
KULTURNÍ A DUCHOVNÍ
KOŘENY EVROPY

Za obrození evropského člověka

GIOVANNI REALE



centrum
pro studium
demokracie a kultury

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Reale, Giovanni

Kultura a duchovní kořeny Evropy : za obrození evropského člověka / Giovanni Reale : [z italského originálu ... přeložili Klára a Petr Osolsobě]. - 1. vyd. - Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005. - 183 s. - (Dějiny a kultura ; sv. č. 12)

Název originálu: Radici culturali e spirituali dell'Europa
ISBN 80-7325-068-3

316.7+008 * 316.72/.75 * 27-662:316.74 * 101.8 * (4)

- civilizace - Evropa
- kultura a společnost - Evropa
- křesťanství a kultura - Evropa
- filozofické myšlení - Evropa
- studie

316.7 - Sociologie kultury. Kulturní život

Knihna vychází s podporou Vzdělávací nadace Jana Husa.

© Raffaello Cortina Editore, 2003
Translation © Klára a Petr Osolsobě, 2005
© CDK, 2005

ISBN 80-7325-068-3



EVROPA V PODOBĚ PANNY SYMBOLICKÁ MAPA

Česká xylografie ze šestnáctého století nese název *Evropa*. Evropa v podobě panny. Mapu *Prima pars Terrae in forma virginis* jsem našel ve Strahovské knihovně v Praze. Najdete ji tam ve sličné reprodukcii a dokonce i na pohlednici.

Xylografie je součástí knihy Henricka Büntinga *Itinerarium Sacrae Scripturae*, vydané v Praze roku 1592, na stranách 18 a 19.

Na zadní straně stojí: „Celex království českého připomíná zlatou minci, anebo medaili zavěšenou na zlatém náhrdelníku či hedvábné stuze řeky Rýna a Černého lesa, který sousedí s rýnským krajem.“

Z archivních bádání je patrné, že tento obraz je původně reprodukcí obrazu Johanna Putsche (lat. *Bucius*), který se narodil v Innsbrucku a žil v letech 1516–1542. Tiskem vyšel nejdříve v Paříži v roce 1537. Byl mnohokrát přetiskován nejen Büntingem, ale i Sebastianem Münsterem v jeho *Cosmographii*.

Různí vydavatelé xylografie zaznamenali pozoruhodnou skutečnost, a sice že v rozmezí let 1516 až 1628 na dalších a dalších reprodukcích Evropa zestárla. Ano, stala se z ní majestátní královna, čím dál méně připomínající panen-skou dívku.

Abyste mohli docenit její krásu a skryté významy obrazu, pootočte ji o devadesát stupňů. Její tvary vskutku připomenou tvar Starého kontinentu: Její pravá paže se stane Apeninským poloostrovem, hlava zaujme polohu Španělska, levá paže naznačí polohu skandinávských zemí, avšak české království (*Bohemia*) zůstane vždy ve středu.

PŘEDZNAMENÁNÍ

Právě v době, kdy odevzdávám do tisku toto pojednání, byl zveřejněn návrh evropské Ústavy s preambulí. 29. května 2003 této preambuli všechny deníky věnovaly rozsáhlé komentáře provázené polemikami, které nepolevily ani během dalších dní.

Když jsem dokončoval svou knihu, měl jsem jenom předběžné povědomí o celkové šíři témat, která se vynořila pod různými tituly návrhu Ústavy, ale neměl jsem ani potuchy o samotné preambuli, takže její současná verze je pro mne novinkou. Považuji za nezbytné, abych k jejímu obsahu předznamenal pár úvah, neboť preambule – třebaže by to nikdo nečekal – má prostě tolik „černých děr“, že je hned nabíledni její čistě byrokratická a aseptická inspirace, vycházející ze zásadně relativistického a v posledku nihilistického pohledu, třebaže pod klamnou, pozlácenou maskou, která je ve skutečnosti levně poslepovaná.

Je-li možno předložit takovouto preambuli, pak to jen potvrzuje, jak nezbytné je probrat klíčová témata, která hodlám předložit pozornosti laskavých čtenářů v této knize, témata, jež jsou povětšinou zcela neznáma, anebo zřídka kdy správně pochopena a vyložena z historického hlediska, neboť: 1) abychom mohli pochopit, co je to Evropa, musíme proniknout do hloubky, až k jejím kulturním a duchovním kořenům; a 2) kromě toho, že nutně potřebujeme Evropskou ústavu, je nezbytné třeba znovu objevit a obrodit evropského člověka v tom všem, co jej Evropanem činí; a 3) evropskou Ústavu bude možné, ano, bude i nutné napsat znovu ale to se může podařit jen tehdy, bude-li duchovně vybaven její „tvůrce“, totiž těn, kdo jí bude dávat „tvar“; neboť 4) žádna Ústava nevytvoří občana, naopak, může to být jen občan (a duch jeho zástupců), který vytvoří Ústavu a uvede ji v život; a konečně musíme si uvědomit, že 5) je vskutku nemožné trvalým způsobem ústavně zakotovit hodnotu lidské osoby (*persona*), pokud ji nepřestaneme odtrhovat od nejvyšší Hodnoty, na níž sama závisí.

Nechci se pouštět do žádné z otázek povahy technické či politické a raději se soustředím na termíny, jimiž se vyjadřuje předložená preambule tak, aby se nakonec ony „černé díry“ staly čtenáři patrné.

Hned na jejím začátku je odcitován následující text z Thúkidýda: „Naše ústava se nazývá demokracií, a to proto, že není v rukou menšiny, ale všeho lidu.“ Samo o sobě to zní hezky; avšak v původním kontextu to u Thúkidýda nemá tak silný a už vůbec ne univerzální význam (pojem demokracie, tak jak jej používá Thúkidýdés ve II. knize svých *Historií* se mimochodem vůbec neslučuje se svobodou), a bylo by tudíž lépe vybrat za motto jiný epigraf (jak připomněl Luciano Canfora ve své poznámce v *Corriere della Sera* z 29. května 2003).

Rozpačitý dojem v nás zanechává i to, co se dále praví o společných hodnotách, jejichž seznam se tu vylašuje skoro rapsodicky: „Evropa je kontinent civilizace; její obyvatelé rozvíjeli hodnoty Humanismu: rovnost, svobodu a úctu k rozumu, přičemž se inspirovali kulturním, náboženským a humanistickým dědictvím Evropy, živěným především řecko-římskou civilizací a později osvícenskou filosofií, které ve společnosti ukotvily vlivnost pro ústřední roli lidské osoby a úctu k zákonosti.“

Námitku mnohých vzbudil již ten fakt, že tu chybí jakýkoli odkaz ke křesťanství, které, jak budeme sledovat v této knížce na základě literárních dokumentů, je duchovním pilířem, na němž Evropa spočívá a na němž se i rozvíjela.

Je tu sice zmínka o náboženském dědictví, avšak ta je vložena na jednu straně mezi dědictví kulturní a humanistické, na straně druhé před tvrzení, že tento odkaz byl živěn kulturou řecko-římskou a osvícenskou filozofií. Takovéto rapsodické nastavení misí prvky, které jsou naprosto různorodé, takže nakonec z toho vyjde pozoruhodná směska, čili *kon-fúze*.

Ve své knize *Co přijde (Ce qui arrive)* upozorňuje Paul Virilio na velmi příznačnou skutečnost: „Znovu nám to připomíná manévry francouzského premiéra Lionela Jospina, jenž telefonoval prezidentu Evropského konventu Romanu Herzogovi, aby prohlásil, že *jakýkoli odkaz k náboženskému dědictví Evropy v Chartě základních práv je nepřijatelný* (zpráva Evropské agentury ze 14. září 2000).“

K této skutečnosti – již o sobě dosti výmluvně – připojuje Virilio vlastní kousavý komentář: „[...] v předvečer křesťanského svátku Všech svatých se v našich (tj. francouzských) školách slaví Halloween se svým

průvodem strašidel, běsů a čarodějnic [...] a někteří jdou až tak daleko, že navrhuji potlačení vánočních svátků a oslav ve prospěch komerčního průvodu masek pod heslem: *Satan is the only God!*“

Když se Giscard d'Estaing snažil v interview publikovaném v *Corriere della Sera* 31. května 2003 udat důvody, proč v preambuli chybí odkaz ke křesťanství, řekl, že „se tam odkazuje k náboženství“, a dodal, že „mnozí si nepřáli ani to“.

A máme to! Takže mějme dosti na odkazu k náboženství, třebaže v chybné souvislosti, neboť mnozí by si jej ani nepřáli! Nechtějí tím snad vyjádřit vizi čistě ateistického Státu?

Ani další Giscardova upřesnění nejsou bez rozporů. Tvrdí, a myslí to doopravdy, že výslovné uvedení křesťanství nešlo prosadit, „neboť jinak bychom byli nuceni uvést i všechna další náboženství, která se vyskytují na evropském kontinentě, od židovství až po islám“. Ale vždyť to byla právě křesťanská zvěst, z níž se Evropa duchovně zrodila, nemluvě o tom, že křesťanská tradice je z mnoha hledisek tradicí křesťanskou: role, kterou může a má sehrávat islám v Evropě budoucnosti, patří do zcela jiného okruhu souvislosti.

V celé této knížce se ukáže, v jakém smyslu a v jaké míře můžeme, ba dokonce musíme říci, že bez křesťanství by Evropa nemohla ani vzniknout, ba že by ani nebyla myslitelná. Uvidíme, že, jak ukazuje Thomas S. Eliot, ani Voltairovy nebo Nietzscheho spisy by nebyly bývaly myslitelné, a už vůbec ne srozumitelné jinému kulturnímu okruhu nežli křesťanskému.

Nuže, právě nedostatek uznání této věci je jednou ze superobřích „černých děr“ preambule k návrhu Evropské ústavy; takové mlčení je ve svém důsledku totéž, jako bychom křičeli: „Evropo, neznej se k sobě samé!“

V návrhu Ústavy chybí rovněž zmínka o Bohu. Nelze přece pomýšlet na to, že by se v tomto bodě mohly ozvat námitky nebo kategorická odmítnutí ze strany monotheistických náboženství – židovství či islámu, neboť monotheistická víra je jim všem společná.

Gaspere Barbiellini Amidei v přehlibokém článku publikovaném v *Corriere della Sera* 31. května 2003 – s jennou ironií téměř sokratovského odstínu napsal: „Neber jména Božího nadarmo. Snad tento nesmělý pokus o ústavu zemí evropského společenství bezděčně plní příkaz Mojžíšův i příkaz Nového zákona tím, že smlčuje fakt, že náš kontinent má židovské a křesťanské kořeny. Alespoň na konci této dlouhé

a smutné polemiky budeme moci předstírat, že už věříme, že tomu tak opravdu bylo, když nakonec vskutku bude otec zakladatel schopen přezít své vystydle pozdní osvícenství.“

Odkaz k osvícenství, který čteme na konci výše uvedeného úryvku z preambule, je zvláště příznačný. Neboť tvrdit – jako to činí autoři návrhu úvodního textu Ústavy – že „kulturní, humanistické a náboženské dědictví Evropy“ je „živěno především civilizací řecko-římskou“ a dále „osvícenskou filozofií, které ve společnosti ukotvily vnímavost pro ústřední roli lidské osoby...“, znamená, jak jsem řekl, upadat do zmatků, v nichž se zračí onen nihilistický relativismus, který je v pozadí toho všeho. Stavět vedle sebe a zaplétat do sebe náboženskou (křesťanskou) komponentu s osvícenskou filozofií znamená mást strukturální odlišnosti, které mezi nimi trvají a jejichž spor byl z určitých hledisek pozitivní, avšak jenom na základě dynamických vztahů a dosti složitých antitezí.

Vskutku však osvícenství, tím že postavilo na oltář Bohyni Rozumu jako božstvo budoucnosti, vyvolalo klamné zdání, které mělo vážné následky. Dnes už by mělo být každému jasné – jak se také ukazuje na mnoha místech této knížky – jak a v jakém rozsahu se sebezbožšťující Rozum v nejednom případě nebezpečně blíží k hranicím šílenství. Onen racionalistický fundamentalismus není o nic méně nebezpečný nežli fundamentalismy fideisticky náboženské.

Ze způsobu, jakým se tu užívá pojmu „osoby“, je zvláště patrné, že autor úvodního textu návrhu Ústavy nemá ani ponětí o tom, že tento pojem je objevem židovsko-křesťanského myšlení, k čemuž hodlám snést množství dokladů. Řekové totiž – jak ukažeme – nepokládali člověka za nejdůležitější přírodní jsoučno (jejich převládajícím pojetím byl kosmocentrismus, a nikoli antropocentrismus a některé prvky antropocentrismu, které nacházíme u stoiků, byly – jak dokázal Max Pohlenz – rázu židovského, který do helénistického myšlení vnesl Zénón, jenž sám byl původem židovského). Racionalismus postupně přechází od pojmu „osoby“ k mnohem užšímu pojmu „jedince“, „individua“; to vysvětluje, proč dnes pravý pojem „osoby“ upadl v zapomnění, zatímco převládá určitá forma individualismu vyhnaná až do extrému, což vede k důsledkům, o nichž dále pojednáme.

Nelze tudíž tvrdit, že osvícenská filozofie by byla nejdůležitějším a základním činitelem pokud jde o dějinné společenské ukotvení vnitřní ústřední role lidské osoby; tato filozofie naopak přispěla k tomu,

že do společenského vědomí uvedla a upevnila v něm pojem „individua“, a z něj pramenící pojem „individualismu“.

K dalšímu nemalému překvapení nenajdeme v preambuli žádný odkaz k vědecko-technické revoluci, která je přece, řečeno s Hansem-Georgem Gadamerem, tím, co vyznačovalo a vyznačuje podstatu moderní a současné Evropy, takže může být plným právem z nejednoho důvodu považována za „jedinou revoluci, která si vskutku zaslouží být revolucí nazývána“.

Gadamer také pozoruhodně vystihl, slovy, jež ještě okomentujeme, ale která se už teď sluší uvést, omezení zmíněné preambule: „Pokud si položíme otázku o roli vědy v Evropě budoucnosti, mělo by se vyjít z předpokladu, který je podle mého mínění stejně evidentní, jako nepopíratelný: totiž, že je to *právě věda, která určuje evropskou identitu jako takovou*. Dějinný vývoj vědy a její geografické rozšíření dalo Evropě tvar. Tím se samozřejmě neříká, že jiné kultury nedosáhly důležitých a trvalých výsledků v určitých vědních oborech. [...] Přece však je možno s naprostou samozřejmostí tvrdit, že *jenom v Evropě vytvořila věda autonomní a hegemonní kulturní model, a to – naprosto evidentně – od počátku moderního věku*. Když se pak vědecko-technické objevy rozšířily po celé planetě, vedoucí role vědy, popravdě řečeno, se už neomezila pouze na Evropu, a přece je to evropský model, podle něž se všude vědecky bádá a vyučuje na školách i universitách. Toto tvrzení je samo o sobě historicky pravdivé, nezávislé, to zdůrazňuji, na posouzení zásluh vědy anebo odhadech, kam může lidstvo dojít pod panstvím vědy a jejího technologického využívání.“

Z této revoluce skutečně vzešly ohromující objevy a vynálezy, ale také neblahé vedlejší účinky, od nichž se odvíjí celá řada dnešních problémů a obtíží, jimž je třeba čelit; protože nakonec osud Evropy bude záležet na tom, nakolik se nám podaří je zvládnout. Z důsledků této revoluce, ať kladných, ať záporných, vyrůstají spleťité problémy, zvláště při vzdělávání a výchově mladé generace, protože člověk vybavený novou vědou a technikou dokáže čím dál tím efektivněji vyrábět věci a přímo úměrně ztrácí schopnost sebepoznávání a péče o sebe sama.

V souladu s filozofií osvícenství člověk, syn vědecko-technické revoluce, tíhne bez dalšího rozlišování k pokroku a k „lepšímu přístupu“ a zapomíná přítom na přítomné, anebo od něj prchá stejně tak, jako prchá od sebe sama.

V úryvku z Viriliových knihy *Co přijde (Ce qui arrive)* se pod silnými a provokativními formulacemi skrývá nepopiratelná pravda:

Je-li pravda, že, jak se říká, *budoucnost člověka sklícuje*, pak se totalitární ideologie pokroku opravdu vynasnažila, aby lidstvo od tohoto dědičného břemene skličnosti osvobodila za jakoukoli cenu. – Pro vědecký totalitarismus je budoucnost věcí propagandy, protože propaganda je *propagandou fidei*, šířením víry, a pokrok je ono mystické poblouznění, bezudné rozpoutání fyzické síly, s níž člověk odvrhuje a vymítá řád božího stvoření, ten, který mu dříve ve všech směrech představoval *počátek veškeré skutečnosti*. – Příklad: *Jdi s dobou!* jako by odpovídal příkazu: *Zrychli! Nestíháš!* – Takže jen co jsme překonali ptolematovský geocentrismus kvazikopernikovským odstraňováním „věčných pravd“, už jsme svědky exponenciálního růstu technickoprůmyslového arzenálu, v němž první místo zaujímá výroba artilerie, exploziv, ale také rozvoj hodinářství, optiky, mechaniky... prostě všech věcí potřebných k anihilaci světa. – Akcelerace *Dromologických dějin* nespěje k UTOPII, nýbrž k UCHRONII, místu, kde již nebude lidského času. – Po *století osvícenství* jako by nastoupilo *století rychlosti světa*, aby nakonec mohlo přijít *století světla rychlosti*, naše doba.

O vědecké revoluci však preambule k evropské konstituci neříká vůbec nic! To je opravdu obří „černá díra“.

14. června 2003 přinesly italské deníky text návrhu *Ústavy* již s opravami, jež byly mezitím provedeny. Zmínka o osvícenské filozofii, která byla předmětem mnohé kritiky, byla odstraněna, avšak v celku není preambule o nic lepší, než byla předtím, a zmínka o křesťanství tu opět chybí. Novější verze preambule zní následovně:

Jsme si vědomi toho, že Evropa je kontinent, který je nositelem civilizace; že její obyvatelé, kteří do ní přišli v postupných vlnách na úsvitu lidstva tu postupně rozvíjeli hodnoty, které jsou základem humanismu: vzájemnou rovnost lidských bytostí, svobodu, úctu k rozumu; inspirující se přitom kulturními náboženskými a humanistickými tradicemi Evropy, které zůstávají přítomny v jejím dědictví a které ukotvily v životě společnosti významost pro ústřední roli lidské osoby; její nezrušitelná a nezcizitelná práva a úctu k zákonosti; jsme přesvědčeni, že Evropa,

kteřá je nyní sjednocena, bude pokračovat na této cestě civilizace, pokroku a prosperity k dobru všech svých obyvatel, včetně těch nejzranitelnějších a nejpotřebnějších; že hodlá zůstat kontinentem otevřeným kultuře, vědění a sociálnímu pokroku; že touží prohloubit demokratický a transparentní charakter veřejného života a působit k míru, spravedlnosti a solidaritě ve světě; jsme přesvědčeni, že národy Evropy, třebaže zůstávají hrdy na svou identitu a na své národní dějiny, jsou odhodláni překonávat stará rozdělení a ve stále užší jednotě vytvářet svůj společný osud; jsme si jisti, že ve své jednotě v rozmanitosti Evropa nabízí nejlepší možnosti jít touto cestou – s respektem k právům každého a s vědomím odpovědnosti vůči příštím generacím na této Zemi – cestou velkého dobrodružství, které z ní činí výsadní prostor lidské naděje [...].

Zdá se mi, že připomínku Romana Prodiho, že zmínka o křesťanství tu dočista chybí, může podepsat snad každý: „Je to popření 1500 let civilizace. Nežli takovýto text, lepší žádný. Lepší mlčet o celé naší minulosti nežli vydávat lež“ (komentář v *la Repubblica* ze 14. června 2003).

Všobecně získá člověk z této čety první redakce návrhu preambule *Ústavy* dojem, jako by se její autoři odebrali do platónské jeskyně a zde, jako praví funkcionáři a „eurotechnobyrokrati“, byli schopni vnímat jenom slabé záblesky světa, které sem proniká zvnějšku. Podle toho, co se podává, a podle toho, jak se to podává, může nás napadnout to, co poznamenal Ionesco (v úryvku, který vcelku cituji v osmé kapitole): „Tito lidé obcházejí dokola ve své kleci, již je planeta, protože *zapomněli, že je možné pohlízet k nebi*.“

Je totiž také jiný druh „klece“, který dobře vystihla Maria Zambrenová: západní lidé dělali vše možné proto, aby si kolem sebe stvořili pomyslné bezpečí, které se rodí přeměnou post-kartesianského racionalismu v jistý druh víry. Je to ten druh bezpečí, „v němž vzdělaný Evropan žil jakoby ve snu, který mu navodil rozum, a z nějž jej už neprobudí žádná tragédie, ale jen opravdová katastrofa“.

Návrh *Ústavy* i se svým nešťastným prologem se může zajisté ještě změnit různými opravami a dodatky, avšak to, co se dosud ujednalo, je výmluvné až dost. Navíc tu vzniká ještě i další riziko, že případné opravy v preambuli anebo to, co se ještě stihne doplnit, tu bude jen jako samoúčelná lata, jen aby její myšlenkové díry tolik neouchaly. O to víc se zdá, že není jiné cesty, nežli ta, kterou se snaží proklestít má knížka:

cesta obrození nového evropského člověka, a tudíž i oné duchovní Ideje Evropy, která v dosavadních verzích návrtu evropské Ústavy z velké části chybí.

V článku s titulkem „Slabounká Evropa s francouzskou omáčkou“, otištěném v deníku *la Repubblica* 1. června 2003, vyslovil nad preambulí Eugenio Scalfari, kromě mnoha názorů, které nesdílím, i velmi moudré závěry: „Jak už jsem řekl, tyto zmínky mohou také zůstat zamlčené a implicitní, vždyť velké věci zůstávají zapsány v dějinách národů, a ne v chartách konstitucí. My, moderní Evropané, se spokojíme s tím, že tu bude zapsána charta lidských a občanských práv obyvatele Evropy. Jak vznikla a odkud se vzala, to každý z nás ví a, třebaže to i popírá, může to klidně tvrdit dál, protože jsou to právě ona práva, která mu tuto svou bodu zaručují.“

To je přesné důvod, proč jsem přesvědčen o nezbytnosti obrody nového evropského člověka a že tato obroda se nemusí a ani nedá uskutečnit v Evropské ústavě, nýbrž jen a jen v duši a srdci člověka, prostřednictvím anamnéze, totiž tak, že se rozpomeneme na kulturní a duchovní základy, z nichž Evropa povstala a které postupně během času upadly zcela v zapomnění. Jenom tak znovu získá své duchovní jádro, které pak může Evropskou ústavu podepřít a změnit k lepšímu.

Jestli se tak nestane, pak můžeme už jen dodat, že Evropa, která „se nechce ani znát k sobě samé“, nakonec míří k tomu stát se něčím docela jiným, až bude nadobro zapomenuto, co kdysi bývalo duchem Evropy.

Moje vlastní pozice v diskusi o budoucnosti Evropy stojí jak v protikladu k euroskepticismu, tak k eurocynismu, ale také v opozici k dosti pochybnému evropanství těch, kteří svá mínění dávají do uvozovek a nemají ani vlastní názor, natož aby se o něco snažili. Přece mám však vážné obavy, že v naší současné situaci nám hrozí opravdu nebezpečí mnohá a velká. Jak se ale ukáže na konci mé knížky, sdílím i Hölderlinovo hluboké přesvědčení, že právě v situaci ohrožení se objeví „něco, co zachraňuje“.

Ve své apoštolské exhortaci vydané 28. června 2003 pod titulem *Ecclesia in Europa* píše Jan Pavel II. mezi jiným i toto: „Evropa má zapotřebí, aby si kvalitativním skokem *uvědomila své duchovní dědictví*. Popudem k němu nemůže být nic jiného, nežli obnovené naslouchání Kristovu evangeliu. Je věcí všech křesťanů, aby se snažili uspokojit tento hlad a žízeň po životě.“

To, co by se mohlo, ano, mělo říci, lze vyjádřit antickým mottem: „Evropané, k cíli, k němuž míříte, můžete dojít, *sed longa vobis manet via*, dlouhá vám však cesta ještě zbývá!“ Všechna přirozená jsoucna jsou, rostou a nakonec zanikají, i ta největší. I dny Evropy budou jednou sečteny, jako dny všeho, co končí v dějinách. Ať tak či onak, „černé díry“ v preambuli Evropské ústavy se mi zdají být spíše příznaky krize nežli příznaky smrti. Znovu si vezmu na pomoc verš Vergiliův, abych vyjádřil své přání: Ó, Evropo, *tibi tum longe maneat pars ultima vitae*, ať žiješ ještě co nejdéle!, alespoň do té doby, než vyčerpáš všechny možnosti oné velké ideje, kterou stvořilas!

Milano, červen 2003

GIOVANNI REALE

Problém, jak se stát Evropanem, už byl nastolen. Kde vzít ale vůli k tomu chtít se jím stát, ne-li v tom, že nikdo nechce žít tvář v tvář Nicotě? Jaspers doufal, že „Evropa bude hledat spásu ve své nemohoucnosti“. Spíše bychom řekli, že je třeba změnit to, co nás činí neschopnými až k nemohoucnosti, v něco, co nás disponuje k tomu, abychom chtěli. Je to paradoxně právě ta nikdy nekončící hrozba, že Evropa zemře dříve, než se stačí zrodit, která možná bude první šancí, díky níž bude existovat.

EDGAR MORIN

Evropa není mrtvá, neboť Evropa vůbec nemůže zemřít; je v agonii. Protože Evropa je možná tím jediným – jediným v dějinách – co nemůže zemřít, tím jediným, co může vstát z mrtvých. Tento princip zmrtychvstání bude asi tím, co ji drží při životě, i tím, co jí přechodně umrtvuje.

MARÍA ZAMBRANOVÁ

PŘEDMLUVA

Žádné smlouvy ještě nikde a nikdy nestvořily skutečné společenství, jsou nanějš jeho výrazem.

MAX SCHELER

Nemůžeme stavět společný evropský dům, aniž bychom znali ideu Evropy vycházející z její identity.

PAUL MICHAEL LÜTZELER

Tato knížka vznikla u příležitosti přednášky, kterou jsem pronesl společně s kardinálem Paulem Poupardem a filosofem Victorem Mathieu 20. června 2002 v Sala promoteca na Kapitolu v přítomnosti presidenta Carla Azeglia Ciampiho při slavnostním zahájení konference s názvem: *Spějeme k Evropské ústavě? (Verso una Costituzione europea?)*.¹

Ve svém příspěvku, publikovaném ve sborníku konference², jsem mohl učinit v nejspornější zkratce pouze několik zmínek, odkazů a návodů, které v této knížce rozvedu do řady nových souvislostí a argumentů, jež půjdou více do hloubky.

Při psaní jsem chtěl často musel odkazovat k místům, o nichž jsem již zevrubně pojednal v jiných dílech, a někde jsem je musel i doslova ocitovat. Avšak souvislosti, v nichž se tu objevují, je staví do nového světla, neboť v této knize sleduji docela jiný, zvláštní cíl. Čtenáři, který snad bude znát tyto úryvky, se může stát, že je přelétne zrakem, aniž by si uvědomil, že je měl znovu zvážít na vahách cíle, který jsem si vytknul v této knize.³

Konference, o níž jsem se zmínil, chtěla vznést otázky, které s sebou příprava Evropské ústavy nevyhnutelně nese. Ve své knize se však budu zabývat mnohem širším okruhem otázek, jež se netýkají nijak zvlášť Evropské ústavy, která je dnes stejně už hotová, jako spíše obecnými otázkami toho, co bych nazval *rekonstrukcí identity evropského občana*, na níž stála a na níž by měla i nadále stát ona Idea Evropy. Jinými slovy řečeno,

hodlám nastinit duchovní konotace, které by si měl osvojit občan, který bude žít a jednat v rámci Evropské ústavy, bez ohledu na to, jakou strukturu, či jaký ontologický a etický význam jí dali její autoři.

Jsem totiž hluboce přesvědčen o pravdivosti toho, co kdysi vyjádřil Max Scheler slovy: „Žádné smlouvy ještě nikde a nikdy nestvořily skutečné společenství, jsou nanejvýš jeho výrazem.“ [Nie und nirgends stiften bloss Rechteverträge allein wahre Gemeinschaft, sie drücken sie höchstens aus.]¹⁴ Společenství lidí mívá kulturní a duchovní kořeny, které přesahují čistě abstraktní principy našeho myšlení i dimenze právních ustanovení a hospodářských zákonů. Vzniká riziko, že pokud se Ústava nebude vztahovat ke společnému a hlubokému základu, který bude trvat pod všemi zjevnými rozdíly, zůstane umělou „geometrickou“ konstrukcí.

Když porovnáme Schelerův výrok s tvorbou Evropské ústavy, při níž převážily argumenty funkcionální, předešlým argumenty povahy právní a ekonomické, zatímco významy kulturní, duchovní a mravní zůstaly stranou, pak to jen dokazuje, že Idea Evropy v původním smyslu se docela vytratila a že Evropa zůstala sotva něčím víc nežli prázdňným jménem bez pojmu. Dalo by se stejně tak říci, že spolu s Ideou Evropy se rozplynula i podoba evropského člověka právě tou měrou, nakolik Ústava opomíjí vyjádřit jeho zvláštnost.

To je skutečně zásadný problém: dá se dnes, bez ohledu na Ústavu, hovořit ještě o evropském člověku, a tudíž o i o jeho možném obrození? Není nová Evropa (čítající dnes již pětadvacet zemí a v budoucnosti by měly přibýt další) v nebezpečí, že zůstane podivnou mozaikou složenou z různých „kamínků“ položených vedle sebe, kamínků, které však nevytvoří žádný obraz?

Již v roce 1918 napsal Herman Broch ve třetí části svých *Náměsíčníků*: „Jenže člověk, kdysi obraz boží, zrcadlo obražující hodnoty světa, přestal být obrazem božím; i když si ještě uchoval nejasné tušení někdejší chráněnosti, i když se ptá, jaká nadřazená logika mu to zmátla smysl, i když člověka vyvrženého do hrůzy nekonečna jímá hrůza, i když je pln romantické a sentimentální touhy po útočišti víry, nevzná se v prouzu osamostatněných hodnot, a nezbývá mu než se podřítit dílčí hodnotě, která se mu stane údělem, nezbude mu než se stát funkcí této hodnoty – odborníkem pohlcovaným logicitou hodnoty, již se dostal do spárů.“¹⁵ Jak všichni dobře víme, v průběhu dvacátého století se vše naposlady a povážlivě zhoršilo.

Ačkoli považují Brochův názor za správný, souhlasím s Walterem Lippmannem, který brzy po skončení první světové války napsal: „Někteří byli zkorumpováni, jiní byli nezkorumpovatelní. Existovaly přeludy, ale děly se i zázraky. Byly vysloveny obudné lži; ale existovali i lidé odhodlaní strhnout jim masku. Je to stav duše, a ne snad soud, když se říká, že to, co je pravdivé o jedněch, nemůže být pravdivé o většině či dostatečně velkém množství jiných, není to úsudek, nýbrž stav duše. Dá se zoufat nad tím, co se nikdy nestalo; dá se zoufat nad tím, že můžeme mít tři hlavy, ačkoli Shaw si nad touto možností odmítal zoufat. Avšak nelze si zoufat nad možnostmi, které mohou existovat jen díky těm z lidských vlastností, jimiž se projevujeme jako lidské bytosti. A pokud jsme uprostřed rozpoutaného zla tohoto desetiletí neviděli muže a ženy, anebo nepoznali chvíle, které bychom chtěli poznat vícekrát, pak nám ani Pán Bůh nemůže pomoci.“¹⁶

A připojíme ještě to, co napsal Ernst Jünger na konci druhé světové války: „Tak tedy, dnes přišla doba sjednocení a ní i chvíle, kdy vznikne Evropa tím, že její národy se budou mezi sebou ženit a vdávat, Evropa, která si dá suverenitu a ústavu. Toužebné očekávání této jednoty je starší nežli koruna Karla Velikého, avšak nikdy nebyla tato touha tak palčivá, tak naléhavá jako v tomto našem čase. Žila ve snech císařů, ve velkých teoriích, jimiž duch toužil utvářet svou vlastní budoucnost, a přece k jejímu vytvoření nejsou povolány jen vůle a rozum. Jenom zkušenost může člověka přinutit k tomu, aby vykonal to, co je nezbytné.“¹⁷

Zdá se mi, že tím, co nás dnes nutí, abychom vytvořili novou Evropu, kterou prorocky předvídal Ernst Jünger před půl stoletím, je právě naše zkušenost. Ale jsem zároveň přesvědčen, že evropská jednota je nejen nezbytností právní, ekonomickou a politickou, ale také a především – nezbytností duchovní.

„Nemůžeme vystavět společný evropský dům, aniž bychom znali ideu Evropy vycházející z identity, která ji tvoří,“¹⁸ praví se v úryvku z Lützelera, který jsem vybral za druhé motto k této předmluvě. Mohli bychom to přeformulovat takto: „Nemůžeme vystavět společný evropský dům, aniž bychom obnovili nejen ideu Evropy, ale také a především ideu evropského člověka v souladu se všemi jeho identitami.“

Dnes se více než kdy jindy ukazuje hloubka platónské intuice: Stát je pouze a jenom výrazem a zvětšeným obrazem lidské duše, neboť skutečný stát je vytvořen nejprve a především v nitru člověka, v jeho duši.¹⁹

„Evropský dům“ se tudíž nedá vystavět jinak nežli tak, že bude vystavěn v samotné duši evropského člověka. Jinými slovy, „evropský dům“ nemůže nikdy stát, pokud se nebude cítit Evropanem ten, kdo v něm má bydlet.

Odtud přichází ona naléhavá potřeba filosofické reflexe Ideje Evropy, evropského člověka, jeho analýza jako bytosti politické, politické nikoli v moderním, úzkém slova smyslu, nýbrž ve smyslu širším, řeckém, platonském, v němž se zračí především to, jak se člověk poznává.

Jak jsme již řekli, na těchto stránkách si klademe za cíl vyjasnit si, jak se zrodila a rostla Evropa, abychom tím napomohli evropskému člověku, aby poznal sám sebe, a tak přispěl k tomu, aby se obrodil. Pro tento účel se vynasnažím zvláště zdůraznit některé rysy, které často, pokud se o nich vůbec ví, zůstávají jen v náznačku, nebo jsou úplně ignorovány a jimž bývá at tak či onak přikládán nepatrný význam. Zvláště hodlám upřít patřičnou pozornost nejen na velké kulturní a duchovní základy, na nichž Evropa stála, ale také na příčiny, které vedly k jejich zapomenutí. Navíc, bych tu chtěl sestavit jakýsi seznam „kontra-indikací“, či spíše, seznam negativních vedlejších účinků, které doprovázejí očividně pozitivní účinky oné velké vědecko-technické revoluce, která má svůj původ v moderní a současné Evropě a která je nejprůznačnějším přínosem, jimž se Evropa rozklenula nad celým světem. Uvidíme, jak vedlejší účinky vědecko-technické revoluce zavedly dnešního člověka zpět do platónské jeskyně.

Mám-li na se nakonec pokusit definovat komplexní identitu, již se vyznačuje Idea Evropy a evropského člověka, identitu, která se skrývá v duchu, který se může jevit – z nejednoho pohledu – jako „vyčpělý a sterilní“¹⁰, zdá se mi vhodné obrátit pozornost k některým základním klasickým textům, v nichž se ukazují kulturní a duchovní kořeny, ona třešť, z níž vyrůstá ona komplexní identita. Tyto texty budu citovat menšími písmeny a graficky je oddělovat tak, aby si je čtenář mohl nejen pozorně přečíst, ale aby se k nim mohl i vracet a do hloubky o nich meditovat tak, aby pronikl k jejich původnímu smyslu.

Hned po Úvodu, v němž podám celkový nástin problémů, které budu podrobněji analyzovat v následující kapitolách, přičemž dopředu naznačím možná řešení – budu citovat, a často *in extenso*, také nemálo textů autorů moderních a současných, pokud jejich myšlenky, dle mého posouzení, představují solidní základ pro další diskusi. Na rozdíl od

textů antických autorů je budu citovat přímo v textu, bez odsazení a písmem těžší velikosti, poněvadž nějak souvisí s tezí, kterou chci hájit, buďto tak, že k ní konverguji, anebo tak, že se od nich mohu dialekticky odrazit. Všechny byly napsány mnohem dříve, nežli vůbec začala jakákoli diskuse o Evropské ústavě, ale mají i dnes co říci, ano, mnohem více co říci, protože neztratily svou vnitřní hodnotu. Totiž nejenže nám mohou posloužit k tomu, abychom kriticky interpretovali rodící se Evropskou ústavu, ale mohou nám rovněž napovědět, jak by mohla být v budoucnosti vylepšena. Takto chci postupovat, protože hodlám své úvahy nechat vyznít „polyfonicky“, chci, aby zněly mnohohlasem či spíše jako „chorál“. Snažil jsem se, aby se takto naplnil nehlubší záměr této knížky, jimž je napomoci k pochopení toho, že nová Evropa, která se až dosud sjednocovala pouze na úrovni pragmatické či legislativní, vůbec neobstojí a neponese ovoce, pokud se neobrodí nový evropský člověk.

Evropská ústava bude moci, ano, bude muset být modifikována, ještě než se ukáže, jak je křehká. Jürgen Habermas má pravdu, když tvrdí, že Ústavu můžeme chápat i dynamicky, totiž jako „historický projekt, který se bude přenášet z generace na generaci“.¹¹ Stejně tak má pravdu Hermann Glaser, když poznamenává, že na evropskou integraci, a tudíž i na ústavu, která ji reguluje, se dá pohlížet jako na „řešení“¹², či jako na dům, „který se nepřestává stavět“. Avšak tak či onak taková „stavba“ předpokládá, aby byl nejdříve a především utvořen její „stavitel“, evropský člověk – avšak „vystavět“ stavitele je tím nejtěžším, co může být, v současné době je to ale také tím nejnáléhavějším.

ÚVOD

*Klášť si otázky, co bude Evropa zítra anebo čím je dnes,
znamená především ptát se, jak se Evropa stala tím, čím je.*

HANS-GEORG GADAMER

*Abychom přišli na to, co vlastně Evropa byla, musíme objevit
to, co z ní nepopíratelně vzniklo.*

MARÍA ZAMBRANOVÁ

*Hledáme-li podstatu Evropy, nenacházíme nic jiného nežli
„evropského ducha“.*

EDGAR MORIN

Chceme-li porozumět tomu, co je to Evropa – anebo, lépe řečeno, čím vskutku byla a čím by měla zůstat – budeme se muset obrátit zpět a hledat kořeny, ze kterých vzešla a z nichž se živila ve svém růstu a rozvoji.

Jen budeme-li takto hledat, můžeme najít odpověď na otázku, čeho se Evropa nesmí zříci, nemá-li přestat být tím, čím až dosud byla, a vůbec, chce-li vytvořit takové duchovní rozpoložení, které bude odrážet její minulost, anebo hodlá-li si zachovat svou vlastní identitu. A protože Evropa, jak ještě uvidíme, nebyla nějakou záležitostí geografickou, anebo politickou, nýbrž skutečností duchovní, musí – aby mohla zůstat sama sebou – vyvinout úsilí k tomu, aby oživila a obnovila ducha, z něž vzešla.

Aby naše hledání mohlo postupovat popořádku, bude nezbytné předběžně zpřesnit ony předpoklady, na nichž se Evropa zakládá, a ještě spíše vyjasnit pojmovou rovinu, na níž budeme o našem předmětu pojednávat.

Ze všeho nejdříve však bude zapotřebí, abychom neztráceli ze zřetele, že Evropa není takovým druhem skutečnosti, který bychom mohli ztotožnit s územní rozlohou, neboť vždy měla a dosud i má pohyblivé

a nepevné hranice, a nedá se tudíž zaměňovat s geografickou jednotou. V moderní době nebyla však ani politickou jednotou v tom smyslu, že nebyla jedním národem ani jediným Státem, který by se tak nazýval. Zrodila se ze zárodků, které odolaly krizi řecké *polis* i krizi římského impéria.¹

Svatá říše římská dala silný sjednocující impuls, pozoruhodný a důležitý, avšak nijak definitivní. Giorgio Falco ve svém slavném díle *Santa Romana Repubblica* píše: „Římský universalismus, charakterizovaný jednotou tří prvků, náboženského, politického a kulturního, nejdříve zmírnil kořistnické vášně invazí, dále rozšířil hranice Západu a feudálnímu partikularismu nadřadil občanská zřízení, takže i když už dávno zanikl svět, který je vytvořil, ze společného dna Evropy již křesťanské a římské vyplávaly na světlo čím dál tím vytrfbenější, národní individuality Státu, víry a kultury.“² A hned nato dodává: „Mýšlenka *renovatio*, kterou věčně mladá historie mnohokrát a různými způsoby opakovaně invokovala a kterou středověk s nadšením přijímal, se neuskutečnila v universalismu církevním a císařském, nýbrž proti nim. Vznikla nová koncepce politiky, která potvrzovala Stát jako svůj účel a zdroj své moci, a vznikla rovněž nová vize náboženství, která v rozporu s katolickou tradicí zakládá výklad Písma na jeho svobodném zkoumání, došlo ke znovuoživení klasicismu jako vzoru života a krásy, jako opětovného nalezení hodnoty člověka a přírody i jako neodolatelné pohnutky k poznání a ovládnutí světa.“³

Hned však dodejme, že moderní Evropa byla i divadlem bratrovražedných válek, které se ve XX. století staly válkami světovými a měly dramatické následky, které nejen uvrhly Evropu do krize, ale i zproblematizovaly samu její existenci.

Edgar Morin k tomu dodává toto: „Evropa je geografický pojem, který nijak nevynezuje hranice s Asíí, a rovněž historický pojem, který se vyznačuje pohyblivými hranicemi. Je to pojem mnoha tváří, které se však nepřekrývají, není možno položit tyto tváře jednu přes druhou a prohlí- žet je proti světu jako průsvitky, aniž by se nerozostřily. Je to pojem ve vztahu k transformacím, který po pádu Říše římské prodělal dvě ohromující proměny: jedna proběhla v průběhu 15. a 16. století, druhá v polovině století dvacátého. Evropa se nevyznačuje žádnou jednotou, ne-li jednotou v rozmanitosti a prostřednictvím této rozmanitosti. Vyznačuje se interakcemi mezi národy, kulturami, třídami i státy, z nichž byla

utkána jediná textilie, rovněž pluralistická a plná protikladů. Evropa se sama konstituovala v původním chaosu, v němž se vzájemně zauzlyly moci řádu, nepořádku i organizace. Od počátku století dvacátého už Evropa nežije nežli svými rozdíly, antagonismy a konflikty, které si jistým způsobem sama přivodila a povždy nesla s sebou.“⁴

Evropa je tudíž spíše skutečnost *metageografická* a *metanacionální*. Morin ještě upřesňuje: „Hledáme-li podstatu Evropy, nenacházíme nic jiného nežli ‚evropského ducha‘.“⁵ Ale vzápětí dodává, že tento duch pomalu „uvadá a mizí“.⁶ Morin se ovšem vyjadřuje sokratovskými, způsobem ironicko-mauteutickým, vždyť sám *rozeznává evropskou identitu* právě jako „komplexní identitu“, již se „musíme snažit uchopit“⁷ – což je téma, k němuž se v různých podobách budeme vracet.

Protože Evropa byla (a měla by zůstat i po svém politickém sjednocení) duchovní skutečností, určitou idejí, musíme nejprve a především pochopit, že se zrodila ze zcela určitých kulturních a duchovních kořenů. Ale jaké to jsou kořeny?

Na prvním místě je to *kultura řecká*; a na místě druhém *křesťanská zvěst*; na třetím místě *velká vědecko-technická revoluce*, která začala ve století osmnáctém a pokračovala bez ustání s ohromující rychlostí a s nepředvídatelnými důsledky.

Uvidíme, že to byla právě tato revoluce, která přinesla zároveň vedle mnoha užitečných a povznášejících zisků, jež všichni dobře znají, i četné důsledky, které byly spíše krušné a ničivé a jichž si veřejné mínění, *communis opinio*, zdaleka není vědomo.

A přitom jsou to právě tyto důsledky, které, ano, ještě mnohem více nežli ty, které přinesly dvě světové války, mohou dnes docela *zproblematizovat samu ideu Evropy* (viz kapitoly 7 a 8), a to ani nebereme do úvahy, že mohou přinést i hrozivé katastrofy v planetárním měřítku.

Evropa byla původně založena na základech – jak jsem už naznačil a jak detailně rozvedu v kapitole 2, 3 a 4, které byly vytvořeny řeckou kulturou.

První základ je povahy převážně *rozumové, intelektuální*, a závisí ve vytvoření určité teoretické myšlenkové formy (*forma mentis*), z níž vzešla sama filosofie a z níž se rozvinuly rovněž první způsoby vědeckého přístupu (viz kapitoly 2 a 3).

Druhý základ, třebaže úzce spojen s předchozím, je povahy převážně *mravní a duchovní*; je to objev přirozenosti lidské jako *psyché*, duše

schopné porozumění a chtění a s tím spojené rozpoznání úkolu, který je pro člověka esenciální, a tím je „péče o duši“ (viz kapitola 4).

Byl to Edmund Husserl, jenž vehementně vyzdvihl první z těchto základních rysů, a mnozí jej v tom následovali. Pokud se týká druhého, postací zatím, když naznačíme to, čemu se budeme věnovat na dalších stránkách: z pojmu duše jako *psyché* se vytváří vize člověka, která zůstává platná i v naší době, třebaže v různých podobách a v závislosti na různých interpretacích *psyché*.

Pojetí „péče o duši“ zakládá pevné mravní pouto, které již od počátku dávalo vznikat evropské duchovní jednotě. První, kdo o tomto tématu soustavně pojednal, byl Jan Patočka⁸ (viz kapitola 4). U Sókrata i Platóna pak nalezneme nejdůležitější doklady, které ukazují, že Patočkova teze je naprosto opodstatněná.

Avšak kořeny, které vyrůstají z půdy křesťanského myšlení a z jejichž mízy Evropa žila, utvářela se i rostla, jsou z jistého hlediska silnější. Bez křesťanství totiž – více nežli bez myšlenek recko-římských – by Evropa nebyla vůbec myslitelná.

Připojme k tomu několik zvláště příznačných reflexí: první z nich pochází z pera filosofa Benedetto Croceho a historika Federika Chaboda. Ve své slavné stati z roku 1942 nazvané „Proč se nemůžeme nenazvat ‚křesťany‘“⁹ Croce říká, že tvrzení o křesťanské povaze naší civilizace je „pouze prostým konstatováním pravdy“¹⁰ a dále upřesňuje, že „křesťanství je největší revolucí, jakou kdy lidstvo učinilo: je tak zásadní, obsáhla, dalekosáhlá ve svých plodných důsledcích, tak nečekaná a zároveň nezdolná ve svém uskutečnění, že není divu, zdá-li se to někomu anebo bude-li se to zdát někomu jako zážrak, zjevení shůry, přímý zásah Boha do lidského konání, které však z něj přijalo zákon a směr zcela nový. Všechny ostatní revoluce, všechny největší objevy, jimiž se vyznačují celé epochy lidských dějin, neobstojí ve srovnání s revolucí, již je křesťanství, a zaají se ve srovnání s ní částečně a omezeně. Všechny ostatní, ano i včetně těch, které přineslo Řecko svou poesii, uměním, filosofií, politickou svobodou, i těch, které přinesl Řím svým občanským právem, nemluvě o těch dávnějších, jako jsou objevy písma, matematiky, astronomie, medicíny a toho všeho, zač vdčíme Orientu a Egyptu. Ani následné objevy a revoluce moderní doby, třebaže nezůstaly částečně a omezené jako ony antické, nýbrž angažovaly celého člověka i s jeho duší, nejsou myslitelné bez revoluce křesťanské,

neboť na ni teprve závisí, ona k nim dala jak prvotní, tak i druhotné podněty.“¹¹

A navíc: „Důvodem toho všeho je skutečnost, že křesťanská revoluce se odehrála v samém středu duše, v mravním svědomí, takže se zdá, jako by jí mravní svědomí nabylo jakési nové ctnosti, nové duchovní kvality, která až dosud lidstvu chyběla. Lidé, géniové i hrdinové předkřesťanského věku se pouštěli do úžasných podniků, vytvářeli nádherná díla a předali nám přebohatý poklad forem, myšlenek a zkušeností; avšak v tom všem je vyjádřena touha po volání hlasu, který by všechny spojil a sbratřil, a tímto hlasem k lidskému životu promluvílo křesťanství.“¹²

Rok po publikaci Croceho stati správně poznamenal Giuseppe De Luca,¹³ že „Croceho slova netřeba podezírat z přetvářky, tím spíše, čím více se dnes křesťanstvím okázale pohrdá, a tím spíše, že sám Croce výslovně trvá na tom, že nemění nic na svých filosofických názorech.“¹⁴

Obraťme se teď k názorům Federika Chaboda v jeho díle *Dějiny evropské myšlenky (Storia dell'idea d'Europa)*, kde píše: „Jsme křesťané a nemůžeme jimi nebyť: velmi jasně to před nedávnem vyjádřil Benedetto Croce: Nemůžeme jimi nebyť, třebaže nejsme praktikující, protože křesťanství nesmazatelně utvářelo naše formy myšlení i citu; mezi našim a starověkým způsobem myšlení a zakoušení je hluboký rozdíl; ve způsobu, jakým svůj život zakoušíme my a jak jej zakoušeli současníci Periklovi anebo Augustovi, je nesrovnatelný rozdíl právě z té příčiny, která je bezpochyby největší skutečností světových dějin, totiž z příčiny křesťanského slova. Ba dokonce i takřčení volnomyšlenkáři stejně jako antiklerikálové nemohou ujít společnému osudu evropského ducha.“¹⁵

Chabod uvádí úryvek z encykliky papeže Lva XIII. nazvané *Immortale Dei* z 1. listopadu 1885, který si zaslouží být citován: „Jestliže Evropa dokázala zkrotit barbary a přivedla je od divokosti k jemnosti, od pochyb ke světlu pravdy; jestliže dokázala odrazit turecké invaze a zaujmá první místo v civilizovaném světě, a dnes jako včera se ujímá národů, které všemožně vede a učí chvályhodnému pokroku, jestliže pravými a širokými svobodami dokáže obšťastňovat národy, jestliže k ulehčení lidských bíd všude zasela sémě moudrých a blahodárných institucí; pak není pochyb o tom, že z velké části je v tom Evropa dlužnicí náboženství, v němž nalezla zdroj inspirace a pomoci k velikosti děl tak mnohých.“¹⁶

Chabodovy závěry jsou v souladu s tezí, kterou se snažím hájit v této knižce: „V procesu utváření pojetí Evropy a evropského citění a v rozhodujícím období tohoto procesu měly *naprostou, ba bezvýhradnou převahu* faktory kulturní a mravní.“¹⁷

Chabod zdůrazňuje, že křesťanské kořeny Evropy uznávali i sami osvícenci – třebaže v jejich očích to bylo „známkou její oškřivenosti (zato tímco později to bude známkou její krásy), znamínkem, které by bylo lépe odstranit, anebo alespoň co nejlépe zapudrovat. To však nic nemění na tom, že zcela výslovně konstatovali fakt křesťanství“.¹⁸

K tomu bodu se vrátíme spolu s Eliotem v osmé kapitole, neboť i on tvrdí, že největší nepřátelé křesťanství, jako byli Voltaire nebo Nietzsche, by byli zhola nemyšlitelní mimo kontext křesťanské kultury.¹⁹

Většinou se o křesťanských základech Evropy mluvíva povšechně, a pokud se zachází do jednotlivosti, pak se omezují na rapsodické odkazy. Proto se v páté a šesté kapitole soustředím na dva pojmy, které jsou svorníky celé křesťanské „revoluce“ a které otevírají lidskému myšlení zcela nové horizonty: narážím na pojetí člověka jako osoby, který řecké myšlení vůbec neznalo a neznaly jej ani jiné kultury, ve spojení s pojmem Boha jako osoby, na němž se zakládá přímý poměr ke každému jednotlivému člověku a na němž samo pojetí člověka jako osoby závisí.

Mnohem pozdějším kořenem evropské totožnosti je „vědecko-technická revoluce“, která začíná již v 16. století a jejíž emblematickou postavou je Galileo Galilei (viz kapitola 7). Řečeno slovy Hanse-Georga Gadamera: „V 17. století se odehrál [...] obrat, jehož následkem se vztah mezi filosofií a vědou v naší kultuře zároveň zproblematizoval i vynikl. Veškerý odkaz tradičního vědění, rozdělený do různých odvětví a, umění, od medicíny po astronomii, od filologie po rétoriku, je nucen počítat s novou ideou ‚vědy‘. Je to nový začátek, s nímž je rozhodujícím způsobem spojena osoba Galileo Galileia. Pro novou vědu, již byla tehdy mechanika, používal Galileo názvu *mente concipio*, čili: mechanika je věda, která studuje čisté, abstraktní podmínky pohybu. Tak Galileo objevil zákon volného pádu, přičemž vycházel z předpokladu, který z pouhého pozorování přírody není možno získat: pád ve volném prostoru. Nebylo bezpochyby možné studovat nějaké těleso ve volném pádu, aniž by bylo zdržováno odporem. [...] Taková úvaha vyžadovala od Galileia určitou schopnost abstrakce a zároveň užití schopnosti myšlenkové konstrukce – totiž izolovat různé činitele, které jsou ve hře,

změřit je, vyjádřit symbolickým jazykem a postihnout jejich vzájemné vztahy – to všechno bylo něčím novým, něčím, co mělo zahájit novou epochu vztahu člověka ke skutečnosti.“²⁰

Tyto nové postoje člověka ke skutečnosti zase napomáhaly tomu, aby se věda (a technologie, která s ní šla ruku v ruce) prosazovala čím dál více, ba šlo to tak daleko, až se konečně dogmaticky prohlásila za *jedinou formu pravého vědění*. Teprve v posledních desetiletích dvacátého století nastalo období oddogmatizování vědy, které pokračuje i dnes, i když poněkud pomaleji, neboť veřejné mínění, *communis opinio*, zůstává oslněno září ohromujících vynálezů, jimiž technika uctívá vědu skoro jako jakýsi idol.

Podivuhodné výsledky vědeckého a technického pokroku se projevily v mnoha ohledech kladně; avšak nezapomínejme ani na jejich nečekané a hrozivé *negativní vedlejší účinky*. Pokusím se je předběžně vymezit (viz 7. a 8. kapitola), zvláště pokud se týkají Evropy, ale zároveň zasahují celý svět, což nám pomůže pochopit, proč je kulturní a duchovní situace, v níž dnes debatujeme, tak povážlivě problematická.

Především je třeba zdůraznit, že to byla právě věda (a její technologické aplikace), co vtisklo Evropě i celému Západu v moderní době jeho zvláštní identitu a co vytvořilo určité kulturní paradigma, jehož platnost je univerzální, paradigma, které *právě jakožto univerzální opatřeno svým autarkním a nezářitelným dominiem celý svět*.

První z negativních vedlejších účinků tohoto paradigmatu se projevil právě na úrovni kulturní a duchovní. Stalo se, že vědecké paradigma započalo dobu, kterou jsme si zvykli nazývat „věkem vědy a techniky“, věkem, v němž řecko-římské i křesťanské kořeny usychaly a ztratily značnou část své životadárné mízy.

Ba co víc. Moderní věda se zcela odvíjí z myšlenkové formy (*forma mentis*), s níž přišli Řekové a z níž se zrodila filosofie. Zakládá se na mentalitě, která je silně teoretická. Potud je právě řecká *forma mentis* jakousi „matkou“, jejíž „dcerou“ je moderní věda. Galileoovo heslo *mente concipio*²¹ vyjadřuje zcela jasně to, co jsme právě uvedli.

Vždyť „dcera-věda“ se vzbouřila proti „matce-filosofii“ a šla ve svém odhodlání tak daleko, že ji zneuznala, ne-li rovnou zapudila. Navíc se tu projevil i zcela nepředvídatelný retroaktivní efekt. Matka tváří tvář požadavkům a nárokům vlastní dcery pocítila, jak „zestárla“, a snažila se ožít a omladit se tím, že půjde v dceřiných stopách. Nejenže se

oděla do jejich šatů, ale snažila se podle jejího vzoru upravit všechny své proporce. Tím ale právě filosofie kompromitovala svou vlastní tožnost a ocitla se ve vážné krizi, v níž, jak se zdá, docela poztrácela svůj smysl: zatímco se snažila osvojit si způsobu a tvary své dcery, stala se z ní v očích mnohým „pseudověda“, takže její vlastní dcera nemohla víc nežli otočit se k ní zády.

Avšak již po určitý čas se ukazuje, že to, co vychází z rukou dcery, je sice důležité a z určitého hlediska i velkolepé, ale vůbec to nestačí, a nestáčí to již od té doby, kdy věda přestala čelit a řešit ty hlubinné otázky, jež se týkají *člověka jako takového*. Nyní matka znovu získala svou vlastní identitu; bude se muset znovu chopit svého starého úkolu: vdechnout nový život oněm starým hodnotám, které dcera ani nepoznala, tím méně je mohla pěstovat, at už proto, že je vskutku neznala, anebo proto, že jí byly strukturálně cizí.

Úkol je to zajisté dosti obtížný, a přece od chvíle, kdy nihilismus a krize hodnot nejsou ničím jiným nežli krizí samotné filosofie, nemluvě ani o zapomenutí náboženské dimenze, je to úkol nevyhnutelný.

Za druhé budíž poznamenáno, že vědecko-technické paradigma, které, jak řečeno, opanovalo svým autarkním a nezadržitelným panstvím celou Evropu, opanovalo spolu s ní celý svět. To s sebou přineslo z jedné strany masivní *européizaci světa* a z druhé strany zase naopak *mondializaci Evropy* s důsledky, které jsou případ od případu pozitivní i negativní.

Soustavné rozšíření vědecko-technického paradigmatu se čím dál více jeví jako projev staré *hybris* vládkyně – Evropy v nové podobě; při tomto „ovládnutí“ světa se však Evropa zřekla svých duchovních kontur a vystavila se tak nebezpečí, že se rozplynou.

Už Nietzsche ve svých *Nečasových úvahách (Unzeitgemäße Betrachtungen)* napsal: „Ty, pyšný Evropane XIX. století, ty básníš! Tvé vědění nezdokonaluje přirozenost, ono ji zabíjí. Měříš své výšiny jako vědoucí a své hlubiny jako mohoucí. Šplháš sice po slunečních paprscích vědění vzhůru k nebesům, avšak sestupuješ také dolů do chaosu. Způsob, jakým chodíš, totiž jak se šplháš jako vědoucí, je tvým osudem; půda a země se ti ztrácejí v nejistotě; nemáš, oč by ses opřel, jen pavučiny, které se při každém novém výboji tvého poznání trhají.“²²

Když na tento úryvek a na pozdější vývody v *Genealogii morálky* odkazuje Manfred Riedel poznamenává: „Poté, co takto zabubnoval na ploch, stanovil Nietzsche ve svém dle diagnózu nadcházejícího století

tím, že zvěstoval trojitou *Hybris* Evropy a předpověděl pro naše století propuknutí mohutné krize: evropská bezuzdnost ve vztahu k *Přírodě* („*hybris* je dnes celkově našim stanoviskem vůči přírodě. Ona technická a inženýrská vynalézavost bez zábran znásilňuje přírodu“), vůči *Bohu* („mám na mysli vůči přijetí faktu, že svět je řízen mravním úcelem, jenž se skrývá za míří příčinností“) a konečně vůči *Člověku* samotnému („*hybris* je našim postojem k nám samým, neboť sami se sebou experimentujeme tak, jak bychom si nedovolili experimentovat s žádným zvířetem“).²³

Nietzsche má pravdu, ale je tu ještě jedna stránka problému: nedá se tvrdit, že planetární rozšíření vědecko-technického paradigmatu by záviselo pouze v žízni po ovládnutí, a tudíž v evropské *hybris*; nelze ani říci, že by se jednalo o nějakou novou formu „kolonizace“. Je to totiž sama povaha vědecko-technického paradigmatu, která právě ve své vlastní *univerzalistické přirozenosti implikuje potenciálně podobné následky*.

Sergio Cotta správně zdůrazňuje, že „vědecké poznání má vždy tendenci se *universalizovat*, protože metoda vědeckého rozboru a opětného sestavení částí skutečnosti nezná ani lingvistická ani chronologická omezení. Jak stroje tak strojové výpočty (jejichž prostřednictvím stroje navrhujeme, ale i reprezentujeme a modifikujeme svět) nemají žádnou vlast: jejich používání je univerzální.“²⁴

Jak správně naposledy upřesnil tuto myšlenku Morin, když poznamenal, jak ještě uvedeme (v kapitole 7), že vědecko-technické paradigma je zcela univerzální a není vázáno k žádné specifické kultuře, neboť *transcenduje kulturní odlišnosti*. Právě proto se stává „metaevropským“ a šíří se po celé naší planetě se všemi případnými následky.

Negativní vedlejší účinky vědecko-technické revoluce se vynořily hlavně během posledních desetiletí a netýkají se jenom Evropy, ale celého světa.

Gadamer píše: „Evropa a nejen ona se vzhledem k vývoji uplynulých let dostala do zcela nové pozice. Už nejsme u nás doma, v malém, rozeklaném, rozmanitém koutku naší země. Zapletli jsme se do dění, které se netýká jen naší uzoučké zemičky, a to dění nás ohrožuje. Musím zdůraznit to, co je na této věci zásadní: mám na mysli vnitřní důslednost těchto dějů, které nás dovedly na svoji kritickou mez. Poprvé tu vznikl arzenál zbraní, jehož použití by nezaručilo něčí vítězství, nýbrž by znamenalo kolektivní sebevraždu lidské civilizace. A je tu ovšem ještě vážnější –

neboť, pokud vím, nikdo neví, jak tuto krizi zvládnout – ekologická krize, vyčerpání, zpusťování planetárních zdrojů naší matky Země. Jsou to dvě velké hrozby, které dnes leží nad životními podmínkami lidstva jako celku a které jsou v jádru důsledkem mohutného nárůstu počtu obyvatel a současného enormně vzrůstajícího blahobytu v rozvinutých zemích. – Říkám to se vši vážností, jiná alternativa neexistuje. To slovo má v našem politickém každodenním dění tak typický nádech, protože každý, kdo umí myslet nebo to myslí upřímně, ví, že žádná alternativa neexistuje. Pouze budou-li se ovládat a řídit probíhající procesy, bude možné, aby všichni přežili, bude to však od nás ode všech vyžadovat ještě další námahu než je ta, kterou vyžadují hospodářsko-politické a zahraničně-politické aktivity. Z této rozvahy je třeba vycházet. Evropa je zapletena do neřešitelné krize a tato krize není toho druhu, že by někdo měl patent na její řešení. Každý, kdo je činný v politice a ekonomii, si je daleko spíše dobře vědom toho, že se my všichni na Západě i na Východě přibližujeme k hranici života a přežití a že musíme hledět, abychom se mohli k blahu všech vyhnout překročení této hranice.⁴²⁵

K tomuto účelu je třeba, abychom znovu získali poznání smyslu a ontologické i axiologické hodnoty mezi, řecky *péras*, onoho „ničeho příliš“, anebo „správné míry“ (srov. kapitolu 1)

To je úkol velmi složitý a komplikovaný. Člověk zatím neukázal, že by byl schopen uřídit a ubrzdít mimořádně velikou schopnost své inteligence. Rachel Carsonová ve své knize *Tiché jaro* (*Silent spring*)²⁶ uvádí jako motto tři věty, které se mi zdají zvláště výstižné. Jedna z nich je od Alberta Schweitzera a zní takto: „Člověk již ztratil schopnost události předvídat a předcházet jim. *Skončí to tak, že zničí Zemi.*“ Druhá je od E. B. Whitea: „Isem pesimista pokud se týče osudu lidského plemene, neboť *má příliš mnoho umu na to, kolik je ho třeba k dobrému životu.*“ Stavíme se k přírodě jenom jako vykořisťovatelé. Kdybychom se tak dokázali přizpůsobit této planetě, kdybychom si jí dokázali vážít, namísto abychom se k ní stavěli skepticky a diktátorsky, měli bychom mnohem lepší vyhlídky na přežití.“

V podobném duchu poznamenává Morin: „Jistěže všechny živočišné druhy, které mají to štěstí přezívat na této zemi, disponují jistým přebytkem mozkových zdrojů, který je větší, než je nezbytně nutné k přizpůsobení se prostředí, avšak potenciální genialita lidské mysli překonává nejen každou nadčasobu zdrojů, ale i samu schopnost ji pochopit.“⁴²⁷

Technologická exploze vyvolává celou řadu vedlejších následků, které se na první pohled nejeví tak závažné jako ty, jež se pojí s válečnými arsenály a ekologickou krizí, jež tolik sklíčeje naši planetu. A přece tomu tak není vzhledem k tomu, že se *týkají člověka jako takového*, a tedy i poslední příčiny týchž následků.

Zamysleme se nejdříve nad způsobem, jakým technologie audio-vizuální komunikace vyvolává krizi *kultury psaného slova*, jejímž prostřednictvím bylo vyjadřováno a předáváno z generace na generaci po celá staletí to nejlepší z lidského myšlení (srov. kapitolu 7).

První, co ochudilo kulturu psaného slova, byla kinematografie. Ale hlavně to byla televize, která si usurpovala primát a monopol na *zprávy komunikované prostřednictvím obrazů*.

Raffaele Simone k tomu napsal: „Nezapomínejme, že zrod televize provázela pověst (možná od začátku falešná) „příjemného domácího elektrospotřebiče“, přístroje, jehož účelem je čistě zábava. Ale dnes již odhodila masku a ukázala se taková, jaká je: v dobrém i zlém, jako nejužasnější škola myšlení (někteří, například Sartori, hovoří rovnou o „post-myšlení“ a Popper ji pokládá za nebezpečí pro demokracii), kterou kdy nějaký člověk vychodil. Dokonce i ten, kdo nikdy nenaštěvoval žádnou školu a necetl ani jednu knihu, může absorbovat jisté znalosti, informace a názory prostřednictvím televizních obrazů (více nežli ze slovního doprovodu). Výzkumy čím dál tím více potvrzují roli televize při utváření politických názorů (k tomu máme rovněž v Itálii mnoho nedávných a hrozivých příkladů). Ale mohli bychom uvažovat i o mnoha dalších oblastech, v nichž už televize neplatí za kratochvilného společníka, nýbrž za velemocného a panovačného protivníka.“⁴²⁸

Sartoriho kniha (se záměrně provokativním titulem *Homo videns*, tedy „Člověk – divák“) uvádí rovněž tvrzení, které by se nám mohlo zdát poněkud přehnané, které ale považuji v jádru za správné: „[...] televize působí dokonalou proměnu, metamorfózu přirozenosti člověka jako *homo sapiens*. Televize není totiž pouze nástrojem komunikace, ale rovněž a zároveň *paideia*, prostředkem antropogeneze, médiem, které vytváří nový *anthrôpos*, nový druh lidské bytosti.“ Podle Sartoriho „se veškeré vědění *homo sapiens* rozvíjí ve sféře světa, *mundus intelligibilis*, který můžeme pojímat rozumem prostřednictvím pojmů, avšak v žádném případě to není pouze *mundus sensibilis*, svět chápaný prostřednictvím tělesných smyslů. Potíž je právě v tom, že televize převrací přirozený

postup od smyslového vjemu k rozumovému pojmu a ruší jej v „okamžiku“ (*in ictu oculi*) ustavičným návratek k čistému a prostomyslnému zrakovému zírání. Televize produkuje obrazy a vymazává pojmy; tím však atrofizuje naši schopnost chápat.²⁹

A konečně do třetice – Marcello Veneziani ve své knize *Porážka idejí* (*La sconfitta delle idee*) upřesňuje: „Nápadným znakem videa je jeho myšlenková chudoba. Televize se nikdy nepodařilo dát prostor myšlenkám: už i jen poněkud inteligentní televizní vysílání je obtížně stravitelné. Konceptuální, na pojmové myšlení zaměřená televize není možná. – Vědění, které šíří televize, prostě nesnáší ideje, z každé řeči vyjadřující myšlenku (*logos*) udělá zkratku a pohyb, zredukuje ji na slogan čibleskovou slovní přestřelku a překryje ji scénografií a choreografií; tak jakékoli postupné rozvíjení myšlenek odvrhne. Dovolí myšlenku inscenovat, ale ne vysvětlit; dovolí ji zaměřit, dát jí tvář či hlasovou modulaci, ale nedovolí jí prostě dokončit. Z říše neviditelná do říše mediálního viditelná prostě nelze sestoupit. Můžeme přicházet do studia plni myšlenek, ale mysllet nahlas před televizními kamerami, to je věru těžké, neboť každé vyjadřování myšlenek je pro televizi hluchým místem a ztrátou diváka.“ Považte jen, kolik minut kdy bylo v kterékoli televizní debatě ponecháno na otázky filosofické povahy: kdysi to byly tři minuty, dnes už ani jedna! A Veneziani ještě dodává: „V televizi se každá idea musí inscenovat a rozhybat, nikdy ne podržet: je nemožné používat televizi jako malířský obraz anebo frontispis: přirozená tendence média prikazuje knihou listovat, ne ji číst, nanejvýš tak vytrhnout z ní jednu větu a listovat dál. Protože tady vskutku platí, že samo médium je sdělením (*medium is the message*); zprávou se tu nestává idea, nýbrž to, co ji nese: obraz člověka, jeho způsobů a gest. Vnější obal, ne vnitřní obsah. Podívaná na společnost ovládanou televizí připomíná lidstvo, které se obrací zády k idejím a jejich složitému propracování, aby se rozpustila v bezprostředním požitku říše viditelná. Mohli bychom parafrázovat Bacona, že televize si žádá být *non cogitata, sed visa* – ne promyšlena, ale sledována.“³⁰

Jedním z negativních důsledků kultury obrazů, již ještě více posiluje druh kultury, která je spojena s užíváním počítačů a internetu, je postupné zkracování paměti.

I tento důsledek můžeme pochopit v jeho plném významu a smyslu pouze prostřednictvím historické optiky, neboli srovnáním, jakou roli hrála paměť v kulturách minulosti a jakou hraje nyní.

V prostředí kultury orální slovesnosti mimeticko-poetické (srov. kapitolu 2) hrála paměť vůdčí roli: jejím prostřednictvím se myšlenky předávaly, uchovávaly a používaly k předávání dalších zpráv na všech úrovních. Mnemosyné, bohyně paměti, byla ctěna jako matka všech múz, a tedy veškerého vědění a umění.

S objevem písma, přesněji ne s jeho objevem, nýbrž s jeho obecným rozšířením, změnila paměť své formy i funkce. Lidé zahrnovali písmo chválou, již si zaslouží jako prostředek utváření a umocnění samotné paměti, a tedy, z jistého hlediska, jako její náhražka. Čtenář, který se zajímá o tyto otázky, může najít popis této události a její vysvětlení v mých knihách o *Platónovi*³¹ a *Sókratovi*³² i s příslušnou dokumentací. Zde na tuto otázku odkazují jenom proto, že se snažím porozumět tomu, co se děje dnes.

Písmo a kultura psaného projevu nepochybně posílily moc i význam paměti (i Platón v závěru svého *Faidra* dochází k tvrzení, že písmo nevytváří paměť, ale pouze nástroje, či knihy, které zase mohou uvádět do paměti věci, jejichž vědomost byla získána odjinud, totiž přes mluvený projev).³³ Avšak paměť každopádně zůstala velmi důležitou duševní funkcí v součinnosti s písemnými záznamy, jejichž obsah neměl být ponechán, jak byl, nýbrž lidé se mu učili nazpaměť.

Když je dnes kultura psaného projevu definitivně porážena, ztratila i paměť svou dávnou funkci a význam. Obrazy, které se neustále množí a střídají jeden za druhým v rychlém sledu, ani neumožňují, aby si je člověk zapamatoval tak jako neměnné znaky písma; z druhé strany tím, že bez ustání vnikají a procházejí naší představivostí, ubírají prostor možnostem zapamatovat si abstraktní pojmy a znalosti, které se na nich zakládají, a tudíž se naše schopnost pojmového myšlení, které vyžaduje paměť a soustředění, neustále zužuje.

Povšimněme si také, jak strhující veletok informací, který se valí skrze nová *média*, rozdrubuje čas, ano, čas sám ztrácí smysl i bytostnou soudržnost, neboť se smrští do pouhé přítomnosti. Avšak tato přítomnost není žádnou skutečnou přítomností, ale nejčastěji pouhou chvilkovostí, v níž se veškerý čas vyčerpává.

Morin píše ve své knize *Duch času* (*L'esprit du Temps*): „Přilnutí a tkvění v přítomnosti činí z masové kultury kulturu ve stavu zrodu, avšak kultura v *ustavičném zrodu* není žádnou *rodící se* kulturou. Masová kultura dovoluje člověku pouze to, aby ji přijímal takovou, jaká je:

situace, kterou ukazuje Huxley, koresponduje *mutatis mutandis* s tím, které navrhuji v této knize: „Mezi jedním extrémem, představeným *laissez-faire*, a druhým, představovaným naprostou kontrolou, bude – jako vždy – střední cesta tou nejbezpečnější.“⁴³⁶

Avšak dosud se šlo po docela jiné cestě a zatím se věci povážlivě zhoršily, jak píše Gadamer: „Pomysleme jen na nárůst automatizace všech společenských forem života, na roli plánování, které nutí k dlouhodobým rozhodnutím, čímž omezuje svobodu rozhodování, nebo na rostoucí moc veřejné správy, která dává úředníkům do rukou moc, kterou nikdo nechce mít, na niž však není možno rezignovat. Další a další oblasti našeho života se podřizují automatickým procesům, přičemž je v tomto zvěčnění ducha čím dál tím méně patrný sám člověk.“⁴³⁷

Navíc všechny služby a provozy, které vznikly díky novým technologickým metodám, jakkoli jsou výkonné, redukují toho, kdo je obsluhuje, téměř pouze na číslo. Gadamer ještě připojuje: „Co znamená v naší anonymizované společnosti nutnost racionalizace člověka, na něj lze aplikovat neblahé výsledky statistik, bez nichž by globální hospodářství nebylo možné? Copak se nám už nenabízelo příliš mnoho věcí, takže se už v nich sotva můžeme poznat?“⁴³⁸

Jak můžeme vidět, ztratíme-li jednou smysl pro to, že člověk je lidská osoba, ztratíme i smysl pro staré společenství a pro solidaritu, takže výsledkem bude nárůst fenoménu samoty. Od humanismu se přechází k jisté bezútesné formě individualismu se všemi následky, které s sebou nese.

Z toho, co bylo řečeno, jasně vyplývá – a vyplyne to ještě zřejměji z celku této knížky, v níž se pokusím tyto argumenty prohloubit – jaká je ona situace, v níž jsme právě ve chvíli, kdy se rodí nová Evropa, která by měla být jednotou duchovní mnohem spíše než jednotou politickou.

Hovořím, přirozeně, o situaci, v níž se dnes ocitá lidstvo obecně a lidé v Evropě zvláště.

Do těchto úvah vnesl správné a hluboké postřehy Jan Patočka. Onu situaci, v níž se dnešní člověk ocitá, bychom neměli považovat za zcela nezměnitelnou: může se – alespoň z části – změnit, když si ji patřičným způsobem uvědomíme. I když nemusí přinést nutné změnu k lepšímu, je to každopádně reflektované vědomí, které s sebou nese určité výhody. Patočka píše: „Reflexe postupuje cestou mínění a jejích kritiky. K pravdě o své situaci se tedy nedostaneme jinak nežli cestou kritiky,

pomíjívou a neustále se vyvíjející; nedovoluje mu však, aby si ji osvojil. Kultura pouhého „dnes“, které je zároveň měnlivé i věčné, nabízí pouze neuspořádanou následnost přítomných okamžiků (Gabel, 1963), a tak připravuje půdu novému konformismu, který White jr. nazývá kontemporanem. Pro kontemporanemismus se vše musí vztahovat k přítomnosti, přítomnost je jeho absolutním referentem, čímž se atomizuje stejně tak čas jako lidský jedinec. [...] Jistěže nelze říci, že přítomní k přítomnosti znamená slepotu, únik anebo zábavu. Akcelerace obrazů vymýtila velké transcendentní hodnoty, které se promítaly do nezvratného toku času, a nahradila je hodnotami k okamžité potřebě. Pod vlivem převažující tendence hledají lidé pravdu a smysl ve zdánlivých jevech. *To, co je teď*, se stalo esenciální skutečností.“⁴³⁴

Už nás neudiví, že mladí lidé zavalení lavinou takového kontemporanemismu nevnímají již smysl času, a tedy ani smysl minulosti a budoucnosti, a proto je stojí čím dál více námahy zapamatovat si a nést zavazadlo pojmových pravd a abstraktních poznatků.

Tento jev s sebou nese celou řadu problémů, zvláště ve školství a ve společnosti obecně, totiž jak bude možno osvojit si takovou kulturu, která odpovídá jistým nezczitelným potřebám lidského ducha, a tudíž i jakým způsobem připravit vzdělání pro evropského člověka budoucnosti. Ale je tu ještě další vedlejší účinek strojové technologie a počítačové automatizace nejrůznějších oblastí sociálního života: automatizace totiž na jedné straně zjednodušuje mnoho operací, na druhé straně je *odosobňuje a zbavuje lidských vztahů*.

Už Aldous Huxley ve svém *Krásném novém světě* (*Brave New World*) poznamenal, že: „Organizace je nezbytná, neboť vzrůstající svoboda může mít smysl pouze ve společnosti, která by se dokázala řídit sama, ve společnosti svobodných a spolu-pracujících lidí. Avšak organizace, i když je nezbytná, může být i záhubná. Zbujelá organizace dělá z lidí automaty, dusí kreativitu a znemožňuje, aby lidé žili svobodně. [...] Technický pokrok minulého století šel ruku v ruce s analogickým pokrokem v organizaci. Složitost strojů provázela i složitost nezbytných sociálních opatření, které měly za cíl, aby společnost fungovala hladce a dokonale, tak jako nové výrobní prostředky. Aby se lidé mohli přizpůsobit novým organizačním podmínkám, museli se vzdát své jedinečnosti, popřít svou původní rozličnost a přizpůsobit se podle průměru, prostě dělat vše možné, aby se z nich staly automaty.“⁴³⁵ Východisko ze

kritickou reflexí. Reflektujeme-li tedy o své situaci, můžeme ji změnit, a to změnit v situaci prosvícenou, uvědoměnou, a ta prosvícená je na cestě k pravdě o situaci.⁴³⁹

K tomu, abychom si *uvědomili naši situaci*, nám sociální vědy nepomohou, a pokud ano, pak jen v malé míře. Patočka to vyjádřil takto: „Samozřejmě, že všechny společenské vědy se nějakým způsobem zabývají situací člověka, ale pochopitelně zase tak, že se snaží od situace abstrahovat a že teprve nepřímou, oklikou, se k situaci vrací. Vědy jako takové jsou přeci vázány jistými metodickými předpoklady, věda je podstatně objektivní a společenské vědy chtějí být zrovna tak ryze objektivní jako přírodní vědy – a to tedy znamená, že vědy mohou postihnout něco ze situace, ale situací jako takovou ne. Proč? Protože situace není totálně objektivní skutečnost. Situace neimplikuje pouze něco, co se dá nebo dalo konstatovat, to znamená to, co je přítomné nebo minulé, nýbrž také to, co se vůbec nedá konstatovat: totiž to budoucí, které je přece rovněž součástí situace. Situace je situací právě proto, že je neroz-
hodnuta: rozhodnutá situace už není skutečné situací.“⁴⁴⁰

Je to právě toto znovunalezené vědomí situace, jež nám teprve umožňuje pochopit, co chybí a co je zapotřebí znovu nabýt k duchovní rekonstrukci Evropy: je třeba, abychom si znovu osvojili starodávnou filosofickou rozpravu o tom, že „péče o duši“ je základním úkolem každého člověka; navíc bude zapotřebí osvojit si pochopení člověka jako osoby, a to i v dimenzi náboženské; souběžně bude třeba přikročit k tomu, abychom vědu očistili od dogmaticčnosti, i k tomu, abychom dokázali dát technice její patřičné místo, namísto toho, abychom ji absolutizovali (viz kap. 8).

Otázky pluralismu v jednotě zaujmají přední místo v diskusích o současné Evropě. Jistě, jak říkají někteří, člověk se dnes víc než kdy jindy nemůže necítit světoobčanem, a proto se musí učit chápat rozmanité kultury, akceptovat rozdíly a umět s nimi vést konstruktivní dialog.

Náš každodenní život ukazuje, že vše, co děláme, i to nejmenší, bude plodit vztahy naší země k různým jiným zemím světa. K této perspektivě píše Morin: „Jsme na planetě a planeta je už v nás, jako je celek určitého hologramu vepsán v jediné své částice. Tak každé ráno piji kávu ze zrněk dovezených z vysoce položených plantáží Střední Ameriky, zatímco čaj, který vlévám do svého šálku, byl vypěstován v dale-

kém Yunnanu a džus, který popíjím, pochází z grapefruitů dovezených z Floridy nebo z Izraele. Bavlněná košile bude asi z Taiwanu nebo z Macaa. Kapesníčky mám z egyptské bavlny a papír ze dřeva kanadských lesů. Poslouchám zprávy z rádia japonské výroby, píší tuto knihu plnicím perem se špičkou ze sibiřského či jihoafrického zlata, anebo ji tukám na svém starém japonském Canonu a čekám, až mi přijde nový americký Macintosh. Během každého mého jídla má Francie vyhrazenou sklenici vína, zatímco Amerika, Asie a Afrika část mého oběda. Dnes už je látka našich životů tkána z planetární příze. Ocitli jsme se v planetárním věku, protože celá planeta už je v nás.“⁴⁴¹

Ale jaké postoje má Evropa zaujmout tvář tvář oné multiplicitě a diverzité kultur jednotlivých zemí, které dnes stojí na jejím prahu a chystají se do ní vstoupit? Má se stát jistým druhem multikulturální konstelace? Neprinese to s sebou zničení evropské identity?⁴⁴²

Samozřejmě že evropská jednota nemůže být nějakou abstraktně definovanou konstrukcí, ani ji nemůžeme myslet jako něco definitivního; spíše *musí bez ustání růst*, tak jak si to budou vyžadovat konkrétní okolnosti; ale *v každém případě musí zachovávat určitě, nepřekročitelné meze, které jsou dány jejími základy*.

Především si musíme být neustále vědomi toho, že Neevropané, kteří přicházejí do Evropy – dnes je jich asi dvacet milionů – nemohou při vytváření kontinentální identity Evropany zastoupit. Lützelers o tom píše: „Jsou dnes zajisté mnozí, kteří hledají v Evropě svůj nový domov a chtějí zaujmout místo v domě evropské identity, ale většina má zájem na tom přijmout pouze nájemníky, ty, kteří ze svého bytu neohroží národní já. Jak a kdy bude tato stavba dokončena, není dosud rozhodnuto, protože mistři stavitelé nediskutují jenom o nesčetných detailech, ale také o důležitých otázkách, které se týkají územního plánu. Bytový komplex nové evropské multikulturální identity můžeme přirovnat k postmodernímu areálu, kde se mění to, co se již zdálo hotové, co je překonáno, je strženo, aby uvolnilo na zkoušku místo novému, které se má teprve osvědčit. Vtírá se nám představa babylonské věže: vidíme stavbu, která jistě nikdy nebude dokončena, a jejíž stavitelé i nádeníci si přece dokážou porozumět navzdory různosti svých jazyků.“⁴⁴³

K této otázce a tomuto podobenství se ještě vrátíme v kapitole osmé. Zatím se omezíme na zdůraznění faktu, že evropská jednota či identita může být vytvořena *pouze tehdy, pokud znovu dosáhneme svých*

řeko-římských a křesťanských kořenů. V tomto smyslu platí to, co tvrdí Sartori: „Pokud identita hostů zůstane v Evropě zcela nedotčena, nezbývá a nezbude nežli zachraňovat identitu hostitelů.“⁴⁴

V přednášce přednesené na Kapitulu jsem odkazoval rovněž k Dantovi, což měla být pocta prezidentu Ciampimu, a také k Eliotovi, který Dantovu *Božskou komedii* považoval za nejpronikavější vizi evropské kulturní jednoty, kterou Itálie dala světu. V této knížce, jak jsme předeslali v její přemluvě, znovu připomeneme a rozvineme tento odkaz, neboť Dante by si v našich úvahách zasloužil zvláštní kapitolu, něco na způsob „intermezza“. To by vyžadovalo, abych vstoupil na půdu dantovské hermeneutiky, což by nepochybně rozdrobilo postup našich úvah přechodem od obecných reflexí k otázkám speciálním. Domnívám se však, že je příhodné ocitovat v tomto úvodu Eliotův názor na vztahy Danta a Evropy (které jsou mimořádné, avšak, z důvodů spíše záhadných, málo známé), protože se úzce týká naší otázky, takže naše úvahy nepřerušuje, ale naopak doplňuje.

Ve svém *Esaji o Dantovi* z roku 1929 Eliot píše toto: „Dante je nej-univerzálnější ze všech básníků, kteří kdy psali moderním jazykem. [...] Ačkoli byl Ital a člověk zcela zvláštní, je *především Evropan*.“⁴⁵

Dante, pokračuje Eliot, „myslel totiž podobným způsobem jako kterýkoli jiný jeho evropský současník, který si osvojl tutež kulturu.“⁴⁶ Četl a ve svém díle vyjadřoval ideje myslitelů, kteří tvořili evropskou kulturu jeho doby: Tomáše Akvinského, který byl Ital, Alberta Velikého, tedy Němce, Abelarda, to byl pro změnu Francouz, Huga a Richarda od Svátého Viktora, kteří byli Skoti. Avšak „*Dantova kultura nebyla kulturou některé evropské země, byla to evropská kultura*.“⁴⁷

V další ze svých esejí z roku 1950 Eliot znovu připomíná, že Dante je mimo vši pochybnost největší náboženský básník – ale to nijak neomezuje jeho „univerzálnost, naopak, ještě ji to posiluje“. Božská komedie vyjadřuje všechny emocionální rejstříky, které člověk vůbec je schopen prožít, od zoufalství zkaženosti až po vizi blaženství, a právě proto je Dante univerzální, neboť „Dante je ve srovnání se všemi ostatními básníky našeho kontinentu *zdaleka nejevroptější*.“⁴⁸ A ještě toto: „Dantova italská se od chvíle, kdy se ji pokusíme číst, jistým způsobem stává *naším jazykem*; a každý Evropan se od něj může učít mistrovství, jazyku a sensibilitě, jež si může osvojit a jež může aplikovat na svůj vlastní jazyk.“⁴⁹

Tyto úvahy jsou k zamýšlení zvláště v době, kdy je Dante na všech stupních škol hodně zanedbáván, protože panuje přesvědčení, že nemůže promlouvat k mladému člověku našich dní.

Ve své knize z roku 2000 *Autonomie Evropy (Europa's Autonomie)* Arno Baruzzi píše: „Evropa psaných smluv, třebaže je nepochybně Evropou ústavní a právní, není Evropou jako řecká *politeia*. Ta totiž vyžaduje ještě i něco navíc nežli smlouvy a ujednání, techniky a umění, včetně technik a umění práva, neboť *politeia* vyžaduje, aby tu byla určitá živoucí forma, z níž samo právo emanuje, vyvěrá.“⁵⁰

Jak jsme předeslali v předmluvě, chtěli bychom v této knížce zaměřit pozornost čtenáře směrem ke kulturním a duchovním kořenům, z nichž se zrodil duch Evropy, čili idea Evropy. Snažím se vystoupit nad obzory současné politiky až k rozměru metapolitickému, v němž se ukazují některé podstatné a dramatické rysy situace, v níž dnes žijeme, rysy, které bychom si měli plně uvědomovat.

Mohli bych ukázat ještě i další kulturní a duchovní kořeny nežli jsou ty, o nichž jsem se už zmínil. Především lze vyzvednout přínos, který měl pro vznik Evropy antický Řím, a to nejen vytvořením pojmu povinnosti (*officium*), a tudíž i práva samotného, ale svým *éthosem* obecně. O tomto tématu zvláště pojednal Rémi Brague, který napsal: „Pokud jde o Evropu v úzkém smyslu slova, existuje jeden rys, který patří jen jí, který jen ona může nárokovat a který jí nikdo neupře. Je to její římskost. Anebo přesněji: její latinskost.“⁵¹ V tomto ohledu je Brague knížka plna spolehlivých odkazů.

Mohli bychom tu také zvláště vyzvednout přínos renesance a humanismu, které později utvrdily – ať už cestou přijetí, nebo cestou dialektických odmítnutí – onu směs antických i křesťanských odkazů. Mohli bychom rovněž pojednat o protestantské reformaci a konečně by bylo záhodno promluvit také o osvícenství a o Francouzské revoluci.

Po zralé úvaze jsem se však rozhodl zaměřit se na to, co *především a bezpodmínečně* považuji za kulturní a duchovní kořeny Evropy, bez nichž bychom nemohli pochopit, jak a z čeho se idea Evropy a evropský člověk zrodili, čím se stali a čím by také – v mnoha ohledech – měli i nadále být.

1.

K IDEJI EVROPY A EVROPSKÉHO ČLOVĚKA

Mluví se pořád o Evropě ve smyslu politickém, ale přitom se zanedbává otázka, co to vlastně je a z čeho to vyrůstá. Slyšíte hovořit o integraci Evropy: copak je možné integrovat něco takového, copak běží o nějaký geografický nebo čistě politický pojem? To je pojem, který spočívá na duchovních základech. Pak se teprve vidí, co je to za otázku.

JAN PATOČKA

Na čem založit duchovnost Evropy?

Už je tomu nějaký čas, co se objevila oprávněná potřeba přidat k ekonomickým a právním ustanovením Maastrichtské dohody, která s úspěchem vyústila v zavedení společné evropské měny, také evropskou Ústavu, která je nyní už připravena ke schválení. Obojí patří k nutným, ale nikoli dostatečným podmínkám, protože tím je pouze nastartován proces utváření nové Evropy v rovině duchovní a mravní.

Zavedení eura proběhlo relativně úspěšně, takže krom různých projevů kritiky a pocitů nejistoty, už evropská měna nebudí pochybnosti.

Carlo Secchi a Carlo Altomonte v článku *Euro – jedná měna, jedná Evropa* (*L'europa: una moneta una Europa*) tvrdí, že zavedení jednotné měny není pouze základní etapou procesu evropské unifikace, ale představuje *unikum* svého druhu v celé historii mezinárodních vztahů, zcela jedinečnou událost. Opravdu se ještě nikdy nestalo, že by se skupina několika států rozhodla zavést jednotnou měnu, čímž se zároveň zřekla svého výhradního práva na řízení peněžnictví, a přitom si zachovala autonomii ve fiskální politice.

Secchi a Altomonte tvrdí v hlavních bodech, že „jedinou historickou obdobou, pokud naše znalosti sahají, je sjednocení třinácti amerických států v 18. století, které vedlo ke zrodu Spojených států severoamerických s jejich společnou měnou dolarem. Už od okamžiku svého zrodu, *ab origine*, omezily jednotlivé státy svou vlastní politickou autonomii existencí ústřední výkonné moci a následně i federálním rozpočtem, jehož rostoucí výše měla pozitivní vliv na fiskální autonomii jednotlivých států unie. To jsou charakteristiky, které dnes nenajdeme v modelu jednotné evropské měny přijatém Evropskou unií, poněvadž její účastnické státy si doposud zachovaly výsady, jimiž se vyznačují jako autonomní subjekty mezinárodního práva. Nemají totiž ani ústřední výkonný orgán, Komisi, ani vztah, který svazuje americké státy s úřadem prezidenta a federální vlády; kromě toho si členské země Evropské unie podržely autonomii rozhodování o svých veřejných financích, které značně, deseti – až dvacetinásobně, překračují rozpočet Evropské unie“.⁴¹

Evropské státy ze zřekly možnosti razit měnu a vytvořením centrální banky (sloučením důležitého prvku suverenity jednotlivých zemí) se vskutku vzdaly jedné z podstatných funkcí národní identity ve prospěch rodící se Evropské unie. To je *nepochybně bezprecedentní historická událost*.

Avšak i taková událost, možno namítnout, patří do sféry těch faktů, které zajišťují pouze podmínky nezbytné, nikoli dostatečné. Jistěže vznik a význam eura nelze podceňovat způsobem, jakým to činí Ralf Dahrendorf, který v roce 1997 napsal: „Pokud jde o hlavní politické otázky, které jsou na programu EMU (*European Monetary Union*), je to skoro irrelevantní“.⁴² „EMU nedává žádný podnět k tomu, aby se pokročilo na cestě k Evropské unii. Otázky jednotné měny nás odvádějí od vážných problémů naší doby, pokud jí bude dosaženo, tak unii budou spíše rozdělovat a neposlouží jako páka k dosažení politické jednoty.“⁴³ Na závěr své řeči dodává: „Je možné, že euro, které EMU zavede, se setká s úspěchem, že nastane pokrok ve společné zahraniční i vnitřní politice, že evropské jaro vpučí. Jestliže se tak stane, pak bude jasné, že jsem se ve všem mylil.“⁴⁴ Vzhledem k vývoji, který nastal po roce 1997 sice nemůžeme říci, že by se Dahrendorf mylil úplně ve všem, ale mylil se alespoň z poloviny.

Opravdu ještě mnohé zbývá vykonat.

V textu *Laudatio del Presidente della Repubblica Italiana Carlo Azeglio Ciampi alla cerimonia di conferimento del premio internazionale Carlo Magno alleuro*, Aquisgrana, 9. května 2002 (Laudatio prezidenta Italské republiky C. A. Ciampiho u příležitosti slavnostního udělení mezinárodního ocenění Karla Velikého za zavedení eura) se můžeme dočíst:

„Vytvořením Centrální evropské banky byla založena instituce, která je vpravdě federálním orgánem. Dosáhlo se tím velkého pokroku a byl dán znamenitý příklad, že spojení jednotlivých národních suverenity je už nyní daností.“⁴⁵ A vzápětí upřesňuje: „Logika procesu evropského sjednocení vyžaduje, aby každý postup byl podmíněn postupem v mnoha jiných oblastech; buďto se jde dál, anebo se vydává v nebezpečí to, čeho už bylo dosaženo. A to, čeho se již dosáhlo na poli politickém i ekonomickém, je příliš důležité na to, abychom to vydávali v nebezpečí: je to natolik důležité, že to může dodat odvahu jednotlivým vládám i lidem, aby šli dál po cestě ještě užšího sjednocení až za samý práh, za nímž končí aliance a začíná skutečná unie. V tomto smyslu není zavedení eura metou, ale spíše východiskem.“⁴⁶

Vedle moudrých Ciampiho slov můžeme postavit i provokativní tvrzení Juliana Bendy, slova, která, třebaže vyslovena ve třicátých letech 20. století, kdy jednotná měna byla pouze neurčitým snem, jsou dosud platná: „Říká se také, že Evropa musí ještě změnit svou monetární koncepci; je nezbytné pochopit, že měna nemá být podložena určitým množstvím drahého kovu nacpaného do trezorů, ale hospodářskou kázní národů, které měnu spravují. Na jakém základu by se mohlo změnit pojetí měny, ne-li na základě náboženské proměny obyvatel, kteří už nebudou věřit všemoci matérie, ale moci mravních činitelů?“⁴⁷

K Evropské ústavní chartě

Podobné úvahy by se daly rozvádět i pokud jde o Evropskou ústavní chartu.

Každému je jasné, že nejdříve bylo nutné – a tak se i stalo – spustit ohromný mechanismus, aby bylo možné dosáhnout patřičných socio-ekonomických záruk a vytvořit množství právních norem, které s tím souvisejí.

Ale pokud je člověk vskutku Evropanem, musí jít dál, než kam sahají pouhé ekonomické zájmy, a snažit se oponovat všem tendencím omezujícím se na otázky měny, kterým se dává bezpodmínečná přednost před duchovními principy a mravními hodnotami.

Morin s výstižností sobě vlastní poznamenal: „Pro západní Evropany znamená dnešní Evropa především přebytky másla, kvóty na dovoz mléka, bratrovražedné boje mezi holandskými a francouzskými prasaty, nekonečná celonoční jednání, která nad ranem končí dohodou na navyšení či snížení produkce cukrové řepy o 0,01 procenta, diplomatické kufříky na cestách mezi Štrasburkem a Bruselem, ukazatele výroby a srovnávací grafy inflace jednotlivých členských zemí. Mýšlení o evropských otázkách je vyhrazeno eurotechno-byrokratům a eurodeputátům, které sice žádný volič ani nedokáže rozeznat, kteří ale zasedají ve svém Štrasburském císařství. Samozřejmě nejde o to, aby se diplomatické kufříky vyprázdnily anebo aby eurokrati přestali pracovat. Musíme doufat, že politikové se čím dál tím více budou zabývat společným evropským údělem. *Ale právě k tomu je nutné vzbudit nového evropského ducha, z něhož vzejde vědomí společného údělu.*“⁴⁸

Pokud se tak nestane a pokud si Evropané neosvojí své kulturní a duchovní základy, z nichž se zrodil jejich kontinent, bude ústavní dokument založen nikoli na skále, ale na písku, bude jeň křehký a oni sami zůstanou uzavřeni v těch zděch, které výstižně charakterizuje Morin.

Už jednou jsem tu připomínal slova Maxe Schelera: „Žádné smlouvy ještě nikde a nikdy nestvořily skutečné společenství, jsou nanejvýš jeho výrazem.“⁴⁹ Skutečná, pevná a soudržná komunita totiž nevzniká na abstraktních konceptech a juristicko-ekonomických zásadách, ale mnohem spíše nejprve a především na duchovních základech, z kterých se vyvíjí a roste; právě ty dnes musí evropský občan najít.

Morin dále říká: „Kdybychom měli pokračovat rytmem, kterým se věci doposud sunou kupředu, bylo by třeba více než tisíce let k tomu, aby se evropský parlament stal kompetentní alespoň natolik, nakolik jsou parlamenty členských zemí; bylo by navíc zapotřebí skutečných metamorfóz, aby vznikla entita, která by přispěla k vytvoření federace. Evropa nemá žádného mesiáše, který by jí řekl: ‚Vstaň a choď!‘ To je štěstí i neštěstí zároveň: Evropa nemůže stvořit žádného mučedníka, někoho na způsob svatě Blandiny anebo Jany z Arku, ale nemůže stvořit ani nové Torquemady anebo Ignáce z Loyoly. Pro Evropu minulého století,

Evropu panovačnou a hegemoniální, byl humanismus, rozum i věda něco na způsob mesiáše. *Avšak z pravd humanismu, rozumu i vědy se právě v jejich mesiáském nároku stávají klamy.* Humanismus, rozum i vědu je zapotřebí střežit, to znamená vytrvale jejich mesiáské poslání i funkce odmitat. Evropa nemá mesiáše a ani jej nesmí mít. Ale měla by, kteří ji budou povzbuzovat v jejím úslí.⁴⁰

Těmi by však neměli být jenom vzdělanci, ale každý z občanů Evropy, anebo alespoň ti z nich, kteří věří, že je možné vdechnout nové Evropě duchovní život.

Je Platónovo poselství podnes aktuální?

Ve své *Ústavě* vyjádřil Platón s neobyčejnou hlubokomyšlností pojetí mimořádného významu: není to *polis* (či *Stát*), co tvoří občany, nýbrž jsou to občané, kteří tvoří Stát. Stát totiž není ničím jiným nežli *zvětšenou projekcí duše občana*. Abychom pochopili, co je spravedlnost (a ne-spravedlnost), která sídlí v duši člověka, pouští se Platón do hlubokých zkoumání Státu chápaného jako něco, co je *zvětšením lidské duše*.

Přečtěme si tento krásný text:

...zkoumání, jehož se ujímáme, není nic zanedbatelného, nýbrž, jak se mi to jeví, vyžaduje od člověka ostrý zrak. Jelikož v tom nejsme dost zkušeni, zdá se mi, že máme provést zkoumání asi tak, jako kdyby někdo poručil přecíst z velké vzdálenosti drobná písmenka někomu, kdo nevidí úplně dobře, a poté by se zpozorovalo, že táž písmenka jsou i někde jinde, a to větší a na jasnějším podkladě: tu by se, myslím, ukázalo jako šťastný objev přecíst nejdříve tato a teprve na jejich základě se dívat na ta menší, jsou-li opravdu totožná. [...] O spravedlnosti říkáme, že je to záležitost jednotlivce, je to však snad i záležitost celé obce? [...] Obec je potom něco většího než jeden muž? [...] Snad je proto spravedlnost uvnitř většího celku ve větší míře a tím ji lze snadněji poznat. Tedy, chcete-li, budeme její povahu zkoumat nejprve na obcích a potom o ní uvažujeme stejným způsobem i pro jednotlivce tak, že podobnost s větším si budeme ověřovat na vzeření u menšího.⁴¹

Celá Platónova *Ústava* není než zkoumáním lidské duše, na níž se ověřuje povaha obce jako zvětšení lidské duše. Je to důkladné, soustavné a dobře členěné zkoumání teze, že kvalita *Státu* se odvíjí od kvality duší, stejně jako korupce Státu závisí na korupci duší. Různé formy degradovaných státních zřízení přesně odpovídají různým formám úpadku duší, od nichž závisí.

Podobně to kdysi vyjádřil Ernst Jünger, když, aniž by se přitom odvolával na Platóna, vyvodil z kataklysmat druhé světové války důsledný závěr, že „člověk nikdy nesmí zapomenout na to, že obrazy, které jej nyní straší, jsou jen projekcí toho, co bylo uvnitř, v lidské duši. Hořící svět, domy v plamenech a města v troskách, stopy destrukce, které jsou jako mor, jehož zárodky se dlouho množily kdesi uvnitř, nežli zjevně udeřily a zničily povrch. Zdá se, jako by se to všechno už kdysi událo v našich hlavách a srdcích. *Je to matérie člověka samotného, která se tu zračí v obrazu světa, podobně jako se vnitřní řád projeví i navenek jako mír.* Proto je nyní třeba především léčit ducha a jen takový mír, který nastane ovládnutím vášní, může přinést prosperitu.“¹²

I dnes se potvrzuje, že k vytvoření živého evropanství nestačí jen abstraktně redigovaný text Evropské ústavy, který stojí na bázi právní a hospodářské; naopak to, zda Evropská ústava bude něčím solidním a soudržným, anebo něčím křehkým, co nevydrží žádný náraz, bude záležet na duševním bohatství či bídě evropských obyvatel.

Anebo, lépe řečeno, Evropská ústava vytvořená státními byrokraty a funkcionáři, třebaže úředníky vysoké úrovně, čili lidmi, kteří jsou zvyklí pracovat především na bázi ekonomické a právní, obstojí pouze tehdy, budou-li vedle nich rovněž lidé, kteří se nechají rovněž inspirovat duchem autentické politiky ve smyslu Platónově, tedy tím, co by v nejvyšším smyslu „být mělo“.

O ideální obci napsal Platón:

Snad její vzor leží na nebi pro toho, kdo jej chce spatřit a kdo hledě na ni chce uspořádat sebe sama. A vůbec nezáleží na tom, zda tu někde je nebo bude; vždyť ten člověk by konal jenom to, co je vlastní jí jedině a žádné jiné.¹³

Evropský člověk v prostoru evropské ústavy

Některé pojmy Platónova dialogu *Politikos* nám mohou pomoci vyjasnit tento bod.

Všechny druhy umění obecně a umění politické zvláště, mají-li být opravdu konstruktivní, musí nacházet pravou míru a dovést ji používat v praxi tak, aby se vyhnuly oběma „příliš“, čili nadbytku nebo nedostatku.

To vypadá jednoduše, ale jednoduché to není. Důvody jsou tyto: to, čeho nemá být příliš, ať už ve smyslu nedostatku nebo nadbytku, se dá určit pouze vzhledem k dvěma různým poměrům na dvou odlišných rovinách:

- buď tak, že postupujeme podle aritmetického kritéria; pak ony „více“ nebo „méně“ můžeme vzájemně poměřovat;
- anebo tak, že postupujeme složitější cestou, kterou můžeme nazvat *ontologickou* či *axiologickou*; pak poměrujeme přílišnosti s ohledem na „pravý střed“.

První rovina má charakter poměrování *kvantitativního*, druhá *kvalitativního*; nebo lépe řečeno *axiologického*, neboť *implikuje vztah k nějakým hodnotám*. Vzhledem k této druhé rovině je sama skutečnost něčím strukturovaným, a proto v poměru k ní lidé rozlišují, co je *dobré*, od toho, co je *špatné*, to, co je *hodnotné*, od toho, co *není hodnotné*, to, co *se sluší*, od toho, co je *nezbytné*.

Měli bychom mít na paměti, že zavedení kvalitativního měření onoho „více než“ a „méně než“ ve smyslu „pravého středu“ představuje opravdovou teoretickou revoluci a zásluhu Platónovu vzhledem k čistě kvantitativnímu způsobu měření zavedenému Pythagorou a pythagorejci. Byla to však revoluce vzhledem k běžnému způsobu myšlení. Jde totiž opravdu o *nearitmetický* čili *na počítání množství nezaložený* způsob měření, spočívající na hodnotách, a tudíž *ontoxiologický*. Na tomto způsobu měření se tedy zakládají, jak řečeno, všechna umění, a umění politické zvláště.¹⁴

To velmi případně dokládá úryvek z dialogu *Politikos*, v němž Platón předestřel své učení. Ačkoli se omezuje na umění politické, které je vlastním předmětem dialogů, jeho výklad platí pro všechna umění:

Host - Jestliže někdo nepřipustí přirozenou podstatu většího v žádném jiném poměru nežli v poměru k menšímu, nebude mít ta podstata nikdy poměr k pravé míře, že?

SÓKRATÉS MLADŠÍ - Tak jest.

Host – Zdalipak touto zásadou neznicíme i sama umění i veškerá jejich díla a nezpůsobíme, že zmizí také to nyní hledané umění politické i tkalcovství, o němž byla řeč? Neboť všechna takováto umění patří se chrání toho, co převyšuje pravou míru i co jí nedostihuje, nemyslíce, že to není nic neskutečného, nýbrž vědouce, že to je škodlivé ve výkonných činnostech; tímto způsobem zachovávají míru a tak dělají všechno dobré a krásné.

SÓKRATÉS MLADŠÍ – Jak by ne?

Host – Jestliže tedy způsobíme, že zmizí politické umění, zdali pak nepřijdeme na scesti při svém hledání královského vědění?

SÓKRATÉS MLADŠÍ – Ba věru.

Host – Neměli bychom tedy – jako jsme v rozmluvě o sofistovi vynutili, že nejsouco jest, když nám úvaha zašla do této otázky – vynutit tak i nyní, že pojem více a pojem méně jsou měřitelné nejenom v poměru mezi sebou, nýbrž i v poměru k pojmu pravé míry? Neboť bez souhlasného uznání této věci by nemohl ani politik ani žádný jiný z praktických odborníků být nesporně znalý.

SÓKRATÉS MLADŠÍ – Jisté i nyní musíme co nejvíce možno udělati totéž.

Host – Jestliže větší je, Sókrate, tato práce nežli ona – ačkoli se i na onu pamatujeme, jak byla dlouhá – ale je velmi spravedlivě předpokládat o těch věcech tohle.

SÓKRATÉS MLADŠÍ – Co?

Host – Že někdy bude třeba toho, co bylo nyní řečeno, k výkladu o samém pomyslu přesnosti. Co pak se dobře a náležitě ukazuje pro nynější otázky, v tom nám podle mého zdání velkolepě pomáhá tato úvaha, že totiž je třeba mít za to, že všechna umění mají podobnou jsoucnost a zároveň že pojmy „větší“ a „menší“ se měří netoliko v poměru k sobě vespolek, nýbrž i k pojmu pravé míry. Neboť jestliže jest toto, jsou ony věci, a jsou-li ony, jest i toto, kdezto není-li jedno z tohoto obého, nebude nikdy ani jedno ani druhé.

SÓKRATÉS MLADŠÍ – Toto je správné, ale což to další?

Host – Je zřejmé, že bychom dělili měřické umění, jak bylo řečeno, na dvě, a to tak, že za jednu jeho část budeme pokládat všechna umění, která měří počet, délky, hloubky, šířky a rychlosti v poměru k jejich opaku, kadežto za druhou část ta, která měří v poměru k pravé míře, slusnosti, vhodnosti, náležitosti a ke všem pojům, které dostaly své místo uprostřed mezi krajnostmi.¹⁵

Hans-Georg Gadamer se domnívá, že *Politikos* je textem vysloveně avantgardním, textem, který objevuje a připomíná to, co, jak se zdá, právě moderní věda potratila, v důsledku redukce měření na úroveň čistě empirickou a matematickou. „[...] musíme se ptát: co je to vlastně míra? Vysoce si cením Plátónových myšlenek k otázce míry, a radím, aby je četli s maximální pozorností všichni ti, kteří chtějí pochopit, co chybí světu moderní vědy. V dialogu *Politikos*, například, se probírá nanejvýš aktuální otázka, totiž čím se liší skutečný státník od pouhého funkcionáře. Plátón rozlišuje dvě míry, či dva typy měření: první dostaneme tak, že se k předmětu přibližujeme zvnějšku, zatímco druhý spočívá ve věci samotné. Řecká slova, která se tu objevují, znějí takto: *metron* označuje to, čím se měří, *metrion* to, co je měřené, či to, co je přiměřené. Co ale znamená, že něco je přiměřené? Zjevně to, že má vnitřní míru vzhledem k živému celku.“¹⁶

Což právě toto rozlišení nevystihuje ony metody technokratického politického provozu, jímž se vyznačuje mnoho dnešních lidí, pro něž se ekonomické faktory staly určující a v mnoha ohledech rozhodující?

Gadamer nám dává následující odpověď: „Mezitím už moderní věda dosáhla toho, že všechny výsledky měření považuje za esenciální vlastnosti skutečnosti samé a jako takové je i sbírá. Dnes se už výsledky měření určitého jevu staly měřítkem stanoveným konvencí, které mylně k všem přikládáme. Záleží však na nás, co měříme. [...] Opravdu mimo oblast toho, co je měřitelné tímto způsobem, existuje i jiný pojem měření. To je námětem Plátónova dialogu *Politikos*, v němž se probírá existence míry, která je ve věci samé, a ne té, která je přikládána zvencí. Můžeme to vyjádřit s důrazem na to, jak jsou tato slova utvořena v němčině (i v češtině): neexistuje jenom to, co je měřené [*Gemessene*] přiložením vnější míry, existuje také to, co je přiměřené [*Angemessene*].“¹⁷

To, co je samo v sobě přiměřené – anebo, axiologicky řečeno, vhodné – souhlasí s duchovními principy a etickými hodnotami.

Snažme-li se obnažit kulturní a duchovní kořeny, z nichž Evropa kdysi vyšla a vyrůstala, patří sem to, v čem se projevuje ona pravá míra, o níž pojednal Plátón a která je tématem, jež by mohlo omládit a obnovit Ideu Evropy a evropského člověka.

SPEKULATIVNÍ MENTALITA ŘECKA JAKO ZÁKLAD EVROPY

„Filosofie a krize evropského lidstva“: Evropa se zrodila na jednom zvláštním místě. Nemám tím na mysli některou zemi v geografickém smyslu, třebaže i tak by se to dalo říci; nýbrž hovořím o duchovním zrodu vprostřed jednoho národa, případně v jednotlivých lidech a skupinách lidí tohoto národa. Jde o starorecký národ VII. a VI. století před Kristem.

EDMUND HUSSERL

Je jisté, že by budoucí dějiny Evropy bez Platónem otevřené perspektivy měly úplně jinou podobu.

JAN PATOČKA

Nikoli zeměpisná skutečnost, ale duchovní idea

Vyjdeme z některých pozorování Edgara Morina. Ve své knize *Jak myslet Evropu (Penser l'Europe)* francouzský filosof píše: „Hledáme-li, co je podstatou Evropy, nenacházíme nic jiného nežli zbytky vyhaslého evropského ducha“. Máme-li za to, že odhalujeme jeho neautentičtější vlastnost, zastíní nám ji v témže okamžiku vlastnost zcela opačná, která však není o nic méně evropská. Řekne-li se například, že Evropa, to je právo, je zároveň i násilím; řekne-li se, že je demokracií, je zároveň útlakem; řekne-li se, že je spiritualitou, je rovněž materialitou; že je mírou, je rovněž přemírou, totiž *hybris*; řekne-li se, že je rozumem, je také mýtem, včetně mýtu uvnitř samé ideje rozumu. Evropa je vágní pojem, který povstal z chaosu, její hranice jsou nejisté a jejich výměra je proměnlivá, náchylná k posuvům, přeryvům, metamorfózám. Spíše

*bychom tudíž měli hledat ideu Evropy právě v tom, co má v sobě nejistého, pohyblivého, protikladného, tak abychom z toho mohli vyvodit její nejkomplexnější totožnost.*⁴¹

A dále: „Historickou Evropu nelze tedy definovat jejími zeměpisnými hranicemi. Stejně tak jako nelze definovat geografii Evropy prostřednictvím nějakých pevných a uzavřených historických hranic. To však vůbec neznamená, že musíme nechat Evropu rozpustit v jejím okolí. Neboli: Evropa, jako ostatně všechny důležité pojmy, je definována ani ne tak svými hranicemi, které jsou často mlhavé a proměnlivé, ale tím, co ji určuje a vytváří její jedinečnost. Evropa totiž nejenže nemá hranice. Netvoří ani žádnou vnitřní geografickou jednotku: v nitru tohoto poloostrova se vyskytují mimořádně rozmanité krajiny, vždyť každý zeměpisný fragment tu má jiný reliéf, hranice mezi mořem a pevninou jsou tak mnohotvárné a tak různoběžné a počasí je tu tak rozdílné. Avšak nic z toho nepředurčilo Evropu k tomu, aby se stala nějakou historickou entitou. A přece se jí stala. V čem? Kdy? Jak?“⁴²

Morin nám tento problém správně předložil, a právě odtud musíme vyjít, třebaže se vydáme po jiných cestách, které sice částečně sledují reliéfy Morinových úvah (nejen knihy *Jak myslet Evropu*, ale i dalších spisů)⁴³, částečně se však od nich vzdalují, aby se obrátili k jiným autorům, kteří dokázali přijít věci na kloub.

Na jakých základech tedy vznikla *Idea Evropy*?

První základ evropského ducha

Prvním kořenem, z něž Evropa vyrůstá, jsou díla řeckého umění a zvláště onen živel racionalismu, v němž se utváří kultura, jejíž charakter je zcela jedinečný.

Werner Jaeger napsal: „Z dnešního pohledu znamenají Řekové ve srovnání s velkými historickými národy Východu zásadní „pokrok“; nový „stupeň“ ve všech oblastech života člověka a společnosti. Řekové staví na docela nových základech. Přestože vysoce oceňujeme umělecký, náboženský a politický význam dřívějších národů, dějiny toho, co můžeme nazvat kulturou v našem smyslu, začínají teprve Řeky.“⁴⁴

Tvrzení hned upřesníme v tom bodě, že kultura, kterou Řekové vytvořili, se zrodila z jedinečné „teoretické“ mentality a z ní vzešla nejen

filosofie, ale – jak uvidíme v následující kapitole – i sama věda ve svých nejranějších formách.

Je to skutečně revoluční změna, jež přinesla přechod od tradičního způsobu myšlení prostřednictvím obrazů a mýtů, jež úzce souvisel s archaickou kulturou ústní slovesnosti, k novém způsobu myšlení prostřednictvím pojmů.

Tvrzení, že Evropa se zrodila s utvářením řecké filosofie, zastával i Edmund Husserl ve své slavné přednášce pronesené ve Vídni 7. května 1935, jež nesla název: „Filosofie a krize evropského lidstva“⁴⁵: „Evropa na zrodila na jednom místě. Nemíním tím některou zemi v geografickém smyslu, i když i tak by se to dalo říci, nýbrž hovořím o duchovním zrodu v jednom národě, popřípadě v jednotlivých lidech a skupinách lidí tohoto národa. Jedná se o starořecký národ VII. a VI. století před Kristem. V něm se zrodil nový duchovní postoj jedince k okolnímu světu. V důsledku tohoto postoje se prosazuje zcela nový způsob duchovní formace, která rychle přerůstá do systematizované a uzavřené kulturní podoby. Řekové ji nazývali *filosofie*. Správně přeloženo, v původním slova smyslu nejde o nic jiného než o univerzální vědu, vědu o kosmu, tedy o svébytnosti všeho jsoucího. [...] Jakkoli to může znít paradoxně, *spatřují v prosazení filosofie v tom slova smyslu, který zahrnuje všechna odvětví vědy, původní fenomén duchovní Evropy.*“⁴⁶

Avšak v jakém smyslu je možné tvrdit, že nový duch, z něhož vzešla Evropa, se zrodil spolu s filosofií?

Odpověď na tuto otázku nám dává opět Husserl: „Spolu s prvním pojímáním idejí se člověk postupně stává novým člověkem. Jeho duchovní bytí se dostává do pohybu, v němž se sám znova a znova tvoří. Tento pohyb probíhá od počátku komunikativně; ve svém okolí probouzí nový styl osobního bytí a v následném pochopení stejně tak nové vznikání. V něm (a následně také mimo něj) se šíří zvláštní lidství, které žije v konečnosti, avšak vzpíná se až k pólu nekonečna. Spolu s ním vyrůstá nový způsob zespolěčenštění a nová forma trvalé pospolitosti. Její duchovní život je prostoupen láskou k idejím, vytvářením idejí a ideálních životních norem, a nese s sebou horizont budoucnosti v nekonečnu: horizont nikdy nekončících pokolení, která se obnovují v duchu těchto idejí. To vše se tedy děje v duchovním prostoru jediného řeckého národa, jakožto vývoj filosofie a filosofických společenství. V téže době vyrůstá v tomto národě všeobecný kulturní duch, který neodolatelně

strhává celé lidstvo do své moci a tím udává směr progresivní proměně forem nové dějinnosti.⁴⁷

Ale tato zjištění představují další problém, který je ještě radikálnější: jak se to mohlo stát a proč k tomu došlo právě v Řecku?

Husserl si ještě nepoložil tuto otázku, která byla nastolena a řešena teprve později, na základě výzkumů spojených s otázkou technologie komunikací v antickém světě a s přechodem z kultury ústní slovesnosti do společností písma.⁸

Osobně zastávám názor, v protikladu k tomu, co se říká, že moudré spisy mudrců Východu a Indie nemají se západní filosofií co dělat. Jak konstatoval Gadamer: „Jsou to opravdu jiné světy a takové jsou i pro filosofy. Těmto starobylým a vyspělým kulturám je zcela vlastní velmi osobitý náboženský ráz. Evropská filosofie si však našla cestu k přijetí moudrosti dálného Východu teprve až v XVIII. století, přes čínskou filosofii, *sapientia sinica*, a od dob romantismu ve století XIX. vstřebalo idealistické myšlení *střední Evropy* indickou moudrost. To však nemělo za následek žádné vychýlení téžistě. Naproti tomu evropská věda se v posledku rozšířila mezi všemi národy a kontinenty, takže se stala vědou pro celý svět. Pojem filosofie nemůžeme ovšem ještě aplikovat na velké odpovědi, které vyspělé kultury Orientu a Indie daly na otázky lidstva, jak je neustále v Evropě nastoluje právě filosofie. V podstatě je zcela nahodilé, označíme-li rozhovor čínského mudrce s jeho žákem *filosofií* [...]“⁴⁹

V Řecku se filosofie zrodila v opravdové „kulturní revoluci“. Její počátky můžeme hledat v úzkých kroužcích kolem předsókratických filosofů (jež se tvořily již od Thaléta), potom se rozšířila mezi sofisty a šířila se v kruzích stále širších, až v době Sókratově pronikla kapilárami všech vrstev spolu s jeho dialektickou metodou a se slavnou otázkou „Co je to?“, aby se definitivně etablovala – se všemi výsledky i důsledky – v době Plátónově. Protože to byl vskutku Plátón, kdo kodifikoval novou terminologii, která již měla pojmový charakter, a spolu s ní i novou větnou skladbu, která dovedla sókratovskou metodu k nejzazším důsledkům, jak se pokusím dále stručně vysvětlit.

Od kultury ústní slovesnosti a obrazu ke společnosti racionálních pojmů

V archaickém období spočívala řecká kultura na ústní slovesnosti, která měla mimeticko-poetický ráz a neustále se vracela k básnickým skladbám obecně a k básním Homéra a Hésioda zvláště, neboť právě ty byly pokládány za souhrn veškerého vědění řecké komunity. Proto, jak bylo správně poznamenáno, díla Homéra a Hésioda představovala skutečnou „kmenovou encyklopedii“.

Jak názvosloví, tak i větná skladba řecké kultury souvisely s obrazem a s vyprávěním o osobách, věcech a událostech, jež měly určitou časovou souvislost s tím, co minulo, co je přítomné, a s očekáváním toho, co bude. Vyprávění mělo převážně podobu parataktickou, tj. bylo složeno z vět spojených souřadnými spojkami.

Věškerá technika mezilidské komunikace spočívala v memorování veršů básní a jejich neustálém repetování na různých úrovních. To znamená, že lidský subjekt přímo *participoval* na sdělovaném obsahu, s nímž se rovněž *emocionálně identifikoval*, takže jejich *imitování* bylo vlastně určitou *asimilací, připodobněním* subjektu k vypravovanému objektu a naopak. Jak už bylo řečeno, zrod filosofie měl radikálně proměnit jak terminologii, tak syntax této kultury ústní, mimeticko-poetické slovesnosti. Filofoická zkoumání si v určitém okamžiku vytvořila jiný typ ústní slovesnosti, která byla dialektická, složená z otázek a odpovědí, která zcela převrátila strukturu dosavadní mimeticko-poetické slovesnosti. Hned na to, a dokonce současně s tím nabývá na síle šíření písenných zpráv, bez nichž by se nová kultura nikdy nebyla mohla prosadit, uchovávat ani rozvíjet.

Subjekt poznání se tímto způsobem odděluje od objektu poznání, a v důsledku toho vzniká vědomí sebe sama, což představuje radikálně nový typ myšlení v názvosloví i ve větné skladbě.

Ve svých posledních spisech¹⁰ jsem dostatečně prokázal, že to byl právě vznik nového způsobu myšlení, který se vyjadřoval prostřednictvím nové, dialektické slovesnosti – oproti dřívější slovesnosti mimeticko-poetické – jež měl nezvratně následky v podobě šíření písenných zpráv a potažmo i v podobě vzniku nové společenské formy, pro niž se stalo rozšíření písma nezbytné.

Pokusíme se nyní lépe vysvětlit, jak zrod filozofie dal podnět této revoluci.

Dialektická metoda jako překonání mimeticko-poetické kultury

Havelock přichází s velmi případnými postřehy (třebaže svou hlavní myšlenku vyjadřuje a rozvádí dosti jednostranně)¹¹ o vzniku a povaze nejranějších projevů dialektiky, které dokázal vystihnout neobyčejně přesně. Proto nebude od věci přechít si z jeho díla pár úryvků, které čtenáři osvětlí, jaký typ revoluce máme na mysli, když říkáme, že se z ní zrodila nová společnost a v jejím lůně se zase poprvé objevilo vědecké poznání.

O dialektické metodě Havelock praví: „Subjekt myšlení již uměl slova zaznamenat, a tím se od nich oddělit, a toto oddělení zas ve vzrůstající míře umožnilo použití něčeho, co sice obyčejně přisuzujeme jen Sókratovi, co však má mnohem obecnější ráz, totiž použití prostředku, kterým se porušuje zvyk, podle něž se člověk identifikuje s básnickým slovem; nyní je nucen otočit se k němu zády. Mluvíme tu o dialektické metodě; ne nutně o dialektice toho druhu, který se vyvinul z logicky zřetězených výroků, které známe z Platonových dialogů, nýbrž o mnohem primitivnější formě onoho vynálezu, jenž spočíval v žádosti tazatele, aby otázku nejen opakoval to, co řekl, ale aby také vysvětlil, co tím mínil. V řečtině slova pro vyjádření aktů promluvy, vysvětlení a označování mohou splývat. Z toho se dá usuzovat, že původní funkci dialektické otázky bylo prostě přinutit toho, kdo byl tázán, aby svůj výrok opakoval, v čemž se skrýval implicitní předpoklad, že tento výrok je něčím nedostatečným a že by bylo lépe zformulovat ho znovu. V té době však ještě jazykové vyjádření, pokud se týkalo závažných otázek kulturní tradice a morálky, muselo mít básnickou formu a užívat básnických obrazů, ba často i rytmů. Bylo to spíše pozvání, aby se tazatel ztotožnil s emotivně působivým příkladem a aby jej znovu a zas opakoval. Když byla pronesena věta: „Co chceš říci? anebo „Opakuj to?“, muselo to působit znepokojení nad tím, že tazatel odmítá příjemné uspokojení, které mu vžitá formule či básnický obraz nabízí. Znamenalo to, že se musí užívat jiných slov, než byla ta, jež se objevovala v básnických mýtech, slov prozaických. Tím, že se otázka vložila mezi tazatele a učitele, narušila klidný běh jejich představitosti a takřkajíc rozlámala na kusy jejich snění, aby je nahradila nepřijemnou snahou hlouběji přemýšlet a propočítávat. Zkrátka a dobře, dialektika se stala zbraní, kterou, alespoň jak se to jeví, takto užívala

celá skupina myslitelů v druhé polovině V. století, zbraní, která vytrhla vědomí z jazyka snu a probouzela je k tomu, aby začalo myslit v abstraktních pojmech. Tím se zrodil nový způsob pojmání světa: už ne já, který se ztotožňuje s Achilleem; nýbrž: já, který přemýšlím o Achilleovi.“¹²

Obecné rozšíření dialektické metody dalo vzniknout novým výrazům, novému slovníku otázek a odpovědí a rovněž proměnilo ráz větné skladby, syntaxe, a to tak, že se namísto souřadného spojování vět, parataxe, které odpovídalo požadavkům kultury ústní mimeticko-poetické slovesnosti založené na obraznosti a nápodobě (*mimésis*), začalo používat souvětí podřadných, hypotaxe. Tak se utvářela nová mentalita a ona *kulturní matrice*, z níž vzešla filozofie i věda.

Role Sókrata v kulturní proměně, z níž se zrodil duch Západu

Sókratés sehrál klíčovou úlohu v této „kulturní revoluci“. Zdokonalil a dovršil úsilí svých filosofických předchůdců počínaje Thalétem.

Pokud zůstaneme ještě s Havelockem, dozvíme se, že „tvrzení, že Sókratovo učení představuje nějaký zásadní obrat vzhledem k předchozím snahám, je neudržitelné, ačkoli nás k němu svádí Platonova *Obrana Sókrata*. Ne. Ale pokud předsókratici hledali syntax a slovník, nezbytné k tomu, aby jimi mohli vyjadřovat vědomí vlastních myšlenkových schopností, můžeme říci, že ne vždy věděli, co vlastně čini. Byl to teprve Sókratův génius, který pochopil, o co tu běží, který z toho přesně vyvodil psychologické a lingvistické závěry. Předložil abstrakci jakožto metodu a přesně rozpoznal, že tu jde o problém stejnou měrou lingvistický (*logos*) i psychologický. Formuloval, co je vlastní podstatou procesu abstrakce a jejího vyjadřování, při němž vydělujeme „samu věc“ z jejího narativního kontextu, který se omezuje na to, že nám říká pouze *okolnosti* oné věci, buď tak, že ji popisuje anebo zosobňuje. Sókratés napřel mnoho úsilí k tomu, aby kriticky oddělil myslící subjekt (*psyché*) od poetické matrice, která až dosud reprezentovala veškerou lidskou zkušenost v působivých obrazech. A tak jak probíhá toto vydělování, subjekt myslí abstraktní myšlenky a ty se zase stávají látkou jeho zkušenosti.“¹³

Role Platóna a jeho „druhé plavby“

Jak Havelock v posledku upřesňuje, platónské „Formy“ čili „*Ideje*“ se nakonec staly holou nezbytností, nezvratným vyústěním revoluce, která se uskutečňovala od před Sokratiků k Sokratovi: „Formy ohlašovaly příchod myšlení na zcela nové úrovni, myšlení, které, jakmile jen bude zdokonaleno, nezbytně povede k získání zkušenosti nového typu, zkušenosti relexivní, vědecké, technologické, teologické, analytické. Můžeme tomuto novému zakoušení světa dát mnoho dalších jmen. Nový věk rozumu si žádal nových korouhví, pod nimiž bude kráčet, a našel je v platónských Formách. Domyšleno v této perspektivě, teorie Forem byla historickou nezbytností.“¹⁴

Mohli bychom tu uvádět mnoho dalšího, avšak omezím se pouze na jeden bod, totiž na to, co Platón nazýval svou „druhou plavbou“. Tato druhá navigace znamená, že prostřednictvím dialektiky přenášíme své myšlení z úrovně smyslové zkušenosti na úroveň čistého myšlení, do oblastí logu, a tak objevujeme srozumitelnost světa *Idejí a čistých Forem*.¹⁵

Tento objev má doslova epochální význam. Můžeme o něm přemýšlet ze dvou různých, avšak stejně závažných hledisek, totiž z hlediska v užším smyslu slova filosofického, anebo z hlediska obecnějšího, ve vztahu k technologii komunikace vůbec a k definitivnímu přechodu od kultury ústní slovesnosti ke kultuře a společnosti písemné tradice, a obě tato hlediska jsou zcela zásadní, chceme-li pochopit Ideu Evropy.

Uvažujeme tedy, alespoň stručně, jedno po druhém.

Platónova „teorie Idejí“ jako Magna Charta evropské duchovnosti

Spolu s Platónem se objevují první pokusy zkoumat oblast nadmyslové a transcendentní skutečnosti čistě rozumově a zároveň prokázat její existenci. Úsilí definovat metasensibilní, nadmyslovou skutečnost bychom mohli nazvat Magnou Chartou západní metafyziky.

Platón s velkým nasazením znovu a znovu připomínal zásadní objev, který učinil v opozici ke svým předchůdcům – přírodním filosofům i v opozici ke svým současníkům: *existuje mnohem více věcí, nežli jsou ty, které poznává vaše filosofie, která zůstává v mezích fyzického světa.*

Nakonec se toto rozlišení stane základní podmínkou veškerého evropského myšlení, ať už s ní bude souhlasit nebo ji odmítat, protože v tomto případě bude zase muset argumentovat, proč ji odmítá, a to nelze jinak nežli prostřednictvím negace platónského rozlišení, a tak svým způsobem zůstane i toto myšlení podmíněno platónským objevem. Teprve od dob Platónových a v důsledku jeho objevu se začne hovořit o materialismu a spiritualismu.¹⁶

Už Hegel rozhodně tvrdí, že autentická spekulativní velikost Platóna – to, co z jeho myšlení učinilo epochu v dějinách filosofie a v dějinách vůbec – tkví v precizní definici toho, co je to myšlenka.¹⁷ A Whitehead napsal v roce 1949 dokonce i tohle: „Evropskou filosofickou tradici lze nejpřesněji charakterizovat jako sérii poznámek pod čarou k Platónovu dílu.“¹⁸ A Patočka ze svého úhlu pohledu napsal: „Je jisté, že by budoucí dějiny Evropy bez Platónem otevřené perspektivy měly úplně jinou podobu.“¹⁹

Přčtème si nyní úryvek z *Faidóna* pro ilustraci toho, čemu Platón říká „druhá plavba“ a co pokládám za úhelny kámen evropského i západního myšlení.²⁰

Jak je možno nerozeznati, že něco jiného je to, co je vskutku příčinou, a něco jiného je to, bez čeho by příčina nikdy nebyla příčinou! A tu, jak vidím, lidé právě to jakoby ve tmě nahmatávají a mluví o tom jako o příčině, užívajice tu názvu nenáležitěho. Proto také tedy jeden obklopuje zemi mírem a dělá, že je země udržována na svém místě nebem, druhý jako širokým neckám jí podkládá za podstavec vzduch.

Ale tu moc, která působí, že ty věci jsou nyní v takové poloze, jaká je pro ně nejlepší, tu ani nehledají, ani netuší, že má jakousi daimónskou sílu, nýbrž si myslí, že by dovedli jedinou naléztí nového Atlanta, silnějšího než jest ten náš, nesmrtelnějšího a lépe všechno udržujícího, a nic netuší, že to je v pravém smyslu slova dobro a potřebno, co svazuje a drží pohromadě. Kdybych se mohl poučit o takoveto příčině, jak to s ní asi je, s největší radostí bych vstoupil ke komukoli do učení; když však jsem byl zde o ni připraven a nebyl jsem schopen ani sám ji naléztí, ani se o ní poučiti od jiného, užil jsem druhého způsobu plavby k hledání příčiny. Přejš si, Kebéte, abych ti o něm učinil výklad, s jakou námahou jsem jej provedl!²¹

Pozor! Právě se dostávám k hlavním bodům Platónova pojetí:

Hodlám se tedy pokusit ti ukázat ten druh příčiny, který jsem si pracně sestrojil, a vracím se k oněm mnoho přetrásaným myšlenkám, od nich začínám, předpokládaje totiž, že jest jakési Krásno samo o sobě a tak i Dobro, Velikost a všechno ostatní; jestliže mi ty věci připouštíš a uznáváš, že jsou, doufám, že ti z toho naleznu příčinu a dokážu, že je duše nesmrtelná.

Ale ano, řekl Kebés, věz, že ti to připouštím, a hled co nejrychleji provéstí svůj důkaz.

Pozoruj tedy důsledky oněch věcí, zdali budeš mít o nich stejné mínění se mnou. Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo samo Krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom Krásnu; a tak soudím o všech věcech. Připouštíš takovouto příčinu? Připouštím.

Proto tedy již nechápu, řekl Sókratés, ostatních příčin, těch určitých, ani jim nemohu rozumět; ale jestliže mi někdo říká, proč je něco krásné, totiž že má buď skvoucí barvu nebo krásný tvar nebo některou jinou z takových vlastností, tu nechávám to ostatní být – neboť při všem ostatním jsem jen uváděn ve zmatek – avšak držím se prostě a neučně a snad i bláhově toho, že nic jiného to nečiní krásným nežli buď přítomnost nebo účast onoho Krásna, nebo ať už to Krásno sem přistoupilo kdykoli a jakkoli; o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné Krásnem. Neboť toto se mi zdá nejbezpečnější odpovědi i mně samému i jinému; když bych se držel této myšlenky, myslím, že bych nikdy nepadl, a naopak pokládám za bezpečné odpovědět i sám sobě i komukoli jinému, že krásné věci jsou krásné Krásnem.²²

Příklad s krásou je jasný: krása obrazu, který maluje malíř, anebo sochy, kterou teše sochař, se nedá vysvětlit na bázi fyzických prvků, kterými disponují malíř nebo sochař, když tvoří svá díla, díla, která nejsou nikterak redukovatelná na barvu, plátno, mramor ani na žádnou jinou materiální skutečnost, které užívají. Tyto první totiž nejsou „příčinami“ krásy, ale nanejvýš „spolupříčinami“, neboli prostředky, jimiž umělci dosahují konkrétní realizace té Krásy, která je sama v sobě a pro sebe. V uvedeném úryvku z Platónova *Faidóna* se vskutku hovoří o Kráse

„o sobě“ a „pro sebe“, čili se odkazuje k Ideji krásna a jemu odpovídající formě, *Eidos*, což je *terminus technicus* pro vyjádření samé podstaty či nadsmyslové esence Krásna, které se konkretizovalo ve smysly vnímatelných jevech.²³

Teorie Idejí jako nová úroveň racionality

Platónova teorie Idejí či Forem a nová terminologie a syntax, kterou s sebou přinesla, neměla rozhodující význam jen pro filosofii, ale také pro dějiny komunikačních technologií. Havelock mluví dokonce o „nezbytnosti Platóna“,²⁴ protože když se na scéně objevuje nová forma jazyka, nová terminologie i nová syntax a když se definitivně prosadí, dává se tím *sbohem poezii jakožto nástroji komunikace*, neboť ta tím poklesla na úroveň pouhého mínění. Vidíme, proč Platón tolikrát trpělivě vysvětluje důvody, proč bylo zapotřebí dát sbohem Homérovi jako mistru a vychovateli Řeků.²⁵

Podle Havelocka tento Platónův jazyk *ohlašuje novou evoluční fázi nejen ve vývoji řeckého ducha, ale i ducha evropského*. „Vždyť i Platón si byl vědom – a správně – toho, že jeho génius byl schopen plně pochopit, že se tu jedná o revoluci, která se neodbytně prosazuje. Ti, kteří byli před ním, už vykročili tímž směrem a udělali na této cestě první, dosud nesmělé pokusy s novou syntaxí, protože si uvědomili, že básnická syntax jim v myšlení překáží. Když pak přišel Platón a snažil se oslidit celý vesmír i lidskou mysl celou rodinou Forem, jež se vynořují bůhví odkud, bylo to pro něj v jistém smyslu nezbytné. *Protože spáčil v podstatě tohoto obratu hlubokou transformaci kulturní zkušenosti člověka*.“²⁶

Proto jsme již výše uvedli onen paradoxní a záměrně provokativní výrok A. N. Whiteheada: „Evropskou filosofickou tradici lze nejpřesněji charakterizovat jako sérii poznámek pod čarou k Platónovu dílu.“²⁷ To ovšem neplatí zvláště a pouze pro filosofii, ale také pro značnou část evropské kultury vůbec, ve smyslu Patočkova postřehu, který jsme rovněž již ocitovali: „Je jisté, že by budoucí dějiny Evropy bez Platónem otevřených perspektiv měly úplné jinou podobu.“²⁸

ZÁRODEČNÉ FORMY ŘECKÉ VĚDY

Filosofie a věda jsou nerozlučně jednou a touž věcí – a obě jsou výtvorem Řeků.

HANS-GEORG GADAMER

Jenom ty společnosti, které se rozvíjejí ze zárojků řecké civilizace, dosáhly vyšší stupeň vědy než pouze rudimentální.

THOMAS KUHN

Věda se zrodila z řecké filosofické a spekulativní mentality

V minulé kapitole jsme vyjasnili, v čem spočíval filosofický převrat platónismu a jaký druh myšlení se z něj zrodil. Tataž *forma mentis* je však stejně tak i matečnicí samotné vědy. Názor, že věda se zrodila ze zvláštní filosofické mentality, kterou vytvořili Řekové, již zastávala celá řada badatelů, třebaže různým způsobem.

Edgar Morin například napsal: „Řecko samo racionalitu nevynechalo. Ve všech lidských společnostech, i těch nejarchaických, najdeme empiricko/logicko/technické myšlení, které jim umožňuje vypracovávat strategie získávání vědomostí i strategie jednání, vyrábět nástroje a zbraň, honit zvěř, atd. To, s čím přišlo Řecko, bychom mohli nejlépe nazvat racionální používání inteligence. Magické praktiky ani mytologické či náboženské představy nijak nebrání tomu, aby se v těchto společnostech rozumně uvažovalo. Avšak racionalita je v nich rozptýlena, objeví se hned tu, hned zase jinde, nasákla nerozumem, a především pouze instrumentální, jinak řečeno uzpůsobená praktickým účelům a obětovaná pouze jim. Kdežto v Řecku se racionalita rozvinula v autonomní

sféru, která už není instrumentální, orientovaná k praktickým cílům a společenskému styku, nýbrž k teoretickému myšlení a uvažování nad kterýmkoli typem problémů. Jedná se o filosofickou sféru jako takovou, v níž se racionalita rozvinula na základě výměny argumentů a konfrontace idejí.⁴¹

Dalo by se to vyjádřit lépe, a to tak, že Řecko nevyznělo rozum; řeckým vynálezem je racionalita jako soustavné a metodické rozvíjení rozumu, jak o tom z jiné stránky hovoří Morin.

Thomas Kuhn, jeden z největších epistemologů XX. století, napsal: „Každá společnost, kterou známe, měla nějakou svou technologii, své umění, své náboženství, svůj politický systém, vlastní zákony a tak dále. Mnohdy tyto jejich aspekty byly mnohem rozvinutější nežli ve společnosti, v níž žijeme. Ale jenom ty společnosti, které se rozvíjejí ze zdrojů řecké civilizace, dosáhly vyšší stupeň vědy než pouze rudimentální.“⁴²

Věda tudíž vzešla z téže matrice, v níž se v prostředí řecké civilizace formovala a rozvíjela filosofická mentalita, pro niž v ostatních antických společnostech nenacházíme žádnou obdobu. Jinak řečeno, Řekové spolu s teoretickým charakterem své myšlenkové formy (*forma mentis*) vytvořili něco, co žádný jiný národ nebyl s to vytvořit a co během času ukázalo svůj revoluční význam, který docela změnil strukturální konotace života lidí.

Pouze tehdy, když si to naplno uvědomíme, dokážeme pochopit důvody, které vedly pod vlivem nové mentality vytvořené filosofii k tomu, že západní civilizace se sama konfigurovala způsobem velmi odlišným od společnosti orientální, a k tomu, že věda se mohla zrodit právě na Západě, a ne na Východě. A nejen to, často se připomíná, že když si orientální národy chtěli osvojit část vědy vytvořené na Západě, museli si rovněž začít osvojoovat i některé esenciální kategorie evropského a západního myšlení.

Ale jakým způsobem se věda zrodila z oné filosofické mentality?

Nejprve se objevila věda smíšená s filosofii, a teprve později je Řekové od sebe oddělili a čistě oddělili.

Mohu tu jen omezit svůj rozbor na několik hlavních bodů, a proto se zastavím pouze u tří hlavních vědeckých odvětví, v nichž Řekové dosáhli pozoruhodných výsledků. Jsou jimi *matematika* (se zvláštním zřetelem ke geometrii), *astronomie* a *medicina*; zaměřím svou pozornost na jejich vztahy s filosofii (a především s metafyzikou), tak jak je určili

sami filosofové (především Plátón a Aristotelés). Tyto vztahy jsou dosti zajímavé a mohou z určitého hlediska posloužit i jako výstraha současnému člověku, který na tato rozlišení příliš často zapomíná, anebo je podceňuje.

Vynalezení vědy o geometrii

Často jsme slyšeli o tom, že Řekové pouze převzali základní pojmy své aritmetiky a geometrie z kultury starého Egypta. Ale to samo o sobě řekne málo, protože Řekové tyto představy na úrovni svého myšlení radikálně proměnili.

Jak ukazuje jeden starý papyrus, egyptská aritmetika se zásadně omezovala na určité, přesně vymezené operace a techniky výpočtů ryze praktické povahy, jako jsou měření objemu obilí, počtu ovoce, způsob, jak rozdělit dané množství mezi určité počet lidí, a tak podobně. Rovněž i egyptská geometrie měla podobné užiti: geometrické pojmy sloužily zvláště při stavbách pyramid anebo pro vyměření polí po nilských záplavách.

Avšak obecná teorie „čísel jakožto čísel“ stejně jako základy a strukturální výstavba vědy o geometrii se opravdu považují za řecký vynález, který se objevuje s Pýthagorem a Pýthagorejci. Jistěže i Egypťané prokázali své teoretické schopnosti, které se přirozeně rozvíjely s potřebou určit aritmetická a geometrická pravidla co nejpřesněji; avšak nebyli to Egypťané, nýbrž Řekové, kdo zviditelnil právě teoretický přístup a začali pojímat matematicko-geometrické otázky spekulativně. Racionální postup byl podobný jako v případě dialektické ústní slovesnosti, která znamenala rozchod se slovesností mimeticko-poetickou (viz kap. 2, od podkap. *Od kultury ústní slovesnosti a obrazu ke společností racionálních pojmů*, s. 59) a převratnou změnu způsobu myšlení na způsob, jehož prostřednictvím se formovalo filosofické myšlení, které umožnilo, že Řekové povznegli matematiku z úrovně prakticko-empirické na úroveň pojmově-teoretickou.

Když slyšíme zmínky o řecké geometrii, ihned nás napadne geometrie *euklidovská*. Ale skutečnost je složitější. V době Plátónově a Aristotelově, když Řekové definitivně stanovili stavební základy oné geometrie, kterou Eukleidés ve svém díle *Elementa* formuloval, panovaly mezi

Platón byl přesvědčen o zásadním významu matematických věd pro filosofické vzdělání, neboť mu napomáhají, „aby vystrčil hlavu z proudu proměnlivého zdání a dosáhl bytí“,¹⁰ jsou tudíž nezbytné, aby „napomohly k radikální změně myšlení, k odvratu duše od světa proměn ke světu pravdy a bytí“.¹¹

Nepřekvapuje tudíž, že dospěl k tomuto závěru: „Je tedy, milý příteli, [matematika] vzhledem k duši silou vlekoucí ji směrem k pravdě;“¹² totiž: popohání filosofii k nejvyšším metám myšlení.¹³

Astronomie a kosmologie ve vztazích k metafyzice

Také pokud jde o astronomii, platí to, co jsme tu uvedli o matematice, pouze s tím rozdílem, že v této nauce se Řekové neinspirovali Egypťany, nýbrž Babylóny. Babylónané báдали o nebeských tělesech převážně kvůli astrologii; aby mohli předvídat a předpovídat a mít z toho užitek, ne pro čistou spekulaci.

A znovu: pokud se v tzv. chaldejské astrologii objevují, alespoň implicitně, některé důležité prvky pojmové a teoretické povahy, zvláště pochopení, že číslo je nástrojem poznání, anebo dokonce myšlenka jednoty, která vše spojuje v celek, a možná také představa, že život vesmíru probíhá v periodických cyklech, nemění to nic na pravdivosti tvrzení, že to byli právě Řekové, kteří tyto pojmy jasně definovali a pozvedli na teoretickou úroveň, a že to mohli udělat jen činností teoretického ducha, z něž se zrodila sama filosofie.

Není zde místo, abychom nastíli, třeba i jen v hlavních rysech, vývoj řecké astronomie od Tháléta (který, jak víme, docela přesně předpovídal zatmění) až k Ptolemaiovi a mezi nimi probrali rovněž přínos Akademie a samotného Aristotela, pokud jde o vysvětlení struktury kosmu a pohybu planet.

Nemohu však zamlčet ohromující anticipaci domněnky, že Slunce je středem planetární soustavy, kterou vyslovil již ve III. století před Kristem Aristarchos. Kuhn napsal: „Mnohokrát bylo již opakováno, že kdyby řecká věda byla méně deduktivní a méně dogmatická, heliocentrická astronomie se mohla začít rozvíjet o osmnáct století dříve. Ale takové tvrzení nepřihlíží k historickému kontextu. Když Aristarchos nabídl své

geometrie některé axiomatické tendence směřující k tomu, čemu dnes říkáme ne-euklidovská geometrie. Imre Tóth v roce 1967⁴ prokázal na více než osmnácti úryvcích ze zachovaných Aristotelových spisů, že se v nich objevují známky zřetelných stop ne-euklidovské geometrie, a to již v samých počátcích geometrického myšlení.⁵

Aristotelés nám nezachoval tato svědectví proto, že by se byl nějak zvláště obíral matematikou anebo že by měl zvláštní matematické nadání; právě naopak, vyjadřoval spíše, jak je člověk zmaten tváří tvář těmto alternativám; to mu však nezabránilo, aby jako historik existenci těchto alternativ nezmínil, drže se přitom kritéria objektivního popisu skutečnosti, které lze doložit i z mnoha jeho výzkumů na poli empirické vědy (vzpomeňme například na jeho studie o živočiších).

Oproti tomu Platón, který měl vedle filosofického nadání i pozoruhodné nadání matematické, sehrál důležitou roli toho, kdo stanovil primát té geometrické formy, kterou Eukleidés formuloval ve svém díle *Elementa*.

Připomínám ještě, že pět geometrických zákonů bylo do hloubky probádáno a definováno právě v Akademii. Vittorio Hösle dokonce razil hypotézu, že Platónova „nepsaná učení“ měla být příspěvkem k vyjasnění podobných otázek, například nejistot kolem volby pravého úhlu jako úhlu určujícího.⁶ Pravý úhel měl být příkladem pravé míry, kterou *Jedno řídí neurčitou diádu malého a velkého* (tupý úhel se postupně zvětšuje, ostrý zmenšuje, zatímco pravý zachovává pravou míru).

Hösle píše: „Zdá se, že Platónův přínos do této obtížné problematiky spočívá právě v tom, že trval na přísném pojetí geometrické vědy, odmítá – a v tom je velmi moderní – pouhou intuici a nachází východisko z krize prostřednictvím ontologické konstrukce: euklidovská geometrie, ona geometrie pravého úhlu, je ontologicky pravdivá. Viděno v tomto světle je docela dobře možné, že neúspěch náběhů Eukleidových odpůrců i všech pokusů až do jejich renesance v XVIII. a XIX. století má na svědomí právě Platón. Plným právem bychom mohli euklidovskou geometrii nazývat také geometrií platónskou.“⁷

Podle staré tradice byl prý na vstupních dveřích do platónské Akademie napsáno: „Kdo nezná geometrii, ať nevstupuje.“ Svědectví, která nás o tom zpravují, jsou však až z pozdně antického období a objevují se až po roce 362 po Kristu.⁸ Je docela možné, že epigraf byl vylodem fantazie autorů pozdní antiky, ale tak či onak, zračí se v něm vzdělávací program, který Platón vytýčil ve své *Ústavě*.⁹

vysvětlení, nepředstavovala geocentrická soustava, ostatně mnohem rozumnější, ještě žádné potíže, které by heliocentrická hypotéza byla mohla odstranit, a věc takového druhu nemohla nikomu přijít ani na mysl. Celý vývoj ptolemaiovské astronomie, od jejich úspěchů až po její selhání, pokrývá ještě dlouhá staletí od Aristarchova návrhu. Ostatně chyběly jakékoli evidentní důvody pro to, aby byl tento velký astronom brán vážně. Dokonce ani mnohem propracovanější model, jež nabídl Koperník, nebyl ani jednodušší ani přesnější nežli model Ptolemaiov. Porozování tehdy nepřinášela žádná data [...], na jejichž základě by bylo možno rozhodnout, které z navrhovaných řešení je správné. Pokud astronomové za těchto okolností nakonec akceptovali Koperníkův systém, byli k tomu přivedeni spíše něčím, co za Aristarchových dob neexistovalo, totiž vědomím krize, a toto vědomí bylo tím hlavním, co je pohulo směrem k inovaci. Ptolemaiovská astronomie nedokázala rozřešit své vlastní problémy; nadešel čas popřít sluchu tomu, co říká vyzývatel.¹⁴

Vynalezení medicíny a její vztahy k metafyzice

Také *medicína jakožto věda* se stejně jako matematika a astronomie zrodila v Řecku.

Hned však dodáme, že Řekové nezůstali jen při vynalezení lékařské vědy, ale zároveň této vědě přisoudili důležité místo, které v jiných kulturách medicína zdaleka nezaujímá. Werner Jaeger, který do hloubky bádá o vztazích mezi medicínou a řecko kulturou, poznamenal: „Nepřežene, když řekneme, že Sókratova věda o etice, která v Platónových dialogích stojí v centru diskuse, by nebyvala myslitelná, kdyby medicína nesloužila jako vzor, k němuž Sókratés tak často odkazuje. Medicína se totiž podobá etice víc nežli kterékoli jiné odvětví tehdejšího lidského poznání, včetně matematiky a přírodních věd. Avšak to není jediný důvod, proč si řecká medicína zaslouží [...] ocenění, že totiž byla v duchovních dějinách představením filozofie sókratovské, platónské i aristotelské, myšlénky, které dosáhla v této době, poprvé překročila meze pouhé řemeslné zručnosti a stala se kulturotvornou silou, směrodatným intelektuálním prvkem v životě řeckého národa. Od této doby se medicína dostávala čím dál více, třebaže ne bez protitlaků, do pozice konstitutivní části kultury vůbec [...] a této pozice pak už nikdy v mo-

derní kultuře nedosáhla. Lékařská věda naší doby se zrodila v době humanismu, kdy byla znovuobjevena lékařská díla starověku. Třebaže dosáhla úžasného stupně svého rozvoje, nepodobá se své starověké matce v tom, že je uzavřená do přísných hranic své vlastní odbornosti.¹⁵

Řecká medicína se nezrodila z léčebných praktik, jež prováděli Asklepiovy „kněží-léčitelé“, nýbrž ze zkušenosti a šetření chrámových lékařských škol, jejichž lékaři pomalu a postupně získávali odstup od kněžích, přičemž definovali svou zvláštní profesionální identitu na základě přesných výzkumů.

Také pokud jde o medicínu, jako tomu bylo v případě matematiky, astronomie, musíme uznat, že *Řekové ji rovněž vynalezli díky své schopnosti pojmového myšlení, tedy mentality, jež se objevuje spolu se zrodem filosofie*.

V XIX. století byl nalezen jeden papyrus s pojednáním o medicíně, který dokládá, nakořím Egypťané pokročili ve výkladu lékařského materiálu, a který přináší některá pravidla a některé kauzální spojení příčin a následků. Mohli bychom jej chápat jako skutečného „předchůdce“ řecké medicíny. *A přece se i tento předchůdce má vzhledem k řecké lékařské vědě podobně, jako se mají matematické a geometrické objevy Egypťanů vzhledem k řeckému vynálezu vědy o číslech a geometrii.*

Werner Jaeger vysvětlil vznik řecké medicíny z teoretické mentality, jež byla produktem přírodní filozofie předsókratiků, následovně: „*Lékaři se objevují vždy a všude; avšak sanitární umění starých Řeků se stalo uvědomělým lékařským uměním jenom vlivem íonské filosofie přírody*. Tuto pravdu nesmíme zpochybnit jenom proto, že nás k tomu vede úvaha o výslovně anti-filosofických postojích hypokratovské školy, z níž vzešla první lékařská díla, která známe. Bez úsilí nejstarších antických filosofů – íonských naturalistů, kteří se u každého jevu soustředili na „přírodní“ vysvětlení, bez jejich snahy přivést každý následek k jeho příčině a odhalit ve zřetězení příčin a následků nutný a univerzální řád, bez jejich neochvějně důvěry, že se jim podaří proniknout všechna tajemství světa, budou-li jen věci pozorovat bez předsudků a poznávat rozumem, by se z medicíny nikdy nebyla stala věda.“¹⁶

Ale i přesto, že Platón měl o lékařství veliké znalosti a dosti vysoké mínění, *dokázal jasně rozlišovat lékařství od filosofie, jež je vědou o člověku v jeho celku*. Dobří lékaři nás poučují o tom, že není možno léčit jenom určitý tělesný orgán bez toho, aby léčba zahrnovala celé tělo:

Snad jsi i ty již slyšel o dobrých lékařích, že kdykoli k nim někdo přijde s nemocí očí, oni říkají, že jim není možno podnikat léčení toliko očí, nýbrž že je nutné ošetřovat i hlavu, má-li to být dobré i s očima; a zase že je velika nerozumnost domnívat se, že by někdy bylo možno léčit hlavu samu o sobě bez celého těla.¹⁷

Ale ani to Platónovi nestačí. Lékaři mají pravdu, když tvrdí, že se nemůže léčit jenom jedna část těla, aniž bychom léčili tělo jako celek. Avšak samo tělo není člověk ve svém celku, ale pouze jedna z jeho částí: celek člověka je totiž sestává z těla a duše. A stejně jako nemůžeme léčit jednu část těla, aniž bychom léčili tělo celé, tak ani nemůžeme léčit tělo, aniž bychom léčili také duši.

V *Charmíidovi* Platón – mocí své dramatické fikce – vkládá do úst tráckého lékaře následující, skutečně revoluční poselství:

Zalmoxis, náš král, jenž jest bůh, praví, že jako se nemá podnikat léčení očí bez léčení hlavy ani léčení hlavy bez léčení těla, tak že se nemá ani tělo léčit bez duše, nýbrž to prý je také příčina, že mnohé nemoci unikají řeckým lékařům, že se totiž nestarají o celek, o který je třeba pečovatí, neboť když ten není v dobrém stavu, že není možno, aby byla v dobrém stavu část. Neboť z duše, pravil, vycházejí všechny věci i zlé i dobré pro tělo a pro celého člověka a odtamtud přitékají, jako přitékají z hlavy k očím; proto tedy že je třeba onen zdroj nejprve a nejvíce ošetřovati, má-li být i hlava i ostatní tělo v dobrém stavu. Řekl pak, že se duše ošetřuje jakýmiśi zaříkáními a ta zaříkání že jsou krásné řeči.¹⁸

Ona zaříkávání, jimiž se léčí duše, nejsou ničím jiným nežli filosofii samou, která přivádí člověka k mírnosti, čili k oné ctnosti, která spočívá v praktické aplikaci *správné míry*, a tedy k duševní rovnováze.¹⁹

Ve své *Ústavě* Platón výstižně poznamenává:

Mně se nezdá, že by tělo, at jakkoli dobré, dělalo jen svou vlastní dokonalostí dobrou i duši, nýbrž že je to naopak – dobrá duše dělá svou dokonalostí co možná nejlepším tělo. Jak se to jeví tobě? ²⁰

A to je právě to, co se dnešní člověk znovu snaží s námahou objevit, alespoň do určité míry.²¹

Aristotelés: věda jako specializované vědění

Aristotelovi se lépe než komukoli jinému podařilo vystihnout, v čem spočívá strukturální rozdíl mezi metafyzikou a různými vědami. Byl totiž nejen velkým metafyzikem, ale také vášnivým badatelem, zvláště pokud jde o takzvanou *empirickou vědu*, jak to dokládají mnohá jeho pojednání o zvířatech (*Zkoumání živočichů*, *O částech živočichů*, *O pohybu živočichů*, *O rozmnožování živočichů*).

Přečtěme si nyní úryvek, který nám v mnoha ohledech může posloužit jako paradigma (vzor):

Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží. Tato věda není totožná se žádnou tak zvanou *speciální vědou*. Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá určeni, jež jí náležejí, jako například vědy matematické.²²

Rozdíl, který tu Aristotelés vyjadřuje, spočívá v tom, že metafyzika zkoumá celek bytí, zatímco speciální vědy zkoumají pouze určitou (omezenu) část. Což se pojmový rozvrh a logika, které platí o celku, strukturálně neliší od těch, které platí o jednotlivých částech?

Z Aristotelovy definice můžeme předběžně vyvodit, jaké jsou nejčastější metodologické omyly a jak se jich vyvarovat. Ani kategorie ani metodologie, které platí v případě částí, nemohou a nesmí – na základně faktu, že platí právě o pro „části“ – být už proto vztahovány na celek.

A ten, kdo to dělá, ať už si to uvědomuje, nebo o tom neví, dělá ve skutečnosti „kriptometafyziku“, čili: pseudometafyziku, *nevynutitelně totiž stahuje celek do reduktivní dimenze částí*. Uvidíme ještě (v kapitole sedmé), že právě v tom spočívá hluboký omyl scientismu. Je dnes dosti rozšířený a představuje jeden z oněch vedlejších účinků vědecké revoluce.

Nuže, logiku částí nemůžeme vztahovat na celek. Ale nejde to ani naopak, čili logiku celku, už proto že odpovídá právě celku, nemůžeme vztahovat na části. Kdo přemýšlí tímto způsobem, dopouští se stejného, třebaže opačného omylu jako scientisté – omylu, kterému bychom mohli říkat „metafyzikaření“.

Ti, kteří bádají na polích speciálních věd, musí z metafyziky načerpat jisté axiomy (například zásadu identity nebo zásadu sporu), jak nám to Aristoteles připomíná v následujícím úryvku:

Dále je třeba říci, zda zkoumání zásad, jež se v matematice zovou axiomaty, jest úkolem téže vědy, která se zabývá podstatou věcí, či jiné. Je zřejmo, že zkoumání axiomat náleží jedné vědě, a sice vědě filosofové. Neboť axiomata platí vůbec o všem, co jest, nikoli jen o některém zvláštním oboru jsoucna s vyloučením ostatních. A každý jich užívá, poněvadž platí o jsoucnu jako jsoucnu a každý jednotlivý rod je jsoucí. Ovšem pokaždé se jich užívá jen potud, pokud jest jich třeba, to jest, pokud sahá obor, pro nějž se podávají důkazy. A tudíž, protože je zřejmé, že axiomata náležejí všemu jsoucímu, pokud je to jsoucí (jsoucnost je totiž to, co je jim vskutku společné), spadá zkoumání těchto axiomat do kompetence toho, kdo zkoumá jsoucno jakožto jsoucno. A to je filosof.²³

Jaká věda by mohla člověka spasit?

Odpověď na otázku v titulu této kapitoly nám dává Plátón v dialogu *Charmídes*. Celá pasáž je prochnuta jemnou ironií a je vhodně přecísť si ji celou. Obsahuje totiž více než příznačné výstrahy: to, co by mohlo spasit člověka není věda, která se pojí s jednotlivým, ať nám může skýtát jakékoli konkrétní výhody; to, co je vskutku může spasit, je pouze a jenom, postaví-li se čelem k poslední otázce života, kterou musí rozřešit: *co je to Dobro?*

– Poslyš tedy můj sen, ať již přišel branou z rohů nebo ze slonoviny. Kdyby totiž vskutku nad námi vládla rozumnost a byla taková, jak ji nyní vymezujeme, jistě by se všechny věci konaly podle znalosti a neoklamával by nás ani kormidelník, který by se za kormidelníka jen vydával, ale upřavdě jím nebyl, a nezástal by utajen ani lékař ani vojévůdce ani nikdo jiný, kdo by se dělal, že něco ví, co ve skutečnosti neví. Následek tohoto stavu pro nás by byl jistě ten, že bychom byli tělesně zdravější než nyní, že bychom bez pohromy vycházeli z nebezpečí na moři i ve válce a že bychom měli veškeré nářadí, oděv i obuv

a všechny věci odborně zhotoveny a tak i mnoho jiného, protože bychom k tomu měli opravdové odborníky. A kdybys chtěl, připustíme, že i věšectví je znalost budoucích věcí a že rozumnost, která je řídí, prázdné mluvky od něho odvrací, kdezto opravdové věšce nám ustanovuje za proroky budoucnosti. Že by lidstvo takto jsouc opatřeno, jednalo a žilo s věděním, to chápu, neboť rozumnost jsouc na stráži by nedovolovala, aby do našeho jednání vpadla nevědomost a byla naší spolupracovnicí, avšak, že bychom jednající s věděním jednali dobře a byli šťastni, to ještě nemůžeme pochopit, Kritio.

– Avšak jistě, děl on, nesnadno nalezněš nějaké jiné uskutečnění dobrého a zdárného jednání, neuznáš-li ho v jednání s věděním.

– Nuže, děl jsem já, dej mi ještě malé poučení. S věděním čeho to myslíš? Snad se znalosti krájení kůže?

– Bůh ví, to jistě ne.

– Tedy snad zpracování spěže?

– Nikoli.

– Snad vlny nebo dřeva nebo některé jiné z takových látek?

– To přece ne.

– Tedy, děl jsem já, již nesetřáváme při myšlence, že kdo žije s věděním, je šťasten. Neboť tito lidé, ačkoli žijí s věděním, nejsou od sebe uznáváni za šťastné, ale zdá se mi, že pojem šťastného člověka omezuješ na člověka žijícího s věděním v jistém oboru. A snad myslíš toho, kterého jsem já před chvílí uváděl, který zná všechny budoucí věci, věšťce. Myslíš toho, či někoho jiného?

– Zajisté, i toho i jiného.

– Koho? děl jsem já. Což snad takového, který by kromě budoucnosti znal i všechny věci minulé a také přítomné a nic mu nebylo neznámo? Dejme tomu totiž, že nějaký takový vskutku jest. Neboť myslím, že bys již nemohl říci, že je někdo, kdo žije s větším věděním než tento.

– To jistě ne.

– Tohle bych ještě rád věděl, která ze znalostí ho dělá šťastným? Či všechny stejné?

– Nikoli stejně.

– Nuže, která nejvíce? Která je to z věcí přítomných, minulých a budoucích? Snad ta, kterou zná hra v kostky?

– Cože, děl on, hru v kostky?

- Nuže kterou zná počtářství?
- Nikoli.
- Nuže kterou zná, co je zdravé?
- To spíše.
- Avšak ta, která, jak pravím, ho nejvíce dělá šťastným, která to je a co jí zná?
- Kterou zná dobré a zlé.
- Ó ty ošklivý, děl jsem já, tak dávno mě vláčíš kolem dokola a skrýváš přede mnou, že to není „žítí s věděním“, co způsobuje, že člověk dobře jedná a je šťasten, ani se znalostí všech ostatních znalostí dohromady, *nýbrž toliko s touto jedinou znalostí týkající se dobra a zla.*²⁴

Jakou hodnotu má řecké myšlení?

Dříve než uzavřeme tuto rozpravu, pokládám za vhodné připomenout několik poznámek Martina Heideggera o tom, jakou hodnotu má řecké myšlení. Vyřadíme tím ze hry bláhová přesvědčení těch, kdo pokládají řecké myšlení za příliš vzdálené současnému člověku.

Když se Heidegger chystá probírat základní vědecké pojmy řeckého myšlení, tvrdí doslova, že Řekové „nejen rozhodujícím způsobem určili a určují veškerou filosofii, která je po nich, avšak rovněž umožnili západní vědu, která je jimi podnes nesena“.²⁵

Obecně platí, že nějaké umění či věda se rodí z malých zárodků, a teprve časem nabývá na velikosti; s řeckou filosofií je tento postup právě opačný: podle Heideggera se totiž *velikou už zrodila* (a mohli bychom k tomu dodat, že v určitých případech se umenšuje, což se občas stává právě v dnešní době).

Ve svém úvodu do metafyziky, píše Heidegger ještě i toto: „[...] zde se pojednává o filosofii, což je jedna z mála opravdu velkých věcí, která k člověku patří. Každá velká věc může mít jenom veliký počátek. Její počátek je vždy tím největším. [...] A právě taková je řecká filosofie.“²⁶

OBJEV ČLOVĚKA A PÉČE O DUŠI

Dějiny Evropy jsou z větší části, alespoň do patnáctého století, dějinami pokusů uskutečňovat péči o duši.

Evropa jakožto Evropa vznikla z tohoto motivu, z péče o duši, a zamíkla následkem toho, že na ni zapomněla.

JAN PATOČKA

Péče o duši jako duchovní základ, na němž spočívá evropské vědomí

Řekové nám dali také duchovní základ, na němž spočívá evropské vědomí. Souhrnně to lze vyjádřit tak, že tímto základem je péče o duši. Uvádím jej na druhém místě, neboť z určitého hlediska záleží na předchozím bodu (s rozvojem vědy navíc souvisí i strukturně); avšak z hodnotového hlediska je tento bod ještě mnohem významnější nežli předchozí.

Tezi o významu péče o duši pro evropské vědomí soustavně probral a uvedl Jan Patočka, největší český myslitel XX. století.¹ Připomeňme, že Patočka žil v Praze, vzešel se komunistickému režimu a musel odstoupit mnohá pronásledování; byl jedním ze zakladatelů *Charity 77*. Státní bezpečnost jej vyslychala s použitím násilí a na následky těchto výslechů zemřel. Jeho život se stal příkladem, který vyjadřuje přízvisko „pražský Sókratés“.²

Podle Patočky se evropské vědomí utvořilo a vyvíjelo z řecké péče o duši. Tato péče o duši je vnitřním vzděláváním člověka, či spíše vzděláváním určitého vědomí, které je zdravé a odolné. Není formou abstraktního intelektualismu, je spíše „úsilím vtělit to, co je věčné, do

času a do vlastní bytosti a zároveň úsilí pevně stát ve vichřici času, pevně ve všech nebezpečích, která to s sebou nese, pevně stát, když péče o duši člověka ohrožuje.⁴³

Když se člověk žijící v nějaké společnosti sám postaví vně společenských pravidel, aby mohl pečovat o svou duši, a tím ukazuje na to, co je nepřiměřené a mylné, bývá společností pokládán za nebezpečí. Sama existence Sókrata byla společností jeho doby pokládána za *provokaci*.

Patočka píše: „[Sókratés] je první, kdo tváří v tvář tajné tyranidě a licoměrným zbytkům staré morálky klade myšlenku, že člověk, který je v plném smyslu slova zaměřen za pravdou, zkoumaje to, co je dobré, nevěda sám, co je pozitivně dobré, a jenom vyvraceje falešná minění, se musí jevit jako nejhůřší, nejprotivnější, zatímco ve skutečnosti je pravicím opakem, a že ten, kdo zaujímá stanovisko těch mnohých, se musí jevit jako nejlepší, i když právě ve své podstatě reprezentuje pravý opak, a že mezi těmi dvěma musí dojít ke konfliktu, který nemůže skončit jinak nežli zničením toho dobrého.“⁴⁴

Sókratovo poselství jako učení a jako životní příklad

Když se zamyslíme nad Sókratem, vnucuje se myšlenka, že je emblematickou postavou Evropy i celého západního myšlení. Je opravdově „božstvem seslaný“, jak tvrdí Patočka. Neboť tím, že jej odsoudí, stávají se sami soudci těmi, kdo jsou souzeni božím soudem.

Svou smrtí zanechal Sókratés potomkům odkaz, který má rozhodující etiko-politický význam: *aniž by pomohl sám sobě, přinesl pomoc druhým*. A navíc vstúpil svou smrtí do myslí budoucích pokolení představitelů společnosti, v níž by mohl žít člověk, který o svou duši pečuje. Tak se ze Sókratovy tragédie rodí projekt Platónova ideálního státu.

Podíváme se, jaké závěry z toho vyvozuje Patočka: „To, že filosofie přišla, že se dostavila do skutečnosti, neznamená, že se od té doby stala nějakou vládnoucí silou ve skutečnosti. Vládnoucí silou není, nebyla. Ale filosofie – to je reflexe. Ve chvíli, kdy se reflexe rozběhne, kdy se lidé probudí, nepřestanou ještě proto upadat zpátky do spaní, budou zase žít v mýtu. Platón sám to také ví, to je jeden z důvodů, proč

tvorí také zase nové mýty (jsou i jiné, hlubší důvody). Ale od té doby i nefilosofický život je nucen nějak se vyrovnávat s filosofií, je nucen reflektovat, a tím do sebe sám přijímá určité elementy filosofie. A to je ta jedinečná věc v Evropě: *jedine* v Evropě došlo ke vzniku filosofie v tom smyslu, jak jsem vám to řekl, k probuzení člověka z tradice do přítomnosti universa, jediné v Evropě nebo, lépe řečeno, v tom, co bylo zárodkem Evropy – v Řecku.“⁴⁵

A na závěr ještě jeden úryvek z Patočky, který je mimořádně aktuálním poselstvím všem, kteří se dnes snaží budovat novou Evropu (někteří z těchto myšlenek jsem předeslal v předchozích kapitolách): „Mluví se pořád o Evropě ve smyslu politickém, ale přitom se zanedbává otázka, co to vlastně je a z čeho to vyrůstá. Slyšíte hovořit o integraci Evropy: copak je možné integrovat něco takového, copak běží o nějaký geografický nebo čistě politický pojem? To je pojem, který spočívá na *duchovních* základech. Pak se teprve vidí, co je to za otázku.“⁴⁶

Je to tato teze, kterou Patočka překládá v různých spisech, zvláště pak v knize *Platón a Evropa*.⁷ Jak napovídá již sám titul, rozbor se soustředí na postavu Platóna; ostatně – jak jsme už poznamenali – pro Patočku „je jisté, že by budoucí dějiny Evropy bez Platónem otevřené perspektivy měly úplně jinou podobu.“⁴⁸ Avšak v definitivním znění spisu věnovaného Sókratovi⁹ Patočka zcela správně zdůrazňuje sókratovský původ platónské nauky.

Ve skutečnosti se teze o péči o duši *zakládá na novém a revolučním pojetí člověka*, pojetí, které se stalo emblémem celé okcidentální kultury a které tradice připisuje právě Sókratovi a jeho žákům: esence člověka je totožná s jeho *psyché*, čili jeho rozumností, schopností chápat a chtit.

Tato teze, kterou původně razili Burnet¹⁰ a Taylor¹¹ v souvislosti s jinou tezí, která se naopak ukázala chybnou (totiž ta, že všechno, co Platón píše, nejen v raných dialozích, ale i v dialozích své zralosti, vyjadřuje pouze Sókratovy myšlenky, takže Platón vyjadřuje vlastní ideje pouze v dialozích, které psal až vě stáří), měla v minulosti mnohé odpůrce, avšak nyní se čím dál tím více ukazuje jako pravdivá, takže ji dnes už můžeme z hermeneutického hlediska považovat za nezvratnou.¹²

O povaze a důležitosti sókratovské teze

Své poselství shrnuje Sókratés před svými soudci do těchto slov:

Děkuji vám, občané athénské, a jste hodní, ale budu poslouchat více boha nežli vás, a pokud budu dýchat a budu schopen, buďte jisti, že nepřestanu filosofovat a domlouvat vám a vykládat každému, s kýmkoli z vás se kdy potkám, po mém obvyklém způsobu: „Ty, výborný muži, jsi Athénan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, o to se nestaráš ani nepečuješ?“

A jestliže to někdo z vás popře a bude tvrdit, že se stará, nepustím ho hned a neodejdu, nýbrž budu se ho dotazovat a budu ho zkoušet i usvědčovat, a jestliže se mi bude zdát, že nedosáhl dokonalosti, ale říká, že ano, budu ho kárat, že si nejcennějších věcí váží nejméně, a malichernějších více.

To udělám na potkání mladému i starému, i cizinci i domáckému, avšak více vám domáckím, protože jste mi rodem bližší. Neboť to říká kazuje bůh, rozumějte, a já se domnívám, že se vám ještě nedostalo v obci žádného většího dobra, nežli je to mé sloužení bohů.

Já totiž obcháším a nedělám nic jiného, nežli že přemlouvám mladé i staré z vás, *aby se ani o těla, ani o peníze nestarali spíše a tak horlivě jako o duši, aby byla co nejlepší, a hlásám: „Nevzniká z peněz ctnost, nýbrž z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní pro lidi dobré věci, i v soukromí i v obci.“*¹³

Antisthénés, jeden z nejbližších Sókratových žáků, prohlašuje, že je „bohatý“, nikoli však v obvyklém smyslu slova, nýbrž *bohatý skutečným bohatstvím*, totiž ne penězi ani materiálními dobry, ale dobry duševními, a že tato dobra jsou oním bohatstvím, které získal právě od Sókrata. Svě pozoruhodné svědectví podává následovně:

– A ty, Antisthéné, opáčil Sókratés, pověz, jak to přijde, že ty sám, ačkoli máš tak málo, jsi tak pyšný na své bohatství.

– Protože podle mého, přátelé, *bohatství nebo chudoba je to, co lidé mají ve své duši, ne ve svých domech.* [...] Náš Sókratés, od nějž jsem

toto bohatství nabyt, mi jej ani neodměřoval ani nevážil, ale dával mi ho tolik, co jsem byl schopen unést, a já sám si je před nikým žárlivě nestřežím, ale *ukazují se bez žárlivosti všem přátelům a s každým, kdo chce, se dělím o bohatství své duše.*¹⁴

Zevrubné vysvětlení této teze nám nabízí Platónův dialog *Alkibiádés Větší*. Jeho hlavní myšlenka krouží kolem pojmového jádra, jímž je výrok: *léčí-li člověk svou duši, léčí sebe sama, kdežto léčí-li své tělo a ošetřuje-li svá dobra, pečuje o to, co má neboli vlastní, a nikoli o to, kým je.*

Bude na místě přelit si celý text, ostatně jeden z nejkrásnějších. Vychází ze závěru důkazu předchozí teze (kterou už známe a kterou ještě prohloubíme v následující kapitole), jež k ní tvoří nezbytný prolog:

SÓKRATÉS – Tedy kdo nám prikazuje poznati sama sebe, poroučí nám nabyti poznání o duši.

ALKIBIADÉS – Podobá se.

SÓKRATÉS – Kdo tedy poznává něco z toho, co náleží k tělu, zná své věci, ale ne sama sebe.

ALKIBIADÉS – Tak jest.

SÓKRATÉS – Tedy žádný z lékařů nezná sám sebe jakožto lékaře, ani žádný z učitelů tělocviku jakožto učitel tělocviku.

ALKIBIADÉS – Podobá se, že ne.

SÓKRATÉS – Daleko jsou tedy zemědělci a řemeslníci toho, aby znali sami sebe. Vždyť ti neznají, jak se podobá, ani svých věcí, nýbrž to, co je jim ještě vzdálenější než jejich věci, totiž v oboru svých dovedností; neboť znají věci náležící k tělu, jimiž se tělu slouží.

ALKIBIADÉS – Máš pravdu.

SÓKRATÉS – Jestliže tedy znáti sám sebe je rozumnost, žádný z těchto není svým uměním rozumný.

ALKIBIADÉS – Zdá se mi, že ne.

SÓKRATÉS – Proto tedy také se tato umění pokládají za prostá a soudí se, že to nejsou nauky pro lepšího muže.

ALKIBIADÉS – Ovšemže ano.

SÓKRATÉS – Tedy také kdo zase pečuje o tělo, pečuje bezpochyby o své věci, a ne sám o sebe.

ALKIBIADÉS – Skoro se tak zdá.

SÓKRATÉS – A kdo o peníze, nepěčuje ani o sebe ani o své věci, nýbrž o něco ještě vzdálenějšího, než jsou jeho věci.

ALKIBIADÉS – Mně se zdá, že ano.

SÓKRATÉS – Tedy také penězník nekoná svých věcí.

ALKIBIADÉS – Správně.

SÓKRATÉS – Jestliže je tedy někdo zamilován do Alkibiadova těla, nezamíloval se tedy do Alkibiada, nýbrž do něčeho, co náleží Alkibiadovi.

ALKIBIADÉS – Máš pravdu.

SÓKRATÉS – Alkibiada však miluje, kdo miluje tvou duši?

ALKIBIADÉS – To je patrně nutný závěr z tvé řeči.

SÓKRATÉS – Kdo miluje tvé tělo, neodchází pryč, když to tělo odkvétá?

ALKIBIADÉS – Patrně.

SÓKRATÉS – Kdo však miluje duši, ten zajisté neodjede, dokud ona půjde cestou k lepšímu.

ALKIBIADÉS – Podobá se pravdě.

SÓKRATÉS – Nuže, já jsem ten, který neodchází, nýbrž setrvává u tebe i při odkvétání těla, kdežto ostatní odešli pryč.

ALKIBIADÉS – A děláš dobře, Sókrate; jen neodcházej!

SÓKRATÉS – Snaž se tedy být co nejkrásnější.

ALKIBIADÉS – Však se vynasnažím.

SÓKRATÉS – Neboť jsi na tom takto: neměl, jak se podobá, Alkibiadés, syn Kleiniův, žádného milovníka, ani nemá, kromě jednoho jediného a ten mu musí stačit: je to Sókrates, syn Sófroniskův a Fainaretin.

ALKIBIADÉS – Pravda.

SÓKRATÉS – A neřekl jsi, že jsem tě svým příchodem k tobě něco málo předešel, protože bys prý byl sám ke mně dříve přišel, chtěje se dovědět, proč já jediný neodcházím?

ALKIBIADÉS – Ano, bylo tomu tak.

SÓKRATÉS – To bylo tedy proto, že já jediný jsem byl zamilován do tebe, kdežto ti ostatní do toho, co jest tvé; to tvé však ztrácí svou svěžest, ale ty sám počínáš kvésti. A nyní, nedáš-li se zkaziti od athénskeho lidu a nestaneš-li se osklivějším, jistě tě neopustím. Toho totiž se já nejvíce obávám, aby ses nestal milovníkem lidu, a tím se nám nezkažil; neboť to se stalo již mnoha zdatným mužům mezi Athéňany. Hezkou má totiž tvář *Iid Erechthea velestrátného*; ale je třeba se na něj podívat, když se svlékne. Buď tedy opatrný a dělej, co ti radím.

ALKIBIADÉS – Co?

SÓKRATÉS – Nejprve se cvič, můj drahý, a nauč se těm věcem, kterým se má naučit, kdo chce jít do větejného života; dříve tam nechoď, abys šel opatřen protijedem a aby se ti nestalo nic hrozného.

ALKIBIADÉS – Zdá se mi, že mluvíš dobře, Sókrate; než pokus se vytvořit, jakým způsobem bychom se mohli postarat sami o sebe.

SÓKRATÉS – Nuže, jednu věc máme již napřed vykonanu – neboť jsme náležitě dospěli úsudku o tom, co jsme – báli jsme se totiž, abychom se v ní nezmylili a nevědomky nepečovali o něco jiného, a ne o sebe.

ALKIBIADÉS – Tak jest.

SÓKRATÉS – A dále, že jest pečovatí o duši a na to že jest hleděti.

ALKIBIADÉS – To je zřejmé.

SÓKRATÉS – Avšak péči o těla a o hmotné statky že jest odevzdáti jiným.¹⁵

Vznešené sókratovské pojetí převzali a propracovávali také mnozí jiní antičtí filosofové. Sókratem se nechal inspirovat Démokritos, který napsal:

Kdo volí dobra duše, volí skutečnosti nejvíce božské; kdežto ten, kdo dává přednost dobrům těla, volí skutečnosti nejvíce lidské.¹⁶

Aristotelés ve své *Etice Nikomachově* zase napsal:

Nemá tedy člověk, jak mravokárci hlásali, jen lidsky smýšletí, i když jest pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovati se na věci smrtelné, nýbrž má se snažiti, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činiti všechno za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co jest v něm nejvyššího; neboť i když je to nepatrné vnějším leskem, vnitřním významem a hodnotou daleko nad vše vyniká.¹⁷

Co je základem teze, že máme pečovat o duši?

Teze o péči o duši se nemožila objevit nikde jinde než v Řecku spolu se Sókratem, jako důsledek revoluce, kterou vyvolal svým pojetím, že esencí člověka je jeho *psyché*. Pokusím se toto tvrzení náležitým způsobem upřesnit.

Rád bych připomněl, že pojem *psyché* vynalezli Řekové. Křesťanští myslitelé jej od Řeků převzali a – nikoli bez obtíží – si jej osvojili.

Avšak jako všechny velké historické objevy má za sebou i nový pojem *psyché* dlouhé a složité přípravné období, které začíná s prvním filosofem a dozrává se Sókratem a jeho žáky.¹⁸

Werner Jaeger napsal: „Je nápadné, že Sókratés vyslovuje u Platóna i u jiných sokratiků vždy s velmi nápadným důrazem, vášnivě, důrazně, ba zaklinačsky slovo „duše“. *Žádá řecká ústa je před ním takto nevyslovila*. Zde stojíme poprvé v západní kultuře před tím, co dosud v jistých souvislostech označujeme tímtež slovem. [...] Avšak *tento vysoký význam poprvé získalo v Sókratově prorockém kázání*.“¹⁹

V Platónově *Faidrovi* je znamenitá pasáž, která vrhá světlo na sám základ sokratovského myšlení. V odpovědi na Faidrovu otázku, zda pokládá mýty – jako například báji o tom, jak Boreas, bůh bouřlivého severního větru, uchvátil dceru athénského krále Óreithyii – za něco, co bychom měli interpretovat v čistě racionálním klíči metodou přísné argumentace (dnes bychom řekli „demytizovat“), Sókratés odpovídá:

Já, Faidre, pokládám takovéto výklady jinak za hezké, ale o jejich původci soudím, že to byl muž až příliš bystrý a snaživý a ne velmi šťastný, a to pro nic jiného, nežli že potom musí opravovat podobu Hippokentaurů a pak zase Chimaířinu a valí se na něho dav takových Gorgon a Pégasů i množství a obilnost jiných nepochopitelných a divných tvorů. Jestliže k těm přijde někdo nevěřící a bude každého posuzovat podle pravděpodobnosti s užitím jakési hrubé moudrosti, bude k tomu potřebovat mnoho času. Já však naprosto nemám kdy na takové věci; příčina toho je, příteli, tato: *nedovedu ještě podle toho napsu v Delfách poznat sám sebe; proto se mi zdá směšno, když ještě toto neznám, zkoumat cizí věci*. Proto tedy nechávám tyto věci být a věře tomu, co se o nich obecně myslí, *zkoumám, jak jsem právě řekl, nikoli je, nýbrž sám sebe, zdali jsem nějaké zvíře nad Tyfóna zavilejší, sptivější či tvor krotší a jednodušší, od přírody účastný jakéhosi božského a nesoptivého údělu*.²⁰

Hlavním bodem Sókratova myšlení je dát odpověď na příkaz delfské věštírny: „Poznej sebe sama!“ V dialogu *Alkibiadés Věší*²¹ nás Platon zevrubně seznamuje se sokratovskou otázkou a jejím řešením. Celá úvaha je vedena s pozoruhodnou vědeckou přísností; vychází z otázky po tom, jak se sami můžeme zlepšovat, a odpovídá, že *chceme-li se sami „léčit“, musíme se napřed „znát“*. Další krok je tento: člověk sestává z těla

a duše; čili člověk je buď tělo, nebo duše, anebo tělo a duše dohromady jako celek. Avšak duše je to, co řídí, kdežto tělo je tím, co je řízeno a co duši slouží: tělo je něco na způsob „nástroje“, který je duši k dispozici. Proto nemůže být člověka, který by duši neměl, a tudíž nás motto delfské věštírny nabádá, abychom poznali právě tuto duši.

Přčteme si nyní krásný úryvek části, která předchází té, již jsme výše uvedli, a která vyjadřuje *jeden ze základních pojmů celých evropských a okcidentálních dějin*.

SÓKRATÉS – A co, zdalipak bychom poznali, které umění činí lepším člověka samého, kdybychom neznali, co jsme my sami?

ALKIBIADÉS – Nemožno.

SÓKRATÉS – Nuže, což je snadné poznati sebe sama a byl to nějaký ledajaký člověk, který dal tento příkaz do chrámu v Delfách, či je to něco těžkého a ne pro každého?

ALKIBIADÉS – Mně se, Sókrate, často zdálo, že to dovede každy, a často zase, že to je velmi těžké.

SÓKRATÉS – Než, Alkibiade, at je to snadné nebo ne, přece pro nás platí toto: *když to poznáme, snad bychom poznali péči o nás samy, ale bez té znalosti nikdy*.

ALKIBIADÉS – Jest tomu tak.

SÓKRATÉS – Nuže tedy, jakým způsobem by se našlo samo to, čemu říkáme „sám“? Takto bychom totiž snad našli, co asi jsme my sami, avšak když jsme ještě toho neznali, je to bezpochyby nemožné.

ALKIBIADÉS – Správně mluvíš.

SÓKRATÉS – Pozor tedy při Diuvi! S kým ty nyní rozmlouváš? Ne snad se mnou?

ALKIBIADÉS – Ano.

SÓKRATÉS – A ne tak já s tebou?

ALKIBIADÉS – Ano.

SÓKRATÉS – Tedy jest Sókrates ten, který mluví?

ALKIBIADÉS – Ovsěmže.

SÓKRATÉS – A Alkibiadés ten, který poslouchá?

ALKIBIADÉS – Ano.

SÓKRATÉS – Zajisté pak Sókrates mluví řeči?

ALKIBIADÉS – Jak by ne?

SÓKRATÉS – Mluvíti a užíváti řeči pokládáš asi za totěž.

ALKIBIADÉS – Ovšemže.
 SÓKRATÉS – Není-li něco jiného ten, kdo užívá, nežli to, čeho užívá?
 ALKIBIADÉS – Jak to myslíš?
 SÓKRATÉS – Například švec pracuje bezpochyby knejpem a sídlem a jinými nástroji.
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – Nuže, není-li něco jiného ten, kdo pracuje a užívá nástrojů, a něco jiného věci, kterých ten pracující užívá?
 ALKIBIADÉS – Ano, jak by ne?
 SÓKRATÉS – Zdalipak je takto snad i sám kitharista něco jiného nežli nástroje, na které hraje?
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – Nuže, na to jsem se právě ptal, zdali se užívající vždy pokládá za něco různého od toho, čeho užívá.
 ALKIBIADÉS – Pokládá.
 SÓKRATÉS – Co máme dále říci o ševci? Že pracuje jedině nástroji, či také rukama?
 ALKIBIADÉS – Také rukama.
 SÓKRATÉS – Užívá tedy i těchto?
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – A užívá při práci i očí?
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – Užívajícího pak uznáváme za něco různého od věcí, kterých užívá?
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – Tedy švec a kitharista jsou něco různého od rukou a očí, kterými pracují?
 ALKIBIADÉS – Patrně.
 SÓKRATÉS – Nuže, zdalipak člověk neužívá celého těla?
 ALKIBIADÉS – Ovšemže.
 SÓKRATÉS – A něco různého jest, jak jsme řekli, to, co užívá, od toho, čeho užívá?
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – Tedy něco různého jest člověk od svého vlastního těla?
 ALKIBIADÉS – Podobá se.
 SÓKRATÉS – A co je člověk?
 ALKIBIADÉS – Nemohu říci.

SÓKRATÉS – Nuže, víš, že to je bytost užívající těla.
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – A užívá snad těla něco jiného než duše?
 ALKIBIADÉS – Nic jiného.
 SÓKRATÉS – Ne-li tak, že jím vládne?
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – A dále i o této věci by, myslím, nikdo nemohl pojmout jiné mínění.
 ALKIBIADÉS – O které?
 SÓKRATÉS – Že člověk je jednou ze tří věcí.
 ALKIBIADÉS – Které to jsou?
 SÓKRATÉS – Duše nebo tělo nebo obojí dohromady, ten celek.
 ALKIBIADÉS – Jak by ne?
 SÓKRATÉS – Ale o tom, co vládne tělu, jsme uznali, že to je člověk.
 ALKIBIADÉS – Uznali.
 SÓKRATÉS – Zdalipak tedy tělo vládne samo nad sebou?
 ALKIBIADÉS – Nikterak.
 SÓKRATÉS – Ano, vždyť jsme řekli, že je ovládáno.
 ALKIBIADÉS – Ano.
 SÓKRATÉS – Tedy to by nebylo to, co hledáme.
 ALKIBIADÉS – Podobá se, že ne.
 SÓKRATÉS – Snad tedy obojí dohromady vládne nad tělem a to tedy je člověk?
 ALKIBIADÉS – Snad ano.
 SÓKRATÉS – Naprosto ne; neboť když jedna složka nemá spolutvádu, není, tuším, nijak možno, aby vládlo obojí dohromady.
 ALKIBIADÉS – Správně.
 SÓKRATÉS – Když tedy ani tělo, ani obojí dohromady není člověk, zbývá, myslím, jen to, že pojem člověk není nic, nebo jestliže něco jest, že člověk není nic jiného než duše.
 ALKIBIADÉS – Zcela rozhodně.
 SÓKRATÉS – Nuže, musíť být ještě nějak jasněji dokázáno, že duše jest člověk?
 ALKIBIADÉS – Bůh ví, že ne, nýbrž zdá se mi, že to je dostatečné.
 SÓKRATÉS – I když to není docela přesné, nýbrž jen prostřední, stačí nám to; neboť docela přesně to budeme vědět tehdy, až nalezneme, co jsme nyní přišli, protože to vyžaduje velkého uvažování.

ALKIBIADÉS – Co to?

SÓKRATÉS – Co bylo před chvílí řečeno nějak tak, že nejprve je zkoumati samo to, čemu říkáme „sám“; nyní však místo tohoto sama jsme začali zkoumat samu jednotlivou věc, co asi jest. A snad to stačí; *neboť jistě asi bychom nepokládali žádnou složku nás samých za významnější než duši.* ALKIBIADÉS – Jistě ne.

SÓKRATÉS – Nuže tedy, snad je správné souditi tak, že když se já a ty vespolek stýkáme, užívající řeči, že to je styk duše s duši.

ALKIBIADÉS – Ovšemže ano.

SÓKRATÉS – Takový tedy mělo smysl, co jsme řekli o něco málo dříve, totiž že Sókrates rozmlouvá s Alkibiadem, užívaje řeči; mluví tu, jak se podobá, ne k tvému oblíbení, nýbrž k Alkibiadovi; a to jest duše.

ALKIBIADÉS – Mně se zdá, že ano.

SÓKRATÉS – *Tedy kdo nám prikazuje poznati sama sebe, poroučí nám nabyti poznání o duši.*²²

Tento výstižný text je zároveň mimořádně cenným historickým dokumentem, který dokládá, že Sókrates tu zahájil a jistým způsobem i završil duchovní převrat, který Platón zdědil, převzal a postavil na ontologické a metafyzické základy.

Kierkegaard o této Sókratově myšlence napsal: „Filosofové mají mnohé myšlenky, které platí jen do určitého bodu. Sókrates měl jen jednu, ale platnou absolutně.“²³

Právě tato „absolutní myšlenka“ se stala „semenem duchovním“, z něž se zrodila Evropa, jak Patočka správně podotýká. Dvě z myšlenek českého filozofa, s nimiž jsme se už setkali, se tu znovu vnučují jako emblematické poseství na závěr této kapitoly: „Je jisté, že by budoucí dějiny Evropy bez Platónem otevřené perspektivy měly úplně jinou podobu.“²⁴ „Evropa jakožto Evropa vznikla z tohohle motivu, z péče o duši, a zanikla následkem toho, že na ni zapomněla.“²⁵

Před výrazem „zanikla“ bych dal raději přednost výrazu „může zaniknout“, pokud tato duchovní poseství vskutku upadnou do naprostoého zapomnění.

OD KOSMOCENTRISMU K ANTROPOCENTRISMU: POJETÍ ČLOVĚKA

Člověk byl stvořen jako jakýsi druhý svět, veliký svět v malém světě.

ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ

Velikost člověka nespočívá v jeho podobnosti s kosmem, ale v tom, že je obrazem Stvořitele své přirozenosti. Tento obraz nese v sobě v každém okamžiku krásu svého vzoru.

ŘEHOŘ NYSSKÝ

**Řekům chybí pojem osoby jako jedince,
který má neopakovatelnou hodnotu**

Oním duchovním základem Evropy, který z hlediska axiologického můžeme právem považovat za vrcholnou hodnotu – poji se totiž zároveň s tím, co jsme probrali v předešlé kapitole a dovádí jej do nejzazších důsledků – je jeden z klíčových pojmů křesťanství, totiž pojem člověka jako „osoby“, a s tím spojené radikální přehodnocení lidského těla. Třebaže Řekové měli vznešené představy o lidské duši, *psyché* (a přestože mířili správným směrem), nikdy nedosáhli pojmu člověka jako „osoby“; a pokud jde o tělo, Řekové o něm měli pojem negativní.

Takto píše Platón ve svých *Zákonech*:

Každý z nás, živých tvorů, je boží loutka, sestrojená buď jako hračka bohů, nebo jakoby k nějakému vážnému účelu.¹

Člověk – opakujeme – je něco na způsob hračky, bohy vytvořené, a jeho hodnota závisí pouze na tomto jeho původu.² Aristotelés byl přesvědčen o tom, že nebeská tělesa člověka ve všech ohledech převyšují:

Nezáleží na tom, říká-li se, že člověk jest nejlepší živá bytost mezi všemi živými tvory; neboť jsou ještě jiní živí tvorové, kteří svou přirozeností jsou v mnohem větší míře božští než člověk, například ti, kteří alespoň jsou nejzjevnější a z nichž se skládá vesmír.³

Podobný názor sdíleli téměř všichni řečtí myslitelé. Sám Plótínos, ačkoli ve svých *Enneadách* vyjadřuje hluboké myšlenky o člověku, neváhá prohlásit, že

[...] člověk není nejlepší z živých tvorů.⁴

A podobně jako Aristotelés a jako zpravidla všichni řečtí myslitelé, i Plótínos si cenil více než člověka nebeských těles, která považoval za živé a mnohem rozumnější bytosti. Proti myšlení gnostiků, které mu z určitých hledisek splývalo s křesťanstvím, Plótínos napsal:

Lidé ve své nevědomosti nedokáží odolat půvabu takovýchto řečí: „Budeš nejen lepší nežli všichni lidé, ale i lepší než sami bohové.“ Lidská domyšlivost dovádí lidi tak daleko, že ten, kdo byl kdysi pokorný [*tapéinos*], je teď někdo! Stačí, slyší-li, že se říká: „Ty jsi syn Boží, a ne ti, které jsi kdysi uctíval, ani ty skutečnosti, kterým lidé podle starodávných tradic předků vzdávali počtu: jsi dokonce větší nežli samo nebe, a dokonce bez jakéhokoliv namáhání.“ Ale co se stane pak, až všichni jedním sborem budou vyznávat takovou nadřazenost?⁵

Ve svých komentářích k tomuto úryvku Vincenzo Cilento poznamenává: „Nepochybně tu máme příklad Řeka, který se snaží potírat něco nového, něco, čemu se později bude říkat novozákonní a církevní asketická tradice, totiž ctnost toho, co je pokorné, temné, bezejmenné, ctnost oněch otroků, které Seneca nazval *humiles amici* – pokorní přátelé. Avšak Plótínovi výraz *tapéinos* příliš připomíná Thersíta, kterým již tak dlouho pohrdá. [...] Viděno z druhé strany, nepotřebuje tento

pokorný lid žádné namáhavé „očišťování“ ani „filosofický výstup“, žádný astrologický kult kosmického boha, aby živě pocítoval Boží otcovství a sesadil z nebe antické bohy, které degradoval na pouhé demony či marné modly. Tomuto vyvýšení člověka „syna Božího“ odpovídá poníženi hvězd a bohů [...].⁶

Už *Deuteronomium* přináší poselství zcela protikladné řeckým názorům:

Nebudeš mít jiného boha mimo mne.

Nezobrazíš si Boha zpodobením ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí.

Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit.⁷

Křesťanské poselství je završením a zdokonalením starozákonního myšlení, které radikálně převrací řecký způsob nazírání.

Tento bod znamenitě vystihuje Kierkegaard, čímž nám umožňuje pochopit plný smysl výrazu *tapéinos* v rámci křesťanského myšlení: „[Křesťanus] nikdy nenašel příštěšek natolik nuzný, aby mu zabránil vstoupit do něj s radostí, nikdy člověka tak bezvýznamného, že by nechtěl přebývat v jeho srdci, stejně jako ovšem nepopíral svou božskou autoritu. Přišel k nám jako chudý, aby nás nepojala bázeň, kdybychom jej viděli v jeho velebnosti; ale zároveň přišel v nebeské velebnosti jako Ten, při jehož jménu musí pokleknouti každé koleno na nebi i na zemi [Fil. 2, 10]. Jen tehdy, stane-li se pro tebe „Cestou, Pravdou a Životem“ [Jan 14, 6], bude pro tebe vším a musí pro tebe být buďto Vším, anebo ničím. A tehdy také jeho mocný hlas k tobě promluví, řka: „Chci být pro tebe vším, chci být tvým Bohem a uzavřít s tebou svou smlouvu; už pro tebe nebudu jako nějaká báseň, která tě v šťastném okamžiku povznese, ale uteče od tebe hned, jakmile dolehne na tebe tíseň a zatemní ti duši. Zůstanu s tebou a, i kdyby ses do daleka sám sobě ztratil, i kdybys na mne zapomněl, já na tebe nezapomenu“ [Iz. 49, 15], napomenu tě a upozorním, připomenu se ti ve vhodném okamžiku, aby ses spolehl na mne. Kdykoli se budeš cítit bezmocný a poníženy, nebeské síly v tobě se pohnou. Kdykoli budeš propadat pochybnostem, v pravý okamžik ucítíš nebeskou jistotu.“⁸

Řecké myšlení: více kosmocentrické než antropocentrické

Svrchu uvedené úryvky z řeckých filosofů dostatečně ukazují, v jakém smyslu stojí ve středu veškerenstva nikoli člověk, nýbrž hvězdy a smysly uchopitelný kosmos.

To platí obecně, avšak popravdě existují výjimky, myslitelé, jejichž myšlení se ubíralo opačným směrem. Najdeme je například u Xenofóna, který je ve *Vzpomínkách na Sókratů* přisuzuje právě Sókratovi, a dokonce i v Aristotelově *Politice*, kde čteme:

Jestliže tedy příroda nečiní nic ani nedokonalého ani bezúčelné, nutně to všechno učinila pro lidi.¹⁰

Avšak ve skutečnosti zůstaly takové myšlenky Řekům klasické epochy a jejich *communis opinio* dosti cizí. Xenofónovy texty jsou zase příliš obecné a postrádají adekvátní teoretický základ; a konečně proti úryvku z Aristotelovy *Politiky* můžeme postavit jeho vlastní slova z *Eetiky Níkomachovy*, která jsme již dříve uvedli.

Obdobné ideje najdeme rovněž ve fragmentech starých stoiků.¹¹ Avšak proti tomuto tvrzení, bývá vznášena, třebaže umírněně, teze, kterou razil Max Pohlenz, podle nějž antropocentrická koncepce starých stoiků nejspíš pocházela z kultury židovské, vzhledem k tomu, že Zénón byl židovského původu. „Máme tu před sebou zcela nový životní pocit. Stoia staví do středu své kosmologie právě ideu, že člověk je jediným cílem stvoření světa a že vše v něm je stvořeno kvůli němu. Takový životní pocit byl starým Řekům natolik vzdálený, nakolik je známý nám, když ve Starém zákoně ve vznešeném hymnu k Bohu: „Ó Pane, jak veliká jsou tvá díla!“ nachází svoji korunu ve věčném vyznání víry, že Bůh už ve chvíli stvoření požehnal člověku a dal mu nejen ,byliny a stromy, aby se živil jejich plody', ale i vládu nad zemí i nad rybami moře a ptactvem nebeským: „Učinil jsi jej pánem nad dílem svých rukou, vše jsi mu položil k nohám. Zénón si ze své vlasti zajisté přinesl víru v prozřetelnost v této podobě. Ta se díky Zénónovu dílu rozšířila v řecko-římském světě a křesťanství ji přijalo s radostí, aby v ní teoreticky rozvinulo své vlastní citění.“¹²

Velikost člověka v díle kapadockých církevních otců

Už jsme se zmínili o tom, že teprve na základě křesťanské zvěsti člověk objevil, že má *absolutní hodnotu jakožto „osoba“* – jak o tom svědčí uvedený úryvek z Kierkegaardra.¹³ Bylo tomu tak ze dvou důvodů.

První je ten, že již ve Starém zákoně je člověk nazýván *Božím obrazem*. V knize *Genesis* praví Bůh:

Učinme člověka, aby byl našim obrazem podle naší podoby.¹⁴

V 8. žalmu, na nějž ve svém úryvku narážel Pohlenz, se zpívá:

Vidím tvá nebesa, dílo tvých prstů,
měsíc a hvězdy, jenž jsi tam upevnil:
Co je člověk, že na něho pamatuješ,
syn člověka, že se ho ujímáš?

Jen maličko jsi ho omezil, že není roven andělům,
korunuješ ho slávou a důstojností.

Svěťuješ mu vládu nad dílem svých rukou,
všechno pod nohy mu kladěš:

všechen brav a skot a také polní zvířata
a ptactvo nebeské a mořské ryby,
i netvora, který se prohání po mořských stezkách.¹⁵

S příchodem Krista, Božího Syna, který se stal člověkem, inkarnovaného Slova [*Logos*], které *na sebe vzalo to tělo, jaké nosí lidé*, se přenáší na člověka jako na lidskou osobu posvátno v naprostém smyslu, smyslu, který byl v kontextu řeckého myšlení nemožný.

Kapadočtí křesťanští filosofové a teologové formulovali a vzorným způsobem představili ideu člověka jako *bylosti, která v sobě obsahuje, třebaže sama malá, mimořádnou velikost*. Tak u Řehoře Nazíánského čteme:

Člověk byl stvořen jako jakýsi druhý svět, veliký svět v světě malém, který Bůh postavil na zem jako druhého anděla, oslavovatel učiněný

tak, že jeho povaha je smíšená, je bdící nad viditelným stvořením a zasvěcený do stvoření neviditelného; je pánem všech věcí, které jsou na zemi, avšak podřízen vláde skutečnosti vyšších; je bytostí pozemskou i nebeskou, pomijivou i věčnou, řádu viditelného i pomyslného, postaven do středu mezi velikostí a pokorou, je zároveň duchem i tělem, duchem skrze milost, kterou obdržel, tělem z příčiny vlastní pýchy [...].¹⁶

Řehoř Nysský zase ukazuje, že velikost člověka jako obrazu Božího nesmíme nijak omezovat, ani ve svých představách klást do řádu fyzického světa. K tomu dodává:

Když se pohanští filosofové pokoušeli vytvořit si vysoké mínění o člověku, přestavovali si věci nízké a nehodné jeho skutečné velikosti; ano, prohlásili, že člověk je mikrokosmos složený z týchž živlů jako celek a tímto nádherným jménem chtěli chválit přírodu, zapominajíce přitom, že vlastně dělají z člověka bytost téže přirozenosti jako komár nebo myš, nebo přece i v nich jsou smíšeny čtyři živly, protože se zajiště v těchto živočichů vidí více či méně velká část každého z živlů, bez nichž by nemohlo kterékoli bytí účastné na smyslovém světě ani existovat. Čím je pak člověk tak veliký, když jej považujeme za obraz a podobu kosmu? [...] V čem však podle Církvě závisí velikost člověka? Ne v jeho podobě s kosmem, ale v tom, že je obrazem Stvořitele naší přirozenosti. [...]

Obrazem, který v každém okamžiku nese v sobě rysy krásy svého vzoru.¹⁷

Člověk tedy není nějaký mikrokosmos, ale makrokosmos, anebo lépe makrokosmos obražený v mikrokosmu.

Úvahy o negativitě těla u řeckých filosofů a o posvátné hodnotě těla v křesťanském myšlení

Řečtí filosofové navíc smýšlejí o lidském těle negativně, neboť je spojují s látkou spjatou se zlem.

V dialogu *Faidón* představil Platón tělo tak, že použil provokativní metafory vězení: duše je v těle jakoby uzavřena v cele čili ve vězení:

My lidé [rozuměj: my lidé jako duše] jsme v jakémsi vězení.¹⁸

Tutéž metaforu vězení přebírají, ba ještě zesilují další dialogy. V dialogu *Kratylos* Platón pod vlivem orfické filosofie rozvíjí obraz těla jako „hrobu“, a to na základě korespondence výrazů *sóma* (tělo) a *séma* (hrob), které se liší pouze jedním písmenem:

Někteří totiž tvrdí, že to je hrob (*séma*) duše, jako by v přítomné době byla pohřbena; ale také proto, že duše jím projevuje (*sémainei*) své projevy, i tak, že se správně nazývá *séma* (znamení). Avšak podle mého zdání dali toto jméno hlavně orfikové, soudíce, že duše trpí trest za věci, pro které je trestána, a že má tělo jako ohradu, aby byla zavřena (*sózétai*), na způsob vězení; že tedy je tělo, docela tak, jak je nazýváno, *sóma* (schránou) duše, až by zaplatila své dluhy, a že nic není třeba měnit, ani jedno písmeno.¹⁹

Tatáž myšlenka se znovu objevuje v *Gorgiovi*, a to jako myšlenka, která je vlastní lidem „moudrým“, čili orfikům a pythagorejcům. Bývá často spojována se slavnými Euripidovými verši:

Sókratés – Nic bych se totiž nedivil, že snad má pravdu Euripidés v těchto slovech:
*kdo ví, zda toto žití není mrtev být
a smrt zda není žití?*

a my jsme snad opravdu mrtvi; já jsem totiž už také slyšel od kteréhosi z moudrých mužů, že my nyní jsme mrtvi a naše tělo že nám je hrobem.²⁰

Ve *Faidrovi* si Platón vypomáhá nejen obrazem „hrobu“, ale i obrazem „škeble“:

Avšak krásu bylo tehdy vidět zářící, když spolu se šťastným průvodem – při němž jsme my následovali Dia, jiní jméno boha – duše uviděly blažené vidění a podivání a byly zasvěcovány zasvěcováním, které sluší nazvatí ze všech nejblazeňším; to jsme slavili, sami jsouce celiství a prosti utrpení, která nás v pozdějším čase čekala, a celistvá, jednoduchá, nechvějná a šťastná byla i ta zjevení, v která jsme byli uváděni a na která jsme se divali v čisté záři, jsouce čisti a nepoznamenáni

tím, co s sebou nyní nosíme a co jmenujeme tělem, jsouce k němu připoutáni na způsob škeble.²¹

A konečně ve *Faidónovi* už Plátón pohlíží na lidské tělo jako na zdroj veškerého zla:

Neboť tisíce starosti nám způsobuje tělo pro nutnou výživu; k tomu pak, padnou-li na nás nějaké nemoci, překážejí nám v naší honbě za jsoucnem. A naplňuje nás láskami a žádostmi a strachy a všelijakými přeludy a mnohými malichernostmi, takže nám pro ně doopravdy a vskutku nikdy není možno, jak se říká, mít ani jednu rozumnou myšlenku.²²

Až nakonec Plátón dovádí svou rozpravu o těle jako o původci všeho zla k nejzávažším důsledkům, když říká:

Vždyť i války, rozbroje a bitvy nezpůsobuje nic jiného než tělo a jeho žádosti. Neboť všechny války vznikají pro hmotné statky a statky jsme nuceni získávat pro tělo, sloužíce jeho potřebám; a tím se nám pro tohle všechno nedostává času na filosofii. A nejhorší ze všeho je to, že i když máme od těla na chvíli volno a dáme se do zkoumání něčeho, tu nám zase po samém hledání všude vpadá do cesty, způsobuje pobouření a zmatek a rozrušuje nás, takže pro ně nemůžeme vidět pravdu. Vskutku se nám ukázalo, že chceme-li něco čistě poznati, musíme se od něho odloučiti a dívati se samou duší na samy věci.²³

Obdobný pohled na lidské tělo najdeme i u Plótina, o němž nám Porfyrios vypráví následující:

Zdálo se, že se Plótinos, filosof naší doby, stydí za to, že je v těle. Pro tento nešťastný stav duše nechtěl nikdy vyprávět ani o tom, jak se narodil, ani kdo byli jeho rodiče, ani o své vlasti. Natolik pak pohrdal pózováním malířům a sochařům, že když jej Amélius požádal, zda by se nenechal portrétovat, odpovéděl: „Copak nestáčí, že už musíme vláčet tuhle modlu, již nás opatřila příroda, vy ještě chcete, abych svolil k tomu zanechat obraz mnohem trvalejší, jako by to byl nějaký výtvar hodný rozjímání.“²⁴

Plótinos navíc ještě ve své polemice proti křesťanské nauce o vzkríšení těla razil protichůdnou tezi: není třeba hlásat vzkríšení těla, ale právě naopak: vzkríšení od těla, neboť tělo je překážkou, která duši poutá s matérií; jež je zdrojem zla.

Nyní se ale podívejme, jak apoštol Pavel ve svém *prvním listě Korintánům* poučuje své bratry v křesťanské nauce o těle, která řecké pojmání těla radikálně převrací:

Tělo však není pro smilstvo, nýbrž pro Pána, a Pán pro tělo. Bůh, který vzkrísil Pána, vzkrísí svou mocí i nás. Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristových? Mám tedy z údů Kristových učinit údy nevěstky? Rozhodně ne! Což nevíte, že kdo se oddá nevěstce, je s ní jedno tělo? Je přece řečeno „budou ti dva jedno tělo“. Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch. Varujte se smilstva! Žádný jiný hřích, kterého by se člověk dopustil, netýká se jeho těla; kdo se však dopouští smilstva, hřeší proti vlastnímu tělu. Či snad nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého, který ve vás přebývá a jež máte od Boha? Nepatříte sami sobě! Bylo za vás zapláceno výkupné. Proto svým tělem oslavujte Boha.²⁵

Lidská těla jsou údy Kristova těla. Tak se z kobky a vězení stává *tělo chrámem Ducha*. Takové tvrzení je vskutku ohromující v prostředí řeckého a západního myšlení působí jako trhavina.

Augustin a Tomáš: paradigmatická formulace absolutní hodnoty člověka

Celá filosofie a teologie Aurelia Augustina (354–430) krouží kolem pojmu člověka jako osoby, a právě tím nabývá jeho nauka metafyzický rozměr, který se ukáže příznačný ve srovnání s tím, jak si celou tuto oblast rozvrhovali Řekové. Stačí například připomenout ústřední roli pojmu osoby jako údu těla Kristova, jímž je Cirkev, která je nosným sloupem celého Augustinova myšlení. Dále uvažme, jak se pojetí osoby mimořádným způsobem zesiluje tam, kde se chápe v sousedství pojmu lásky (křesťanské *agapé*): vždyť pro Augustina milovat osobu druhého znamená milovat Krista.²⁶

K tomu by se dalo říci ještě mnoho. Avšak na tomto místě, vzhledem k tématu, které probírám, bude myslím stačit, když si přečteme pár mimořádně hlubokých textů z Augustinova *Komentáře k evangeliu podle Jana*.

První z našich úryvků, který je také jedním z nejsilnějších, ukazuje, v jakém smyslu překonává velikost člověka velikost nebeských těles, tedy právě naopak, než jak tomu rozuměli Řekové:

Uvažuj o svém těle: je smrtelné, je pozemské, je křehké, je pomíjivé; odtrhni se od něj! Řekneš však, že asi jenom tělo je vázáno k času. Uvažujte o jiných tělech, o nebeských tělesech. Jsou mnohem větší, dokonalejší, zářící: pohybují se od východu k západu, jsou neustále v pohybu, jsou viditelné nejen lidem, ale i zvířatům. Postup dále. Ale jak to mám udělat, řekneš mi, abych se vyvýšil nad nebeská tělesa, já, který chodím po zemi? Nemáš vystupovat tělem, nýbrž svou duší. Vystup až za ona tělesa! Neboť ačkoli svítí a září na nebi, zůstávají tělesy. Vystup ale výše, ty, který si možná myslíš, že není možné jít za tyto divy, na něž hledíš. Řikáš: jak bych se mohl dostat ještě dál, až za nebeská tělesa, za co se mám ještě dostat svou duší? Už jsi viděl všechny tyto divy? Ano, už jsem je viděl. A jak jsi je mohl vidět? Vyjdi ven, ty, kdo na ně hledíš. Kdo hledí na všechny tyto divy, kdo je rozeznává a posuzuje, ten, kdo je takřkajíc váží na vahách moudrosti, je duše. Je přece nepochoybne, že duše, jejímž prostřednictvím jsi myšlil o všech těchto věcech, stojí výše nežli všechno, co vidíš. Ona totiž není tělo, je to duch: povznes se nad tohoto ducha. Abys však viděl, k čemu se musíš pozvednout, nejdříve srovnej tělo s duší. Ale ne, nikdy nedělej takové srovnání. Spíše srovnej duši s nádhrou Slunce, Měsíce a hvězd: avšak nádhra duše je větší. Uvažuj o tom, jaká je rychlost myšlenek: není ještě větší jiskra duše, která myslí, nežli polední slunce? Vidíš svou duši vycházet slunce: jeho pohyb se ve srovnání s pohybem tvých myšlenek zdá příliš pomalý; v jednom okamžiku jsi svým myšlením obsáhl celý běh Slunce. Vidíš jsi, jak Slunce sleduje svou dráhu od východu k západu, aby zítra znovu vyšlo na opačné straně. Svým myšlením jsi však tu dráhu již vykonal, kdežto Slunce ji koná tak pomalu. Jak podivuhodná věc je duše! Proč ale říkám: je? Pozdvihni se ještě i nad ni, vždyt i ona se mění, třebaže je lepší než kterékoli tělo či těleso. Časem ví, časem zase neví, časem si vzpomíná, časem zapomíná, časem chce, časem

zase nechce, časem hřeší, časem je spravedlivá. Pozdvihni se tudíž nad jakékoli proměnlivé bytí, nejen nad každé bytí viditelné, ale i nad každé bytí, které se mění. Pozdvihl ses nad viditelné tělo, pozdvihl ses nad viditelná nebesa, Slunce, Měsíc i hvězdy: transcenduj také ještě všechno, co je měnlivé! Jdi až za všechny viditelné skutečnosti, došel jsi až k své duši, ale i tam jsi našel projevy proměnlivosti. Copak Bůh je proměnlivý? Postup tedy dál ještě i za svou duši! Pozdvihni svou duši nad sebe sama, aby tak dosáhla Boha, na něž se tě ptá: *Kde je tvůj Bůh? Nemysli si, že je na tom pro člověka něco nemožného [...]*²⁷

A v témže spise Augustin vybízí:

Vesleme se tedy, a vzdáváme čest Bohu: nejen proto, že jsme se stali křesťany, ale proto, že jsme se stali samotným Kristem. Rozumíte, bratři? Uvědomujete si, kolik milosti na nás Bůh vyli! Žasněte a radujte se: stali jsme se Kristem! Je-li Kristus hlava a my jeho údy, pak celý člověk je on a my (*totus homo, ille et nos*).²⁸

Nakonec jeden úryvek, který v několika slovech shrne naši základní myšlenku:

Bůh se stal člověkem; a čím pak se stane člověk, stal-li se Bůh člověkem kvůli němu?²⁹

V textu, který je z jistých stránek příznačný, Tomáš Akvinský tvrdí, že osoba, protože je racionální skutečností, představuje *to, co je v celé přírodě nejdokonalejší*. Uvidíme, jak se tu Aristotelovo pojetí naprosto převrací, přitom si však Tomáš vypomáhá kategoriemi aristotelské metafyziky, které ovšem přizpůsobuje novému paradigmatu:

Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Něboli: Osoba znamená to, co je v celé přírodě tím nejdokonalejším, neboť trvá v duchovní přirozenosti.³⁰

Karol Wojtyła ve svém nejfilosofičtěji zaměřeném díle *Osoba a čin* přebírá tuto Tomášovu myšlenku a interpretuje ji v optice realistické fenomenologie následovně: „Vzniká dojem, že ty mnohonásobně poznávaci

snahy, jež jsou zaměřeny do oblastí, které leží vně člověka samého, mnohem převyšují snahy zaměřené k poznávání člověka. Ale možná to není ani tak otázka poznávacího úsilí a jeho výsledků, které jsou, jak víme, velmi bohaté a čím dál specializovanější. Možná je to prostě sám člověk, kdo neustále čeká na novou a pronikavou analýzu sebe sama, syntézu čím dál aktuálnější, protože čím dál nesnadnější. Člověk, který již odkryl tolik tajemství přírody, musí sám být neustále znovuobjevován. Protože zůstává jistým způsobem „bytotí neznámou“, potřebuje nacházet nový a zralejší výraz své přirozenosti. Navíc, [...] protože sám je prvním, nejpráhším a nejčastějším předmětem zkušenosti, bývá vystaven síle zvyku, a tím i nebezpečí, že sám sobě zevšední: tomuto nebezpečí je zapotřebí se vyhnout. Tato studie se rodí jako odpověď na potřebu překonat toto pokušení. *Rodí se z údivu tváří lidské bytosti, údivu, který je, jak známo, první pohnutkou poznání. Zdá se, že takový údiv – který není obdivem, ačkoli má do sebe i něco z něj – byl na počátku této studie. Údiv jako funkce rozumová se projevuje posloupností otázek a – v důsledku jejich položení – v posloupnosti odpovědí nebo řešení. Takovým způsobem se nejen rozvíjí proces myšlení o člověku, ale tento proces zároveň uspokojuje jistou potřebu každé lidské existence. Člověk nesmí ztratit místo, jež má zaujímat ve světě, který sám konfiguroval.*⁴³¹

Řečeno nádherným aforismem, jehož autorem je Nicolas Gómez Dávila:

„Co není osobou, je koneckonců ničím.“⁴³²

Individualismus: negace pojmu osoby

Existují dvě formy téměř naprosto negace ducha účasti a solidarity mezi lidmi jakožto osobami – je to individualismus a totalitarismus, jak připomíná Wojtyła.

Individualismus je morální blud, kterého se dopouští ten, kdo chápe vlastní dobro dočista odděleně od toho (ne-li dokonce v protikladu k tomu), co je dobré pro druhé, totiž od obecného dobra. Podle individualismu je žít a jednat spolu s lidmi *pouze určitou nevyhnutelností*, které se jako vyšší moci podřizujeme z nezbýti. Takové pojetí vede mnohem spíše k negativní než pozitivním důsledkům (omezení svobody, rozmanitá napětí a konflikty).

Totalitarismus představuje ve srovnání s individualismem blud v opačném směru. Považuje lidskou individualitu za samu od sebe neschopnou jednat konstruktivně spolu s druhými, neboť nechápe, jak by mohla sledovat jiné než pouze vlastní dobro. Takto chápaný jedinec nevyhnutelně představuje nebezpečí pro společnou a obecné dobro. Proto totalitarismus hlásá, že má-li uskutečnit to, co bude dobré pro všechny, *nezbývá jiné cesty nežli cesta násilného přinucení člověka jednat určitým způsobem.*

Totéž platí i o kolektivismu, který se ocitá v oblasti totalitarismu. Ruský filosof Berďajev k tomu podotýká: „Otroctví a svod kolektivismu se rodí z přenesení duchovního obcování, společenství, univerzality ze subjektu na objekt, ať už se rodí z objektivizace dílčích funkcí lidského života, anebo lidského života jako celku. Kolektivismus je vždy autoritářský; centrum vědomí a mravního smyslu se umísťuje mimo lidskou osobu, do sociálních skupení, do mas; například do armády nebo politické strany. Stranické kádry mohou zcela zadusit svědomí osobnosti a nastolit kolektivní vědomí, které koexistuje s vědomím osobním.“⁴³³

Wojtyła k tomu zase poznamenává: „Individualismus chce ochránit individuální dobro před společností; totalitarismus se chce, jak dokládají mnohé historické zkušenosti, ochránit před jedincem ve jménu obecného dobra chápaného specifickým způsobem. Tak či onak nacházíme v základě obou směrů, obou systémů myšlení a jednání totéž pojetí člověka.“⁴³⁴

Pojetí člověka, které vede ke dvěma protichůdným omylům, je neosobní (apersonální), či dokonce „protiosobní“ (antipersonalistické), je založeno na vizi, která protřečí samotné lidské přirozenosti, pokud je v ní obsažena schopnost účasti (participace) a solidarity v jednání spolu s ostatními v prostoru lidské svobody tak, aby bylo dosaženo obecně dobrého.

Třebaže Edgar Morin – jako nevěřící – vychází ze zcela odlišných filosofických východisek, dochází k ne nepodobným závěrům. V moderní době se individualismus odtrhl od humanismu, z něhož vzešel a „bere na sebe formy aristokratické či estetické (kult vlastního Já) a především buržoazní formy, které se demokratizují a vytvářejí všeobecný typ humanistického individualismu, který podporuje ty ekonomické a sociální procesy, které počínají koncem XIX. století končí zrušením staré solidarity, atomizací individuů a používáním materiálních a technických

prostředků k dosažení „blahobytu“.³⁵ Avšak prostředky a technologie, které vedou k tomuto blahobytu spíše lidé rozdělují, nežli sjednocují.

A ještě toto: humanismus, který se stal náboženstvím člověka, se rozchází s křesťanstvím, poněvadž náboženství pro člověka se nemůže zakládat na člověku. [...] Absolutní laicizace podvědomě působí abso-
lutní divinizační laicizovaného objektu.³⁶

Jak se vytratilo křesťanské pojetí osoby

Jak to, že jsme se dostali až sem?

Odpověď je jednoduchá: člověk opírající se až do nejzazších důsledků o vědu a techniku se stává schopným věci vytvářet a opanovat je; řečeno z opačné strany však nejen že neumí úměrně tomu růst i duchovně tak, aby opanoval sebe stejně, jako opanoval věci, ale ve velké míře sám na sebe zapomněl, a stal se tak obětí věcí, které kdysi vytvořil. Tak i samy takzvané humanitní vědy pojednávají o člověku jako o „předmětu“ a ztrácejí ze zřetěle smysl pro lidskou osobu.

Jak správně poznamenal Umberto Galimberti, od doby, kdy náboženské a filosofické obrazy člověka (člověka stvořeného k obrazu Božímu, člověka, který není prostředkem, nýbrž cílem) byly téměř zničeny, stal se člověk *predmět*em a *hmotou*. Sám smysl smrti se ztrácí a je odsouván: „Svlečena z šatu svých náboženských valérů, metafyzických a symbolických hodnot, které nenašly příbytek v technologickém scénáři, zastihuje dnes smrt, smrt bez příkras, nahá a nesmyslná člověka jako by byl cosi jako zmetek na výrobní lince života, neupotřebitelný zbytek, anebo absolutní cizinec, který se náhle ocitl ve frenetickém a zaneprázdněném světě ne proto, aby dosáhl skutečného či domnělého cíle, jak tomu bylo ještě v pojetí náboženském a humanistickém, ale s jediným cílem, cílem zahnat smrt, vyloučit ji, odstranit, schovat do popelnice a vyvézt na skládku zapomnění.“³⁷

Posvátnost člověka a jeho těla takto upadá do naprostoého zapomnění, o němž tak příznačně psali mnozí myslitelé století, které se právě uzavřelo.

V roce 1944 mělo v Paříži premiéru drama J.-P. Sartra *Za zavřenými dveřmi*. Hra se nesoustředí pouze na nemožnost mezilidského porozumění a vztahu, ale přímo na neúprosnou averzi a radikální nenávisť,

která mezi lidmi panuje. Garcin je odsouzen do pekla. Jeho trestem je žít tam společně s Estellou a Ines. Jeho zoufalství se stupňuje až k okamžiku, kdy prosí o otevření dveří a o jakýkoli druh mučení, jen aby nemusel přebývat s těmito dvěma ženami, protože jejich soužití je „mučení mozku [...] larva utrpení, která tě tře a dotýká se tě, ale nikdy ti nedělá dost zlé“.³⁸ Na konci hry pronáší Garcin závěrečná slova: „Tohle je tedy peklo? Nikdy bych tomu nebyl věřil. Vzpomínáte si? Sira, hranice, rost k smíchu! Žádných roštů není zapotřebí; *Peklo, to jsou ti druzí*.“³⁹

Ostatně už Nietzsche definoval člověka jako *das noch nicht festgestellte Tier*, čili jako „dosud neustálený druh zvířete“, totíž jako živočicha dosud neukončeného, ještě „nehotového“ (čili nižšího nežli jsou zvířata, jejichž vývoj je ustálen a druh určen). Pro Nietzscheho je člověk „jedním z nejrafinovanějších predátorů“, „nejlepší z šelem“, „nejkrutější ze všech zvířat“, „jedna z chorob Země“.⁴¹

K Nietzscheho myšlence „smrti Boha“ poznamenává Michel Foucault ve své knize *Slova a věci*: „Poslední člověk je zároveň starší i mladší než smrt Boha. Je to on sám, kdo musí odpovědět na vlastní konečnost; avšak od chvíle, kdy mluví, myslí a existuje uvnitř smrti Boha, sám jeho zločin je odsouzen k smrti; noví bohové, titíž, už vzdouvají oceán budoucnosti; člověk zmizí. Spíše nežli smrt Boha – či spíše ve stopách této smrti a hlubokém vztahu k ní – ohlašuje Nietzscheho myšlenka konec jeho vraha.“⁴²

Stojí za to ocitovat rovněž komentář Edgara Morina: „Moderní tragédie se hraje na útěku před tragédií. Namísto tragédie smrti se ukazují snahy na smrt zapomenout a stávají se natolik tragickými jako sama smrt.“⁴³

Jediná terapie spočívá v tom, že znovu pochopíme smysl a hodnotu lidské osoby: z něj se Evropa zrodila, jedině z něj se může obrodit.

Bez křesťanství člověk nemůže sebe sama poznat⁴⁴

Ve své knize *Lidská identita (L'identité humaine)* představuje Edgar Morin člověka jako bytost se třemi charakteristickými rysy, které se vzájemně podmiňují: nekonečně malý co do své fyzické stavby a co do morální bity; nekonečně velký co do inteligence a co do genialních vynálezů;

nekonečně složitý co do této charakterové protikladnosti. Složitost člověka je možno představit na strukturálních dvojicích protikladů. Lidský tvor je mnohem více nežli pouze *sapiens*, *faber*, *oeconomicus*, jak se často říká; je totiž zároveň

sapiens / demens
faber / ludens / imaginarius
oeconomicus / consumans / aestheticus
prosaicus / poeticus.⁴⁵

Konotace slova *demens*, tj. ten, kdo pozbývá myslí (jedná jako „smyslů zbavený“), nevysvětluje pouze kriminalitu, ale též lidskou schopnost oddávat se vlastní obrazotvornosti, a tedy také lidskou kreativitu (Platónovo „božské šílení“). Konotace výrazu *consumans* spolu s výrazem *oeconomicus* jsou komplexní jak na úrovni individuální, tak sociální; ukazují, čím se člověk liší nejen od zvířete, ale také od stroje, neboť postrádá jejich schopnost být vysvětlován čistě racionalistickými a deterministickými schématy.

Neukončenost člověka, jak ve smyslu jeho „malosti“ tak i ve smyslu jeho „velikosti“ anebo jeho strukturální složitosti, přináší s sebou tyto důsledky: „Varuje nás, že technický, průmyslový a hospodářský pokrok je provázen nedostatečným rozvojem psychologickým, intelektuálním a morálním. Ukazuje, že lidská bytost je v zajetí klamných dějinných „dvojíých her“: her vědomí a nevědomí, her pravdy a omylu. Ukazuje se, že jednou je hráčem, podruhé sám hračkou, aniž by věděl, zda je nyní více tím, či oním.“⁴⁶

K tomu ještě, podotýká Morin, „faktem zůstává, že lidský jedinec je centrem vědomí ve společnosti a pro společnost. Jedinec může totiž svým rozumem pojmut společnost, v níž žije, může se dokonce snažit pojmut celý svět silou svého porozumění... Duše i senzibilita společnosti spočívá v individuích. *Individuální mysl/rozum je mnohem komplexnější nežli společnost, komplexnější nežli Země, komplexnější nežli celá galaxie*“⁴⁷ Morin neakceptuje křesťanskou zvěst, ale přece ji zčásti vstřebal a překvapivě rozvíjí mnohé její myšlenky. Interpretace člověka, kterou nabízí ve své knize *Metoda (La méthode)* v kapitole nazvané *Lidská totožnost (L'identité humaine)*, není ničím jiným než velmi inteligentním, propracovaným a velkolepým výkladem jedné z Pascalových

Mýšlenek, kterou sám Morin umístil na začátek své knihy jako epigraf a k níž se vrací i v závěru.⁴⁸

Uvedeme zde tento pascalovský úryvek celý: „Co za chiméru je tedy člověk? Jaká novinka, jaký netvor, jaký chaos, jaký svár protikladů, jaký div! Soudce všech věcí, ubohý pozemský červ; strážce pokladu, stoka nejistot a bludů; sláva i vyvrhel vesmíru. – Kdo rozplete tento chomáč? Příroda mate pyrrhoniky, rozum mate dogmatiky. Čím se tedy stanete, lidé, kteří hledáte, kým opravdu jste, svým přirozeným rozumem? Nemůžete uniknout jedné z těchto sekt, ani zůstat u některé jiné. Poniž se, nemožoucí rozumě; zmlkni, hloupá příroda: naučte se, že člověk je nekonečně větší než člověk: nauč se od svého mistra pravdu o svém údělu, kterou neznáš: naslouchej Bohu.“⁴⁹

Mimohrádná komplexnost přirozenosti lidské osoby snad ani nemohla být vyjádřena lépe.

Vrátíme se nyní, na závěr, k tématu Evropy a evropského člověka – a podíváme se, jak Edgar Morin dává novou formu myšlenkám Maxe Schelera, které jsme v naší knižce vícekrát připomněli. Scheleer poukázal na strukturální limity každé formy politické „Ústavy“, a tudíž i nové Evropské konstituce: „[...] donucovací autorita nepostačuje k tomu, aby udržela společenskou jednotu, je zapotřebí komunity, která by přinesla jednotlivým lidem živý pocit solidarity a lásky.“⁵⁰ A proto je zapotřebí, aby si člověk znovu osvojl smysl pro komplexnost a poznal hodnotu své vlastní skutečnosti jako hodnotu „osoby“, jejíž cena přesahuje každou jinou skutečnost.

KŘESŤANSTVÍ JAKO ZÁKLAD EVROPSKÉ DUCHOVNOSTI

Bůh se stal člověkem; čímkap se asi stane člověk, když se pro něj Bůh stal člověkem.

Mé dobro spočívá v tom, být sjednocen s Bohem, a dokud nebudu přebývat v něm, nebudu moci ani přebývat sám v sobě.

AURELIUS AUGUSTINUS

Bůh jako osoba a osoba člověka tvoří neoddělitelný celek.

BERNARD GROETHUYSEN

Zapomnění pojmu osoby souvisí se zapomenutím pojmu Boha

Jak se to mohlo stát, že jsme ztratili pojem člověka jako osoby?

Dospěli jsme až sem z téhož důvodu, proč se ztratily velké hodnoty a proč jsme se stali – více či méně nevědomky – oběťmi nihilismu. Rozum pozůstatený sám sobě zničil všechny tyto hodnoty jednu po druhé.

Hodnoty jsou jako pyramida, jejímž vrcholem je Bůh a božské, které všechno řídí. Zrušime-li Boha, zruší se krok za krokem všechny hodnoty a nastanou všechny následky, které z toho vyplynou.

Morin napsal: „Když se jednou ztratil Bůh jako základ, laický duch se šířil po celém světě, aby našel jiná slova pro ty principy, které by mohly platit univerzálně pro všechny lidi a pro každou společnost. A tady nacházíme jiný originální rys evropské kultury, že totiž pokusy najít nový

základ nenachází žádný absolutní princip ani cokoli evidentního, co by platilo nepopíratelně a pro všechny. A tak po každém znovuzaložení přichází téměř okamžitě radikální odmítnutí. Takovým či onakým způsobem nepřestává v evropské kulturní historii působit negace. I sama víra hraje roli fundamentální kritiky, protože od základu podminovává všechny základy, které navrhuje laické myšlení, a ukazuje přítom omezení a nedostatečnosti rozumu, humanismu i vědy.⁴⁰

A sám Morin k tomu výstižně dodává: „Právě proto, že rozum se považuje za čistou pravdu, končí sám tím, že se zbožšťí; a právě sebezbožštěním se rozum stává šílenstvím.“⁴¹

Strukturální souvislost pojmu člověka jako osoby s pojmem Boha jako osoby

Ve skutečnosti má pojem osoby triangulární strukturu. „Já“ se uskutečňuje, a tudíž i poznává sebe sama pouze ve vztahu k „Ty“. Každé „Já“ tak nese nesmazatelné znamení nějakého „Ty“.

Ale dynamika vztahu mezi „Já“ a „Ty“ je, jak se ukazuje, dosti křehká a často se zlomí. Zakládající strukturální celek, který upevní vztah mezi „Já“ a „Ty“, je dán vztahem, který člověk navazuje s Bohem a s tím, co je boží.

Ale jaký je to Bůh?

Ne Bůh filosofů, tedy Bůh vytvořený abstrakcí čistého rozumu.

A proč ne?

Neboť Bůh filosofů ve své abstrakci nemůže položit konkrétní základ dynamice triangulárních vztahů, z nichž se rodí pojem osoby.

Jak výstižně zdůraznil Luigi Pareyson, pojem, kterým filosofové reprezentují Boha, je vždy uzavřen v nějaké antropomorfní formě, i když často je to forma velmi vznešená a vytríbená. O tomto antropomorfismu Pareyson napsal: „Pojímat Boha pojmovými nástroji znamená definovat ho na základě kategorií, které si vypracovala lidská mysl, a přisuzovat mu tudíž vlastnosti, které jsou přímo nebo nepřímo spojeny s člověkem, i když jsou třeba nanejvýš zjemněné a abstraktní a i když myslíte na významný a vrcholně vznešený význam těchto pojmů. [...] Když kupříkladu pojímáme Boha jako Bytí, Počátek, Příčinu, Myšlení, Rozum, Hodnotu, Osobu, Dobro, Prozřetelnost a tak dál, stejně vždy

mluvíme na míru člověka, který vnáší do těchto pojetí božství rysy skryté antropomorfní.“⁴²

Jako příklad sem zařadíme jeden z nejvznešenějších textů, který kdy byl o Bohu napsán; jde o dvanáctou knihu Aristotelovy *Metafyziky*.

První Hybátel pohybuje jako předmět lásky a tím, co je tak pohybováno, pohybuje dále ostatním.

Je-li tedy něco pohybováno, může se chovati a býti také jinak. A tak, je-li nejprve pohyb s místa na místo, jest také skutečností, již jest pohybováno. Vzhledem k ní však může se chovati jinak co do místa, i když ne co do podstaty. Ježto však jest něco, co pohybuje a samo jest nehybné, a poněvadž je ve skutečnosti, nemůže se vůbec nikdy chovati jinak, měniti se. Neboť místní pohyb jest první mezi změnami a prvním místním pohybem jest zase pohyb v kruhu, který ono působí. Jest tedy nutné něčím jsoucím, a pokud jest nutným jsoucнем, jest dobré, a tak, jako dobro, jest počátkem. [...] Takový jest tedy počátek, na němž závisí nebe a příroda.

Způsob jeho života je vrcholem dokonalosti, jakého se nám do stává jen nakrátko. Neboť žije tak stále – nám je to nemožno – ježto jeho činnost jest zároveň jeho blahem. A proto bdění, vnímání a myšlení jsou pro nás nejvýše libé a teprve skrze ně doufání a vzpomínání. Myšlení o sobě jsa však zaměřeno na to, co jest o sobě nejlepší, a nejvyšší stupeň myšlení má předmětem, co je nejlepší v nejvyšším stupni.

Sebe sama však rozum myslí účastí v myslitelném, v tom, co jest předmětem myšlení. Neboť předmětem sebe sama čili myslitelným se stává tím, že se ho dotýká a je myslí, takže rozum a myslitelné je totéž. Jest totiž rozum, jenž v sebe přijímá myslitelné a podstatu, a jest skutečně činný, když je v sobě má.

Proto ono myslitelné jest ještě ve vyšší míře božské než to, co božského zdá se mít v sobě rozum, a pozorování toho, rozjímání (*theoria*), jest něčím nejsladnějším a nejlepším. Jestliže tedy Bůh jest stále tak blažen, jako my jen někdy, jest to podivuhodně jsoucno, je-li však ještě blaženější, jest ještě mnohem podivuhodnější. A opravdu jest.

Jest však také samostatným životem. Neboť skutečná činnost rozumu jest životem a on jest skutečnou činností; činnost však jest jeho samostatný, dokonalý a věčný život. Proto říkáme, že Bůh jest naprosto

dokonalá, věčně žijící bytost. A tak v Bohu jest nepřetržitý a věčný život a nepřetržitá a věčné trvání. Neboť to jest Bůh.⁴

Jak vznešeně tu Aristotelés uvažuje o Bohu! A přece, i když je sebevznešenější, zůstává jeho *mírou* člověk.

Specificky aristotelický Bůh, kterého od člověka odděluje strukturálně ontologická vzdálenost, myslí pouze to, co je dokonalé, tedy sebe sama, a není v žádné přímé komunikaci s člověkem, vyjma s člověkem jako významným typem dokonalosti. Jedním slovem člověk a všechna další jsoucna touží po Bohu a k Němu se upínají, avšak Bůh nijak netouží po tom, co po něm touží. Je milován, ale nemiluje ani nemůže milovat to, co jej miluje.

V následujících pasážích *Metafyziky* Aristotelés upřesňuje svůj výklad.

Ať už je jeho podstata ve schopnosti rozumu nebo ve skutečném myšlení, jest otázka, co myslí. Zřejmě buď sebe sama, nebo něco jiného. Jestliže něco jiného, tedy buď stále totéž, nebo jiné. Jest pak v tom nějaký rozdíl či není, myslí-li se krásné nebo to, co se namane? *Nebylo by to docela něco zvláštního míti za předmět přemýšlení některé věci? Je tedy zjevno, že myslí to, co jest v nejvyšší míře božské a vznešené a při tom nepodléhá žádné změně. Neboť by to byla změna k horšímu a by by to již jakýsi druh pohybu.*⁵

Jak jsme již poznamenali, aristotelický Bůh nemůže myslet jednotlivé lidi; tím méně lidi chudé a opuštěné. Aristotelés by totiž (ostatně jako všichni Řekové) domněnku, že Bůh může myslet na ubohé hříšníky, nebo je dokonce milovat, považoval za rouhání.

Proč filosofické pozice jako je Aristotelova neobstojí

Když o tom uvažuji, vzpomínám si na mladého studenta, který byl držen ve vězení Sv. Viktora v Miláně a který u mne skládal zkoušku z dějin filosofie. Připravoval se totiž uzavřít kurs zvláště zaměřený na Aristotelovu *Metafyziku* a konkrétně na její dvanáctou knihu, v níž se probírá otázka Boha a Prvního Hybatele.

Hned bylo vidět, že mládenec je velmi inteligentní a že se dobře připravil; avšak poté, co bod po bodě vyloužil Aristotelovu nauku o Bohu a o jeho činnostech, řekl mi: „Takový Bůh, jakého popisuje Aristotelés, by mi nemohl nijak pomoci; je-li Bůh opravdu takový, jak říká tento myslitel, pak bych byl dočista opuštěný, zůstával bych sam jako obět svých vlastních vin, bez východiska, vězeň svého osudu.“

Narážel přitom právě na pasáž, kterou jsme výše citovali a která jej hluboce zaujala. Aniž by to věděl, vyjadřoval právě jednu z velikých Pascalových myšlenek. Blaise Pascal, jak jsme již uvedli, totiž tvrdil, že křesťanský Bůh není bohem filosofů ani učenců, ale *Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jakobův*. „Bůh křesťanů není prostě nějakým Bohem – stvořitelem geometrických pravd a řádu živlů: to je pozice pohanů a epikurejců. Není ani prostě Bohem, který koná svou vlastní prozřetelnost nad životy a dobroty lidí, aby dal řádku šťastných let těm, kteří jej uctívají: to byla pozice Židů. Ne, *Bůh Abrahamův, Bůh Izákův i Bůh Jakobův, Bůh křesťanů je Bůh lásky a útechy*; je to Bůh, který naplňuje duši a srdce těch, kteří jsou jeho; je to *Bůh, který jim dává vnitřně pocítit jejich ubohost a své nekonečné milosrdenství*; Bůh, který se spojil se samotným základem jejich duše, který ji plní pokorou a radostí, důvěrou a láskou; který je činí neschopnými pojmout jiný cíl, nežli je On sám.“⁶

Na tomto místě bychom si mohli položit otázku, zda se dá tímto způsobem filosofovat, a jestliže ano, tedy jak. Odpověď na ni je jednoduchá: abychom rozřešili problém, o němž tu pojednáváme, čili problém lidské osoby, je zapotřebí osvojit si uvažování v hermeneutickém kruhu, kterému tak mistrovsky učil Augustin.

Abych rozuměli, je třeba věřit, a abychom věřili, je třeba rozumět.⁷

Konečně byl to právě Aurelius Augustinus, kdo ve svých *Vyznáních* důsledně vypracoval takové pojetí osoby, které je dáno vztahem k Bohu.

Bernard Groethuysen vychází z myšlenky, že osobní Bůh a osoba člověka vytvářejí nerozlučný celek, a dodává: „V řecko-římském životní filosofii člověk usiloval o to najít vysvětlení sebe sama v celku světa, avšak svět zůstával němý. Tady je tomu naopak, člověk hovoří s Bohem a Bůh hovoří s člověkem. Teprve v tomto dialogu může člověk říci ‚já‘; a tak se vytváří nový člověk.“⁸

Právě tak se utváří člověk jakožto osoba. A naopak, jakmile zmizí pojem křesťanského Boha, zmizí tím *eo ipso* i pojem člověka jako osoby v jeho plném ontologickém významu.

Pojem Boha překračuje samu filosofii

Pojem Boha, a tedy i vztahu mezi Bohem a člověkem, z něhož se rodí nová figura lidské osoby – už zdaleka nemá onen antropomorfní rys, na nějž jsme výše poukazovali. Kierkegaard popravdě říká, „nejenže křesťanství má v sobě něco, co si člověk sám nedal, ale obsahuje i věci, které by člověku nikdy nepřišly na mysl, dokonce ani jako ideální přání“. A dodává: „Skutečný důvod toho, proč se člověk nad křesťanstvím pohoršuje, závisí v tom, že *křesťanství je příliš vysoké, protože jeho míra není míra člověka, protože chce z člověka učinit něco tak mimořádného, něco, co překračuje každý lidský pomysl*“.⁹

To se svrchovaně potvrzuje ve vztazích mezi Bohem a člověkem, z nichž se rodí osoba.

Kierkegaard ještě na jiném místě poznamenává, že Kristus nejenže doma očekává „ztraceného syna“ jako otec v onom podobenství, ale vydá se sám na cestu jako dobrý pastýř hledající ztracenou ovci anebo jako žena, která hledá a najde ztracenou drachmu. „Ano, Bůh zašel ještě mnohem dál nežli pastýř, nežli žena; šel cestou nekonečně delší – cestou vtělení: byl Bohem a vyšel z věčnosti do času, aby se stal člověkem a aby se vydal hledat hříšníky!“¹⁰

Kierkegaardovy myšlenky sledují hermeneutický kruh, na nějž upozornil Augustin. Patří k těm nejhlubším, jaké kdy ve filosofii byly vysloveny. Kristus přišel, aby do všech stran šířil své pozvání, a jeho pozvání *neběží jen po hlavních cestách, ale i po osamělých chodníčcích, ba i po cestičkách, které zná třeba i jen jeden člověk*: „I tam, kde je jenom jediná stopa, stopa toho nešťastníka, který přichal cestou své bídý tam, kde mu ani jediná stopa neukáže, jak se vrátit zpět: i tam se dostane Kristovo pozvání, které snadno a bezpečně najde cestu ven, tím snadněji, když znovu přivádí ztracence k tomu, kdo zve. Přijďte ke mně všichni: i ty, a ještě i ty, a také ty, který jsi nejosamělejší ze všech uprchlíků.“¹¹

Nyní můžeme plně porozumět esenciálnímu jádru toho, co píše Kierkegaard ve svých *Denících*, z nichž jsme citovali v předchozí ka-

pitole: „Kristus nikdy nenašel přístřešek natolik nutný, aby mu zabránil, aby do něj vstoupil s radostí, nikdy člověka tak bezvýznamného, že by nechtěl přebývat v jeho srdci. [...] Kdykoli budci propadat pochybnostem, v pravý okamžik uctíš nebeskou jistotu.“¹²

Bůh Evropy podle Marie Zambranové

Evropa přejala od Řeků mnoho, ale ne jejich bohy, jejichž marnost ukazovali filosofové od předsókratů až k Xenofánovi.

Bůh Evropy byl Bohem Bible, Bohem, který stvořil svět z ničeho. Jak o tom píše s provokativní, ale účinnou nadsázkou španělská filosofka María Zambranová: „On byl skutečným Bohem Evropy, Bohem svého ,vyvoleného národa‘, jehož prostřednictvím chce spasit celý svět. Bůh – Stvořitel, který ztratil člověka a spolu s ním i svět. To proto, že člověk, milovaná bytost, se vzbouřil a touto vzpourou vzal Bohu svět, který stvořil ke své vlastní slávě. To, co Had slíbujícím lidem, že ,budou jako bohové‘, probudilo v nich touhu zastoupit ve světě Boha, stát se Bohem – Pánem světa, který nestvořil. Bůh jej mohl zničit, mohl znovu člověka, který se proti němu vzbouřil, vrátit prachu a celý svět s ním. Ale neuděl to, a dokonce mu později poslal jediný lék, který mohl napravit tento stav, poslal lidem Boha jako je sám, který měl lidskou tvář a smrtelné tělo, v němž mohl zemřít, a co více, které mohl dát lidem jíst; Bůh, který se činí potravou lidské nenasytlosti. Od té doby se z úst Hada neozývá ,budete jako bohové‘, vždyť Bůh sám se obětuje proto, aby zkonejšil tento božský hlad. Bůh nepřestává být Bohem stvoření, ale stává se ještě více Bohem milosrdenství.“¹³

V Božím kreacionismu Zambranová spatruje jedinečný rys biblicko-křesťanského Boha, jeho zvláštní význam, na němž se formoval evropský člověk: „[...] Evropa se s nadšením vydala uctívat tohoto Boha-Stvořitele. Evropský člověk, třebaže hovoří o ctnosti, ba o mnoha ctnostech, našel své ospravedlnění ve stvoření, které nebylo zamýšleno jako ctnost. [...] Ano, byl-li uctíván Bůh stvoření a milosrdenství, zdůrazňovalo se zvláště to první; mezi dvěma božskými činnostmi přitahovalo vždy více stvoření.“¹⁴

Zambranová dochází k těmto závěrům: „Nikde není Boha aktivnějšího a ,náslnějšího‘. Napřed vytrhne svět z nicoty a vytvoří nádhernou

skutečnost, která je tím nejvelkolepším skutkem, skutkem nejčinnorodějším, skutkem absolutním. A učinil lidskou bytost ke svému obrazu a podobě. A už brzy se začne freneticky utvářet něco, čemu budeme říkat Evropa.⁴¹⁵

Základem pojmu osoby je pojem lásky

Ale vraťme se k ještě k tématu křesťanský božího Milosrdenství, které Zambranová považuje za méně přitažlivé nežli téma Stvoření.

Křesťanství přišel na svět pro všechny, ale *zvláště pro ty, kteří jej nejvíce potřebují*. To je patrné už ze samé podstaty lásky, říká Kierkegaard, neboť láska, pokud je pravou láskou, má v sobě takový poměr k milovanému, který je nepřímo úměrný jeho vlastní hodnotě: *ten nejnuznější ze všech je dožadista i ten, kterého Bůh miluje nejvíce*.

To je docela jiné pojetí, než s jakým jsme se téměř všude setkávali u Řeků, kteří docela naopak považovali to nejhodnotnější za nejvíce lásky hodné, a tudíž *kladli mezi velikost lásky a hodnotu jejího předmětu přímo úměru*.

Křesťanství naopak – jak poznamenává Kierkegaard – obrací svou pozornost k nejmenším z lidí. Může se nestarat o ruského cara, pokud je ruský car někým opravdu velikým, ale nemůže se nestarat o někoho nuzného.

Kierkegaard vyostřeně a zároveň básnicky a vznešeně komentuje myšlenku, že „nejbláženější útěchou je věčně jistý důkaz toho, že jsem Bohem milován“, následujícím sylogismem: „Láska (totiž pravá láska, ne sebeláska, která miluje jenom to, co je úctyhodné, vynikající a pod., čili konec konců zase jen sebe sama) *stojí v převráceném poměru k velikosti a znamenitosti svého objektu*. Nejsem-li tedy víc nežli nic – cítím-li se ve své ubohosti nejubožejší ze všech – nuže, tehdy je jisté, je věčně jisté, že Pán Bůh mě miluje. Říká Kristus: „Ani jeden vrabec nepadne na zem bez dopuštění vašeho Otce“ [Mt 10, 29]. A já nabídnou obět ještě větší pokory: *vždyť před Bohem jsem ještě mnohem méně nežli vrabec*: a tím je jistější, že mě Bůh miluje, tím správněji se uzavírá tento sylogismus. – Ano, o ruském caru by se dalo uvažovat, že na něj Bůh může zapomenout: *vždyť Bůh má co poslouchat tolik jiných věcí!* A ruský car není zase někým tak velikým. Ale takového vrabce, to je něco jiného, vždyť

Bůh je láska a láska se vztahuje k velikosti či významnosti v obráceném poměru. – Kdykoli se ve světě cítíš opuštěný, trpící, když se o te někdo nepostará, a ty z toho vyvodíš závěr: „ani Bůh se o mne tedy nepostará“, tehdy se styď za to, jaký jsi hlupák a pomlouvač!, ty, který takto mluvíš o Bohu. *Ne tak, vždyť právě ten, kdo je na zemi nejvíce opuštěn, je Bohem ze všech nejvíce milován*. A kdyby nebyl tím neopuštěnějším, kdyby měl ještě nějakou docela malou útěchu; právě tehdy kdyby mu i ona byla vzata: v témž okamžiku by bylo ještě jistější, že Bůh jej miluje.⁴¹⁶

Ano, na tomto pilíři stojí veškeré křesťanské myšlení, a když jej odstraníme, pojem osoby se sám zhroutí a zhroutí se i skutečný humanismus; a to, co z něj zůstane, bude jen nějaký reduktivistický *individualismus*, který se na kterékoli úrovni rekonstrukce ducha nové Evropy projeví jako odstředivá síla.

Rád bych uzavřel tyto stránky věnované křesťanství jako nezbytné evropské komponentě několika slovy Rémi Bragua: „Není nezbytné, má-li Evropa zůstat Evropou, aby se všichni její obyvatelé výslovně přihlásili ke křesťanství, tím méně, aby byli militantními křesťany.“⁴¹⁷ A na otázku, zda se Evropa může obejít bez křesťanství a zůstat přitom sama sebou, dodává: „Evropa musí zůstat, anebo se znovu stát, místem, kde se odlišuje, co je časně a co je duchovní, a ještě více se musí stát místem, kde každý každému přiznává legitimitu na jeho vlastním poli. Musí zůstat, anebo se znovu stát místem, kde se uznává, že mezi člověkem a Bohem je intimní pouto, spojení, které jde až do nejtělesnějších oblastí lidstva a k němuž je třeba zachovávat bezvýhradný respekt. Musí zůstat, anebo se znovu stát místem, kde se jednota mezi lidmi utváří ne prostřednictvím nějaké ideologie, ale mezi konkrétními osobami a skupinami. Pokud se tyto prvky zcela ztratí, možná se i něco vytvoří, snad i něco trvalého. Ale bude to ještě Evropa?“⁴¹⁸

VĚDECKO-TECHNICKÁ REVOLUCE A JEJÍ ZVRÁCENÉ NÁSLEDKY

*Nikoli metafyzika, nýbrž věda dnes představuje zdroj
dogmatického zneužívání.*

HANS-GEORG GADAMER

*Každá politická revoluce je drama, avšak technická revoluce,
jež se ohlašuje, je pravděpodobně více nežli dramatem, je
to tragédie poznání, babylonské zmatení individuálních
a kolektivních poznatků.*

PAUL VIRILIO

*Lidé obcházejí kolem dokola ve své kleci, již je tato planeta,
protože už zapomněli, že je možné pohlížet k nebi.*

EUGÈNE IONESCO

Nová idea vědy spojené s technikou jako dominující kulturní model

V epoše modernismu se idea Evropy poji s revolucí, která začíná s počátkem XVII. století, kdy se rodí nová věda, která sice z jedné strany přebírá myšlenkovou formu od Řeků, avšak z druhé strany se vyznačuje systematickou aplikací matematicko-experimentální metody.

Jak napsal Hans-Georg Gadamer, „veliká novost matematicko-experimentální metody představovala skutečnou revoluci v přírodních vědách, *koniec konců jedinou revoluci, která si toto jméno opravdu zaslouží*. Galileovská mechanika a rozšíření matematické metody do všech empirických věd znamenají vskutku začátek nové doby: začátek, který

neoznačuje žádné přesné datum, vždyť samu hru dat překonala, ale metodický ideál moderní doby. Tradiční soustava věd, která se dosud ještě nazývala filosofií, se rozpadla na dva odtržené a nyní už nekomunikující světy: svět věd empirických a experimentálních a svět lidské zkušenosti, zakládající se ponejvíce na slovesné tradici.⁴¹

Toto rozdělení se později ukázalo jako zásadní, a to nejen zásadní pro dějiny Evropy, ale i pro dějiny celé naší planety: „Budeme-li se potom ptát na roli, kterou má hrát věda v evropské budoucnosti, budeme muset vyjít z předpokladu, jehož evidence je podle Gadamerova názoru nepopiratelná: totiž, že je to *právě věda, která definovala, co je Evropa jako taková*. Neboť to byla věda, která utvářela Evropu v jejím dějinném vývoji i geografickém prostoru. To samozřejmě neznamená, že by i jiné kultury nedosáhly důležitých a trvalých výsledků v určitých odvětvích vědeckého poznání [...]. Zcela jistě však může být řečeno, že *jen v Evropě se ustavil autonomní a hegemonní kulturní model, kterým tam naprosto očitivně začíná moderní doba*. I když cesta vědecko-technické revoluce už zasáhla celou planetu a role vědy se už neomezují jen na Evropu, je to přece tento evropský model, k němuž se vztahuje vědecký výzkum a systém školního i univerzitního vzdělání všude ve světě. Toto tvrzení je zcela nezávislé (dobře si toho povšimněme!) na jakémkoli hodnotovém soudu o vyhlídkách lidstva vystaveného panství vědy a jejího technologického užití.⁴²

Už v našem Úvodu jsme citovali tvrzení Edgara Morina, že tento proces je kruhový, neboť z jedné strany znamená *globalizaci evropské vědy*, z druhé zase *poevropsštění světa*. Kruhovitost zde závisí v povaze samotné vědy: neboť v důsledku toho, že se nová podoba vědy, té vědy, která vznikla v Evropě, stala univerzální, došlo k její globalizaci, s níž je spojeno poevropsštění celé planety.

Edgar Morin to popisuje takto: „Věda je zároveň evropská i univerzální. Je typicky evropská nejen z hlediska podmínek svého utváření, je evropská i co do povahy svých základních pojmů, které odkazují ke kulturní a historické zkušenosti (zákonitosti univerza jsou odvozeny ze zákonů židovsko-křesťanského Boha a ze zákonů absolutní monarchie, energie je definována vztahem k práci, teorie práce se mohla zrodit jen ve zrychlených dějinách Evropy). *Věda je univerzální také v tom, že jejím principem je verifikace, která se netýká původu, ani rasy, ani kultury, ani pohlaví badatelů či experimentátorů*. Týká se jenom pravidelnosti, které

ten či onen vyvádá, a shod v jejich výrocích. Věda je konečně univerzální i proto, že znamená metodický a systematický rozvoj empiricko-racionálního myšlení, čili něčeho, co je v celém světě docela dobře rozděleno, rozhodně lépe nežli „zdravý rozum“, který je jedním z jeho nepřímých produktů, zatímco tohle je věc, kterou můžeme najít ve všech společnostech a civilizacích. Věda byla potenciálně univerzální, protože měla už ve svých počátcích empiricko-racionální charakter, a tak není divu, že když tyto své rysy rozvíjela, mohla se stát vskutku něčím univerzálním. – Můžeme tudíž říci, že Evropa nabídla světu to, co mu právem patřilo. Aniž bychom zapomínali na *ambiguitu vědy*, totiž na dvojnou hru, při níž se europeismus kamufluje zdáním univerzalizismu, můžeme si sméle myslet, že zvláštní zásluha evropské kultury spočívá v tom, že spolu s vědou dala zrod jevu, který je vskutku univerzální. To se ale netýká jenom univerzálnosti vědeckého poznání, ale také univerzálnosti nekontrolovaného rozvoje techniky, která opanovává hmotu, život i smrt.“⁴³

Nežli postoupíme dále v našem rozboru, rád bych se pozastavil, třeba jen předběžně, u nebezpečí, které s sebou nese nová věda, jestliže degraduje na některou z dogmatických forem scientismu (nemluvě ani o nebezpečích spojených s technikou absolutizovanou ve formě technicismu). Protože je to závažná a zásadní otázka, vrátím se k ní ještě v závěrečné části této kapitoly; ale to, co nyní hodlám předestlat, nám pomůže lépe pochopit devastující následky, jimiž jsou v naší kultuře důsledky nové technologie komunikace. Jsou to právě ty problémy, které se v nové Evropě budou týkat výchovy a vzdělávání mladých.

Scientismus jako ideologie

Ve třetí kapitole jsme analyzovali strukturální vztah mezi vědami, které chápeme jako „soubory znalostí týkající se něčeho zvláštního“ a filosofii, která, pokud je vizí čelku, je axiologicky primární. Když se však zrodila moderní věda, tento vztah mezi speciálními vědami a filosofií se ocitl v krizi, takže je dnes docela obrácený. Vědecké poznání je dnes mnohými chápáno jako vzor pro každý typ poznání, které chce být kvalifikováno jako hodnotné. Tak se rodí ryzi forma vědeckého dogmatismu, a nebo, chcete-li, scientistického dogmatismu.

Takové postoje však musí čelit nemálu obtíží, takže – jak už jsem poznamenal v Úvodu – se dnes z mnoha stran ozývá volání, aby se věda očistila od své dogmatičnosti. Avšak přes veškeré úsilí nemála teoretiků poznání je tento proces oddogmatizování vědy dost vzdálený mínění, které panuje mezi lidmi jako *communis opinio*, stejně jako je vzdálený samotným vědcům včetně některých opravdu významných.⁴

A to ještě rok od roku slyšíme vyhlášovat zámik filosofie, která je prý již jen *kulturním reliktem vhodným tak leda do muzea*. Snad by ještě tak mohla posloužit v pohledu do minulosti jako jakási archeologie vědění, ovšem nanejtěš z pouhé zvědavosti.

Laureát Nobelovy ceny Steven Weinberg neváhá tvrdit, že s vědou a pouze jejím prostřednictvím můžeme dojít k finální teorii. To bude taková teorie, která odstraní jakýkoli typ filosoficko-metafyzických zkoumáních: „Finální teorie bude finální pouze v jednom smyslu: učiní konec určitému druhu vědy, starému hledání těch principů, které nemohou být vysvětleny prostřednictvím principů hlubších.“⁵

Weinberg, který do své řeči zahrnul nejen soudy *ontologické*, ale rovněž *axiologické*, nakonec upadá do jistého druhu kamuflované ontologie a rovněž tak kamuflované etiky: „Čím více se vesmír jeví *pocho-pitelnější*, tím více se jeví *bez cíle*. – Ale nepřinášejí-li výsledky našeho výzkumu žádné účechy, přináší ji alespoň sám výzkum. Muži a ženy se nespokojují s tím, aby se utěšovali mýty o bozích a gigantech, ani s tím, aby se ve svém myšlení omezovali životem v každodennosti; sestavují teleskopy, družice a urychlovače a tráví nekonečné hodiny u pracovních stůlů, aby objevili smysl v datech, která nasbírali. Úsilí pochopit vesmír je jednou z mála věcí, které *povznášejí lidský život nad úroveň frašky, z věcí, které do něj přinášejí trochu důstojnosti tragédie*.“⁶

Jak už jsem sdostatek ukázal ve své knize *Antická moudrost (Saggezza antica)*⁷, podobná tvrzení implikují ryzi metafyziku nihilismu, která vede k popírání jakéhokoli *ontologického* a *axiologického* cíle věci a konsekv-ventně i k popření *ontologického* a *etického* smyslu lidského života. A to jsou právě ty problémy, které překračují vlastní meze speciálních věd. Vědci, kteří na ně odpovídají, *vystupují ze své vědecké oblasti* a jednájí jako *kamuflovaní metafyzikové a moralisté*, tedy způsobem zhola nepřipustným. Neuvědomují si přitom, že, jak i ve XX. století učili mnozí filozofové vědy, takováto vědecká paradigma jsou vším jiným, jen ne obecnými a nutnými vědeckými pravdami, a nejsou tudíž ani nezměnitelná.

Věda a technika přinášejí větší problémy nežli jsou ty, které vyřeší

Již v polovině XX. století vyjádřil francouzský teolog Henri de Lubac některé názory, které se právě dnes zdají být aktuální, jak proto, co v nich pozdější historie nepotvrdila, tak naopak proto, co potvrdila. V jeho díle *Drama ateistického humanismu (Le drame de l'humanisme athée)* čteme: „Není pak pravda, jak to slyšíme občas říkat, že člověku se nemůže zdářit zorganizovat Zemi i bez Boha. Pravda ale je, že i bez Boha se mu může podařit ji zorganizovat, avšak jen proti člověku. Výlučný humanismus je humanismus proti člověku. [...] Země, která může přestat být chaosem jen proto, aby se stala vězením, je ve skutečnosti velkolepým a bolestným polem, na němž se připravuje náš věčný osud.“⁸

To, co kdysi napsal Lubac, se dnes z mnoha důvodů může jevit jako proctví, které se dnes naplňuje: ateistický humanismus se ukazuje jako antihumanismus. Avšak uplynulá desetiletí rovněž ukázala, že první polovina jeho výroku platí obráceně: jsme daleci toho, abychom přisvědčili, že „není pravda, že by byl člověk neschopen zorganizovat Zemi i bez Boha“, spíše se musí říci, že se potvrzuje přesný opak.

Ano, toto zorganizování Země bez Boha se čím dál tím více ukazuje jako dezorganizace, jako rozpad samotné Země. Systematická realizace konstruktivních procesů je doprovázena destruktivními procesy v opačném směru, ba tyto jsou mnohem provázanější, takže vzniká riziko, že nakonec *přinesou mnohem větší zla nežli dobra*.

Podobně i další de Lubacovo tvrzení, že Země bez Boha může – prostřednictvím vědy a techniky – přestat být chaosem, avšak jen proto, aby se nakonec stala vězením, je možno obrátit, přesněji řečeno jeho první část, kdežto druhá se ukazuje jako pravdivá: věda a technika bez Boha proměňují Zemi v hrůzný chaos a zároveň v hrůzný vězení, z něhož není vidět žádná východiska.

Jak to správně vyjádřil Morin, *vůle nastolit na Zemi spásu nejenže zemi nespasila, ale nastolila na ní peklo*. Mýtus pozemské spásy se ukázal jako lež. Jistěže jsme toužili po lepším světě, ale dostali jsme svět horší. Mýtus „nejlepšího ze všech možných světů“ se ukázal být pouze mýtem a rozum, který jej chtěl stvořit, dopadl nakonec tak, že v úzkostlivé snaze panovat nade vším sebe sama absolutizoval, stal se šílenstvím, něčím destruktivním, ne konstruktivním.

Už Nietzsche nás varoval: „V jednom vzdáleném zákoutí vesmíru, mezi nekonečnými světy, v jiskřící a zářící sluneční soustavě, byla jednou jedna hvězda a na té hvězdě žila rozumná zvířata, která objevila poznání. *Byl to ten nejpopožlivější a nejsalebnější okamžik světových dějin, který však trval jen jednu minutu.* Příroda se párkrát nadechla, hvězda vyhasla a rozumná zvířata musela zemřít. Tehdy se stalo také toto: jakkoli se naporovala, kolik toho poznala, nakonec navzdory všemu přišla na to, že všechno poznávala špatně. *Upadala a umírajíce proklínala pravdu. Tak se vede oněm nešťastným zvířatům, která objevila poznání.*“⁴⁹

Toto napomenutí dnes opakuje Paul Virilio, který se nechal inspirovat Poeovým příběhem *Démon perverzity (Imp of the Perverse)*: „Ve hře na zničení fyzického světa je Země už jen dávno vyhaslou hvězdou a nešťastná událost vědy patří sama k těm věcem, v nichž pokračujeme jen proto, že v nich nemůžeme, ba dokonce nemáme nepokračovat.“⁵⁰

Ať jsou nám slova obou autorů výstrahou před čím dál tím naléhavějším nebezpečím, které by všichni měli mít na zřeteli.

Aktuální, příznačný a osvětlující příklad

Některé technologické produkty mají jak hlavní kladné, tak i záporné vedlejší účinky. Aby nám Morin osvětlil toto dilema, bere za příklad automobil a říká: „Automobil je křížovatkou všech neřestí a ctností naší civilizace. Typický průmyslový výrobek, dílo techniky a kapitalismu, které každému nabízí jeho autonomní prostor, v němž sedí řidič v bezpečí své škeble, opilý úžasnou silou, která se uvolní při lehkém přišlápnutí na plyn. Automobil je zároveň nesmírně užitečný a nesmírně zábavný, funguje v naší civilizaci jako opravdová hračka pro dospělé, kromě toho, že je nejkrásnějším výdobytkem techniky individualismu. Zároveň ale, zvláště ve městech, zahuštěná doprava vede k agresivitě, stále častějším dopravním zácpám až k ucpaní a kolapsu, permanentnímu stresu a znečišťujícím exhalacím, které škodí zdraví obyvatel.“⁵¹

Dnes už víme, že v nemálo městech bylo z důvodu rostoucího znečištění třeba přistoupit k různým opatřením, jako například střídavým povolením jízdy automobilům pouze sudých nebo lichých značek.

A známe také dobře, jaké další problémy vznikají: pokuty za nesprávné a divoké parkování, které pomalu činí naše města neobyvatelná. A to ani nemluvíme o ohromujícím počtu dopravních nehod a úmrtí, jejichž počet někdy i přesahuje počet mrtvých ve válce.

Negativní důsledky automobilové dopravy budou narůstat, až nakonec převáží nad pozitivy. Stane se tak, pokud člověk nedokáže pochopit a osvojit si onu moudrost, kterou vyjadřují nejslavnější maximy helénistické etiky, nebude-li schopen znovuobjevit; třebaže v kontextu, který se drasticky proměnil, zákon správné míry, ono „ničeho příliš“, nebude-li mít schopnost postavit si určitou mez (*péras*, jak říkali Řekové).

Mohli bychom uvádět další a další příklady dilemat, do nichž nás vleče technika. Ale proč jsme vlastně zašli až tak daleko?

Už Oswald Spengler ukazoval, že z dělníka i z jeho zaměstnavatele „se stali otroci stroje, který už neovládají, stroje, jehož tajemná démonická síla se nyní začíná projevovat“.⁵² Spengler se nemýlí, třebaže někdy podceňoval vedlejší účinky: absolutizace vědy a techniky živila v člověku iluzi ovládnání; avšak člověk nedokázal expanzi stroje vyrovnávat úměrným duchovním růstem, a *tak se stal do značné míry otrokem věcí, které sám vyrobil, a zapomněl na sebe sama*, jak jsme na to poukázali v předchozích kapitolách a jak ještě seznáme v závěrečných odstavcích této kapitoly.

Vynález knihtisku a rozšíření písemné kultury

Jeden ze symptomů dnešní nemoci se projevil jako krize, která postihla umění tiskarské; ačkoli vynález knihtisku o celé jedno století předěšel vědeckou revoluci, spojuje je táž *forma mentis* a totéž duchovní klima. Chceme-li porozumět krizi, musíme zkoumat příčiny, které ji vyvolaly.

Položme si tedy několik zásadních otázek.

Vynález knihtisku není vynálezem knižní kultury. Ta vznikla v Řecku v posledním desetiletí V. a předešlým v průběhu IV. st. př. Kristem.

Jak jsme viděli ve druhé kapitole, převládala v Heladě v V. století poeticko-mimetická ústní slovesnost. Poesie zůstávala nositelkou komunikace a předávání historických, morálních, politických a také technických poznatků. Zahrnovala celek lidského vědění. Poesie byla sdělována, předávána, uchováвана a znova a znova používána prostřednictvím

paměti. Jedinou technikou verbální komunikace a uchování slova byla řeč vázaná, utvářená podle odpovídajících forem a přesných snadno zapamatovatelných rytmických pravidel. Proto převažuje obrazný jazyk s množstvím figur a většinou parataktická syntax. Prosazení písma a změna techniky komunikace, která je provázela, souvisí se vznikem *dialektické orality*, již důsledně využili Plátón a Sókratés. Na místo obrazů nastupují pojmy, na místo parataxe nastupuje hypotaxe, *formy vyjádřitelné většou nahrazují ty, které lze vyjádřit jen prózou*. Komunikace, předávání a uchování pojmových sdělení vyžaduje totiž něco více než paměť, a dává tudíž přednost rozšíření písma se všemi novotami, které s sebou nese.

Knižní kultura tedy nevznikla v novověku. Vynález knihtisku ji však každopádně silně ovlivnil. Jedno s druhým nelze ovšem zaměňovat. K tomu však zřetelně dochází. Uvedme upřesnění ze Sartoriho knihy *Homo videns*: „Kultury se vyvíjejí spolu s písmem, přechod od ústní komunikace k psanému slovu představuje kulturní vývoj. Do vynálezu knihtisku se však kultura každé společnosti nadále opírá o ústní slovesnost. Dokud musely být psané texty reprodukovány ručně písati, nebylo možné hovořit o „čtenáři, tedy o „člověku, který si čte. Číst a mít něco na čtení bylo až do konce XV. století privilegiem několika málo učenců. *Homo sapiens*, který rozmnožil své vědění, je tzv. Gutenbergův člověk. [...] S Gutenbergem se tedy stala celá písemná kultura přístupná pro všechny.“¹³

Ve skutečnosti nelze říci, že by se „do vynálezu knihtisku kultura každé společnosti opírala o ústní slovesnost“. Platilo by to pouze o předávání veřejného mínění, ne o vědeckých objevech a o velkém dědictví pocházejícím z antiky (filozofie, věda), které se předávalo pouze prostřednictvím písma, ne ústně, a mohlo tak být opětovně využíváno. Pomysleme jen například, jak se předávalo mohutné *Corpus platonicum* a z velké části i *Corpus aristotelicum*.

Vynález knihtisku konečně vyvolal *sociopolitickou revoluci* tím, že umožnil neobyčejné rozšíření knih; to ovšem nevytvořilo písemnou kulturu, nanejvýš posílení jejího globálního charakteru zvýšilo její moc a rozšířilo ji. Máme-li zvolit motto, které by vyjádřilo základní přesvědčení této kultury, pak se žádné nehodí lépe než toto: *Quod non est in libris, non est*.

Současná krize písemné kultury

Už několik desetiletí ovšem probíhá *kulturní revoluce opačného směru*, která, jak se zdá, znamená porážku velké písemné kultury. Mladá generace čte čím tím méně a píše čím dál tím hůře. Kniha ztrácí na významu: Knihovny jsou nahrazovány fonotékami, videotékami atd. Kultura obrazu získává převahu za mohutné pomoci nových informačních technologií. Vznikají nové formy komunikace, šíření a obnoveného využívání sdělení.

To s sebou nese významné změny nejen ve vztahu lidí k věcem, s nimiž *zacházejí prostřednictvím nových médií, ale i ve vztahu každého člověka, který ono médium používá, k jinému člověku*. Terminologie, syntax a technologie komunikace, pojmy patřící k písemné kultuře, se velmi liší od terminologie, syntaxe a technologie komunikace obrazu; to platí především pro nové informační technologie, zejména pro internet, který ovlivňuje způsob myšlení a mluvení a s věcmi zachází jinak.

Prožíváme tu opravdovou kulturní revoluci a možná bude muset uplynout hodně času, než pochopíme její smysl a dosah. Každopádně se už nyní zdá být jasné, že problémy, které vyslovuje, se budou týkat vzdělání nové generace a tedy i onoho evropského člověka, který má formulovat definici evropské myšlenky.

Výprodej jazyka v technologickém žargonu

S výše přetřásanou otázkou souvisí výprodej jazyka způsobený komunikačními technologiemi a pokračující ochuzování jeho mimořádných vyjadřovacích schopností, které prokázala písemná kultura.

Gadamer formuluje následující problém jako otázku (na niž zároveň odpovídá): „Copak to není příznačné, že věda nejen „nemyslí“ – v onom emfatickém slova smyslu, který měl na mysli Heidegger, když pronesl svůj špatně pochopený výrok, *výběž ani nemluví vlastním jazykem?*“¹⁴

Jazyk vědy se patrně nakonec redukuje na sestavování abstraktních, převážně funkčních symbolů, formulí a znaků bez oné duchovní podstaty, která je vlastní tradičnímu lidskému jazyku. Závažná je ale skutečnost, že prudce narůstající nadvláda komunikace obrazu a prostředky

informatiky omezí u mládeže způsob myšlení, do jisté míry jej deformují tím, že jej z hlediska komunikace a poznání vyprázdní.

Jak připomíná Gadamer, už před desítkami let se hovořilo o *atomic age*, v popředí pak stálo osvobození jaderné energie a zejména hrozba atomové války. Mezitím se začíná mluvit o *computer age* v přesvědčení, které není bez opodstatnění, že se radikálně změnil životní styl a mezilidské vztahy. Můžeme-li se ke svému sousedovi dostat zmačknutím knoflíku, *propadne se tento soused do nedosažitelných dálač*.¹⁵

Jednotný jazyk je zajiště výhodou jak pro vědu, tak pro techniku; je to ovšem pouze částečná výhra, protože tím lidská komunikace jako taková trpí. Gadamer opět píše: „Jazyk je přece jazykem, jímž hovoří jazykové společenství, a pouze *konkrétní jazyková společenství jsou schopna společně vytvářet to, co je spojuje: svůj společný profil*. Bude-li v budoucnu obvyklé odpovídat na vyznání lásky, *okay*, bude možný vznikající vztah vypadat úplně jinak, než když se zamilovaný chlapec nebo děvče pokouší vyslovit nesmělým koktáním nebo třeba i nesikovnou milostnou básní. *To ovšem platí i ve velkém a může to nabýt na vědecko-teoretickém významu*. Kdo v jazyce nevidí nic jiného než systém znaků bezprostředních funkčních hodnot, může očekávat, že jednotný jazyk přivodí jednotu ve vědách, onu *unity of science* teoreticky proklamovanou Videnským kroužkem, a v přírodních vědách by to snad mohlo být i legitimní. Pohlédneme-li ovšem na bohatost vědění pěstovaného ve vysokém jazyce, které existuje v jazykové tradici všech národů, vychází najevo právě ona rozličnost, ba ona dialektika identity a různosti, vystupující v rozmanitých oblastech umění, náboženství a historie, která je předpokladem pro vzájemné společenství.“¹⁶

Zpustošení „informační bombou“

K předchozím pozorováním připojme další, která se budou vztahovat k explozi nových technologických prostředků komunikace na informační bázi.

Paul Virilio případně hovoří o „informační bombě“¹⁷, když konstatuje, že její působení spočívá v tom, že nabízí bezprostřední komunikaci čím dál tím více výhod, které jsou ovšem zatíženy kontradikcí: systematicky odcizují člověka smyslu pravdy a lásce k ní, a to jej nakonec

odloučí od důvodu poznávání pravdy. „Jen pár staletí, kdy po Koperníkovi a Galileovi vzniká *věda o objevení relativní pravdy*, se ode dne, kdy po encyklopedickém vědění nastává vědění kybernetické, které popírá každou objektivní realitu, vědecko-technický výzkum zvrhává ve *Vědu o mizení této pravdy*.“¹⁸ A dále: „Každá politická revoluce je dramatem, ale ohlašující se technická revoluce je pravděpodobně víc než pouthé drama, je *tragedií poznání*, bablyonským zmatením individuálního a kolektivního vědění.“¹⁹

Poté co poukázal na to, jak rychlost, překračující veškerou míru, oslabuje význam a hodnotu lidského jednání tím, že vysušuje podle dynamiky *interakce* sílu našich akcí a reakcí, Virilio píše, užívaje přitom provokativní podtón: „To ovšem ještě není nic ve srovnání s blížící se „automatickou manipulací poznatků“, s tímto všeobecným mizením paměti, které bude představovat poslední proměnu „*přímýslu zapomnění*“, neboť celek analogických (audiovizuálních a podobných) informací musí být brzy nahrazen digitálním systémem, to jest, že jazyk „slov a věcí“ postihne počítačové zakódování.“²⁰

Viriliova slova nám přivádějí na mysl velkolepé verše *Chorus from „The Rock“* T. S. Eliota. Pomocí vědy a techniky poznáváme a ovládáme to, co se „hýbe“, nevíme ovšem nic o tom, co je „nehybné“; známe „jazyk“, ale ne „mlčení“, „slova“, ale ne „Slovo“. Naše „vědění“ nás vede k nevědomosti a nevědomost nás přibližuje spíše smrti nežli Bohu. Díky „vědě“ jsme ztratili starou moudrost a rozpoutáním informací nakonec ztratíme i „vědu“. Přečtěme si ale Eliotovy verše v originále:

Endless invention, endless experiment,
Brings knowledge of motion, but not of stillness;
Knowledge of speech, but not of silence;
Knowledge of word, and ignorance of the Word.
All our knowledge brings us nearer to our ignorance,
All our ignorance brings us nearer death,
But nearness to death no nearer to GOD.
Where is the Life we have lost in living?
Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?²¹

Lesk a bída internetu

Rozšíření počítačů a používání internetu vyvolaly četné diskuse, při nichž se, jak se zdá, prosazují většinou extrémní a radikální pozice. Omezím se zde na to, že uvedu názor Clifforda Stolla, který se tímto tématem už nějaký čas zabývá, poté co se v první linii zasadil o to, aby se internet změnil z neznámého předmětu výzkumu v celosvětový fenomén.

Dříve než předložím Stollovu argumentaci, zdá se mi vhodné znovu reprodukovat citát Nicholase Negroponte, který nám umožní dobře pochopit ambiguitu situace, v níž se nacházíme: „Můj optimismus pochází především z toho, že digitální svět umocňuje kapacity člověka. Snadnější přístup k informacím, mobilita a možnosti provadět změny vytváří podstatný rozdíl mezi budoucností a minulostí. Dnes se může zdát myšlenka informační dálnice přehnaná, ve skutečnosti však směřuje k budoucnosti. Vskutku překoná futuristické prognózy člověka. Krok za krokem budou mít děti – nesvázané pouty, které omezují dospělé – volný přístup ke globálním informačním zdrojům a jistě zde najdou nové motivy naděje a cti tam, kde pro nás dříve sotva existovaly. – Můj optimismus se neživí předpověďmi o nových vynálezech a objevech. Vynalezení úspěšné léčby rakoviny nebo AIDS nebo objevení přijatelné možnosti kontroly růstu obyvatelstva, nebo vynalezení stroje, který by se nadýchal vzduchu a napil vody z oceánů, a pak je vycištěné zase vyplivl – to jsou sny, které se mohou a nemusí splnit. Digitální svět je něčím jiným. Není třeba čekat na žádný vynález. Je zde již nyní. Je to fakt podobný genetickému předurčení. Každá další generace bude více digitalizovaná než ta předešlá.“²²

Stoll sice přiznává nepopiratelné přednosti, které s sebou nese internet, a také připouští, že jej používá pro své vlastní astronomické výzkumy, myslí si ale, že optimismus informatických apoštolů by se měl zmírnit trochou zdravého skepticismu. „Svůj život jsem věnoval vědě a technologii, přesto se pokládám za skeptika – mé zděšení nepochází ovšem z averze vůči informatice, jeho důvodem je má láska k počítačům. Jsem udivěn tvář v tvář přehnaným prognózám, které je obklopují, mnohdy absurdním předpovědím, které vzbuzují přehnaná očekávání a nakonec mají za následek ztrátu věrohodnosti.“²³ A pokračuje: „Je snadné hovořit o rychlosti počítačů, o kapacitě paměti a technologických novinkách. Obtížnější je zacházet s frustracemi, které tyto věci vyvolávají, s jejich (při-

myšmi i nepřímými) náklady a se škodami, které jsou jim způsobovány jako jakési jejich vedlejší účinky. Tyto negativní aspekty mohou být více rozhodující než bubnová palba reklamy, která velebí jejich přednosti. Co člověk ztrácí, přejme-li novou technologii? Kdo bude vyloučen? Kterým cenovým aspektům skutečnosti hrozí, že budou zatlačeny do pozadí?“²⁴

Stolla zvlášť zajímá zavedení počítačů do škol a spolu s tím role, kterou bude hrát počítač ve vzdělávání mládeže – jako problém jak pedagogický, tak kulturní a politický, který mezitím získává celosvětový rozměr. Stollova polemická a záměrně provokativní teze zní, že *kultura počítačů nemůže a nesmí nahradit kulturu písma*, má s ní ale spolupracovat, ovšem ne jako její paní, ale jako její služka. Podle Stolla závisí dobrá škola na jedné straně na učitelích, kteří jsou schopni prostředkovat významné obsahy; na druhé straně na žácích, kteří jsou připraveni učit se a tedy i pokud možno v co největší míře přijímat nasazení a námahu, kterou učení se bezpodmínečně vyžaduje. Vyučování se nesmí vyčerpat tím, že „se bude osm hodin denně bušit do klávesnice“²⁵, a nesmí se redukovat na používání multimediálních prostředků: „Copak chceme mít národ blbců? Skončíme se soustředěním učebních plánů k technologii – s vyučováním pomocí videokazet, počítačů, multimediálních systémů. Snažíme se o maximální výsledky v jednotlivých testech a odstraňujeme předměty jako hudba, umění a dějepis, které nejsou předměty masové výmě, z učebních plánů – a budeme mít národ blbců.“²⁶ Na jiném místě píše: „Občejná zběhlost v zacházení s počítačem se snadno splete s inteligencí, ale umět zacházet s počítačem není bystrost rozumu. A ještě méně je nekompetentnost v oblasti informatiky blbosti.“²⁷

Kvalitní vyučování nezná žádné zkratky – a aktuálnější než kdy jindy se nám zdá přísloví: „Co nic nestojí, za nic nestojí.“ Změnit výuku prostřednictvím počítačů na zábavu znamená pro Stolla „devalvace dvou nejvýznamnějších věcí, které člověk může dělat: vyučovat a učit se.“²⁸

Zjišťujeme, že komunikace prostřednictvím elektronických informačních médií *kritické myšlení* nejen nerozvíjí, ale dokonce zmenšuje: „Žádné surfování po síti neffnuže zmírnit nedostatek kritického myšlení a komunikativních schopností. Žádný multimediální počítač nemůže studentovi pomoci rozvíjet schopnost analýzy.“²⁹

Nová komunikační média produkují stále rostoucí záplavu informací, které už nejsme schopni přijímat; vzniká tedy jakýsi návyk a nakonec i indiferentnost dokonce i vůči velmi tragickým situacím.

Navíc informace jako takové nejen že nemají žádnou výchovnou hodnotu, ale neposkytují ani onu mimořádnou schopnost a moc, kterou jim mnozí naivně připisují. Neboť „moudrost a poznání jsou“ – jak píše Stoll – „vázány na studium, zkušenost, zralost, rozlišování, rozhled a introspekci. To jsou všechno věci, které mají s informacemi málo co do činění. A mají také málo co do činění s mocí“.³⁰ Moudrost člověka formuje a dělá z něj skutečného člověka. Přesto se dnešní společnost absurdně kloní k tomu, že si více cení prostých informativních dat než zkušenosti, zralosti atd., a v důsledku toho i více než moudrosti. A proto jí unikají antropologické škody a škody na poznání, které způsobují nové technologie.

Na prvním místě jsou to *překážky lidské spolupráce (interakce), mezi-lidské osobní komunikace*; místo aby se vyzadovala společenství individuí, vytváří se izolace a stanovují se stále zřetelnější formy individualismu, které individua drží od sebe.

Za druhé nepřivádějí mládež blíže k věcem, nýbrž ji *od nich vzdalují*, tím že mladí lidé si přivýknou sledovat realitu ne v její skutečné, ale v její virtuální dimenzi; následky čehož si lze dobře představit.

Na konci své knihy Stoll vypráví o nepřijemném zážitku, který se mu stal, když byl student. Policista si jej, když se procházel po univerzitním kampusu, spletl s účastníkem nějaké protestní akce, hodil po něm kapsli slzného plynu a pronásledoval jej. Aby unikl zatčení, utekl Stoll na věž s velkými hodinami, a poté co vyšplhal až na špičku, uviděl zvon, na němž bylo napsáno:

Pravda je jedna.

V tomto světle se věda a náboženství snaží

o neustálý pokrok lidstva:

z temnoty do světa,

od předsudků k toleranci,

od hluchoty k otevření ducha.

Hlas života vás volá.

Pojďte a učte se.³¹

To činí člověka tím, čím je. Ale žádné z elektronických médií nám to nemůže zprostředkovat nebo nám umožnit, abychom se tomu naučili. Naopak tam, kde se tyto technologie odváží nahradit staré umění vy-

učování a učení se – formu přímého kontaktu učitele a žáka to s sebou přineslo zápor, které smazávají všechny klady. Stoll z toho závěrem velmi moudře vyvozuje: „Internet lze hospodářsky, rychle a jednoduše použít, ale elektronická interakce každopádně není tak dobrá jako interakce tváří v tvář. Informace, strava, byt, vzdělání: budou vám dány natolik, nakolik za ně budete platit.“³²

K těmto slovům bych chtěl připojit to, co říká Franco Ferrarotti: „Elektronika, informatika, telematika, internet, virtuální skutečnost“ dneška jsou všechno velikolepé věci, perfektně fungující mimo klasické třetí plochý prostor a času. Mohou sice po celém světě sdělovat a říkat, co se jim zachce, nemají ale bohužel co říct. Jsou zdokonalením ničeho.“³³

Nové komunikační technologie a veřejné mínění

Ale vedlejším účinkem nových komunikačních technologií, který odizuje víc než cokoli jiného, je skutečnost, že věda a technika, již přecela vznik *forma mentis* tradiční kultury pocházející z Evropy dalekosáhle převrátily *způsob vidění, který jsme si na základe této kultury vytvořili*. „Oba faktory – píše Gadamer – stojí nerozlučně vedle sebe.“³⁴

V moderní komunikační technologii se skrývá *ohrožení svobody, jímž je manipulace veřejného mínění*.³⁵ Pomysleme jen na to, jak televize s konečnou platností ničí onu dynamiku akce a reakce, která vzniká konfrontací rozličných informačních zdrojů tím, že vnučuje mínění, které vzniká z jednospměrné dynamiky akce a reakce. Jak říká Giovanni Sartori: „Televize je konfliktní, protože dává slovo tzv. intermediárním lídrům a protože sesazuje rozmanitost kognitivních autorit, které o nás různým způsobem rozhodují, komu se dá věřit, kdo je věrohodný a kdo ne. Televize zakládá autoritu viděného, autoritu zdání, autoritu „image“.“³⁶ A dále: „Videokracie vytváří masu nevlastních mínění, která zdánlivě posilují, ale v podstatě vyprazdňují demokracii jakožto vládu mínění. Televize se líbí jako hlasná trouba veřejného mínění, ve skutečnosti je však jen ozvěnou svého vlastního hlasu.“³⁷

Psychologický stav lidí závislých na televizi shrnuje Sartoriho působivé motto: „*Non vidi ergo non est*“.³⁸

Ačkoliv se Gadamer s tímto problémem vypořádává z úplně jiného hlediska, i on dochází k obdobným závěrům: „Žijeme uprostřed *veřejného*

kteří milují kontemplaci pravdy.⁴³ Aristoteles předpokládá že se člověk v *theórii* dotýká božského.⁴⁴ Plótinos pokládá konečně *theórii* za ontogenetickou sílu jdoucí správným směrem.⁴⁵

V díle *Pravda a metoda (Wahrheit und Methode)*⁴⁶ jakož i v mnoha svých dalších dílech zaměřil Gadamer pozornost na často opomínaný klasický význam *theórii*. Zejména ve své poslední knize vykládá, nakolik se dnešní význam pojmu *theória* liší od toho původního: *Theória* ztělesňuje to, co vlastně charakterizuje člověka, tento fragmentární fenomén podřízený celému univerzu, který navzdory svému malému a omezenému rozměru je schopen kontemplace celého univerza. A přesto by bylo z řeckého pohledu nemožné teorie formulovat. Znělo by to, jako bychom je „dělali“. Slovo neznamená teoretické jednání pojímané z hlediska sebevědomění, onu distanci od podstaty, která nám, aniž by se na tom podílela, dává poznat to, co je, a tím to podřizuje anonymní moci. Distance *theorie* je daleko spíše nahlédem blízkosti a příslušnosti. Nejstarším významem slova *theória* je účast na slavnostním průvodu k uctění ní bohů. Pohled na božské události není neúčastněné zjištění okolností nebo podívání na velkolepé představení, nýbrž *skutečná účast na tom, co se děje, pravá přítomnost*. Tomu odpovídá skutečnost, že rozumnost bytí, tato velkolepá hypotéza řeckého myšlení, není v první řadě příznakem lidského sebevědomění, ale samo bytí, které tímto způsobem je vším a jako vše se nám zjevuje; to znamená, že si musíme představit lidský rozum spíše jako část této rozumnosti, a ne jako sebevědomění, které se pojímá v opozici vůči všemu ostatnímu. Jde tu takřka o jinou cestu, na níž se lidské myšlení noří do sebe sama a znovu se nalézá: ne cestu do nitra duše, nýbrž cestu plného sebeodevzdání vnějšmu světu, na níž hledající přece nalézá sebe sama.⁴⁷

Eugène Ionesco se s problémem vypořádal ze zcela jiného stanoviska, když na závěr svého projevu k zahájení festivalu v Salzburku řekl: „Pojmý láska a rozjímání nejsou pojmy, které by někdo zesměšňoval, spíš jsme se jich úplně zřekli. I sama myšlenka metafyziky buď ne-li vztek, tedy alespoň škleb. Krize nastala už před drahnou dobou. Možná že kultura urychluje její zánik už od XVII. století. Je čím dál tím více polištěná, místo aby se zduchovňovala. Tváře soch v katedrálách zachycují úsměv světů, andělů a archandělů. Už nejsme schopni jej spatřit. Lidé obcházejí kolem dokola ve své kleci, již je tato planeta, protože už zapomněli, že je možné pohlížet k nebi. Jak žít? Jak dobře žít? Jak

mínění a informací politicky manipulovaných a řízených, vědeckou metodou, pocházející z vědeckých institutů, ale ještě spíše ze záměrně překroucených výsledků vědeckých institutů. V tom dle mého názoru spočívají nebezpečí hrozící ze strany vědy; ve zneužití, které je ještě nebezpečnější než hrozba zničení atomovými silami. Zničení, které znamená, je totiž všem natolik zřejmé, že zavedlo světovou politiku do známé slepé uličky, která je dnes zákonem světové politiky, v níž dnešní zahraniční politika jenom zadržuje dech. *Nebezpečí, které hrozí rostoucí uniformizací veřejného mínění ze strany státu nebo jiné moci v moderních masových demokraciích, je ale mnohem vážnější, protože se vkrádá nenápadně, zato, jak se zdá, nezadržitelně.*⁴³⁹

Také Karl Popper důrazně poukázal na ohrožení demokracie vycházející z televize: „Demokracie spočívá v tom, že má politickou moc pod kontrolou. To je její podstatný rys. V demokracii nesmí existovat žádná nekontrolovaná politická moc. Televize se ovšem stala obrovskou politickou mocí, dalo by se dokonce říci nejdůležitější ze všech politických sil, jako by tu hovořil sám bůh. A bude to tak, bude-li se nadále ve zneužívání této moci pokračovat. Televize se stala pro demokracii příliš velkou mocností. Jestliže se neskončuje se zneužíváním této moci, pak žádná demokracie nepřetrvá.“⁴⁴⁰

Kontemplace mizí v zapomnění

Na závěr bych chtěl zaměřit čtenářovu pozornost ještě na jeden vedlejší efekt, totiž na vytrácející se dimenzi poznání jakožto „kontemplace“ v řeckém slova smyslu.

Pro Řeky je totiž *theória* kontemplací, to znamená rozjímáním, zřením. A „kontemplativní“ je každá forma poznání, nejen ta, která zahrnuje celé bytí a celé transcendentno, nýbrž také poznání vědy, která se týká částí. Navíc zahrnuje u Řeků *theória* kromě poznávací hodnoty také *etickou hodnotu*, to znamená praktický morální postoj vůči poznávanému objektu a tím i vůči skutečnosti a životu obecně. *Kontemplace implikuje vždy participaci na objektu*, úzký existenciální vztah k němu a v důsledku toho konsekventní mravní jednání ve vztahu k němu.⁴¹

Theória je vrcholem všech lidských činností. Již pro předsokratiky byla *theória* nejvyšším cílem života.⁴² A Platón definuje filosofy jako „ty,

ovládnout svět, jak jej užívat? Jak si nacpat břicho, jak si opatřit věci nám milé, určené k našim požtčkům? Jak si neustále užívat, aniž bychom se starali o druhé, že jim zabrujeme v požitcích, aniž bychom si kladli otázku po jejich štěstí nebo neštěstí? Jak industrializovat lidstvo až pokud to nepůjde dál? To je to, co si člověk předsevzal, a tomu se říká humanismus. *Ve skutečnosti jde o obětování duchovních nebo metafyzických potřeb.* Otázka po našem osudu, po naší existenci v univerzu, po ceně nebo nejistotě v našich existenciálních životních vztazích se už nebere v úvahu.⁴⁸

Abychom pochopili nakolik už upadla kontemplace do zapomnění a jaké má toto „zapomnění“ důsledky, přečtme si úryvek z knihy *Vlast – Země (Terre – Patrie)*, kterou napsal Morin spolu s A. B. Kernovou: „Rozparcelovaná inteligence rozčleněná do oborů, mechanistická, výlučná, reduktivní rozbíjí celek světa do oddělených úlomků, tříští problémy, rozlučuje spojené, mnohazměrné činy jednorozměrným. Je to inteligence krátkozraká, starecky dalekozraká, barvoslepá, jednooká, která skončí ve většině případů slepotou. Už v zárodku ničí možnosti veškerého porozumění a reflexe a vylučuje tak každou vyhlídku na korektivní úsudek nebo dlouhou životnost. Čím mají problémy více dimenzí, o to větší je neschopnost promýšlet jejich mnohorozměrný charakter; čím dále pokračuje krize, tím více se prohlubuje neschopnost krizi zvažovat; čím více problémy zachvacují celý svět, tím jsou méně představitelné. Inteligence neschopná zvážit celosvětové souvislosti v jejich komplexnosti je slepá a nemá ani svědomí, ani zodpovědnost. Stala se smrtelnou.“⁴⁹

Jen pokud to vše vezmeme v úvahu, budeme si moci uvědomit, kolik existuje odstředivých sil a jaké jsou tyto síly, které ztěžují znovudosažení oněch duchovních hnacích sil, jichž je naléhavě třeba k vybudování nové evropské myšlenky a k formování nového evropského člověka. Ony odstředivé síly totiž zavřely lidi do klece (plátónského pekla) a oni, řečeno spolu s Ionescem, „zapomněli, že je možné pohlížet k nebi.“⁵⁰

ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY

Člověk ohrožený v moderním industrializovaném světě ztrátou vlasti se ji vydá hledat.

HANS-GEORG GADAMER

Každý jednotlivý Evropan může nevěřit, že křesťanská víra má pravdu, a přesto vše, co říká a dělá, bude vyvěrat z části křesťanské kultury, již je dědicem, a bude z ní čerpat smysl. Voltaire a Nietzsche mohli vzejít pouze z křesťanské kultury.

T. S. ELIOT

Může nás spasit jen bůh.

MARTIN HEIDEGGER

Evropa se musí znovu postavit na své kulturní a duchovní základy

Stále se rozrůstá a zároveň diferencuje kritika perverzních důsledků vědy a techniky. V minulé kapitole jsem poukázal na některé obzvlášť problematické důsledky tohoto jevu. Musíme si ovšem uvědomit, že kritika sama o sobě nestačí; nestačí ovšem ani to, uvědomíme-li si zásadní příčiny dramatické situace, v níž jsme se ocitli. Musíme ji vědomě přijmout a hledat prostředky, jak ji zrevidovat a změnit. V jednom z textů, který jsme tu již citovali a který tu ještě zopakujeme, Patočka napsal, že „reflektujeme-li o své situaci, můžeme ji změnit, a to změnit v situaci prosvícenou, uvědoměnou, a ta prosvícená je na cestě k pravdě o situaci“.¹

Nejtěžší úkol dneška tkví v pokusu o nápravu stále vzrůstající nerovnováhy mezi technickým a vědeckým pokrokem na straně jedné a nedostatečným pokrokem člověka v oblasti duchovní, mravní a sociální na straně druhé. Je znepokojující, že člověk, jak se zdá, neustále rozmnožuje to, co má, zatímco v tom, čím je, upadá.

Bojujeme dnes s mnoha duchovními zly a nedostatky. Šíří se únava (už v roce 1935 si Husserl nařiká nad tím, že „největším nebezpečím pro Evropu je únava“²); všeobecný duchovní rozklad vede k odmítnutí základních problémů, které jsou prohlášeny za nesmyslné (nihilismus).

Krise zasahuje především mladé lidi, kteří se straní velkých výzev, protože jsou posedlí démonem okamžiku (chtějí mít vše pokud možno okamžitě, nebo alespoň co možná nejdříve). Navíc je dnes mládež vcelku mnohem skeptičtější a pesimističtější než v minulosti a v mnoha případech se stává obětí „nekulturní“ vycházející z nových komunikačních médií. Mnozí mladí lidé se stávají, jak říká Sartori, „ztracenými dušemi, bez orientace, beze jména, v sklíčenosti, depresivních krizích, v utrpení, v duchovní prázdnotě“³.

Obecně můžeme říct, že dnešní muži a ženy, především mladší, už nechápou, jaký význam má onen pocit rovnováhy, který patří k člověku; nemají již vztah k tomu, že člověk se nachází v metafyzické nejistotě, již křesťan od Augustina počíná rozumět. Peter Wust píše: „Lidskému rozumu je vlastní nejistota v jistotě. Íí se člověk stává člověkem, totiž bytostí, která je od svého počátku určena, aby byla bytostí hledající metafyzično.“⁴

Bylo by ovšem mylné vinit z krize mladé lidi samotné nebo předcházející generaci rodičů a nebo školu. Daleko spíše tušíme, jak tvrdí Gadamer, že se za touto krizí skrývají *důsledky průmyslové revoluce*. Jedinec, který se snaží nalézt si svou cestu, vidí čím dál tím víc, že je oloupen o možnost sebeurčení, již namáhavě hledá jeho dosud neporušené vědomí sebe sama.⁵

Vskutku tomu, k čemu tu dochází, se nelze vyhnout ve společnosti, která se v mezilidských vztazích stává čím dále tím více anonymní v důsledku oné nerovnováhy, jak o ní byla řeč výše, nerovnováhy mezi nekontrolovaným technickým a vědeckým pokrokem a chybějícím odpovídajícím morálním pokrokem člověka jako člověka.

Je třeba znovu získat ony hodnoty upadnuvší v zapomnění. To je zcela zřejmé. Zdá se mi, že k tomu skutečně může dojít. Uvedu tři výmluvné případy, které pro to hovoří.

Patočka píše: „Člověk by byl za určitých okolností s to udělat alespoň lidský svět světem pravdy a spravedlnosti. Jakým způsobem se toho dá docílit – to je právě předmětem péče o duši,⁶ jak ji hlásal Sókratés. Patočka však pokračuje přísným prorockým tónem: „A osud Sókrata je přece zase takový osud: osud oběti, která nutně musí být takřkajícím pokutována za nahlédnutí, ke kterému lidi vyzývá.“⁷ Patočku měl stihnout osud podobný tomu Sókratovu (jak víme, bývá nazýván pražským Sókratem)⁸. Nicméně se Václav Havel, jeho přítel a v jistém smyslu jeho žák, po rozpadu komunistického režimu při znovubudování České republiky až do počátku roku 2003 opíral o jeho učení.

Timothy Garton Ash v italském listě *la Repubblica* z 1. února 2003 představuje postavu Václava Havla ve chvíli, kdy opouští místo ve vězení své země, těmito slovy: „Bez něj bychom nikdy nebyli prožili onen úžasný mírný přechod od tyranie ke svobodě. Bez něj by bylo rozdělení Československa proběhlo pravděpodobně chaotičtěji a bolestněji. Bez něj by se střední Evropa nebyla mohla těšit z jistoty, kterou jí poskytuje NATO, a z vyhlídek na vstup do Evropy. Havel je jedinou vycházející postavou přechodu, která zůstala u vesla.“⁹

Havel sám v *Naději pro Evropu* píše: „Úkol Evropy nespočívá a nebude spočívat v tom, že by ovládla svět, že by v něm šířila své představy o blahobytu a dobru, že by mu vnutila svoji kulturu, ani v tom, že by mu ji velkoryse dala k dispozici. Jediný rozumný úkol Evropy v příštím století spočívá v tom, že bude sama sebou, jak jen to půjde, to znamená, že bude znovu oživovat své nejlepší tradice.“¹⁰

Stejně významné a z jistého hlediska ještě významnější je to, co se děje v Rusku, v zemi, s níž jsem byl v posledních letech dosti v kontaktu, především poté co v ruském překladu vyšly práce, které jsem psal spolu s Dariem Antiseri.¹¹ Vedoucí „Knižní galerie“ v Petrohradě mi řekla, že ve špičce se prodá denně až šestadvacet tisíc knih nejrůznějšího druhu. Dnes dochází v Rusku k opravdové explozi knižní kultury. Ta se naopak na Západě ocitla v těžké krizi. Před nějakým časem bylo na prvním místě seznamu nejprodávanějších knih v Moskvě jedno filozofické dílo a na druhém *Kvítiky sv. Františka z Assisi* (na třetím místě byl milostný román). Byla znovu vydána díla Dionýsia Aeropagity s antikými komentáři. Když jsem se ptal po důvodech tohoto vývoje, bylo mi řečeno toto: „Snažíme se o návrat ke kořenům, z nichž pochází spiritualita a kultura naší Rusi.“

Nejpůsobivější a svým způsobem nejvíce symbolický příklad skýtají události v Polsku, kde lidé na základě svých starých křesťanských kořenů našli znovu vlastní identitu a sílu ke svržení komunistické diktatury.

Dobře známa je neobyčejně významná role, kterou hrál Karol Wojtyła svými myšlenkami a svým působením před svým zvolením papežem i po něm. Ve čtvrté části filozofického díla *Osoba a čin* z roku 1969 ukazuje strukturální význam spolupráce na uskutečnění člověka jako osoby; spolupráce je schopnost člověka vytvářet mnohostranné a konstruktivní vztahy k druhým lidem, které chápe jako osoby. Formou, v níž se spolupráce zaslouží a důrazně uplatňuje je solidarita (*solidarność*), která spočívá v připravenosti lidí plnit role, které jim připadají uvnitř společnosti, k blahu všech, aniž by zasahovali do kompetenčních oblastí druhých. V jistých chvílích ohrožení, zejména v dobách politických a společenských krizí, se člověk může octnout tváří v tvář nutnosti vzít na sebe úkoly vyžadující velkou zodpovědnost, která přesahuje běžné úkoly, to znamená, že se musí každým možným způsobem *zasadit o obranu společného blaha, aniž bude brát ohled na následky, které by z toho mohly vzejít.*

A z tohoto pojetí solidarity, které v roce 1969 ve své knize formuloval Wojtyła, vzniklo v Polsku velké politické hnutí Solidarity se všemi nám známými dalekosáhlými historickými důsledky.

Ve východní Evropě se hledá cesta záchrany ze ztroskotání epochálních rozměrů. V západních zemích je ztroskotání, alespoň prozatím, pouhým rizikem. Z tohoto rizika nás může zachránit pouze znovuzískání zapomenutých hodnot. To bude úkolem evropského člověka.

Poznámka k návrhu Evropské ústavy

Senghaas jmenuje klíčové body pro budování nové Evropy. Prvním bodem je stát založený na ústavní demokracii; druhým je ekonomie a neustálé aktivní úsilí směřující k dosažení sociální rovnováhy; třetí bod se vztahuje ke snaze vytvořit politickou kulturu, která by byla schopna vyrovnat se konstruktivně s konflikty, a to nejen na úrovni politického systému, ale i v pluralisticky rozčleněné civilní společnosti.¹²

Co se týče prvních dvou bodů, má Evropská ústava přesné cíle. Třetí bod je nejobtížnější, ale také nejnaléhavější; a v tomto smyslu musí být

ustanovení Evropské ústavy rozšiřována a trvale upevňována. Ještě více než na Evropské ústavě záleží ovšem na tom, jak se bude v této oblasti konstruktivně činit evropský člověk.

Zejména se musí udělat vše pro to, aby se kultuře přířkl význam, který jí náleží. Měli bychom si připomenout, co říká Ionesco: „Politikové nemají ani potuchy, jaký má kultura význam. V našem bezduchém světě je kultura jediným prostředkem, který nám zbývá k překonání všednosti a k sjednocení lidí. Kultura lidí spojuje, politika je rozděljuje.“¹³

Tuto připomínku je třeba doplnit následujícím odstavcem: „*Pouze umění a filosofie, pouze živé kladení otázek může lidi udržet bdělé a zabránit tomu, aby duše usnula, pouze kultura a filosofie mohou rozvíjet to nejlepší, co zbývá v každém z nás.*“¹⁴

Tímto směrem by se měly ve své orientaci ubírat školy, které dnes ostatně patří k zařízením, která politici nejvíce opomíjejí, neboť je potuchu a zcela absurdně pokládají za neproduktivní. Raffaele Simone píše, že mezi kulturou školy a kulturou mládeže existuje pochybný vztah a je třeba také poznamenat, „že v žádné době nebyl natolik rozvrácen a netěšil se větší lhostejnosti“, že „tento vztah je velmi poškozen, nebo dokonce zcela rozbit“.¹⁵ Vytvořit konstruktivní vztah mezi kulturou tradiční školy a kulturou mladých lidí je obtížným úkolem, neboť mezi oběma kulturami existují, jak jsme viděli, rozdíly v *paradigmatu* se všemi důsledky, které z toho vyplývají.

Charles P. Snow byl jedním z prvních, kteří poukázali na to, že krize naší civilizace je následkem radikálního rozdílu a střetu dvou kultur, kultury humanistické a vědecko-technické. Ačkoliv vidí, že mezi nimi je možnost jistého zprostředkování, objasňuje, co za ně bude třeba zaplatit: „Rozštěpení naší kultury nás čím dále tím více otupuje a činí necitlivými pro to, co by bylo vlastně třeba: Můžeme sice do jistého bodu znovu nastolit vazby; ale [...] nevytvoříme muže a ženy, kteří by byli schopni chápat náš svět tímto způsobem, jak jej chápalí Piero della Francesca nebo Pascal nebo Goethe.“¹⁶

Jak jsem řekl, to, co v Člartě evropské ústavy nebylo řečeno, nebo to, co mohlo být řečeno jen slabě a náznakem, by měl evropský občan vyzdvihnout na povrch a zdůraznit. Bez toho se Evropa vystavuje nebezpečí, že zůstane prázdným pojmenováním, které nebudě odpovídat žádnému pojmu.

Syntéza idealistických nároků a nahodilých motivací

Lützelér prohlásil, že je neudržitelná jak pozice, která hovoří o Evropě na rovině naprostého idealismu, tak postoj těch, kteří hovoří o evropské jednotě v empirických pojmech a mají přítom na zřeteli výhradně politické, vojenské, hospodářské a obranné zájmy. „Etické hodnoty jsou bezveztahu ke skutečnosti stejně prázdné jako politika bez hodnotových měřítek; kalkulační postrádající vizi je stejně slabá jako etika, která nevyužívá svých šancí; vojenská výzbroj; jejímž cílem není mír, je stejně nesmyslná jako mírová politika bez sebeobran; byrokracie bez idejí je stejně osudná jako víra bez vztahu ke světu; hospodářství bez vztahu k humánním hodnotám je stejně zvrácené jako náboženství bez sociálních aspektů.“¹⁷

A se zřetelem k jedné připomínce Carla Ameryho z roku 1984¹⁸ Lützelér píše: „To co jej [scilicet Ameryho] rušilo, byla, gaunerská mentalita panující v Evropě, která vycházela z, přednostního postavení hospodářství. Tato ideologie zplodila základ bruselských organizací. Amery nás varuje: „Cesta, kterou sledovalo Evropské společenství, je kontraproduktivní: od slavnosti korunovace hospodářského růstu jakožto cíle smluv o sjednocení, přes Římskou smlouvu až po omezení na západní kapitalistický a geografický prostor, až po brilantní myšlenku udělat, ze zadržaných – totiž z národnostních států – kozly. Evropa by nemohla fungovat jako aglomerát suverénních národnostních států, nýbrž pouze jako společenství historicky vzniklých starých regionů. Namísto bruselských úřadů by se měl zrodit, Senát evropských regionů, jemuž by mělo být svěřeno vypracování Evropské ústavy, a tak by měla být založena federace asi pětaticeti až čtyřiceti regionů.“¹⁹

Senát by fungoval i poté, co by byla schválena a vyhlášena evropská Ústava. Sloužil by růstu Evropy v nadcházejících letech a především utváření uvědomění evropského člověka.

Morin, který uznalé chválí jednu z největších zásluh Evropy, totiž že vytvořila a rozšířila demokracii, právem zdůrazňuje, že demokracie není autonomní hodnotou o sobě a pro sebe. Demokracie není nezávislá, neboť *nevlastní pravdu, která by překračovala její vládu*, předpokládá tudíž morální hodnoty, které jí jako takové přesahují. „Demokratický program, *svoboda, volnost, bratrství*“ vskutku sjednocuje tyto tři protikladné výzvy. Za určitým prahem ničí rovnost svoboda a rozkládá bratrství; za jistým prahem ničí svoboda rovnost, aniž by tím nutně nastolovala bra-

trství. Demokratická politika tedy sama v sobě obsahuje etickou zpětnou vazbu [bezzvýchodná konfliktní situace], kde na sebe navzájem nárazí její závažné výzvy, a její vláda musí přechodně jednu obětovat pro druhou. Demokracie není odrazem božského nebo kosmického řádu. Nemá sama o sobě žádnou transcendentní pravdu, to znamená pravdu, která by existovala mimo její vládu; její základní pravdou je pravdu nemít, aby umožnila artikulovat různé politické pravdy tak, aby se spolu střetávaly zachovávajíc přitom vzájemný respekt, to znamená respekt k demokratickým pravidlům, která spolu mají soutěžit. Klíč k demokratickým idejím leží tedy v jejich pravidlech. Výstižná formulace definující demokracii jako ústavní pluralitní systém nám pomáhá chápat, že demokracie není ničím jiným než pravidly pro pluralistickou hru, jež jsou zakotvena v ústavě. Pravidla pluralistické hry umožňují, aby společenská, kulturní, politická rozmanitost byla prostřednictvím svých konfliktů produktivní. Tak mohou být konflikty za jistých podmínek tvůrčí. Demokracie zajišťuje nikterak nezaručuje, že se společenským antagonismům nepodaří porušit pravidla, a tím zničit samu demokracii.²⁰

Mnohé v této souvislosti osvětlí dvě místa ze Sartoriho knihy *Co je demokracie (Democrazia: cosa è)*. Sartori shrnuje své myšlenky a píše: „Vítá dějiny se stočil a fouká jen jedním směrem: demokracii do plachet. Kde je politika autonomní (nezávislá na náboženství) a kde vane duch modernizace (která je také pozápadněním), je vláda legitimní pouze tehdy, je-li volena těmi, kterým vládne, a zakládá se na jejich konsensu. V duchu doby (*Zeitgeist*) nemá demokracie žádných nepřátel: nemusí čelit žádné legitimní alternativě. *Vyhrát válku ovšem neznamená vyhrát mír*. Nalistovali jsme novou stránku; kniha dějiny je tak ovšem otevřenější budoucnosti než kdy jindy.“²¹

A na konci posledního vydání tohoto díla čteme: „Kdo v dnešním modernizovaném světě vládne bez demokracie, hraje nezákonnou hru. I demokratická hra se však dá hrát špatně. *Odolá demokracie demokracii?* Ano, ale za předpokladu, že se bude jednat inteligentněji a odpovědněji, než jak to vidíme dnes. Protože pesimismus rozumu musí bojovat s optimismem vůle. Necháme-li se ovšem ukolébat (nezodpovědnou) iluzí, zajištěné budoucnosti, pak ona budoucnost, zajištěné nenastane.“²²

Aby se demokracie udržela a ubránila, musí se opřít o pevné *meta-politické* základy, tedy o *etické hodnoty*, které stojí nad ní. Jenom na těchto základech bude moci demokratická Evropa růst a zůstat bezpečná.

Za anamnézu zapomenutých kulturních a duchovních hodnot

Dříve než vyvodím patřičné závěry, chtěl bych pojednat o zapomenutosti nebo zapomnění, do nichž zcela nebo zčásti upadly první čtyři duchovní základy Evropy, a poukázat na důvody, na něž je velmi žádoucí se rozvzpomenout.

Ponejprv se zapomnělo nejen na specifické problémy transcendentní, ale i na základní problémy filosofie a metafyziky. Nemálo filosofů se dnes obírá otázkami *formálního charakteru*, které souvisejí s problémem metody a jazyka, a ponechávají přitom pověššně stranou úvahy o tom, čeho se má pomocí metody nebo jazyka dosáhnout, tedy úvahy týkající se obsahu. Nemálo z nich dnes redukuje filosofii na *postmetafyzické* myšlení. Mám na mysli například Habermase, který v jedné ze svých *ra-
ných prací píše*: „Teorie spravedlnosti a morálky jdou dnes tudíž cestou, která je jiná než cesta, etický, chápeme-li ji klasicky jako nauku o správném životě. Z morálního hlediska jsme povinni odhlédnout od oněch exemplárních obrazů podařeného nebo bezchybného života, jak nám je tradují velká metafyzická a náboženská vyprávění. Sebeuvědomění naší existence se tak jako dříve může touto tradicí živit, ale do těchto sporů oněch sil víry filosofie už *nesmí vlastním právem zasahovat. Právě v otázkách, které jsou pro nás nanejvýš důležité, se filosofie stahuje na metarovinu a snaží se zkoumat pouze formální vlastnosti procesu sebepoznání, aniž by zaujímal stanovisko k jeho obsahům*. Může to působit dosti neuspokojivě, co lze ovšem proti takto ospravedlněné opatrnosti namítnout?“²³

Už Hegel v *Logice* řekl, „národ bez metafyziky se podobá chrámu bez svátosti,“²⁴ tedy chrámu zbavenému toho, co k němu patří. Není tedy postmetafyzické myšlení, které zastává Habermas, oním chrámem bez svátosti?

Pokouší-li se filosofie napodobit vědu (jak tomu bylo v obou předěslych stáletích), nakonec se *zvrhne, to jest, ztratí v posledku vlastní identitu*; upozornil jsem na to dopředu již v Úvodu. Filosofie, která napodobuje vědu, takzvaná vědecká filosofie, je – řečeno s Maxem Schelerem – absurdita („ein Unding“).²⁵

Podobně podle Patočky „tam, kde se požaduje na filosofii, aby se dokazovala a vykazovala docela stejně jako nějaká matematická nebo přírodovědecká teorie, tam už filosofie kapituluje. Také je to potom vzdyc-

ky tendence, která vede ke skepsi o možnostech, o účelnosti, o smyslu filosofie“.²⁶

Jak bychom mohli nepřipomenout Heideggerovu provokaci, podle níž „věda nepřemýšlí“, totiž v tom smyslu, že nepřemýšlí o základních problémech? „Věda nepřemýšlí. To je pohoršlivá věta. Zdalipak si tato věta ponechá svůj pohoršlivý charakter i tehdy, připojíme-li k ní následující větu, že věda má přesto neustále a po svém způsobu co dělat s myšlením? Tento způsob je pouze tehdy správný a zároveň plodný, když se ukáže nepřeklenutelná propast, která zeje mezi myšlením a vědou. Most není možný, je možný pouze skok. A všechny nouzové mosty a oslí můstky, které dnes chtějí zbudovat pohodlný obchodní ruch mezi myšlením a vědou, jsou konec konců špatné.“²⁷

Gadamer říká, že věda nemá ani vlastní jazyk, používá totiž pouze symboly a umělé znaky. A co se týče metafyziky, dodává: „Přirozené nadání člověka k metafyzice nelze tak snadno potlačit – i kdyby metafyzika nebyla schopná trvalé obnovy v podobě „první vědy“.“²⁸

Dnešní člověk se většinou zabývá „tím, co má“, a ne „tím, čím je“: Pěstí své tělo, stará se o své zdraví, jmění a o to, aby je rozmmožil, a zapomíná přitom na vlastní spiritualitu, a v důsledku toho na péči o duši. Teprve až se člověk opět naučí pečovat o vlastní *Duši*, bude moci dojít k protikladu toho, co prohlásil Oswald Spengler: „Nikdy se mikrokosmos necítí být více v převaže. Jsou tu malé živé bytosti, které si silou svého ducha podmanili neživé. Tomuto triumfu se nic nepodobá. Podařil se jedině kultuře a možná jen na pár století. – Právě tím se ale faustovský člověk stal *otrokem svého výtvoru*. Množství výtvorů a zařízení, které potřebuje k životu, tvoří mašinérii, která jej tlačí na dráhu, na niž není spochínutí ani návratu.“²⁹

Osudnou se tato „nemožnost návratu“ stane tehdy, bude-li se člověk nadále *výchradně* zabývat „tím, co má“, a ne „tím, čím je“. Nesmíme si totiž myslet, že člověk nemůže v *duchovním smyslu změnit kurs*, že nemůže nastoupit onu cestu v novém duchu a mít přitom do jisté míry pod kontrolou to, co vytvořil a co nadále vytváří.

Tato změna duchovního kursu může mnohým připadat velmi nepravděpodobná. Ale, jak praví staré přísloví: *nepravděpodobné není nemožné*.

Všichni mají před očima zapominání na osobu a její posvátnost. Už v roce 1930 hovořil Karl Jaspers o tom, že se šíří „anonymní odpovědnost“,³⁰ a musíme dodat čisté „anonymní pomoc a podpora“. Podle

Gadamera je výraz, který použil Jaspers, „slovem vidoucím do daleka, které má čím dále tím více pravdu. Je ofřesnou pravdou, že dnes existují klíčky, kde člověk jakožto pacient už nemá jméno, ale dostane své číslo.“³¹ A upřesňuje: „My sami žijeme v tomto světě anonymní zodpovědnosti, který nás uměním organizovat sebe sama *zavedl do světa vzájemného odcizení*. Kdo je bližní, s nímž žijeme?“³²

Copak se (například v Paříži, ale je jisté možné uvést i případy odjinud) nestalo, že by někdo zemřel ve svém bytě a nikdo z obyvatel domu by si toho nebyl povšiml? K provokující Gadamerově otázce: „Kdo je bližní, s nímž žijeme?“³³ bychom měli připojit ještě jednu, která by provokovala ještě více: „Vš, že existuje někdo takový jako tvůj bližní?“

K pozitivním účinkům a k negativním vedlejším účinkům vědy a techniky jsem se už vyjádřil v předcházející kapitole. Zde bych se chtěl omezit na několik poznámek týkajících se rušení distancí dosažených novými komunikačními prostředky. Gadamer píše: „Můžeme-li se ke svému sou sedovi dostat zmáčknutím knoflíku, *propadne se do nedosažitelných dálav*.“³⁴ Pro Heideggera je blízkost vzniklá odstraněním vzdálenosti vlastně nepřítomností. Vše se ztrácí v bezmezne uniformitě. Není toto zhuštění se v bezhraniční ještě znepokojivější než rozbití všeho? Vše skutečně se smrskává do uniformity bez hranic. *Není přítomna blízkost a vzdálenost přítomného*.³⁵ A Virilio to formuluje takto: „[...] Poté co se upustilo od fyziologických experimentů hodných Thomase Hobbesa, závisí nedokonalost jedince na *simulátorech blízkosti (televize, internet, laptoxy atd.)*, které jsou stejně performativní jako simulátory střelby, letu nebo chování, které využívají zkreslující optiky předstírané bezprostřednosti.“³⁶

Je třeba získat zpět absolutní hodnotu osoby a náboženský rozměr

Základní hodnotový princip Evropského společenství se může opírat výhradně o humanisticko-křesťanské hodnoty, z nichž Evropa vzešla a díky nimž získala svou tvář. Jde o velkolepé sókratovské učení, podle nějž „ctnost nepochází z bohatství, ale bohatství a jiná dobra pocházejí ze ctnosti, a to jak pro jednotlivce, tak pro všechny lidi“³⁷ a o jeho rozšíření, jehož se mu dostalo skrze křesťanské myšlení na základě pojetí absolutní hodnoty člověka jakožto osoby a *agapé*.

V jednom paměťhodném textu I. S. Eliota čteme neobyčejně významné poselství: „Dominantní silou při tvoření společné kultury mezi národy zcela rozličných kultur je náboženství. Na tomto místě prosím, aby nedocházelo k omylu nějakým falešným předjímáním toho, co bych chtěl říci. Nejde tu ani o náboženský rozovor, ani nemám v úmyslu někoho obracet. Pouze konstatuji skutečnost. Společenství věřících křesťanů dneška mne příliš nezajímá; hovořím tu o společně křesťanské tradici, která učinila z Evropy to, čím je, a o společných kulturních prvcích, které křesťanství přineslo. Pokud se zítra Asie obrátí na křesťanství, nestane se tím částí Evropy. Uvnitř křesťanství se rozvíjela umění. Až donedávna kořenily evropské zákony v křesťanství. Křesťanské pozadí dává smysl celému našemu myšlení. *Každý jednotlivý Evropan může nevěřit, že křesťanská víra má pravdu, a přesto vše, co říká a dělá, bude vyvěrat z části křesťanské kultury, již je dědicem, a bude z ní čerpat smysl*. Voltaire a Nietzsche mohli vzejít pouze z křesťanské kultury. Nevěřím tomu, že zmizí-li naprosto křesťanská víra, může křesťanská kultura přezít. Jsem o tom přesvědčen nejen jako křesťan, ale i jako sociální biolog. *Ztratí-li se křesťanství, ztratí se i celá naše kultura*. Pak se bude muset s námahou začít od začátku a nebude možné navléci se do kultury, která je již hotova. Budete muset čekat, než vyroste tráva, na níž se budou pást ovce, které dají vlnu, z níž bude uděláno vaše nové roucho. Budete muset prodělat mnohá barbarská staletí. My se již nedožijeme toho, abychom spatřili novou kulturu, a nespátří ji ani naši vnukové, ani vnukové našich vnuků – a i kdybychom ji spatřili mohli, nikdo z nás by v ní nebyl šťasten. Mimo náboženské víry vděčíme svému křesťanskému dědictví za tolik věcí. Skrže toto dědictví se rozvinulo naše umění, skrže ně se k nám dostalo římské pojetí práva, které utvářelo západní svět, naše pojetí veřejné a soukromé morálky a naše společné literární vzory z řecké a římské literatury. Západní svět má svoji jednotu v tomto dědictví, v křesťanství a ve starých kulturách Řecka, Říma a Izraele, od něhož dva tisíce let křesťanství odvozuje svůj původ. Nerad bych se děle zdržoval u tohoto bodu. Chtěl jsem říci jen tolik, že *tato jednota společných prvků kultury byla po mnohá staletí poutem, které nás skutečně spojovalo*. Žádná politická hospodářská organizace, ať bude nesena jakoukoli dobrou vůlí, nemůže nahradit to, co nám dává tato kulturní jednota. Ztratíme-li nebo odhodíme naše společné dědictví, nepomohou nám k našemu sjednocení žádné organizace a projekty sebegeniálnějších duchů.“³⁸

Všem, kteří se domnívají, že *Kázání na hoře* dnes už nemá smysl, kteří zvěstují tvář v tvář nástupu pokřesťanské éry „bankrot křesťanství“, odpovídá Max Scheler, že křesťanství je sice staré, ale zároveň mladé a má před sebou velkou budoucnost: „Ve *střední* mravní podstaty křesťanského života stojí mocné přikázání: „Miluj Boha z celého srdce a z celé mysli a bližního jako sám sebe.“ Kdo nezaujatě pohledně prizmatem dějin a interpretace přikázání obsaženého v této větě na strasti Evropy i celého světa. Jaké pocity a jaké myšlenky se jej zmocní? Zoufalství bude tím větší, čím bere toto přikázání vážněji. A myšlenka, která jej napadne, bude „bankrot křesťanství“ nebo – jak se také říká – „Horské kázání už neplatí“. Ani na okamžik se nedivíme, že to s naprostou samozřejmostí napadne nejen Japonce, Číňany, Indý (nedávno indického básníka Thákura na přednášce v Tokiu, která stojí za přečtením), ale i mnoho vysoce postavených Evropanů ze všech národů. Jak jinak by zněl posudek neporušené lidské mysli? Napište celé svazky, kde bude řečeno vše, co lze proti takovému soudu namítnout – každý prostý člověk by vám odpověděl: co je černé, není bílé; všechno, co mi tu povídáš o skutečném smyslu tohoto přikázání nebo o tom, které vrstvy evropské společnosti mají takzvaně vinu na tom, že se události vyvíjely tak, jak se vyvíjely, je mi naprosto lhostejné. Proč bych se o to měl starat! To jen mate můj úsudek – protože zpravidla dochází k tomu, že jasné výpovědi týkající se hodnot jsou často mateny přesným do detailu propracovaným průběhem případů, které se na jejich základe mají posuzovat. Je fakt, že evropská kultura má křesťanské kořeny. Je fakt, že se Evropa nazývá křesťanskou a její děti se po 2000 let vychovávají podle křesťanských zásad. A fakt je, že jedním z výsledků, jedním z plodů této téměř 2000 let trvající křesťanské výchovy, je barbarství provozované všemi prostředky rozumu, techniky, průmyslu a slova, jaké svět kdy viděl. To je jediný fakt, který mne zajímá. Tomu říkám „zneplatnění Horského kázání“ – tak zní posudek nezúčastněného pozorovatele. “ Ztroskotání křesťanství v Evropě každopádně nemůžeme přijmout a Scheler uzavírá, že „před námi stojí v budoucnosti ještě nezměrná historie a že křesťanství je sice – ve srovnání s ostatními světovými institucemi – staré, ale ještě stále nové a mladé pro každého, kdo dokáže jasně chápat z podstaty vyplývající trvalý smysl pro náboženskou hodnoty ve vztahu k hodnotám kulturním.“³⁹

Otázka střetávání nejrůznějších kultur a možnost jejich zprostředkování

Ve své slavné knize *Srážka kultur* Samuel Huntington píše: „Při srážce kultur, která právě probíhá, jsou Evropa a Amerika odsouzeny buď zůstat ve spojení, nebo zaniknout. Při nejlglobalnější – planetární, opravdově srážce – mezi kulturou a barbarstvím jsou i ty největší kultury světa se všemi svými velkými výdobytky na poli náboženství, umění, literatury, filosofie, vědy, techniky, lidské morálky a zbožnosti odsouzeny k tomu, aby zůstaly spojeny, nebo aby zanikly. Ve století, kdy náš život začal, *představují srážky kultur a civilizací vážné ohrožení světového míru a nejlepší ochranou před nebezpečím světové války je mezinárodní řád založený na kulturách.*“⁴⁰

Jak se má ale přistupovat k setkání s civilizacemi a kulturami, které se vzájemně tak liší, a jak se má mezi nimi vytvořit konstruktivní vztah? Jakým způsobem může a má Evropa, přestože je od dob svého vzniku křesťanská, budovat svůj vztah k islámu a jiným náboženstvím?

V prvé řadě by se dnešní člověk měl vyhnout blahovolnému a nediferencovanému přijímání rozdílů tak, že zapomene na to, kdo je, a vzdá se toho, čím je. Bude-li totiž takto jednat, dojde k tomu, k čemu došlo v době pozdního císařství u Římanů. Nietzsche ve svých *Nečasových úvahách* (*Unzeitgemässen Betrachtungen*) napsal: „[...] nemocí moderního člověka je oslabená osobnost. Tak jako Říman doby císařské přestal být římský ve vztahu k oblasti, která mu byla poddána, jak se ztratil v přílivu cizinců a zvrhl se v karnevalu kosmopolitních božstev, mravů a umění, tak tomu bude i s moderním člověkem, který bude ustavičně pořádat slavnost světové výstavy svým historickým umělcům; udělá ze sebe diváka, který si bude všeho užívat a všude se potloukat a dostane se tak do stavu, na kterém velké války a revoluce nebudou s to ani na okamžik nic změnit.“⁴¹

Problém, před nímž stojí dnešní Evropan, by šlo vyřešit z rozumového hlediska na rovině abstrakce; obtíž tkví v provedení onoho rozumového řešení na konkrétní praktické úrovni.

Mnoho učenců zdůrazňuje, že evropská kultura – a v důsledku toho myšlenka Evropy – vznikla *syntézou a vzájemným působením nejrůznějších kultur*: řecké a římské antiky, židovství a křesťanství (do jisté míry také islámu). A z této syntézy a vzájemného působení vznikla evropská kultura, která zplodila rozumnost, humanismus, duchovní pojety

člověka, demokracii a hodnoty, které ji postavily do první řady přede všechny ostatní kultury.

Evropa tedy nevznikla ze směsice různých prvků, nýbrž jejich vzájemným působením a jejich syntézou. Má tudíž cenu pokračovat v tomto směru, aby nedošlo k tomu, co se přihodilo římskému císařství. Nikdy nesmíme zapomenout: Římská říše nezaničila pouze kvůli tlaku vyvíjenému na její hranice, nýbrž kvůli své duchovní prázdnotě, která vznikla v jejím nitru, protože (jak praví Plútarchos) velcí bohové její minulosti byli „mrtví“, protože její hodnoty zanikly. Byla to církev, která z pouté rozmanitosti kultur vytvořila *interkulturalní sféru*. A dnes? Syntéza nej-různějších kulturních prvků, z nichž vzešla Evropa, stále zůstává tvarem *unitas multiplex* (jednotou v rozmanitosti), která si – jak zdůrazňuje Morin – „v jistém smyslu v sobě stále nese *konfliktní situaci*, ale zároveň zůstává otevřena konstruktivní *dynamic dialogu*“.⁴²

Lützelér tudíž konstatuje: „Obhajovat jednoduše kulturní rozmanitost by bylo důkazem fatální historické zapomnětlivosti, slepotou ve vztahu ke skutečnosti, že střet helénismu, římského dědictví a židovství nevedl zpočátku k žádné harmonické syntéze. Vyzádalo si to staletí, než se tato paleta plná protikladů namíchala tak, že její části dovedly Evropany k produktivnímu soužití, k obtížné jednotě v rozmanitosti, která mohla vytvořit základ společné kultury. Podobně ve vztahu k Morinovým myšlenkám zdůraznil Rémi Brague ve své knize o Evropě, že uznání cizinců bylo na počátku součástí evropské identity.“⁴³ Považují tudíž Sartorioho varování za správné: „Multikulturalismus vede k Bosně a balkanizaci; do Evropy vede interkulturalismus.“⁴⁴ Jak lze ovšem dospět k této jednotě v rozmanitosti?

Vlastní identita jakožto předpoklad pro konstruktivní vztah k jiným kulturám

Z rozmanitosti odlišných kultur lze přijímat a získávat konstruktivním způsobem jejich klady jen tehdy, pokud *nezrušíme a nevyprovokujeme do zášklých časů vlastní identitu, nýbrž pokud ji uchováme při životě a pokud ji budeme posilovat*.

Pokud jde o evropskou identitu ve vztahu ke kulturní rozmanitosti, Lützelér nejdříve vymezuje pojetí různých autorů (Taylor a Haber-

masé⁴⁵, Lyotarda⁴⁶, Morina⁴⁷ a dalších⁴⁸). Za svůj přijímá zejména Gla-serův obraz Evropy jakožto staveniště a Cohn-Benditův a Schmidtrův obraz Evropy jakožto babylonské věže a vytváří tezi, kterou sice již známe z místa⁴⁹ citovaného v Úvodu, k níž se ale ve svých závěrečích musíme vrátit.

Metafora staveniště, tedy rozestavěného domu, je velmi názorná.⁵⁰ Neboť jak uvádí Jürgen Habermas na místě, které jsme reprodukovali v předmluvě, „ústava lze chápat jako historický úmysl, který každá generace poponese o něco dopředu“.⁵¹ Je třeba ovšem připojit, že „staveniště“ nemůžeme chápat pouze ve smyslu právně-politického snažení, nýbrž i ve smyslu morálního a duchovního úsilí občanů, jež je rovněž třeba pojímat jako něco, co neustále roste.

Nezapomínejme, že pro lidi, přicházející do Evropy z vnějšku, není pochopitelně výstavba „evropského domu“ prvořadým cílem, nýbrž žijí v naději, že najdou dům, který bude již postavený (nejméně dům, jak říká Lützelér), takže tady musí přiložit ruku k dílu Evropaně. Jak ovšem poznamenává Charles Taylor, „je třeba se za každou cenu vyhnout tomu, aby tu byli občané první a druhé třídy“.⁵²

Obraz babylonské věže, který používá Lützelér a podobně i Cohn-Bendit a Schmidt v převážně pozitivním smyslu, je dvojnásobný: „Baby-lon: znamená to, že multikulturní společnost je společností konfliktní a že jí zůstane. Mýlí se ten, kdo si myslí, že bez cizinců by tato společnost byla klidnější. Stejně se mýlí i ten, kdo si myslí, že multikulturní společnost by mohla být harmonická. Neexistují žádné zaklínací formulky nebo vyhrazené jízdní pruhy.“⁵³

V této dvojsmyslnosti platí metafora babylonské věže, protože nejenže že vyjadřuje myšlenku stavby, která nikdy není dokončena a neustále pokračuje, ale zahrnuje i nebezpečí, že ono smísení kultur s sebou může přinést babylonské zmatení podobné tomu, které přivedlo pád Říše římské. Vyhnout se tomu můžeme pouze tak, že znova získáme onu vnitřní evropskou identitu a budeme ji uchovávat. Ona bude představovat *punctum stantis aut cadentis věže*.

Morinovy příklady pro nás mají paradigmatickou platnost: „Musíme zapustit kořeny v Evropě, abychom se mohli otevřít světu, stejně jako se musíme otevřít světu, abychom v Evropě zapustili kořeny. *Otevřít se světu neznamená se mu přizpůsobit*. Existuje také přizpůsobení se tomu, co svět přináší. Je třeba se asimilovat, aby se bylo možné znovu rozvíjet.

Představovala-li renesance otevření se cestou asimilace, která, aniž by byla rozkladná, umožnila její původnost, proč bychom se neměli nadat nové renesance? Byla-li renesance demolicí a znovuvybudováním myšlení, proč bychom se neměli nadat nového počátku myšlení vešlého ze ztracených základů a nihilismu? Měli bychom si zvolit Evropu, která by byla schopna zpracovat a mimoevropská stanoviska. Je to ta Evropa, která bude schopna integrovat do svého dialogu i mimoevropská hlediška. – Opět se tu úzce pojí otevřenost k prapůvodu a návrat k němu. To, co řekl T. S. Eliot o literatuře, platí i o ostatních částech kultury: „Každá literatura se může obnovit, vstoupit do nové tvůrčí periody [...], na základě dvou věcí: 1) na základě schopnosti asimilovat cizí vlivy, 2) na základě schopnosti vrátit se k pramenům a učít se z nich“. Japoncům se doposud daří asimilovat západní kulturu „japonskou duší“. [...] Pro nás to znamená, abychom *asimilovali evropskou duši ty myšlenky, které se od evropských myšlenek liší*, to znamená, abychom je uvedli do evropského kulturního dialogu jako nové partnery k rozhovoru. Setkání s velkou cizí kulturou nebo civilizací nás staví před alternativu: asimilovat nebo být asimilován. Schopnost asimilovat předpokládá velkou kulturní vitalitu, která zase předpokládá jisté hospodářské a sociální podmínky. *Nesmíme se tedy vzdát svého prapůvodu a musíme se k němu vracet, abychom mohli asimilovat.*⁵⁴

Podobně píše Renato Cristin: „Ačkoliv je obtížné získat politickou identitu, protože při tom jde o překonání odlišných národních cest, které jsou z politického hlediska všechny stejně legitimní, lze ji přesto snadno uchovat, protože si může svými formami demokratického vytváření konsensu a obrany vydobýt mezi lidmi oporu, která bude odpovídat široce sdílené sensibilitě. Kulturní identita se naproti tomu získává přirozenou cestou, protože pochází z duchovní tradice, která [...] zahrnuje mnoho blízkých a homogenních zón, jejichž uchování je ovšem obtížné, a to ze dvou důvodů, které jsou vzájemně úzce propojeny: a) vyžaduje neustálé ověřování rovnováhy vztahů mezi prvky vytvářejícími identitu, pozornost pro detaily, nuance, které dodávají jednotlivým kulturním prostorům jejich ráz a které vlastně vytvářejí podstatu kulturního společenství; b) kulturní evropská identita se nezakládá jen na minulosti, ale musí být určována budoucností, to znamená, že je ji třeba stanovit na základě rozhodnutí, k nimž Evropa přikročí v budoucnosti. Kulturní identita Evropy, kterou můžeme na základě minulosti pova-

žovat za skutečnost, bude moci dále přetrvat jen potud, pokud bude schopna se den ode dne bez přestání dekonstruovat a rekonstruovat, a tak se obnovovat.⁵⁵

Doplňme ještě pro upřesnění jednu kritickou stránčku z Gadamerovy knihy: „Nesmíme se dnešní tendenci, směřující ke sjednocení a setření všech rozdílů, nechat svést k omylu, že lze, nebo že je dokonce třeba doopravdy potlačit zakoreněný pluralismus kultur, jazyků, historických osudů. Úkol může spočívat právě v opaku, v tom, že se uvnitř civilizace, která se čím dále tím více nivelizuje, bude rozvíjet vlastní život regionů, lidských společenstev v osobitém stylu. Ztráta vlasti, již moderní industriální svět ohrožuje člověka, jej nutí, aby hledal svou vlast. Co z toho plyne? – Musíme se střezit, abychom do těchto idejí, týkajících se spoluzítí v různosti, nezaváděli falešný nárok tolerance nebo lépe řečeno falešný pojem tolerance. *Existuje široce rozšířený omyl, totiž to, že se tolerance pokládá za ctnost, která rezignuje na vlastní výjimečnost tím, že je lhostejná sama k sobě.* [...] Tolerance je jen tam, kde existuje síla. Snášet druhého nikterak neznamená, že si člověk není vědom nezpochybitelnosti svého bytí. Člověka činí schopným k tomu, aby byl tolerantní, daleko spíše jeho vlastní síla, především síla uvědomění si vlastní existence. Cvičit se v tomto druhu tolerance, jaký se bolestně osvědčil především v křesťanské Evropě, je podle mého názoru dobrou přípravou pro velké úkoly, před nimiž stojí svět.⁵⁶

Je třeba ovšem zdůraznit, že to vše se musí dělat takovým způsobem, abychom se pokud možno vyhnuli nejen válce, ale i *jakékoliv formě násilí* a abychom se místo toho vydali tou nejstrmější a nejobtížnější cestou, to jest cestou míru. Ernst Jünger řekl: „Skutečný mír předpokládá větší odvahu než válka; je manifestací duchovního úsilí, duchovní síly.“⁵⁷

Identita a různost

Některé z myšlenek uvedených výše, především úryvky z Gadamerových a Morinových děl, si vyzádají, abych je pro účely svých závěrečných úvah ještě upřesnil.

Jean-Christophe Rufin zachycuje ve své knize *Impérium a nové barbarství* (*L'empire et les nouveaux barbares*) problém, zahrnující globální

pohled na světovou politiku, ale také postihuje problémy Evropy viděné zblízka.

Rufin vychází z Říše římské, která se svou situací silně podobá situaci dnešního světa po pádu berlínské zdi, tedy po pádu komunismu a s ním i vymizení „nepřátelského antagonismu mezi Východem a Západem“, který po desetiletí určoval světovou politiku. Učenec se dovolává známého Catonova výroku po pádu Kartága: „Čím bude Řím bez svého nepřítele?“, dnes tu máme podobný problém: „Čím bude Západ po pádu berlínské zdi?“

Základní myšlenka Rufinových úvah je tatáž jako myšlenka Eliase Canettiho v jeho známém díle *Masa a moc*: „Nejjistější (a často jediná) možnost, kterou má jedna entita, aby přežila, je existence druhé entity, s níž se může srovnávat. Ať už stojí proti sobě, nebo se navzájem poměřují, nebo se vážně ohrožují, sen nebo fantazie druhé brání tomu, aby se ta první rozpadla.“⁵⁸ Tak jako Řím ztratil porážkou Kartága spolu s nepřítelem také silné důvody k přežití a záchově, tak i pro liberální Západ byl pád berlínské zdi a komunismu nejen ziskem, ale i ztrátou.

Kromě toho Rufin zdůrazňuje, že Řím zřídil *limes*, tedy jasnou hranici mezi impériem a barbary. *Limes* poskytoval možnost obrany proti barbarům a zároveň s nimi zprostředkoval kontakt; rovněž pád *limes* mezi Východem a Západem s sebou přinesl nutnost vybudování nějakého nového *limes* umožňujícího přežití. Tento nový *limes*, který se již prosazuje a je čím dále tím nepropustnější a pevnější, je bariérou, která se buduje mezi impériem, to jest národy Severu, a národy a státy Jihu, které mají odlišné, ba dokonce opačné hodnoty.

Proti *demokratickým* hodnotám národů a států Severu stojí *nedemokratické* nebo *antidemokratické* hodnoty národů a států Jihu. Rufin píše: „Impérium spravuje rozum, právo, věda. Oproti tomu jsou barbari obětí fanatismu, zvůle a násilí. Jih se prosazuje násilím a ideologiemi osvobozujícími násilím severní racionalitu a materialismus. Tváří v tvář panujícímu násilí vystupují autoritativní režimy jako jediná síla pořádku. Vládnoucí bojují o vítězství a vojáci za vládce“ (Tacitus). Násilí a iracionalita jak u vlády, tak u opozice se v barbarství rozšiřuje.⁵⁹ Rufin vysvětluje *limes* řízený Římany takto: „*Limes* byl především ideologickou hranicí mezi tím, co imperium pokládalo za své, a tím, co odmítalo, protože to bylo cizí jeho hodnotám. Člověk na jedné a druhé straně

limes neměl stejné hodnoty, neřídil se týmiž pravidly a i dějiny se lišily.“⁶⁰ Analýza mi připadá poněkud neúplná.

Rufin uznává, že kromě jednoho *limes* mezi Severem a Jihem existuje i *limes* uvnitř každého státu a též každého člověka.⁶¹

Jak by měl vypadat *limes*, který musí být vybudován v nitru Evropy proti lidem z Jihu přicházejícím na Sever? Jak má vypadat *limes* mezi kulturou evropského člověka a rozličnými kulturami lidí z Jihu, kteří chtějí přijít do Evropy?

Odpověď na tento problém nabízí Giovanni Sartori ve své knize *Pluralismus, multikulturalismus a cizinci* (*Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*). Vycházeje z protikladu „uzavřené“ a „otevřené společnosti“⁶², který neustále používá Karl Popper, se Sartori chápe problému, který je zásadní, který však Popper zjevně zanedbává: „*Nakolik musí nějaká společnost zůstat otevřenou?*“ Sartori píše: „S hranicemi lze hýbat, některé hranice tu však budou provždy, i když se může změnit možnost je překročit a jimi proniknout.“⁶³

Jak jsme mohli vidět, Sartori rozlišuje pluralismus a multikulturalismus. Pluralismus je u něj úzce svázán s tolerancí; zahrnuje a přijímá jinakost, nasazuje ji ovšem uzdu a vyzdvihuje svoji vlastní identitu. „Pro pluralismus je špatná homogenizace a dobrá asimilace. Kromě toho není pluralismus tam, kde je tolerantní, ani agresivní, ani bojovný. Bojuje ovšem, ačkoliv tak činí mírovou cestou, proti desintegraci.“⁶⁴ Naproti tomu multikulturalismus velebí rozdíly, dokonce jej rozdmychává a tím činí každé sjednocení nanejvýš problematickým, ne-li přímo nemožným: „[...] pluralismus neposiluje, naopak všemožně tlumí identitu, na níž naráží, zatímco multikulturalismus vytváří, posílenou identitu; posílenou ovšem splynutím nebo překrytím například jazyka, náboženství, etnických zvláštností a ideologie. Jedná se tedy o rozdíly na celé čáře. Pluralismus se rozvíjí jako otevřená, pestrá společnost složená z mnoha rozmanitých složek, zatímco „multikulturalismus“ předpokládá rozdrobení pluralitního společenství do uzavřených homogenních podsystémů.“⁶⁵ Jinými slovy: Zatímco se ve skutečně pluralitní společnosti uskutečňuje *concordia discors*, o níž jsme hovořili, panuje v čisté multikulturální společnosti nejednota bez pravé svornosti (*discordia sine vera concordia*).

Stěžejní bod Sartoriho argumentace je následující: „Zdá se mi [...], že se lidský živočich sdružuje a žije, pospolitě, *sub specie* sociální existence, takže mezi *námi* a *jimi* neustále existuje (pohyblivá, ale nezrušitelná)

hranice. „My“ to jsou „naše“ identity; „oni“, to jsou nepodobné identity, které určují ty naše. Existence něčeho jiného je nutným doplněním identity: kdo jsme a jací jsme, vidíme v závislosti na tom, kým nejsme, nebo na tom, jací nejsme. Každá společnost zahrnuje klausuru, společné exkluzivní shromáždění. Neexistuje žádná „my“, které by se nedalo popsat pomocí nějakého „oni“.⁶⁶

Podobně pojetí, jaké najdeme u Sartorihho, předkládá Nicholas Rescher v sociálně-politických a kulturních termínech, aby vysvětlil vztahy mezi rozdílnými filozofickými systémy, tzn. aby vysvětlil souvislosti mezi protichůdnými ideovými obsahy. Na druhé straně zahrnuje protiklad rozličných kultur protiklad myšlenek. Rescher píše: „Filozofické pozice mají smysl jen pokud, pokud něco *negují*: *omnis affirmatio est negatio*, každé potvrzení je negací; tvrdí pravdu tím, že popírají nepravdu; tím, že uchovávají schopnost argumentace a potírají nebezpečný omyl. Za tímto účelem musí vždy existovat rozdíly. Popíráme-li existenci protichůdných pozic a pokládáme-li je za do slova a do písmene *nepochopitelné*, nemá naše vlastní pozice žádnou podstatu. Kde není nepřítel, který může být napaden, není ani pozice, kterou lze hájit. Pojímát protikladné pozice jako něco nepochopitelného znamená snížení a odmítnutí pozice vlastní; pokud by byly protikladné pozice ze své podstaty pojmově nepochopitelné, nebylo by nikterak výhodné zaujímat proti nim nějaké stanovisko. Kde není žádná protipozice alespoň minimálně plausibilní, nemá takřka smysl hájit „opodstatněnost“ pozice vlastní.“⁶⁷

Zdá se tedy zcela jasné, že pokud si Evropa neuchová svou vlastní identitu, přestane jako taková existovat a mozaika složená z různých kultur bez skutečné jednoty se zakrátko rozpadne a rozdrobí. Mějme na paměti, že opačná teze, která popírá nutnost evropské identity a míní, že se musí otevřít pro všechny odlišnosti, aniž by stanovila nějaký *limes*, je důsledkem onoho relativismu, který není ničím jiným nežli maskovaným nihilismem. Za voláním po hodnotové rovnosti jednotlivých kultur se ve skutečnosti skrývá *anulace hodnot*. Pokud by si všechny rozličné kultury byly rovny, žádná by nemohla mít větší cenu než jiná, neměla by žádná svou vlastní cenu, tzn. všechny by byly bezcenné, protože by hodnota ztratila ontologickou realitu. Spolu s Rescherem je ovšem třeba připojit, že *některé* kultury mohou interpretovat jiné – s respektem a láskou. Ty kultury, které vytvořily Evropu, k nim patří.

A metafyzická myšlenka na závěr...

Massimo Cacciari rozvinul ve své knize *Evropská geofilosofie (Geofilosofia; dell'Europa)*⁶⁸ vycházející z Heideggerových⁶⁹ úvah myšlenku, o které se domnívám, že je hodna zmínky, neboť pomáhá svou průbojností strhnout ony masky, za kterými se skrývá tak rozšířený nihilismus vůči nové Evropě.

Cacciari píše: „Západ ve skutečnosti naplňuje své dějiny tím, že problematizuje existenci sebe sama jakožto Západu. Tak by se měla milovat Evropa: jako západ svých dějin. Měla by si ale současně připomenout, že jen tak zůstane sama sebou: neboť pouze evropský duch může dojít tak daleko, že povede úder do svého vlastního středu. Evropský duch nese v sobě jako velký příslib a velké nebezpečí svůj vlastní zánik.“⁷⁰

Navazuje na heideggerovský obraz *Zukünftigem*⁷¹ (*budoucích*), tzn. *adventientes*, oněch několika z mála, jejichž cílem je ustavičný výzkum; jsou cizinci v evropském městě, ale přesto – z jistého hlediska – je můžeme pokládat za *pravé Evropany*. Domovem těchto *Zukünftigem* je „tázat se“ popřípadě „hledácky zkoumat“ a nikdy nedojít klidu. Bůh těchto *Zukünftigem* je „vždy budoucí“ a je současně „modelem“, jehož „obrazem“ nebo „svědkem“ jsou oni. Tento bůh, kterého Heidegger nazývá „posledním bohem“, není novým bohem ve smyslu nové představy boha, která nastupuje namísto jiné, ale „znamená, že bůh je poslední; že je nám při vši vzdálenosti nejbliže. *Zukünftigem* nejsou ti, kteří hledí vstříc budoucnosti k uskutečnění nějakého určitého projektu, nýbrž ti, kteří souzní s „posledním, tj. s *eschaton*“.⁷² Bůh jako *eschaton* je *aion*, tedy věčný bůh.

Jaký je vztah mezi *Zukünftigem* a bohem, mezi *eschaton* a křesťanstvím?

Heidegger říká, že *Zukünftigem* mají status lišící se zcela od toho křesťanského.⁷³ Ale Cacciari poznamenává: „Jsou vsutku takoví, nebo spíše věří, že takovými jsou? [...] Je jisté, že celý Heideggerův jazyk [...] *strolčí* se současným filozofickým a teologickým jazykem, s jazykem Evropy, popř. křesťanství. Jisté je zde to, že všichni moudří a budoucí patří k prostoru, k *topos atopos*, jímž je Evropa.“⁷⁴ V článku z roku 2000 upřesňuje: „Historie křesťanství, *poiažmo Evropy je bojovná* jako víra, na níž se zakládá. Křesťanství si nelze odmyslet od ohně a protikladů, které určují jeho charakter, které jej určují jako živý vztah ke křesťanství,

jako *traditio christiana*. Bylo dáno Zjevení, má se ale neustále zkoumat: *Veritas indaganda*, pravda se musí zkoumat v tom smyslu, že ze své imanence neustále požaduje, aby si kladla „náročný“ otázku po sobě samé. Zjevení vylučuje každé čistě apologetické stanovisko. Křesťanství se vtěluje do historie odpovědí, které se odvážily nechat se vyprovokovat jeho otázkou: *a za koho mne pokládáte vy?* Křesťanství v sobě nese tuto výzvu a křesťanstvo je jen historií své vlastní obnovy a „reformace“.⁴⁷⁵

V tomto smyslu musí věčný pád Evropy souznít s jejím znovunarozením a obnovou, *znovunarozením a obnovou v křesťanství*. Na mysl nám opět přicházejí Eliotova slova, která jsme již slyšeli: „Nevěřím, že by mohla přežít křesťanská kultura, kdyby úplně zmizela křesťanská víra. Jsem o tom přesvědčen nejen jako křesťan, ale i jako sociální biolog. *Zmizí-li křesťanství, zmizí i celá naše kultura*. Pak se bude muset s námahou začít od začátku a nebude možné navléci se do kultury, která je již hotova. Budete muset čekat, než vyrostete tráva, na níž se budou pást ovce, které dají vlnu, z níž bude uděláno vaše nové roucho. Budete muset prodělat mnohá barbarská staletí.“⁴⁷⁶

Díky asimilaci, vlastnímu vývoji a novému promyšlení klasické kultury představuje křesťanství onu kulturní identitu, která tvoří nosnou osu myšlenky Evropy. Ide tu o pohyblivou identitu, protože oni *Zukünftigen* jsou lidé, „kteří stále hledají“ (a díky tomu Evropa zůstane zemí, která je schopna přijímat, *vpravdě* přijímat). Na této identitě záviselo a bude záviset znovuzrození Evropy. Nebo spíše možnost, že její pád bude jejím znovunarozením.

Závěr

Může člověk skutečně věřit tomu, že by v tak problematické – a v jistém smyslu dramatické – situaci, v níž se nacházíme, bylo možné uskutečnit tak náročný a obtížný projekt, jakým je nová myšlenka Evropy nebo nový evropský člověk? Nežůstane také tato opovážlivost marnou nadějí? Jak bude možné, aby pětadvacet a více národností spolu žilo v jedné duchovní dimenzi? A co řekneme euroskeptikům a agnostikům, kteří nevěří ani na Maastricht, ani na Euro, ani na novou Evropskou ústavu a tím méně na novou myšlenku Evropy? K čemu by se měl člověk angažovat, neví-li, jak celá věc skončí, tím spíše, panuje-li obecný nezáměr o otázku?

Ralph Dahrendorf napsal v roce 1997 v jedné knize: „Nejhorší v Evropské unii je smrtelná nuda, která panuje nad většinou témat, o nichž se má diskutovat. [...] A přesto – *Cave canem!* – se musíme střezit eurocynismu, negativních postojů stále „neprátelských“ cyniků, kteří jsou (jak stojí v *Přítuče dějin filozofie* od Wilhelma Windelbanda) „charakteristickým znamením doby, pomníkem duchovního postoje, který se staví k Evropské unii ne-li nepřátelsky, tedy alespoň lhostejně, a který ztratil veškeré porozumění pro její „ideální hodnoty“ (Windelband hovoří přirozeně o „společnosti, ne o „Evropské unii“). Ne, nejsem ani eurocynik, ani euroskeptik, nýbrž jen skeptický přívrženec Evropy, který je alarmován propastí mezi úmysly, které tu byly, a Evropou, která je zde ve skutečnosti, a který by tuto propast chtěl opět překlenout.“⁴⁷⁷

Dahrendorffův postoj, jímž se obrací proti eurocynikům, se při bližším pohledu – z již uvedených důvodů⁴⁷⁸ – příliš neodlišuje od onoho postoje, který zaujmají euroskeptikové, a na žádný pád neotřese pozici těch, kteří pokládají za neúčinné se angažovat v nějaké věci, o níž nevíme, jak dopadne. Navíc by se muselo tvrzení, „naděje, na níž neleží ani stín skutečnosti, jsou iluze“⁴⁷⁹ obrátit: „Skutečnosti, na kterých nespočínul ani stín naděje, jsou jako studené kameny bez života.“ Bez ideálů jsou holá fakta jen neotesané balvany.

Odpověď na euroskepticismus najdeme u Ionesca, který píše: „[...] jak mi řekl onen velký spisovatel a přítel Manès (Sperber): „Musíme pořádně dělat, i když víme, že naše jednání skončí špatně.“ A dodává: „Nějde zde ani o stanovisko politické, ani sociologické, nýbrž – smím-li si dovolit použít toto slovo – o stanovisko metafyzické. Musíme pokračovat, ve skutečnosti *není nutné čekat, abychom mohli začít*.“⁴⁸⁰

Ještě podnětnější a účinnější je ovšem odkaz, který můžeme vyvodit z Hölderlinových veršů, především z oněch veršů skladby *Patmos*⁴⁸¹, které často citoval také Heidegger; říká se v nich, že právě v okamžiku nebezpečí se zjeví zachránce a roste. Všimněme si, že Heidegger podivuhodně vynechal oba verše, jimiž básně začíná a které tvoří její předpoklad, předpoklad, který Heidegger nepopírá, ale raději zamlčuje, a který je přesto třeba ozřejmit.

Tyto verše odkazují k bohu, který je *přítomný*, ale *těžko uchopitelný* (myšlenka, která ležela obzvlášť na srdci Martinu Lutherovi). To, co v nebezpečí roste a zachraňuje, je tedy onen bůh, který je současně blízký a těžko uchopitelný, onen bůh, který je ve své výsostné vzdálenosti tak

blízký. Navíc musel sám Heidegger ve svém známém interview uveřejněném 13. května 1976 v časopise *Spiegel* připustit, že „[...] filozofie ne- může bezprostředně přispět ke změně aktuálního stavu světa. A neplatí to jen o filozofii, ale o všem, co je čistě lidským podnikem. *Může nás spasit jen jeden Bůh*. Jedinou možností, která nám zbývá, je *Vorbereiten* [příprava] v myšlení a básnění, *Bereitschaft* [přípravenost] na boží zjevení nebo na boží nepřítomnost při zániku (na skutečnost, že tváří tvář boží nepřítomnosti zahyneme).“⁸²

Ve dvou nepublikovaných verzích básně *Patmos* Hölderlin píše:

Voll Güt' ist. Keiner aber fasset
Allein Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.⁸³

A v uveřejněné verzi znějí takto:

Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.⁸⁴

POZNÁMKY

Předmluva

1. Konferenci organizoval římský vikariát – Universitní pastorační úřad (UPU), ve spolupráci s Federací evropských katolických univerzit (FUCE), Komisí evropských biskupských konferencí (COMECE) a Národní úřad kulturního projektu CEI. Slavnostní inaugurace se konala 20. června 2002 v Sala Promotecta na Kapitolu; konference pokračovala 21., 22. a 23. v kongresovém centru Římské katolické university (UCR).
2. Soubor článků vyšel pod názvem *Verso una Costituzione Europea (K Evropské ústavě)*, eds. L. Leuzzi a C. Mirabelli, Marco, Řím, 2003.
3. Kromě mých děl týkajících se Platóna, která dále cituji, zde přebírám některé stránky z následujících textů: *Sagezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Raffaello Cortina, Milano, 1995; 2000; *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omera a Platone*, Raffaello Cortina, Milano, 1999; „Ridare un'anima all cammino del progresso“, in: AA. VV., *Duemila. Verso una società aperta, Istruzione, scienza, linguaggio*, ed. M. Moussanet, *Il Sole 24 Ore*, Milano, 2000; „Senza il cristianesimo l'uomo non può conoscere a fondo se medesimo“, in: AA. VV., *Dopo 2000 anni di Cristianesimo*, ed. Servizio Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per il Progetto Culturale, Mondadori, Milano, 2000; „Umanesimo e Cristianesimo di fronte alla attuale crisi dei valori“, in: AA. VV., *Civiltà europea e valori cristiani*, ed. A. Salvadori, Edizioni rosminiane, Stesa, 2001; G. Reale, „Il computer, cattivo maestro“, in: *Il Sole 24 Ore*, 14. dubna 2002, znovu otištěno pod názvem „Sulle Confessioni di un eretico high-tech“ di Clifford Stoll“, in: *L'insegnamento della matematica e delle scienze integrate*, vol. 25B, 3 (červen 2002), s. 217–224; G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, Raffaello Cortina, Milano, 2001.
4. M. Scheler, *Vom Ewigen in Menschen* (1920), 6. vyd., ed. M. Frings, Bouvier, Bonn, 2000, s. 407.
5. Zde cit. dle H. Broch, *Náměstníci*, čes. překl. Rio Preisner, Mladá fronta, Praha, 1966, s. 387 (kurzivou vyznačil autor).
6. W. Lippmann, *Opinione pubblica*, it. překl. C. Mannucci, předmluva N. Traglia, Donzelli Editore, Řím, 1995, s. 379–380 (kurzivou vyznačil autor). Angl. orig. *Public Opinion*, Macmillan, New York, 1922/1934.

7. E. Jünger, *La Pace*, it. překl. A. Apa, doprovodný text S. Vertone, Guanda Editore, Parma, 1993, s. 32 (kurzívou vyznačil autor). Něm. orig. *Der Friede*, 1943, vyšlo 1947.
8. P. M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, it. překl. J. Bednarich, Marsilio, Venezia, 1999, s. 12. Něm. orig. *Europäische Identität und Multikultur, Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 1997.
9. Viz Platón, *Ústava*, závěr knihy IX, in: Platónovy spisy, sv. IV, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 342, přel. Frant. Novotný.
10. Viz Úvod pozn. 9.
11. J. Habermas, „Lotta di riconoscimento dello Stato democratico di diritto“, in: J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, it. překl. L. Ceppa a G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 1998, 2002, s. 63. Angl. „Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State“, in: *Multiculturalism; Examining the Politics of Recognition*, Princeton UP, 1994.
12. H. Glaser, „Europäische Baustellen“, in: *Prisma*, 1 (1994), s. 61–63.
- Úvod
1. J. Patočka, *Platón e l'Europa*, it. překl. M. Cajthaml a G. Girgenti..., Vita e Pensiero, Milano, 1997, s. 40 nn.
2. G. Falco, *Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medioevo*, ed. Riccardo Ricciardi, Milano–Napoli, 1966, s. 409.
3. *Tamtéž*, s. 409 nn.
4. E. Morin, *Penser l'Europe*, Éditions Gallimard, 1987, s. 23.
5. *Tamtéž*, s. 37.
6. *Tamtéž*.
7. *Tamtéž*, s. 38.
8. Především v knize cit. v pozn. 1.
9. Článek B. Croce, který vyšel v r. 1942 v časopise *La Critica*, byl znovu otištěn in: B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945, a poté péči nakladatelství La Locusta, Vicenza 1966, 1994, s. 5–27, s. doplňkem, jímž byl text G. De Luca, *Per un articolo del senatore Croce*, s. 29–56, který vyšel původně v lednu 1943 v *Il Regno*.
10. *Tamtéž*, s. 5.
11. *Tamtéž*, s. 6 nn.
12. *Tamtéž*, s. 7.
13. G. De Luca, na uvedeném místě.
14. *Tamtéž*, s. 55 nn.
15. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, péčí E. Sestana a A. Saitty, Laterza, Řím–Bari 2001 (4. vyd.), s. 162 nn.
16. Italský text in: I. Giordani, *Le encicliche sociali*, Řím, 1942, s. 93.
17. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, na uvedeném místě, s. 172.
18. *Tamtéž*, s. 163.
19. Viz níže, kap. 8, pozn. 33.
20. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt s. M., 1989, s. 15 n.
21. *Tamtéž*.
22. F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: F. Nietzsche, Werke, C. Hanser Verlag, München, 1954–1965, sv. I, s. 267.
23. M. Riedel, *Heidegger und Europa*. Doslov k M. Heidegger – H. G. Gadamer, *Europa und die Philosophie*, zde z ital.: *L'Europa e la filosofia*, vyd. J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, s. 90; citáty z F. Nietzscheho, které uvádí Riedel, pocházejí z: F. Nietzsche, Werke, vyd. K. Schlechta, Hanser. München 1954–1965, sv. II, s. 854.
24. S. Cotta, *Esiste una civiltà tecnologica?*, in: AA.VV. *I limiti culturali della civiltà tecnologica*, Edizioni Ares, Milano, 1976, s. 21–22.
25. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, na uvedeném místě, s. 10 n.
26. R. Carson, *Silent spring*, Penguin Books, Harmondsworth, 1972, s. 5.
27. E. Morin, *La méthode*, Editions du Seuil, Paříž 1977–1980.
28. R. Simone, *La Terza Fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Laterza, Řím–Bari 2000, s. XIII–XIV.
29. G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Řím–Bari 1997, s. 14–22.
30. M. Veneziani, *La sconfitta delle idee*, Laterza, Řím–Bari 2003, s. 43–44.
31. Viz G. Reale, *Platón. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano, 1998, s. 15–141.
32. Viz G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano, 2000; edizione BUR, Milano, 2001, s. 73 n. aj.
33. Platón, *Faidros*, 274 C – 278 B, in: Platónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 276–281; viz též komentář in: G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platón*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, s. 89–121, a též. *Platón. Alla ricerca della sapienza segreta*, na uvedeném místě, s. 99–120.
34. E. Morin, *Léspirit du Temps. Essai sur la culture de masse*, Crasset, Paříž 1962, s. 223.
35. A. Huxley, *Brave New World* (1932). Penguin Books, Harmondsworth, 1976.
36. *Tamtéž*.
37. H. G. Gadamer, *La ragione e l'età della scienza*, přel. z italštiny. Vyd.: Il Melangolo, Genova, 1999, s. 41. [Originál in: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Bibliothek Suhrkamp, Bd. 487), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976.]
38. H. G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2000. [Vzhledem k tomu, že jsem neměl k dispozici německý original, musel jsem přeložit citáty z italského vydání: *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, s. 22.

39. J. Patočka, „Platón a Evropa“ in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenh, Praha, 1999, s. 150.
40. *Tamtéž*, s. 152.
41. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 228 n.
42. Srv. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Rizzoli, Milano, 2000, *passim*.
43. P. M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, na uvedeném místě, s. 37.
44. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, na uvedeném místě, s. 113.
45. T. S. Eliot, *Dante III* (1929), in: *Opere 1904–1939*, it. ed. pěti R. Sanesi, Bompiani, Milano, 1992, s. 428, 829.
46. *Tamtéž*, s. 831.
47. *Tamtéž*, s. 829 (kurzivou vyznačil autor).
48. T. S. Eliot, *Cosa significa Dante per me* (1950), in: *Opere 1939–1962*, ed. it. a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano, 1993, s. 957.
49. *Tamtéž*, s. 958.
50. A. Baruzzi, *L'autonomia dell'Europa*, ital. překlad E. Bednarich, Marsilio, Venezia 2000, s. 170. Něm. orig. *Eropas Autonomie*, Ergon, 1999.
51. R. Brague, *Europe, la voie romaine*. Ital. překl. *Il futuro dell'Occidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa*, přel. A. Soldati, Rusconi, Milano, 1998, s. 30.

1. Myšlenka Evropy a evropský člověk

1. C. Secchi, C. Altomonte, *Leuro: una moneta unica una Europa*, Marsilio, Venezia 2002, s. 11–12.
2. R. Dahrendorf, *Perché l'Europa? Riflessioni di un europeista scettico*, ital. překlad M. Sampaolo, Laterza, Řím–Bari 1997, s. 11. Něm. orig. *Warum Europa? Nachdenkliche Anmerkungen eines skeptischen Europäers*, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 50 (1996), 568 (7), s. 559–577.
3. *Tamtéž*.
4. *Tamtéž*.
5. Srv. C. A. Ciampi, *L'Europa e l'unione europea. Interventi del Presidente della Repubblica Italiana Carlo Azegio Ciampi, 9 maggio 2002 – 17 gennaio 2003*, a cura dell'Ufficio Stampa e Informazione, con la collaborazione dell'Ufficio per gli Affari Diplomatici della Presidenza della Repubblica, Řím 2003, s. 9. *Tamtéž*.
7. J. Benda, *Discorso alla nazione europea*, ital. překlad R. Cristin, Marsilio, Venezia, 1999, s. 23–24. Fr. orig. *Discours à la Nation européenne*, Gallimard, Paříž, 1933, 1979, 1992.
8. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 215 (kurzivou vyznačil autor).
9. Viz Předmluva, pozn. 4.

10. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 214–215 (kurzivou vyznačil autor).
11. Platón, *Ústava II 368 C – 369 A*, Svoboda-Libertas, Praha, 1993, s. 92–93, přel. Radislav Hošek.
12. Srv. E. Jünger, *La Pace*, na uvedeném místě, s. 44, (kurzivou vyznačil autor).
13. Platón, *Ústava IX 592 B*, cit. překlad.
14. Srv. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, na uvedeném místě, s. 379–385.
15. Platón, *Politikos 284 A–E*, in: Platónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, Praha, 1994, s. 449–450, přel. Frant. Novotný.
16. H. G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993, s. 128–129.
17. *Tamtéž*, s. 167 (kurzivou vyznačil autor).

2. Speklativní mentalita Řecka jako základ Evropy

1. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 37–38 (kurzivou vyznačil autor).
2. *Tamtéž* s. 40–41.
3. Zejména: *L'identité de l'homme; L'Esprit du temps; Terra-Patria; Una politica di civiltà; Le vif du sujet*.
4. W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3 sv., W. de Gruyter, Berlin, 2. popř. 3. vyd. 1954–1955, sv. 1, s. 3.
5. Viz E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, vyd. W. Biemel, Nijhoff, Haag, 1954, s. 314–348. Viz k tomu též: E. Husserl, *Idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, ed. it. a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano, 1999.
6. E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, na uvedeném místě, s. 321.
7. *Tamtéž*, s. 322–323.
8. Tato problematika se vynořila teprve v posledních stáletích
9. Srv. H. G. Gadamer, „L'Europa e l'oikoumene“, in: M. Heidegger – H. G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, na uvedeném místě, s. 40.
10. Srv. G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, na uvedeném místě, a G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, na uvedeném místě.
11. Srv. E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, ital. překlad M. Carpitella, úvod B. Gentili, Laterza, Řím–Bari 1973, nové vyd. BUL 1983, 1995 (a mé pojednání o autorově tezi v obou dílech zmíněných v předšlé pozn.). Angl. orig. *Preface to Plato*, Cambridge Mass., Harvard UP. 1963.
12. *Tamtéž*, s. 171–172 (kurzivou vyznačil autor).

13. Tamtéž, s. 249–250 (kurzivou vyznačil autor).
14. Tamtéž, s. 219 (kurzivou vyznačil autor).
15. Srv. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, na uvedeném místě, s. 169–221.
16. Srv. G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, na uvedeném místě, s. 148 nn.
17. Srv. G. W. N. Hegel, *Platone*, péčí V. Cicero, Rusconi, Milano, 1998, s. 173.
18. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, New York 1929, s. 63.
19. J. Patočka, „Platón a Evropa“ in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenth, Praha, 1999, s. 314.
20. Srv. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, na uvedeném místě, s. 147–167; G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, na uvedeném místě, s. 143–165.
21. Platón, *Faidón* 99 B – D, in: Platónovy spisy, sv. I, Oikoymenth, Praha, 1994, s. 137, přel. Frant. Novotný.
22. Platón, *Faidón* 100 B – E, in: Platónovy spisy, sv. I, Oikoymenth, Praha, 1994, s. 138–139, přel. Frant. Novotný.
23. Srv. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, na uvedeném místě, s. 275 nn.
24. Srv. E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, na uvedeném místě, *passim*.
25. Srv. G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, na uvedeném místě, s. 35–53.
26. Srv. E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, na uvedeném místě, s. 219 (kurzivou vyznačil autor).
27. Viz pozn. 18.
28. Viz pozn. 19.

3. O prvních formách řecké vědy

1. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 109.
2. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. rev. vyd., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, s. 179.
3. Na některých místech zde vycházím z knihy G. Reale – D. Antiseri, *Quale ragione?*, na uvedeném místě, s. 19–49.
4. I. Tóth, *Das Parallelproblem im Corpus Aristotelicum*, in: *Archive for History of Exact Sciences*, 3 (1967), s. 229–422.
5. I. Tóth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione die frammenti non-euclidei nel „Corpus Aristotelicum“*, ital. překl. E. Cattanei, předmluva G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1997, original nenalezen.

6. V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmética e della geometria in Platone*, ital. překl. E. Cattanei, předmluva G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994. (Něm. orig. nenalezen).
7. Tamtéž, s. 136.
8. Srv. H. D. Saffrey, *Une inscription légendaire*, in: *Revue des Études Grecques*, 881 (1968), s. 67–87.
9. Srv. G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, na uvedeném místě, s. 167–182.
10. Srv. Platón, *Ústava* 527 A–C, Svoboda-Libertas, Praha, 1993, s. 334–335, přel. Radislav Hošek.
11. Tamtéž.
12. Tamtéž, 527 B, s. 334.
13. Srv. Tamtéž, celý traktát o matematice in: 521 C – 527 C, s. 325–335.
14. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, na uvedeném místě, s. 88.
15. W. Jaeger, *Paideia*, na uvedeném místě, sv. II, s. 11 n.
16. Tamtéž, s. 13 (kurzivou vyznačil autor).
17. Platón, *Charmidés* 156 B – C, in: Platónovy spisy, sv. III, Oikoymenth, Praha, 1994, s. 28–29, přel. Frant. Novotný.
18. Tamtéž, 156 E – 157 A, s. 29.
19. Srv. G. Reale, *Corpo, anima e salute*, na uvedeném místě, s. 225–238 a 261–310.
20. Platón, *Ústava* 403 D, Svoboda-Libertas, Praha, 1993, s. 149, přel. Radislav Hošek.
21. Srv. G. Reale, *Corpo, anima e salute, passim*.
22. Aristotelés, *Metafyzika* IV, 1, 1003 a 20 nn., Laichter, Praha, 1948, s. 96, přel. Ant. Kříž.
23. Tamtéž, IV 3, 1005 a 18–19, s. 102–103.
24. Platón, *Charmidés* 173 A – 174 C, in: Platónovy spisy, sv. III, Oikoymenth, Praha, 1994, s. 51–52, přel. Frant. Novotný.
25. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, s. 1.
26. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, s. 12.

4. Objev člověka a péče o duši

1. Jan Patočka se narodil v roce 1907 a zemřel v roce 1977.
2. Viz M. Cajthaml, *Nota biografica su Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Platone e l'Europa*, na uvedeném místě, s. 253–263.
3. J. Patočka, „Platón a Evropa“ in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenth, Praha, 1999, s. 225 (kurzivou vyznačil autor).
4. Tamtéž, s. 225 n. (kurzivou vyznačil autor).
5. Tamtéž, s. 227 n.

6. *Tamtéž*, s. 313.
7. Italské vydání, které jsem připravil, (*Platone e l'Europa*), vyšlo podruhé v nakladatelství Vita e Pensiero, Milano, 1997, 1998.
8. *Tamtéž*, s. 314.
9. Srv. J. Patočka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, úvod, poznámkový aparát a bibliografie G. Girgenti; česko-italské vydání, přeložil M. Cajtham, Bompiani, Milano, 2003.
10. Vydání všech spisů tohoto autora v italském překladu: J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, předmluva a překlad N. Sarri, Vita e Pensiero, Milano, 1994.
11. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911; New York 1987; A. E. Taylor, *Socrate, La Nuova Italia*, Florencie 1952, 1968; anglický originál vyšel 1933.
12. Srv. dokumentaci v G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, na uvedeném místě, s. 185–231.
13. Plátón, *Obrana Sókratova* 29 D – 30 B, in: Plátónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 47–48, přel. Frant. Novotný.
14. Xenofón, *Symposion*, III 8 IV 34 a 44.
15. Plátón, *Alkibiades I* 130 E – 132 C, in: Plátónovy spisy, sv. II, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 329–331, přel. Frant. Novotný.
16. Démokritos, *Fragment 37*, H. Diels – W. Kranz, ital. překl. M. Andolfo in: Atomisti antichi, *Testimonianze e frammenti*, řecký text a paralelní překlad, úvod, překlad, poznámky, klíčová slova a bibliografické poznámky péčí M. Andolfa, Bompiani, Milano, 2001, s. 303.
17. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, X 7, 1177 b 31 – 1178 a 2, Rezek, 1996, s. 265, přel. Ant. Kříž.
18. Srv. G. Reale, *Corpo, anima e salute*, na uvedeném místě, s. 141–208.
19. W. Jaeger, *Paidéia*, na uvedeném místě, sv. II, s. 88 (kurzivou vyznačil autor).
20. Plátón, *Faidros* 229 D – 230 A, in: Plátónovy spisy, sv. II, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 223–224, přel. Frant. Novotný.
21. Na tomto místě nás ovšem nebude zajímat, že někteří nevěří v autentičnost *Alkibiada*. Neboť i kdyby tento dialog napsal jiný autor, každopádně by to, o čem hovoří, bylo důkazem teze, již zastupuji. Pochybnosti o autenticitě tohoto díla tak jako tak postupně ustupují do pozadí a mnozí učenci jej mezitím začali pokládat za původní.
22. Plátón, *Alkibiades I* 128 E – 131 A, in: Plátónovy spisy, sv. II, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 325–329, přel. Frant. Novotný.
23. S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, Samlede Vaerker, Kodaň 1920–1936, sv. I–XV. – Citát zde přel. P. Osolobě. Čes. překl. *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie, z dárštiny přel. Marie Mikulová Thulstrupová*, Olomouc, Votobia, 1997.
24. J. Patočka, „Plátón a Evropa“, in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenh, Praha, 1999, s. 314.
25. *Tamtéž*, s. 210.
5. Od kosmocentristu k antropocentristu: pojem člověka
1. Plátón, *Zákony I* 644 D, in: Plátónovy spisy, sv. V, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 48, přel. Frant. Novotný.
2. *Tamtéž*, VII 803 C, s. 220.
3. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, VI 7, 1141 a 34, Laichter, Praha, 1939, s. 157, přel. Ant. Kříž.
4. Plótinos, *Enneadi*, III 2, 10, 1. 20; použitý text Plotino: *Enneadi*, ital. překl. R. Radice, úvodní esej, předmluva a komentáře G. Reale, Milano, 2002, 2003.
5. *Tamtéž*, II 9, 11, 52 nn.
6. Plótinos, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, úvod a komentář V. Cileno, Le Monnier, Florencie 1971, s. 248. Dt 5, 7–9. Ekum. překl.
8. S. Kierkegaard, *Tagebücher*, zde přeloženo z ital. vyd.: *Diario*, 3. rozšířené vyd. C. Fabro, Morcelliana, 12. sv., Brescia 1890–1983, sv. II, s. 187.
9. Srv. Xenofón, *Vzpomínky na Sókratova*, I 4 a IV 3; srv. k tomu G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, na uvedeném místě, s. 267–282.
10. Aristotelés, *Politika*, I 8, 1256 b 20–23, Laichter, Praha, 1939, s. 15, přel. Ant. Kříž.
11. *Stoicorum veterum fragmenta*, řecko-latinské vyd. H. von Arnim, 4. sv., 1921–1923, nové vyd. 1968; něm. překlad M. Pohlenz in: *Stoa und Stoiker*, 1950.
12. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964, sv. 1, s. 100.
13. Viz pozn. 8.
14. Gen 1, 26. Ekum. překl.
15. Ži 8, 4–9. Ekum. překl.
16. Řehoř Nazianský, *Tutte le Orazioni*, it. překl. s paralelním originálem C. Sani a M. Vincelli, úvod C. Moreschini, předmluva C. Crime, C. Sani, Bompiani, Milano, 2000, 2003, s. 889.
17. Řehoř Nysský, *De hominis opificio*, it. *Luomo*, přeložil a poznámkami opatřil B. Salmona, Citta Nuova Editrice, Řím, 1982, kap. 16, s. 72–73.
18. Plátón, *Faidón* 62 B, in: Plátónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 88, přel. Frant. Novotný.
19. Plátón, *Kratylos* 400 C, in: Plátónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 184, přel. Frant. Novotný.
20. Plátón, *Gorgias* 492 E – 493 A, in: Plátónovy spisy, sv. III, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 291–292, přel. Frant. Novotný.
21. Plátón, *Faidros* 250 B – C, in: Plátónovy spisy, sv. II, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 247, přel. Frant. Novotný.
22. Plátón, *Faidón* 66 B – C, in: Plátónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 93–94, přel. Frant. Novotný.

23. Platón, *Faidón* 66 C – E, in: *Platónovy spisy*, sv. I, Oikoymenth, Praha, 1994, s. 94, přel. Frant. Novotný.
24. Porfýrios, *Vita Plotini*, I, in: *Plótínovy spisy*, na uvedeném místě, sv. V.
25. 1 Kor 6, 13–20. Ekum. překl.
26. Srv. Augustin, *Amore assoluto e ,Terza Navigazione': Commento alla Prima Lettera di Giovanni e Commento al Vangelo di Giovanni*, secondo discorso, úvod, překlad, poznámkový aparát G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.
27. Augustin, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di Giovanni*, 20, 12, in: latinské vydání s ital. překladem, vyd. A. Vita. 2 sv., Città Nuova Editrice, Řím, 1968, sv. I, s. 481–483.
28. *Tamtéž*, 21, 8, sv. I, s. 495–497.
29. *Tamtéž*, 10, 1, sv. I, s. 233.
30. Tomáš Aquinský, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3. Cit. v textu přel. P. Osolsobě.
31. K. Wojtyła, *Persona e atto*, polský text a italský překlad, úvod G. Reale, Bompiani, Milano, 2001, s. 77.
32. N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, italské vyd. N. Volpi, Adelphi, Milano, 2001, s. 88.
33. N. A. Berdajev, *La scivitu e la libertà dell'uomo*, it. překl. E. Grigorovich, Edizioni di Comunità, Milano, 1952, s. 240. Rus. orig. *O pačmee u ceoóde čeioeeka*, Paříž, 1939, 1971. Čes. překl. O otroctví a svobodě člověka: *Pokus o personalistickou filosofii*, z ruš. přel. J. Kranát a I. Mesjnankina, 1. vyd., Praha, Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1997.
34. K. Wojtyła, *Persona e atto*, na uvedeném místě, s. 645.
35. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 103.
36. *Tamtéž*, s. 104.
37. U. Galimberti, „Bruciare i corpi. Il dilemma dell'Occidente“, in: *La Repubblica*, 21. prosince 1995.
38. J.-P. Sartre, *Porta Chiusa*, in: J.-P. Sartre, *Le mosche, tre atti – Porta chiusa, un atto*, ital. překl. G. Lanza a M. Bontempelli, Bompiani, Milano, 1947, s. 230.
39. *Tamtéž*.
40. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1884), in: Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, sv. VII/2, W. de Gruyter, Berlin, 1974.
41. Rozličná označení, jimiž Nietzsche charakterizuje člověka, in: K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, W. de Gruyter, Berlin, 1936, s. 109
42. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Galilard, Paříž 1966.
43. E. Morin, *Le vif du sujet*, Collection „Points“, 1982.
44. E. Morin, *La méthode* (5. *L'identité humaine*), Editions du Seuil, Paříž 1977–1980.
45. *Tamtéž*.
46. *Tamtéž*.
47. *Tamtéž* (kurzivou vyznačil autor).

48. *Tamtéž*.
49. B. Pascal, *Pensieri*, s paralelním fr. textem, úvod, poznámky, it. překl. A. Bausola a R. Tapella, Bompiani, Milano, 2000, č. 438, s. 237–239.
50. E. Morin, *L'identité humaine*, na uvedeném místě.
6. Křesťanství jakožto základ evropské spirituality
1. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 92.
2. *Tamtéž*, s. 113.
3. L. Pareyson, *Ontologia e la libertà. Il Male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1993, s. 113.
4. Aristotelés, *Metafyzika*, XII. kniha, 1072 b, in: *Metafyzika XII*, Leichter, 1948, s. 310–311, přel. Ant. Kříž.
5. *Tamtéž*, 1074 b, s. 317.
6. B. Pascal, *Pensieri*, cit. č. 620, s. 359 (kurzivou vyznačil autor).
7. Ona okřídlená formule zní: *Credo ut intellegam, intellego ut credam*. Srv. např.: *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5 a *De fide, spe et caritate*, 7.
8. B. Groethuysen, *Antropologia filosofica*, ital. překl. P. Dorian, Guida, Napoli 1970, s. 147.
9. Nejdříve se toho dotkl S. Kierkegaard, *Diario*, na uvedeném místě, sv. II, s. 178; navazující citát je ze S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* in: *Frygt og Baeven*, Samlede Vaerker, Kodaň 1920–1936, sv. I–XV. – přel. P. Osolsobě. Čes. překl. *Nemoc k smrti; Nemoc k chvění; Nemoc k smrti: křesťanská psychologická úvaha ke vzdelání a probuzení, z dánských originálů přeložila a doslov a poznámky napsala Marie Mikulová-Thulstrupová*, vyd. 1., Svoboda-Libertas, Praha, 1993, (kurzivou vyznačil autor).
10. S. Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom*, Samlede Vaerker, Kodaň 1920–1936, sv. I–XV. – přel. P. Osolsobě. Čes. překl. *Nácvik křesťanství*, in: *Má literární činnost, z dánskými přeložila, doslovem a poznámkami opatřila Marie Mikulová-Thulstrupová*, vyd. 1., Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, (kurzivou vyznačil autor).
11. *Tamtéž*.
12. S. Kierkegaard, *Deníky*, zde přeloženo z ital. vydání: *Diario*, ital. překl. Cornelio Fabro, na uvedeném místě, sv. II, s. 187.
13. M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, úvod M. García-Baró, ital. vyd. péčí C. Razza, Marsilio, Venezia 1999, s. 53–54. Špan. orig. *La agonía de Europa*, Trota, Madrid, 2000.
14. *Tamtéž*, s. 54.
15. *Tamtéž*, s. 56.
16. Srv. S. Kierkegaard, *Deníky*, zde přeloženo z ital. vydání: *Diario*, na uvedeném místě, sv. IX, s. 28.

17. R. Brague, *Europe, la voie romaine*, zde přeloženo z ital. vydání, na uvedeném místě, s. 194.
18. *Tamtéž*, s. 194–195.

7. Vědecko-technická revoluce a její perverzní následky

1. Srv. H. G. Gadamer, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, na uvedeném místě, s. 129 (viz Úvod, pozn. 38).
2. Srv. *Tamtéž*, s. 156.
3. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 128.
4. Srv. G. Reale, *Saggezza antica*, na uvedeném místě, s. 29–53; N. Rescher, *I limiti della scienza*, ital. překlad R. Camedda, Armando, Řím, 1990, *passim*.
5. S. Weinberg, *Il sogno dell'unità dell'universo*, ital. překlad G. Rigamonti, Mondadori, Milano, 1993, s. 23. Angl. orig. *Dreams of a Final Theory*, Pantheon, New York, 1992.
6. S. Weinberg, *I primi tre minuti. L'affascinante storia dell'Origine dell'universo*, ital. překlad L. Sosio, Mondadori, Milano, 1977, 1993 (6. vyd.), s. 170–171. Angl. orig. *The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, Basic, New York, 1977.
7. G. Reale, *Saggezza antica*, na uvedeném místě, s. 171–197.
8. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paříž 1950.
9. Přeloženo z italského vydání: F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti, I. Sul pathos della verità*, vyd. G. Colli, in: *Opere di F. Nietzsche*, na uvedeném místě, sv. III/2, s. 216.
10. P. Virilio, *L'incidente del Futuro*, ital. překlad R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano, 2002, s. 26. Fr. orig. *Ce qui arrive*, Galilée, Paříž, 2002.
11. E. Morin – S. Naïr, *Una politica di civiltà*, ital. překlad M. Cardona, vyd. V. Pecchiari, Asterios Editore, Terst 1999, s. 118, pozn. 3. Fr. orig. *Une politique de civilisation*, Arléa, Paris, 1997.
12. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, DTV, München 2003 (16. vyd.), s. 1190.
13. G. Sartori, *Homo videns*, na uvedeném místě, s. 6–7.
14. H. G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, na uvedeném místě, s. 19.
15. Srv. *Tamtéž*, s. 39–40.
16. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, na uvedeném místě, s. 19.
17. P. Virilio, *La bomba informatica*, ital. překlad G. Piana, Raffaello Cortina, Milano, 2000. Fr. orig. *La bombe informatique*, Galilée, Paříž, 1998.
18. *Tamtéž*, s. 3.
19. *Tamtéž*, s. 101.
20. *Tamtéž*, s. 116.

21. T. S. Eliot, *Chorus from „The Rock“*, I, in: T. S. Eliot, *Selected Poems*, Faber-Faber, London 1969, s. 107.
22. N. Negroponte, *Essere digitali*, ital. překlad Franco a Giuliana Filipazzi, Sperling & Kupfer, Milano, 1995, Sperling Paperback 1999, s. 241. Angl. orig. *Being digital*, Knopf, New York, 1995.
23. C. Stoll, *Confessions of an high-tech heretic*, zde citováno podle ital. vydání: *Confessioni di un eretico hightech*, ital. překlad A. Antonini, doslov R. Simone, Garzanti, Milano, 2001, s. 95.
24. *Tamtéž*, s. 6.
25. *Tamtéž*, s. 12.
26. *Tamtéž*, s. 13.
27. *Tamtéž*, s. 16.
28. *Tamtéž*, s. 25–26.
29. *Tamtéž*, s. 34.
30. *Tamtéž*, s. 117.
31. *Tamtéž*, s. 174.
32. *Tamtéž*, s. 158.
33. F. Ferrarotti, *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale*, Laterza, Rim-Bari, 1997, 2002, s. 153.
34. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, na uvedeném místě, s. 136.
35. Tím ovšem bude ohrožena dynamika, na níž je demokracie založena.
36. G. Sartori, *Homo videns*, na uvedeném místě, s. 43.
37. *Tamtéž*, s. 44.
38. *Tamtéž*, s. 60.
39. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, na uvedeném místě, s. 101.
40. K. R. Popper, *Cattiva maestra televisione*, vyd. G. Bosetti, Marsilio, Venezia, 2002, s. 78–80.
41. Srv. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 sv., Vita e Pensiero, Milano, 1975–1980, sv. I, s. 472–491.
42. *Tamtéž*, s. 174 nn., dokumentace.
43. Platón, *Ústava V*, 475 E, Svoboda-Libertas, Praha, 1993, s. 261, přel. Rad. Hošek.
44. Srv. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, VIII 3, 1049 b 6 nn.; X 7, 1177 b 19 nn.; X 8, 1178 b 21 nn., Rezek, 1996, s. 182; s. 262; s. 267–268; přel. Ant. Kříž.
45. Srv. Plótinos, *Enneadi*, III 8, *passim* a moje Předmluva cit. s. 754–763.
46. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1986, 2 sv.
47. Srv. H. G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, na uvedeném místě, s. 29–30.
48. Italská verze in: E. Ionesco, *Il mondo è invivibile*, ital. překlad I. Facco, Spirali, Milano, 1989, s. 63–72.
49. E. Morin – A. B. Kern, *Terra-Patria*, ital. překlad S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 1994, s. 165 nn. Fr. orig. *Terre – Patrie*, Seuil, Paříž, 1993.
50. Viz pozn. 48.

8. Závěrečné úvahy

1. J. Patočka, „Platón a Evropa“, in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenh, Praha, 1999, s. 150.
2. E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, na uvedeném místě, s. 320.
3. G. Sartori, *Homo videns*, na uvedeném místě, s. 113–114.
4. P. Wüst, *Ungewißheit und Wagnis*, Kösel, München, 1962.
5. Srv. H. G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, na uvedeném místě, s. 33.
6. J. Patočka, „Platón a Evropa“ in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenh, Praha, 1999, s. 180.
7. *Tamtéž*, s. 192.
8. Viz. M. Cajthaml, „Nota biografica su Jan Patočka“, cit., s. 253–263.
9. *La Repubblica*, 1. února 2003. Srv. též T. Garton Ash, *Le rovine dell'Impero. Europa centrale 1980–1990*, ital. překlad M. Papi, Mondadori, Milano, 1992, kde je dopodrobna vykresleno politické pozadí této části Evropy v období uvedeném v titulu.
10. V. Havel, *The Hope of Europe*, in: *The New York Review of Books*, 13. srpna 1996; viz P. M. Lützeler, *Identità europea*, na uvedeném místě, s. 158 n.
11. G. Reale – D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, 3 sv., La Scuola, Brescia, 1983.
12. D. Senghaas, *Europa, progetto di pace*, ital. překlad M. Mezzanzanica, Marsilio, Venezia 1999, s. 10. Ném. orig. *Friedensprojekt Europa*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.
13. E. Ionesco, *Il mondo è invivibile*, na uvedeném místě, s. 30.
14. *Tamtéž*, s. 86.
15. R. Simone, *La terza fase. Forme del sapere che stiamo perdendo*, na uvedeném místě, s. 138.
16. C. P. Snow, *Le due culture*, ital. překlad A. Carugo, předmluva L. Geymonat, Feltrinelli, Milano, 1964, 1977, s. 102. Angl. orig. *The Two Cultures*, Cambridge University Press, 1993.
17. P. M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, na uvedeném místě, s. 57.
18. C. Amery, „Verweisung Europa“, in: AA.VV., *Ein Traum von Europa*, vyd. H. C. Buch, Hamburg, 1988, s. 78, 79, 85.
19. P. M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, na uvedeném místě, s. 138.
20. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 247–248.
21. G. Sartori, *Democrazia: cosa è*, Rizzoli, Milano, 1993, Superbur Saggi 2002 (6. vyd.), s. 372.
22. *Tamtéž*, s. 328.
23. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*. 4. rozšířené vyd., Suhrkamp, Frankfurt s. M., 2002, s. 14n. – Zur Philosophie als Überwindung der

- Metaphysik viz J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt s. M., 1989.
24. G. W. N. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* in 20 Bänden, Frommann, Stuttgart, 1961–1968, sv. 4 (vyd. L. von Henning), s. 5.
 25. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, na uvedeném místě, s. 77.
 26. J. Patočka, „Platón a Evropa“, in: Jan Patočka, *Sebrané spisy II*, Oikoymenh, Praha, 1999, s. 151.
 27. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, 2 sv., Klostermann, Frankfurt s. M., 2002, sv. I, s. 9 n.
 28. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, na uvedeném místě, s. 45.
 29. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. 16. vyd., DTV, München, 2003, s. 1190.
 30. Zmiňuje se o tom Gadamer v *L'identità dell'Europa*, na uvedeném místě, s. 70; srv. též H. G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, na uvedeném místě, s. 64.
 31. H. G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, na uvedeném místě, s. 64.
 32. *Tamtéž*, s. 65.
 33. *Tamtéž*.
 34. *Tamtéž*, s. 40.
 35. Srv. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, s. 20, 24.
 36. P. Virilio, *L'incidente del futuro*, na uvedeném místě, s. 47.
 37. Platón, *Obrana Sókrata* 30 B, in: Platónovy spisy, sv. I, Oikoymenh, Praha, 1994, s. 48, přel. Frant. Novotný.
 38. T. S. Eliot, *Appunti per una definizione della cultura*. Appendice: *L'unità della cultura Europea*, in: *Opere 1939–1962*, cit., s. 638–640 (kurzivou vyznačil autor).
 39. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, na uvedeném místě, s. 358–359, 361.
 40. S. Ph. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Simon & Schuster, New York, 1997.
 41. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, in: Friedrich Nietzsche, *Werke*, vyd. K. Schlechta, Hanser, München, sv. I, s. 237 n.
 42. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, *passim*.
 43. P. M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, na uvedeném místě, s. 32–33.
 44. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, na uvedeném místě, s. 142.
 45. Srv. J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, na uvedeném místě.
 46. Srv. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979. Čes. překlad *O postmodernismu*, z fr. přel. a předmlouvou opatřil J. Pechar, vyd. I., Praha, Filosofický ústav AV ČR, 1993.
 47. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě.

48. Viz P. M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture, zejména* kap. 1: *Identità europea oggi. Dalleurocentrismo alla pluralità culturale*, s. 17–37 a kap. 6: *Bruxelles e Sarajevo. Gli scrittori e l'Europa prima e dopo il 1989*, s. 135–159 a bohatý bibliografický poznámkový aparát. Ném. orig. *Europäische Identität und Multikultur, Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 1997.
49. Viz „Úvod“, pozn. 8.
50. Viz H. Glaser, na uvedeném místě, s. 61 n.
51. J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat* (1998). Citováno podle ital. vydání: „Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto“, in: J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, ital. překlad L. Ceppa a G. Rigamonti, Feltrineli, Milano, 1998, 2002 (4. vyd.), s. 63. Srv. dvě další Habermasova díla: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992; *Die Einbeziehung des Anderen*, 1986.
52. J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, na uvedeném místě, s. 23.
53. D. Cohn-Bendit – T. Schmidt, *Patria Babilonia. Il rischio della democrazia multiculturalale*, ital. překlad T. Boari, Theoria, Rim 1994, s. 25.
54. E. Morin, *Penser l'Europe*, na uvedeném místě, s. 235 n.
55. R. Cristin – S. Fontana, *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea*, Marsilio, Venezia 1997, s. 61–62.
56. H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, na uvedeném místě, s. 58–59.
57. E. Jünger, *La pace*, na uvedeném místě, s. 68.
58. J.-C. Rufin, *L'empire et les nouveaux barbares*, Lattès, Paříž, 1991, s. 14–15.
59. *Tamtéž*, s. 125.
60. *Tamtéž*, s. 21.
61. Srv. *tamtéž*, s. 223.
62. K. R. Popper, *The open society and its enemies*, 2 sv., Londýn, 1962.
63. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, na uvedeném místě, s. 15.
64. *Tamtéž*, s. 56.
65. *Tamtéž*, s. 110–111.
66. *Tamtéž*, s. 43–44.
67. N. Rescher, *La lotta dei sistemi. fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*, ital. překlad N. Vassallo, Marietti, Genova, 1993, s. 43–44. Angl. orig. *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*. Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1985.
68. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, 2003 (4. vyd.).
69. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, sv. 65, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.
70. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, na uvedeném místě, s. 157–158.

71. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, na uvedeném místě, s. 395–396.
72. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, na uvedeném místě, s. 163.
73. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, na uvedeném místě, s. 403.
74. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, na uvedeném místě, s. 165–166.
75. M. Cacciari, „Europa o Cristianità“, in: AA.VV., *Dopo 2000 anni di Cristianesimo*, na uvedeném místě, s. 103.
76. Viz pozn. 38.
77. R. Dahrendorf, *Perché l'Europa? Riflessioni di un europeista scettico*, na uvedeném místě, s. 29.
78. Viz kap. 1, pozn. 1–3.
79. R. Dahrendorf, *Perché l'Europa?*, na uvedeném místě, s. 29.
80. E. Ionesco, *Il mondo è invivibile*, na uvedeném místě, s. 34.
81. N. Hölderlin, *Gesammelte Werke*, Bertelsmann, Bielefeld, 1958.
82. M. Heidegger, *Nur ein Gott kann uns helfen*. Interview v časopise *Spiegel*, 13. května 1976.
83. *Je plin dobroty. Nikdo však nechápe / jen Bůh. / V okamžiku nebezpečí se zjeví / zachránce a roste.*
84. *Je blízký / těžko pochopitelný Bůh. / V okamžiku nebezpečí se zjeví / zachránce a roste.*

JMENNÝ REJSTŘÍK

- A**
Abelard, Petr 42
Aeropagita, Dionýsios 139
Albert Veliký 42
Altomonte, Carlo 45, 46
Amery, Carl 142
Antiseri, Dario 139
Antisthénés 82
Aristarchos 71
Aristotelés 69-71, 75, 76, 85, 92, 94,
101, 111-113, 135
Asklépios 73
Augustinus, Aurelius 99, 100, 101,
109, 113, 114, 138
Augustus 29
- B**
Bacon, Francis 36
Baruzzi, Arno 43
Benda, Julien 47
Berdájev, Nikolaj Aleksandrovič 103
Blandina, svatá 48
Brague, Rémi 43, 117, 150
Broch, Herman 20, 21
Bünting, Henrick 6
Büntingem 6
Burnet, John 81
- C**
Cacciari, Massimo 157
Canetti, Elias 154
Canfora, Luciano 8
Carsonová, Rachel 34
Cato, Marcus Porcius 154
- Ciampi, Carlo Azeglio 19, 42, 47
Cilento, Vincenzo 92
Cohn-Bendit, Daniel 151
Cotta, Sergio 33
Cristin, Renato 152
Croce, Benedetto 28, 29
- D**
Dante, Alighieri 42, 43
Dahrendorf, Ralf 46, 159
de Lubac, Henri 123
De Luca, Giuseppe 29
Démokritos 85
- E**
Eliot, Thomas S. 9, 30, 42, 129, 137,
147, 152, 158
Eukleidés 69, 70
Eurípides 97
- F**
Falco, Giorgio 26
Ferrarotti, Franco 133
Foucault, Michel 105
- G**
Gabel, Joseph 38
Gadamer, Hans-Georg 11, 25, 30, 33,
39, 53, 58, 67, 119, 120, 127, 128,
133, 135, 137, 138, 145, 146, 153
Galilei, Galileo 30, 31, 119, 129
Galimberti, Umberto 104
Garton Ash, Timothy 139
Giscard d'Estaing, Valéry 9

- Glaser, Hermann 23, 151
 Goethe, Johann Wolfgang 141
 Gómez Dávila, Nicolas 102
 Groethuysen, Bernard 109, 113
 Gutenberg, Johann 126
- H**
 Habermas, Jürgen 23, 144, 150, 151
 Havel, Václav 139
 Havelock, Eric A. 60–62, 65
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 63, 144
 Heidegger, Martin 78, 127, 137, 145, 146, 157, 159, 160
 Herzog, Roman 8
 Hésiodos 59
 Hobbes, Thomas 146
 Hölderlin, Friedrich 14, 159, 160
 Homér 59, 65
 Höste, Vittorio 70
 Hugo od sv. Viktora 42
 Huntington, Samuel 149
 Husserl, Edmund 28, 55, 57, 58, 138
 Huxley, Aldous 38, 39
- Ch**
 Chabod, Frederico 28–30
- I**
 Ignác z Loyoly 48
 Ionesco, Eugène 13, 119, 135, 136, 141, 159
- J**
 Jaeger, Werner 56, 72, 73, 86
 Jan Pavel II. (Wojtyła, Karol) 14, 101–103, 140
 Jana z Arku 48
 Jaspers, Karl 145, 146
 Jospin, Lionel 8
 Jünger, Ernst 21, 50, 153
- K**
 Karel Veliký 21, 47
 Kernová, Anne Brigitte 136
 Kierkegaard, Søren Aabye 90, 93, 95, 114, 116
 Koperník, Mikuláš 72, 129
 Kuhn, Thomas 67, 68, 71
- L**
 Lev XIII. 29
 Lippmann, Walter 21
 Luther, Martin 159
 Lützel, Paul Michael 19, 21, 41, 142, 150, 151
 Lyotard, Jean-François 151
- M**
 Mathieu, Victor 19
 Mojžiš 9
 Morin, Edgar 17, 25–27, 33, 34, 37, 40, 48, 55, 56, 67, 68, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 120, 123, 124, 136, 142, 150, 151, 153
 Münster, Sebastian 6
- N**
 Negroponte, Nicholas 130
 Nietzsche, Friedrich 9, 30, 32, 33, 105, 124, 147, 149
- P**
 Pareyson, Luigi 110
 Pascal, Blaise 106, 113, 141
 Patočka, Jan 28, 39, 40, 45, 55, 63, 65, 79, 80, 81, 90, 137, 139, 144
 Pavel z Tarsu 99
 Perikles 29
 Piero della Francesca 141
 Platón 28, 37, 49–51, 53, 58, 60–65, 69, 70–74, 76, 80, 81, 83, 86, 90, 91, 96, 97, 98, 106, 126, 134
 Plótinus 92, 98, 99, 135
- Plútarchos** 150
 Poe, Edgar Allan 124
 Pohlentz, Max 10, 94, 95
 Popper 35, 155
 Popper, Karl Raimund 134
 Porfyrios 98
 Poupard, Paul 19
 Prodi, Romano 13
 Ptolemaios 71, 72
 Putsch, Johannes 6
 Pýthagorás ze Samu 51, 69
- R**
 Rescher, Nicholas 156
 Riedel, Manfred 32
 Richard od sv. Viktora 42
 Rufin, Jean-Christophe 153–155
- Ř**
 Řehoř Nysský 96
 Řehoř Naziánský 95
- S**
 Sartori, Giovanni 35, 42, 126, 133, 138, 143, 150, 155, 156
 Sartre, Jean Paul 104
 Scalfari, Eugenio 14
 Secchi, Carlo 45
 Seneca, Lucius Anneus 92
 Senghaas, Dieter 140
 Shaw, George Bernard 21
 Scheler, Max 19, 20, 48, 107, 144, 148
 Schmidt, Thomas 151
 Schweitzer, Albert 34
 Simone, Raffaele 35, 141
 Snow, Charles P. 141
 Sókratés 28, 37, 58, 60–62, 64, 72, 79–90, 94, 126, 139
 Spengler, Oswald 125, 145
 Sperber, Manès 159
 Stoll, Clifford 130–133
- T**
 Tacitus 154
 Taylor, Alfred Edward 81
 Taylor, Charles 150, 151
 Thákur, Rabindranath 148
 Thálés z Milétu 58, 61, 71
 Thukídýdés 8
 Tomáš Akvinský 42, 99, 101
 Torquemada, Juan (de) 48
 Tóth, Imre 70
- V**
 Veneziani, Marcello 36
 Vergilius 15
 Virilio, Paul 8, 12, 119, 124, 128, 129, 146
 Voltaire (pseudonym Françoise-Marie Aroueta) 9, 30, 147
- W**
 Weinberg, Steven 122
 White, Elwyn Brooks 34
 White jr., Lynn 38
 Whitehead, Alfred North 63, 65
 Windelband, Wilhelm 159
 Wojtyła, Karol viz Jan Pavel II.
 Wust, Peter 138
- X**
 Xenofanés 115
 Xenofón 94
- Z**
 Zambranová, María 13, 17, 25, 115, 116
 Zénón 10, 94

EDIČNÍ POZNÁMKA

Text je přeložen z italského originálu Giovanni Reale: *RADICI CULTURALI E SPIRITUALI DELL'EUROPA, Per una rinascita „dell'uomo Europeo“*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003. Citáty z německých autorů jsou přeloženy z originálů. Citáty z díla J. Patočky dohledal a některá místa přehlédl překladatel Patočkova díla do italštiny Martin Cajthaml. Psaní řeckých a latinských vlastních jmen a transkripci řeckých termínů přehlédl Lenka Svobodová. Přeložili Klára a Petr Osolsobě.

OBSAH

Předznamenání	7
Předmluva	19
Úvod	25
1. K Ideji Evropy a evropského člověka	45
2. Spekulativní mentalita Řecka jako základ Evropy	55
3. Zárodečné formy řecké vědy	67
4. Objev člověka a péče o duši	79
5. Od kosmocentrismu k antropocentrismu: pojetí člověka	91
6. Křesťanství jako základ evropské duchovnosti	109
7. Vědecko-technická revoluce a její zvrácené následky	119
8. Závěrečné úvahy	137
Poznámky	161
Imenný rejstřík	179
Ediční poznámka	182

EDICE
DĚJINY A KULTURA
sv. č. 12

GIOVANNI REALE
KULTURNÍ A DUCHOVNÍ KOŘENY EVROPY
Za obrození evropského člověka

Z italského originálu
RADICI CULTURALI E SPIRITUALI DELL'EUROPA
Per una rinascita „dell'uomo Europeo“
(Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003)
přeložili Klára a Petr Osolsobě

Odpovědný redaktor Jiří Hanuš
Typografie a sazba Lenka Váchová
Obálka Zdeněk Granát

V roce 2005 vydalo jako svou 188. publikaci
CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury),
Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 545 213 862, e-mail: cdk@cdkbrno.cz, <http://www.cdk.cz>

Tisk Reprocentrum Blansko

1. vydání

Doporučená cena 169 Kč

ISBN 80-7325-068-3

Kompletní přehled publikací CDK a internetové knihkupectví
s 15-25% slevou najdete na adrese <http://www.cdk.cz>