurelia. A to proto, že stoik disponuje společenskou a osobní odvahou, která je skutečnou alternativou odvahy křesťanské.

Stoická odvaha není vynálezem stoických filosofů. Ti jí poskytli klasické racionální vyjádření, ale její kořeny sahají k mytologickým příběhům, legendám o hrdinských činech, slovům prvotní moudrosti, poezie a tragédie a ke stoletím filosofie předcházejícím vzestupu stoicismu. Zvláště jedna událost dodala odvaze stoiků trvalého účinku – smrt Sókrata. Pro celý antický svět se stala faktem i symbolem. Předvedla lidskou situaci tváří v tvář osudu a smrti. Představila odvahu, která mohla přitakat životu, protože byla schopna přitakat smrti. Přinesla hlubokou změnu tradičního významu odvahy. V Sókratovi se stala hrdinská odvaha minulosti odvahou racionální a univerzální. Naproti aristokratickému pojetí odvahy bylo utvořeno pojetí demokratické. Vojenská statečnost byla překonána odvahou moudrosti. V této podobě poskytla v období pohrom a přeměn „filosofickou útěchu“ mnoha lidem ve všech vrstvách antické společnosti.

Stoická odvaha, jak ji známe v podání Senekově, poukazuje na vzájemnou závislost strachu ze smrti a strachu ze života, stejně jako na vzájemnou provázanost odvahy zemřít a odvahy žít. Seneca ukazuje na ty, „kdo nechtějí žít a nevědí, jak zemřít“. Mluví o *libido moriendi*, přesném latinském ekvivalentu Freudova „pudu smrti“. Vypráví o lidech, kteří považují život za nesmyslný a zbytečný a kteří (stejně jako v knize Kazatel) říkají: Nemohu dělat nic

nového, nic nového na světě nenacházím! Podle Seneky je to důsledek přijetí principu slasti nebo přístupu „Užij si to!“, jak jej (v předjímce současného amerického úsloví) nazývá a který nachází především u mladší generace. Podobně jako je u Freuda pud smrti negativní stranou nikdy neukojené touhy libida, tak podle Seneky vede přijetí principu slasti nutně k pocitu zhnusenosti ze života a k zoufalství. Seneca ale věděl (stejně jako Freud), že neschopnost přitakat životu nevede nutně ke schopnosti přitakat smrti. Úzkost před osudem a smrtí ovládá i životy těch, kdo ztratili vůli žít. Odtud je patrné, že stoické doporučení sebevraždy není adresováno těm, kdo jsou životem přemoženi, ale těm, kdo život přemohli, jsou schopni žít i zemřít a mohou si svobodně vybrat mezi životem a smrtí. Sebevražda jako únik, diktovaný strachem, je v rozporu se stoickou odvahou být.

Stoická odvaha je v ontologickém i etickém smyslu „odvahou být“. Je založena na vládě rozumu v člověku. Rozum však pro raný ani pozdní stoicismus není tím, čím je v dnešní terminologii. Rozum podle stoika není schopnost „uvažovat“, tj. argumentovat na základě zkušenosti a s pomocí nástrojů běžné nebo formální logiky. Rozum je pro stoiky Logos, smysluplná struktura skutečnosti jako celku a lidské mysli zvláště. Seneca říká: „Jestliže rozum je jedinou vlastností, která náleží člověku jako člověku, pak bude rozum jeho dobrem; dobrem cennějším než všechna ostatní dobra dohromady.“ To znamená, že rozum je pravou či esenciální podstatou člověka a že ve srovnání s ním je všechno ostatní případné, akcidentální. Odvaha být je odvahou přitakat vlastní rozumové podstatě proti tomu, co je v nás případné. Rozum v tomto smyslu odkazuje k centru osoby a zahrnuje všechny duševní funkce. Uvažování jako omezená poznávací funkce, oddělená od osobního centra, nikdy nemůže stvořit odvalu. Člověk nemůže odstranit strach tím, že ho odargumentuje. To není moderní psychoanalytický objev – stoikové to při svém oslavování rozumu věděli také. Věděli, že úzkost je možné přemoci jedině silou univerzálního rozumu, který v moudrém člověku převládá nad žádostmi a strachy. Stoická odvaha předpokládá vydání osobního centra Logu bytí, je participací na božské moci rozumu, a překračuje tak oblast vášní a úzkostí. Odvaha být je odvahou přitakat naší vlastní rozumové podstatě navzdory všemu, co v nás ohrožuje sjednocení s rozumovou podstatou bytí-samého.

Odvaha moudrosti se střetává s žádostmi a strachy. Stoikové rozvinuli pronikavou teorii úzkosti, která nám připomíná některé moderní analýzy. Zjistili, že předmětem strachu je strach sám. Seneca k tomu poznamenává: „Na věcech není nic děsivého kromě strachu samotného.“ A dále Epiktétos: „Hrozná totiž není smrt ani utrpení, ale strach ze smrti a utrpení.“ Naše úzkost nasazuje lidem a věcem děsivé masky. Když je těchto masek zbavíme, objeví se jejich vlastní tvář a strach, který vyvolávají, zmizí. To platí i o smrti. Vzhledem k tomu, že každý den je nám odejmuta trocha našeho života, že každý den umíráme, poslední hodina, kdy přestaneme existovat, nepřináší sama o sobě smrt – dokončuje pouze proces smrti. Hrůza s ní spojená je záležitostí obrazotvornosti. Mizí, když je obraz smrti zbaven své masky.

Vytváření masek a jejich nasazování lidem a věcem je dílem našich neovládnutých žádostí. Seneca předjímá Freudovu teorii libida, ovšem v širším kontextu. Rozlišuje mezi žádostmi přirozenými, jež jsou omezené, a žádostmi vyvěrajícími z falešných názorů, jež jsou bezmezné. Žádost sama o sobě není bez hranic. V nedeformované přírodě je omezena objektivními potřebami, a je proto možné ji uspokojit. Lidská deformovaná obrazotvornost však překračuje objektivní potřeby („Sejdeš-li z cesty, tvému bloudění není konce.“) a s nimi také jakoukoliv možnost uspokojení. Ne z žádosti samé, ale odtud pramení „neuvážená (*inconsulta*) náchyllost ke smrti“.

Potvrzení vlastního esenciálního bytí navzdory žádostem a úzkostem vytváří radost. Seneca nabádá Lucilia, aby se snažil „naučit se radovat“. Nemyslí přitom na radost z uspokojených žádostí, protože skutečná radost je „vážná věc“. Je štěstím duše, která je „pozvednuta nad každou situací“. Radost provází sebe-potvrzení našeho esenciálního bytí navzdory překážkám pocházejícím z toho, co je v nás příležitostného. Radost je emocionálním vyjádřením odvážného přitakání svému pravému bytí. Toto spojení odvahy a radosti ukazuje velmi jasně ontologický charakter odvahy. Pokud je odvaha interpretována pouze eticky, zůstává její vztah k radosti sebenaplnění skryt. V ontologickém aktu sebe-potvrzení našeho esenciálního bytí se odvaha a radost setkávají.

Odvaha stoiků není v technickém smyslu slova ani ateistická, ani teistická. Vztah odvahy k myšlence Boha je otázkou, kterou si stoici kladou a na kterou také odpovídají. Odpovídají na ni ovšem

tak, že odpověď vyvolává více otázek, než na kolik odpovídá, což svědčí o existenciální závažnosti stoické teorie odvahy. Seneca se ke vztahu odvahy moudrosti a náboženství vyjadřuje třikrát. „Nedotčení strachem a nezkažení rozkošemi, nebojíme se ani smrti, ani bohů.“ V této větě jsou božové výrazem pro osud. Jsou silou, která osud určuje a ztělesňuje jeho hrozbu. Odvaha přemáhající strach z osudu přemáhá také strach z bohů. Moudrý člověk přisvědčením k participaci na univerzálním rozumu překračuje sféru bohů. Odvaha být překonává polyteistickou moc osudu. Druhým Senekovým tvrzením je, že duše moudrého člověka je podobná Bohu. Bohem se zde míní božský Logos – v jednotě s ním přemáhá odvaha moudrosti osud a překonává bohy. Je to „Bůh nad bohem“. Třetí formulace ilustruje rozdílnost myšlenky kosmické rezignace a myšlenky kosmického spasení teistické provenience. Seneca říká, že zatímco Bůh je *mimo* utrpení, pravý stoik je *nad* ním. Naznačuje tak, že utrpení je v rozporu s povahou Boha. Naproti tomu člověk-stoik je schopen trpět. Nemusí ale nechat utrpení ovládnout centrum své rozumové existence. Může zůstat *nad* ním, protože utrpení je důsledkem toho, co není jeho esenciálním bytím, ale tím případným v něm. Rozlišení mezi „mimo“ a „nad“ je výrazem hodnotového soudu. Moudrý člověk, který statečně přemůže žádost, utrpení i strach, „překonává samotného Boha“. Je nad Bohem, který díky své přirozené dokonalosti a blaženosti je mimo to všechno. Na základě takového hodnocení by mohla být odvaha moudrosti a rezignace nahrazena odvahou víry ve spasení, tj. vírou v Boha, který se paradoxně účastní lidského utrpení. Tento krok však stoicismus sám nikdy udělat nemůže.

Stoicismus naráží na své meze všude tam, kde je položena otázka: Jak je odvaha moudrosti možná? I když stoikové zdůrazňovali, že všichni lidé jsou si rovni co do účasti na univerzálním Logu, nemohli popřít, že moudrost je výsadou jen velmi úzké elity a že prostí lidé jsou „pošetilci“ žijící v područí žádostí a úzkostí. Ačkoli se svou esenciální či rozumovou podstatou účastní božského Logu, zůstává většina lidí ve skutečnosti v rozporu se svou vlastní rozumovostí, takže není schopna odvážně přitakat svému esenciálnímu bytí.

I když ji nemohli popřít, nebyli stoikové s to tuto situaci vysvětlit. A nebyla to jen převaha „pošetilých“ v prostém lidu, která se vzpírala vysvětlení. Také moudrý člověk představoval v jistém

ohledu vážný problém. Seneca tvrdí, že žádná odvaha není tak velká jako ta, která se zrodila z naprostého zoufalství. Pak se musíme ptát, zda každý jednotlivý stoik dosáhl stavu „naprostého zoufalství“. Může ho dosáhnout v rámci své filosofie? Nebo jeho zoufalství, a následně odvaze, něco schází? Stoik jakožto stoik nezažívá zoufalství osobní viny. Epiktétos cituje jako příklad Sókratova slova z Xenofontových *Vzpomínek*: „Uhájil jsem si to, co bylo v mé moci,“ a „nikdy jsem neučinil nic nespravedlivého ani občanu, ani státu.“* A Epiktétos sám prohlašuje, že se naučil nestarat se o nic, co leží mimo oblast jeho vlastního morálního zájmu. Ještě výmluvnější než tyto výroky je celkový postoj nadřazenosti a samolibosti, kterými se vyznačují *diatribai* stoiků, jejich morální proslovy a veřejné obžaloby. Stoik nemůže s Hamletem prohlásit, že „svědomí“ z nás ze *všech* dělá zbabělce. On nechápe obecný pád z esenciální rozumovosti k existenciální pošetilosti jako záležitost odpovědnosti a problém viny. Odvaha být je pro něj odvahou přitakat sobě samému navzdory osudu a smrti, ne odvahou přitakat sobě samému navzdory hříchu a vině. A jinak tomu ani být nemohlo – odvaha postavit se vlastní vině vede k otázce spasení, ne k sebezřeknutí.

Odvaha a sebe-potvrzení: Spinoza

Stoicismus ustoupil do pozadí ve chvíli, kdy víra v kosmickou spásu nahradila odvahu kosmické vydanosti. Vrátil se ovšem v době, kdy se středověký systém, určovaný otázkou spasení, začal rozpadat. Stal se znovu směrodatným pro intelektuální elitu, která odmítala cestu spasení, ale také ji nenahrazovala stoickou cestou sebezřeknutí. Vzhledem k účinku křesťanství na západní svět neznamenal oživení antických myšlenkových tradic pouze jejich obnovu, ale zároveň též jejich proměnu. Platí to o platonismu, skepticizmu i stoicismu, platí to o obrodě umění, literatury, teorií státu i filosofie náboženství. Ve všech těchto případech je negativismus pozdně antického životního pocitu proměněn v pozitivnost křesťanských myšlenek stvoření a inkarnace, i když jsou tyto myšlenky přehlíženy nebo odmítány. Duchovní podstata renesančního humanismu byla

* Epiktétos, *Rukojet', Rozpravy*. Svoboda, Praha 1972, s. 126, 130. Přeložil R. Kuthan.

křesťanská, stejně jako duchovní podstata antického humanismu byla pohanská, a to i přesto, že pohanská náboženství byla vystavena kritice řeckého humanismu a křesťanství kritice humanismu moderního. Rozhodujícím rozdílem mezi oběma typy humanismu je odpověď na otázku, zda je bytí v podstatě dobré nebo zlé. Zatímco vyznání o stvoření v sobě zahrnuje klasickou křesťanskou nauku, že „bytí samo o sobě je dobré“ (*esse qua esse bonum est*), učení o „vzpírající se látce“ v řecké filosofii je vyjádřením pocitu, že bytí je nutně dvojznačné, protože participuje jak na tvořivé formě, tak na odpor kladoucí látce. Toto protikladné založení celkové ontologické koncepce má závažné následky. Zatímco v pozdním starověku byly různé formy metafyzického a náboženského dualismu spojovány s asketickým ideálem – negací hmoty –, znovuzrození antiky v novověku nahradilo asketismus aktivním formováním materiální sféry. A zatímco myšlení i život antického světa (zvláště postoj k dějinám) byly ovládány tragickým životním pocitem, renesance odstartovala pohyb, který hleděl do budoucnosti a na to, co je v ní tvořivého a nového. Naděje přemohla pocit neštěstí a víra v pokrok zdolala odevzdanost cyklickému opakování. Třetím důsledkem základní ontologické odlišnosti antického a moderního humanismu je protikladné hodnocení jednotlivce. Antický svět si jednotlivce vážil ne jako individua, ale jako představitele něčeho obecného, např. ctnosti; znovuzrození antiky vidělo v jednotlivci jakožto jednotlivci jedinečný projev univerza, nepodléhající srovnání, nenahraditelný a nekonečně důležitý.

Všechny tyto rozdíly vedly pochopitelně ke vzniku značně odlišných interpretací odvahy. Nemám teď na mysli kontrast mezi sebezřeknutím a spasením. Moderní humanismus je pořád humanismus – a myšlenku spasení odmítá. Zároveň ovšem odmítá také sebezřeknutí. Nahrazuje je zvláštním druhem sebe-potvrzení, které přesahuje sebepotvrzení stoické, neboť zahrnuje existenci materiální, dějinnou i individuální. I přesto je tento moderní humanismus v tolika bodech shodný se starověkým stoicismem, že může být označen jako neostoicismus. Jeho představitelem je Spinoza. Spinozovo zpracování ontologie odvahy je naprosto jedinečné. Své hlavní ontologické dílo nazval *Etika*, a upozornil tak už v titulu na svůj záměr prokázat ontologický základ lidské etické existence, včetně odvahy být. Pro Spinozu – stejně jako pro stoiky – není odvaha být jednou z věcí vedle mnoha jiných. Je

výrazem zásadního aktu všeho, co se účastní bytí, výrazem sebe-potvrzení. Nauka o sebe-potvrzení je ústředním bodem Spinozova myšlení. Jeho zásadní význam se zřetelně ukazuje ve výpovědích, jako je tato: „Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci“ (*Etika* III, tvrzení 7).^{*} Latinským ekvivalentem výrazu „snaha“ je termín *conatus*, usilování o něco. Toto usilování není nahodilou vlastností věci, ani není složkou jejího bytí vedle jiných složek – je to *essentia actualis*. Conatus dělá věc tím, čím je, takže když zmizí, zmizí i sama věc (*Etika* II, definice 2). Úsilí o sebe-zachování nebo sebe-potvrzení činí věc tím, čím je. Spinoza nazývá toto usilování, které je esencí každé věci, také její mocí; o myslí pak Spinoza říká, že její snahou je představovat si pouze to, co přitakává (*affirmat*) její moci něco konat (*ipsius agendi potentiam*) nebo co ji v tuto moc uvádí (*ponit*) (*Etika* III, tvrzení 54). Dospíváme tak k ztotožnění činné esence, moci bytí a sebe-potvrzení. A další ztotožnění následují. Moc bytí je ztotožněna s ctností, ctnost potom s přirozeností. Ctností je moc jednat výlučně v souladu s vlastní pravou přirozeností. A míra ctnosti odpovídá míře, s níž člověk usiluje o to přitakat a je schopen přitakat svému vlastnímu bytí. Nelze si představit žádnou ctnost, která by předcházela snaze o sebezachování bytí (*Etika* IV, tvrzení 22). Sebe-potvrzení je, dá-li se to tak říci, naprostou ctností. Sebe-potvrzení je ovšem potvrzením vlastního esenciálního bytí a poznání vlastního esenciálního bytí je prostředkováno rozumem, mocí duše tvořit adekvátní ideje. Jednat naprosto podle ctnosti není nic jiného, než nechat se ve svém jednání vést rozumem, stvrzovat své vlastní esenciální bytí nebo svou pravou přirozenost (*Etika* IV, tvrzení 24).

Na tomto základě je vyložen vztah mezi odvahou a sebe-potvrzením. Spinoza užívá dvou termínů – *fortitudo* a *animositas* (*Etika* III, tvrzení 59). *Fortitudo* je (stejně jako ve scholastické terminologii) silou duše, její mocí být tím, čím ve své podstatě je. *Animositas*, odvozena od *anima* (duše), je odvahou ve smyslu úhrnného aktu člověka. Je definována takto: „Rozhodností rozumím žádost [*cupiditas*], s níž se libovolný jedinec snaží zachovávat své bytí jen podle příkazů rozumu“ (*Etika* III, tvrzení 59). Taková definice by

^{*} Benedictus de Spinoza, *Etika*. Nakladatelství Dýbbuk, Praha 2001. Přeložil K. Hubka. Tak i dále.

vedla k dalšímu ztotožnění – odvahy a ctnosti obecně. Spinoza však rozlišuje mezi *animositas* a *generositas*, tj. šlechetností – touhou navazovat s jinými lidmi vztahy založené na přátelství a pomoci. Tato dualita širokého a užšího pojetí odvahy odpovídá celkovému vývoji pojmu odvahy, o kterém jsme se již zmínili. V systematické filosofii spinozovské přesnosti a důslednosti je to nápadný moment; ukazuje na dva zkušenostně-poznávací motivy, které vždy spoluurčují teorii odvahy – na motiv univerzálně ontologický a na motiv specificky morální. To má významný důsledek pro řešení jednoho z nejtěžších etických problémů – vztahu mezi sebe-potvrzením a láskou k druhým. Pro Spinozu je druhé implikací prvního. Jelikož ctnost a schopnost sebe-potvrzení jsou totožné a jelikož „šlechetnost“ je aktem vyjití směrem k druhým v laskavém afektu, nelze si ani představit konflikt mezi sebe-potvrzením a láskou. To samozřejmě předpokládá, že sebe-potvrzení je nejen odlišeno od „sobectví“ ve smyslu negativní morální kvality, ale je přímo jeho protikladem. Sebe-potvrzení je ontologickým protikladem „redukce bytí“, která je způsobována afekty odporujícími základní přirozenosti jednotlivce. Myšlenku vzájemné podmíněnosti pravé sebelásky a pravé lásky k druhým, stejně jako vzájemné podmíněnosti sobeckosti a zneužívání druhých plně vyjádřil Erich Fromm. Spinozova nauka sebe-potvrzení zahrnuje jak pravou sebelásku (i když slova „sebeláska“ neužívá a podobně s jeho užitím váhám i já), tak pravou lásku k druhým.

Sebe-potvrzení je podle Spinozy účastí na Božím sebe-potvrzování. „Moc, s níž jednotlivé věci, a tedy i člověk, zachovávají své bytí, je sama moc Boha“ (*Etika* IV, tvrzení 4). Účast duše na Boží moci je charakterizována jak poznáním, tak láskou. Pokud duše poznává sebe sama „sub aeternitatis specie“ (*Etika* V, tvrzení 30), poznává své bytí v Bohu. A toto poznání Boha a bytí v Bohu je zdrojem dokonalé spokojenosti duše a následkem toho také dokonalé lásky k příčině této spokojenosti. Je to láska duševní (*intellectualis*), protože věčná, a je tedy afektem, nepodléhá vášním spojeným s tělesnou existencí (*Etika* V, tvrzení 34). Je to účast na nekonečné duchovní lásce, jíž Bůh nahlíží na sebe sama a jíž miluje sám sebe, a zároveň milováním sebe miluje to, co mu náleží – lidi. Tato tvrzení poskytují odpověď na zbývající dvě otázky po povaze odvahy. Pomáhají objasnit, proč je sebe-potvrzení základní přirozeností každé bytosti a jako takové nejvyšším dobrem. Dokonalé

sebe-potvrzení není izolovaným aktem, který by měl svůj počátek v jednotlivci, ale je účastí na univerzálním či Božím aktu sebe-potvrzování, který je tvořící silou každého jednotlivého aktu. V této myšlence našla ontologie odvahy své zásadní vyjádření. Druhou zodpovězenou otázkou je otázka po síle, jíž je možno přemoci žádost a úzkost. Stoikové na ni odpověď neměli. Spinoza na ni ze svého židovského mysticismu odpovídá myšlenkou účasti. Ví, že afekt může být přemožen zase jen afektem a že jediným afektem, který dokáže zdolat afekt vášně, je afekt mysli – duchovní či rozumová láska duše k jejímu vlastnímu věčnému základu. Tento afekt je výrazem účasti duše na Boží sebe-lásce. Odvaha být je možná proto, že je účastí na sebe-potvrzení bytí samého.

Na jednu otázku však neodpověděli ani stoikové, ani Spinoza. Ten ji sám formuloval v závěru své *Etiky*, kde se ptá: Proč je cesta spásy (*salus*), kterou jsem ukázal, takřka všemi opomíjena? Protože je – jako všechno vznešené – obtížná, a tedy vzácná, odpovídá v poslední, zádumčivé větě své knihy. Odpověď stoiků byla stejná, nebyla to však odpověď spásy, ale sebezřeknutí.

Odvaha a život: Nietzsche

Spinozův pojem sebe-zachování stejně jako náš interpretativní pojem „sebe-potvrzení“ nás staví před vážnou ontologickou otázku. Co je míněno sebe-potvrzením tam, kde neexistuje Já, např. v anorganické říši nebo v nekonečné substanci – v bytí-samém? Jestliže není možné přisoudit odvahu významným úsekům skutečnosti a základu vši skutečnosti, není to zároveň argument proti ontologické povaze odvahy? Cožpak není odvaha lidským rysem, který nemůže být ani vyšším živočichům připsán jinak než analogicky a nevlastně? Nesvědčí to rozhodným způsobem ve prospěch etického pojetí odvahy proti pojetí ontologickému? Tento argumentační postup nám připomene obdobné argumenty proti většině metafyzických pojmů v dějinách lidského myšlení. Pojmy jako světová duše, mikrokosmos, instinkt, vůle k moci a další byly obviňovány ze zavádění subjektivity do objektivní sféry věcí. Taková obvinění jsou ovšem mylná. Uniká jim význam ontologických pojmů – jejich úkolem totiž není popsat ontologickou povahu skutečnosti z hlediska subjektivní či objektivní stránky naší běžné

zkušenosti. Úkolem ontologického pojmu je užít jisté oblasti zkušenosti tak, aby poukázala na charakteristické znaky bytí-samého, jež se nacházejí nad rozdělením subjektivity a objektivitu, a vzpírají se tedy doslovnému vyjádření v pojmech subjektivní či objektivní stránky reality. Ontologie se vyjadřuje analogicky. Bytí jakožto bytí přesahuje objektivitu i subjektivitu. Pokud se k němu ovšem chceme přiblížit a poznávat je, musíme užít obou. Můžeme to udělat proto, že subjektivita i objektivita jsou obě zasazeny v tom, co je přesahuje – v bytí-samém. Z tohoto pohledu musí být interpretovány výše zmíněné ontologické pojmy. Je nutné chápat je ne doslovně, ale analogicky. To neznamená, že vznikly náhodně a mohou být snadno nahrazeny jinými pojmy. Jejich výběr je založen na zkušenosti a myšlení a podléhá kritériím, jež rozhodují o přiměřenosti či nepřiměřenosti každého z nich. To vše platí také o pojmech „sebe-zachování“ a „sebe-potvrzení“, jestliže jsou chápány v ontologickém smyslu. Platí to o každé kapitole ontologie odvahy.

„Sebe-zachování“ i „sebe-potvrzení“ v sobě logicky zahrnují přemožení něčeho, co (přínejmenším potenciálně) ohrožuje či popírá Já. Stoicismus ani neostoicismus toto „něco“ nijak nevykládají, i když je společně předpokládají. Zahrnout takový negativní prvek do rámce Spinozova systému se zdá být téměř nemožné. Jestliže vše nutně vyplývá z povahy věčné substance, pak žádné jsoucno nemá moc ohrozit sebe-zachování jiného jsoucna. Všechno by bylo tak, jak je, a sebe-potvrzení by bylo nadsazené slovo pro prostou totožnost věci se sebou samou. To však zcela jistě není Spinozovo mínění. On mluví o skutečném ohrožení, a dokonce i o své zkušenosti, že většina lidí tomuto ohrožení podlehnou. Mluví o tom, co nazývá *conatus*, usilování o něco, a *potentia*, moc sebe-uskutečnění. Tyto výrazy nelze chápat doslovně, ale nelze je ani odmítnout jako nesmyslné. Je potřeba chápat je analogicky. Pojem moci hraje v ontologickém myšlení důležitou roli už od Platóna a Aristotela. Termíny jako *dynamis*, *potentia* (Leibniz) coby charakterizace pravé povahy bytí připravují cestu pro Nietzscheho „vůli k moci“. Stejně tak termín „vůle“ užívaný pro označení poslední skutečnosti od Augustina a Dunse Scota až po Böhmeho, Schellinga a Schopenhauera. Nietzscheho vůle k moci oba termíny sjednocuje a je třeba jí rozumět z hlediska jejich ontologického významu. Paradoxně je možné říct, že Nietzscheho vůle k moci není ani vůlí,

ani mocí, tj. není vůlí ve smyslu psychologickém ani mocí ve smyslu sociologickém. Je označením pro sebe-potvrzení života jako života – zahrnuje v to sebe-zachování a růst. Vůle tedy neusiluje o něco, co nemá, o nějaký objekt mimo ni samu, ale má vůli po sobě samé v dvojitým smyslu zachování a přesáhnutí sebe sama. To je její moc, a také její moc nad sebou samou. Vůle k moci je sebe-potvrzením vůle jako poslední skutečnosti.

Nietzsche je nejpůsobivějším a nejvlivnějším představitelem toho, co lze nazvat „filosofií života“. „Život“ je v tomto spojení procesem, v němž moc bytí uskutečňuje sebe samu. Uskutečňováním sebe sama zároveň přemáhá to, co k životu sice náleží, ale co jej neguje (a může být nazváno třeba vůlí odporující vůli k moci). Ve své knize *Tak pravil Zarathustra* v kapitole nazvané „O kazatelích smrti“ ukazuje Nietzsche na různé způsoby, kterými je život sváděn k tomu přijmout svou vlastní negaci: „Potká je chorý nebo kmet nebo nebožtík; a hned říkají: ‚Život je vyvrácen!‘ Ale vyvrácení jsou jen oni a jejich oko, jež na bytí nezří než jedinou tu tvář.“* Život má mnoho poloh, je mnohoznačný. Nietzsche jeho mnohoznačnost popsal nejpříznačněji v posledním zlomku sbírky fragmentů nazvané *Vůle k moci*. Odvaha je moc života přitakat sám sobě navzdory této mnohoznačnosti, zatímco popření života je pro svůj negativismus výrazem zbabělosti. Na tomto základě staví Nietzsche prorocství a filosofii odvahy – v odporu k prostřednosti a úpadku života ve věku, který viděl přicházet.

Podobně jako filosofové před ním pokládal také Nietzsche v *Zarathustrovi* „válečníka“ (kterého odlišoval od pouhého vojáka) za obzvláštní příklad odvahy. „Co jest dobré?“ se ptáte. Bytí statečný je dobré“ (O válce a válečném lidu, s. 40), nemít zájem o dlouhý život, nechtít zůstat ušetřen, a to všechno jen z lásky k životu. Způsob smrti válečníka a dospělého muže nemá být rouháním proti zemi (O svobodné smrti, s. 65). Sebe-potvrzení je přisvědčením životu a smrti, která k životu patří.

Pro Nietzscheho, stejně jako pro Spinozu, je ctností sebe-potvrzení. V kapitole „O ctnostných“ Nietzsche píše: „Vaše ctnost je nejmilejší částí vás samých. Žízeň prstenu je ve vás: aby sám sebe zas dostihl, k tomu se svíjí a stáčí každý prsten“ (s. 84). Lépe než

* Friedrich Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*. Votobia, Olomouc 1995. Přeložil O. Fischer. Tak i dále.

jakákoliv definice popisuje tato analogie význam sebe-potvrzení ve filosofii života: Já má samo sebe, ale zároveň se pokouší samo sebe dosáhnout. Spinozův *conatus* zde nabývá dynamického charakteru, lze totiž obecně říci, že Nietzsche je dynamickým vydáním Spinozy: Nietzscheho „život“ nahrazuje Spinozovu „substanci“. A to platí nejen o Nietzsche, ale o většině filosofů života. Pravdivost ctnosti je v tom, že je součástí člověka samého, „a ne čímsi cizím“. „Aby vaše bytost, aby to, co v sobě máte, bylo v onom skutku, tak jako matka je v dítěti: to mi budiž *vaše* slovo o ctnosti“ (O ctnostných, s. 86). Vzhledem k tomu, že odvaha je přisvědčením vlastnímu Já, je naprostou ctností. Já, jehož sebe-potvrzení je ctností a odvahou, je Já, které překonává samo sebe: „A toto tajemství život sám mi projevil: ‚Hled,‘ pravil, ‚jsem tím, *co vždy samo sebe musí přemáhati*“ (O přemáhání sebe samého, s. 104). Zvýrazněním závěrečných slov Nietzsche naznačuje, že chce podat definici nejzákladnější podstaty života. „... tam se obětuje život – za moc!“ pokračuje a ukazuje, že sebe-potvrzení pro něj zahrnuje také sebe-negaci – ne pro negaci samu, nýbrž pro maximální možné sebe-potvrzení, pro to, čemu říká „moc“. Život tvoří a miluje, co stvořil, brzo se však musí obrátit proti tomu: „tak velí má vůle“ (tj. vůle života). Proto je nesprávné mluvit o „vůli k existenci“ nebo „vůli k životu“; je třeba mluvit o „vůli k moci“, tj. k ještě více života.

Život, který chce překonat sama sebe, je dobrý život, a dobrý život je život odvážný. Je to život „mohutné duše“ a „vítězícího těla“, jehož požitkem ze sebe sama je ctností. Taková duše od sebe odhání „vše zbabělé; praví: špatné – *tot' zbabělé!*“ (O trojím zlu, s. 174). K dosažení takové vznešenosti je ovšem nezbytné poslouchat a rozkazovat, a poslouchat, zatímco rozkazují. Tato poslušnost zahrnutá v rozkazování je opakem poddajnosti, tj. zbabělosti, která se neodvažuje riskovat sebe sama. Submisivní Já je opakem sebe-potvrzujícího Já, a to i tehdy, jestliže se poddává nějakému Bohu. Chce uniknout bolesti zraňovat a být zraňováno. Naopak poslušné Já je Já, které rozkazuje samo sobě a „samo se dává v sázku“ (O přemáhání sebe samého, s. 103). Rozkazováním sobě samému se stává svým vlastním soudcem a svou vlastní obětí. Prikazuje si podle zákona života, zákona sebe-přesahování. Vůle, která prikazuje sama sobě, je vůle tvůrčí. Tvoří celek ze zlomků a hádanek života. Neohlíží se zpátky, stojí nad špatným svědomím, nepřijímá „ducha odplaty“, jež je nejvnitřnější podstatou sebeobviňování a vědomí

viny, překračuje smíření, protože je vůlí k moci (O vykoupení). V tom všem je odvážné Já spojeno s životem samým a jeho tajemstvím (O přemáhání sebe samého).

Diskusi o Nietzscheho ontologii odvahy můžeme uzavřít následujícím citátem: „Máte odvahu, ó moji bratři? [...] *Nikoli* odvahu před svědky, nýbrž odvahu poustevnickou a orlí, na niž ani žádný bůh se již nedívá? [...] Smělé má srdce, kdo bázeň zná, ale bázeň *zkrotí*; kdo propast vidí, ale *brdě*. Kdo propast vidí, ale orlíma očima – kdo orlími spáry do propasti *vnikne*, ten má odvahu“ (O vyšším člověku, oddíl 4., s. 265).

Tato slova odhalují druhou stranu Nietzscheho – to v něm, co z něj činí existencialistu, odvahu pohlédnout v naprostém osamění toho, kdo přijímá zprávu, že „Bůh je mrtev“, do propasti nebytí. O tomto Nietzschech budeme mít příležitost povědět více v následujících kapitolách. V tuto chvíli musíme uzavřít náš historický přehled, jenž si nekladl za cíl být dějinami pojmu odvahy. Jeho účel byl dvojitý: Především měl ukázat, že v dějinách západního myšlení od Platónova *Lacheta* až k Nietzscheho *Zarathustrovi* byl ontologický problém odvahy zdrojem tvůrčího filosofického úsilí – zčásti proto, že etický moment odvahy zůstává nepochopitelným bez momentu ontologického, zčásti proto, že zkušenost odvahy se ukázala jako významný klíč pro ontologický přístup ke skutečnosti. Kromě toho měl historický přehled poskytnout pojmový materiál pro systematické zpracování problému odvahy, především pojmu ontologického sebe-potvrzení v jeho základní podobě i v jeho rozmanitých interpretacích.

BYTÍ, NEBYTÍ A ÚZKOST

Ontologie úzkosti

Význam nebytí

Odvaha je sebe-potvrzení „navzdory“, totiž navzdory tomu, co má tendenci bránit Já v jeho přítakání sobě samému. Na rozdíl od stoického a neostoického pojetí odvahy se „filosofie života“ vážně a kladně zabývaly tím, čemu odvaha vzdoruje. Jestliže je bytí vykládáno v pojmech života nebo procesu stávání se, je nebytí stejně základní jako bytí. Přijetí této skutečnosti nevyprovádá nic o přednosti bytí před nebytím, vyžaduje však, aby byla nebytí věnována pozornost v samých základech ontologie. Mluvíme-li o odvaze jako o klíči k výkladu bytí-samého, mohli bychom říci, že tento klíč v okamžiku, kdy otvírá dveře k bytí, nachází zároveň bytí i negaci bytí i jejich jednotu.

Nebytí je jedním z nejobtížnějších a nejčastěji diskutovaných pojmů. Parmenidés se je jako pojem pokusil odstranit, nezbylo mu však, než kvůli tomu obětovat život. Démokritos je rehabilitoval a ztotožnil je s prázdným prostorem, aby učinil myslitelným pohyb. Platón užil pojmu nebytí proto, že bez něho je kontrast mezi existencí a čirými esencemi nepochopitelný. Implicitně je obsažen v Aristotelově rozlišování mezi látkou a formou. Plótinovi umožnil popsat proces, jímž lidská duše ztrácí sebe samu, a Augustinovi poskytl prostředky pro ontologický výklad lidského hříchu. Pro Pseudo-Dionýsia Areopagitu se nebytí stalo principem jeho mystické nauky o Bohu. Jakob Böhme, protestantský mystik a filosof života, je autorem výroku, že všechny věci spočívají v Ano a Ne. Nebytí je zahrnuto v Leibnizově nauce o konečnosti a zlu, stejně jako v Kantově analýze konečnosti kategorických forem. Hegelova dialektika udělala z negace hybnou sílu přírody a dějin; filosofové

života počínaje Schellingem a Schopenhauerem používají jako základní ontologickou kategorii „vůli“, která má schopnost popírat sebe samu, aniž by sama sebe ztratila. U filosofů, jako jsou Bergson nebo Whitehead, předpokládají pojmy procesu a stávání se nebytí stejně jako bytí. Novější existencialisté, zvláště Heidegger a Sartre, položili nebytí (*das Nichts, le néant*) do středu svého ontologického myšlení. A Berďajev, následovník Dionýsia i Böhmeho, vyvinul ontologii nebytí, jež postihuje „me-ontickou“ svobodu Boha a člověka. Možným pozadím těchto filosofických užití pojmu nebytí je náboženská zkušenost pomíjivosti všeho stvořeného spolu se zkušeností moci „démonického“ v lidské duši a v dějinách. V biblickém náboženství je těmto negativismům navzdory nauce o stvoření přisouzena významná role. Démonský, protibožský princip, který nicméně má podíl na moci božského, vystupuje v ústředních dramatických scénách biblického příběhu.

Z tohoto pohledu je jen málo významné, že někteří logikové popírají pojmový charakter nebytí a snaží se jej z filosofické scény odstranit, s výjimkou záporných soudů. Otázka totiž zní: Co vypovídá skutečnost záporného soudu o charakteru bytí? Jaký je ontologický status záporných soudů? Jak je utvářena oblast, v níž jsou záporné soudy možné? Nebytí jistě není pojem jako ostatní pojmy. Je negací každého pojmu – jako takové je ovšem nevyhnutelně obsahem myšlení, a jak ukazují dějiny myšlení, obsahem nejdůležitějším hned po bytí-samém.

Na otázku, jak se nebytí vztahuje k bytí-samému, lze odpovědět pouze metaforicky: bytí „objímá“ sebe i nebytí. Bytí „obsahuje“ nebytí „uvnitř“ sebe jako to, co je věčně přítomno a věčně přemáháno v procesu božského života. Základ všeho, co jest, není mrtvá totožnost bez pohybu a stávání se, nýbrž živá tvořivost. Své vlastní nebytí věčně přemáhá tvořivým přítakáním sobě samému. Jako takový je předobrazem sebe-potvrzení každé konečné bytosti a zdrojem odvahy být.

Odvaha je obvykle popisována jako schopnost mysli přemoci strach. Smysl slova strach byl pokládán za příliš samozřejmý na to, aby si vyžadoval dalšího zkoumání. Hlubinná psychologie ve spolupráci s existencialistickou filosofií však v posledních desetiletích dospěly k ostrému rozlišování mezi strachem a úzkostí, stejně jako k přesnější definici obou těchto pojmů. Současné sociologické analýzy poukazují na význam úzkosti jako skupinového jevu. Literatura

a výtvarné umění učinily úzkost hlavním tématem svých děl co do obsahu i způsobu provedení. Výsledkem bylo, že si přinejmenším vrstvy inteligence začaly uvědomovat svou vlastní úzkost a zároveň prostoupenost obecného vědomí představami a symboly úzkosti. Nazvat naši dobu „věkem úzkosti“ zní už téměř jako otřepaná fráze. A platí to stejnou měrou o Americe i o Evropě.

Ontologie odvahy musí nutně zahrnovat také ontologii úzkosti – jsou totiž na sobě navzájem závislé. A lze si dobře představit, že ve světle ontologie odvahy se mohou vynořit některé základní aspekty úzkosti. První tvrzení o povaze úzkosti je následující: úzkost je stav, v němž si tvor uvědomuje své možné nebytí. Ve zkrácené podobě by stejný výrok zněl takto: úzkost je existenciální vědomí nebytí. „Existenciální“ v této větě znamená, že úzkost není vzbuzena abstraktním povědomím o nebytí, nýbrž uvědoměním si, že nebytí je součástí mého vlastního bytí. Úzkost není vyvolána vědomím obecné pomíjivosti, dokonce ani zkušeností smrti jiných, ale účinkem těchto událostí na neustálé latentní vědomí toho, že musíme zemřít. Úzkost je konečnost zakoušená jako naše vlastní konečnost. To je přirozená úzkost člověka jakožto člověka, a svým způsobem přirozená úzkost všech živých bytostí. Je to úzkost před nebytím, uvědomění si vlastní konečnosti jakožto konečnosti.

Vzájemná závislost strachu a úzkosti

Úzkost a strach mají stejný ontologický základ, ve skutečnosti však stejné nejsou. Tento obecně známý fakt byl zdůrazňován a přeceňován natolik, že může vyvolat zpětnou reakci, která spolu s přepjatostí setře také správnost tohoto rozlišení. Na rozdíl od úzkosti je strach vyvolán konkrétním předmětem (jak se shoduje většina autorů), kterému je možné čelit, který je možné analyzovat, atakovat a snést. Lze proti němu něco dělat a svým působením na něm participovat, i když ve formě zápasu. Tímto způsobem je možné zahrnout jej do svého sebe-potvrzení. Odvaha je schopna vyrovnat se s jakýmkoliv objektem strachu, protože je to objekt a je na něm možné participovat. Odvaha do sebe může integrovat strach vyvolaný určitým objektem, protože tento objekt, ať už jakkoliv hrozný, participuje z jisté své části na nás a my na něm. Dalo by se tedy říci, že pokud existuje *objekt* strachu, láska ve smyslu participace je schopna strach přemoci.

S úzkostí je tomu jinak – úzkost nemá žádný objekt, nebo přesněji a paradoxně řečeno jejím objektem je popření každého objektu. Participace, zápas a láska jsou tedy v tomto ohledu nemožné. Ten, kdo zažívá úzkost, je jí vydán bez pomoci, protože je to pouhá úzkost. Bezmocnost ve stavu úzkosti je pozorovatelná u lidí stejně jako u zvířat. Projevuje se ztrátou orientace, nepřiměřenými reakcemi, ztrátou „intencionality“ (bytí vztaženého ke smysluplným obsahům vědění a vůle). Důvodem pro takové někdy překvapivé chování je nepřítomnost objektu, na který se může subjekt (ve stavu úzkosti) zaměřit. Jediným objektem je hrozba sama, ne však zdroj hrozby, neboť tím je „nicota“.

Je možné se ptát, zda toto hrozící „nic“ není onou ještě neznámou, neurčitou možností nějaké skutečné hrozby. Neztrácí se úzkost ve chvíli, kdy se objeví nějaký známý objekt strachu? Úzkost by potom byla strachem z neznámého. Takové vysvětlení úzkosti je ovšem nedostatečné. Existuje totiž nespočet oblastí neznámého, pro každého jiné, jimž jedinec čelí bez úzkosti. Střet provázený úzkostí je střetem se zvláštním druhem neznámého, jež je nepoznatelné ze své podstaty, protože je nebytím.

Strach a úzkost se od sebe liší, nelze je však od sebe oddělit. Jsou v sobě navzájem imanentně přítomny: ostnem strachu je úzkost, a úzkost usiluje o to stát se strachem. Strach je bát se něčeho: utrpení, odmítnutí člověkem nebo skupinou, okamžiku umírání. Ovšem v předjímce hrozby pramenící z takových věcí není tím hrozným sama negativita, kterou tyto věci člověku přinesou, nýbrž úzkost z toho, jaké důsledky bude tato negativita mít. Nejzřetelnějším příkladem – a více než příkladem – je strach ze smrti. Nakolik jde o *strach*, natolik je jeho objektem předjímaná událost smrti způsobené nemocí nebo nehodou, a tedy prožitek smrtelného utrpení a ztráta všeho. Nakolik jde o *úzkost*, natolik je jejím objektem naprosté neznámo „po smrti“, nebytí, jež zůstává nebytím, i když je vyplněno představami a obrazy z naší současné zkušenosti. Sny, které v Hamletově monologu „Být či nebýt“ možná budeme snít po smrti a které z nás ze všech dělají zbabělce, nejsou hrozné svým zjevným obsahem, nýbrž svou mocí symbolizovat hrozbu nicoty – řečeno náboženskou řečí: hrozbu „věčné smrti“. Symboly pekla, které vytvořil Dante, nevyvolávají úzkost svou faktickou obrazností, nýbrž vyjádřením „nicoty“, jejíž moc zakoušíme v úzkosti před vinou. Všem situacím popisovaným v *Pekle*

by bylo možné čelit odvahou založenou na participaci a lásce. Jejich smyslem ovšem je, že to není možné; jinými slovy nejde o skutečné situace, ale o symboly prázdnoty, nebytí.

Strach ze smrti určuje prvek úzkosti v každém strachu. Úzkost nezmírněná strachem z nějakého objektu, úzkost ve své nahotě je vždy úzkostí před absolutním nebytím. Z bezprostředního pohledu se úzkost jeví jako bolestný pocit neschopnosti vypořádat se s hrozbou konkrétní situace. Podrobnější rozbor však ukazuje, že v úzkosti vyvolané jakoukoliv konkrétní situací je obsažena úzkost z lidské situace vůbec. Právě úzkost z neschopnosti zachovat své vlastní bytí je tím, co je skryto v každém strachu a co je v něm oním děsivým prvkem. Proto v okamžiku, kdy mysl ovládne „obnažená úzkost“, přestávají být předcházející objekty strachu určitými objekty. Jeví se jako to, čím z jisté části vždy byly – jako příznaky základní úzkosti člověka. Jako takové jsou mimo dosah i toho nejodvážnějšího útoku vedeného proti nim.

Tato situace žene člověka k vytváření objektů strachu. Úzkost usiluje o to stát se strachem, protože strachu je možné čelit odvahou. Pro konečnou bytost je nemožné snést obnaženou úzkost déle než na okamžik. Lidé, kteří takové chvíle zažili, například mystikové ve svých vizích „temné noci duše“ nebo Luther dohnáný k zoufalství útoky démonů nebo Nietzsche-Zarathustra zakoušející „velký hnus“, vyprávěli o jejich nepředstavitelné hrůze. Této hrůze se člověk obvykle vyhýbá tím, že úzkost transformuje ve strach z něčeho, ať už je to cokoliv. Lidská mysl není jenom stálou továrnou na modly, jak řekl Kalvín, ale také trvalou továrnou na strachy – v prvním případě s cílem uniknout Bohu, v druhém případě s cílem uniknout úzkosti, přičemž oba případy spolu navzájem souvisí. Čelit Bohu, jenž je skutečně Bohem, znamená totiž čelit také absolutní hrozbě nebytí. „Obnažené absolutno“, abychom užili Lutherova výrazu, vyvolává „obnaženou úzkost“; je totiž zánikem každého sebe-potvrzení, nikoliv možným objektem strachu a odvahy (viz kapitoly V a VI). V posledku jsou ovšem všechny pokusy přeměnit úzkost ve strach marné. Onu základní úzkost, úzkost konečného tvora z hrozby nebytí odstranit nelze. Náleží k existenci samé.

Typy úzkosti

Tři typy úzkosti a podstata člověka

Nebytí je závislé na bytí, jež neguje. „Závislé“ zde znamená dvě věci. Především odkazuje k ontologické prioritě bytí před nebytím. Naznačuje to sám výraz „nebytí“ a je to logicky nutné. Negace není možná, jestliže zde dříve není tvrzení, jež je negováno. Je samozřejmě možné popsat bytí pomocí pojmů nebytí – takový popis může být odůvodněn poukazem na tu úžasnou předrozumovou skutečnost, že je zde něco, a ne nic. Je možné říci, že „bytí je negací prvopočáteční noci nicoty“. Je ovšem zároveň potřeba si při tom uvědomit, že takové původní nic by nebylo ani ničím, ani něčím, že se stává ničím jenom v kontrastu k něčemu – jinými slovy že ontologický status nebytí jakožto nebytí je závislý na bytí. Za druhé, nebytí je závislé na specifických vlastnostech bytí. Nebytí samo o sobě nemá žádnou vlastnost, ani rozdílnost vlastností. Získává je však ve vztahu k bytí. Povaha negace bytí je určována tím z bytí, co je negováno. To nám umožňuje mluvit o vlastnostech nebytí, a následně také o typech úzkosti.

Až doposud jsme používali termínu „nebytí“ bez bližšího rozlišení, zatímco v části zabývající se odvahou bylo uvedeno několik druhů sebe-potvrzení; ty odpovídají různým druhům úzkosti a jsou pochopitelné pouze ve vztahu k nim. Navrhují proto rozlišovat tři typy úzkosti podle tří směrů, v nichž nebytí ohrožuje bytí. Nebytí ohrožuje ontické sebe-potvrzení člověka – relativně ve smyslu osudu, absolutně ve smyslu smrti. Nebytí ohrožuje duchovní sebe-potvrzení člověka – relativně ve smyslu prázdnoty, absolutně v podobě nesmyslnosti. Nebytí ohrožuje etické sebe-potvrzení člověka – relativně ve smyslu viny, absolutně ve smyslu ztracení. Vědomí této trojitě hrozby je úzkost, jež se objevuje ve třech podobách: v podobě osudu a smrti (krátce úzkost před smrtí), v podobě prázdnoty a ztráty smyslu (úzkost před nesmyslností) a v podobě viny a ztracení (úzkost před ztracením). Všechny tři podoby jsou úzkostí existenciální v tom smyslu, že náleží k existenci jako takové, a ne k abnormálním stavům mysli, jako u neurotické (a psychotické) úzkosti. Povahou neurotické úzkosti a jejím vztahem k existenciální úzkosti se budeme zabývat v další kapitole. Nyní se budeme věnovat třem podobám existenciální úzkosti,

nejprve jejich působení v životě jednotlivce a následně také jejich společenským projevům ve specifických obdobích západních dějin. Předtím je ovšem nutné poznamenat, že rozlišení jednotlivých typů úzkosti neznamena, že by se navzájem vylučovaly. V první kapitole jsme například viděli, že odvaha být přemáhá u antických stoiků nejen strach ze smrti, ale také hrozbu nesmyslnosti. U Nietzscheho zjišťujeme, že navzdory převaze hrozby nesmyslnosti je vášnivě napadena také úzkost před smrtí a zatracením. Všichni představitelé klasického křesťanství pokládají smrt a hřích za spojené nepřátele, proti nimž musí odvaha a víra bojovat. Tři podoby úzkosti (a odvahy) jsou přítomny jedna ve druhé, obvykle však pod nadvládou jedné z nich.

Úzkost před osudem a smrtí

Osud a smrt jsou způsoby, jimiž nebytí ohrožuje naše ontické sebe-potvrzení. „Ontický“ (z řeckého *on*, „jsoucno, bytí“) zde znamená základní sebe-potvrzení člověka v jeho holé existenci. („Onto-logický“ potom označuje filosofickou analýzu povahy bytí.) Úzkost před osudem a smrtí je nejzákladnější, nejvšeobecnější a nevyhnutelná. Všechny pokusy o její odargumentování jsou marné. Dokonce i kdyby takzvané argumenty pro „nesmrtelnost duše“ nepostrádaly dokazovací sílu (kterou postrádají), nebyly by přesvědčivé existenciálně. Existenciálně je si totiž každý vědom naprosté ztráty Já, jež je obsažena v biologickém zániku. Prostá mysl instinktivně ví to, co ontologie složitě formuluje, že totiž základní struktura skutečnosti má podobu korelace mezi Já a světem a že se zmizením jedné strany – světa – zmizí také druhá strana – Já – a že tím, co zůstává, je jejich společný základ, ale ne jejich strukturní korelace. Bylo zaznamenáno, že úzkost před smrtí stoupá se vzrůstající individualizací a že lidé v kolektivistických kulturách jsou k tomuto typu úzkosti méně náchylní. Toto zjištění je správné, je ovšem chybné tvrdit, že v kolektivistických kulturách žádná základní úzkost před smrtí neexistuje. Příčinou odlišnosti ve srovnání s individualizovanějšími civilizacemi je specifický typ odvahy, který je pro kolektivismus charakteristický (viz s. 63n.) a který úzkost před smrtí zmírňuje za předpokladu, že sám zůstává neotřesený. Avšak už samotný fakt, že odvaha musí být vytvořena prostřednictvím mnoha interních a externích (psychologických a rituálních)

činností a symbolů, ukazuje na nutnost přemoci tuto základní úzkost i v kolektivismu. Bez její alespoň potenciální přítomnosti by v těchto společnostech nebylo pochopitelné trestní právo ani válka. Bez strachu ze smrti by hrozba zákona nebo silnějšího nepřítele zůstala bez účinku – a to zjevně nezůstává. Člověk jakožto člověk si v každé civilizaci úzkostně uvědomuje hrozbu nebytí a potřebuje odvahu, aby sám sobě přitakal jí navzdory.

Úzkost před smrtí je trvalým horizontem, v jehož rámci je činná úzkost před osudem. Hrozbu ontickému sebe-potvrzení člověka totiž nepředstavuje pouze absolutní hrozba smrti, ale také relativní hrozba osudu. Všechny konkrétní úzkosti jistě zastíňuje úzkost před smrtí, která jim dodává krajní závažnosti, přesto si však tyto konkrétní úzkosti zachovávají jistou nezávislost a obvykle také bezprostřednější účinek než úzkost před smrtí. Termín „osud“ pro celou skupinu těchto úzkostí zdůrazňuje jeden prvek společný jim všem: jejich nahodilost, jejich nepředvídatelnost, nemožnost nahlédnout jejich význam a smysl. Tuto jejich povahu lze popsat v pojmech kategoriální struktury naší zkušenosti. Lze ukázat na nahodilost našeho časového bytí – na skutečnost, že existujeme v tomto (a ne jiném) úseku času, začínajícím a končícím v nahodilém okamžiku, naplněném zkušenostmi, jež jsou samy o sobě stejně nahodilé co do kvantity i kvality. Lze poukázat na nahodilost našeho prostorového bytí (skutečnost, že se nalzáme na tomto, a ne jiném místě, i na cizost tohoto místa navzdory tomu, že jej důvěrně známe), na nahodilou povahu nás samých i místa, z něhož se díváme na svůj svět, a stejně tak na kontingentní charakter skutečnosti, na kterou pohlížíme, tj. kontingentní charakter našeho světa. Obojí by mohlo být jiné – to je jejich kontingence a to vyvolává úzkost před naší existencí v prostoru. Lze poukázat na nahodilost příčinných závislostí, jichž se člověk účastní (a to jak ve vztahu k minulosti, tak i ve vztahu k přítomnosti), na nestálost a proměnlivost pocházející z našeho světa i ze skrytých sil v hlubinách našeho Já. Nahodilý neznamená příčinně neurčený, ale znamená, že určující příčiny naší existence postrádají rys poslední nutnosti. Jsou dány a nemohou být logicky odvozeny. Nahodile jsme uvedeni do celé sítě příčinných vztahů. V každém okamžiku jsme jimi nahodile určováni – a v posledním okamžiku vyvrženi.

Osud je vládou nahodilosti a úzkost před osudem je založena na tom, že konečná bytost si je vědoma své všestranné nahodilosti

i existence bez poslední nutnosti. Osud je většinou ztotožňován s nutností ve smyslu nevyhnutelného příčinného určení. Přesto však tím, co z osudu činí záležitost úzkosti, není příčinná nutnost, nýbrž nedostatek poslední nutnosti, iracionalita, neproniknutelná temnota osudu.

Hrozbě nebytí je ontické sebe-potvrzení člověka vystaveno absolutně v hrozbě smrti a relativně v hrozbě osudu. Relativní hrozba je však hrozbou jen proto, že za ní stojí hrozba absolutní. Osud by nevyvolal neuniknutelnou úzkost bez smrti v pozadí. Smrt zároveň nestojí za osudem a jeho nahodilostmi jenom v posledním okamžiku, kdy je člověk vyvržen ven z existence, nýbrž v každém okamžiku existence. Nebytí je všudypřítomné a vyvolává úzkost i tam, kde bezprostřední hrozba smrti chybí. Stojí za zkušeností, že jsme spolu se vším ostatním hnáni z minulosti do budoucnosti bez jediného okamžiku, který by okamžitě nenávratně nezmizel. Stojí za nejistotou a bezdomovectvím naší sociální a individuální existence. Stojí za útoky, jež jsou na naši moc bytí v těle a duši vedeny slabostí, nemocemi a nehodami. Ve všech těchto podobách osud uskutečňuje sebe sama a jejich prostřednictvím se nás zmocňuje úzkost před nebytím. Pokoušíme se transformovat úzkost v strach a odvážně se postavit objektům, jež ho ztělesňují. Do jisté míry jsme úspěšní, ale zároveň jsme si jaksi vědomi toho, že tím, co v nás vzbuzuje úzkost, nejsou tyto objekty strachu, ale naše lidská situace sama o sobě. Odtud vyvstává otázka: Je možná odvaha být, odvaha přitakat sobě samému navzdory hrozbě ontickému sebe-potvrzení člověka?

Úzkost před prázdnotou a nesmyslností

Nebytí ohrožuje člověka jako celek, tedy jeho duchovní i ontické sebe-potvrzení. Duchovní sebe-potvrzení se děje v každém okamžiku, v němž člověk žije tvořivě v některé z mnoha oblastí smyslu. „Tvořivý“ neoznačuje v tomto kontextu původní tvůrčí schopnosti, s nimiž se setkáváme například u zvláště talentovaných lidí, nýbrž spontánní způsob žití – v akci a reakci – ve vztahu k obsahu svého kulturního života. Být duchovně tvořivý neznamena být takzvaným tvůrčím umělcem, vědcem nebo politikem, ale vyžaduje to schopnost smysluplně participovat na vlastních originálních výtvorech. Taková participace je tvořivá do té míry, do jaké mění to,

na čem se podílí – i když jen drobnými kroky. Dobrým příkladem je tvořivá proměna jazyka probíhající na základě vzájemné provázanosti tvůrčího básníka či spisovatele a mnoha těch, kteří jsou jím přímo či nepřímo ovlivněni a spontánně na něj reagují. Každý, kdo žije kreativně mezi významy, přitakává sám sobě jako tomu, kdo na nich participuje. Přitakává sobě samému jako příjemci a tvořivému proměňovateli skutečnosti. Miluje sám sebe jako toho, kdo participuje na duchovním životě a kdo miluje jeho obsah. Miluje jej, protože tento obsah je jeho vlastním naplněním a protože je uskutečňován skrze něj. Vědec miluje jak pravdu, kterou objevil, tak sebe samého jako jejího objevitele. V takovém případě můžeme hovořit o „duchovním sebe-potvrzení“. Dokonce i kdyby objev neprovedl sám, ale pouze se na něm podílel, stále jde stejnou měrou o duchovní sebe-potvrzení.

Takováto zkušenost předpokládá, že duchovní život je brán vážně, že je záležitostí posledního zájmu (ultimate concern). A to zase předpokládá, že se v něm a skrze něj stává zjevnou poslední skutečnost. Duchovní život, který takovou zkušenost neobsahuje, je ohrožován dvěma způsoby, jimiž nebytí útočí na duchovní sebe-potvrzení: prázdnotou a nesmyslností.

Termínu „nesmyslnost“ používáme pro absolutní hrozbu nebytí vůči duchovnímu sebe-potvrzení, termínu „prázdnota“ pro hrozbu relativní. Nejsou vzájemně totožné o nic víc, než hrozby osudu a smrti. V pozadí prázdnoty však leží nesmyslnost, stejně jako smrt v pozadí nestálosti osudu.

Úzkost před nesmyslností je úzkostí ze ztráty posledního smyslu, ze ztráty smyslu, který dává smysl všem smyslům. Tato úzkost je vyvolána ztrátou duchovního centra, ztrátou odpovědi, jakkoliv symbolické a nepřímé, na otázku po smyslu existence.

Úzkost před prázdnotou je vyvolána hrozbou nebytí vůči specifickým obsahům duchovního života. Víra se hroutí vlivem vnějších událostí nebo vnitřních procesů, člověk je odříznut od tvořivé účasti v oblasti kultury, cítí se frustrován z toho, co kdysi vášnivě zastával, je hnán od oddanosti jedné věci k oddanosti jiné věci a pak zas k další, protože smysl každé z nich se vytrácí a tvořivý erós přechází v lhostejnost nebo odpor. Vše je vyzkoušeno, ale nic neposkytuje uspokojení. Obsah tradice, jakkoliv vznešené, jakkoliv velebené, jakkoliv kdysi milované, ztrácí schopnost poskytnout obsah *dnes*. A současná kultura je schopna jej poskytnout ještě méně. Člověk

se úzkostně odvrací od všech konkrétních obsahů a pídí se po posledním smyslu, jen aby zjistil, že to byla právě ztráta duchovního centra, která specifický obsah duchovního života připravila o jeho smysl. Duchovní centrum ovšem nelze vytvořit chtěně a každý takový pokus jen vyvolává hlubší úzkost. Úzkost před prázdnotou nás žene do propasti nesmyslnosti.

Prázdnota a ztráta smyslu jsou projevem hrozby nebytí vůči duchovnímu životu. Tato hrozba je obsažena v konečnosti člověka a uskutečňuje se v jeho odcizení. Lze ji popsat z hlediska pochybování – jeho tvořivé i destruktivní funkce v duchovním životě. Člověk je schopen se ptát, protože je *oddělen* od toho, na co se ptá, a zároveň na tom *participuje*. V každé otázce je obsažen prvek pochybování, vědomí toho, že nemám. V systematickém dotazování je systematické pochybování účinné, např. pochybování kartesiánského typu. Tento prvek pochybování je podmínkou duchovního života; hrozbu duchovnímu životu potom nepředstavuje pochybování jako jeho prvek, nýbrž absolutní pochybování. Pokud je vědomí toho, že mám, zcela pohlceno vědomím toho, že nemám, přestává být pochybování metodologickým dotazováním a stává se existenciálním zoufalstvím. Na cestě k tomuto vyústění se duchovní život pokouší uchovat sama sebe tak dlouho, jak je to jen možné, lpěním na ujištěních, která ještě nejsou podkopána – ať už jsou to určité části tradice, vlastní přesvědčení nebo emocionální preference. A pokud není možné pochybování odstranit, člověk je odvážně přijímá, aniž by se přitom vzdal svých přesvědčení. Bere na sebe riziko sejít z cesty i úzkost z tohoto rizika. Tímto způsobem se pokouší vyhnout extrémní situaci – než se stane nevyhnutelnou a než se zoufalství pravdy dovrší.

Pak přijde na řadu další pokus o únik. Pochybování je založeno na oddělení člověka od celku skutečnosti, na nemožnosti participovat na veškeré skutečnosti, na izolaci jeho vlastního Já. A tak se člověk pokusí vymanit se z této situace, ztotožnit se s něčím transindividuálním, vzdát se svého oddělení a samostatnosti. Utíká ze své svobody ptát se a odpovídat si do stavu, v němž už není možné klást další otázky a kde jsou mu odpovědi na předchozí otázky autoritativně předepsány. Ve snaze vyhnout se riziku ptaní a pochybování se vzdává práva ptát se a pochybovat. Vzdává se sám sebe, aby zachránil svůj duchovní život. „Utíká ze své svobody“ (Fromm), aby unikl úzkosti nesmyslnosti. Teď už není ani osamělý,

ani zoufalý, ani se nenachází ve stavu existenciálního pochybování. „Participuje“ na obsahu svého duchovního života a touto participací jej potvrzuje. Smysl je zachráněn, Já je obětováno. A právě proto, že přemožení pochybování bylo záležitostí oběti, obětování vlastní svobody, zanechává toto přemožení na znovunabyté jistotě svou stopu: fanatickou sebeprosazovačnost. Fanatismus je protějškem duchovní rezignace na sebe sama: úzkost, kterou má přemáhat, se projevuje nepřiměřeně prudkými útoky vůči těm, kdo nesouhlasí, a svým nesouhlasem tak projevují prvky duchovního života, které v sobě fanatik musí potlačovat. Jelikož je musí potlačovat sám v sobě, musí je potlačovat i v jiných. Jeho úzkost jej nutí pronásledovat oponenty. Fanatikova slabost je v tom, že ti, proti kterým bojuje, jej skrytě ovládají; a této slabosti on i jeho skupina nakonec podlehnou.

Není to vždy jen osobní pochybování, které poruší a vyprázdní systém myšlenek a hodnot. Může se také stát, že už jim nelze porozumět v jejich původní schopnosti vyjádřit lidskou situaci a odpovědět na existenciální otázky člověka. (To je do značné míry případ křesťanských věroučných vyznání.) Nebo ztratí svůj význam proto, že současné podmínky jsou natolik odlišné od podmínek, v nichž byly tyto duchovní obsahy vytvořeny, že je potřeba vytvořit obsahy nové. (To byl do značné míry případ umělecké tvorby před průmyslovou revolucí.) Za takových okolností nastává pomalý proces pustnutí duchovních obsahů, zpočátku nezatelný, později ve svém průběhu s otřesem uvědomovaný a nakonec vedoucí k úzkosti před nesmyslností.

Ontické a duchovní sebe-potvrzení je třeba rozlišovat, ne však oddělovat. Bytí člověka zahrnuje jeho vztah ke smysluplným obsahům. Je člověkem pouze tím, že rozumí skutečnosti a utváří ji – svůj svět i sebe – v souladu s významy a hodnotami. Jeho bytí je duchovní i v těch nejjednodušších projevech nejprostšího z lidských tvorů. Už v „první“ smysluplné větě je potenciálně obsaženo všechno bohatství duchovního života člověka. Proto hrozba duchovnímu bytí představuje hrozbu celému lidskému bytí. Nejzřetelnějším projevem této skutečnosti je přání raději zmařit svou ontickou existenci, než snášet zoufalství prázdnoty a nesmyslnosti. Pud smrti není ontický, nýbrž duchovní fenomén. Freud tuto reakci nikdy neustávajícího a nikdy neuspokojeného libida na nesmyslnost ztotožnil s esenciální podstatou člověka. Jedná se

však pouze o výraz lidského existenciálního sebe-odcizení a výraz rozpadu duchovního života, jenž ústí do nesmyslnosti. Pokud je na druhé straně ontické sebe-potvrzení narušeno nebytím, může být jeho následkem duchovní lhostejnost a prázdnota, vytvářející tak kruh ontického a duchovního negativismu. Nebytí hrozí z obou stran – ontické i duchovní; jestliže ohrožuje jednu stranu, ohrožuje i druhou.

Úzkost před vinou a zatracením

Nebytí hrozí ještě z třetí strany – ohrožuje morální sebe-potvrzení člověka. Lidské bytí, ontické i duchovní, je člověku nejen dáno, je také od člověka vyžadováno. Člověk je za ně odpovědný, doslova se po něm žádá, aby, je-li dotazován, odpověděl na otázku, co ze sebe udělal. Tím, kdo se ho ptá, je jeho soudce, a tím je on sám; on, jenž stojí zároveň proti sobě samému. Tato situace vyvolává úzkost, která je z relativního pohledu úzkostí před vinou, z pohledu absolutního úzkostí sebe-odmítnutí nebo úzkostí před zatracením. Člověk je esenciálně „konečnou svobodou“; svobodou ne ve smyslu nedeterminovanosti, nýbrž ve smyslu schopnosti determinovat sama sebe prostřednictvím rozhodnutí učiněných v centru svého bytí. Člověk coby konečná svoboda je svobodný v prostoru vymezeném nahodilostmi své konečnosti. Ale v rámci těchto vymezení se od něj žádá, aby ze sebe udělal to, čím se má stát, aby naplnil své určení. K naplnění svého určení, k uskutečnění toho, čím potenciálně je, přispívá člověk každým aktem morálního sebe-potvrzení. Popsat povahu tohoto naplnění pomocí filosofického či teologického pojmoslovného aparátu je úkolem etiky. Ale ať už je norma formulována jakkoliv, člověk má moc jednat proti ní, popřít podstatu svého bytí, přijít o své určení. A v podmínkách odcizení od sebe sama se právě toto stává skutečností. I v tom, co člověk považuje za svůj nejlepší čin, je nebytí přítomno a brání člověku, aby se stal dokonalým. Všechno, co dělá, prostupuje hluboká dvojznačnost dobrého a zlého – prostupuje totiž samo jeho osobní bytí. V jeho morálním, ontickém i duchovním sebe-potvrzení se mísí nebytí s bytím. Vědomí této dvojznačnosti vyvolává pocit viny. Soudce, jímž si je člověk sám a jenž stojí proti sobě samému, ten, kdo má „s-vědomí“ všeho, co děláme a kým jsme, dospívá k negativnímu rozsudku, který pocítujeme jako vinu. Úzkost před vinou vykazuje

stejný souhrn rysů jako úzkost působená ontickým a duchovním nebytím. Je přítomna v každém okamžiku morálního vědomí sebe sama a může nás dohnat k naprostému sebe-odmítnutí, k pocitu, že jsme odsouzeni – ne k vnějšímu trestu, ale k zoufalství, že jsme ztratili své určení.

Ve snaze uniknout této extrémní situaci se člověk pokouší proměnit úzkost před vinou v etický čin bez ohledu na jeho nedokonalost a dvojznačnost. Odvážně zahrnuje nebytí do svého morálního sebe-potvrzení. To je možné dvěma způsoby, v souladu s podvojností tragického a osobního v lidské situaci; první je založen na nahodilostech osudu, druhý na odpovědnosti svobody. První způsob může vést k odporu vůči negativním soudům a morálním nárokům, jež je zakládají; druhý způsob může vést k mravní přísnosti a z ní získávanému sebeuspokojení. V obou případech – obvykle nazývaných anomismus a legalismus – stojí v pozadí úzkost před vinou, která znovu a znovu vystupuje do popředí a vyvolává tak extrémní situaci mravního zoufalství.

Nebytí v morálním ohledu je potřeba odlišit, ne však oddělit od ontického a duchovního nebytí. Úzkost jednoho typu je imanentně přítomna v úzkostech jiného typu. Slavná slova apoštola Pavla o „hříchu jako ostnu smrti“ odkazují k imanenci úzkosti před vinou ve strachu ze smrti. Hrozba osudu a smrti vždy probouzela a zvyšovala vědomí viny. Hrozba morálního nebytí byla zakoušena prostřednictvím hrozby ontického nebytí. Nahodilostem osudu se dostalo morálního výkladu: osud vykonává morální odsudek napadením či případně zničením ontické základny mravně nepřijatelné osoby. Tyto dvě podoby úzkosti vzájemně podněcují a zvyšují jedna druhou. Stejně tak je na sobě vzájemně závislé duchovní a morální nebytí. Poslušnost morální normě, tj. vlastnímu esenciálnímu bytí, vylučuje prázdnotu a nemyslnost v jejich vyhrocené podobě. Jestliže duchovní obsahy ztratily svou sílu, stává se morální sebe-potvrzení cestou, jak znovu objevit smysl. Prosté volání k povinnosti může být záchranou před prázdnotou, zatímco rozklad mravního vědomí je téměř bez výjimky základem pro útok duchovního nebytí. Na druhé straně může být morální sebe-potvrzení porušeno existenciálním pochybováním, jež svrhne do propasti skepticismu nejen všechny morální principy, ale také smysl morálního sebe-potvrzení jako takového. Takové pochybování je potom pociťováno jako vina; zároveň je však vina podkopávána pochybováním.

Uvedené tři typy úzkosti jsou spolu vzájemně natolik provázány, že i když jeden z nich dodává stavu úzkosti převládající zabarvení, podílejí se na jeho charakterizaci všechny bez rozdílu. Každý z nich i jejich základní jednota jsou existenciální, tj. náleží k existenci člověka jako člověka, k jeho konečnosti a jeho odcizení. Svého dovršení docházejí ve stavu zoufalství, k němuž všechny přispívají. Zoufalství je krajní či „mezni“ stav. Není možné z něj vykročit ven. Jeho povahu naznačuje etymologie anglického slova „zoufalství“/ „beznaděj“ (despair): bez naděje. Není vidět žádnou cestu do budoucnosti. Převládá pocit, že nebytí je absolutním vítězem.

Vítězství nebytí však má své meze – máme *pocit*, že zvítězilo, a pocit předpokládá bytí. Zůstalo ještě dost bytí na to, aby pocítilo zdrcující sílu nebytí; a to je zoufalství v zoufalství. Utrpením zoufalství je to, že bytí si uvědomuje svou neschopnost potvrdit samo sebe vzhledem k síle nebytí. Chce se proto vzdát svého uvědomění a jeho předpokladu – uvědomujícího si bytí. Chce se zbavit samo sebe – a nemůže. Zoufalství přichází v podobě reduplikace, jako zoufalý pokus uniknout zoufalství. Kdyby úzkost byla pouze úzkostí před osudem a smrtí, byla by cestou ze zoufalství dobrovolná smrt. Požadovanou odvahou by byla odvaha *nebýt*. Vrcholnou podobou ontického sebe-potvrzení by byl akt ontické sebe-negace.

Zoufalství je však také zoufalstvím nad vinou a zatracením. A neexistuje způsob, jak mu uniknout, a to ani ontickou sebe-negací. Sebevražda může člověka osvobodit od úzkosti před osudem a smrtí, jak věděli stoikové. Nemůže však osvobodit od úzkosti před vinou a zatracením, jak vědí křesťané. To je značně paradoxní tvrzení, tak paradoxní jako vztah morální oblasti k ontické existenci obecně. Ale je to tvrzení pravdivé, stvrzené těmi, kdo plně pocítili zoufalství zatracení. Je nemožné vyjádřit neuniknutelnou povahu zatracení v ontických pojmech, tj. v představách o „nesmrtelnosti duše“. Každá ontická výpověď musí použít kategorií konečnosti, „nesmrtelnost duše“ by potom byla nekonečným prodloužením konečnosti i zoufalství zatracení (což je pojem sám v sobě rozporný). Zkušenosti, že sebevražda není způsob, jak uniknout vině, je třeba rozumět z hlediska kvalitativní povahy morálního nároku a kvalitativní povahy jeho odmítnutí. Vina a zatracení jsou nekonečné kvalitativně, ne kvantitativně. Jsou nekonečně závažné

a nelze je odstranit konečným aktem ontické sebe-negace. To činí zoufalství zoufalým, tj. neuniknutelným. „Není tu východu“ (Sartre).^{*} Úzkost před prázdnotou a nesmyslností se podílí na ontickém i morálním prvku zoufalství. Pokud je výrazem konečnosti, lze ji odstranit ontickou sebe-negací – to vede radikální skepticismus k sebevraždě. Pokud je výrazem morálního rozkladu, je jejím výsledkem stejný paradox jako v případě etického prvku zoufalství – není z něj ontického východu. To maří sebevražedné sklony obsažené v prázdnotě a nesmyslnosti. Člověk si uvědomuje jejich marnost.

S ohledem na tuto povahu zoufalství je pochopitelné, že celý lidský život lze vyložit jako ustavičný pokus vyhnout se zoufalství. A je to pokus většinou úspěšný. Do extrémních situací se nedostáváme často a někteří lidé takovou zkušenost patrně neučiní nikdy. Analýza takové situace si neklade za cíl zachytit běžnou lidskou zkušenost, ale ukázat krajní možnosti, z jejichž perspektivy je třeba rozumět běžným situacím. Nejsme si vždy vědomi toho, že musíme zemřít, ale prožitek nutnosti vlastní smrti vrhá na celý náš život světlo, které nám umožňuje prožít jej odlišně. Stejně tak není vždy přítomna ani úzkost způsobující zoufalství. Ale ty řídké okamžiky, v nichž přítomna je, určují porozumění existenci jako celku.

Epochy úzkosti

Rozlišení třech typů úzkosti potvrzují také dějiny západní civilizace. Zjišťujeme, že na konci starověku převládala ontická úzkost, na konci středověku úzkost morální a na konci moderní éry úzkost duchovní. I přes převahu jednoho typu úzkosti jsou ostatní dva také přítomny a při díle.

O konci starověku a jeho úzkosti před osudem a smrtí bylo již řečeno dost ve spojitosti s analýzou odvahy stoiků. Sociologické pozadí je dobře známo: konflikt imperiálních mocností, Alexandrovo dobytí Východu, válka mezi jeho nástupci, dobytí Východu a Západu republikánským Římem, jeho proměna z republikánského Říma v císařský Řím Caesara a Augusta, diktatura císařů po

^{*} Angl. *No Exit*. Pod tímto názvem byla v r. 1946 uvedena v USA hra J. P. Sartra *Huis-clos*. Vžitý český překlad názvu hry zní *S vyloučením veřejnosti*. Pozn. překl.

Augustovi, zkáza nezávislých městských a národních států, vyhlazení dřívějších nositelů aristokraticko-demokratického uspořádání společnosti, pocit jednotlivců, že jsou vydáni do rukou přírodních či politických mocností, jež se nacházejí zcela mimo oblast jejich vlivu a propočtu – to všechno vyvolalo nesmírnou úzkost a hledání odvahy, která by čelila hrozbě osudu a smrti. Zároveň však úzkost před prázdnotou a nesmyslností znemožnila mnohým lidem, především vzdělaným vrstvám, nalézt základnu pro takovou odvalu. Starověký skepticismus od svých nejranějších počátků u sofistů spojoval teoretické i existenciální prvky. Ve své pozdně starověké podobě představoval skepticismus zoufalství ohledně možnosti správně jednat a správně myslet. Vyháněl lidi do pouště, kde je nutnost teoretického i praktického rozhodování redukována na minimum. Ti, kdo zakusili úzkost před prázdnotou a zoufalství nad nesmyslností, se však mnohem častěji pokoušeli čelit jejich hrozbám tak, že cynicky pohrdali duchovním sebe-potvrzením; ani skeptická arogance ovšem nedokázala jejich úzkost skrýt. Ve skupinách, jež se scházely při mysterijních kultech a jejich obřadech pokání a očišťování, působila potom úzkost před vinou a zatracením. Sociologické vymezení těchto kruhů zasvěcených bylo jen neurčité. Ve většině z nich byli přijímáni i otroci. Vina tu byla zakoušena spíše ve své tragické než v osobní podobě, ostatně jako v celém nežidovském starověkém světě. Vinou se rozumělo znečištění duše materiální oblastí nebo démonskými silami. Úzkost před vinou, podobně jako úzkost před prázdnotou, zde proto zůstávala druhotným prvkem v rámci převládající úzkosti před osudem a smrtí.

Tuto situaci změnil až vliv židovsko-křesťanské zvěsti, a to tak radikálně, že na konci středověku nabyla rozhodující intenzity úzkost před vinou a zatracením. Pokud si některé období zaslouží název „věk úzkostí“, je to právě doba předreformační a reformační. Úzkost před zatracením, symbolicky vyjadřovaným jako „hněv Boží“, vystupňovaná představami pekla a očiště, vedla lidi pozdního středověku k hledání způsobů, jak svou úzkost zmírnit: poutě na svatá místa, pokud možno do Říma; asketická cvičení, často extrémní povahy; zbožná úcta projevovaná ostatkům, často soustředěvaným do hromadných sbírek; souhlasné přijímání církevních trestů a touha po odpustcích; přemrštěná účast na mších a ukládaných pokáních, vzmach modliteb a almužen. Krátce řečeno stála otázka zněla: Jak mohu utišit Boží hněv, jak mohu dojít Boží milosti,

odpuštění hříchů? Tato převládající podoba úzkosti zahrnovala obě zbyvajících. Personifikovaná postava smrti se objevovala v malířství, v poezii i v kázáních. Smrt a vina zde však byly společně. Smrt a ďábel se v úzkostné obrazotvornosti doby stali spojenci. Úzkost před osudem se vrátila s vpádem pozdní antiky. V umění renesance se upřednostňovaným symbolem stala „Fortuna“, a dokonce ani reformátoři nebyli prosti astrologických věr a obav. Úzkost před osudem byla navíc vystupňována strachem z démonských sil jednajících přímo nebo prostřednictvím jiných lidí a způsobujících nemoc, smrt a všechny druhy zkázy. Zároveň byl osud rozestřen až za smrt do před-posledního stavu očištění a konečného stavu pekla nebo nebe. Temnotu konečného a nezměnitelného osudu nebylo možné odstranit, nepodařilo se to ani reformátorům, jak ukazuje nauka o predestinaci. Ve všech těchto projevech se úzkost před osudem objevuje jako prvek v rámci všeobjímající úzkosti před vinou a v trvalém vědomí hrozby zatracení.

Pozdní středověk nebyl obdobím pochybování; úzkost před prázdnotou a ztrátou smyslu se objevila pouze dvakrát, v obou případech však šlo o události významné a pro budoucnost důležité. Jednou z nich byla renesance, kdy došlo k obnovení teoretického skepticismu a kdy otázka po smyslu znepokojovala některé z nejvnímavějších duchů doby. Potenciální úzkost před nesmyslností lze v náznaku nalézt v Michelangelových prorocích a sibylách i v Shakespearově *Hamletovi*. Druhým případem byly démonské útoky, které zažíval Luther a které nebyly ani pokušeními ve smyslu morálním, ani okamžiky zoufalství nad hrozícím zatracením; byly to okamžiky, kdy se vytratila víra v jeho vlastní dílo a poslání a nezůstal žádný smysl. Podobné zkušenosti „pustiny“ nebo „noci“ duše jsou časté u mystiků. Je ovšem potřeba zdůraznit, že ve všech těchto případech nadále nejsilněji působila úzkost před vinou a že teprve po vítězství humanismu a osvícenství coby náboženské základny západní společnosti mohla převládnout úzkost před duchovním nebytím.

Není zvláště obtížné určit sociologickou příčinu úzkosti před vinou a zatracením, jež se objevila na konci středověku. Obecně je možné říci, že jí byl rozpad ochranné jednoty nábožensky spravované středověké kultury. Konkrétně je nutné zdůraznit vzestup vzdělané střední vrstvy ve větších městech, tedy lidí usilujících o svou vlastní zkušenost toho, co bylo předtím pouze objektivním,

hierarchicky řízeným systémem dogmat a svátostí. Tento pokus je ovšem vedl ke skrytému nebo otevřenému konfliktu s církví, jejíž autoritu stále uznávali. Dále je potřeba zdůraznit soustředění politické moci v rukou knížat a jejich byrokraticko-vojenské státní správy, jež zlikvidovalo nezávislost nižších vrstev ve feudálním systému. Je nutné zdůraznit státní absolutismus, jenž proměnil masy ve městech i na vesnicích v „poddané“, jejichž jedinou povinností bylo pracovat a poslouchat bez jakékoliv možnosti vzepřít se libovůli absolutních vládců. Je třeba zdůraznit ekonomické katastrofy provázející raný kapitalismus, jako např. dovoz zlata z Nového světa, vyvlastnění rolníků a další. Ve všech těchto často uváděných změnách je za převahu úzkosti před vinou do značné míry odpovědný konflikt mezi rostoucími nezávislými tendencemi ve všech vrstvách společnosti na straně jedné a vzestup absolutistické koncentrace moci na straně druhé. Iracionální, rozkazující, absolutní Bůh nominalismu a reformace je částečně utvářen sociálním, politickým a duchovním absolutismem doby; a úzkost, kterou následně vyvolal jeho obraz, je částečně výrazem úzkosti vyvolané základním sociálním konfliktem rozpadajícího se středověku.

Zhroucení absolutismu, rozvoj liberalismu a demokracie, vzestup technické civilizace a její vítězství nad všemi nepřáteli i nad svým vlastním počínajícím rozpadem – to jsou sociologické předpoklady pro třetí hlavní období úzkosti. Převládá v něm úzkost před prázdnotou a nesmyslností. Nacházíme se pod hrozbou duchovního nebytí. Hrozby morálního a ontického nebytí jsou samozřejmě přítomné, ale nepůsobí nezávisle, ani nemají určující vliv. Popsaná situace má pro otázku, jíž se zabývá tato kniha, význam natolik zásadní, že si vyžaduje podrobnějšího rozboru než dvě předcházející období – tento rozbor přitom musí být ve vztahu k navrhovanému řešení (kapitoly V a VI).

Je příznačné, že ona tři hlavní období úzkosti přicházejí vždy na konci epoch. Úzkost, která je ve svých rozličných podobách potenciálně přítomna v každém jednotlivci, přechází v obecnou úzkost tam, kde se rozpadají navyklé struktury významu, moci, víry a řádu. Dokud jsou tyto struktury účinné, udržují úzkost v rámci ochranného systému participující odvahy. Jednotlivec participující na institucích a životních způsobech takového systému není osvobozen od svých osobních úzkostí, ale disponuje prostředky jejich zvládnutí pomocí obecně známých metod. V obdobích velkých

změn tyto metody nefungují. Konflikty mezi starým, které se snaží udržet (často novými prostředky), a novým, které připravuje staré o jeho vnitřní sílu, vyvolávají úzkost ve všech směrech. Nebytí má v takových situacích dvojí tvář připomínající dva typy hrůzy (jež jsou patrně výrazem vědomí těchto dvou tváří). Jedním typem je úzkost zničující těsnosti, nemožnosti uniknout a hrůzy z uvězněnosti. Druhým typem je úzkost zničující otevřenosti, nekonečna, beztvareho prostoru, do kterého člověk padá, aniž by v něm bylo místa, kam by mohl dopadnout. Popsané sociální situace mají povahu pastí bez úniku i prázdné, temné a neznámé prázdnoty. Obě tváře jedné skutečnosti probouzejí latentní úzkost každého jednotlivce, který na ně pohlédne. Většina z nás se na ně dnes dívá.

PATOLOGICKÁ ÚZKOST; VITALITA A ODVAHA

Povaha patologické úzkosti

Věnovali jsme se třem podobám existenciální úzkosti, úzkosti, jež náleží k lidské existenci jako takové. O neexistenciální úzkosti, která je výsledkem nahodilých událostí lidského života, jsme se zmínili jen zběžně. Nyní se jí budeme zabývat systematicky. Ontologie úzkosti a odvahy, tak jak je zpracována v této knize, samozřejmě nemůže usilovat o předložení psychoterapeutické teorie neurotické úzkosti. V současnosti je předmětem odborné diskuse množství teorií a mnozí významní psychoterapeutové, zvláště sám Freud, vypracovali rozdílné interpretace. Všem teoriím je však vlastní jeden společný jmenovatel: úzkost je vědomím nevyřešených rozporů mezi strukturními prvky osobnosti, jako např. rozpor mezi nevědomými tužbami a represivními normami, rozpor mezi různými tužbami pokoušejícími se ovládnout centrum osobnosti, rozpor mezi imaginárními světy a zkušeností skutečného světa, rozpor mezi tendencí k velikosti a dokonalosti a zkušeností vlastní malosti a nedokonalosti, rozpor mezi touhou být přijímán ostatními lidmi, společností či světem a zkušeností odmítnutí, rozpor mezi vůlí být a zdánlivě nesnesitelnou tíhou bytí, jež vyvolává otevřenou či skrytou touhu nebýt. Projevem všech těchto rozporů, ať nevědomých, podvědomých či vědomých, ať přiznaných či nepřiznaných, jsou náhlé či dlouhotrvající stavy úzkosti. Obvykle je jeden z těchto výkladů úzkosti považován za základní. Pátrání po základní úzkosti (ve smyslu psychologickém, ne kulturním) se účastní praktičtí i teoretičtí analytici, většina těchto pokusů však postrádá kritérium pro to, co je základní, a co odvozené. Každý takový výklad ukazuje ke konkrétním příznakům a základním strukturám, ale vzhledem k rozmanitosti sledovaného materiálu je vyzvednutí jedné jeho

části většinou nepřesvědčivé. Existuje ovšem ještě další důvod, proč se psychoterapeutická teorie úzkosti i přes všechna svá vynikající rozpoznání nachází v tak nejasném stavu. Je jím nedostatečně jasné rozlišení mezi existenciální a patologickou úzkostí a mezi hlavními podobami existenciální úzkosti. Toto rozlišení není možné provést pouze hlubinně-psychologickou analýzou, je záležitostí ontologie. Pouze ve světle ontologického porozumění lidské přirozenosti je možné uspořádat soubor materiálu poskytovaného psychologii a sociologií v konzistentní a komplexní teorii úzkosti.

Patologická úzkost je stav existenciální úzkosti za zvláštních podmínek. Charakter těchto podmínek je závislý na vztahu úzkosti k sebe-potvrzení a odvaze. Viděli jsme, že úzkost tíhne k tomu stát se strachem, aby měla objekt, s nímž se odvaha může vyrovnat. Odvaha úzkost neodstraňuje. Úzkost náleží k existenci, proto ji není možné odstranit. Odvaha však zahrnuje úzkost před nebytím *do* sebe. Odvaha je sebe-potvrzením „navzdory“, totiž navzdory nebytí. Ten, kdo jedná s odvahou, bere ve svém sebe-přítakání úzkost nebytí *na* sebe. Obě předložky – „do“ i „na“ – jsou metaforické a poukazují na úzkost jako na prvek náležející do rámce celkové struktury sebe-potvrzení, prvek, který dodává sebe-potvrzení rys „navzdory“, a proměňuje jej v odvalu. Úzkost nás obrací k odvaze, protože alternativou je zoufalství. Odvaha vzdoruje zoufalství tím, že úzkost přijímá do sebe.

Tento postup je klíčem k pochopení patologické úzkosti. Komu se nepodaří vzít na sebe s odvahou svou úzkost, ten se může vyhnout extrémní situaci zoufalství únikem do neurózy. Nadále potvrzuje sám sebe, ale v omezené míře. *Neuróza je způsob, jak se vyhnout nebytí vyhnutím se bytí.* V neurotickém stavu není sebe-potvrzení nepřítomno, ve skutečnosti může být velmi silné a výrazné. Ale Já, jež je potvrzováno, je redukováným Já. Některým či mnohým z jeho možností není přiznána možnost uskutečnění, protože uskutečnění bytí v sobě zahrnuje přijetí nebytí a jeho úzkosti. Kdo není schopen silného sebe-potvrzení navzdory úzkosti nebytí, je přinucen k slabému, redukovatému sebe-potvrzení. Přítakává něčemu, co je menší než jeho esenciální nebo potenciální bytí. Vzdává se části svých možností, aby zachránil to, co zbylo. Toto uspořádání objasňuje dvojznačnost neurotické osobnosti. Neurotik je k hrozbě nebytí vnímavější než průměrný člověk. A protože nebytí otevírá tajemství bytí (viz kapitola VI), může být oproti průměru tvořivější.

Omezená šíře sebe-potvrzení může být vyvážena vyšší intenzitou, ovšem intenzitou zúženou do zvlášť vytčeného bodu a provázenou zkresleným vztahem ke skutečnosti jako celku. Tvůrčí momenty se mohou projevit dokonce i tehdy, když patologická úzkost nese psychotické rysy. Biografie tvůrčích mužů a žen poskytují dostatek příkladů. A jak ukazují příklady ďáblem posedlých v Novém zákoně, lidé hluboko pod průměrem mohou zahlédnout to, co nevidí zástupy ani Ježíšovi učedníci; intenzivní úzkost vyvolaná Ježíšovou přítomností jim ve velmi raném období jeho působení odhaluje vykupitelský charakter jeho osobnosti. Dějiny lidské kultury dokazují, že neurotická úzkost znovu a znovu proráží zdi běžného sebe-potvrzení a otevírá úrovně skutečnosti, jež zůstávají za normálních okolností skryty.

To nás však přivádí k otázce, zda není normální sebe-potvrzení průměrného člověka ještě omezenější než patologické potvrzení neurotika, a tedy zda není stav patologické úzkosti a sebe-potvrzení pro člověka běžným stavem. Často se uvádí, že neurotické prvky jsou přítomny v každém z nás a že rozdíl mezi zdravou a nemocnou myslí je pouze kvantitativní. Tuto teorii je možné podepřít poukazem na psychosomatickou povahu většiny nemocí a na přítomnost prvků nemoci i v tom nejzdravějším těle. Pokud je teze o psychosomatické souvztažnosti platná, ukazovalo by to na přítomnost prvků nemoci také ve zdravé myslí. Existuje potom rozlišení mezi zdravou a neurotickou myslí, jež by bylo pojmově přesné i přesto, že skutečnost obsahuje množství přechodů?

Rozdíl mezi neurotickou a zdravou (ač potenciálně neurotickou) osobností je následující: Neurotická osobnost se na základě vyšší vnímavosti k nebytí a následně na základě intenzivnější úzkosti přizpůsobila fixnímu, ale omezenému a nerealistickému sebe-potvrzení. Toto sebe-potvrzení se stalo jakousi tvrzí, do níž se neurotická osobnost uchýlila a kterou všemi prostředky psychologického odporu brání proti útoku – ať už ze strany skutečnosti, nebo ze strany psychoanalytika. A není to odpor bez jisté vnitřní moudrosti. Neurotik si je vědom nebezpečí, jež mu hrozí v případě, že se jeho nerealistické sebe-potvrzení zhroutí a na jeho místo nenastoupí *žádné* realistické sebe-potvrzení. Nebezpečím je, že upadne zpět do další a mnohem lépe chráněné neurózy, nebo že s kolapsem svého omezeného sebe-potvrzení upadne do bezmezného zoufalství.

V případě normálního sebe-potvrzení průměrné osobnosti je situace odlišná. Také toto sebe-potvrzení je zlomkovité. Průměrný člověk se vyhýbá extrémním situacím tím, že se odvážně vyrovnává s konkrétními objekty strachu. Obvykle si není vědom nebytí a úzkosti v hloubce své osobnosti. Jeho zlomkovité sebe-potvrzení však není fixní a není chráněno proti zdrcující hrozbě úzkosti. Přizpůsobuje se skutečnosti mnohem rozmanitějšími způsoby než neurotik. Převyšuje neurotika rozsahem, ovšem zaostává za ním intenzitou, jež na druhé straně může u neurotika vzbudit tvořivost. Jeho úzkost jej nenutí vytvářet imaginární světy. Přitakává sám sobě v jednotě s těmi částmi skutečnosti, s nimiž se setkává – a které nejsou přesně ohraničené. To z něj ve srovnání s neurotikem činí zdravého člověka. Neurotik je nemocný a potřebuje léčbu, protože se nachází v konfliktním vztahu ke skutečnosti. V tomto konfliktu je zraňován skutečností, která neustále proniká tvrzí jeho ochrany a imaginárním světem za jejími zdmi. Jeho omezené a fixované sebe-potvrzení jej zároveň chrání před nesnesitelným působením úzkosti a zároveň jej ničí tím, že jej obrací proti skutečnosti a skutečnost proti němu, a tím, že vyvolává další nesnesitelný útok úzkosti. Patologická úzkost je navzdory svým tvořivým možnostem nemoc a představuje nebezpečí, proto musí být zahrnuta do odvahy být, jež je extenzivní i intenzivní.

V jistém okamžiku se sebe-potvrzení průměrného člověka stává neurotickým, a to tehdy, když změny skutečnosti, jíž se přizpůsobil, ohrožují zlomkovitou odvahou, s níž přemohl obvyklé objekty strachu. Pokud taková situace nastane – často v kritických okamžicích dějin –, stává se sebe-potvrzení patologickým. Nebezpečí spojená s dějinnou změnou, neznámá povaha přicházejících věcí, temnota budoucnosti činí z průměrného člověka fanatického obránce zavedeného pořádku. Brání jej stejně nutkavě, jako neurotik brání tvrz svého imaginárního světa. Ztrácí svou poměrnou otevřenost ke skutečnosti, zažívá neznámou hloubku úzkosti. Pokud však není schopen zahrnout tuto úzkost do svého sebe-potvrzení, mění se jeho úzkost v neurózu. To je vysvětlení masové neurózy, jež se obvykle objevuje na konci dějinného období (viz předchozí kapitolu o třech obdobích úzkosti v západní kultuře). V takových údobích je existenciální úzkost natolik smíšená s neurotickou úzkostí, že historikové a psychoanalytici nejsou schopni narýsovat přesné dělicí čáry. Kdy se kupříkladu stává patologickou úzkost

před zatracením, jež leží v základech asketismu? Je úzkost z ďábel-
ského *vždy* neurotická, či dokonce psychotická? Do jaké míry jsou
současné existencialistické popisy kritické lidské situace vyvolány
neurotickou úzkostí?

Úzkost, náboženství a medicína

Podobné otázky nás vedou k úvaze o způsobech léčení, o něž
zápasí dvě fakulty – teologická a lékařská. Medicína, především
psychoterapie a psychoanalýza, často tvrdí, že léčba úzkosti je je-
jím úkolem, protože každá úzkost je patologická. Léčení spočívá
v úplném odstranění úzkosti, protože úzkost je nemoc, většinou
v psychosomatickém, někdy pouze v psychologickém smyslu.
Všechny formy úzkosti mohou být vyléčeny a vzhledem k tomu,
že úzkost nemá žádný ontologický základ, neexistuje ani žádná
existenciální úzkost. Závěr zní: medicínské porozumění problému
a lékařská pomoc jsou cestou k odvaze být, lékařské povolání je
jediným povoláním schopným léčit. I když tuto radikální pozici
zastává stále menší počet lékařů a psychoterapeutů, je i nadále
důležitá z teoretického hlediska. Zahrnuje totiž rozhodnutí o lid-
ské *přirozenosti*, které je potřeba vyslovit otevřeně, navzdory pozi-
tivistickému odporu k ontologii. Psychiatr, který tvrdí, že úzkost
je *vždy* patologická, nemůže popřít *možnost* nemoci obsaženou
v lidské přirozenosti a musí objasnit fakt konečnosti, pochybování
a viny každé lidské bytosti; předmětem vysvětlení z pohledu jeho
vlastních předpokladů musí být také všeobecnost úzkosti. Nemůže
se vyhnout otázce po lidské přirozenosti, protože při provozování
svého povolání se nemůže vyhnout rozlišování mezi zdravím a ne-
mocí, existenciální a patologickou úzkostí. To je důvod, proč stále
více představitelů medicíny obecně a psychoterapie zvláště žádá
spolupráci s filosofy a teology. Je to také důvod, proč se na základě
této spolupráce rozvinula praxe „poradenství“ (angl. counseling),
jež je jako každý pokus o syntézu nebezpečná, ale zároveň pro
budoucnost důležitá. Lékařská obec potřebuje nauku o člověku,
aby mohla splnit svůj teoretický úkol, ovšem nauku o člověku
nebude mít bez trvalé spolupráce se všemi ostatními odbornými
obcemi, jejichž ústředním předmětem je člověk. Cílem lékařského
povolání je poskytnout pomoc člověku v těch jeho existenciálních

problémech, které jsou obvykle označovány jako nemoci. Nemůže však člověku pomoci bez neustálé spolupráce se všemi ostatními povoláními, jejichž cílem je pomoci člověku jakožto člověku. Jak nauka o člověku, tak i jemu poskytnutá pomoc jsou záležitostmi spolupráce v mnoha směrech. Pouze tímto způsobem je možné pochopit a uskutečnit lidskou moc bytí, nejvlastnější sebe-potvrzení člověka, jeho odvalu být.

Akademičtí teologové i duchovní v praxi stojí před stejným problémem. Veškeré jejich vyučování i praxe předpokládá nauku o člověku a spolu s ní i ontologii. To je důvod, proč teologie po větší část svých dějin vyhledávala pomoc filosofie, navzdory častým teologickým či laickým protestům (jež jsou protějškem protestů empirického lékařství proti filosofům medicíny). Ať už byl útěk od filosofie sebeúspěšnější, ve vztahu k nauce o člověku byl zřetelně neúspěšný. Ve výkladu lidské existence se teologie i medicína s filosofií nevyhnutelně spojily, ať už si toho byly vědomy nebo ne. A spojením s filosofií se spojily spolu navzájem, i když jejich pojetí člověka se vydalo opačnými směry. Současná teologická i lékařská obec si jsou vědomy této situace i jejich teoretických a praktických důsledků. Teologové i duchovní dychtivě vyhledávají spolupráci s lékaři – jejím výsledkem je mnoho forem příležitostné i institucionalizované vzájemné pomoci. Chybějící ontologická analýza úzkosti a jasné rozlišení mezi existenciální a patologickou úzkostí ovšem zabránilo jak mnoha duchovním a teologům, tak mnoha lékařům a psychoterapeutům vstoupit do tohoto spojení. Nejsou potom schopni rozlišovat, a následkem toho ani ochotni dívat se na neurotickou úzkost tak, jak se dívají na tělesnou chorobu – tedy jako na předmět lékařské pomoci. Jestliže je však poslední odvaha zvěstována někomu, kdo je patologicky fixován na omezené sebe-potvrzení, je obsah zvěstování předmětem nutkavého odmítání, nebo je – což je ještě horší – zapracován do sebeobránného valu jako další nástroj umožňující vyhnout se střetu se skutečností. Příliš nadšenou reakci na náboženskou výzvu je třeba z hlediska realistického sebe-potvrzení posuzovat s nedůvěrou. Příliš mnoho odvahy být vytvořené náboženstvím není ničím jiným než touhou omezit své vlastní bytí – a posílit toto omezení silou náboženství. Náboženství může – dokonce i když nevede k patologické sebe-redukci ani ji přímo nepodporuje – snížit otevřenost člověka ke skutečnosti, především ke skutečnosti jeho samého. Tímto způso-

bem může náboženství chránit či přiživovat potenciálně neurotický stav. Duchovní si tato nebezpečí musí uvědomovat a čelit jim s pomocí lékaře či psychoterapeuta.

Z naší ontologické analýzy je možné odvodit některé zásady pro spolupráci teologické a lékařské obce při vyrovnávání se s úzkostí. Základním principem je, že existenciální úzkost ve třech svých hlavních podobách není záležitostí lékaře *jakožto* lékaře, i když si jí musí být plně vědom; a naopak neurotická úzkost ve všech svých podobách není záležitostí duchovního *jakožto* duchovního, i když i on si jí musí být plně vědom. Duchovní klade otázku po odvaze být, jež do sebe zahrnuje existenciální úzkost; lékař klade otázku po odvaze být, v níž je odstraněna neurotická úzkost. Jak ovšem ukázala naše ontologická analýza, neurotická úzkost je neschopnost vzít na sebe vlastní existenciální úzkost. Duchovenská funkce v sobě proto zároveň zahrnuje funkci lékařskou. Ani jedna z těchto funkcí není absolutně svázána s těmi, kdo ji vykonávají profesionálně. Lékař, obzvláště psychoterapeut, se může nepřímou stát zprostředkovatelem odvahy být a spolu s ní i schopnosti vzít na sebe existenciální úzkost. Nestává se tím duchovním a nikdy by se neměl pokoušet jej nahradit, ale může svým dílem napomoci k nejzákladnějšímu sebe-přítakání, a tak zastávat duchovenskou funkci. A naopak duchovní či kdokoliv jiný se může stát lékařským pomocníkem. Nestává se proto lékařem a žádný duchovní by neměl usilovat o to, aby se jím stal *jakožto* duchovní, přestože může být schopen vyzařovat léčivou sílu pro mysl i tělo a pomáhat odstraňovat neurotickou úzkost.

Pokud je tento základní princip uplatňován u třech hlavních podob existenciální úzkosti, je možné odvodit další zásady. Úzkost před osudem a smrtí vyvolává nepatologické úsilí o zajištění bezpečnosti. Významné části lidské kultury mají za úkol zajistit člověku bezpečí proti útokům osudu a smrti. Člověk si uvědomuje, že neexistuje žádná absolutní nebo definitivní bezpečnost, a uvědomuje si také, že život na něm znovu a znovu vyžaduje, aby se zčásti či úplně vzdal své bezpečnosti ve prospěch plného sebe-přítakání. Přesto se pokouší omezit moc osudu a hrozbu smrti, jak jen to je možné. Patologická úzkost před osudem a smrtí žene člověka k bezpečnosti, která je srovnatelná s bezpečností vězení. Ten, kdo v něm žije, není schopen opustit ochranu poskytnutou mu jeho vlastními dobrovolně přijatými omezeními. Tato omeze-

ní však nejsou založena na plném vědomí skutečnosti. Proto je neurotikova bezpečnost nerealistická. Bojí se toho, čeho se bát nemusí, a cítí se bezpečně tam, kde bezpečno není. Úzkost, kterou na sebe není schopen vzít, vytváří představy nemající žádný základ ve skutečnosti, a současně ustupuje tváří v tvář věcem, jichž je třeba se bát. Jinými slovy, člověk se vyhýbá nebezpečím, jež jsou sotva skutečná, a potlačuje vědomí nutnosti své smrti, přestože ta je skutečností trvale přítomnou. Důsledkem patologické formy úzkosti před osudem a smrtí je strach na *nesprávném místě*.

Podobné uspořádání nacházíme v patologických podobách úzkosti před vinou a zatracením. Normální, existenciální úzkost před vinou vede člověka k pokusům vyhnout se této úzkosti (obvykle nazývané výčitky svědomí) tím, že se vyhne vině. Morální sebekázeň a zvyky vyprodukují morální neporušenost, přestože si člověk uvědomuje, že není možné odstranit porušenost obsaženou v lidské existenciální situaci, v jeho odcizení vlastnímu pravému bytí. Neurotická úzkost dělá totéž, ale omezeným, fixovaným a nerealistickým způsobem. Úzkost před možností stát se vinným a hrůza z pocitu zatracení jsou tak silné, že téměř znemožňují činit odpovědná rozhodnutí a v jakémkoliv smyslu morálně konat. Jeli-kož se však rozhodnutím ani jednáním nelze vyhnout, jsou aspoň omezeny na minimum – to je ovšem považováno za absolutně dokonalé; oblast, v níž se tato rozhodnutí a jednání uskutečňují, je hájena proti jakémukoliv pokusu překročit ji. Také zde má odtržení od skutečnosti za následek, že vědomí viny je nesprávně přiřazeno. Moralistická sebeobrana nutí neurotika vidět vinu tam, kde žádná není, nebo kde je zaznamatelná jen velmi nepřímou. Vědomí skutečné viny a sebezatracení, jež je totožné s existenciálním sebeodcizením člověka, je potlačeno, protože zde chybí odvaha, jež by je do sebe zahrnula.

Podobné znaky vykazují konečně také patologické formy úzkosti před prázdnotou a nesmyslností. Existenciální úzkost před pochybováním vede člověka k vytváření jistoty v systémech smyslu udržovaných tradicí a autoritou. Těmito způsoby vytváření a udržování jistoty je úzkost zeslabována navzdory prvku pochybování obsaženému v konečnosti lidského ducha, i navzdory hrozbě nesmyslnosti obsažené v lidském odcizení. Neurotická úzkost staví těsnou tvrz jistoty, která může být a je bráněna s nejvyšší neústupností. Lidské schopnosti klást otázky je na její půdě zne-

možněno se projevit, a pokud by hrozilo nebezpečí, že bude uskutečněna prostřednictvím otázek zvenčí, reaguje člověk fanatickým odmítáním. Tvrz nepochybné jistoty však nestojí na skále skutečnosti. Neurotikova neschopnost plně se střetnout se skutečností činí jeho pochyby i jistoty nerealistickými. Oboje řadí na špatné místo. Pochybuje o tom, co je takřka nad každou pochybnost, a je si jist tam, kde by bylo na místě pochybovat. Především však nepřipouští otázku po smyslu v jejím univerzálním a fundamentálním významu. Tato otázka je v něm stejně, jako je v každém člověku v podmínkách existenciálního odcizení. Neurotik ji však nemůže přijmout, protože mu schází odvaha vzít na sebe úzkost před prázdnotou nebo pochybováním a nesmyslností.

Analýza vzájemného vztahu patologické a neurotické úzkosti odkryla následující principy: 1. Existenciální úzkost je úzkost ontologická a není možné ji odstranit, musí být zahrnuta do odvahy být. 2. Patologická úzkost je úzkost vznikající jako následek selhání Já vzít úzkost na sebe. 3. Patologická úzkost vede k sebe-potvrzení na omezeném, fixním a nerealistickém základě a zároveň k vynucené obraně tohoto základu. 4. Patologická úzkost ve vztahu k úzkosti před osudem a smrtí vytváří nerealistický pocit bezpečí; ve vztahu k úzkosti před vinou a zatracením nerealistickou dokonalost; ve vztahu k úzkosti před pochybováním a nesmyslností nerealistickou jistotu. 5. Diagnostikovaná patologická úzkost je předmětem medicínské léčby. Existenciální úzkost je předmětem duchovenské pomoci. Ani lékařská ani duchovenská funkce není nutně vázána na představitele těchto dvou povolání: duchovní může být lékařem a psychoterapeut duchovním a každý člověk může být tím i oním ve vztahu ke svému „bližnímu“. Obě funkce by však neměly být zaměňovány a zástupci obou povolání by se neměli snažit nahradit jeden druhého. Jejich společným cílem je pomoci lidem docílit plného sebe-přítakání, dosáhnout odvahy být.

Vitalita a odvaha

Úzkost a odvaha jsou psychosomatické povahy. Jsou biologické stejně jako psychologické. Z pohledu biologického je možno říci, že strach a úzkost jsou strážci, kteří ukazují živé bytosti na hrozbu nebytí a vyvolávají aktivity vedoucí k ochraně před touto hrozbou.

Strachu a úzkosti je třeba rozumět jako projevům toho, co je možno nazvat „sebe-přítakáním na stráži“. Bez předjímajícího strachu a naléhavé úzkosti by žádná konečná bytost nebyla schopna existovat. Odvaha je z tohoto pohledu připravenost vzít na sebe negativa předjímaná strachem v zájmu plnější positivity. Biologické sebe-přítakání v sobě zahrnuje přijetí nedostatku, námahy, nejistoty, bolesti, možné záhuby. Bez tohoto sebe-přítakání není možné život zachovat ani rozmnožit. Čím více životaschopné síly bytost má, tím více je schopna přítakat sobě samé navzdory nebezpečím oznamovaným strachem a úzkostí. Jejich biologické funkci by však odporovalo, kdyby odvaha přehlížela jejich varování a podněcovala by jednání bezprostředně zhoubné povahy. V tom je pravda Aristotelovy nauky o odvaze jako středu mezi zbabělostí a přílišnou smělostí. Biologické sebe-přítakání potřebuje rovnováhu mezi odvahou a strachem. Takovou rovnováhu lze nalézt u všech živých bytostí, jež jsou schopny zachovat a rozmnožovat své bytí. Jestliže varování strachu pozbývá svého účinku nebo pokud dynamika odvahy ztrácí svou sílu, život mizí. Snaha po bezpečnosti, dokonalosti a jistotě, o níž jsme hovořili výše, je biologicky nutná, stává se však biologicky zhoubnou, jestliže se vyhne riziku nestálosti, nedokonalosti a nejistoty. A opačně riziko, jež má realistický základ v našem já nebo v našem světě, je biologicky vyžadováno, bez založení ve skutečnosti je však sebezničující. Život proto zahrnuje strach i odvahu jako prvky životního procesu v proměnlivé, ale v zásadě ustálené rovnováze. Dokud život takovou rovnováhou disponuje, je schopen čelit nebytí. Nevyvážený strach a nevyvážená odvaha život ničí, úkolem rovnováhy strachu a odvahy je jeho zachování a rozmnožení.

Životní proces, který takovou rovnováhu (a s ní moc bytí) vyžaduje, je z biologického hlediska vitální, disponuje životní silou. Pravou odvahu stejně jako pravý strach je proto nutné chápat jako výraz dokonalé vitality. Odvaha být je funkcí vitality. Zmenšující se vitalita s sebou jako důsledek nese zmenšující se odvahu. Posílit vitalitu znamená posílit odvahu být. Neurotičtí jedinci a neurotická období trpí nedostatkem vitality. Jejich biologická báze se rozložila. Ztratili sílu plného sebe-přítakání, odvahy být. Zda se něco takového stane nebo nestane, je výsledkem biologických procesů, je to biologický osud. Období zmenšené odvahy být jsou obdobími biologické zesláblosti jak u jednotlivce, tak v dějinách. Tři hlavní

období nevyvážené úzkosti jsou obdobími zmenšené vitality, jsou závěry epoch a bylo možno je překonat pouze vzestupem života-schopných silných skupin, které nahradily skupiny, jejichž vitalita byla rozložena.

Až do této chvíle jsme biologickou argumentaci předkládali nekriticky. Nyní musíme prověřit platnost jejích jednotlivých kroků. První otázka, kterou je potřeba položit, míří k rozdílu mezi strachem a úzkostí, jež jsme vysvětlili dříve. Není pochybnosti o tom, že biologickou funkcí strachu zaměřeného k určitému předmětu je upozorňovat na hrozby nebytí a podněcovat opatření ochrany a odporu. Musíme se však ptát: Platí totéž také pro úzkost? Naše biologická argumentace záměrně užívala především termínu strach, zatímco termín úzkost byl užit pouze výjimečně. Z biologického hlediska působí totiž úzkost spíše zhoubně než ochranně. Zatímco strach může vést k opatřením, jež se vyrovnávají s objekty strachu, úzkost nic takového dělat nemůže, protože žádný objekt nemá. Snaha života transformovat úzkost ve strach (upozornili jsme na ni již dříve) ukazuje, že úzkost je biologicky neupotřebitelná a není možné ji vysvětlit z hlediska ochrany života. Vyvolává sobě-vzdorné formy chování. Úzkost proto svou nejvlastnější podstatou přesahuje biologickou argumentaci.

Druhý bod se týká pojmu vitality. Obsah vitality se stal závažnou otázkou poté, co fašismus a nacismus převedly teoretický důraz na vitalitu do politického systému, jenž ve jménu vitality zaútočil na většinu hodnot západního světa. V Platónově dialogu *Lachés* je vztah odvahy a vitality projednáván v rámci otázky, zda mají odvahu zvířata. Pro kladnou odpověď lze uvést mnoho důvodů. Ve zvířecím světě je dobře vyvinuta rovnováha mezi strachem a odvahou. Zvířata jsou strachem varována, ale za zvláštních podmínek nevěnují svému strachu pozornost a podstupují riziko bolesti či záhuby v zájmu těch, kdo jsou součástí jejich vlastního sebe-potvrzení, např. svých potomků či svého stáda nebo své smečky. Navzdory těmto zjevným faktům Platón zvířecí odvalu odmítá. Pochopitelně. Jestliže je odvaha věděním toho, čemu se vyhnout a čeho se odvážit, nemůže být odvaha oddělena od člověka jakožto rozumové bytosti.

Vitalita, moc života, stojí ve vztahu k formě života, jíž dává moc. Moc lidského života není možné oddělit od toho, co středověcí filosofové nazývali „intencionalita“ (*intentionalitas*), vztah

k významům. Vitalita člověka je tak velká jako jeho intencionalita – jsou na sobě navzájem závislé. To činí člověka nejživotascopnějším ze všech tvorů. Může přesáhnout libovolnou situaci jakýmkoliv směrem a tato možnost jej žene k tomu, aby tvořil nad sebe. Vitalita je moc tvořením překračovat sebe sama, a přitom sama sebe neztratit. Čím více síly tvořit nad sebe člověk má, tím více má vitality. Svět technických výtvorů je nejzřetelnějším výrazem lidské vitality a její nekonečné převahy nad vitalitou zvířecí. Pouze člověk disponuje úplnou vitalitou, protože pouze on sám disponuje úplnou intencionalitou.

Definovali jsme intencionalitu jako „zaměřenost k smysluplným obsahům“. Člověk žije „ve“ významech, v tom, co je platné logicky, esteticky, eticky, nábožensky. Jeho subjektivita je nasycena objektivitou. V každém setkání se skutečností jsou přítomny vzájemně závislé struktury Já i světa. Nejelementárnějším výrazem tohoto faktu je jazyk, jenž dává člověku schopnost abstrahovat od konkrétně daného a po provedené abstrakci se k němu opět vrátit, interpretovat je a transformovat je. Nejživotascopnějším tvorem je tvor, který má slovo a je slovem osvobozen z područí daného. V každém setkání se skutečností je člověk vždy nad tímto setkáním. Ví o něm, srovnává je, je přitahován jinými možnostmi, předjímá budoucnost stejně jako v paměti uchovává minulost. To je jeho svoboda a v této svobodě spočívá moc jeho života. To je zdroj jeho vitality.

Při správném porozumění souvztažnosti mezi vitalitou a intencionalitou je možné, v mezích její platnosti, biologickou interpretaci odvahy přijmout. Odvaha je nepochybně funkcí vitality, vitalita však není něco, co lze oddělit od celku člověka bytí, jeho jazyka, jeho tvořivosti, jeho duchovního života, jeho posledního smyslu. Jedním z neblahých důsledků intelektualizace lidského duchovního života byla ztráta slova „duch“ a jeho nahrazení myslí či intelektem, dalším pak bylo vydělení toho prvku vitality, jenž je obsažen v „duchu“, a jeho pojetí jako nezávislé biologické síly. Člověk byl rozdělen na bezkrevný intelekt a bezsmyslnou vitalitu. Střední člen mezi nimi – duchovní duše, v níž jsou vitalita a intencionalita spojeny – byl zapomenut. Na konci tohoto vývoje bylo pro reduktivní naturalismus jednoduché odvodit sebe-potvrzení a odvahu z čistě biologické vitality. V člověku však nic není „čistě biologické“ ani „čistě duchovní“. Každá buňka jeho těla je účastna

jeho svobody a duchovnosti a každý akt jeho duchovní tvořivosti je vyživován jeho životním dynamismem.

Tuto jednotu předpokládalo řecké slovo *areté*. Je možné je překládat jako ctnost, ale pouze tehdy, jsou-li odstraněny moralistické konotace „ctnosti“. Řecký výraz spojuje sílu a hodnotu, moc bytí a naplnění smyslu. Ctnostný člověk (*aretés*) je nositelem vznešených hodnot, nejvyšší zkouškou jeho areté je připravenost obětovat pro ni sebe sama. Jeho odvaha je vyjádřením jeho intencionality stejně jako jeho vitality. Ctnostný člověk je aretés právě svou duchovně formovanou životaschopností. Za touto terminologií stojí mínění starověkého světa, že odvaha je vznešená. Vzorem odvážného člověka není sebe-likvidující barbar, jehož vitalita není plně lidská, nýbrž vzdělaný Řek, který zná úzkost před nebytím, neboť zná hodnotu bytí. Můžeme připojit poznámku, že latinské slovo *virtus* a jeho odvozeniny (*virtu* v renesanční italštině a *virtue* v renesanční angličtině) mají podobný význam jako areté. Označují povahu těch, kdo spojují mužskou sílu (*vir-tus*) s morální vznešeností. V tomto ideálu lidské dokonalosti, jenž má stejně daleko k barbarismu jako k moralismu, je spojena vitalita i intencionalita.

Ve světle těchto úvah je možno na biologickou argumentaci odpovědět, že nedostála tomu, co odvahou nazývala antika. Vitalismus ve smyslu oddělení vitálního od intencionálního nutně restauruje jako ideál odvahy barbara. I když tak činí v zájmu vědy, vyjadřuje tím – většinou proti vůli svých naturalistických obhájců – předhumanistický postoj, a je-li užit demagogy, může vytvořit barbarský ideál odvahy, jak se projevil ve fašismu a nacismu. „Čistá“ vitalita v člověku není nikdy čistá, ale vždy zdeformovaná, protože lidskou mocí života je člověková svoboda a duchovnost, v níž jsou vitalita a intencionalita spojeny.

Třetím bodem biologické interpretace, který si vyžaduje zhodnocení, je odpověď biologismu na otázku, odkud pramení odvaha být. Biologická argumentace odpovídá: z vitální síly, která je darem přírody, věcí biologického osudu. To je velmi podobné starověkým a středověkým odpovědím, v nichž bylo spojení biologického a historického osudu – aristokratický stav – pokládáno za podmínku příznivou pro růst odvahy. V obou případech je odvaha možnost závislá ne na síle vůle nebo porozumění, ale na daru, který předchází jednání. Tragický náhled raných Řeků a determi-

nistický náhled moderního naturalismu se shodují v následujícím bodě: moc „sebe-potvrzení navzdory“, tj. odvaha být, je záležitostí osudu. To vylučuje moralistické, ale ne morální hodnocení odvahy – odvahu být nelze přikázat a nelze jí nabýt uposlechnutím příkazu. Řečeno náboženskou terminologií: je to věc milosti. Jak se v dějinách myšlení stává často, naturalismus připravil cestu k novému porozumění milosti, zatímco idealismus takovému porozumění zabránil. Z tohoto pohledu je biologická argumentace velmi důležitá a je potřeba brát ji vážně (zvláště v etice), navzdory deformacím pojmu vitality v biologickém i politickém vitalismu. Pravdou vitalistické interpretace etiky je milost. Odvaha jako milost je výsledkem i otázkou.

ODVAHA A PARTICIPACE

Odvaha být jako součást

Bytí, individualizace a participace

Nebudu se na tomto místě pokoušet o výklad základní ontologické struktury a jejich jednotlivých složek. Něco podobného jsem udělal v první části prvního dílu své *Systematické teologie*. Naše současná diskuse se k tvrzením oněch kapitol musí obrátit bez toho, že by opakovala jejich argumenty. Ontologické principy mají polární povahu v závislosti na základní polární struktuře bytí, tj. bytí Já a světa. Prvními polárními složkami jsou individualizace a participace. Jejich vztah k otázce odvahy je zřejmý, jestliže je odvaha definována jako sebe-potvrzení bytí navzdory nebytí. Zeptáme-li se, co je subjektem tohoto sebe-potvrzení, musíme odpovědět: individuální Já, které participuje na světě, tj. strukturním univerzu bytí. Lidské sebe-potvrzení má dvě strany, jež jsou odlišitelné, ne však oddělitelné; jednou z nich je potvrzení Já jakožto Já, totiž odděleného, samostatného, individualizovaného, jedinečného, svobodného, sebeurčujícího Já. To je to, co je potvrzováno v každém aktu sebe-potvrzení. To je to, co člověk brání proti nebytí a co odvážně potvrzuje tím, že na sebe nebytí bere. Hrozící ztráta tohoto Já je podstatou úzkosti a vědomí jeho konkrétních ohrožení je podstatou strachu. Ontologické sebe-potvrzení předchází všechny rozdíly metafyzického, morálního či náboženského definování Já. Ontologické sebe-potvrzení není ani přírodní, ani duchovní; ani dobré, ani zlé; ani imanentní, ani transcendentní. Tato rozlišení jsou možná pouze díky všezakládajícímu ontologickému sebe-potvrzení Já jakožto Já. Stejně tak pojmy, jež charakterizují individuální Já, leží v základu rozdílných způsobů hodnocení: oddělení není odcizení, samostatnost není sobeckost, sebeurčení není hříšnost.

Jsou to strukturní popisy, podmínky lásky i nenávisti, zatracení i spasení. Nadešel čas skoncovat se špatným teologickým zvykem skákat s morálním rozhořčením po každém slově, v němž se objeví zájmenný tvar „sebe-“. Bez sebe-středného Já a ontologického sebe-potvrzení by neexistovalo dokonce ani morální pobouření.

Subjektem sebe-potvrzení je sebe-středné Já. Jako sebe-středné Já je individualizovaným Já. Je možné je zahubit, ale nelze je rozdělit – každá z jeho částí nese znamení tohoto a žádného jiného Já. Není možné je ani zaměnit – jeho sebe-potvrzení je zaměřeno k němu samému jako k jedinečnému, neopakovatelnému a nenahraditelnému individuu. Teologická výpověď, že každá lidská duše má nekonečnou hodnotu, je důsledkem ontologického sebe-potvrzení jako nedělitelného, nezaměnitelného Já. Můžeme jej nazvat „odvahou být jako samostatné Já, jako individuum“.

Já však může být Já jen proto, že má svět, strukturované univerzum, ke kterému náleží a od něhož je zároveň odděleno. Já a svět stojí v korelaci a stejně tak i individualizace a participace. Přesně takový je totiž význam participace – být částí něčeho, od čeho jsem zároveň oddělen. Doslova znamená participace „brát účast“, „mít podíl“. Toho můžeme použít v trojím smyslu. Za prvé ve smyslu „sdílení“, jako například při sdílení pokoje dvěma či více podnájemníky; nebo ve smyslu „mít co společného“, jako v případě Platónovy *methexis* („účast na“) – účasti individua na univerzálním; nebo konečně ve smyslu „být součástí“ něčeho, např. politického hnutí. Ve všech těchto případech je participace částečnou totožností a částečnou netotožností. Část celku není totožná s celkem, k němuž náleží. Celek je ovšem tím, čím je, pouze včetně této části. Nejzřetelnějším příkladem je vztah těla a jeho údů. Já je součástí světa, který náleží Já jako jeho svět. Bez *tohoto* jednotlivého Já by svět nebyl tím, čím je. O někom se říká, že se ztotožnil s nějakým hnutím. Touto participací se jeho bytí a bytí onoho hnutí stávají do jisté míry shodnými. Máme-li porozumět navýsost dialektické povaze participace, je nutné přemýšlet o ní ne z pohledu věcí, ale ve smyslu moci. Částečnou totožnost dvou jednotlivých, oddělených věcí si nelze představit. Moc bytí však může být sdílena různými jednotlivci. Moc bytí státu může být sdílena všemi jeho občany a obzvláštní měrou jeho vládci. Jeho moc je zčásti jejich mocí, i když jeho moc přesahuje jejich moc, a jejich moc zase přesahuje jeho moc. Totožnost participace je totožností v moci bytí. V tomto

smyslu je moc bytí individuálního Já částečně totožná s mocí bytí jeho světa, a naopak.

Pro pojmy sebe-potvrzení a odvahy to znamená, že sebe-potvrzení Já jakožto individuálního Já vždy zahrnuje potvrzení moci bytí, na níž Já participuje. Já potvrzuje sebe jako účastné na síle skupiny, hnutí, esencí, na moci bytí jako takového. Sebe-potvrzení, pokud je provedeno navzdory hrozbě nebytí, je odvahou být. Není to však odvaha být jako individuum, je to „odvaha být jako součást“.

Slovní spojení „odvaha být jako součást“ představuje problém. Vyžaduje sice zřetelně odvahu být jako individuum, ale vůle být jako součást se zdá vyjadřovat nedostatek odvahy, přesněji touhu žít pod ochranou většího celku. Vypadá to, jako bychom k potvrzení sebe jako součásti byli vedeni slabostí, ne odvahou. Avšak bytí jako součást ukazuje na fakt, že sebe-potvrzení nutně obsahuje potvrzení sebe jako „účastného“ a že tato strana našeho sebe-potvrzení je ohrožována nebytím stejně jako druhá strana – potvrzení sebe jako individuálního Já. Jsme ohrožováni nejen ztrátou našich individuálních Já, ale také ztrátou účasti na našem světě. Sebe-potvrzení jako součást proto vyžaduje stejnou odvahu jako sebe-potvrzení coby samostatné Já. Dvojitou hrozbu nebytí do sebe zahrnuje *jedna* odvaha. Odvaha být je vždy zásadně odvahou být jako součást i odvahou být jako individuum, obě jsou na sobě navzájem závislé. Odvaha být jako část celku je integrální součástí odvahy být jako individuum a odvaha být jako individuum je integrální součástí odvahy být jako část celku. V podmínkách lidské konečnosti a odcizení se však to, co je esenciálně spojeno, stává existenciálně rozštěpeným. Odvaha být jako součást se vyděluje z jednoty s odvahou být jako individuum a naopak. A obě se ve svém osamocení rozkládají. Úzkost, kterou do sebe zahrnuly, je uvolněna a začíná působit zhoubně. Tato okolnost určuje náš další postup: nejprve se budeme zabývat podobami odvahy být jako součást, poté podobami odvahy být jako individuum a nakonec se budeme věnovat odvaze, v níž jsou obě strany znovu spojeny.

Kolektivistické a semikolektivistické podoby odvahy být jako součást

Odvaha být jako součást je odvahou potvrdit své vlastní bytí participováním. Participováním na světě, do kterého člověk patří a z něhož je zároveň vydělen. Participace na světě se však stává skutečnou pouze skrze participaci na těch jeho částech, které utvářejí vlastní život toho kterého člověka. Svět jako celek je potenciální, ne aktuální. Aktuálními částmi jsou ty, s nimiž je člověk částečně ztotožněn. Čím vyšší soběvztáhnosti člověk dosáhne, tím vyšší je, zcela v souladu s polární strukturou skutečnosti, jeho schopnost participace. Člověk jako naprosto sebe-středná bytost či jako osobnost je schopen participovat na všem, participuje však skrze tu část světa, která z něj dělá osobu. Pouze nepřetržitým střetáváním s jinými osobnostmi se osoba stává a zůstává osobou. Místem tohoto střetávání je společenství. Lidská participace na přírodě je přímá natolik, nakolik je člověk svou tělesnou existencí pevnou součástí přírody. Jeho participace na přírodě je nepřímá a zprostředkovávaná společenstvím do té míry, do jaké přírodu přesahuje věděním a jejím formováním. Bez jazyka by nebylo obecných pojmů, bez obecných pojmů by nebylo přesahování přírody a vztahování k ní jakožto k přírodě. Jazyk je však společný, ne individuální. Část skutečnosti, na níž se člověk bezprostředně podílí, je společenství, do kterého patří. Skrze něj a pouze skrze něj je zprostředkovávána participace na světě jako celku i na všech jeho částech.

Kdo má odvahu být jako součást, má tedy odvahu přitakat sobě jako části toho společenství, na němž participuje. Jeho sebe-potvrzení je součástí sebe-potvrzení sociální skupiny, jež vytváří společenství, do kterého patří. To by mohlo vytvářet dojem, že neexistuje pouze individuální, nýbrž také kolektivní sebe-potvrzení, a že toto sebe-potvrzení je ohrožováno nebytím, jež vyvolává kolektivní úzkost, a proti té stojí kolektivní odvaha. Bylo by možné říci, že subjektem této úzkosti je jakési My-Já oproti jednotlivým Ego-Já, jež jsou jeho součástí. Takové rozšíření významu „Já“ však musíme odmítnout. Já-ství, individuálnost je sebe-střednost. Ve skupině však neexistuje žádný takový střed jako v člověku. Může v ní existovat ústřední moc, král, prezident, diktátor. Ten může být schopen vnutit skupině svou vůli. Skupina jej sice může následovat, ale rozhoduje nadále on, ne skupina. Není proto přiměřené

hovořit o My-Já ani užitečné používat termínů kolektivní úzkost a kolektivní odvaha. V přehledu třech epoch úzkosti jsme poukázali na to, že se lidí v masovém měřítku zmocnil specifický druh úzkosti, protože mnozí z nich prožívali stejný stav vyvolávající úzkost a protože exploze úzkosti je vždy nakažlivá. Kolektivní úzkost neexistuje, vyjma úzkosti, která se zmocnila mnoha či všech členů skupiny a která tím, že se stala úzkostí všeobecnou, zesílila nebo prošla změnami. Totéž platí také o tom, co je nesprávně nazýváno kolektivní odvahou. Neexistuje žádná entita „My-Já“ coby subjekt odvahy. Existují pouze jednotlivá Já, která participují na skupině a jejichž povaha je částečně určovaná touto participací. Předpokládané My-Já je společnou vlastností jednotlivých Ego-Já tvořících skupinu. Odvaha být jako součást je stejně jako všechny ostatní formy odvahy schopností individuálních Já.

Kolektivistická společnost je společnost, v níž jsou existence a život jednotlivce určeny existencí a institucemi skupiny. Jednotlivcova odvaha být je v kolektivistických společnostech odvahou být jako součást. Při pohledu na takzvané primitivní společnosti nalézáme typické podoby úzkosti i typické instituce, jejichž prostřednictvím se projevuje odvaha. Jednotliví členové skupiny jsou postiženi stejnými úzkostmi a strachy. A užívají stejných způsobů, jak dosáhnout odvahy a statečnosti, které jim předepisují jejich tradice a instituce. Dosažení této odvahy se předpokládá u každého člena skupiny. V mnoha kmenech je zkouškou plnoprávné příslušnosti ke skupině odvaha vzít na sebe bolest, trvalou zkouškou v životě většiny skupin je odvaha vzít na sebe smrt. Odvaha toho, kdo těmito zkouškami projde, je odvaha být jako součást celku. Potvrzuje sám sebe prostřednictvím skupiny, na níž participuje. Potenciální úzkost z toho, že ve skupině dojde ke ztrátě vlastního Já, nemá prostor se projevit, protože identifikace se skupinou je úplná. Nebytí v podobě hrozící ztráty Já ve skupině se ještě nedostavilo. Sebe-potvrzení v rámci skupiny zahrnuje odvalu přijmout vinu a její důsledky jako veřejnou vinu, ať už za ni nese odpovědnost člověk sám, nebo někdo jiný. Je to problém skupiny, který je třeba v jejím zájmu odčinit, přičemž jednotlivec přijímá způsoby trestu i pokání skupinou vyžadované. Individuální vědomí viny existuje pouze jako vědomí odchýlení se od institucí a pravidel kolektivu. Pravda a smysl jsou ztělesněny v tradicích a symbolech skupiny, samostatné ptaní se a pochybování neexistuje. Ale i v primitivním

kolektivu, stejně jako v každém lidském společenství, se vyskytují význační členové, nositelé tradice a budoucí vůdci. Ti musejí mít dostatečný odstup, aby byli schopni tvořit úsudky a působit změny. Musí na sebe vzít odpovědnost a klást otázky. Nevyhnutným důsledkem je individuální pochybování a osobní vina. Určujícím modelem však je odvaha být jako součást, a to u všech členů primitivní skupiny.

V první kapitole jsem se při výkladu pojmu odvahy zmínil také o středověku a jeho aristokratickém pojetí odvahy. Odvaha středověku, stejně jako odvaha každé feudální společnosti, je v zásadě odvahou být jako součást. Takzvaný středověký filosofický realismus je filosofií participace. Předpokládá, že univerzálie jsou logicky reálnější než jednotliviny a kolektivy vpravdě reálnější než individua. Partikule (doslova: částička, dílek) získává moc bytí prostřednictvím participace na univerzálním. Sebe-potvrzení vyjadřované například sebeúctou jednotlivce je sebe-potvrzením člena družiny feudálního pána nebo člena cechu nebo studenta náležejícího k akademické obci nebo nositele zvláštní funkce, jako například řemesla, živnosti či svobodného povolání. Středověk však navzdory všem primitivním faktorům není primitivní. Ve starověku se udály dvě věci, které rozhodujícím způsobem odlišují středověký kolektivismus od kolektivismu primitivního. Tou první byl objev osobní viny (proroky nazývané vina před Bohem) – rozhodující krok k personalizaci náboženství a kultury. Tou druhou byl začátek samostatného kladení otázek v řecké filosofii – rozhodující krok k problematizaci kultury a náboženství. Středověkým národům byly oba prvky zprostředkovány církví; a spolu s nimi také úzkost před vinou a zatracením i úzkost před pochybováním a nesmyslností. Podobně jako v pozdním starověku mohla tato situace vyústit do stavu, kdy by se jako potřebná ukázala odvaha být jako individuum. Církev však proti hrozbě úzkosti a zoufalství podávala protijed – a to sebe, své tradice, své svátosti, svou výchovu a svou autoritu. Úzkost před vinou byla zahrnuta do odvahy být jako součást svátostného společenství. Úzkost před pochybováním byla zahrnuta do odvahy být jako součást společenství, v němž zjevení a rozum jsou sjednoceny. Tak byla středověká odvaha být navzdory své odlišnosti od primitivního kolektivismu odvahou být jako součást. Napětí vyvolané touto situací je teoreticky vyjádřeno v útoku nominalismu na středověký realismus a v trvalém střetu mezi nimi.

Nominalismus připisuje nejvyšší skutečnost jednotlivému a vedl by k výrazně dřívějšímu rozpadu středověkého systému, než k jakému jej nakonec přivedl, – kdyby nebyl pozdržen nesmírně utuženou autoritou církve.

Stejně napětí bylo v náboženské praxi vyjádřeno dualitou svátosti mše a svátosti pokání. První z nich prostředkovala objektivní moc spasení, na níž měl každý participovat – pokud možno svou každodenní přítomností při jejím konání. Následkem této všeobecné participace byly vina a milost pocíťovány nejen jako osobní, ale také jako společné. Hříšníkův trest měl natolik zástupnou povahu, že celé společenství trpělo s ním. A osvobození hříšníka od trestu na zemi i v očistci bylo zčásti závislé na zastupující svatosti svatých a lásce těch, kdo pro jeho osvobození přinášeli oběti. Pro středověký systém participace není nic charakterističtějšího než tato vzájemná zástupnost. Odvaha být jako součást, vzít na sebe úzkosti nebytí, je včleněna do středověkých institucí stejně jako do primitivních způsobů života. Konec středověkého semikolektivismu přišel s nástupem antikolektivistického pólu představovaného svátostí pokání. Pravidlo, že pouze „lítost“, osobní a naprosté přijetí soudu a milosti činí objektivní svátosti účinnými, vedlo k omezení, a dokonce k vyloučení objektivního prvku, zástupnosti a participace. V aktu lítosti stojí před Bohem každý sám; pro církve bylo těžké zprostředkovat tento moment společně s momentem objektivním. Nakonec se toto spojení ukázalo jako nemožné a systém se rozpadl. Ve stejné době získala vliv nominalistická tradice a osvobodila se od heteronomie církve. V reformaci a renesanci došla svého konce středověká odvaha být jako součást, tedy její semikolektivistický systém, a odstartovaly se procesy, které do popředí postavily otázku odvahy být jako individuum.

Neokolektivistické podoby odvahy být jako součást

Reakcí na odvahu být jako individuum, která převládla v moderní západní kultuře, byl vznik neokolektivistických hnutí: fašismu, nacismu a komunismu. Od primitivního kolektivismu a středověkého semikolektivismu se zásadně liší ve třech směrech. Za prvé, neokolektivismu předchází osvobození nezávislého rozumu a vytvoření technické civilizace. Vědeckých a technických výdobytků

tohoto vývoje neokolektivismus užívá k dosažení svých vlastních cílů. Za druhé, neokolektivismus se zrodil v situaci, kdy se musí vyrovnávat s mnoha soupeřícími tendencemi, a to i uvnitř neokolektivistického hnutí. Proto je méně stabilní a méně chráněný než starší formy kolektivismu. To vede k třetímu a nejvýznamnějšímu rozdílu – totalitním metodám tohoto typu kolektivismu v podobě národního státu nebo nadnárodního impéria. Důvodem je nutnost zavedení centralizované organizace a dalších opatření sloužících k potlačení tendencí, které by mohly kolektivistický systém alternativními řešeními a individuálními rozhodnutími rozvrátit. Tyto tři rozdíly však neokolektivismu nijak nebrání v tom, aby vykazoval mnohé znaky primitivních podob kolektivismu, především bezvýhradný důraz na sebe-potvrzení prostřednictvím participace, na odvalu být jako součást.

Návrat ke kmenovému kolektivismu byl jasně viditelný v nacismu. Dobrou základnou pro něj byla německá myšlenka „Volksgeist“ (národního ducha). Mytologie „krve a půdy“ tuto tendenci posílila a zbytek obstaralo zbožnění Führera. Ve srovnání s tím byl původní komunismus racionální eschatologií, hnutím kritiky a očekávání, v mnoha ohledech podobným prorockým myšlenkám. Po ustavení komunistického státu v Rusku však byly eschatologické prvky vytlačeny a vymizely, ve všech oblastech života byl prosazen návrat ke kmenovému kolektivismu. Ruský nacionalismus ve svém politickém i mystickém vyjádření byl promísen s komunistickou ideologií. „Kosmopolitismus“ je dnes v komunistických zemích názvem pro tu nejhorší herezi. Navzdory svému prorockému pozadí, oceňování rozumu a nesmírné technické produktivitě dosáhli komunisté bezmála stádia kmenového kolektivismu.

Neokolektivistickou odvalu být jako součást proto můžeme analyzovat právě v její komunistické podobě; její světový dějinný význam je třeba posoudit z pohledu ontologie sebe-potvrzení a odvahy. Toto hledisko bychom obešli, kdybychom odvozovali rysy komunistického neokolektivismu z jednotlivých příčin, jako je ruský charakter, dějiny carismu, teror stalinismu, dynamika totalitního systému, světová politická konstelace. Všechny tyto aspekty se na systému podílejí, ale nejsou jeho zdrojem; pomáhají jej udržet a rozšířit, ale netvoří jeho podstatu. Jeho podstatou je odvalu být jako součást, kterou dává masám lidí, již žili pod zvyšující se hrozbou nebytí a se vzrůstajícím pocitem úzkosti. Tradiční způ-

soby života, z nichž převzali buď zděděné formy odvahy být jako součást, nebo od 19. století nové možnosti odvahy být jako individuum, byly v moderním světě rychle vykořeněny. To se dělo a stále děje jak v Evropě, tak v nejvzdálenějších koutech Asie a Afriky. Jedná se o celosvětový vývoj. A komunismus dává těm, kdo ztratili a ztrácejí své staré kolektivistické sebe-potvrzení, nový kolektivismus a s ním i novou odvahu být jako součást. Zaměříme-li se na přesvědčené stoupence komunismu, nalezneme u nich ochotu obětovat jakékoliv individuální uspokojení ve prospěch sebe-potvrzení skupiny a ve prospěch cíle hnutí. Komunistický bojovník by však patrně s takovým popisem toho, co dělá, nesouhlasil. Stejně jako fanatičtí stoupenci všech hnutí, ani on by patrně nepociťoval, že podstupuje oběť. Možná by pouze cítil, že si zvolil správnou cestu k dosažení vlastního naplnění. Pokud sobě přitakává tím, že přitakává kolektivu, na němž participuje, sám od kolektivu nazpět získává – jím vyplněn a naplněn. Dává mnoho z toho, co patří k jeho individuálnímu Já, snad i svou existenci jedinečné bytosti v čase a prostoru, dostává ale více, protože v existenci skupiny je uzavřeno jeho pravé bytí. Odevzdá-li se věci kolektivu, vzdává se sám v sobě toho, co není zahrnuto do sebe-potvrzení kolektivu – a to nepovažuje za hodné potvrzení. Úzkost individuálního nebytí je tak transformována v obavu o kolektiv a obava o kolektiv je přemožena odvahou přitakat sám sobě skrze participaci na kolektivu.

To lze znázornit na vztahu k třem hlavním typům úzkosti. Jako v každé lidské bytosti také v přesvědčeném komunistovi je přítomna úzkost před osudem a smrtí. Žádný tvor není schopen přijmout své vlastní nebytí bez negativní reakce. Teror totalitního státu by ztratil smysl bez možnosti vyvolat strach v jeho poddaných. Úzkost před osudem a smrtí je však potom zahrnuta do odvahy být jako součást celku, jehož teror mě ohrožuje. Svou participací potvrzují to, co se může stát zničujícím osudem, nebo dokonce příčinou mé smrti. Podrobnější analýzou dospíváme k následující struktuře: Participace je částečná totožnost, částečná netotožnost. Osud a smrt mohou zranit či zničit tu část člověka, která není totožná s kolektivem, na němž participuje. Na základě částečné totožnosti nabývané participací však existuje ještě druhá část. A tuto druhou část požadavky a jednání celku nezraní ani nezničí. Přesahuje totiž osud i smrt. Je věčná ve smyslu, v jakém je za věčný považován kolektiv; tedy jako nutný projev jejich univerzálnosti. Nic z toho

nemusí u členů kolektivu probíhat vědomě. Je to však obsaženo v jejich emocích a v jejich jednání. Nesmírně jim záleží na tom, aby skupina dosáhla naplnění. A z tohoto zájmu odvozují svou odvahu být. Termín „věčný“ by neměl být zaměňován s termínem „nesmrtelný“. Ve starém ani v novém kolektivismu se myšlenka nesmrtelnosti nikde neobjevuje. Kolektiv, na němž člověk participuje, nahrazuje individuální nesmrtelnost. Na druhé straně nejde ani o odevzdanost zániku – odvaha být by potom nebyla možná –, jedná se o něco nad nesmrtelností a zánikem; jde o participaci na něčem, co přesahuje smrt, tj. na kolektiv, a jeho prostřednictvím na bytí-samém. Ten, kdo zaujímá tuto pozici, cítí v okamžiku oběti svého života, že je zahrnut do života kolektivu a skrze něj do života univerza jako jeho nedílná součást, i když ne jako individuální bytost. Připomíná to stoickou odvahu být; a stoicismus je v posledku základem tohoto postoje. Dnes stejně jako v pozdním starověku platí, že stoický postoj je i v kolektivistické podobě jedinou vážnou alternativou křesťanství. Rozdíl mezi autentickým stoikem a neokolektivistou spočívá v tom, že neokolektivista je na prvním místě vázán ke kolektivu a až na druhém místě k univerzu, zatímco stoik se nejdříve ze všeho vztahoval k univerzálnímu Logu a až následně k případným lidským uskupením. V obou případech je však úzkost před osudem a smrtí zahrnuta do odvahy být jako součást.

Stejným způsobem je do neokolektivistické odvahy zahrnuta úzkost z pochybování a nesmyslnosti. Intenzita komunistického sebe-potvrzení zabraňuje tomu, aby se pochybování stalo skutečností anebo aby se začala projevovat úzkost před nesmyslností. Smyslem života je smysl kolektivu. Dokonce ani ti, kdo žijí jako oběti teroru na nejnižším stupni společenského systému, nezpochybňují oprávněnost jeho principů. To, co se jim přihází, je problém osudu a vyžaduje si odvahu přemoci úzkost z osudu a smrti, ne úzkost z pochybování a nesmyslnosti. V této jistotě hledí komunista na západní společnost s opovržením. Rozeznává v ní vysokou míru úzkosti z pochybování a vykládá si ji jako hlavní příznak chorobnosti a blížícího se konce buržoazní společnosti. To je jeden z důvodů vyloučení a zákazu většiny moderních forem uměleckého projevu v neokolektivistických zemích, přestože tyto země významně přispěly k vzestupu a vývoji moderního umění a moderní literatury ve svém posledním předkomunistickém období a přestože komunismus ve svém bojovném stádiu využil

jejich protiburžoazních motivů pro svou propagandu. S ustavením kolektivu a bezvýhradného důrazu na sebe-potvrzení jako součásti celku bylo potřeba takové projevy odvahy být jako individuum odmítnout.

Neokolektivista je schopen do své odvahy být jako součást zahrnout také úzkost před vinou a zatracením. Tu v něm nevyvolává jeho osobní hřích, ale hřích proti kolektivu. Kolektiv pro něj v tomto ohledu nahrazuje Boha soudu, pokání, trestu a odpuštění. Kolektivu se zpovídá, často způsoby připomínajícími rané křesťanství nebo pozdější sektářské skupiny. Od kolektivu přijímá soud i trest. K němu obrací svou touhu po odpuštění i svůj slib sebenápravy. Pokud je kolektivem přijat zpět, jeho vina je překonána a nová odvaha být je opět možná. Těmto neobyčejně zvláštním rysům komunistického způsobu života lze jen těžko porozumět, pokud nesestoupíme k jejich ontologickým kořenům a jejich existenciálnímu významu v systému založenému na odvaze být jako součást.

Tento popis je typologický, stejně jako popisy ranějších forem kolektivismu. Typologický popis ze své podstaty předpokládá, že jeho typus je zřídka plně uskutečněn. Počítá s různými stupni přiblížení, křížení, přechodů a odchylek. Mým záměrem nebylo poskytnout obraz ruské situace jako celku, zahrnující také vliv řecké pravoslavné církve, různých národnostních hnutí či jednotlivých disidentů. Měl jsem v úmyslu popsat neokolektivistickou strukturu a její typ odvahy, tak jak se projevuje v současném Rusku.

Odvaha být jako součást v demokratickém konformismu

Stejný metodologický přístup uplatňuji vůči tomu, co budu nazývat demokratickým konformismem. S jeho nejtypičtější realizací se setkáváme v současné Americe, jeho kořeny však sahají daleko do evropské minulosti. Stejně jako neokolektivistickému způsobu života, ani americkému demokratickému konformismu nelze porozumět pouze z jeho jednotlivých prvků, jako jsou pionýrská situace na hranici nových teritorií, potřeba sloučit mnoho různých národností, dlouhá izolace od aktivní světové politiky, vliv puritanismu atd. Abychom mu porozuměli, musíme se ptát: Jaký typ odvahy leží v základech demokratického konformismu, jak se

vyrovnává s úzkostmi lidské existence a jaký je jeho vztah k neokolektivistickému sebe-potvrzení na jedné straně a k projevům odvahy být jako individuum na straně druhé? Hned na začátku je potřeba přičinit ještě jednu poznámku. Amerika současnosti vstřebávala od počátku třicátých let jak z Evropy, tak z Asie vlivy, jež představují krajní podoby odvahy být jako individuum (např. existencialistickou literaturu a umění), nebo pokusy překonat úzkost naší doby nejrůznějšími formami transcendentní odvahy. Tyto vlivy jsou však stále omezeny na inteligenci a ty, jimž otevřel oči vliv světových dějinných událostí na otázky položené současným existencialismem. Nezasáhly masově žádnou sociální skupinu a nezměnily základní směry cítění a myšlení ani jim odpovídající postoje a instituce. Naopak rychle vzrůstají tendence k bytí jako součást a k potvrzení vlastního bytí prostřednictvím participace na stávajících strukturách. Konformita roste, ale ještě nepřerostla v kolektivismus.

Renesanční neostoikové proměnili odvahu pasivně přijímat osud (jak ji nacházíme u starých stoiků) v aktivní zápas s osudem, a fakticky tak připravili cestu pro odvahu být v prostředí amerického demokratického konformismu. V symbolismu renesančního umění je osud někdy znázorňován jako vítr opírající se do plachet lodi, zatímco člověk stojí u kormidla a určuje směr, jak je to jen za daných okolností možné. Člověk se pokouší realizovat všechny své možnosti – a jeho možnosti jsou nevyčerpatelné. Je mikrokosmem, v kterém jsou potenciálně přítomny všechny kosmické síly a který participuje na všech oblastech a vrstvách kosmu. Skrze něj vesmír pokračuje v tvořivém procesu, který nejdříve vyprodukoval člověka jako cíl a střed stvoření. Člověk nyní musí formovat sebe a svůj svět v závislosti na tvořivých silách, které mu byly dány. V člověku dochází příroda svého naplnění, v něm je zahrnuta do jeho vědění a jeho transformující technické aktivity. Ve výtvarném umění je příroda vtažena do lidské oblasti a člověk je umístěn do přírody a společně jsou vyobrazeni ve své nejplnější kráse.

Nositelům tohoto tvořivého procesu je jednotlivec, který je jakožto jednotlivec jedinečným představitelem vesmíru. Největší význam má tvořivý jedinec, génius, v němž nevědomá tvořivost přírody proráží do vědomí člověka, jak to později formuloval Kant. Lidé jako Pico della Mirandola, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Shaftesbury, Goethe, Schelling byli inspirováni touto myš-

lenkou participace na tvořivém procesu vesmíru. V nich se spojily entuziasmus a racionalita. Jejich odvaha byla jak odvahou být jako individuum, tak odvahou být jako součást. Možnost této syntézy jim nabídlo učení o jednotlivci coby mikrokosmickém účastníku na tvořivém procesu makrokosmu.

Lidská produktivita se pohybuje od potenciality k aktualitě takovým způsobem, že vše uskutečněné nabízí možnosti pro další uskutečňování. To je základní struktura pokroku. Ač vyjádřena aristotelickou terminologií, je víra v pokrok naprosto odlišná od stanoviska Aristotela stejně jako od stanoviska celého starověkého světa. U Aristotela je pohyb od možnosti ke skutečnosti vertikální, postupuje od nižších k vyšším formám bytí. V moderním progresivismu je pohyb od možnosti k uskutečnění horizontální, časový, futuristický. A to je hlavní forma, jakou se projevilo sebe-potvrzení moderního západního lidstva. Šlo o odvalu, protože do sebe musela zahrnout úzkost, která vzrůstala spolu s rostoucí znalostí vesmíru a našeho světa v něm. Koperník a Galilei vyrazili Zemi ze středu světa. Zmenšila se a navzdory „heroické vášni“, s níž se Giordano Bruno vrhl do nekonečnosti vesmíru, se do srdcí mnohých vkradl pocit ztracenosti v moři kosmických těles a neporušitelných zákonů jejich pohybu. Odvaha moderní doby nebyla prostým optimismem. Musela do sebe zahrnout hlubokou úzkost před nebytím ve vesmíru bez hranic a bez lidsky uchopitelného smyslu. Tuto úzkost bylo možné zahrnout do odvahy, ale nebylo možné ji odstranit; vyplula na povrch pokaždé, když byla odvaha oslabena.

Zde nacházíme rozhodující zdroj odvahy být jako část tvořivého procesu přírody a dějin, jak se rozvinula v západní civilizaci, a nejvýrazněji v Novém světě. Avšak dříve než se tato odvaha stala konformistickým typem odvahy být jako součást, příznačným pro současnou americkou demokracii, prošla ještě mnoha změnami. Kosmický entuziasmus renesance se pod vlivem protestantismu a racionalismu rozplynul, a když se znovu objevil v klasicko-romantických hnutích závěru 18. a počátku 19. století, nebyl schopen získat v industriální společnosti mnoho vlivu. Syntéza individuality a participace, založená na kosmickém entuziasmu, se rozpadla. Mezi odvahou být jako individuum, jak se projevila v renesančním individualismu, a odvahou být jako součást, jak se projevila v renesančním universalismu, vzniklo trvalé napětí. Krajní podoby

liberalismu byly odmítnuty reakčními pokusy restaurovat středověký kolektivismus nebo utopickými pokusy vytvořit novou organickou společnost. Liberalismus a demokracie by se bývaly mohly dostat do rozporu dvěma způsoby: liberalismus mohl podkopat demokratickou kontrolu společnosti, anebo se demokracie mohla stát despotií, přechodem k totalitnímu kolektivismu. Vedle těchto dynamických a bouřlivých změn mohl následovat také státnější a neagresivní vývoj: vzestup demokratické konformity, jež potlačí všechny extrémní podoby odvahy být jako individuum, a nezničí přitom liberální prvky, které ji odlišují od kolektivismu. Touto cestou se vydala především Velká Británie. Napětí mezi liberalismem a demokracií vysvětluje také mnohé z charakteristických znaků amerického demokratického konformismu. V pozadí všech těchto změn však přetrvala jedna věc – odvaha být jako součást produktivního procesu dějin. A právě to činí ze současné americké odvahy jeden z velkých typů odvahy být jako součást. Její sebe-potvrzení je potvrzením sebe samého jako účastníka tvořivého vývoje lidstva.

Pro evropského pozorovatele je na americké odvaze něco ohromujícího – i když je symbolicky vyjadřována prostřednictvím pionýrství prvních osadníků, je stále přítomná v naprosté většině populace. Člověk může zažít neštěstí, zničující osud, zhroucení jistot, dokonce i vinu a zoufalství, a přece se necítí být zničen či beze smyslu ani zatracen či bez naděje. Když stejné pohromy zažíval římský stoik, přijímal je s odvahou sebezřeknutí. Typický Američan začne poté, co ztratil základy své existence, usilovat o vybudování základů nových. To platí o jednotlivci i o národě jako celku. Člověk se může pouštět do experimentů, protože neúspěch experimentu jej neodradí. Produktivní proces, kterého se člověk účastní, přirozeně zahrnuje riziko, neúspěchy, katastrofy. Ty však nepodkopávají odvalu.

To znamená, že je to produktivní akt sám, v němž je přítomna moc a významuplnost bytí. To je částečná odpověď na otázku často kladenou cizími pozorovateli, zvláště jsou-li teology: K čemu? Jaký je cíl všech těch velkolepých prostředků poskytovaných produktivní činností americké společnosti? Nestaly se z prostředků cíle a neukazuje neomezená produkce prostředků na neexistenci cílů? I mnoho rodilých Američanů má dnes sklon odpovědět na poslední otázku kladně. Výroba prostředků je však obsažnější. Vnitřní smysl produkce, její *telos*, netvoří nástroje a přístroje; je jím produk-

ce sama. Prostředky jsou více než prostředky, jsou pociťovány jako výtvoři, jako symboly nekonečných možností obsažených v lidské produktivitě. Bytí-samo je nezbytně produktivní. Způsob, jakým je původně náboženský výraz „tvořivý“ bez váhání užíván křesťany i nekřesťany k označení produktivního jednání člověka, naznačuje, že tvořivému procesu dějin je přiřknuta božskost. Jako takový zahrnuje odvahu být jako jeho součást. (Pokládal jsem za přiměřenější hovořit v tomto kontextu o produktivním spíše než tvořivém procesu, protože důraz je zde položen na technickou produkci.)

Demokraticko-konformistický typ odvahy byl původně přímo svázán s myšlenkou pokroku. Odvaha být jako část pokroku skupiny, do níž člověk náleží, tohoto národa, celého lidstva nachází svůj výraz ve všech specificky amerických filosofiích: pragmatismu, procesuální filosofii, etice růstu, reformní pedagogice, křížovém tažení americké demokracie. Tento typ odvahy však není nutně rozvrácen, pokud je otřesena důvěra v pokrok, jako je tomu dnes. Pokrok může znamenat dvě věci. V každém aktu, v němž je vyprodukováno něco nad to, co už zde bylo, je učiněn pokrok. V tomto smyslu je jednání od víry v pokrok neoddelitelné. Druhým významem pokroku je univerzální, metafyzický zákon vpřed postupujícího vývoje, v němž akumulace produkuje vyšší a vyšší formy a hodnoty. Existenci takového zákona nelze prokázat. Většina procesů svědčí o tom, že zisk a ztráta jsou v rovnováze. Nové získávání je však nutné, protože jinak by všechny minulé zisky byly ztraceny. Odvaha participovat na produktivním procesu není závislá na metafyzické myšlence pokroku.

Odvaha být jako součást produktivního procesu do sebe zahrnuje úzkost v jejích třech podobách. Způsob, jakým se vyrovnává s úzkostí před osudem, jsme popsali výše. Je obzvláště pozoruhodné sledovat jej ve vysoce konkurenční společnosti, v níž je bezpečnost jednotlivce redukována do té míry, že téměř neexistuje. Odvahou být jako část produktivního procesu je přemáhána intenzivní úzkost, protože hrozba vyřazení z této participace, způsobená ztrátou zaměstnání nebo ekonomické základny, je tím, co dnes „osud“ znamená především. Jenom z tohoto pohledu je možno porozumět tomu, jak strašným zásahem byla pro Američany velká krize třicátých let, často doprovázená ztrátou odvahy být.

Úzkosti před smrtí čelí dvě cesty. Skutečnost smrti je z každodenního života v maximální možné míře vyloučena. Mrtvým není

dovoleno ukázat, že jsou mrtví – jsou proměněni v masky živých. Druhým a důležitějším způsobem vyrovnávání se se smrtí je víra v pokračování života po smrti, jež je označováno jako nesmrtelnost duše. To není ani křesťanské, ani platónské učení. Křesťanství hovoří o vzkříšení a věčném životě, platonismus o účasti duše na nadčasové oblasti esencí. Moderní myšlenka nesmrtelnosti však znamená nepřerušenu participaci na produktivním procesu – „čas a svět bez konce“. Ne věčné odpočinutí jednotlivce v Bohu, nýbrž jeho neomezené přispívání k dynamice vesmíru mu dává odvalu postavit se smrti. V této formě naděje je Bůh téměř nadbytečný. Je možné považovat jej za garanta nesmrtelnosti, ovšem ani jeho nepřítomnost víru v nesmrtelnost nutně neohrožuje. Pro odvalu být jako část produktivního procesu je rozhodující nesmrtelnost, ne Bůh, vyjma případů, kdy je Bůh považován za produktivní proces samotný, jak tomu je u některých teologů.

Úzkost před pochybností a nesmyslností je potenciálně stejně silná jako úzkost před osudem a smrtí. Jejím základem je konečná povaha produktivity. Přestože jsme zjistili, že nástroj jako nástroj je méně důležitý než nástroj jako výsledek lidské produktivity, nelze stále zcela potlačit otázku: K čemu? Ač utlumena, je kdykoliv připravena projevit se otevřeně. Dnes jsme svědky nárůstu této úzkosti stejně jako slábnoucí odvahy, jež by byla schopna ji do sebe zahrnout. Úzkost před vinou a zatracením byla a je zasazena hluboko do mysli Ameriky, nejprve vlivem puritanismu a poté působením evangelikálně-pietistických hnutí. Zůstává silná i přesto, že její náboženské kořeny byly těžce porušeny. Ve spojení s nadvládou odvahy být jako část produktivního procesu změnila zároveň svou povahu. Vinu vyvolávají patrné nedostatky v přizpůsobení se tvořivé činnosti společnosti stejně jako zjevné potíže dosahovat v ní úspěchu. Soudí, odpouští a (po provedení změn a dosažení viditelných úspěchů) zpět do života uvádí sociální skupina, na níž člověk produktivně participuje. Zde je důvod pro existenciální nevýznamnost zkušenosti ospravedlnění či odpuštění hříchů ve srovnání s úsilím o posvěcení a proměnu našeho vlastního bytí právě tak jako našeho světa. Základním požadavkem je (hojně využívaná) možnost nového začátku. Toto je způsob, jakým do sebe odvalu být jako část produktivního procesu zahrnuje úzkost před vinou.

Účast na produktivním procesu vyžaduje konformitu a povolnost vůči způsobům společenské produkce. Tato nutnost sílila

spolu s tím, jak byly způsoby produkce stále jednotnější a obsáhlejší. Technická společnost vrostla do pevně daných schémat. Konformita ve věcech, jež zajišťovaly hladké fungování velkého stroje výroby a spotřeby, rostla s rostoucím vlivem prostředků veřejné komunikace. Světové politické myšlení a zápas s kolektivismem vnutily kolektivistické rysy i těm, kdo proti nim bojovali. Tento proces stále pokračuje a může vést k posílení konformistických prvků toho typu odvahy být jako součást, který představují Spojené státy. Konformismus se může blížit kolektivismu, ne tak v ekonomických nebo politických aspektech, velmi silně však v modelu každodenního života a myšlení. Zda se to stane, a pokud ano, tak do jaké míry, závisí částečně na síle odporu těch, kdo představují protější pól odvahy být – odvahy být jako individuum. Jejich kritika konformistických a kolektivistických podob odvahy být jako součást je rozhodujícím prvkem jejich sebevyjádření, a proto se mu budeme věnovat v následující kapitole. V jednom bodě se však veškerá kritika shoduje – a to v hrozbě, kterou různé formy odvahy být jako součást představují pro individuální Já. Právě nebezpečí ztráty Já vyvolává protesty proti těmto podobám odvahy být jako součást a vzbuzuje odvahu být jako individuum – odvahu, která je sama ohrožována ztrátou světa.

ODVAHA A INDIVIDUALIZACE

Odvaha být jako individuum

Vzestup moderního individualismu
a odvaha být jako individuum

Individualismus je sebe-potvrzením individuálního Já jakožto individuálního Já; nebere v potaz participaci Já na jeho světě. Představuje tak opak kolektivismu, opak sebe-potvrzení Já jakožto části většího celku, které nebere v potaz individualitu Já. Individualismus se vyvinul ze svázanosti primitivního kolektivismu a středověkého semikolektivismu. Rostl pod ochranným krytem demokratického konformismu a otevřeně se projevil v umírněných i radikálních podobách existencialistického hnutí.

Primitivní kolektivismus byl rozrušen zkušeností osobní viny a samostatného kladení otázek. Oba tyto faktory působily na konci starověkého světa a vedly k radikálnímu nonkonformismu kyniků a skeptiků, k umírněnému nonkonformismu stoiků a k pokusu nalézt transcendentní základy pro odvahu být ve stoicismu, mysticismu i křesťanství. Všechny tyto motivy byly přítomny také ve středověkém semikolektivismu, který dospěl ke svému konci podobně jako raný kolektivismus spolu se zkušeností osobní viny a analytickou schopností radikálního kladení otázek. To však bezprostředně nevedlo k individualismu. Protestantismus byl totiž navzdory svému důrazu na osobní svědomí vybudován jako přísně autoritativní a konformistický systém, který silně připomínal systém protivníka – protireformační římskou církev. Ani v jedné z těchto dvou velkých konfesních skupin individualismus neexistoval. Existoval pouze skrytý individualismus mimo ně, neboť obě skupiny do sebe pojaly individualistické trendy renesance a přizpůsobily je své církevní konformitě.

Tento stav netrval déle než sto padesát let. Po období konfesní ortodoxie opět vystoupil do popředí osobnostní prvek. Pietismus a metodismus znovu položily důraz na osobní vinu, osobní zkušenost a zdokonalování jednotlivce. Odklonit se od církevního konformismu nebylo jejich záměrem, přesto však k tomuto odklonu nevyhnutelně došlo; subjektivní zbožnost se stala mostem pro vítězný nový příchod autonomního rozumu. Pietismus byl mostem k osvícenství. Ale ani osvícenství nepovažovalo samo sebe za individualistické. Věřilo v konformitu, která není založena na biblickém zjevení, ale která by se měla opírat o schopnost rozumu vlastní každému jednotlivci. Mělo se za to, že principy praktického i teoretického rozumu jsou mezi lidmi univerzální a jsou s pomocí výzkumu a vzdělání také schopné vytvořit novou konformitu.

Celá epocha věřila v princip „harmonie“; harmonie tu byla zákonem světa, podle něhož jednání jednotlivce, jakkoliv individuálně koncipovaná a uskutečněná, vedou „za zády“ každého jednotlivého aktéra k harmonickému celku, k pravdě, na níž se přinejmenším většina může shodnout, k dobru, na němž může participovat více a více lidí, ke konformitě, která je založena na svobodné činnosti každého jednotlivce. Jednotlivec může být svobodný, aniž by rozvracel skupinu. Zdálo se, že fungování ekonomického liberalismu tento pohled potvrzuje – zákony trhu produkují za zády konkurentů maximální množství zboží pro všechny. Fungování liberální demokracie ukázalo, že svoboda jednotlivce činit politická rozhodnutí nemusí nutně rozkládat politickou konformitu. Vědecký pokrok ukázal, že individuální bádání a svoboda samostatného vědeckého úsudku nebrání vysokému stupni vědecké shody. Výchova ukázala, že důraz na svobodný rozvoj osobnosti dítěte nesnižuje jeho možnosti stát se aktivním členem konformistické společnosti. A dějiny protestantismu potvrdily víru reformátorů, že svobodné setkávání každého s biblí může vytvořit církevní konformitu – navzdory individuálním i denominačním rozdílům. Nebylo proto v žádném případě nesmyslné, když Leibniz formuloval zákon o předzjednané harmonii; podle něj monády, z nichž sestávají všechny věci, nemají okna ani dveře, které by si mohly jedna k druhé otevřít, a přesto participují na stejném světě, který je přítomen v každé z nich, lhostejno zda jej vnímají jasně či matně. Problém individualizace a participace se zdál být vyřešen jak filosoficky, tak prakticky.

Odvaha být jako individuum, jak jí rozumělo osvícenství, je odvahou, v níž individuální sebe-potvrzení zahrnuje participaci na univerzálním, racionálním sebe-potvrzení. Samo sebe tu tedy nepotvrzuje individuální Já jako takové, nýbrž individuální Já jako nositel rozumu. Odvaha být jako individuum je odvahou následovat rozum a vzpírat se iracionální autoritě. V tomto ohledu – avšak pouze v tomto ohledu – jde o neostoicismus. Osvícenská odvaha být totiž není rezignovanou odvahou být. Troufá si nejen čelit nestálostem osudu a nevyhnutelnosti smrti, ale také potvrdit sebe samu jako sílu, která proměňuje skutečnost v souladu s požadavky rozumu. Je to bojující, smělá odvaha. Hrozbu nesmyslnosti přemáhá odvážným činem. Hrozbu viny přemáhá tím, že omyly, nedostatky a přečiny v osobním i společenském životě přijímá jako něco nevyhnutelného, a zároveň jako něco, co lze překonat vzděláním. Odvaha být jako individuum je v atmosféře osvícenství odvahou přitakat sobě samému jako mostu od nižšího k vyššímu stupni racionality. Je zřejmé, že tento druh odvahy být se musí stát konformistickým ve chvíli, kdy ustane její revolucionářský útok na to, co odporuje rozumu – totiž ve chvíli nástupu vítězné buržoazie.

Romantická a naturalistická podoba odvahy být jako individuum

Romantismus vytvořil pojem individuality, který je nutné odlišovat od středověkého i osvícenského pojmu individuality, a který přitom obsahuje prvky obou z nich. Vyzdvihuje jednotlivce v jeho jedinečnosti jako neporovnatelný a nekonečně významný projev podstaty bytí. Ne konformita, nýbrž rozrůznění je cílem božích cest. Sebe-potvrzení vlastní jedinečnosti a přijetí nároků vlastního individuálního charakteru jsou tou pravou odvahou být. To nutně neznamená svéhlavost a iracionatitu, protože jedinečnost vlastní individuality spočívá v jejích tvůrčích možnostech. Nebezpečí je přesto zřejmé. Romantická ironie vyzvedla jednotlivce nad všechn obsah a vyprázdnila jej – jedinec už nebyl povinen na ničem vážně participovat. U člověka jako byl Friedrich von Schlegel vedla odvaha být jako individuum k naprostému přehlížení participace, zároveň však v reakci na prázdnotu tohoto sebe-potvrzení vyvolala touhu vrátit se do kolektivu. Schlegel a spolu s ním mnoho dalších

radikálních individualistů se stali římskými katolíky. Odvaha být jako individuum se zhroutila a člověk se obrátil k institucionálnímu ztělesnění odvahy být jako součást. Tento obrat byl připraven druhou stranou romantického myšlení, důrazem na kolektivy a semikolektivy minulosti, na ideál „organické společnosti“. Organismus se stal, jako už tolikrát v minulosti, symbolem rovnováhy mezi individualizací a participací. Jeho dějinnou úlohou na počátku 19. století však nebylo vyjádřit potřebu rovnováhy, nýbrž vyjádřit touhu po kolektivistickém pólu. Užívaly jej všechny reakcionářské skupiny té doby, které se z důvodů politických, duchovních či obojích pokoušely znovu založit „nový středověk“. Romantické hnutí tímto způsobem vytvořilo jak radikální podobu odvahy být jako individuum, tak i (nenaplněnou) touhu po radikální podobě odvahy být jako součást. Romantismus jako postoj přežil samotné romantické hnutí. Takzvané bohémství bylo pokračováním romantické odvahy být jako individuum. Bohémství pokračovalo v romantickém útoku na vládnoucí buržoazii a její konformismus. Jak romantické hnutí, tak jeho bohémské pokračování rozhodujícím způsobem přispěly k dnešnímu existencialismu.

Bohémství i existencialismus však přejaly prvky dalšího hnutí, jež vyhlášovalo odvahu být jako individuum – naturalismu. Termín naturalismus je užíván mnoha různými způsoby. Našemu účelu postačí, budeme-li se zabývat tím typem naturalismu, v němž působí individualistická podoba odvahy být jako individuum. Význačným představitelem takového naturalismu je Nietzsche. Nietzsche je romantický naturalista a zároveň jeden z nejdůležitějších předchůdců (zřejmě vůbec nejdůležitější předchůdce) existencialistické odvahy být jako individuum. Spojení „romantický naturalista“ vypadá jako protimluv. Sebe-přesah romantické imaginace a naturalistické sebeomezení na empiricky dané od sebe zdánlivě dělí hluboká propast. Naturalismus však znamená ztotožnění bytí s přírodou a následné zavržení nadpřirozeného světa. Tato definice ponechává zcela otevřenu otázku povahy přirozeného světa. Přírodu lze popsat mechanisticky. Lze ji popsat organologicky. Lze ji popsat v termínech nutné progresivní integrace či tvůrčí evoluce. Lze ji popsat jako systém zákonů nebo struktur, nebo jako směs obojího. Naturalismus může převzít své paradigma z naprosto konkrétního – z individuálního Já, jak jej nalézáme v člověku –, nebo z naprosto abstraktního – z matematických rovnic určujících

charakter elektrického pole. To všechno a mnohem víc může představovat naturalismus.

Avšak ne všechny typy naturalismu jsou vyjádřením odvahy být jako individuum. Pouze v případě, že individualistický pól zaujímá ve struktuře přirozeného světa rozhodující pozici, může být naturalismus romantický a může se promísit s bohémstvím a s existencialismem. To je případ voluntaristických typů naturalismu. Pokud je příroda (a ta pro naturalismus znamená „bytí“) nazírána jako tvůrčí vyjádření nevědomé vůle, jako objektivace vůle k moci, nebo jako produkt *élan vital*, pak jsou centra vůle, jednotlivá individuální Já, rozhodující pro pohyb celku. V sebe-potvrzení jednotlivců život potvrzuje nebo popírá sama sebe. Dokonce i pokud jednotlivá Já podléhají konečnému kosmickému osudu, přece určují své vlastní bytí svobodně. Do této skupiny náleží velká část amerického pragmatismu. Navzdory americkému konformismu a jeho odvaze být jako součást sdílel pragmatismus mnoho pojmů s hlediskem známějším v Evropě jako „filosofie života“. Jeho etickým principem je růst, jeho výchovnou metodou je sebe-potvrzení samostatného Já, jeho upřednostňovaným pojmem je tvořivost. Pragmatictí filosofové si často nejsou vědomi skutečnosti, že odvaha tvořit v sobě zahrnuje odvahu nahradit staré novým – novým, pro něž ještě neexistují normy a kritéria, novým, které je riskantní a které – měřeno starým – je nevypočitatelné. Jejich společenská konformnost před nimi skrývá to, co bylo v Evropě vyjádřeno otevřeně a vědomě. Neuvědomují si, že pragmatismus ve svých logických důsledcích (pokud není omezován křesťanskou nebo humanistickou konformností) vede k takové odvaze být jako individuum, jakou vyhlásují radikální existencialisté. Pragmatistický typ naturalismu je svou povahou, i když ne svým záměrem, nástupcem romantického individualismu a předchůdcem existencialistického independentismu. Povaha neřízeného růstu se neliší od povahy vůle k moci nebo *élan vital*. Liší se však samotní naturalisté. Evropané jsou důslední a sebezničující, americké naturalisty zachraňuje šťastná nedůslednost – i nadále přijímají konformistickou odvahu být jako součást.

Odvaha být jako individuum má ve všech těchto skupinách charakter sebe-potvrzení individuálního Já jakožto individuálního Já navzdory prvkům nebytí, které je ohrožují. Úzkost před osudem je přemožena sebe-potvrzením jednotlivce jakožto toho, kdo je nekonečně významnou mikrokosmickou reprezentací univerza.

Jedinec tu vystupuje jako prostředkovatel mohutností bytí, které jsou v něm soustředěny; vlastní je ve svém poznání a proměňuje je svým jednáním. Řídí běh svého života a je s to snášet tragiku i smrt v „heroické vášni“ a v lásce k vesmíru, který on sám zrcadlí. Dokonce ani osamělost není osamělostí absolutní, protože obsahy vesmíru jsou v jedinci přítomny. Srovnáme-li tento druh odvahy s odvahou stoiků, zjistíme, že hlavním rozdílem je důraz na jedinečnost individuálního Já, který nacházíme v myšlenkové linii začínající renesancí a pokračující přes romantiky až do současnosti. Ve stoicismu je zdrojem jednotlivcovy odvahy být moudrost moudrého člověka, které se každému dostává v podstatě rovným dílem. V moderním světě je to jednotlivec jakožto jednotlivec. V pozadí této proměny stojí křesťanské zhodnocení individuální duše jako hodnoty věčného významu. Modernímu člověku přesto nepropůjčuje odvalu být učení o duši, nýbrž učení o jednotlivcově schopnosti zrcadlit vesmír.

Nadšení pro vesmír, v poznávání stejně jako v tvoření, je zároveň odpovědí na otázku pochybování a nesmyslnosti. Pochybování je nutným nástrojem poznání. A nesmyslnost nepředstavuje žádnou hrozbu do té doby, dokud existuje nadšení pro vesmír a pro člověka jakožto jeho střed. Odstraněna je úzkost před vinou – symboly smrti, soudu a pekla jsou odsunuty stranou. Je podniknuto vše pro to, aby ztratily svou vážnost. Odvahou sebe-potvrzení neotřese úzkost před vinou a zatracením.

V pozdějším romantismu byl otevřen další rozměr úzkosti před vinou i rozměr jejího přemožení. Byly objeveny destruktivní tendence lidské duše. Druhé období romantického hnutí se ve filosofii i v poezii odpoutalo od myšlenky harmonie, jež měla rozhodující význam od renesance až po klasicismus a raný romantismus. Toto období, jehož představiteli ve filosofii byli Schelling a Schopenhauer, v literatuře pak spisovatelé jako E. T. A. Hoffmann, zrodilo nový druh démonického realismu, který měl velmi výrazný vliv na existencialismus a hlubinnou psychologii. Odvaha přitakat sám sobě musí zahrnovat také odvalu přitakat své vlastní démonické hlubině. To bylo v příkrém rozporu s morálním konformismem průměrného protestanta i průměrného humanisty. Nadšeného přijetí se tomuto postoji naopak dostalo od bohémských a romantických naturalistů. Odvaha vzít na sebe úzkost před démoničnem navzdory jeho rozkladné a často též zoufalství budící povaze se

stala způsobem, jímž byla přemožena úzkost před vinou. Bylo to však možné pouze proto, že předchozí vývoj odstranil osobní rozměr zla, takže osobní zlo mohlo být nyní nahrazeno zlem kosmickým, které má strukturální povahu, a není tedy záležitostí osobní zodpovědnosti. Odvaha vzít na sebe úzkost před vinou se stala odvahou přitakat démonickým tendencím v sobě samém. A to díky tomu, že démonično nebylo pokládáno za jednoznačně negativní, nýbrž za součást tvořivé moci bytí. Démonično jako dvojnásobný základ tvořivosti je objevem pozdního romantismu a tento objev byl prostřednictvím bohémství a naturalismu vnesen do existencialismu 20. století. Jeho potvrzením z pohledu vědy byla hlubinná psychologie.

V některých ohledech jsou všechny tyto podoby individualistické odvahy být předchůdci radikalismu 20. století, v němž byla odvaha být jako individuum přivedena ke svému nejpůsobivějšímu výrazu v existencialistickém hnutí. Průzkum provedený v této kapitole ukazuje, že odvaha být jako individuum není nikdy úplně oddělena od protějšího pólu – odvahy být jako součást; a dokonce že snaha překonat izolaci a postavit se nebezpečí ztráty vlastního světa, jež je obsaženo v sebe-potvrzení člověka jako individua, je cestou směřující k něčemu, co přesahuje Já i svět. Představy, jakými jsou mikrokosmos zrcadlící vesmír, monáda reprezentující svět, individuální vůle k moci vyjadřující povahu vůle k moci života samého, – ty všechny ukazují k řešení, které přesahuje oba tyto typy odvahy být.

Existencialistické podoby odvahy být jako individuum

Existenciální postoj a existencialismus

Pozdní romantismus, bohémství a romantický naturalismus připravily cesty soudobému existencialismu, nejradikálnější podobě odvahy být jako individuum. Přestože se v poslední době literatura pojednávající o existencialismu výrazně rozrostla, musíme se jím vzhledem k našemu záměru zabývat z hlediska jeho ontologické povahy a jeho vztahu k odvaze být.

Nejprve musíme odlišit existenciální postoj od filosofického nebo uměleckého existencialismu. Existenciální postoj je postoj

angažovanosti na rozdíl od postoje pouze teoretického nebo nezaujatého. „Existenciální“ může být v tomto smyslu definováno jako participující na dané situaci, zvláště na situaci poznávání, celou svou existencí. To zahrnuje časové, prostorové, dějinné, psychologické, sociologické, biologické podmínky. A také konečnou svobodu, která na tyto podmínky reaguje a mění je. Existenciální poznání je takové poznání, jehož se tyto prvky účastní, a na němž tedy participuje celá existence toho, kdo poznává. Zdánlivě je tak popřena nutnost objektivity poznávacího aktu a požadavek na jeho nezaujatost. Poznání však je závislé na svém objektu. Existují oblasti skutečnosti, či přesněji abstrakce od skutečnosti, v nichž naprostá nezaujatost představuje nejpřiměřenější poznávací přístup. Tuto povahu má vše, co lze vyjádřit prostřednictvím kvantitativního měření. Je však nanejvýš nepřiměřené uplatňovat stejný přístup ke skutečnosti v její nekonečné konkrétnosti. Já, které se stalo předmětem kalkulace a manipulace, ztrácí povahu Já. Stává se věcí. Pokud chcete poznat, co je Já, musíte na něm participovat. Svou participací je však měníte. V každém existenciálním poznání je subjekt i objekt proměňován samotným aktem poznání. Existenciální poznání je založeno na setkání, v němž je tvořen a poznáván nový význam. Poznání druhého člověka, poznání dějin, poznání duchovního díla, náboženské poznání – všechna mají existenciální povahu. Teoretická objektivita založená na nezaujatosti tím není vyloučena. Je však redukována na jednu ze složek v rámci úhrnného aktu poznávací participace. Můžete získat přesné poznatky o druhém člověku, o jeho psychologickém typu a o jeho předvídatelných reakcích, ale tímto poznáním nepoznáváte člověka, jeho sou-středěné Já, jeho poznání sebe samého. Pouze participací na jeho Já, uskutečněním existenciálního vlomení do středu jeho bytí, jej poznáte v situaci vlomení se do něj. „Existenciální“ ve svém prvním významu je postojem participování vlastní existencí na nějaké jiné existenci.

„Existenciální“ ve svém druhém významu neoznačuje postoj, ale obsah. Ukazuje ke specifickému typu filosofie – k existencialismu. Musíme se jím zabývat, protože je vyjádřením nejradikálnější podoby odvahy být jako individuum. Ještě předtím však musíme ukázat, proč je postoj i obsah označen termíny odvozenými ze stejného slova – „existence“. Existenciální postoj a existencialistický obsah jsou vzájemně spojeny interpretací lidské situace, která

je v rozporu s interpretací neexistenciální. Neexistenciální interpretace tvrdí, že člověk je v poznání a životě schopen přesáhnout konečnost, odcizenost a mnohoznačnost lidské existence. Klasickým vyjádřením esencialismu je systém Hegelův. Když se Kierkegaard z Hegelova systému esencí vymanil, udělal dvě věci: vyhlásil existenciální postoj a podnítil vznik filosofie existence. Pochopil, že poznání toho, co se nás nekonečně týká, je možné pouze při zaujetí postoje nekonečného zájmu, postoje existenciálního. Zároveň rozvinul nauku o člověku, která popisuje odcizení člověka od jeho esenciální přirozenosti termíny úzkosti a zoufalství. Člověk v existenciální situaci konečnosti a odcizení může dosáhnout pravdy pouze existenciálním postojem. „Člověk nesedí na Božím trůnu“ a nemá podíl na Božím esenciálním poznání všeho, co jest. Nad konečností a odcizením člověk nenachází místo pro čistou objektivitu. Jeho poznávací funkce je stejně existenciálně podmíněná jako celé jeho bytí. To je pojítka mezi dvěma významy slova „existenciální“.

Existencialistické hledisko

Obrátíme-li nyní pozornost k existencialismu ne jako postoji, nýbrž jako obsahu, můžeme rozlišit tři jeho významy: existencialismus jako *hledisko*, existencialismus jako *protest* a existencialismus jako *výraz*. Existencialistické hledisko je přítomno ve většině teologie a velké části filosofie, výtvarného umění a literatury. Zůstává však pouze hlediskem, navíc ne vždy uvědomovaným. Existencialismus jako protest se po vystoupení několika osamocených předchůdců stal ve druhé třetině 19. století vědomým hnutím a jako takový do značné míry určil osud 20. století. Existencialismus jako výraz označuje charakter filosofie, výtvarného umění a literatury v období světových válek a v období všeprostupující úzkosti před pochybováním a nesmyslností. Je výrazem naší vlastní situace.

Existencialistické hledisko lze demonstrovat na několika příkladech. Nejcharakterističtějším a zároveň nejsměrodatnějším pro celý vývoj všech forem existencialismu je – Platón. V návaznosti na orfická líčení krizové lidské situace učí o odloučenosti lidské duše od jejího „domova“ v říši čistých esencí. Člověk je odcizen tomu, čím esenciálně je. Jeho existence v pomíjivém světě odporuje jeho esenciální účasti na věčném světě idejí. Platón užívá k vyjádření

této skutečnosti mytologických prostředků, protože existence se vzpírá pojmovému uchopení. Pouze říše esencí umožňuje strukturní analýzu. Všude tam, kde Platón používá mýtus, popisuje přechod od esenciálního bytí k existenciálnímu odcizení a návrat z existenciálního odcizení k esenciálnímu bytí. Platónské rozlišení esenciální a existenciální říše má základní význam pro celý pozdější vývoj a stojí také v pozadí současného existencialismu.

Dalším příkladem existencialistického hlediska je klasická křesťanská nauka o pádu, hříchu a spasení. Její stavba je obdobou platónského rozlišení. Stejně jako u Platóna je esenciální podstata člověka a jeho světa dobrá. Pro křesťanské myšlení je dobrá proto, že je Božím stvořením. Člověk však svou esenciální či stvořenou „dobrost“ ztratil. Pád a hřích ovšem narušily nejen jeho etické, nýbrž také jeho poznávací schopnosti. Je vystaven konfliktům existence a není z nich vyňat ani jeho rozum. Avšak jako u Platóna nedošlo k ztrátě nadčasové paměti ani v těch nejodcizenějších formách lidské existence, tak je také v křesťanství esenciální uspořádání člověka a jeho světa uchováno udržující a řídící Boží tvořivostí, která činí možnou nejen jistou míru dobra, nýbrž i jistou míru pravdy. Jenom díky tomu je člověk schopen uvědomit si konflikty své existenciální situace a očekávat obnovu svého esenciálního stavu.

Platonismus právě tak jako klasická křesťanská teologie zaujímají existencialistické hledisko. Je rozhodující pro jejich porozumění lidské situaci. Avšak ani platonismus ani křesťanství nejsou existencialistické v technickém smyslu tohoto slova. Existencialistické hledisko se uplatňuje v rámci jejich esencialistické ontologie. To neplatí pouze o Platónovi, nýbrž také o Augustinovi, přestože jeho teologie obsahuje ve srovnání s ostatními teology raného křesťanství nejpronikavější vhledy do záporů lidské situace a přestože musel bránit svou nauku o člověku proti esencialistickému moralismu Pelagiova.

Zjišťujeme dále, že v návaznosti na Augustinovu analýzu krizové lidské situace vyneslo mnišské a mystické sebezpytování na světlo nesmírné množství materiálu hlubinné psychologie, který do teologie vstoupil v kapitolách o lidské stvořenosti, hříchu a posvěcení. Objevil se také ve středověkém pojetí démonična, používali jej též zpovědníci, zvláště v kláštorech. Značná část materiálu, jímž se nyní zabývá hlubinná psychologie a současný existencialismus, nebyla náboženským „psychoanalytikům“ středověku neznámá. Stejně

ně tak jej znali také reformátoři, zejména Luther, jehož dialektická líčení dvojznačnosti dobra, ďábelské beznaděje a nutnosti Božího odpuštění tkví svými kořeny hluboko ve středověkém průzkumu lidské duše v jejím vztahu k Bohu.

Největším básnickým vyjádřením existencialistického hlediska ve středověku je Dantova *Božská komedie*. Stejně jako náboženská hlubinná psychologie mnichů zůstává i Dantovo dílo včleněno do systému scholastické ontologie. Uvnitř tohoto rámce však vstupuje na nejhlubší místa lidského sebezničení a zoufalství, stejně jako na nejvýsošnější místa odvahy a spasení, a v básnických symbolech přináší široce založenou existenciální nauku o člověku. Někteří renesanční malíři předjímali ve svých kresbách a obrazech současné existencialistické umění. Témata démonična, jež přitahovala muže jako Bosch, Breughel, Grünewald, španělské a jihoitalské mistry, pozdně gotické mistry masových scén a mnohé další, jsou výrazem existencialistického porozumění lidské situaci (viz např. Breughelovu *Stavbu věže babylonské*). Žádný z nich však středověkou tradici zcela neprolomil. Stále ještě se jednalo o existencialistické hledisko, ne o existencialismus.

Ve spojení s vzestupem moderního individualismu jsem se zmínil o nominalistickém rozkladu univerzálií na jednotliviny. Jedna ze stránek nominalismu předjímá některé motivy současného existencialismu. Například jeho iracionalismus je založen na rozpadu filosofie esencí, který přivodily útoky Dunse Scota a Ockhama. Důraz na nahodilost všeho, co existuje, činí Boží vůli i bytí člověka stejně nahodilými. Člověk pociťuje trvalou ztrátu poslední nezbytnosti jak ve vztahu k sobě samému, tak ve vztahu ke svému světu. A zároveň pociťuje tomu odpovídající úzkost. Dalším motivem současného existencialismu, jež nominalismus anticipoval, je útek k autoritě; jde o důsledek rozpadu univerzálií a důsledek neschopnosti izolovaného jednotlivce rozvinout odvalu být jako individuum. Nominalisté tak vystavěli most k církevnímu autoritativnímu systému, který v raném i pozdním středověku zastínil všechno ostatní a který stál u zrodu moderního katolického kolektivismu. Navzdory tomu všemu však nominalismus nebyl existencialismem, jakkoli byl jedním z nejdůležitějších předchůdců existencialistické odvahy být jako individuum. Tento krok neudělal, protože ani nominalismus neměl v úmyslu vymanit se ze středověké tradice.

Co je tou odvahou být v situaci, kdy existencialistické hledisko ještě nevystoupilo z rámce esencialismu? Obecně řečeno, je jí odvaha být jako součást. To však není dostatečná odpověď. Tam, kde existuje existencialistické hledisko, tam je problém lidské situace zakoušen jednotlivcem. Platón přivádí v závěru dialogu *Gorgias* jednotlivce před soudce podsvětí Rhadamanthyse, jenž rozhoduje o jejich osobní spravedlivosti nebo nespravedlivosti. Věčný soud je v tradičním křesťanství záležitostí jednotlivce; dědičný hřích nemění podle Augustina nic na dualismu jednotlivcova věčného údělu; mnišské sebezpytování se týká individuálního Já; Dante staví jednotlivce podle jeho zvláštního charakteru do různých oblastí skutečnosti; malíři démonična vyvolávají dojem, že jednotlivce je opuštěn ve světě takovém, jaký je; nominalismus jednotlivce vědomě izoluje. Přesto není odvaha být ani v jednom z těchto případů odvahou být jako individuum. V každém z nich je zdrojem odvahy být všeobjímající celek: nebeská sféra, Boží království, božská milost, skutečnost uspořádávaná prozřetelností, autorita církve. A přece se nejedná o návrat k bezvýhradné odvaze být jako součást. Daleko více jde o vykročení vpřed či výše ke zdroji odvahy, jenž přesahuje jak odvalu být jako součást, tak odvalu být jako individuum.

Ztráta existencialistického hlediska

Existencialistická vzpoura devatenáctého století je reakcí na ztrátu existencialistického hlediska z počátku novověku. Zatímco první fáze renesance, reprezentovaná Mikulášem Kusánským, florentskou akademií a raně renesančním malířstvím, byla nadále určována augustinovskou tradicí, pozdní renesance se od této tradice odpoutala a dala vzniknout novému vědeckému esencialismu. Anti-existencialistická zaujatost je nejzřetelnější u Descarta. Existence člověka a jeho světa je „uzávorkována“, jak to později formuloval Husserl, jenž odvozuje od Descarta svou „fenomenologickou“ metodu. Člověk se stává čirým vědomím, nahým epistemologickým subjektem; svět (včetně člověka psychosomatického bytí) se stává předmětem vědeckého zkoumání a technického řízení. Člověk ve své existenciální situovanosti se vytrácí. Bylo proto jen přiměřené, když současný filosofický existencialismus poukázal na to, že za oním *sum* (jsem) z Descartova *Cogito ergo sum* stojí problém

povahy tohoto *sum*, jež je víc než pouhé *cogitatio* (vědomí) – totiž existence v čase a prostoru v podmínkách konečnosti a odcizení.

Příslib nového oživení existencialistického hlediska přinesl protestantismus svým odmítnutím ontologie. A protestantská redukce dogmatu na vzájemnou konfrontaci lidského hříchu a božského odpuštění, spolu s předpoklady a důsledky této konfrontace, skutečně existencialistickému hledisku posloužila. Ovšem s jedním rozhodujícím omezením – hojnost existencialistického materiálu objeveného v souvislosti se středověkým mnišským sebezpytováním byla ztracena; ne reformátory samotnými, ale jejich následovníky, jejichž důraz spočinul na doktrínách o ospravedlnění a predestinaci. Protestantští teologové zdůrazňovali nepodmíněnost Božího soudu a svobodu Božího odpuštění. K analýze lidské existence byli podezřívaví, podmíněnosti a dvojznačnosti lidské situace je nezajímaly. Naopak věřili, že takové úvahy by mohly oslabit absolutní Ano a Ne, jež určovaly vztah Boha a člověka. Důsledkem tohoto neexistenciálního přístupu protestantských teologů bylo to, že věroučné pojmy biblické zvěsti byly zvěstovány jako objektivní pravda bez jakéhokoliv pokusu zprostředkovat tuto zvěst člověku v jeho psychosomatické a psychosociální existenci. (Až pod tlakem sociálních hnutí konce 19. století a psychologických hnutí 20. století se protestantismus více otevřel existenciálním problémům soudobé situace.) V kalvinismu a sektářských komunitách se člověk stále více proměňoval v abstraktní morální subjekt, podobně jako byl u Descarta považován za subjekt epistemologický. A když se v 18. století obsah protestantské etiky přizpůsobil požadavkům nastupující industriální společnosti, která se dožadovala rozumné správy sebe i svého světa, anti-existencialistická filosofie a anti-existencialistická teologie se prolnuly. Existenciální subjekt se svými rozpory a svou beznadějí byl nahrazen subjektem racionálním, morálním a vědeckým.

Jeden z vůdčích představitelů tohoto vývoje, učitel etické autonomie Immanuel Kant, vyhradil existencialistickému hledisku ve své filosofii dvě místa: jedno ve své nauce o vzdálenosti mezi konečným člověkem a poslední skutečností, druhé v nauce o zkaženosti lidské racionality radikálním zlem. Za tyto dva existencialistické pohledy však byl kritizován mnoha svými obdivovateli, včetně dvou největších – Goethem a Hegelem. Oba tito kritikové byli převážně anti-existencialisty. V Hegelově pokusu vyložit veškerou

skutečnost v rámci systému esencí, jejichž více či méně přiměřeným výrazem je existující svět, dosáhl esencialistický trend novověké filosofie svého vrcholu. Existence byla rozpuštěna v esenci. Svět je rozumný tak, jak je. Existence je nutným vyjádřením esence. Dějiny jsou manifestací esenciálního bytí v podmínkách existence. Jejich průběh je možné pochopit a obhájit. Odvaha přemáhající negativismy individuálního života se nabízí těm, kdo participují na univerzálním procesu, jímž absolutní duch uskutečňuje sama sebe. Úzkost před osudem, vinou a pochybováním je překonána pozvednutím přes rozdílné stupně smyslu až k smyslu nejvyššímu – filosofické intuici univerzálního procesu samotného. Hegel se pokouší sjednotit odvahu být jako součást (zvláště národa) s odvahou být jako individuum (zvláště myslitel) v odvahu, která obě odvahy přesahuje a která má mystické pozadí.

Je však nesprávné opomíjet existencialistické prvky v Hegelově filosofii. Jsou mnohem silnější, než se obvykle připouští. Především si je Hegel vědom ontologie nebytí. Negace je hybnou silou jeho systému, jež žene absolutní ideu (esenciální říši) k existenci a poté existenci zpět k absolutní ideji (která se v tomto procesu uskutečňuje jako absolutní rozum či duch). Hegel ví o tajemství nebytí a o úzkosti před nebytím – zahrnuje je však do sebe-potvrzení bytí. Druhým existencialistickým prvkem v Hegelovi je jeho tvrzení, že v rámci existence nelze ničeho velkého dosáhnout bez vášně a zájmu. Tato formulace z úvodu k *Filosofii dějin* ukazuje, že Hegel si byl vědom vzhledu romantiků a filosofů života do neracionálních rovin lidské podstaty. Třetím prvkem, který stejně jako dva předchozí výrazně ovlivnil Hegelovy existencialistické odpůrce, bylo realistické hodnocení krizové situace jednotlivce v procesu dějin. V již zmíněném úvodu Hegel říká, že dějiny nejsou místem, kde by jednotlivec mohl dosáhnout štěstí. To znamená, že jedinec buď musí sám sebe pozdvihnout nad univerzální proces do stavu intuitivně poznávajícího filosofa, nebo že existenciální problém jednotlivce zůstává nevyřešen. A právě toto byl základ existencialistického protestu proti Hegelovi a proti světu, jak jej zrcadlí jeho filosofie.

Existencialismus jako vzpoura

Vzpoura proti Hegelově esencialistické filosofii byla uskutečněna s pomocí existencialistických prvků přítomných, ač tlumeně, v He-

gelovi samotném. Existencialistický útok vedl jako první někdejší Hegelův přítel Schelling, o nějž se Hegel zpočátku opíral. V závěru života představil Schelling svou „pozitivní filosofii“; většinu jejích pojmů později užíli revoluční existencialisté 19. století. Esencialismus nazval „negativní filosofii“, protože abstrahuje od skutečné existence, pozitivní filosofii nazval myšlení jednotlivce, který žije, myslí a rozhoduje se uvnitř své dějinné situace. Byl první, kdo použil termínu „existence“ v protikladu k filosofickému esencialismu. Přestože byla jeho filosofie z důvodu reinterpretace křesťanského mýtu existencialistickými prostředky odmítnuta, působil svým vlivem na mnohé další filosofy, zvláště na Søren Kierkegaarda.

Schopenhauer zužitkoval ve svém anti-esencialistickém myšlení voluntaristickou tradici. Znovuobjevil charakteristické rysy lidské duše a krizové lidské situace, které byly předtím zakryty esencialistickým proudem novověkého myšlení. Ve stejné době zdůraznil Feuerbach materiální podmínky lidské existence a odvodil náboženskou víru z touhy člověka překonat konečnost v transcendentním světě. Max Stirner napsal knihu, v níž byla odvaha být jako individuum vyjádřena pojmy praktického solipsismu, který znemožňuje jakoukoliv komunikaci mezi člověkem a člověkem. Marx náležel k existencialistické revoltě svou konfrontací skutečné existence člověka v období raného kapitalismu s Hegelovým esencialistickým vyličením smíření člověka se sebou samým ve stávajícím světě. Nejvýznamnějším existencialistou vůbec byl Nietzsche; ve své charakteristice evropského nihilismu představil obraz světa, v němž lidská existence upadla do naprosté nesmyslnosti. Filozofové života a pragmatisté se pokusili odvodit rozštěpení mezi subjektem a objektem z něčeho, co obojímu předchází – z „života“ –, a interpretovat zvěcněný svět jako sebe-negaci života tvořivého (Dilthey, Bergson, Simmel, James). Max Weber, jeden z největších vzdělavců 19. století, popsal tragickou sebe-destrukci života, poté co se chopil vlády technický rozum. Na konci století bylo toto všechno stále ještě protestem. Situace sama se nijak viditelně nezměnila.

Vzpouře proti zvěcněnému světu určovala od posledních desetiletí 19. století také podobu výtvarného umění a literatury. Zatímco velcí francouzští impresionisté navzdory svému důrazu na subjektivitu nepřekročili propast mezi subjektivitou a objektivitou a se subjektem samotným zacházeli jako s vědeckým objektem,

Cézanne, van Gogh a Munch přinesli změnu. Otázka existence se od té doby objevovala v znepokojivých podobách v uměleckém expresionismu. Ve všech svých fázích přinesla existencialistická vzpoura nesmírné množství psychologického materiálu. Existencialističtí revolucionáři, jako Baudelaire a Rimbaud v poezii, Flaubert a Dostojevskij v románu, Ibsen a Strindberg v dramatu jsou plni objevů z pustin a džunglí lidské duše. Jejich vhledy byly stvrzeny a metodologicky zpracovány hlubinnou psychologií, jež se zrodila na konci 19. století. Když s 31. červencem 1914 toto století skončilo, existencialismus přestal být vzpourou. Stal se zrcadlem zakoušené skutečnosti.

Hrozba nekonečné ztráty, totiž ztráty vlastní individuální osobnosti, hnala existencialisty 19. století do útoku. Uvědomili si, že se rozběhl proces, v němž lidé byli proměněni ve věci, v zlomky skutečnosti, čistou vědou propočitatelné a technickou vědou ovladatelné. Idealistické křídlo buržoazního myšlení udělalo z osobnosti nádobu, která poskytuje univerzáliím tu více, tu méně přiměřený příbytek. Naturalistické křídlo buržoazního myšlení udělalo z člověka prázdné pole, do něhož vstupují smyslové vjemy a ovládají je podle stupně své intenzity. V obou případech je individuální Já prázdným prostorem a nositelem čehosi, co není jím samým, čehosi cizího, čím se Já samo sobě odcizuje. Idealismus i naturalismus jsou si podobné v přístupu k existující osobnosti – potlačují její nekonečný význam a dělají z ní prostor, jímž prochází něco jiného. Obě filosofie jsou projevem společnosti, která byla plánována za účelem osvobození člověka, která však upadla do otroctví vlastnoručně vytvořených objektů. Bezpečnost zajišťovaná hladce fungujícími mechanismy technického řízení přírody, propracovaným psychologickým řízením osobnosti, rychle se zvyšujícím organizačním řízením společnosti – to je bezpečnost pořízená za vysokou cenu; člověk, pro něhož to vše bylo vynalezeno jako prostředek, se sám stává prostředkem ve službách prostředků. Odtud vyrůstá Pascalův útok na vládu matematické racionality v 17. století; odtud vyrůstá útok romantiků na vládu morální racionality před koncem 18. století; odtud vyrůstá Kierkegaardův útok na vládu odosobňující logiky v Hegelově myšlení. Odtud vyrůstá Marxův boj proti ekonomickému odlidštění, Nietzscheho zápas o tvořivost, Bergsonův boj proti prostorovému světu mrtvých objektů. Odtud vyrůstá touha většiny filosofů života zachránit život před ničivou

silou sebe-objektivace. Zápasili o zachování osobnosti, o sebe-potvrzení Já v situaci, kdy Já čím dál tím více mizelo ve svém světě. Snažili se ukázat cestu odvahy být jako individuum v podmínkách, jež hubí Já a na jeho místo dosazují věc.

Existencialismus dnes a odvaha zoufalství

Odvaha a zoufalství

Existencialismus, jak se objevil ve 20. století, představuje „existenciální“ v jeho nejintenzivnějším a nejhrozivějším významu. V něm dospěl celý vývoj do bodu, za který už nelze jít. Stal se skutečností ve všech zemích západního světa. Projevuje se ve všech oblastech lidské duchovní tvořivosti, prostupuje všechny vzdělané vrstvy. Už to není výmysl nějakého bohémského filosofa nebo neurotického romanopisce; není to senzace milovné zveličování zaměřené k dosažení zisku či slávy; ani to není morbidní hra s negativismy. Prvky toho všeho do existencialismu vstoupily, ale existencialismus sám je něčím jiným. Je výrazem úzkosti před nesmyslností a výrazem pokusu zahrnout tuto úzkost do odvahy být jako individuum.

Současný existencialismus je třeba posuzovat ze dvou hledisek. Není možné pokládat jej jednoduše za individualismus racionalistického, romantického nebo naturalistického typu. Na rozdíl od těchto tří přípravných hnutí prošel existencialismus všeobecným zhroucením významu. Člověk dvacátého století ztratil smysluplný svět i Já, které žije z významů duchovního centra. Člověkem vytvořený svět předmětů do sebe vtáhl i toho, kdo jej vytvořil a kdo v něm nyní ztrácí svou subjektivitu. Člověk obětoval svým vlastním výrobkům sama sebe. Přesto je si stále vědom toho, co ztratil nebo co neustále ztrácí. Stále je ještě dostatečně člověkem na to, aby své odlidštění prožíval jako zoufalství. Nezná cestu ven, ale pokouší se zachránit svou lidskost tím, že o této své situaci vypovídá jako o situaci nemající „východ“. Reaguje odvahou zoufalství, odvahou vzít své zoufalství na sebe a odporovat radikální hrozbě nebytí odvahou být jako individuum. Každý komentátor současné existencialistické filosofie, výtvarného umění a literatury může ukázat na jejich dvojznačnou konstrukci: na nesmyslnost, která žene k zoufalství, na vášnivé odsouzení této situace a na úspěšný

či neúspěšný pokus zahrnout úzkost před nesmyslností do odvahy být jako individuum.

Nepřekvapuje tedy, že ti, kdo zůstávají neotřesení ve své odvaze být jako součást, ať v její kolektivistické nebo konformistické podobě, bývají zneklidnění projevy existencialistické odvahy zoufalství. Nejsou schopni porozumět současnému dění. Nejsou schopni odlišit v existencialismu genuinní odvahu od odvahy neurotické. Jako morbidní touhu po negativitě napadají to, co je ve skutečnosti odvážným přijetím negativního. Jako úpadek označují to, co je ve skutečnosti tvořivým vyjádřením úpadku. Jako nesmyslný odmítají smysluplný pokus odhalit nesmyslnost naší situace. Všeobecně rozšířený odpor vůči současnému existencialismu přitom nepramení pouze z obvyklého problému porozumět těm, kdo prorážejí cestu novým způsobům myšlení a uměleckého vyjádření, nýbrž z touhy hájit sebe-omezující odvahu být jako součást. Člověk jaksi cítí, že to není to pravé bezpečí; musí potlačovat tendence k přijetí existencialistických vizí, dokonce se z nich těší, objeví-li se na divadle nebo v románu, ale odmítá je vzít vážně, tj. jako odhalení své vlastní existenciální nesmyslnosti a svého vlastního skrytého zoufalství. Agresivní reakce proti modernímu umění v kolektivistických (nacistických, komunistických) stejně jako konformistických (amerických demokratických) skupinách ukazuje, že se tyto skupiny cítí být jimi vážně ohroženy. Člověk se však necítí duchovně ohrožen něčím, co není součástí jeho samého. A protože patří k příznakům neurotické osobnosti bránit se nebytí prostřednictvím redukce bytí, mohl by existencialista na častá osočení, že je neurotik, odpovědět rozkrytím neurotických obranných mechanismů anti-existencialistické touhy po tradičním bezpečí.

Nemělo by být sporu o tom, co musí v této situaci udělat křesťanská teologie. Měla by se rozhodnout pro pravdu proti bezpečí, a to i tehdy, je-li bezpečí posvěceno a podporováno církvemi. S křesťanským konformismem se nepochybně setkáváme od počátků církve, podobně jako se v dalších obdobích církevních dějin setkáváme s křesťanským kolektivismem, nebo přinejmenším semikolektivismem. To by však nemělo vést křesťanské teology k tomu, aby ztotožnili křesťanskou odvahu s odvahou být jako součást. Měli by pochopit, že odvaha být jako individuum je nezbytným korektivem odvahy být jako součást – i když mají právem za to, že ani jedna z těchto podob odvahy být neposkytuje definitivní řešení.

Odvaha zoufalství, zkušenost nesmyslnosti a sebe-potvrzení jim navzdory jsou zjevně přítomny v dílech existencionalistů 20. století. Problémem společným jim všem je nesmyslnost. Viděli jsme, že úzkostí naší doby je úzkost před pochybováním a nesmyslností. Úzkost před osudem a smrtí i úzkost před vinou a zatracením jsou implicitně přítomny, nejsou však rozhodujícími silami. Mluví-li Heidegger o předjímání vlastní smrti, nezajímá jej otázka nesmrtnosti, nýbrž otázka toho, co anticipace smrti znamená pro lidskou situaci. Zabývá-li se Kierkegaard problémem viny, není veden teologickou otázkou hříchu a odpuštění, nýbrž otázkou toho, jaké jsou možnosti osobní existence ve světle osobní viny. Současné existencionalisty sužuje problém smyslu, i když mluví o konečnosti a vině.

Rozhodující událostí, která je ve 20. století základem pro pátrání po smyslu i pro zoufalství z něj, je ztráta Boha ve století předcházejícím. Feuerbach odinterpretoval Boha odkazem na neutuchající touhu lidského srdce; Marx odinterpretoval Boha jako ideologický pokus pozvednout se nad danou skutečnost; Nietzsche jako oslabení vůle k životu. Výsledkem je prohlášení „Bůh je mrtev“ – a s ním i celý systém hodnot a významů, v nichž člověk dosud žil. To je vnímáno zároveň jako ztráta i jako osvobození. Člověk je hnán buď k nihilismu, nebo k odvaze, která nebytí zahrnuje do sebe sama. Nikdo jiný patrně neovlivnil moderní existencionalismus tolik jako Nietzsche a nikdo jiný patrně neprojevil vůli být sám sebou důsledněji a absurdněji. U Nietzscheho se pocit nesmyslnosti stal pocitem zoufalým a sebezničujícím.

Na tomto základě odhalil existencionalismus ve významných dílech výtvarného umění, literatury a filosofie 20. století odvahu postavit se tváří v tvář věcem tak, jak jsou, a odvahu vyjádřit úzkost před nesmyslností. A to odvahu tvořivou, jak se ukazuje v tvořivých vyjádřeních zoufalství. Sartre nazval jednu ze svých nejpůsobivějších her *Není tu východu*,* a užil tak klasické formule pro vyjádření stavu zoufalství. On sám však východ má – může říci „není tu východu“, a tak vzít stav nesmyslnosti na sebe. T. S. Eliot nazval svou první velkou báseň „Pustina“. Vyličil v ní rozklad civilizace, ztrátu

* Viz poznámku na s. 40.

přesvědčení a směru, bídu i hysterii moderního vědomí (jak ve své analýze napsal jeden z jeho kritiků). Líčení nesmyslnosti pustiny se však spolu s vyjádřením odvahy zoufalství odehrává v krásné kultivované zahradě velké básně.

V Kafkových románech *Zámek* a *Proces* je nepřekonatelná vzdálenost zdroje smyslu a nejasnost zdroje spravedlnosti a milosti vyjádřena čistým a klasickým jazykem. Odvaha vzít na sebe osamělost takové tvořivosti a hrůzu takových obrazů je mimořádným výrazem odvahy být jako individuum. Člověk je odloučen od zdrojů odvahy – ale ne zcela; stále ještě je schopen postavit se svému odloučení tváří v tvář a přijmout je. V Audenově *Věku úzkosti* je odvaha vzít na sebe úzkost ve světě, který ztratil smysl, stejně zřetelná jako hluboká zkušenost této ztráty – důraz byl stejnoměrně rozložen na oba dva póly, jež se setkávají ve slovním spojení „odvaha zoufalství“. V Sartrově *Věku rozumu* se hrdina vyrovnává se situací, v níž ho vášnivá touha být sám sebou žene k zavržení jakéhokoliv lidského závazku. Odmítá přijmout cokoli, co by mohlo omezit jeho svobodu. Nic pro něj nemá poslední smysl – ani láska, ani přátelství, ani politika. Jediným pevným bodem je neomezená svoboda ke změně, k zachování svobody bez obsahu. Sartrův hrdina představuje jednu z nejkrajnějších podob odvahy být jako individuum – odvahu být takovým Já, které je svobodné od všech pout a platí za to cenu naprosté prázdnoty. Vytvořením takové postavy dokládá Sartre svou odvahu zoufalství. Se stejným problémem se z opačné strany utkává Camusův román *Cizinec*. Camus stojí na pomezí existencialismu, problém nesmyslnosti však vidí stejně ostře jako existencialisté. Jeho hrdina je muž bez subjektivity. Není v žádném ohledu výjimečný. Jedná tak, jak by jednal každý obyčejný úředník na podřízené pozici. Je cizincem, protože nikde nedosáhne existenciálního vztahu k sobě samému nebo ke svému světu. Nic z toho, co se mu stane, pro něj není žádným způsobem skutečné a nemá pro něj žádný smysl: láska, která není skutečnou láskou; soudní proces, který není skutečným procesem; poprava, která není nijak ospravedlněna skutečností. Není v něm ani vina, ani odpuštění; ani zoufalství, ani odvaha. Není vylíčen jako osoba, nýbrž jako psychologický proces, který je beze zbytku podmíněn, ať už tento člověk pracuje, miluje, zabíjí, jí, nebo spí. Je objektem mezi jinými objekty, bez smyslu pro sebe, a proto neschopný nalézt smysl ve svém světě. Představuje úděl absolutní objektivace, proti

níž bojují všichni existencialisté. Představuje jej nejkrajnějším možným způsobem, nesmiřitelně. Odvaha vytvořit tuto postavu se vyrovná odvaze, s níž Kafka vytvořil postavu pana K.

Krátký pohled na divadelní scénu tento obraz potvrzuje. Divadlo je plné nejrůznějších podob nesmyslnosti a zoufalství – ve Spojených státech obzvlášť. V některých hrách se neobjevuje nic jiného (viz např. *Smrt obchodního cestujícího* Arthura Millera); v jiných je negativita méně bezvýhradná (viz např. *Tramvaj do stanice touha* Tennessee Williamse). Jen zřídka tu však nalezneme pozitivitu; i relativně pozitivní řešení jsou podkopávána pochybami a vědomím mnohoznačnosti každého řešení. Je udivující, že tato představení bývají houfně navštěvována v zemi, kde převažuje odvaha být jako součást systému demokratického konformismu. Co to vypovídá o stavu Ameriky a spolu s ní o stavu světa jako celku? Je samozřejmě možné význam tohoto jevu zlehčovat. Je možné poukázat na nepopiratelný fakt, že i ty největší zástupy divadelních návštěvníků představují neskonale malé procento americké populace. Je možné ignorovat význam vysoké přitažlivosti existencialistického dramatu tím, že je prohlásíme za importovanou módu odsouzenou k brzkému ústupu ze scény. I takový vývoj je možný, ne však nutný. Možná je ona relativně malá skupina (malá, i když k ní připočteme všechny cyniky a zoufalce v našem vysokém školství) avantgardou, která předchází velkou změnu duchovní a sociálně-psychologické situace. Možná jsou meze odvahy být jako součást zřejmě většímu počtu lidí, než na kolik ukazuje vzrůstající konformismus. Pokud má přitažlivost existencialismu na jevišti tento význam, potom je potřeba ji pozorně sledovat a zabránit tomu, aby se stala předchůdkyní kolektivistických podob odvahy být jako součást – což je hrozba, jejíž existenci dějiny potvrdily v míře více než hojně.

Zkušenost nesmyslnosti v kombinaci s odvahou být jako individuum jsou klíčem k vývoji výtvarného umění od počátku století. Povrchové struktury jsou v expresionismu a surrealismu rozrušeny. Kategorie utvářející běžnou zkušenost ztratily svoji moc. Ztracena je kategorie substance: pevné objekty jsou zkrouceny jako provazy; nebere se v potaz kauzální závislost: věci vyvstávají naprosto nahodile; bez významu je časová souslednost: nezáleží na tom, zda se událost stala před jinou událostí, nebo po ní; prostorové rozměry jsou zredukovány nebo rozpuštěny do děsivé nekonečnosti. Orga-

nické struktury života jsou rozsekány na kusy, které jsou libovolně (z hlediska biologického, ne uměleckého) přeskupeny či znovu spojeny – končetiny jsou roztroušeny v prostoru, barvy odděleny od svých přirozených nositelů. Psychologické procesy jsou obráceny (více než o výtvarném umění to platí o literatuře): člověk žije z budoucnosti do minulosti, a to bez rytmu či jakéhokoliv druhu smysluplného uspořádání. Svět úzkosti je svět, ve kterém kategorie, struktury skutečnosti, ztratily svou platnost. Pokud by kauzalita byla náhle zbavena platnosti, nikdo by se nevyhnul pocitu závratě. V existencialistickém umění (jak jsem se rozhodl jej nazývat) kauzalita svou platnost ztratila.

Moderní umění bylo obviňováno z toho, že je předzvěstí totalitních systémů. Odpověď, že útokem na moderní umění začaly svou dráhu všechny totalitní systémy, je nedostatečná; je totiž možné namítnout, že totalitní systémy bojovaly proti modernímu umění právě proto, že se snažily vzepřít se nesmyslnosti, kterou toto umění vyjadřuje. Skutečná odpověď leží hlouběji. Moderní umění není propaganda, ale zjevení. Ukazuje, že skutečnost naší existence je taková, jaká je. Nezakrývá skutečnost, v níž žijeme. Otázka proto zní takto: Je odhalení určitého stavu propagandou ve prospěch tohoto stavu? Pokud ano, muselo by se veškeré umění stát nepoctivým přikrašlováním. Umění propagované totalitarismem i demokratickým konformismem je nepoctivým přikrašlováním. Je to idealizovaný naturalismus, který je upřednostňován proto, že zažehnává každé nebezpečí, že se umění stane kritickým a revolučním. Tvůrci moderního umění byli schopni vidět nesmyslnost naší existence; participovali na jejím zoufalství. Zároveň měli odvahu postavit se mu tváří v tvář a vyjádřit jej ve svých obrazech a plastikách. Měli odvahu být jako oni sami.

Odvaha zoufalství v současné filosofii

Existencialistická filosofie poskytuje teoretickou formulaci toho, co v podobě odvahy zoufalství nacházíme ve výtvarném umění a v literatuře. Heidegger v *Bytí a čase* (na nezávislém filosofickém postavení tohoto díla nic nemění Heideggerovy pozdější kritické výhrady na vlastní adresu) vykresluje odvahu zoufalství filosoficky přesným jazykem. Pečlivě vypracovává pojmy nebytí, konečnosti, úzkosti, starosti, nutnosti zemřít, viny, svědomí, Já, účasti a další.

Poté přechází k analýze fenoménu, který nazývá „odhodlanost“. Německý termín „Entschlossenheit“ odkazuje k symbolu odemknutí toho, co úzkost, podrobenost konformismu a sebe-odloučenost uzamkly. Jakmile dojde k odemčení, může člověk jednat – ne však podle norem daných kýmkoliv či čímkoliv. Nikdo není schopen řídit jednání „odhodlaného“ jednotlivce – žádný Bůh, žádné konvence, žádné zákony rozumu, žádné normy či principy. *My* musíme být sami sebou, *my* se musíme rozhodnout, kam jít. Naše svědomí je voláním k nám samým. Neříká nic konkrétního, není ani hlasem Božím, ani povědomím o věčných principech. Volá nás k nám samým z jednání průměrného člověka, z každodenních řečí, z každodenní rutiny, z přizpůsobení, které je hlavním principem konformistické odvahy být jako součást. Pokud však toto volání následujeme, stáváme se nevyhnutelně provinilými, ne pro naši morální slabost, nýbrž skrze naši existenciální situaci. Máme-li odvahu být jako my sami, stáváme se provinilými a žádá se na nás, abychom tuto existenciální vinu vzali na sebe. Nesmyslnosti ve všech jejích aspektech může čelit pouze ten, kdo na sebe odhodlaně bere úzkost před konečností a vinou. Neexistuje žádná norma, žádné kritérium pro to, co je dobré, a co je špatné. Odhodlanost činí dobrým to, co má být dobré. Jedním z Heideggerových historických úkolů bylo provést existencialistickou analýzu odvahy být jako individuum úplněji než kdokoliv jiný, a historicky vzato také destruktivněji než kdokoliv jiný.

Sartre vyvozuje z raného Heideggera závěry, které pozdní Heidegger nepřijal. Otázkou zůstává, zda byl Sartre historicky oprávněn tyto závěry vyvodit. Dojít k nim bylo pro Sartra snazší než pro Heideggera, neboť v pozadí Heideggerovy ontologie je mystický pojem bytí – ten však je pro Sartra bez významu. Sartre prosadil důsledky Heideggerových existencialistických analýz bez mystických omezení. To je důvod, proč se stal symbolem současného existencialismu; i když spíše než původností svých základních pojmů dospěl k tomuto postavení radikalismem, konzistentností a psychologickou adekvátností, s nimiž je uplatňoval. Mám na mysli především jeho tezi, že „esencí člověka je jeho existence“. Ta věta je jako záblesk světla, který osvětluje celou existencialistickou scénu. Mohli bychom ji prohlásit za nejzoufalejší a nejodvážnější větu vši existencialistické literatury. Vypovídá o tom, že neexistuje žádná esenciální přirozenost člověka, až na jeden moment – že ze

sebe člověk může udělat to, co chce. Člověk tvoří to, čím je. Není mu dáno nic, co by určovalo jeho tvořivost. Podstata jeho bytí – ono „mělo-by-být“ a „má-být“ – není něco, co člověk nalézá; on sám to tvoří. Člověk je tím, co ze sebe udělá. A odvaha být jako individu-um je odvahou udělat ze sebe to, čím chce člověk být.

Někteří existencialisté uplatňují méně radikální hledisko. Karl Jaspers doporučuje nový konformismus ve smyslu všeobjímající „filosofické víry“; jiní hovoří o *philosophia perennis*; Gabriel Marcel se přesouvá z pozice existencialistického radikalismu k pozici založené na semikolektivismu středověkého myšlení. Nejvýznamnějšími představiteli existencialismu ve filosofii zůstávají Heidegger a Sartre.

Odvaha zoufalství v netvořivém existencialistickém postoji

V předchozích podkapitolách jsme se zabývali lidmi, jimž jejich tvořivá odvaha umožňuje vyjádřit existenciální zoufalství. Ne mnoho lidí je tvořivých. Existuje však netvořivý existencialistický postoj zvaný cynismus. Dnešní cynik není tatáž osoba, jakou měli pod tímto termínem na mysli Řekové. Pro Řeky byl cynik kritikem soudobé kultury na základě rozumu a přirozeného zákona; byl to revolucionářský racionalista, následovník Sókratův. Moderní cynikové nejsou ochotni následovat nikoho. Nemají žádnou důvěru v rozum, žádné kritérium pravdy, žádný soubor hodnot, žádnou odpověď na otázku po smyslu. Snaží se podkopat každou normu, která je před ně postavena. Jejich odvaha není vyjádřena tvořivě, nýbrž v jejich způsobu života. Odvážně odmítají jakékoliv řešení, které by je mohlo připravit o jejich svobodu odmítnout cokoli, co odmítnout chtějí. Cynikové jsou osamělí, třebaže potřebují společnost, aby mohli ukazovat svou osamělost. Jsou prosti předběžných významů i posledního smyslu, a představují proto snadnou oběť neurotické úzkosti. Příliš nutkavé sebe-potvrzení a příliš fanatické sebe-vzdání jsou výrazem netvořivé odvahy být jako individu-um.

Meze odvahy být jako individu-um

To vede k otázce mezi odvahy být jako individu-um jak v její tvořivé, tak v její netvořivé podobě. Odvaha je sebe-potvrzením „navzdory“ a odvaha být jako individu-um je sebe-potvrzením Já

jakožto Já. Musíme se však ptát: Co je toto Já, které samo sebe potvrzuje? Radikální existencialismus odpovídá: Je tím, co ze sebe udělá. To je vše, co může říci, protože cokoli nad to by omezovalo absolutní svobodu Já. Já, odříznuto od účasti na svém světě, je prázdnou schránkou, pouhou možností. Já musí jednat, protože žije, musí však každé jednání vždy znovu přetvořit, protože jednání vtahuje jednajícího do toho, na co svým jednáním působí. Já poskytuje obsah, a proto omezuje svobodu toho, kdo jedná, udělat ze sebe to, co chce. V klasické teologii, katolické stejně jako protestantské, má toto výhradní právo pouze Bůh – on je *a se* (ze sebe) neboli absolutní svoboda. Není v něm nic, co by nebylo skrze něj. Existencialismus na základě zprávy, že Bůh je mrtev, propůjčuje božskou „a-se-itu“ člověku. V člověku nemá být nic, co není skrze člověka. Člověk však je konečný, je sám sobě dán takový, jaký je. Obdržel své bytí a s ním také jeho strukturu, včetně struktury konečné svobody. A konečná svoboda není aseita. Člověk může přitakat sám sobě pouze tehdy, pokud nepřitakává prázdné schránce, pouhé možnosti, nýbrž strukturu bytí, v níž nachází sebe sama před jednáním i nejednáním. Konečná svoboda má určitou strukturu, a pokud se Já pokouší tuto strukturu překročit, nakonec ztrácí samo sebe. Neparticipující hrdina v Sartrově *Věku rozumu* je chycen do sítě nahodilostí, vycházejících částečně z podvědomých vrstev jeho vlastního Já a částečně z okolního prostředí, z něhož se nemůže stáhnout. Domněle prázdné Já je naplněno obsahy, které je zotročují právě proto, že je jako obsahy nepoznává či nepřijímá. To platí také o cynikovi, jak jsme řekli výše. Cynik není schopen uniknout silám svého vlastního Já, které jej mohou dohnat k naprosté ztrátě svobody, již chce zachovat.

Dialektické sebezničení radikálních podob odvahy být jako individuum se ve světovém měřítku odehrálo v totalitní reakci 20. století na revoluční existencialismus 19. století. Existencialistický protest proti odlidštění a zpředmětnění spolu s jeho odvahou být jako individuum se proměnil v nejpropracovanější podoby kolektivismu, jaké se kdy v dějinách objevily. Je velkou tragédií naší doby, že se marxismus, jenž byl považován za hnutí k osvobození všech, transformoval v systém zotročení všech, a to i těch, kdo sami zotročují ty ostatní. Nezměrnost této tragédie, tj. psychologické destrukce zejména mezi inteligencí, si lze jen obtížně představit. Odvaha být byla podkopána u nesmírného množství lidí, neboť

šlo o odvahu být ve smyslu revolučních hnutí 19. století. Když se zhroutila, obrátili se tito lidé – ve fanaticko-neurotické reakci proti příčině svého tragického zklamání – k neokolektivistickému systému, nebo k cynicko-neurotické lhostejnosti ke všem systémům a k jakémukoliv obsahu.

Podobná pozorování lze samozřejmě provést na proměně nietzscheovského typu odvahy být jako individuum ve fašisticko-nacistické formy neokolektivismu. Totalitní soustrojí vyprodukovaná těmito hnutími zahrnují téměř vše, proti čemu stojí odvaha být jako individuum. Tato hnutí užila všech dostupných prostředků, aby takovou odvahu znemožnila. Ačkoliv na rozdíl od komunismu tento systém zkolaboval, zanechal po sobě zmatek, lhostejnost, cynismus. A to je půda, na které se daří touze po autoritě a novém kolektivismu.

Předešlé dvě kapitoly, věnované odvaze být jako součást a odvaze být jako individuum, ukázaly, že pokud jsou uskutečněny radikálně, vedou v prvním případě ke ztrátě Já v kolektivismu a v druhém případě ke ztrátě světa v existencialismu. To nás přivádí k otázce naší poslední kapitoly: Je možné nalézt odvahu, která obě předchozí podoby odvahy sjednocuje tím, že je přesahuje?

ODVAHA A TRANSCENDENCE

Odvaha přijmout přijetí

Odvaha je sebe-potvrzení bytí navzdory skutečnosti nebytí. Je to akt individuálního Já, jímž na sebe toto Já bere úzkost před nebytím tak, že přitakává sobě samému, a to buď jako části obemykajícího celku, nebo ve svém individuálním já-ství. Odvaha vždy obsahuje riziko, vždy je ohrožována nebytím, ať už jde o riziko ztráty vlastního Já a proměny ve věc mezi jinými věcmi, nebo o riziko ztráty vlastního světa v prázdné sebe-vztaženosti. Odvaha potřebuje sílu bytí, moc, která přesahuje nebytí zakoušené v úzkosti před osudem a smrtí, přítomné v úzkosti před prázdnotou a nesmyslností, činné v úzkosti před vinou a zatracením. Odvaha, která tuto trojitou úzkost zahrnuje do sebe, musí být zasazena do moci bytí, která je větší než moc jednotlivce a moc jeho světa. Ani sebe-potvrzení jako součást, ani sebe-potvrzení jako individuum se nenacházejí mimo dosah mnohotvárné hrozby nebytí. Výše vzpomenutí představitelé těchto dvou druhů odvahy usilují o přesáhnutí, transcendování sebe samých i světa, na němž participují, ve snaze nalézt moc bytí-samého a odvahu být, která se nachází mimo hrozbu nebytí. Výjimky z tohoto pravidla neexistují; to znamená, že každá odvaha být má skryté či zjevné náboženské kořeny. Neboť náboženství je stav uchopenosti mocí bytí-samého. V některých případech je náboženský kořen pečlivě zakryt, v jiných je vášnivě popírán; někdy je skryt hluboce, jindy pouze povrchně. Nikdy však nechybí. Neboť všechno, co je, participuje na bytí-samém a každý si je této participace svým způsobem vědom, obzvláště ve chvílích, kdy zakouší hrozbu nebytí. To nás vede k závěrečné úvaze, k dvojnásobné otázce: Jak je odvaha zasazena v bytí-samém a jak je potřeba rozumět bytí-samému ve světle odvahy být? První otázka se týká základu bytí jako zdroje odvahy být, druhá odvahy být jako klíče k základu bytí.

Moc bytí jako zdroj odvahy být

Mystická zkušenost a odvaha být

Vzhledem k tomu, že vztah člověka k základu jeho bytí musí být vyjádřen symboly převzatými ze struktury bytí, určuje zvláštní povahu tohoto vztahu i zvláštní povahu odvahy být polarita participace a individualizace. Pokud převládá participace, má vztah k bytí-samému povahu mystickou, pokud převažuje individualizace, má vztah k bytí-samému povahu osobní, pokud jsou přijaty a transcendovány oba póly, má vztah k bytí-samému povahu víry.

V mystice usiluje individuální Já o takovou participaci na základu bytí, která se blíží ztotožnění. Naší otázkou není, zda může konečná bytost tohoto cíle kdy dosáhnout, nýbrž zda a jak může být mysticismus zdrojem odvahy být. V úvodní kapitole jsme ukázali na mystické pozadí Spinozova systému, na jeho způsob odvozování sebe-potvrzení člověka ze sebe-potvrzení božské substance, na níž člověk participuje. Podobným způsobem odvozují všichni mystikové svou sílu sebe-potvrzení ze zkušenosti moci bytí-samého, s nímž jsou spojeni. Můžeme se ovšem ptát: Je vůbec možné nějak spojit odvahu a mysticismus? Například v Indii je odvaha zjevně považována za ctnost *kšatrijů* (válečníků), náležejících do nižší vrstvy než bráhmani či asketičtí světcí. Mystické ztotožnění převyšuje aristokratickou ctnost odvážné sebeoběti. Je sebe-vzdáním vyššího, úplnějšího a radikálnějšího druhu. Je dokonalým způsobem sebe-potvrzení. Ale pokud je tomu tak, potom je to odvaha v širším, ne v užším smyslu slova. Asketický a extatický mystik přitakává svému esenciálnímu bytí proti prvkům nebytí, které jsou přítomny v konečném světě, říši *májá*. Odolat vábení vnějších jevů vyžaduje obrovskou odvahu. Moc bytí, která se v takové odvaze projevuje, je tak velká, že se bozi třesou ve strachu z ní. Mystik usiluje o to proniknout základem bytí, všudypřítomnou a všeprostopující mocí *brahma*. Tímto svým úsilím přitakává svému esenciálnímu Já, které je totožné s mocí *brahma*; a naopak všichni, kdo přitakávají sami sobě a jsou svázáni *májá*, přitakávají tomu, co není jejich pravým Já – ať jsou to zvířata, lidé či bozi. To pozdvihuje sebe-potvrzení mystika nad odvahu coby zvláštní ctnost náležející aristokratickému vojsku. Mystik se však nenachá-

zí zcela mimo odvahu. To, co se z pohledu konečného světa jeví jako sebe-negace, je z pohledu nejvlastnějšího bytí dokonalým sebe-potvrzením, nejradikálnější podobou odvahy.

Silou této odvahy přemáhá mystik úzkost před osudem a smrtí. Jelikož bytí v čase a prostoru a v kategoriích konečnosti je v posledním ohledu neskutečné, je stejně neskutečná také nestálost, která z něj pramení, i konečné nebytí, jež je ukončuje. Nebytí nepředstavuje žádnou hrozbu, protože konečné bytí je v posledním důsledku nebytím. Smrt je popřením toho, co je negativní, a potvrzením toho, co je pozitivní. Stejným způsobem je do mystické odvahy být zahrnuta úzkost před pochybováním a nesmyslností. Pochybování je zaměřeno na všechno, co je a co je vzhledem ke své povaze *májá* nejisté. Pochybování rozptyluje závoj *májá*, podvrací obranu pouhých mínění proti poslední skutečnosti. A tento projev není vystaven pochybám, protože je předpokladem každého aktu pochybování. Bez povědomí o pravdě samé by pochybování o pravdě nebylo možné. Úzkost před nesmyslností je přemožena tam, kde poslední smysl není něčím určitým, nýbrž je propastí každého určitého smyslu. Mystik zakouší krok za krokem nedostatek smyslu na různých úrovních skutečnosti, do nichž vstupuje, prochází jimi a potom je opouští. Dokud kráčí vpřed po této cestě, je přemožena také úzkost před vinou a zatracením. Nechybějí tu. Viny lze nabyt na kterékoliv úrovni, dílem tím, že se nám nezdaří naplnit její vnitřní nároky, dílem tím, že se nám nepodaří pokročit za tuto úroveň. Dokud však zůstává zachována jistota konečného naplnění, neproměňuje se úzkost před vinou v úzkost před zatracením. Existuje tu sice automatický trest podle zákonů karmy, se zatracením se však v asijské mystice nesetkáme.

Mystická odvaha být trvá tak dlouho, jak dlouho trvá mystický stav. Jeho krajní mezí je stav prázdnoty bytí a smyslu s jeho hrůzou a zoufalstvím, jak jej nacházíme v líčení mystiků. V takových okamžicích je odvaha být zredukována na přijetí dokonce i tohoto stavu coby způsobu, jak se tmou připravit na světlo a prázdnotou na hojnost. Dokud je nepřítomnost moci bytí zakoušena jako zoufalství, je to právě tato moc bytí, která se skrze zoufalství dává zakoušet. Mystická odvaha být ve stavu prázdnoty je toto zakoušet a snést. Ačkoliv je mysticismus ve své krajně pozitivní i krajně negativní poloze poměrně vzácným jevem, základní postoj usilování o sjednocení s poslední skutečností a tomu odpovídající odvaha

vzít na sebe nebytí obsažené v konečnosti je způsob života, který přijala a kterým se nechala utvářet značná část lidstva.

Mysticismus je však mnohem víc než zvláštní druh vztahu k základu bytí. Je součástí všech podob tohoto vztahu. Jelikož vše, co jest, participuje na moci bytí, nemůže prvek totožnosti, na němž je mysticismus založen, chybět v žádné náboženské zkušenosti. Neexistuje sebe-potvrzení konečné bytosti ani odvaha být, v nichž by nepůsobil základ bytí a jeho moc přemoci nebytí. A zkušenost přítomnosti této moci je oním mystickým prvkem i v osobním setkání s Bohem.

Setkání člověka s Bohem a odvaha být

Individualizační pól se v náboženské zkušenosti projevuje jako osobní setkání s Bohem. Odvaha, která z něj vyrůstá, je odvaha důvěry ve vlastní osobní skutečnost, tak jak se ozřejmuje v náboženské zkušenosti. Na rozdíl od mystického sjednocení je možné tento vztah nazvat osobním společenstvím se zdrojem odvahy. Ačkoliv jsou tyto dva typy vztahu vzájemně protikladné, navzájem se nevyklučují. Jsou totiž spojeny vzájemnou závislostí pólů individualizace a participace. Odvaha důvěry byla často, zejména v protestantismu, ztotožňována s odvahou víry. To je však nepřiměřené, protože důvěra tvoří pouze jednu ze složek víry. Víra zahrnuje jak mystickou participaci, tak i osobní důvěru. Bible velmi často líčí náboženské setkání v silně personalistických pojmech. Biblicismus, a zvláště biblicismus reformátorů, tento důraz následuje. Luther zaměřil svůj útok především na objektivní, kvantitativní a neosobní prvky v římskokatolickém systému. Zápasil o bezprostřední osobní vztah mezi Bohem a člověkem. Jím dosáhla odvaha důvěry svého nejvyššího bodu v dějinách křesťanského myšlení. Všechna Lutherova díla, zejména díla z jeho raného období, jsou naplněna takovou odvahou. Znovu a znovu užívá slova „trotz“, „navzdory“. Navzdory vší negativitě, kterou zakusil, navzdory úzkosti, která ovládala jeho dobu, čerpal sílu sebe-potvrzení ze své neotřesitelné důvěry v Boha a z osobního setkání s ním. Z projevů úzkosti v této době lze usoudit, že jeho odvaha musela přemáhat negativitu, jež byla symbolicky vyjádřena v postavách smrti a ďábla. Oprávněně byla rytina Albrechta Dürera „Rytíř, smrt a ďábel“ označena za klasický výraz ducha luterské reformace a – můžeme doplnit – Lutherovy

odvahy důvěry, jeho odvahy být. Rytíř v plné zbroji projíždí na koni údolím, z jedné strany jej doprovází postava smrti, z druhé ďábel. Neohroženě, soustředěně, s důvěrou se rytíř dívá vpřed. Je sám, ale ne osamělý. Ve své samotě participuje na síle, která mu dává odvalu přitakat sobě samému navzdory přítomnosti negativismů existence. Jeho odvaha zcela určitě není odvahou být jako součást. Reformace se vymanila ze semikolektivismu středověku. Luthero-va odvaha důvěry je osobní důvěrou, vyvěrající z osobního setkání s Bohem. Takovou důvěru mu nemohl poskytnout ani papež, ani koncily. Musel je tedy odmítnout právě proto, že se opíraly o učení, které blokovalo odvalu důvěry. Udržovaly systém, v němž nebyla úzkost před smrtí a vinou nikdy zcela přemožena. Bylo zde mnoho ujištění, ale žádná jistota, mnoho podpěr pro odvalu důvěry, ale žádný nezpochybnitelný základ. Kolektiv poskytoval různé způsoby, jak vzdorovat úzkosti, ale žádný způsob, jímž by jednotlivec mohl vzít svou úzkost na sebe. Jedinec si nikdy nebyl jistý; nikdy nemohl přitakat svému bytí s bezpodmínečnou důvěrou. Neměl totiž možnost setkat se s nepodmíněným přímo celou svou existencí, v bezprostředním osobním vztahu. S výjimkou mysticismu šlo vždy o zprostředkování skrze církev, nepřímé a částečné setkání Boha a duše. Když reformace odstranila prostředkovanost a otevřela přímý, totální a osobní přístup k Bohu, umožnila tak novou, nemystickou odvalu být. Je to patrné u hrdinských postav bojovného protestantismu, v kalvínské stejně jako v luterské reformaci, a v kalvinismu ještě výrazněji. Není to hrdinství, jež by podstupovalo riziko mučednictví, projevovalo odpor vůči autoritám, usilovalo o proměnu struktury církve či společnosti, nýbrž je to odvaha důvěry, která z těchto mužů a žen činí hrdiny a která je základem dalších projevů jejich odvahy. Bylo by možné říci – a liberální protestantismus to také často prohlašoval –, že odvaha reformátorů představuje počátek individualistického typu odvahy být jako individuum. Takový výklad ovšem zaměňuje možný dějinný vliv s věcí samou. V odvaze reformátorů je odvaha být jako individuum zároveň stvrzena i překročena. Ve srovnání s mystickou podobou odvážného sebe-potvrzení přitakává protestantská odvaha důvěry individuálnímu Já jako individuálnímu Já v jeho setkání s Bohem jako osobou. To zásadně odlišuje personalismus reformace od všech pozdějších podob individualismu a existencialismu. Odvaha reformátorů není odvahou být jako individuum – stejně jako není

odvahou být jako součást. Obě dvě odvahy přesahuje i spojuje. Odvaha důvěry totiž není založena na důvěře vůči sobě samému. Reformace naopak vyhláší: Člověk může dojít jistoty ohledně své vlastní existence jedině poté, co přestane zakládat svou důvěru na sobě samém. Na druhé straně není odvaha důvěry založena na čemkoliv konečném mimo člověka samotného, ani na církvi ne. Je založena na Bohu a pouze na Bohu, jenž je zakoušen v jedinečném a osobním setkání. Odvaha reformace přesahuje odvalu být jako součást i odvalu být jako individuum. Není ohrožována ani ztrátou vlastního Já, ani ztrátou vlastního světa člověka.

Vina a odvaha přijmout přijetí

V centru protestantské odvahy důvěry stojí odvaha přijmout přijetí navzdory vědomí viny. Pro Luthera a celou jeho dobu byla zkušenost úzkosti před vinou a zatracením hlavní podobou úzkosti. Odvalu přitakat sobě samému navzdory této úzkosti jsme nazvali odvalu důvěry. Tato důvěra vyrůstá z osobní, totální a bezprostřední jistoty božského odpuštění. Víra v odpuštění je přítomna ve všech podobách lidské odvahy být, dokonce i v neokolektivismu. V žádné jiné interpretaci lidské existence však nezaujímá tak dominantní postavení jako v autentickém protestantismu. A v žádném jiném hnutí v dějinách není stejně tak pronikavá jako paradoxní. V luterské formuli „Ten, kdo je nespravedlivý, je spravedlivý“ (z pohledu božského odpuštění), nebo v modernějším znění „Ten, kdo je nepřijatelný, je přijat“ je vítězství nad úzkostí před vinou a zatracením vyjádřeno velmi zřetelně. Je možné říci, že odvaha být je odvalu přijmout sebe samého jako přijatého navzdory své nepřijatelnosti. Není nutné připomínat teologům, že toto je pravý význam pavlovsko-luterské nauky o „ospravedlnění skrze víru“ (nauky, která ve svém původním znění přestala být srozumitelná i pro studenty teologie). Je však potřeba teologům i duchovním připomenout, že v boji proti úzkosti před vinou, jak jej vede psychoterapie, si myšlenka přijetí získala tolik pozornosti a nabyla takového významu, jakému se v reformaci těšily výrazy „odpuštění hříchů“ nebo „ospravedlnění skrze víru“. Přijmout přijetí navzdory své nepřijatelnosti tvoří základ odvahy důvěry.

Rozhodující pro toto sebe-potvrzení je to, že nezávisí na žádném morálním, intelektuálním nebo náboženském předpokladu.

Nejsou to ti dobří, ti moudří nebo ti zbožní, kdo jsou oprávněni k odvaze přijmout přijetí, nýbrž ti, komu všechny tyto kvality scházejí a kdo jsou si své nepřijatelnosti vědomi. To ovšem neznamená přijetí sebe sama sebou samým. Nejde o ospravedlnění něčí nahodilé individuality. Není to existencialistická odvaha být jako individuum. Je to paradoxní akt, v němž je člověk přijat tím, co nekonečně přesahuje jeho individuální Já. Je to, vyjádřeno zkušeností reformátorů, přijetí nepřijatelného hříšníka do soudícího a proměňujícího společenství s Bohem.

Odvaha být je v tomto ohledu odvahou přijmout odpuštění hříchů, ne jako abstraktní tvrzení, nýbrž jako základní zkušenost v setkání s Bohem. Sebe-potvrzení navzdory úzkosti před vinou a zatracením předpokládá participaci na něčem, co přesahuje mé Já. Ve společenství léčby (např. při psychoanalytické terapii) participuje pacient na uzdravující moci toho, kdo mu pomáhá a jímž je přijímán, přestože se sám cítí jako nepřijatelný. Lékař v tomto vztahu nereprezentuje sám sebe, nýbrž objektivní moc přijetí a sebe-potvrzení. Jeho prostřednictvím působí tato objektivní síla na pacienta. Tuto sílu musí samozřejmě ztělesňovat osoba, která je schopná uvědomit si vinu, usuzovat a navzdory svému úsudku přijímat. Přijetí něčím, co postrádá charakter osoby, by nikdy nepřekonalo osobní sebe-zavržení. Zeď, jíž se vyzpovídám, mně nemůže odpuštěnit. Sebe-přijetí není možné, pokud člověk není přijat v osobním vztahu. Ale i tehdy, jsem-li osobně přijat, potřebuji sebe-přesahující odvalu přijmout toto přijetí, potřebuji odvalu důvěry. Být přijat totiž neznamená popření hříchu. Člověk poskytující léčbu by svému pacientovi prokázal medvědí službu, kdyby se jej pokoušel přesvědčit, že ve skutečnosti vinen není. Znemožnil by mu tak, aby zahrnul svoji vinu do svého sebe-potvrzení. Může mu pomoci přeměnit dislokované, neurotické pocity viny v pravé pocity viny, jež jsou, dá-li se to tak povědět, přesunuty zpět na správné místo; nemůže mu však říci, že je naprosto bez viny. Terapeut přijímá pacienta do společenství se sebou, aniž by cokoli odsuzoval nebo cokoli zastíral.

Zde jsme však dospěli do bodu, kde náboženské „přijetí toho, že jsem přijat“, přesahuje medicínskou léčbu. Náboženství se ptá po posledním zdroji moci, která léčí přijetím nepřijatelného, ptá se po Bohu. Přijetí Bohem, jeho odpouštějící či ospravedlňující akt je jediným a nejzazším zdrojem odvahy být, která je schopna

zahrnout do sebe úzkost před vinou a zatracením. Touto poslední mocí sebe-potvrzení totiž může být jedině moc bytí-samého. Cokoliv menšího, má vlastní nebo číkoli jiná konečná moc bytí, není schopno překonat radikální, nekonečnou hrozbu nebytí, jak je zakoušena v zoufalství sebe-zavržení. To je důvod, proč odvaha důvěry, jak ji vyjádřil například Luther, neustále zdůrazňuje výlučné spolehnutí na Boha a odmítá jakýkoliv jiný základ pro svou odvahu být – a to nejen jako nedostatečný, nýbrž jako rozmnožující lidskou vinu a prohlubující lidskou úzkost. Nesmírné osvobození, které lidem 16. století přinesla zvěst reformátorů, a vytvoření nezdolné odvahy přijmout přijetí byly dílem učení o *sola fide*, jmenovitě zvěsti, že odvaha důvěry není podmíněna ničím konečným, nýbrž výlučně tím, co samo je nepodmíněné a co my jako nepodmíněné zakoušíme v osobním setkání.

Osud a odvaha přijmout přijetí

Jak ukazují symbolické postavy smrti a ďábla, úzkost této doby nebyla omezena na úzkost před vinou. Byla to také úzkost před smrtí a osudem. Astrologické představy pozdní antiky byly v renesanci znovu oživeny a ovlivnily dokonce i ty humanisty, kteří se přidali k reformaci. Už jsme poukázali na neostoickou odvahu vyjadřovanou na některých renesančních obrazech, kde člověk řídí loď svého života, přestože je hnána větry osudu. Luther se s úzkostí před osudem střetl na jiné úrovni. Zakusil spojení mezi úzkostí před vinou a úzkostí před osudem. Špatné svědomí je tím, co v běžném životě produkuje bezpočet iracionálních strachů. Hrůzou naplňuje šelestění suchého listu toho, kdo je sužován vinou. Přemožení úzkosti před vinou je proto také přemožením úzkosti před osudem. Odvaha důvěry do sebe zahrnuje úzkost před osudem stejně jako úzkost před vinou. Říká „navzdory“ jim oběma. To je pravý význam učení o prozřetelnosti. Prozřetelnost není teorie o blíže neurčených Božích aktivitách; je to náboženský symbol odvahy důvěry ve vztahu k osudu a smrti. Odvaha důvěry totiž říká „navzdory“ dokonce i smrti.

Luther si podobně jako apoštol Pavel dobře uvědomoval spojitost mezi úzkostí před vinou a úzkostí před smrtí. Ve stoicismu a neostoicismu není esenciální Já ohrožováno smrtí, protože náleží k bytí-samému a přesahuje nebytí. Sókratés v moci svého

esenciálního Já přemohl úzkost před smrtí, a stal se tak symbolem odvahy vzít na sebe smrt. To je pravý význam Platónova učení o takzvané nesmrtnosti duše. V diskusi o této nauce bychom měli zanedbat argumenty ve prospěch nesmrtnosti, dokonce i ty obsažené v Platónově *Faidónu*, a soustředit se na obraz umírajícího Sókrata. Všechny tyto argumenty, o nichž se sám Platón vyjadřuje skepticky, představují pokusy interpretovat Sókratovu odvalu, odvahu zahrnout do svého sebe-potvrzení svou smrt. Sókratés si je jist, že Já, které bude zahubeno jeho popravčími, není tím Já, jež samo sobě přitakává v Sókratově odvaze být. Neříká toho o vztahu těchto dvou Já příliš mnoho a ani toho příliš mnoho říci nemůže, protože nejde číselně o dvě Já, nýbrž o jedno Já ve dvou ohledech. Říká však jasně, že odvaha zemřít je zkušebním kamenem odvahy být. Sebe-potvrzení, jež do sebe nezahrne přitakání vlastní smrti, se pokouší uniknout zkoušce odvahy – postavit se nebytí v jeho nejradikálnější podobě.

Lidová víra v nesmrtnost, která v západním světě z velké části nahradila křesťanský symbol vzkříšení, představuje směsici odvahy a úniku. Pokouší se podržet sebe-potvrzení i tváří v tvář nevyhnutelnosti smrti. Provádí to však prodlužováním vlastní konečnosti, tj. nutnosti zemřít, donekonečna, takže skutečná smrt nikdy nenastane. To je však iluze, a logicky vzato protimluv, neboť se tu činí nekonečným to, co ze své podstaty musí skončit. „Nesmrtnost duše“ je ubohý symbol pro odvahu být tváří v tvář nutnosti zemřít.

Sókratova odvaha (v Platónově podání) nebyla založena na učení o nesmrtnosti duše, nýbrž na jeho přitakání sobě samému v jeho esenciálním, nerozrušitelném bytí. Sókratés ví, že náleží dvěma řádům skutečnosti a že jeden z těchto řádů je nadčasový. Smrt Sókrata odhalila antickému světu lépe než jakákoliv filosofická reflexe, že každý náleží dvěma řádům.

Sókratovská (stoická i neostoická) odvaha vzít na sebe smrt však obsahovala jeden předpoklad, totiž schopnost každého jednotlivce participovat na obou rádech skutečnosti, řádu časném i řádu věčném. Tento předpoklad křesťanství nepřijalo. Podle křesťanství jsme svému esenciálnímu bytí odcizeni. Nejsme svobodní k uskutečňování svého esenciálního bytí, jsme nuceni žít v rozporu s ním. Smrt lze proto přijmout pouze skrze stav důvěry, v níž smrt přestala být „mzdou hříchu“. To je však zároveň stav přijatosti navzdory vlastní nepřijatelnosti. V tomto bodě byl starověký svět

křesťanstvím proměněn a tady má své kořeny Lutherova odvaha čelit smrti. Tato odvaha nespočívá na základech sporné teorie nesmrtelnosti, nýbrž na přijatosti do společenství s Bohem. U Luthe-
ra není setkání s Bohem pouze základem pro odvahu vzít na sebe hřích a zatracení, je také základem pro to vzít na sebe osud a smrt. Setkání s Bohem znamená setkat se s transcendentní bezpečností a transcendentní věčností. Ten, kdo participuje na Bohu, participuje na věčnosti. Abyste však na Bohu mohli participovat, musíte být Bohem přijati a musíte přijmout, že Bůh vás přijal.

Součástí Lutherova života byly zkušenosti, které on sám popisuje jako útoky naprostého zoufalství („Anfechtung“), jako děsivou hrozbu naprosté nesmyslnosti. Pociťoval tyto chvíle jako ďábelské útoky, v nichž bylo ohroženo všechno: jeho křesťanská víra, důvěra ve vlastní práci, reformace, odpuštění hříchů. Všechno se v těchto vypjatých okamžicích zoufalství zhroutilo, z odvahy být nezůstalo nic. Těmito momenty a jejich líčením Luther předešel popisy podobných stavů u moderních existencionalistů. Pro Luthe-
ra se však nejednalo o poslední slovo. Posledním slovem mu bylo první přikázání; prohlášení, že Bůh je Bůh. Upomnělo jej na nepodmíněný prvek v lidské zkušenosti, jehož si může být člověk vědom i v propasti nesmyslnosti. A toto vědomí jej zachránilo.

Neměli bychom zapomenout, že velký Lutherův protivník Thomas Münzer, anabaptista a náboženský socialista, hovoří o podobných zkušenostech. Podává popis mezní situace, kdy všechno konečné odhalí svou konečnost a dojde ke svému konci, kdy úzkost sevře srdce člověka a veškerý dosavadní smysl se rozpadne, a kdy právě z tohoto důvodu se může Duch svatý dát zakusit a může proměnit celou situaci v odvahu být, jejímž výrazem je revoluční čin. Jestliže Luther reprezentuje církevní protestantismus, pak Münzer zastupuje evangelikální radikalismus. Oba muži utvářeli dějiny, přičemž Münzerova stanoviska měla v Americe nakonec větší vliv než náhledy Lutherovy. Oba zakoušeli úzkost před nesmyslností a popsali ji prostředky, jež předtím vytvořili křesťanští mystikové. Tím však přesáhli odvahu důvěry, jež je založena na osobním setkání s Bohem. Byli nuceni převzít prvky té odvahy být, jež je založena na mystickém sjednocení. To nás vede k poslední otázce: Zda lze tyto dva typy odvahy přijmout své přijetí sjednotit, vezmeme-li v úvahu všeprostupující přítomnost úzkosti před pochybností a nesmyslností v naší době.

Při našem popisu odvahy být založené na mystickém sjednocení se základem bytí, stejně jako při popisu odvahy být založené na osobním setkání s Bohem jsme se vyhnuli pojmu víra. Důvodem je částečně to, že pojem víra ztratil svůj pravý význam a získal význam „víra v něco neuvěřitelného“. Není to však jediný důvod pro užití jiných pojmů, než je víra. Rozhodujícím důvodem je to, že podle mého názoru ani mystické sjednocení, ani osobní setkání nenaplnuje zcela smysl víry. Víra je jistě přítomna v pozvednutí duše nad konečné k nekonečnému, přičemž toto pozvednutí vede k sjednocení duše se základem bytí. V pojmu víry je však obsaženo více než to. Víra je jistě také přítomna v osobním setkání s osobním Bohem. V pojmu víry je však obsaženo ještě více. Víra je stav bytí uchopeného mocí bytí-samého. Odvaha být je vyjádřením víry, a tomu, co znamená „víra“, je třeba rozumět skrze odvahu být. Odvahu jsme definovali jako sebe-potvrzení bytí navzdory nebytí. Moc tohoto sebe-potvrzení je mocí bytí, jež působí v každém aktu odvahy. Víra je zkušenost této moci.

Je to ovšem zkušenost, která má charakter paradoxu, přijetí svého vlastního přijetí. Bytí-samo nekonečně transcenduje každé konečné bytí; Bůh v osobním setkání bezpodmínečně transcenduje člověka. Víra tento nekonečný rozestup překlenuje přijetím skutečnosti, že navzdory němu je moc bytí přítomna; že ten, kdo je odloučen, je přijat. Víra přijímá „navzdory“, a z tohoto „navzdory“ víry se rodí „navzdory“ odvahy. Víra není teoretické potvrzení něčeho nejistého, je to existenciální přijetí něčeho, co přesahuje běžnou zkušenost. Víra není názor, nýbrž stav. Je to stav uchopenosti mocí bytí, která přesahuje vše, co jest, a na které vše, co jest, participuje. Ten, kdo je touto mocí uchopen, je schopen přitakat sám sobě, protože ví, že mu přitakává moc bytí-samého. V tomto bodě jsou mystická zkušenost a osobní setkání totožné. V obou tvoří víra základ odvahy být.

To má rozhodující význam pro dobu, jako je naše, v níž převládá úzkost pochybováním a nesmyslností. Úzkost před osudem a smrtí v naší době jistě nechybí. Úzkost před osudem vzrostla tou měrou, jakou schizofrenické rozdělení našeho světa odstranilo poslední zbytky dřívější bezpečnosti. A neschází ani úzkost před vinou a ztracením. Je překvapivé, jak mnoho úzkosti před vinou vychází

na povrch v psychoanalýze a v osobním poradenství. Staletí puritánského a buržoazního potlačování životních projevů vyvolala téměř stejné množství pocitů viny jako kázání pekla a očištění ve středověku.

Navzdory těmto omezujícím faktorům musíme říci, že úzkostí určující naši dobu je úzkost před pochybováním a nesmyslností. Člověk má strach z toho, že ztratil, nebo že nevyhnutelně ztratí smysl své existence. Výrazem této situace je dnešní existencialismus.

Jaká odvaha je schopna zahrnout do sebe nebytí v podobě pochybování a nesmyslnosti? To je nejzávažnější a nejznejpokojivější otázka při hledání odvahy být. Úzkost před nesmyslností podemílá to, co v úzkosti před osudem a smrtí a v úzkosti před vinou a ztracením zůstalo neotřesené. V úzkosti před vinou a ztracením pochybnost ještě nepodkopala jistotu poslední zodpovědnosti. Jsme ohroženi, ale nejsme zničeni. Pokud však převládne pochybnost a nesmyslnost, zakouší člověk propast, v níž mizí smysl života i pravdivost poslední zodpovědnosti. Jak stoik, přemáhající úzkost před osudem stoickou odvahou moudrosti, tak i křesťan, přemáhající úzkost před vinou protestantskou odvahou přijmout odpuštění, jsou v odlišné situaci. Dokonce i v zoufalství nevyhnutelnosti smrti a v zoufalství sebe-ztracení je potvrzen jakýsi smysl a zachována jakási jistota. V zoufalství pochybování a nesmyslnosti je obojí pohlceno nebytím.

Otázka potom zní: Je možná odvaha, která je schopna přemoci úzkost před nesmyslností a pochybováním? Nebo jinými slovy: Je víra, jež přijímá přijetí, s to odolat síle nebytí v jeho nejradikálnější podobě? Je víra schopna odolat nesmyslnosti? Je možná taková víra, která je s to koexistovat s pochybováním a nesmyslností? Tyto otázky vedou k poslednímu aspektu problému projednávaného v těchto přednáškách, k aspektu pro naši dobu nejdůležitějšímu: Jak je možná odvaha být, jestliže jsou všechny cesty k jejímu vytvoření uzavřeny zkušeností jejich základní nedostatečnosti? Jestliže je život stejně nesmyslný jako smrt, jestliže je vina stejně problematická jako dokonalost, jestliže bytí není o nic smysluplnější než nebytí, na čem pak můžeme založit odvahu být?

U některých existencialistů lze pozorovat určitý sklon odpovídat na tyto otázky skokem z pochybování do dogmatické jistoty, z nesmyslnosti do soustavy symbolů, jež ztělesňuje ducha té které

církevní nebo politické skupiny. Tento skok je možné interpretovat různými způsoby. Může být výrazem touhy po bezpečí; může být právě tak libovolný, jako je podle existencialistických principů libovolné každé rozhodnutí; může jít o pocit, že odpovědí na otázky vznesené analýzou lidské existence je křesťanská zvěst; může jít o autentickou náboženskou konverzi, nezávislou na teoretické situaci. Ani v jednom případě však tento skok není řešením problému radikálního pochybování. Poskytuje odvahu být těm, kdo konvertovali, nedává však odpověď na otázku, jak je taková odvaha vůbec možná. Odpověď na tuto otázku musí přijmout stav nesmyslnosti jako svůj nezbytný předpoklad. Pokud požaduje odstranění tohoto stavu, nejedná se o odpověď; to je totiž právě to, co provést nelze. Ten, kdo je sevřen pochybováním a nesmyslností, není schopen sama sebe z tohoto sevření osvobodit; ptá se ovšem po odpovědi, která je platná uvnitř, a ne vně situace jeho zoufalství. Ptá se po posledním základu toho, co jsme nazvali „odvahou zoufalství“. Pokud se této otázce nepokoušíme uniknout, je možná pouze jediná odpověď: totiž že přijetí zoufalství je samo o sobě vírou, vírou na hranici odvahy být. Smysl života je v této situaci redukován na zoufalství ohledně smyslu života. Jelikož však je toto zoufalství aktem života, je ve své negativitě pozitivní. Z cynického pohledu bychom mohli říci, že je vůči životu pravdivé být k němu cynický. Z náboženského pohledu bychom řekli, že člověk přijímá sebe sama jako přijatého navzdory svému zoufalství ohledně smyslu tohoto přijetí. Paradoxem každé radikální negativity, pokud jde o aktivní negativitu, je to, že musí sama sebe potvrdit, aby byla schopna sama sebe negovat. Žádná uskutečněná negace nemůže existovat bez implicitního přitakání. Skryté potěšení, jež bývá zoufalstvím vyvoláno, dosvědčuje paradoxní charakter sebe-negace. Negativní žije z pozitivního, které neguje.

Víra, jež umožňuje vznik odvahy zoufalství, je přijetím moci bytí, a to i v sevření nebytím. Dokonce i v zoufalství nad smyslem potvrzuje bytí samo sebe skrze nás. Akt přijetí nesmyslnosti je sám o sobě akt smysluplný – akt víry. Viděli jsme, že ten, kdo má odvahu přitakat svému bytí navzdory osudu a vině, osud a vinu neodstraní. Zůstává jimi ohrožen a zasažen. Přijímá však své přijetí mocí bytí-samého, na níž participuje a jež mu dává odvahu vzít úzkost před osudem a vinou na sebe. Totéž platí o pochybování a nesmyslnosti. Víra, jež dává vzniknout odvaze zahrnout je do sebe, nemá žádný

zvláštní obsah. Je to prostě víra, víra na nic nezaměřená a nikam nenasměřovaná, absolutní. Je nedefinovatelná, protože všechno definované je rozpuštěno pochybováním a nesmyslností. Přesto však absolutní víra není jakousi erupcí subjektivních emocí ani náladou bez jakéhokoliv objektivního podkladu.

Analýza povahy absolutní víry odhaluje její následující prvky. Prvním prvkem je zkušenost moci bytí, která je přítomna i tváří v tvář nejradikálnějšímu projevu nebytí. Řekneme-li, že se v této zkušenosti vitalita vzpírá zoufalství, musíme dodat, že vitalita je u člověka úměrná jeho intencionalitě. Vitalita odolávající propasti zoufalství si je vědoma skrytého smyslu, jenž je obsažen v rozpadu smyslu. Druhým prvkem absolutní víry je závislost zkušenosti nebytí na zkušenosti bytí a závislost zkušenosti nesmyslnosti na zkušenosti smyslu. Dokonce i ve stavu zoufalství má člověk dostatek bytí na to, aby mu umožňovalo jeho zoufalství. Třetím prvkem absolutní víry je přijetí skutečnosti, že jsem přijat. Ve stavu zoufalství samozřejmě není nikoho a ničeho, kdo by přijímal. Je tu však moc přijetí samotného, jež vstupuje do lidské zkušenosti. Jestliže zakoušíme nesmyslnost, je její součástí také zkušenost „moci přijetí“. Vědomě přijmout tuto moc přijetí – to je náboženská odpověď absolutní víry, víry, kterou pochybnost zbavila jakéhokoliv konkrétního obsahu, která je však i přesto vírou a zdrojem nejparadoxnějšího projevu odvahy být.

Tato víra přesahuje jak mystickou zkušenost, tak i setkání Boha a člověka. Mystická zkušenost se zdá být absolutní víře blíže, ale není tomu tak. Absolutní víra obsahuje prvek skepticismu, který v mystické zkušenosti nalézt nelze. Mysticismus jistě také přesahuje všechny specifické obsahy, ale ne proto, že by o nich pochyboval, nebo je považoval za nesmyslné; spíše se domnívá, že jsou pouze předběžné. Mysticismus užívá jednotlivých specifických obsahů jako stupňů, po nichž vystupuje dál poté, co jich použil. Zkušenost nesmyslnosti však tyto obsahy (a všechno, co s nimi souvisí) popírá, aniž by jich jakkoliv užila. Zkušenost nesmyslnosti je radikálnější než mysticismus. Proto mystickou zkušenost přesahuje.

Absolutní víra přesahuje také setkání Boha a člověka. V tomto setkání zůstává v platnosti schéma subjekt–objekt: konkrétní subjekt (člověk) se setkává s konkrétním objektem (Bohem). Je možné tuto výpověď obrátit a říci, že konkrétní subjekt (Bůh) se setkává s konkrétním objektem (člověkem). V obou případech

však nápor pochybování podemílá subjekt-objektovou strukturu. Teologové, kteří tak vážně a s takovou sebejistotou mluví o setkání Boha a člověka, by měli vzít na vědomí situace, kdy tomuto setkání zabraňuje radikální pochybnost, takže nezůstává nic kromě absolutní víry. Přijetí takové situace jako situace nábožensky platné má však za následek, že konkrétní obsahy běžné víry musí být podrobeny kritice a změně. Odvaha být ve své radikální podobě je klíčem k myšlence Boha, který přesahuje jak mysticismus, tak osobní setkání.

Odvaha být jako klíč k bytí-samému

Nebytí otevírající bytí

Odvaha být má ve všech svých podobách sama o sobě povahu zjevení. Ukazuje podstatu bytí; ukazuje, že sebe-potvrzení bytí je potvrzením, jež přemáhá negaci. Metaforicky bychom mohli říci (a každý výrok o bytí-samém je buď metaforický, nebo symbolický), že bytí zahrnuje nebytí, ale tak, že nebytí nad ním nepřevládne. „Zahrnování“ je prostorová metafora, která naznačuje, že bytí objímá sebe i to, co stojí vůči němu v protikladu – nebytí. Nebytí náleží k bytí, nelze je od bytí oddělit. Nemohli bychom ani myslet „bytí“ bez dvojité negace: bytí musí být myšleno jako negace negace bytí. To je také důvod, proč bytí nejlépe popíšeme metaforou „moc bytí“. Moc je možnost, kterou má bytí k tomu, aby uskutečnilo samo sebe přes odpor jiných bytí. Mluvíme-li o moci bytí-samého, naznačujeme tím, že bytí přitakává samo sobě proti nebytí. V našem uvažování o odvaze a životě jsme se zmínili také o dynamickém pojetí skutečnosti, zastávaném filosofy života. Takové pojetí je možné jedině tehdy, pokud přijmeme názor, že nebytí náleží k bytí, že bytí by nemohlo být základem života bez nebytí. Sebe-potvrzení bytí by bez nebytí ani nebylo sebe-potvrzením, nýbrž nehybnou sebe-totožností. Nic by se neprojeвило, nic by se nevyjádřilo, nic by se neodhalilo. Nebytí však vyhání bytí z jeho izolace, nutí je, aby se dynamicky potvrzovalo. Filosofie se dynamickým sebe-potvrzením zaobírala vždy, když hovořila dialekticky, zvláště v novoplatonismu, u Hegela, u filosofů života a v procesuální filosofii. Teologie se chovala stejně, kdykoliv brala vážně myšlenku živého Boha,

nejzřetelněji v trojiční symbolizaci vnitřního života Boha. Spinoza navzdory své statické definici substance (jež je jeho označením pro nejvyšší moc bytí) spojuje filosofické a mystické tendence, když mluví o lásce a poznání, jimiž Bůh miluje a poznává sebe sama skrze lásku a poznání konečných bytostí. Nebytí (to v Bohu, co činí jeho sebe-potvrzení dynamickým) otevírá Boží sebe-izolaci a zjevuje jej jako moc a lásku. Nebytí činí z Boha živého Boha. Bez Ne, které Bůh musí přemáhat v sobě samém i ve svém stvoření, by jeho božské Ano sobě samému bylo neživotné. Nebylo by zjevení základu bytí, nebylo by života.

Avšak tam, kde je nebytí, tam je konečnost a úzkost. Řekněme-li, že nebytí náleží k bytí-samému, říkáme, že k bytí-samému náleží konečnost a úzkost. Kdykoliv filosofové a teologové hovořili o Boží blaženosti, hovořili zároveň implicitně (a někdy explicitně) o úzkosti a konečnosti, která je navěky zahrnuta do blaženosti Boží nekonečnosti. Nekonečné objímá samo sebe i konečné, Ano zahrnuje samo sebe i Ne, jež bere do sebe, blaženost obsahuje sama sebe i úzkost, kterou přemáhá. Toto všechno je obsaženo ve výpovědi, že bytí zahrnuje nebytí a že skrze nebytí samo sebe odhaluje. Na tomto místě musíme používat vysoce symbolického jazyka. Jeho symbolický charakter však nic neubírá na jeho pravdivosti; naopak, je podmínkou pravdy. Mluvit o bytí-samém nesymbolicky je nepravdivé.

Boží sebe-potvrzení je tou mocí, která umožňuje sebe-potvrzení konečného bytí, odvahu být. Odvaha je možná jenom proto, že bytí-samo má charakter sebe-potvrzení navzdory nebytí. Odvaha participuje na sebe-potvrzení bytí-samého, participuje na moci bytí, která se prosazuje proti nebytí. Přijímá-li kdo tuto moc v aktu mystické, osobní či absolutní víry, je si vědom zdroje své odvahy být.

Člověk si tohoto zdroje ovšem není vědom nutně. V situaci cynismu a lhostejnosti si jej neuvědomuje. Jestliže si však člověk zachovává odvahu vzít na sebe svou úzkost, přece v něm tento zdroj stále působí. V aktu odvahy být se v nás moc bytí osvědčuje, ať už si to uvědomujeme, nebo neuvědomujeme. Každý akt odvahy je manifestací základu bytí, jakkoliv problematický může být obsah tohoto aktu. Jeho obsah může zakrývat nebo zkreslovat pravé bytí, odvaha v něm přítomná však vyjevuje pravé bytí. Ne argumenty, nýbrž odvaha být vyjevuje pravou podstatu bytí-samého. Potvr-

zením svého bytí participujeme na sebe-potvrzení bytí-samého. Neexistují žádné platné důkazy pro „existenci“ Boží, existují však činy odvahy, v nichž potvrzujeme moc bytí, ať už o ní víme, nebo nevíme. Jestliže o ní víme, přijímáme své přijetí vědomě. Pokud o ní nevíme, přijímáme ji a participujeme na ní i přesto. A moc bytí se nám ukazuje v přijetí toho, o čem nevíme. Odvaha má zjevující moc, odvaha být je klíčem k bytí-samému.

Transcendovaný teismus

Odvaha zahrnout do sebe nesmyslnost předpokládá vztah k základu bytí, který jsme nazvali „absolutní vírou“. Nemá žádný *specifický* obsah, není však bez obsahu. Obsahem absolutní víry je „Bůh nad Bohem“. Absolutní víra a její důsledek, odvaha, která do sebe pojímá radikální pochybování, pochybování o Bohu, transcendují teistickou myšlenku Boha.

Teismus může znamenat nspecifikované potvrzení Boha. V tomto smyslu neříká teismus nic o tom, co míní, když používá jméno Bůh. Díky tradičním i psychologickým konotacím slova Bůh může takový prázdný teismus mluvením o Bohu vyvolat jistou atmosféru uctivosti. Politikové, diktátoři a další, kdo používají rétorických prostředků k tomu, aby na své obecenstvo udělali dojem, rádi užívají slovo Bůh v tomto smyslu. V posluchačích to vyvolává pocit, že mluvčí je seriózní a mravně důvěryhodný. Zvláště úspěšná je tato metoda tehdy, mohou-li své protivníky oceňovat jako ateisty. Na vyšší úrovni se lidé bez jasné náboženské angažovanosti rádi označují za teisty; ne s nějakým přesným záměrem, nýbrž proto, že nemohou snést svět bez Boha – ať už je takovým Bohem co chce. Potřebují některé z konotací slova Bůh a mají strach z toho, co nazývají ateismem. Na nejvyšší úrovni tohoto druhu teismu je slovo Bůh používáno jako básnický či praktický symbol, vyjadřující hluboké citové rozpoložení nebo nejvyšší etickou ideu. To je teismus, který stojí na hranici mezi druhým typem teismu a tím, co nazýváme „transcendovaný teismus“. Je však stále ještě příliš neurčitý na to, aby tuto hranici překročil. Ateistická negace celého tohoto typu teismu je stejně vágní jako on sám. Je schopna vyvolat atmosféru neuctivosti a zlobnou reakci těch, kdo berou své teistické přitakání vážně. Na pozadí rétoricko-politického zneužívání jména Bůh se dokonce může jevit jako oprávněná,

ale v konečném důsledku je stejně nezávažná jako teismus, jež neguje. Nedokáže dospět do stavu zoufalství o nic víc, než dokáže teismus, proti kterému bojuje, dospět do stavu víry.

Teismus může mít i jiný význam, zcela opačný než ten první: může sloužit jako označení pro to, co jsme nazvali setkáním Boha a člověka. V tomto případě odkazuje k těm prvkům židovsko-křesťanské tradice, jež zdůrazňují osobní vztah k Bohu. Teismus v tomto smyslu zdůrazňuje personalistické oddíly v bibli a v protestantských vyznáních, personalistický obraz Boha, slovo jako nástroj stvoření i zjevení, etický a sociální charakter Božího království, osobní povahu lidské víry a Božího odpuštění, dějinný pohled na svět, myšlenku božského záměru, nekonečnou vzdálenost mezi stvořitelem a stvořením, absolutní oddělenost Boha a světa, konflikt mezi svatým Bohem a hříšným člověkem, osobní charakter modlitby a praktické zbožnosti. Teismus v tomto smyslu je nemystickou stránkou biblického náboženství a historického křesťanství. Ateismus představuje v pohledu tohoto teismu lidský pokus uniknout setkání člověka s Bohem. Je to problém existenciální, nikoli teoretický.

Teismus má ještě třetí význam, úzce teologický. Teologický teismus je stejně jako každá teologie závislý na náboženské substanci, kterou se pokouší pojmově uchopit. Je závislý na teismu v prvním smyslu, pokud se snaží nějak dokázat nutnost potvrzení Boha; obvykle vypracovává takzvané důkazy Boží „existence“. Je však více závislý na teismu v druhém smyslu, pokud se pokouší vybudovat nauku o Bohu, která osobní setkání s Bohem transformuje do nauky o dvou osobách, které se mohou, ale nemusí potkat, a které mají každá svou vlastní nezávislou skutečnost.

Teismus v prvním významu je nutno překonat, protože je nedůležitý, teismus v druhém významu musí být překonán, protože je jednostranný. Ovšem teismus ve třetím významu je nutno překonat proto, že je chybný. Je to špatná teologie. Můžeme to ukázat na podrobnějším rozboru. Bůh teologického teismu je bytost vedle jiných bytostí, a jako takový je součástí celku skutečnosti. Je sice jistě považován za její nejdůležitější část, ale napořád za součást, která podléhá struktuře celku. Domněle se nachází mimo ontologické elementy a kategorie, jež utvářejí skutečnost. Každou výpověď jim však je podrobován. Je chápán jako Já, které má svůj svět, jako Ego, které vstupuje do vztahu k Ty, jako příčina oddělená od svého účin-

ku, jako ten, kdo obsazuje přesně ohraničený prostor a nekonečný čas. Je jedním určitým bytím, ne bytím-samým. Jako takový je vázán na subjekt-objektovou strukturu skutečnosti; pro nás jakožto subjekty je jedním z objektů, a zároveň pro něj jakožto subjekt jsme my objekty. A to je rozhodující pro nutnost transcendovat teologický teismus. Neboť Bůh jakožto subjekt ze mě dělá objekt, který není ničím víc než objektem. Zbavuje mě mé subjektivity, protože je všemocný a vševědoucí. Já se vzpírám a snažím se udělat objekt z něho, ale má vzpoura selhává a obrací se v zoufalství. Bůh se mi jeví jako nepřemožitelný tyran, jako bytost, vedle níž jsou všechny ostatní bytosti zbaveny svobody a subjektivity. Je postaven na roveň moderním tyranům, kteří se za pomoci teroru pokoušejí proměnit všechno v pouhý objekt, věc mezi věcmi, kolečko v soustrojí, které řídí. Stává se modelem všeho, proti čemu se vzepřel existencialismus. To je ten Bůh, o kterém prohlásil Nietzsche, že musí být zabit, protože nikdo není schopen snášet proměnu v pouhý objekt absolutního vědění a absolutní moci. Toto je nejhlubší kořen ateismu; ateismu jakožto oprávněné reakce proti teologickému teismu a jeho znepokojivým dopadům. Je to také nejhlubší kořen existencialistického zoufalství i úzkosti před nesmyslností, v naší době tak rozšířené.

Teismus ve všech svých formách je transcendován ve zkušenosti, kterou jsme nazvali „absolutní víra“. Absolutní víra je přijetím přijetí, aniž by zde byl někdo nebo něco, kteří přijímají. Je to moc bytí-samého, jež přijímá a dává odvahu být. Toto je nejvyšší bod, k němuž nás naše analýza přivedla. Není možné jej popsat způsobem, jakým lze popsat Boha kterékoliv z forem teismu. Není jej možné popsat ani způsobem mystickým. Přesahuje mysticismus i osobní setkání, stejně jako přesahuje odvahu být jako součást i odvahu být jako individuum.

Bůh nad Bohem a odvaha být

Nejzazším zdrojem odvahy být je „Bůh nad Bohem“ – to je výsledek našeho požadavku transcendovat teismus. Pouze tehdy, je-li Bůh teismu transcendován, může být úzkost před pochybováním a nesmyslností zahrnuta do odvahy být. Bůh nad Bohem je cílem všeho mystického toužení, ale rovněž mysticismus musí být transcendován, máme-li dosáhnout Boha nad Bohem. Mysticismus

nebere vážně konkrétní ani pochybnost týkající se konkrétního. Vrhá se přímo do základu bytí a smyslu a konkrétno, svět konečných hodnot a významů, nechává za sebou. Neřeší proto problém nesmyslnosti. Ve vztahu k současné náboženské situaci to znamená, že východní mysticismus nepředstavuje řešení problémů západního existencialismu, i když se o toto řešení mnoho lidí pokouší. Bůh nad Bohem teismu není znehodnocením významů, které pochybování svrhlo do propasti nesmyslnosti; je jejich potenciální obnovou. Přesto se absolutní víra shoduje s vírou obsaženou v mysticismu v tom, že obě transcendují teistickou objektivaci Boha jako bytosti. Pro mysticismus není takový Bůh o nic skutečnější než jakákoliv jiná konečná bytost, pro odvahu být zmizel takový Bůh v propasti nesmyslnosti spolu se všemi ostatními hodnotami a významy.

Bůh nad Bohem teismu je přítomen, i když skrytě, v každém setkání člověka s Bohem. Biblické náboženství i protestantská teologie jsou si vědomy paradoxního charakteru tohoto setkání. Uvědomují si, že pokud se Bůh setkává s člověkem, není Bůh ani objektem, ani subjektem, a proto se nachází nad schématem, do kterého jej vehnal teismus. Uvědomují si, že personalismus ve vztahu k Bohu je vyvažován transpersonální přítomností Boží. Uvědomují si, že odpuštění lze přijmout pouze tehdy, působí-li v člověku moc přijetí – biblicky řečeno, působí-li v člověku moc milosti. Uvědomují si, jakým paradoxem je každá modlitba: hovořit k někomu, s kým není možné hovořit, protože to není „někdo“; prosit někoho, koho nelze o nic prosit, protože dává či nedává dřív, než svou prosbu vyslovíte; říkat „Ty“ někomu, kdo je k Já blíže než Já samo k sobě. Každý z těchto paradoxů vede náboženské vědomí k Bohu nad Bohem teismu.

Odvaha být, jež má kořeny ve zkušenosti Boha nad Bohem teismu, spojuje a přesahuje odvahu být jako součást i odvahu být jako individuum. Vyhýbá se jak ztrátě vlastního Já v participaci, tak ztrátě vlastního světa v individualizaci. Přijetí Boha nad Bohem teismu z nás dělá součást toho, co rovněž není částí, co je základem celku. Proto není naše Já ztraceno ve větším celku, který je utopí v životě nějaké omezené skupiny. Jestliže Já participuje na moci bytí-samého, dostane sebe samo nazpět. Moc bytí totiž jedná skrze moc individuálních Já. Nepohlcuje je, jak to dělá každý omezený celek, každý kolektivismus a každý konformismus. A to je důvod, proč církev, která reprezentuje moc bytí-samého

či Boha, jenž transcenduje Boha jednotlivých náboženství, tvrdí, že je zprostředkovatelkou odvahy být. Církev založená na autoritě Boha teismu nic takového tvrdit nemůže. Nevyhnutelně totiž sama přerůstá v kolektivistický nebo semikolektivistický systém.

Avšak církev, která se ve své zvěsti a oddanosti pozvedá k Bohu nad Bohem teismu, aniž by přitom obětovala své konkrétní symboly, může prostředkovat odvalu, která do sebe zahrne pochybování i nesmyslnost. Udělat to může jedině církev pod křížem, církev zvěstující Ukřižovaného, jenž křičel k Bohu, který zůstal jeho Bohem poté, co jej Bůh důvěry opustil v temnotě pochybování a nesmyslnosti. Být jako součást v takové církvi znamená přijmout odvalu být, v níž člověk nemůže ztratit své Já a v níž opět přijímá svůj svět.

Absolutní víra neboli stav uchopenosti Bohem nad Bohem není stav, který se vyskytuje vedle jiných stavů mysli. Nikdy není něčím odděleným a určitým, nikdy to není událost, kterou lze vyčlenit a popsat. Vždy to je pohyb probíhající v jiných stavech mysli, spolu s nimi a pod nimi. Je to situace na hranici možností člověka, je to situace, která sama je touto hranicí. Je proto odvahou zoufalství i odvahou v každé odvaze a nad každou odvahou. Není to místo, kde člověk může žít; postrádá bezpečí slov a pojmů, nemá jméno, církev, kult ani teologii. Působí však v hloubce jich všech. Je mocí bytí, na které participují a kterou zlomkovitě vyjadřují.

Člověk si může tuto absolutní víru uvědomovat v úzkosti před osudem a smrtí, když tradiční symboly, jež lidem umožňují snášet nestálost osudu a hrůzu smrti, ztratily svou moc. Když se z „prozřetelnosti“ stala pověra a z „nesmrtelnosti“ něco neskutečného, může být to, co kdysi propůjčovalo těmto symbolům moc, stále ještě přítomno a může vytvářet odvalu být navzdory zkušenosti chaotického světa a konečné existence. Stoická odvaha se znovu vrací, ovšem nikoli jako víra v univerzální rozum. Vrací se jako absolutní víra, která říká bytí Ano, aniž by přitom viděla cokoli konkrétního, co by bylo schopno přemoci nebytí v osudu a ve smrti.

Člověk si může uvědomit Boha nad Bohem teismu v úzkosti před vinou a zatracením, když tradiční symboly, jež lidem umožňují tuto úzkost snášet, ztratily svou moc. Když je „Boží soud“ vykládán jako psychologický komplex a odpuštění jako pozůstatek „obrazu otce“, může být to, co kdysi propůjčovalo těmto symbolům moc, stále ještě přítomno a může vytvářet odvalu být navzdory zkuše-

nosti nekonečného rozporu mezi tím, co jsme, a tím, co bychom měli být. Luterská odvaha se znovu vrací, není však podpírána vírou v soudícího a odpouštějícího Boha. Vrací se jako absolutní víra, která říká Ano, i když tu není žádná konkrétní moc, která přemáhá vinu. Odvaha vzít na sebe úzkost před nesmyslností tvoří onu hraniční čáru, k níž může dojít odvaha být. Za ní je čiré ne-bytí. V jí vymezeném prostoru se v moci Boha nad Bohem teismu znovu konstituují všechny podoby odvahy. *Odvaha být má kořeny v tom Bohu, který se objevuje, když Bůh zmizel v úzkosti pochybování.*

DOSLOV

Jen málo teologů bylo schopno zachytit myšlení a představy moderního světa tak, jako Paul Tillich. Byl to on, kdo v polovině dvacátého století přesvědčivě promlouval do krize ducha a rozumu, jež se vznášela nad náboženským životem intelektuálně činných lidí. Tillich, kterého jeden z jeho obdivovatelů nazval „apoštolem intelektuálů“, vytvořil svým rozsáhlým dílem (psaným nejprve německy a poté anglicky) nový teologický slovník, který mu umožnil uchopit ono hluboké zneklidnění vyvolané střetem moderní doby se smrtí a nesmyslností. Jeho kolegové teologové jej obdivovali jako „teologa teologů“, zároveň jej však četl stále se rozšiřující pozorný okruh laiků, jimž se většina křesťanské teologie a filosofie jevila jako nepřístupná a bezcenná. Vytvořením nového a dynamického teologického slovníku pro analýzu soudobé krize úzkosti vysvobodil Tillich teologii z prostoru akademie a dal jí jak nové publikum, tak i novou závažnost v soudobé diskusi.

Paulus Johannes Tillich se narodil roku 1886 v Německu, studoval na univerzitách v Berlíně, v Tübingen, v Halle a v Breslau. V roce 1912 byl ordinován kazatelem Evangelické luterské církve a než byl nacisty v roce 1933 zbaven profesury, vyučoval teologii na několika německých univerzitách. Poté přijal nabídku Reinholda Niebuhra přednášet na Union Theological Seminary v New Yorku, kde setrval až do roku 1955, kdy byl jmenován profesorem na Harvardově univerzitě. V roce 1962 Harvard opustil a přešel na University of Chicago, kde vyučoval až do své smrti v roce 1965.

Žádná jiná z mnoha Tillichových prací nevystihuje podstatu jeho myšlení lépe než *Odvaha být*, vydaná v roce 1952. Odborný svět teologie a filosofie jej znal a uznával už dlouho, avšak publikací této knihy vpadl na širší kulturní scénu a stal se tak trochu americkou intelektuální hvězdou. Kniha se stala nepostradatelnou klasičkou četbou, bez níž nebylo možné vést vážnou debatu o smyslu života; jen těžko lze nalézt jinou knihu vydanou ve dvacátém

století v oboru náboženství, která by měla tak bezprostřední vliv jako *Odvaha být*. Neobešel se bez ní žádný vysokoškolský seznam doporučené četby a samotný její název se stal součástí slovní zásoby teologické diskuse.

Počátkem knihy byl soubor přednášek připravovaných pod záštitou Terry Foundation a přednesených na Yaleově univerzitě. Podmínky nadace obsahovaly požadavek, aby se přednášky zabývaly „náboženstvím ve světle vědy a filosofie“, a Tillich si jako své téma vybral pojem odvahy, protože byl přesvědčen, že v něm se teologické, sociologické i filosofické otázky spojují způsobem, který umožňuje užitečnou analýzu lidské situace. V úvodním odstavci říká: „Odvaha je skutečnost etická, zasahuje ovšem celou šíři lidské existence a rozhodujícím způsobem také strukturu bytí samého. Máme-li jí porozumět eticky, musíme o ní nejprve přemýšlet ontologicky.“ To byl nástroj, s jehož pomocí chtěl přezkoumat největší krizi modernity – nesmyslnost a z ní pramenící projevy nespokojenosti.

Jeho přednášky mohly jen stěží přijít v paradoxnějším okamžiku amerického kulturního a náboženského života. Poválečná obnova byla v plném proudu a spolu s ní také vzestup kulturního optimismu; země vyhrála válku a zároveň překonala hospodářskou krizi – materiální prosperita byla přáním i skutečností. Amerika se stala obráncem svobodného světa a spolu s tím se dostavil také pocit sebeuspokojení a bezpečí. Náboženství se do této konjunkturální kultury zapojilo výrazným nárůstem bohoslužebné návštěvnosti a epidemií církevních stavebních programů po celé zemi – časopis *Time* ji nazval náboženským „budovacím komplexem“. Billy Graham na svých taženích plnil největší veřejná prostranství Ameriky, Norman Vincent Peale byl trvale na seznamu bestsellerů a biskup Fulton J. Sheen byl téměř tak populární jako komik Milton Berle v novém nivelizujícím médiu – televizi. Nathan Marsh Pusey, nový mladý rektor Harvardovy univerzity, horlivě pracoval na obnově skomírající Divinity School s pomocí nové mnohamilionové injekce Johna D. Rockefellera ml. a za přispění nových a energických teologů. Tillich sám se stal členem tamního profesorského sboru v roce 1955 a 16. března 1959 ozdobila jeho fotografie titulní stranu časopisu *Time*. Náboženství zažívalo jedno ze svých pravidelných období rozkvětu v životě Ameriky a zdálo se, že tentokrát to už bude natrvalo.

Tillich ovšem nebyl tak docela přesvědčen o hloubce či stálosti posledního náboženského obrození americké společnosti. Uprostřed náboženského boomu padesátých let – 14. června 1958 – uveřejnil v tehdy nejčtenějším americkém časopise *Saturday Evening Post* článek nazvaný „Ztracená dimenze v náboženství“, v němž napsal: „Pokud definujeme náboženství jako stav uchopenosti nekonečným zájmem, musíme konstatovat: člověk našeho věku takový nekonečný zájem ztratil. A obroda náboženství není ničím jiným než zoufalým a nejvýše marným pokusem získat zpět to, co bylo ztraceno.“* Projevy lidové zbožnosti a církevní stavební boom na Tillicha neudělaly žádný zvláštní dojem a v *Odvaze být* se vrátil k tématu toho, co bylo ztraceno, k tzv. „ztracené dimenzi v náboženství“.

V naší době, charakterizované intelektuální specializací a odsunem náboženství na okraj zájmu myšlenkově aktivní společnosti (stejně jako odlivem přesvědčivých myšlenek z valné části náboženství), je těžké si představit, že je teolog brán vážně ještě někým jiným než svými solidárními kolegy. Paula Tillicha však brala vážně jak široká kulturní obec, tak teologové. Vydavatelé časopisů *Time* a *Saturday Evening Post* věděli, co dělají, když své stránky přenechali Tillichovi – lidé byli připraveni naslouchat tomu, co chtěl říci, i když mu ne vždy rozuměli. Přece jen nadále ztělesňoval ideál německého „Herr Doktor Professor“: vysoký, nedbale elegantní, mluvil těžkopádně a se silným německým přízvukem. Stal se teologickým protějškem Alberta Einsteina přírodních věd – vynikající intelektuál, kterému se podařilo zaujmout široké publikum.

Z pozice profesora na newyorském Union Theological Seminary získal Tillich v průběhu třicátých a čtyřicátých let pověst kritického a srozumitelného filosofa kultury – po celé zemi přitahoval nové posluchače dychtící po něčem, co by přesahovalo soudobou populární rétoriku. Jakmile místa na amerických univerzitách a v seminářích obsadila nová generace učitelů náboženství a filosofie, která Tillicha poslouchala a četla během svých vlastních studií, začala s jeho prací seznamovat také své studenty, takže na konci první poloviny století byl Tillich všudypřítomnou postavou univerzitních přednáškových síní a začal získávat skutečný vliv.

* Citace převzata z knihy *The Essential Paul Tillich. An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Ed. F. Forrester Church, Macmillan, New York 1987.

Pravou intelektuální hvězdou se však Tillich stal poté, co pod názvem *Odvaha být* publikoval cyklus svých přednášek proslavených v roce 1952 na Yaleově univerzitě. Jeho kniha se objevovala prakticky na všech univerzitních seznamech doporučené četby, byla tématem univerzitních debat o náboženství, kazatelé a profesori z ní volně citovali, stala se v jistém smyslu „kultovní“ knihou – knihou, o které každý slyšel a většina měla dojem, že by si ji měla přečíst. Já jsem se s ní poprvé setkal v prvním ročníku svého studia na Bates College v roce 1961, kdy se objevila na seznamu literatury pro kurs „Náboženství 101“. Paul Tillich byl profesorem mého profesora, a ten tuto skutečnost nikdy nepřekonal; stejně se cítila celá jedna teologická generace.

Když jsem byl vybědnut, abych sepsal průvodní slovo k novému vydání Tillichovy knihy nakladatelstvím Yale University Press, měl jsem velkou radost. Věděl jsem, že jsem před mnoha lety *Odvahu být* četl, nebo z ní byl přinejmenším několikrát zkoušen, ale že si z ní popravdě řečeno nepamatuji vůbec nic, samozřejmě kromě úchvatné kombinace pojmů statečnosti a existence, které z jejího názvu dělají jeden z nejlepších titulů pro teologickou knihu vůbec. Musel jsem tedy přečíst *Odvahu být* znovu, tentokrát očima postmoderního obhájce víry v závěrečném soumraku dvacátého století, a byl jsem zvědav, jestli mi bude připadat zastaralá, zbytečná, nesrozumitelná, nebo prostě jen poplatná své době. K mému překvapení a potěšení nemohl být výsledný dojem od těchto očekávání odlišnější.

Přes všechny povrchní znaky náboženské vitality v americkém životě a kultuře, kde jsou prezidentští kandidáti nuceni chvástat se svým důvěrným vztahem k Ježíši Kristu, nepřestávají ani na konci dvacátého století mraky pochybování a smyslu skrápět svým deštěm naši náboženskou maršparádu. V období nebývalého hospodářského růstu a materiálního blahobytu, kdy má víc lidí větší důvěru v prezidenta centrální banky než v prezidenta Spojených států, zůstává v srdci této kultury hluboká a zneklidňující úzkost. Tvrdě pracujeme a horlivě si hrajeme ne proto, že jsme pilnější nebo hravější než naši předkové, ale proto, že se neodvažujeme zastavit, abychom v nastalém tichu nebyli zavaleni zvukem našich vlastních úzkostí a strachů. Stojíme na kraji nového století a tisíciletí, zdánliví „vládci vesmíru“ (řečeno sarkastickým obratem Toma Wolfa), spíše však obyvatelé světa, ve kterém podle George Orwella:

Světla nikdy nesmí zhasnout
a hudba musí vždycky hrát,
jinak bychom mohli zjistit, kde jsme –
ztraceni v strašidelném lese,
děti, které se bojí tmy
a které nikdy nebyly ani šťastné, ani hodné.

(Pleasure Spots)

Do tohoto stavu existencialistického pochybování promlouvá Tillich – a v poslední větě své knihy zároveň vykládá její název a zároveň nabízí své řešení:

Odvaha být má kořeny v tom Bohu, který se objevuje, když Bůh zmizel v úzkosti pochybování (s. 124).

Vyjádřeno jinak, naší jedinou nadějí je naděje, která se objevuje, když je situace zcela mimo naději, neboli když je beznadějná. Tuto komplexní představu předjímal v prvních desetiletích dvacátého století černošský básník James Weldon Johnson, který ve své básni/písni *Lift Ev'ry Voice and Sing* mluví o vytrvalé naději Afroameričanů v dobách, „kdy nenarozená naděje zemřela“.

Náboženství bylo pro mnoho moderních lidí zredukováno na víru v neuvěřitelné. Darwin, Freud a Marx stvořili svět, ve kterém bylo možné, či, jak se zdálo, dokonce žádoucí vystačit si bez hypotézy Boha. Výsledkem ovšem nebylo štěstí nebo svoboda, nýbrž úzkost a otročení strachu. Jestliže není ani nebe jako odměna, ani peklo jako trest, jestliže Bůh byl stvořen k obrazu lidskému, a ne naopak, kde potom hledat smysl a hodnotu? Jestliže pozemský řád není odrazem ani předjímku božského řádu, k čemu je potom řád vůbec dobrý? Nebyl vlastně řád v podmínkách modernity sám falešným bohem, který si nezasluhuje žádnou úctu?

Odpověď náboženských lidí na modernitu byla dvojitá: buď se pokusili přizpůsobit náboženskou víru moderním normám uvěřitelnosti, a dali tak vzniknout teologické pozici nazývané „modernismus“, nebo modernitu naprosto odmítli a se vši emocionální silou a racionální argumentací se obrátili bezvýhradně k před-moderním východiskům, tj. zaujali teologickou pozici fundamentalismu. Sekulární část společnosti pak podle Tillicha odpověděla na stejné dilema vytvořením kulturního absolutního principu, a to

buď kolektivistického, jako v případě komunismu a fašismu, nebo konformistického, jako v případě americké kapitalistické společnosti dvacátého století. Významnou část intelektuální odpovědi na triumf sekulárního modernismu představuje filosofická a kulturní pozice známá jako „existencialismus“. Existencialismus je sadou filosofických argumentů, které se týkají vztahu jednotlivce a Boha či vesmíru a které spojuje odpor vůči metafyzickým jistotám, jak je předpokládala předmoderní západní teologie. Základní existenciální otázka souvisí se základní otázkou individuálního smyslu a cíle existence, ze které byl odstraněn Bůh jako zdroj smyslu, cíle a řádu. Formulováno jinak: Existuje alternativa k chaosu a zoufalství? A pokud ano, jak ji člověk, který má vůli věřit, může nalézt?

Právě tak zní otázka moderní situace, jíž se Tillich věnuje. Bedlivě rozlišuje tři významy termínu existencialismus, kterému rozumí jako obsahu, ne jako pouhé formě: existencialismus jako hledisko, existencialismus jako protest a existencialismus jako výraz. Existencialismus jako hledisko je podle Tillicha přítomen ve většině teologie a ve velké části výtvarného umění, filosofie a literatury. Existencialismus jako vědomý protest se objevil v poslední třetině devatenáctého století a Tillichovými slovy „do značné míry určil osud 20. století. Existencialismus jako výraz označuje charakter filosofie, výtvarného umění a literatury v období světových válek a v období všeprostupující úzkosti před pochybováním a nemsmyšlností. Je výrazem naší vlastní situace“ (s. 85).

Většině Američanů, kteří o existencialismu slyšeli na začátku padesátých let, zaváněl už samotný termín naprosto cizí intelektuální sklíčeností poválečné Evropy, kde z trosk západní civilizace vzešla zoufalstvíplná díla Camuse a Sartra. Hrubá komunální architektura, bizarní Picassovy obrazy, „moderní“ poezie, která se zřekla rýmu a metra, atonálnost v hudbě a všeobecné rozrušování společenských konvencí – to vše představovalo už před válkou symptomy kultury, která se nachází nejen ve stavu přechodu, ale ve stavu sebe-výsměšného zoufalství. Poválečný britský dramatik John Osborne vedl celou generaci rozhněvaných mladých mužů a v americké televizi si Mort Sahl udělal z komedie prostředníka svého divokého cynismu. Pro Tillicha však byl existencialismus víc než tyto jednotlivé případy desakralizace kultury. Píše:

Není to [tj. existencialismus] výmysl nějakého bohémského filosofa nebo neurotického romanopisce, není to senzace milovné zveličování zaměřené k dosažení zisku či slávy; ani to není morbidní hra s negativismy. Prvky toho všeho do existencialismu vstoupily, ale existencialismus sám je něčím jiným. Je výrazem úzkosti před nesmyslností a výrazem pokusu zahrnout tuto úzkost do odvahy být jako individuum (s. 93).

Tillich zde dává jasně najevo, že existencialismus nebyl prostým synonymem pro cynismus. Upozorňuje nás, že původní řecký kynik byl – stejně jako následovníci Sókratovi – kritikem soudobé kultury z pozice rozumu a zákonů přírody. Moderní cynikové se jen zřídka vydávají na tak kultivovanou cestu. Patří k následovníkům „netvořivého existencialismu“, o kterých Tillich říká, že nejsou schopni následovat nikoho, nemají žádnou důvěru v rozum, žádné kritérium pravdy, žádný soubor hodnot a žádné odpovědi na otázku po smyslu. „Snaží se podkopat každou normu, která je před ně postavena. [...] Odvážně odmítají jakékoliv řešení, které by je mohlo připravit o jejich svobodu odmítnout cokoli, co odmítnout chtějí.“ Moderní cynik se nijak nepodílí na řešení problému nesmyslnosti. „Příliš nutkavé sebe-potvrzení,“ píše Tillich, „a příliš fanatické sebe-vzdání jsou výrazem netvořivé odvahy být jako individuum“ (s. 100).

Odvaha být tváří v tvář existencialismu s jeho pokusem propadat cynické beznaději a netvořivému požitkářství je „odvahou přijmout sebe samého jako přijatého navzdory své nepřijatelnosti. [...] Toto je pravý význam pavlovsko-luterské nauky o ‚ospravedlnění skrze víru‘“ (s. 108). Tillich byl na rozdíl od většiny profesionálních teologů schopným a přesvědčivým kazatelem a mnozí získali mnohem více z jeho kázání než z jeho přednášek a knih. V jednom ze svých nejslavnějších a nejznámějších kázání – „Jsi přijat“ (You are Accepted) – rozvíjí tento aspekt odvahy být. Vyslovuje v něm svou slavnou definici hříchu jako odcizení či odloučení a popisuje lidskou situaci jako odloučení od Boha, od sebe sama a od bližního. Nejen že jsme si svého odloučení vědomi, ale se vši upřímností a poctivostí je považujeme za zasloužené. Jsme nelaskaví a nejsme hodni lásky. K této definici hříchu jakožto odloučení připojuje Tillich novou definici milosti coby přijetí:

Milost nás zasahuje ve chvílích velké bolesti a nepokoje. Zasahuje nás, když kráčíme temným údolím nesmyslného a prázdného života. Zasahuje nás, když cítíme, že naše odloučení je hlubší než obvykle, protože jsme porušili další život – život, který jsme milovali nebo kterému jsme se odcizili.*

Tillich potom líčí milost, která k nám přichází, jako vlnu světla vlamující se do naší temnoty, jako hlas, který říká:

Jsi přijat. Jsi přijat, přijat tím, jenž je větší než ty a jehož jméno neznáš. Neptej se nyní po jeho jméně, možná je najdeš později. Nepokoušej se nyní cokoliv konat, možná později učiníš mnoho. Nic nehledej, nic nekonej, nic nezamýšlej. Prostě přijmi skutečnost, že jsi přijat! Jestliže se nám toto přihodí, zažíváme milost.**

V *Odvaze být* charakterizuje Tillich tuto událost jako „sebe-potvrzení [...], jež] předpokládá participaci na něčem, co přesahuje mé Já“ (s. 109).

Moderního ducha sužovaly tři úzkosti: osud, vina a strach ze smrti. Osud zajal jako svá rukojmí smysl i cíl; vina se při chybějícím zdroji odpuštění a milosti stala živou smrtí; smrt potom – při absenci smyslu v životě a bez vyhlídky na odměnu či trest – představovala nejkrajnější zkušenost nesmyslnosti. Staré teologie a zbožnosti nabízely jistoty, které v kritickém světle modernity nebylo možné udržet: příliš mnoho se událo, než aby bylo možné vrátit se k předkritickému období, a příliš mnoho bylo v sázce, než aby bylo možné uchýlit se k jednoduchým řešením uprostřed složitostí. Okolnosti si vyžadovaly odvahu znovu přepracovat a nově uplatnit staré představy a pojmy tak, aby vyhověly současným potřebám, existenciálnímu momentu; *Odvaha být* je plná takových nových adaptací.

Například v odpovědi na úzkost před osudem a vinou se Tillich odvolává na „odvahu důvěry“, jak ji sám nazývá. Skutečná víra se prosazuje „navzdory“ okolnostem, které mají tendenci ji podryvat, a ne jednoduše v důsledku okolností, které ji potvrzují. Věřit, že Bůh je na vaší straně, když se vám vede dobře nebo když vyhráváte, nevyžaduje vysokou dávku představivosti ani odvahy; velkou před-

* *The Essential Paul Tillich*, s. 201.

** Tamtéž.

stavivost i odvahu naopak vyžaduje věřit, že Bůh je na vaší straně, když procházíte utrpením nebo když zažíváte porážku. Věřit v lásku tváří v tvář nenávisti, v život tváří v tvář smrti, v den uprostřed temné noci, v dobro tváří v tvář zlu – to vše může někomu připadat pouze jako beznadějně naivní myšlenka či zbožné přání, jako pokus „pískat si ve tmě“ (zjevně netillichovská formulace); pro Tillicha však všechny tyto případy představují projev nesmírné odvahy, odvahy důvěry ve víc než ve vládnoucí moc faktů a jevů. „Prozřetelnost není teorie o blíže neurčených Božích aktivitách; je to náboženský symbol odvahy důvěry ve vztahu k osudu a smrti. Odvaha důvěry totiž říká ‚navzdory‘ dokonce i smrti“ (s. 110). Ozývá se zde Job, který uprostřed hromady popeľa a zoufalství nepodlehne ani jednomu a prohlašuje: „By mne i zabil, což bych v něho nedoufal?“ (Jb 13,15).

Stejně povahy je víra. Není to ani teoretické tvrzení, ani názor. Víra má „charakter přijetí svého vlastního přijetí“ (s. 113). Víra dává milosti možnost působit, proto už není věřením v něco, „co stejně není“ (abychom citovali nejobvyklejší mylné pojetí víry), ani nepřijatelnou sbírkou církevních prohlášení. Víra je odvaha přijmout přijetí nepřijatelného: sebe sama.

V negativistickém světě popření a smrti představuje odvaha, jak jí rozumí Tillich, sebe-potvrzení bytí navzdory nebytí. „Moc tohoto sebe-potvrzení je mocí bytí, jež působí v každém aktu odvahy. Víra je zkušenost této moci“ (s. 113).

Absolutní víra je pro Tillicha vírou v Boha nad Bohem. Je to nejkrajnější odvaha, protože do sebe zahrnuje radikální pochybování – pochybování o Bohu – a transcenduje teistickou myšlenku Boha. Modernita byla schopna vyhodit ze sedla boha teismu. Tato myšlenka se stala tématem velké části teologické rozpravy druhé poloviny dvacátého století, přestože nebyla ničím novým už pro Nietzscheho – předchůdce teologů „smrti Boha“ ze šedesátých let. Nebyla to však smrt Boha, ale smrt boha teismu nebo teistického boha, která Tillichovi umožnila učinit z „Boha nad Bohem“ poslední, nejzazší zdroj odvahy být. Právě pojem „Boha nad Bohem“ se ovšem stal zdrojem mnohého nedorozumění.

Proti těm, kdo tvrdili, že se Tillich zbavuje Boha a podléhá modernímu sekulárnímu ateismu, tvrdil naopak Tillich, že se nezabavuje Boha, nýbrž pouze specifického pojmu Boha, ke kterému se poctivé intelektuální zkoumání moderního světa už nemůže při-

hlásit. Co se stane s Bohem předvědecké epochy, když se zhroutí sama předvědecká epocha? Všeobecně rozšířená antropomorfní, personalistická a mechanistická pojetí Boha – „Bůh tam nahoře“, jak jej ve své knize *Čestně o Bohu** nazval anglikánský biskup John A. T. Robinson – prostě už nebyla důvěryhodná. Kolaps tohoto pojetí nepředstavoval pro Tillicha zároveň zhroucení skutečnosti Boha – mysl moderního člověka je spíše potřeba podpořit v myšlení o „Bohu nad Bohem“, tj. o tom, co je mimo hranice a nad omezeními naší představivosti. Tato „smrt Boha“ může některé dovést k zoufalství ateismu a nesmyslnosti, pro Tillicha však vede k větší a hlubší víře v Boha nad vším a mimo vše, o čem pochybujeme. Tato nová víra je založena v Bohu, který zůstává poté, co se všichni ostatní bohové ukázali být nedostatečnými. Jinými slovy, je zde jistý Bůh, který se vynořuje z opačné strany pochybování – a z tohoto Boha získáváme odvahu.

V tomto Bohu získává víra, odvaha, prozřetelnost a naděje nový význam; význam, který nemůže být anulován starými válkami a malými vítězstvími modernity. Tillich se k tomuto bodu vyjadřuje v podkapitole „Transcendovaný teismus“ (s. 119–121). Jde o nové zjevení, jak to ještě zřetelněji formuluje v roce 1958 ve svém kázání „Hle, já činím něco docela nového“ na text Iz 43,18–19: „To nové v dějinách vždy přichází tehdy, když v to lidé nejméně věří. Přichází ovšem až ve chvíli, kdy se to staré ukáže jako staré a tragické a umírající a kdy není vidět žádné východisko. My žijeme v takové chvíli; taková chvíle je naší skutečností.“** Ono „já“ v Izajášově textu ukazuje podle Tillicha „ke zdroji toho, co je skutečně nové, k tomu, co je vždy staré a vždy nové, k Věčnému“. Bůh nad Bohem je Věčný, což není bezvýznamné tvrzení ve světě deprimovaném smrtí teismu a posedlém destrukcí sebe sama. „Bůh nad Bohem teismu je přítomen, i když skrytě, v každém setkání člověka s Bohem.“ Právě pro jejich potenciál zjevovat Boha nad Bohem je potřeba o taková setkání pečovat a vážit si jich.

V letech 1955–1962 působil Paul Tillich jako profesor na Harvardu, a patřil zde k intelektuálním velikánům. Pozice harvardského profesora pro něj znamenala, že nebyl vázán pouze na svou domovskou teologickou fakultu; mohl vyučovat na kterékoliv

* J. A. T. Robinson, *Čestně o Bohu*. Mladá fronta, Praha 1969. •

** *The Essential Paul Tillich*, s. 279.

fakultě univerzity a získal si nesmírnou popularitu na fakultě filosofie a přírodních věd. Patřil k častým kazatelům v univerzitní kapli Memorial Church a vždy promlouval ke shromážděním, kde na pozdě příchodí zbyla už jen místa k stání. Býval nazýván teologem teologů, což – dosti nepřesně – naznačovalo, že mu rozumějí pouze teologové a že mluví pouze k nim. V jeho případě však mělo toto označení poukázat na to, že provádí teologickou práci tak znamenitě, tak elegantně a tak otevřeně, že se z ostatních teologů stali jeho obdivovatelé – povzbuzeni jím ve svém vlastním úsilí.

Svým veřejným působením se Tillich v mnoha směrech podobal Ralphu Waldo Emersonovi; ne snad tolik pro shodnost svých myšlenek s mudrcem z Concordu, ale spíše pro své pojetí sebe sama jako „veřejně činného intelektuála“ (jak bychom dnes tuto roli nazvali), kterého veřejnost jako takového přijímala. Veřejně aktivní intelektuálové nezískávali svou popularitu za cenu vulgarizace vlastního myšlení a jejich díla ani nebyla příliš zábavná – naslouchat jim a číst je znamenalo práci. Většina lidí však tuto práci považovala za efektivně vynaložené úsilí. O rolnících z Concordu devatenáctého století se například říkalo, že skončili svou odpolední práci dříve, aby se mohli vydat do města na přednášku, kterou tam držel jejich soused Emerson. Když se vrátili domů a jejich ženy se ptaly, o čem přednáška byla, typická odpověď zněla: „Nevím, ale byla vynikající!“ Mnozí z těch, kdo seděli u Tillichových nohou v Memorial Church a v bezpočtu univerzitních kaplí a přednáškových síní po celé zemi, možná říkali něco podobného; jiní však řečenému porozuměli dostatečně na to, aby se mohli s nadšením nechat konfrontovat s Tillichovou analýzou lidské situace a soudobé kultury i se způsobem, jakým vnášel do starých hádanek nové světlo. Americký teolog Walter Horton nazval reakci veřejnosti na Tillichovo myšlení „uctivou mystifikací“.

V roce 1948 vydal Tillich soubor statí čerpající z jeho rozsáhlého písemného díla vzniklého od roku 1927 do konce druhé světové války. Knihu pod názvem *Protestantská éra* (*The Protestant Era*) vydala chicagská univerzita. Na titulní straně byly pod názvem knihy vytištěny dvě otázky: „Co se stalo s křesťanskou civilizací?“ a „Potřebuje protestantismus reformaci?“ Původně zamýšlený název knihy, kterou editorsky připravoval James Luther Adams z Teologického semináře v Meadvillu, měl znít *Konec protestantské éry* (*The End of the Protestant Era*); Tillich však byl upozorněn na to,

že v tak silně protestantské a optimistické kultuře, jakou představovaly poválečné Spojené státy, by tento pesimistický název knihu špatně prodával. V závěrečné stati „Tillichovo pojetí protestantské éry“ použil J. L. Adams známý výrok Friedricha Schleiermachera: „Reformace musí pokračovat“ a označil jej za vhodný epigraf celého Tillichova díla. Ani Tillich, ani Schleiermacher neusilovali o návrat k německé teologii šestnáctého století: stejně jako doba reformace signalizovala konec věku, který jí předcházel, a podněcovala vědomí těch, kdo si tohoto konce byli vědomi a kdo z nutnosti vyvolali změnu a reformu, stejně tak my žijeme na konci věku, který začal právě těmito reformami. Svět není, jaký byl, a nikdy nebude. Je na nás, abychom si uvědomili, že ti, ke kterým vzhlížíme do minulosti, se ve skutečnosti dívali dopředu.

Reformace neusiluje o návrat tam, kde byli naši předchůdci, ale o zachování směru jejich cesty. Porozumět Tillichovi jako kazateli, filosofovi, teologovi a kritikovi kultury nutně znamená porozumět tomuto pojetí pokračující reformace – reformace o to nutnější na konci protestantské éry, který iniciovaly nevyhnutelné síly humanismu a modernosti. J. L. Adams píše:

Jestliže má protestantismus hrát v tomto kritickém okamžiku zásadní a tvůrčí roli, musí přetřhnout některé ze svých vazeb na představy a struktury kulturní epochy, která se nyní blíží ke svému pravděpodobnému rozpadu, a zároveň musí nově porozumět svým principům a jejich aktuální aplikaci přispět k vytvoření nových způsobů integrace v církvi i ve společnosti.*

Toto volání po nové reformaci tvoří podtext celého Tillichova díla a vychází z něj také adaptivní znovu-využití teologických pojmů, jak je Tillich realizoval v *Odvaze být*, vydané jen čtyři roky po Protestantické éře. Život na rozhraní mezi dvěma věky představoval intelektuální pozici, která byla pro Tillicha charakteristická. Je to nevyhnutelně život riskantní. V *Odvaze být* Tillich výstražně připomíná, že křesťanská teologie má v takové chvíli specifický úkol: „Měla by se rozhodnout pro pravdu proti bezpečí, a to i tehdy, je-li bezpečí posvěceno a podporováno církvemi“ (s. 94). Teolog se

* P. Tillich, *The Protestant Era*. Ed. James L. Adams, University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 274.

tak může ocitnout na hranici mezi církví a teologií, mezi teologií a kulturou; avšak pokračovat v reformaci i v období následujícím po protestantské éře a vypořádat se s našimi systémy a s naší situací, to podle Tillicha znamená, že nemůže stát nikde jinde, než právě na této hranici.

Na podzim roku 1965 jsem se jako čerstvý student harvardské teologické fakulty účastnil, podobně jako naprostá většina kolegů a učitelů, vzpomínkové slavnosti na počest Paula Tillicha, který v říjnu toho roku zemřel. Svůj hold mu zde vzdávala intelektuální elita. Rektor Nathan Marsh Pusey hovořil o jeho vlivu na mladou generaci:

Jasněji než jiní viděl tíseň inteligentních, vzdělaných a zaujatých lidí dvacátého století, kteří byli odříznuti od sil víry kulturními ortodoxiemi této doby. A více než co jiného si přál – hluboce a soucitně – být ku pomoci. A on v této době mohl pomoci, a také pomáhal, protože jako umělec i filosof i teolog pečoval o kulturu i o Krista.*

Blízký Tillichův přítel a harvardský kolega James Luther Adams o něm napsal:

Ve svém celoživotním rozhovoru s minulostí a přítomností usiloval Tillich vykonat pro naši dobu to, o co se ve své době, době rozpadající se západořímské vlády, pokusil Augustin: čelit všem soupeřícím ideologiím s nadějí, že se podaří zbavit zdecimovanou víru nánosů škváry a obnovit moc náboženských symbolů, tak aby byl sužovaný a odcizený duch opět přiveden k autentickému „vrcholnému zájmu“ skrze sdílenou Lutherovu víru v nové stvoření v Kristu, víru, která zná Boží hněv i Boží lásku, víru, která „ospravedlňuje“ intelektuální i morální svědomí člověka.**

Ve sborníku, který na počest Paula Tillicha vydala teologická fakulta, napsal tehdejší mladý docent sociologie na Harvardu Robert Neeley Bellah: „Byl jsem jedním z mnoha, kterým Paul Tillich

* The Memorial Church Archives, Harvard University, Tillich files, Paul Tillich Memorial Service (November 4, 1965).

** Tamtéž.

ukázal, že křesťanská víra nemusí být ‚víra v něco neuvěřitelného‘. Nejsm si jist, zda bych vyhověl Tillichově nebo číkoliv definici křesťana, ale byl to Tillich, kdo mi pomohl poznat, že Ježíš jako Kristus měl cosi vrcholně společného s mým životem.“*

Něco z obrovského záběru tohoto filosofa-teologa je směstnáno v útlé knize, kterou právě držíte v rukou, a životaschopnost jejího myšlení s časem nevyprchala. Nikdo by se neodvážil označit Tillicha za snadnou odpolední četbu. *Odvaha být* nelze jednoduše zařadit do současného většinového žánru čtivé, nízkoučinkové duchovní literatury; neuchyluje se k lacinému vtipkování nebo k usměvavým inspiračním glosám. Moderní dilema, které vykresluje s hlubokou a pronikavou přesností, neprošlo od roku 1952 žádnou pozitivní změnou. Dalo by se dokonce oprávněně tvrdit, že *Odvaha být* má více co říci na začátku nového století než uprostřed století minulého. Jsme nyní smutnější a o něco moudřejší lidé než tehdy. Naučili jsme se nedůvěřovat jednoduchému optimismu hlavního proudu, lichotkám kazatelů a politiků, kteří mluví pouze tak, aby se zavděčili. Víme, že svých démonů se jen tak nezbavíme, že toužíme po něčem větším než po schopnosti přečkat den. Chtěli bychom žít, ne jen přežívat, a to – jak víme ze zkušenosti své i ze zkušenosti jiných – vyžaduje odvahu. Tillich nepopírá svět, v němž žijeme; popírá definitivnost moci, kterou nad námi má. Sebe-potvrzení není v Tillichově pojetí cvičením proti nízkému sebevědomí, specifickým druhem posílení osobnosti – tolik populárním v době, která se bojí neúspěchu tak mocně, že odmítá připustit jeho existenci. Sebe-potvrzení je pro Tillicha paradoxem „participace na něčem, co přesahuje Já“ (s. 109).

Neumím si představit potřebnější publikum, než jsme my, a příhodnější zprávu než tu, kterou obsahuje *Odvaha být*. Její poslední věta se může právem stát začátkem duchovního dobrodružství pro miliony nových čtenářů v novém století:

Odvaha být má kořeny v tom Bohu, který se objevuje, když Bůh zmizel v úzkosti pochybování.

PETER J. GOMES
Harvardova univerzita

* Tamtéž.

Filosof a teolog Paul Tillich (1886–1965) se narodil v Německu, kde také vystudoval, byl ordinován luterským kazatelem a vyučoval na několika univerzitách. V roce 1933 jej nacisté jako prvního nežidovského profesora suspendovali a jeho sociálně filosofické dílo se dostalo na index. V této situaci přijal nabídku Reinholda Niebuhra přednášet ve Spojených státech, kde pak působil jako univerzitní profesor až do své smrti: nejprve na Union Theological Seminary v New Yorku, později na Harvardově univerzitě a krátce také na University of Chicago.

Tillich patřil k nejvýznamnějším postavám intelektuálního života ve své době – jak v Německu, tak ve Spojených státech. Považoval se za člověka „na pomezí“, který stojí mezi starým dědictvím smyslu pro posvátné věci a sekulární perspektivou nové doby, který zprostředkovává setkání mezi vírou a rozumem, teologií a filosofií. Některé z jeho knih, především *Odvaha být* (1952) a *Dynamika víry* (1957), získaly ohlas i u širokého čtenářského publika, které se obvykle o náboženské otázky příliš nezajímá. Vrchol jeho myslitelského úsilí na poli víry představuje třísvazková

Systematická teologie (1951–63). V českém jazyce vyšly knižně pouze dva výběry kratších Tillichových textů: Biblické náboženství a ontologie (1990) a Lidské tázání po nepodmíněném (1997).

V knize *Odvaha být* Tillich předkládá brilantní fenomenologii úzkosti a odvahy. Chápe je nikoli jako skutečnosti etické, nýbrž ontologické: úzkost prožívám tehdy, je-li ohroženo mé bytí, a odvaha znamená schopnost potvrzovat vlastní bytí navzdory ohrožení. Tillich ukazuje, že již od antiky je člověk vystaven trojí existenciální úzkosti: před osudem a smrtí, před prázdnotou a nesmyslností a před vinou a zatracením. Radikalizace těchto úzkostí v moderní době se podle Tillicheho podílela na vzniku nových kulturně společenských jevů – komunistického a fašistického kolektivismu a kapitalistického konformismu –, v nichž člověk nachází odvahu být jen jako součást většího celku. Proti takové odvaze klade Tillich existencialistickou odvahu být jako individuum, která však svou poslední jistotu může čerpat pouze v „absolutní víře“, očištěné od teistických představ o Bohu: „Odvaha být má kořeny v tom Bohu, který se objevuje, když Bůh zmizel v úzkosti pochybování.“