

ČLÁNKY/STUDIE

- | | |
|-----------------------------------|-----------------|
| (1) kultura a charakter | (václav černý) |
| (7) tři portréty | (jaroslav kříž) |
| (25) o problémech nejen morálních | (václav benda) |

ROZHOVOR

- | | |
|---------------------------|--|
| (41) věc osobního svědomí | (s boženou komárkovou rozmlouvá j/šimsa) |
|---------------------------|--|

RECENZE

- | | |
|---|----------------|
| (64) lévinasův judaismus | (-bn-) |
| (68) oheň a hvězdy | (radim palouš) |
| (74) pár poznámek k havlově hře/
<u>largo desolato</u> | (k/žádný) |

HUDEBA

- | | |
|-----------------------------|----------------|
| (78) týden nové tvorby 1985 | (jiří nepřech) |
| (89) leading horses | (ib) |

DISKUSE

- | | |
|--------------------|----------------|
| (91) smlčeti zlato | (petr pithart) |
|--------------------|----------------|

KNIŽNÍ ZPRAVODAJ

Č L Á N K Y S T U D I E

Václav Černý

KULTURA A CHARAKTER

Profesor Černý, jenž nedávno oslavil své osmdesátiny, zapsal se do kulturních dějin našeho národa snad nejvýrazněji svými úvahami o etických otázkách umělecké tvorby, soustředěnými kolem pojmu osobnosti. Jedním z nejtypičtějších textů tohoto zaměření je stať, kterou nyní, po čtyřiceti letech, znovu publikujeme. Vznikla uprostřed okupačních let protektorátních, kdy byla také (kupodivu?) veřejně otištěna, dodnes však (pohříchu) neztratila nic ze své aktuálnosti. Stavíme ji do čela tohoto svazku pro "osvěžení paměti" i jako trvale platný podnět k zamyšlení.



Nikterak nežasneme nad tím, že Villon vytvořil velké lyrické dílo, ač byl zloděj a snad i vrah, neboť to, že je vytvořil, ač byl zlodějem a vrahem, nás vůbec nepřekvapuje. Ani nebudeme potřásat hlavou nad Nervallem, jenž se oběsil, a ptát se, jakou hodnotu může jeho dílo mít, když je to dílo člověka, jenž se pak oběsil. Ba, ani milenky Baudelairovy nebudeme sčítat, nebo opilství Poeova nebo karbanické hříchy Dostojevského. Ale klademe si otázku, co opravňuje umělce nebo kulturního tvůrce vůbec, aby si osoboval přičítat svému dílu právo na nadosobní platnost, na poslání obecné, buďsi národní, buďsi lidské. Je to problém vnitřního vztahu mezi tvůrcem a jeho dílem, nikoliv poměru mezi tvůrcem a světem, společností a morálkou.

Ni čím jiným nemůže být život pohnut než zase životem. Nikoliv úvahou. Ne rozborem. Také ne statistikou. Ani poučením. Důmyslný rozumový vývod může mě zajisté přimět, abych nahlédl ten či onen názor, ba abych jej i přijal. Ale ne, abych za něj zemřel nebo i jen podstoupil oběť. Neboť služebník-rozum je člověku vždy k službám, aby proti myšlence postavil jinou myšlenku, proti vývodům se dovolal jiných vývodů, a dokázal, že za těchto "daných" okolností, dnes, v tomto případě, je "nerozum-

né", předčasné, zbytečné vstupovat neopatrně do průlomu a nasazovat sebe: až zítra... za lepších podmínek, jež se neopomenou dostavit, skutečným uznanou pravdu, pomohu uskutečňovat lepší svět, beze ztrát, bez nebezpečí, po dobrém atd. Ničím jiným nemůže být život pohnut než zase životem. Zajisté náleží k vlastnostem tvořivé osobnosti duchovní, že mne dokáže i rozumově přesvědčit; ale přede vším, před jakýmkoliv rozumovým důkazem, je mi z ní zřejmo, že v světě mém, jenž má být proměněn, vůbec nežije, ale už v tom změněném, do něhož mne chce uvést, třeba násilím, a za jehož uskutečnění objektivní mne míní zasadit, jako neváhala zasadit sebe. Je na ní patrné, že přichází přímo z onoho nového prostředí sem, ke mně, jen na návštěvu a že v tom, kde žiji stále ještě já, by ani už trvale nedokázala zůstat. Neradí mi k pokusu o zajímavou zkušenost, jehož bych se s ní měl účastnit na své útraty a nebezpečí: neboť pak vskutku není příčiny, proč bych nečekal, až se s ní pokusí někdo jiný, a nevyhradil si úlohu zvědavého svědka, očekávajícího... se sympatií..., jak oba dopadnou, a do té chvíle vyhrazujícího svou osobu. Neradí mi k pokusu, je mi živoucím důkazem, že se pokus podařil a že jeho, tvůrce a bojovníka, by nic už nepřimělo žít tam a tak, kde a jak žiji ještě já. Nestojí se mnou již na témže břehu, lákaje mne, abych přisedl do ložky: stojí tam na druhém a kyne mi. Nenutí mne svými důvody:..svádí mne příkladem svého života. Jeho jménem není Rada. ba ani Povinnost. nýbrž Apel. Výzva. Sděluje mi svůj životně mravní vzmach, kontaminuje mne jím. Strhl můj život, uchvátil mou lásku, ne můj rozum a mou logiku. A stačí mu tedy přede mnou žít, aniž i otevře úst k dokazování. Jeho život je jeho důkazem.

A umělec? Minul se svým cílem a neporozuměl smyslu své tvorby ten básník sociální, ten náboženský spiritualista, ten morální pathetik, jenž mi nastavuje pouze žalostnou tvářnost světa, jenž je pln sociálního bezpráví, zbaven náboženské víry nebo na pospas lži a malověrnosti, - neboť to vše vidím bez něho či, pokud úmyslně nelžu, musím to bez odporu uzнат. Uznat, což je o málo víc než nic. V tom ohledu je realismus smrtí umění nejenom pathetikova a katolíkova, ale dokonce i... socialistova! Jejich realismus mi opakuje svět knihou, děkuji, mám

samého originálu až po krk. Jejich realismus je imitací, i tam, kde je protestem. Já však chci, aby z díla socialistova i těch ostatních na mne přímo již žhavě dýchl van té zcela nové životní atmosféry, ve které žijí už oni, na tento svět bezmála zapomenuvše, neboť jej přemohli: pak jsem přesvědčen, ba stržen. Svět morální, a vůbec duchovní, toť svět vztahů od života k životu, lépe od Onoho(světa)života k-životům těmto. Duchovně i mravně tvůrčí je ten, jehož bytost, napájejíc se onde, je schopna zintensivnit tak činnost druhých, aby svou šlechetností zažehla nová ohniska šlechetnosti. Básník nesmí mluvit pro nový život: nýbrž z něho. Dnes pomůže nejúčinněji budovat zítřek, přichází-li jeho hlas k pozítřku. Básník je ne připravovatelem, ale přímo obyvatelem budoucnosti, a je mi co platen, jen je-li mně první jeho slovo srozumitelné, zaznívající "odtamtud". Jen pak je jeho dílo působivé, jen pak je realitou. A znovu lze opakovat slova filosofova, že realismus je v díle, je-li idealismus v duši; to je celé - a jediné - rozluštění sporu realismu a idealismu v umění.

Tomu, kdo "žije ve vnitřním ovzduší věcí", vkládaje v to celou svou bytost, a "projevuje se buď skutkem nebo řečí, jak mu je dáno, čímž vyjadřuje sebe sama", dává Carlyle jméno hrdiny. A v hrdinovi-spisovateli chce vidět nejdůležitější postavu nové doby. Ba, zajisté je umění, ba celá kultura podstaty heroické, neboť je podstaty aktivní. Vidět a dát vidět, představit knihou, obrazem, úvahou, nestačí. Umění, kultura myslí život činně, nikoliv verbálně, reprezentativně. Umění, kultura myslí život dokonce v duchu tak apriorně bojovném, že nedbajíce jeho daných okolností, přemáhající je, ztvárňují jej násilně svým lepším viděním. Hodnota není totiž nikdy a-nikde přirozenou a inertní vlastností věcí, již nutno jen objevit; je vždy něčím vydobytým, co neexistovalo před bojem. Pravda je do nejhlubší své hloubi a samou svou podstatou pojem polemický. Zrovna tak, jako v samotném gruntě heroismu leží, jako rys zcela základní, naprosto nutný charakter opozice. A kultura není ovšem každým bojem, není bojem mezi kterýmikoliv dvěma silami: kultura je boj mezi pravdou a lží. Je-li v její podstatě princip polemický a heroický, jako že ano, není vůbec možno kulturu pojímat jinak: neboť pak mizejí důvody, proč kultura má spíše být

než nebýt. Posledním úkolem i účinkem jejím není vlastně, leč aby v lidstvu dala splynout vědění a svobodně přijaté povinnosti, aby sbratřila a ztotožnila vědomí a svědomí. Kterážto jednota vědomí a svědomí je faktickou skutečností duše tvůrce. Tvůrceův poměr k světu není určován ničím jiným základněji. Takzvané "poslání", o němž nesčíslněkrát mluveno, osobní pocit povolání a předurčenosti k nadosobním úkolům záleží právě v tom. Odnikud odjinud nečerpá tvůrce ani svou mravní sílu, jíž podléhá, zmaten, veškeren skepticismus, dokonce i skepticismus tvůrce samého, a jež je oním zrnkem prášku, které drží v rovnováze všechen odpor a všechnu tíhu vesmíru. Nikoliv, pouhý talent nedělá tvůrce a nepřesvědčuje. Žádáme, aby za svou knihu, za své dílo tvůrce i ručil. A jistoty této záruky nelze nám nabýt jinak, leč cítíme-li v každém okamžiku, že tvůrce v svém díle a pro ně riskuje sebe sama: že by mluvil, jak mluví, i kdyby mu vyřízli jazyk; že není schopen řeči nepravdivé; že by volal znamením, kdyby mu vzali řeč. Jen tak, jen ochotou oběti, dodává svému výkladu světa sílu a moc přinucující. Bez tohoto ručení, bez této oběti, bez této pečeti mravní není vůbec kultury.

Právě morální její povaha, a nic jiného, proměňuje tvůrčí existenci v drama. Drama samoty nejdřív, té samoty, - v níž se tvůrce ocítá naprosto nutně a jež je buď tichem, v němž dílo zvolna zraje, buď osamoceností, opuštěností toho, který o vytvořené hodnoty zápasí s ostatními. Tak i onak není opravdovému tvůrci přirozená jeho samota leč půdou, z níž mu roste síla, místem, kde ovládané city se proměňují v moc. Odvaha je to, čeho je na sobě povinen žádat, kdo se cítí oddělen svou tvorbou od druhých, a z míry samoty, již snese - bez "obecenstva", bez přátel - suď na jeho opravdovost!

Drama dobrodružství a nebezpečí. Neboť nemůžeme vymeziti a dokázati míru ceny, již vkládáme do jakékoliv hodnoty - buď si jménem té hodnoty věčná blaženost, pravda, krása, spravedlnost nebo vlastní osobnost, - leč způsobem, jímž o ni usilujeme: riskujeme vše, a především sebe. A právě zase pocit nebezpečí, v něž jsme se dobrovolně vydali, pocit propasti, nad níž se nahýbáme, je znamením mravní (ba náboženské, cítíme-li nábožensky) povahy našeho vztahu ke kultuře. Není veliké žít hrdě

mimo boj a povznášet se nad něj, pohrdat vším časem i pomíjivou chvílí a šetřit se pro okamžik úspěchu, ani není veliké dobývat okázalých míst, veliké je přemáhat nebezpečí a svůj odpor k nemu. A vyhýbat se mu a ustupovat, toť odnímat při, kterou zastáváme, veškeren nadosobně mravní její ráz, jejíž bychom chtěli pro každého závazný, a mrzačit její význam do rozměrů vlastní mravní nepatrnosti.

Drama hry o smrti konečně. Či o smysl celého života, neboť není pochyby, že tento smysl je--teprve v posledním okamžiku -- platně roznodobován. Klade-li se vůbec kde sporná a tolikrát marně debatovaná otázka "nesmrtelnosti díla kulturního", je to zde. Nesmrtelnost díla je dělána ze smrti lidí. Těch především, v nichž opovržení hrozbou největšího neštěstí učinilo člověka tím, čím vskutku jest. Pro bytost nábožensky cítící tryská z této myšlenky nevyčerpatelný pramen stěží sdělitelného pathosu: zde člověk cítí věčnost rodit se z času. Zde cítí, že je věčnost v času dosažitelná a uchvatitelná. Že o své věčnosti rozhodujeme v času. Že okamžik je dílnou nekonečna, mysterium rozumem nepochopitelné, a přece člověku přístupné. Prchavá chvíle odvahy jakožto jeviště zasnub nesmrtelnosti a pomíjivého. Co je věčné, před minutou neexistovalo. Nerodíme se věční, stáváme se jimi, věc, nad níž trnul Kierkegaard. Kterýžto pathos není však cizí ani nevěřícímu. Jak praví Malraux: "...tragedie smrti je v tom, že proměňuje život v osud, že, počínajíc jí, nic už nemůže být kompenzováno. V tom, i pro athejce, spočívá krajní vážnost okamžiku smrti."

Není tedy kultury bez mravního vztahu tvůrce k jeho vnitřnímu světu. Kulturní podstatě odpovídá jen charakter, jen charakter může být opravdu kulturně kladný a plodný. A rozklad charakterů, svobodně zvolené a bezpodmínečné věrnosti přesvědčení, dílu z něho vybudovanému a poslání z něho vyvozenému, neznamena snad jen úpadek mravního života, ale rozklad kultury vůbec. Z této strany nazřeno, jsou kulturní dějiny historií charakterních osobností. Nikoliv součástí kultury, ale její ničitelkou je každá myšlenka, každá nauka, která hodlá přinášet jen dodatečné oprávnění danému životnímu způsobu. Myšlenka, a po ní její vtělení v objektivní skutečnost, jež ji potvrzuje, ne realita, potom myšlenka jako její omluva a pravidlo z ní vyvozené, -

- takový je jediný vskutku kulturní poměr, jediná možná mravní následnost idey a skutku, slova a látky, ducha a hmoty. Nezvětšuje duchovní dědictví národní ani lidské poslušný dav, i když zápasí, i když pro cokoliv umírá. A není toho, čemu Ortega říká "hrdinská přetvářka": Descartes "hrdinsky se přetvařující", jako by byl poslušným a věrným souvěrcem jesuitů, aby mohl v nerušeném klidu budovati myšlenkový systém, jenž je porazí na hlavu, je snobistickou, protimluvnou smyšlenkou z výprodeje esejistických vtipností. Jakákoliv slovní pirueta nerozliší "hrdinského" přetvařeče od truchlivého davu těch, jež po Fichtovi Carlyle zahrnul opovržením: "Kdo nežije nadobro v božské ideji nebo kdo v ní žije toliko zčásti a nesnaží se, aby se v ní zúplna usídlil jako v jediném dobru, ten, ať již kdekoliv žije v jakémkoli lesku a štěstí, není žádným spisovatelem, nýbrž, jak praví Fichte, jest pouhým hudlařem..." Je možno se ptát, kdy a kde se chce znovu setkat s pravdou věcí, kdo není ochoten nebo schopen vzít na sebe nebezpečí věrnosti svému poslání. Kdo zápasí v mlčenlivé výhradě, že zápas nesmí ohrozit jeho blaho. Jaké cti chce dojít, kdo ctí sebe sama tak málo, že se za ohradou slov o duchu oddává sčítání výhod a možností a rozvažování prospěchu. Kdo sází na kartu dočasně silnějšího a zapomíná, co dosvědčují věky proti hodinám. Kdo používá doby, aby se slizce doplížil k postavení kulturně zdánlivě vůdčímu otrockou službou silným. Kdo, byť na okamžik, dokáže se vzdát bojovného zápasu a dá si vyčkávavě vyrvat, než mu jiní obnoví podmínky šermu kavalírsky neškodného a nenebezpečného, souhlas, a třeba jen slovní, se lží. Pošlý lev je vpravdě méně než živý pes.

(Stať vyšla časopisecky v Kritickém měsíčníku, roč. V, č. 1, 11.2.1942; téhož roku ji autor zaradil do souboru esejů Osobnost, tvorba a boj, který však už za protektorátu vyjít nemohl: vydání se dočkalo až roku 1947, u Václava Petra v Praze. Pro knižní vydání učinil autor v textu několik nevýznamných stylistických úprav, na dvou místech však má knižní verze pár ostřeji formulovaných vět navíc - pravděpodobně jde o restituci textu zabaveného cenzurou. Při nynější reedici jsme se v zásadě drželi úplnějšího znění knižního.)

jedna z nejplastičtějších a nejlidštějších postav moderní literatury.

Je vlastně pozoruhodné, jak často chce přívlastek "lidský" vyjádřit slabost a vnitřní rozpornost. Rozporů je v Caldwellovi ovšem mnoho, ale to, co se může jevit jako slabost, je u něho (a pozoruhodně často i v mnoha jiných případech) hluboce zakořeněná slušnost a dobrota. Bylo by jistě možné namítnout, že to, co Caldwell zvládá téměř s titánským úsilím - ať je to vyučování ve škole, péče o čtyřčlennou rodinu, dojíždění, vedení plaveckého družstva a nikoliv naposled ovšem překonávání příznaků těžké choroby -, by (s výjimkou posledního) pro mnoho jiných bylo něčím samozřejmým, i když sotva hračkou. Nesmíme se však dát mýlit oním neustálým sebe-snižováním, jímž Caldwell až parodisticky plýtvá: snadné by to mohlo být pro člověka ani ne tak schopnějšího, jako vybaveného běžnou dávkou sobectví a bezohlednosti. Školní třída, s níž doslova bojuje o život, pro něho nepředstavuje abstraktní množinu jmen a známek. Dovoluje si přepych skutečného, diferencovaného vztahu, neokázalého pochopení a něčeho podobného lásky k svým žákům; je-li láska to, čím mu odpovídají, pak je to její nejhorší podoba: sadomasochistické trýznění, jehož je schopno jenom mládí ve smečce. Pochopení projeví Caldwell i pro sentimentální nápad své ženy, vykoupit a udržovat při skomírajícím životě její rodnou farmu, ačkoliv to pro něj znamená finanční katastrofu a útrapy každodenního dojíždění. Se stejnou samozřejmostí, s jakou živí i starého tchána, vykonává on, který často nemá v kapse ani těch pár dolarů na zaplacení noclehu, celou řadu dobročinných a čestných funkcí a místo vděku za to očekává pokárání za každý drobný neúspěch. Sečteme-li to všechno, vyjde nakonec břemeno zcela úměrné Caldwellově únavě. Caldwell je ve skutečnosti silný a dobrý člověk, jenomže o tom neví.

Vzpomínám si, že mě v mládí trápíval problém, který - jako ostatně většina dalších - se tehdy zdál neřešitelný. Je přece, připadalo mi, něco pokryteckého či alespoň svatouškovského ve vědomí, že právě tím a tím činem konám dobro, nebo že dokonce obecně jsem dobrý; jako by hodnotu dobra snižovalo vědomí, že je konáme. Úplně nevědomé však pravé dobro také dost dobře ne-

může být, jinak bychom si mohli připočíst ke cti i činy lhostejné či vysloveně zlé, pokud náhodou mají kladné důsledky. Někdy mi ten problém nastavoval poněkud jinou tvář. Jsem-li dobrý člověk, měl bych být jistě ve vnitřní shodě se svými mravními příkazy; dobro v jakékoliv formě bych tedy měl konat vždy samozřejmě a radostně. Jaké je to však dobro, nepřekonal-li žádnou vnitřní překážku? Jestliže ale připustím, že hodnota dobra je kromě jiného právě v úsilí, které musím v jeho jménu vůči sobě samému vynaložit, vychází mi, že to dobré konám většinou jen nerad a s přemáháním: mohu se pak považovat za dobrého?

Je mnoho takových problémů, které na nás vyšklebí zdánlivou neřešitelnost poté, co jsme si je pro přehlednost poskládali z protikladů. Skoro vždycky pro ně najdeme řešení v některém živém člověku. Vezměme Caldwell. Neví opravdu o své obětavosti a dobrotě? Řekl bych, že o ní opravdu neví, a přesvědčivým důkazem se mi zdá nikoliv jeho přehnané snižování vlastních schopností, nýbrž dokonalá nepřítomnost komedie, s níž by vykládal, jak málo je dobrý. Tu totiž potřebují lidé přinejmenším k tomu, aby vyrovnali tajné zhlížení se ve vlastní skvělosti, často ale také pro to, aby zřejmou nespravedlností k sobě upozornili na své skutečné klady a vysloužili si pochvalu. Ale proč Caldwell o své dobrotě neví? Zdá se, že je na to jená odpověď: všechno, co dělá, je stále beznadějně málo ve srovnání s tím, co pokládá za svou přirozenou povinnost. Jenomže tak jednoduché věci přece jenom nejsou.

Když Caldwell bojuje s třetící třídou o ždíbec pozornosti pro výklad, který si pracně připravil, nesleduje nějaký pedagogický ideál a necítí v tomto ohledu - alespoň podle svých slov - žádné poslání. Uvědomuje si, snad až příliš kontrastně že většina žáků ve třídě zbytečně ztrácí čas: ti chytrí by látku pochopili nepoměrně rychleji, a tupá většina z nedostatku schopností či z netečnosti stejně nic nepochopí. Caldwell učí proto, že ve svém věku neví, co jiného dělat, aby uživil rodinu; bojuje, jak sám říká, za katedrou o život. Jeho dobrota, jeho pochopení a pedagogické schopnosti se projevují spíše bezděčně, jsou na něm přímo vynuceny: jeho syn v kabinetě s odporem přihlíží, jak právě ti nejhorší Caldwell vydírají předstíranou

pokorou a sají z něho poslední zbytky vitality. Je tedy Caldwellova dobrota přece jen především slabost? Není nakonec pravějším obrazem jeho nitra slepý hněv, s nímž drzého výtržníka přetáhne kovovou tyčkou přes záda?

V Kentaurovi je jiná scéna, která podrobí naši důvěru ještě těžší zkoušce. Caldwell zastaví v mrazu na silnici osamělému stopaři. Nejen riskuje pozdní příchod do školy tím, že ho doveze až k nejbližšímu městu, ale navíc s ním po celou dobu rozmlouvá s přehnanou úctou a důvěrou, která působí až fraškovitě při zřejmé tělesné i mentální zbědovanosti toho individua. Zdálo by se, že je úplně slepý vůči odpornému rozkladu, který z pobudy jen čiší, a že se té slepoty křečovitě drží i ve chvíli, kdy se ta troska, povzbuzená nečekanou dobrotou, vzchopí k agresi. Vzápětí však, když tulák vystoupí a zmizí za autem (mimochoodem s Caldwellovými novými rukavicemi), prozradí jediná věta, že Caldwell ví. Co tedy bylo za tou Caldwellovou nemírnou zdorilostí? Byl to strach z někoho, koho by se nebálo ani malé dítě? Nebo to byla automatická úcta k člověku, který by si zasloužil v nejlepším případě soucit? A nebo - při zřejmé nepravděpodobnosti prvních dvou hypotéz - jsou jeho málem podlézavé věty jakýsi dar, který tomu chudákovi a jeho sebecitu nabízí, jelikož mu kromě krátkého svezení nemůže nic dát? Ale jsou pak všechny jeho další přehnané věty v celém příběhu téhož druhu? Je Caldwell - byť třeba z dobrého úmyslu - prostě komediant?

Byli bychom-naivní, kdybychom na tyto otázky hledali jednoznačnou odpověď: (k tomu komedianství, které se tu nabízí) značnou odpověď - kromě té, že komediant Caldwell zcela jistě není: k tomu komedianství, které se tu nabízí, se musí člověk v nejsoukromějším nitru cítit nad všemi ostatními; a je téměř jisté nejen z jeho slov, ale především z logiky celého jeho života, že to rozhodně není Caldwellův případ. Cítí se vždy spíše dole, stále někam vzhlíží. Jaké jsou vlastně kořeny toho jeho postoje? Caldwell, jak se mimochodem dozvídáme, byl synem pastora a pokora, právě ta zvnitřnělá, sžíravá a někdy až na hranici pýchy balancující protestantská pokora jistě patřila k základním složkám jeho výchovy. Ale jakkoliv silně může takový podnět ovlivnit vývoj jeho povahy, sotva jím vysvětlíme všechno. Typický luterán nejen sám cítí pokoru, ale přikazuje jí i těm ostatním - do té míry, že je někdy těžké mu tu jeho vlastní pokoru věřit.

V Caldwellově případě musí jít ještě o něco jiného, zásadně-
šího. Co to je?

Aby mohl být člověk skutečně dobrý, musí být otevřen světu - nejen proto, že právě v této otevřenosti je možno dobro realizovat, ale především proto, že dobro jako jedna z nejvyšších hodnot je právě mostem či sponou, která člověku sjednocuje svět, jeho sama a jeho se světem. Člověk světu otevřený je ovšem vystaven nejrozumnější zkuškám, pro něž je ostatně často nepříznivě souzen, ba opovrhován lidmi méně dobrými, avšak více soustředěnými na omezené ctnosti. Otevřenost světu znamená kromě jiného nepřijmout roli, nebo přinejmenším nepřijmout žádnou roli definitivně, nedat se zastoupit institucionalizovanou personou. To ovšem má svá rizika: především to, že se sami sobě občas ztrácíme z očí, že si připadáme téměř bez tvaru vedle těch, kdo sami sebe v nějaké roli spolehlivě uvěznili.

Caldwell byl vynikajícím sportovcem, úspěšným studentem, montérem kabelů, učitelem, a tím seznam zdaleka nekončí; v těch nejtěživějších dobách dokázal uživit nejen sebe, ale i další, a co je důležité, dokázal to s myslí projasněnou humorem. A přesto obdivuje mechaniky, řidiče, číšníky, ba i tuláky. Proč? Prostě proto, že tím vším by chtěl taky být, že by rád objal svou zkušeností celý svět a prostoupil jej v celku i po částech. Všechno, i nejnepatrnější nicotnosti jsou hodny jeho pozornosti a prozkoumání. A stále jako by doufal, že se mu všechny ty poznané detaily nakonec složí do jediného obrazu, do jedné velké pravdy.

Je to zřejmě marná touha, přinejmenším v jeho případě. Ale důležitá je snaha, ta neustálá touha sepnout svou existenci se světem zářivou sponou pravdy, stejně jako ji spínají - nebo mohou spínat - dvě jiné spony, dobro a krása. V tom úsilí, kdy je už kruh téměř uzavřen, ale vždy povolí pod úderem další zkušenosti, nezbyvá Caldwellovi na sebe sama jaksi čas. Jako by sám téměř neexistoval, leda negativně: v obavách, v příkrých soudech o sobě a v sebeironii. Caldwell se sám vlastně nevidí, neboť má před očima příliš mnoho důležitějšího.

Ten výrok je třeba trochu zmírnit: vidí se - alespoň taková je jedna možná interpretace Updikovy knihy - v příznačném mythickém příměru kentaura Cheirona, bytostí zdaleka ne záporné, ale dvojznačné. Cheiron, učený mentor božích dětí, sám ale

napůl kůň: hlava a hrud' vztyčené k nebesům a naproti tomu mocný trup s kopyty, zarytými v zemi. V tom zosobnění vidí Caldwell reálně sama sebe: svou rozpornost, svou touhu po něčem vyšším a zároveň tíhu své hmotné existence, která mu brání toho dosáhnout. --

Několika soustřednými kruhy jsme se přiblížili pravdě o Caldwellovi a tím zároveň i odpovědi na naše otázky po povaze dobra. Caldwell ve své dobrotě není úplně jednoznačný, ale takový být ani nemůže, protože to je živý člověk. Potřeba překonat rozpornost, ona často až bolestná touha být tak říkajíc z jednoho kusu, kterou někdy cítíme, to je právě imperativní nárok dobra v nás. Dobro se nemůže spokojit s nějakou omezenou částí naší existence. Je v jeho povaze, že si činí nárok na člověka celého, ba víc: že ho daleko přesahuje v jeho bezprostředním časovém a místním omezení, neboť je právě tíhnutím existence a světa k jednotě. Je tedy nárokem vždy o něco větším, než může splnit naše sebelépe míněné konání. Nemůžeme proto nikdy pravdivě říci, že jsme tím a tím - či dokonce všeobecně - - dobří, ale nanejvýš, že k dobru směřujeme. Ale i takhle výpověď je ještě příliš osobivá. Předpokládá totiž, že jsme schopni dobro definovat, že známe jeho hranice a střed. Jestliže se nám zdá, že tomu tak je, pak máme na mysli jen nějaké omezené, dílčí dobro, které vždy hrozí degenerovat na "dobro pro nás samotné". Nakonec z toho vychází pobídka opustit meditace o dobru jako takovém a místo toho se otevřít jeho přirozenému nároku, jak jej život v nesčetných podobách neustále přináší. Jsou lidé, jimž je dáno zaujímat takový postoj samozřejmě, ba bezděčně, - a jedním z nich je nepochybně Updikův Caldwell.

S e b a s t i a n k o n t r a A d l e r

(Rovnost a hodnota)

Proti velkým přednostem druhého není jiné záchrany než láska. Tímto goethovským citátem uvádí Franz Werfel svůj Sjezd abiturientů, pozoruhodný příběh jakéhosi niterného vyšetřování a soudu jednoho z protagonistů nad sebou samým. Citát je zvolen jako zrcadlo či přesný negativ příběhu - v jistém smyslu ovšem,

neboť není přesných negací v životě, ty jsou jen neřestí našeho-intelektu. Než se ponořím do příběhu, budiž mi dovolena časová úvaha. Werfel svůj román napsal v roce 1928, podstatnou část děje položil do doby před první světovou válkou. Jeho atmosféra však dýchá zcela jinou mentalitou, román sám se čte, jako by byl napsán dnes. Pokud jde o jeho centrální problém, řekl bych, že ještě nikdy nebyl tak aktuální, ale že navzdory tomu možná ztrácí obecnou působivost: dnes své skvělejší bližní neničíme tak přímočaře a rafinovaně - spíše nad jejich přednostmi zavřeme oči a přenecháme slepým silám světa, aby vykonaly své. Hlavně proto se zastavujeme u tohoto smutného příběhu příštího sudího Sebastiana a jeho oběti Franze Adlera. Werfel byl příliš moralistou, než aby čtenáře nechal na pochybách o ethickém smyslu svého románu. Upřímně řečeno, je na můj vkus někdy až příliš jednoznačný, takže mě ponouká hledat alternativy, omluvy pro pachatele, výtky oběti... Ale to by byl jiný román. Věnujme se tomu Werfelovu, zvláště vlastnímu příběhu, který se Sebastianovi vybaví během jediného večera.

Sebastian, zhýčkaný syn vysokého soudního úředníka, je po neslavných gymnasiálních začátcích poslán z Vídně do Prahy, aby zde v prostředí chudším na pokleslé svody pokud možno dostudoval. V nové třídě, úpící i třešticí pod láskyplným terorem jednoho z těch typických, napůl moudrých a napůl pomatených profesorů, kteří už také nenávratně patří minulosti, upoutá záhy jeho pozornost podivná postava: Franz Adler, chlapec zvláštního, spíš směšného zevnějšku a chování, všeobecně uznávaný genius třídy. Není premiantem, na to je příliš záhumčivý, řekněme rovnou - příliš hluboký, aby bral docela vážně ten v mnoha ohledech bezduchý gymnasiální dril; tuto roli ostatně obstará pohotový snaživec Fischer Robert. Adler zaujímá ve třídě zvláštní, nad běžný provoz jakoby vyzdvižené místo, s tichou samozřejmostí uznávané jak žáky, tak profesory. Brzy se dozvídáme proč. Adler se věnuje vlastním studiím, směřujícím k filosofické fakultě, ve volných chvílích píše hloubavé básně a dramata; je ústřední postavou něčeho, co je dnes v té podobě také sotva představitelné: literárního kroužku.

Adler, jak řečeno, Sebastiana zaujme. Proč vlastně? Sebastian je zřejmě hoch spíše povrchní, ne snad hloupý, ale lí-

ný - alespoň duševně. Jeho myšlenkám je jistě lépe někde v okolí tanečního parketu či na tenisovém hřišti než v propastných hlubinách filosofického ducha. Nezapomeňme však, že povrchnost se nevylučuje se ctižádostí, spíše naopak. Sebastianova ctižádost nestačí na to, aby ho přidržela k učebnicím, školní vyznamenání a ceny ho nechávají chladným; něco jiného je však obdiv spolužáků: jsou to přece především oči toho mikrosvěta dvaceti třiceti lidí našeho nejbližšího okolí, před nimiž a pro něž tančíme zpravidla své nejpošetilejší tance. Podle všech předpokladů by měl být středem obdivu Sebastian! elegantní enfant terrible, protřelý velkoměstem a poprášený jeho vzdálenou září. Místo toho všichni vzhlížejí k Adlerově neúměrné hlavě, na níž tuší znamení genia.

V jistém smyslu je setkání Sebastiana s Adlerem symbolické: je to střet novodobého pragmatismu se starosvětskou vzdělaností, materialismu s duchovnem. Není těžké předpovědět, jak dopadne; ostatně i jeho průběh je příznačný. Sebastian se od Adlera neodvrátí jako od Sfingy, na jejíž otázku nemá odpověď. Naopak, je jím přitahován, snaží se mu přiblížit. Ne však jako ti ostatní, s apoštolskou pokorou: pro něho je myslitelná jen rovnost, která v hloubi už možná tají naději na převahu.

Ale cožpak je Sebastianův požadavek neoprávněný? Není zásada lidské rovnosti stejně platná ve školních lavicích jako kdekoli jinde? Werflův příběh tu nabízí širší, až závratnou perspektivu; je-li některý problém pro naši dobu ústřední, pak je to právě spor zásady rovnosti a existence hodnot. Sebastian se horlivě vrhne do organizování kroužku, který nezaložil, a teprve když ho Adler odkáže do patřičných mezí, je jeho ješitnost vědomě podrážděna. V tomto okamžiku, aniž to Adler tuší, začíná boj; začíná příznačně na Adlerově půdě, tak je tomu v takovém sporu vždycky: převahu druhého v nějaké oblasti se napřed pokusíme vnitřně zrušit, teprve po nezdaru se někdy spokojíme konstatováním, že v něčem jiném jsme zase lepší my. Sebastian se tedy chce předvést jako literát, myslitel - a jelikož mu chybějí jak myšlenky, tak píle, přeloží prostě do němčiny jakési francouzské básně, namátkou nalezené v knihovně. Tedy podvod - nevelký sice, ale příznačný. Mnoho z urputnosti pozdějšího Sebastianova pronásledování bude mít původ právě v něm.

Sebastian dosáhne snadného obdivu u spolužáků, nikoli však u Adlera: ten díky svému intelektu a intuici vycítí, že něco není v pořádku. A právě tu s amozřejmou vnitřní pravdu mu Sebastian neodpustí. Rozhodne se vědomě, že Adlera zničí? To jistě ne: i v dospělosti si sotva kdy dáváme takový cíl. Nejde přece o to zničit toho skvělejšího, ale sesadit ho s trůnu, ponížit jej v jeho skvělosti. Často přitom zapomínáme, že podobně jako nelze člověka postavou vyššího zkrátit, aniž bychom ho zmrzačili, není možné zbavit člověka vynikajícího jeho předností, aniž by z něho zbyla troska. Talent, ať morální nebo určitým způsobem duchovně zaměřený, není totiž něco, co bylo k normálnímu člověku prostě přidáno a co je možno stejně prostě odebrat: je určitou šťastnou souhrnou celé struktury osobnosti a narušit jej znamená rozvrátit jeho celou osobnost.

Je jistě pravda - jedna z těch upačtělých, přízemních pravd, kterou se utěšuje průměrnost - že sebeskvělejší člověk má nějakou slabou stránku. Tělesná neobratnost duševně zaměřených lidí je příslovečná; ani ve starém Řecku nevítězili ve sportovních utkáních filosofové. Adler tu není výjimkou a hodiny tělocviku mu přinášejí nemenší ponížení, než hodiny latiny tělocvičným borcům; je to však ponížení tiché, v jistém smyslu důstojné: Adler, křížovaný hrazdou nebo bradly, je ostatními sledován s mlčenlivou pietou. Tak se alespoň děje do Sebastianova prvního vyprsknutí: jakmile je jednou tabu porušeno, hrne se posměch o to dravěji, oč víc byl předtím zadržován.

Rvačka, která pak mezi oběma protagonisty vypukne, je v mnoha směrech symbolická, stejně jako přátelství, do něhož vyústí: příchyllost oběti a mučitele, na povrchu Adlerova velkodušnost, vespod, dosud nezřetelně, jeho kapitulace. Adler o ní ještě neví. Je příliš čistý, příliš nezkušený, aby věděl, že lumpům můžeme odpustit, ale nikdy se s nimi přátelit, nechoce-li být staženi na jejich úroveň a níž.

Malá tělesná zdatnost není jedinou slabostí Adlera. Až neuvěřitelně snadno se jrouť jeho morální pevnost pod útoky zprvu téměř nevinných svodů, vůči nimž neměl dřív příležitost se otužit. A Sebastian je - alespoň sám před sebou - v té ďábelské hře jakoby nevinný, neboť vědomě jde jen za svými neřestnými sklony a pustne spolu s Adlerem i sám. Jako po stupních do žumpy, která je současně pro slábnoucího Adlera infernem bezmocného utrpení,

vede Sebastian svou oběť k požitkům stále temnějším: od cukrárny k alkoholu, nakonec k prodejním ženám. Každý další Adlerův pokles, každé jeho ponížení jen vystupňuje Sebastianovu zběsilost. Proč vlastně? Už dávno má Adlera na kolenou: prosil přece v této pokorné poloze už o jakousi cukrářskou nicotnost.

Je jistě mnoho tajemného či spíše temného ve zběsilosti, k níž bezbranná oběť provokuje svého mučitele. Ale není to zas tak velká záhada, aby ji rozum nedokázal proniknout. Sebastian, stejně jako kdokoliv jemu podobný v takové situaci, zažívá dvojí frustraci, která se koneckonců redukuje na jedinou: totiž tu, že lidskou bytost není možno nikdy zcela opanovat. Klekne-li si před ním Adler, je i na kolenou a ve vsí pokoře pořád vznešenější než Sebastian - neboť ten se sám degraduje svým zlem, a ať by se ve své moci zhlížel sebevíc, v hloubi duše ví, a opovrhuje sám sebou. A podaří-li se mu, byť na chvíli, Adlerovu přirozenou vznešenost zničit, není to už Adler: ta troska, propadající alkoholickému třeštění, je někým jiným; to velké, s čím Sebastian zápasil, mu proklouzlo mezi prsty.

Krutost a vůbec destruktivní puzení má jistě svou vlastní logiku. Patří k tísnivým tajemstvím lidství, že přestoupí-li krutost jistou mez, stane se sama sobě cílem a mění se v neodolatelné, zběsilé puzení. Tento smutný a bohužel obecný fakt si neřádá nějaké mystické vysvětlení: krutost je prostě regrese, v níž nad životadárnou tvůrčí silou postupně převládne anorganická tendence k rozpadu a smrti. Je však myslím třeba dát za pravdu Dostojevskému a jiným myslitelům v tom, že ještě dříve, než nastoupí tento automatismus, je stupňování krutosti projevem zoufalství nad nedosažitelností cíle, který krutost sleduje, a nad vlastním zlem, které jí nejen vyvolává, ale je jí i plozeno. Oběť, vyzařující zprvu zvrácenpu přitažlivost, vyvolá vzápětí nenávisť jakožto křičící výčitka - a puzení zničit ji je vlastně touha zabít hlas svědomí, který v hloubi člověka proti spáchanému zlu protestuje.

Byla-li Sebastianova touha ničit, s níž Adlera stahoval stále hlouběji, jen zpola vědomá, je poslední rána, kterou mu zasadí, téměř jistě bezděčná: jeho nabídka zfalšovat Adlerovu osudnou známku v třídní knize je jenom chabý pokus zahladit trochu stopy své nepěkné role a jeho následující zrada poté, co byl

přistižen, jen ubohá zbabělost. Setrvačností, která je bohužel také obecná, přestupuje tak soukromá neřest hranici kriminality; Adler musí opustit město, základní příběh tím končí. Adler zmizel kdesi v temnotách, Sebastian - příznačně - po ne-slavném absolutoriu nastoupil právnickou, dokonce soudcovskou dráhu, v níž pak - opět příznačně - nenachází odvahu přestoupit stupínek vyšetřujícího soudce. A také po letech, když osud zavane do jeho kanceláře v roli podezřelého z vraždy prostitutky jakéhosi Franze Adlera, který možná je, možná není touž osobou (Werfel nám dává znát, že na tom nezáleží), odhodlá se Sebastian pod tlakem vzpomínek vlastně opět jenom k vyšetřování proti sobě samému. Vlastní rozsudek za něho vysloví jeho tělo: tak jako před lety selhalo jeho srdce v přeneseném smyslu, selhává nyní doslova.

Příběh se tedy bolestně uzavírá, jeho moralita je jasná. Ale jak je tomu s naší širší otázkou? Vylučuje se opravdu idea lidské rovnosti s vědomím hodnot? A je skutečně jedinou záchranou z tohoto rozporu láska?

Je známo osvícenské východisko, později značně rozšířené, které zdánlivě tento problém řeší: oddělit tak říkajíc od člověka jeho vlastnosti a schopnosti a ctít v každém jeho lidství. Jenomže co je člověk bez svých vlastností? Jaké abstraktum nám taková morálka přikazuje ctít nebo po křesťansku milovat? V čem jiném si můžeme být takto abstraktně rovni než v právu na život, na jeho základní potřeby a na rovnou míru zákonné spravedlnosti? I toto není málo a sotva kde je to opravdu důsledně splněno - nicméně zdaleka se tím nevyčerpává celá šíře problému, zvláště ne v těch jeho oblastech, jichž se týká Werflova kniha především.

Myslím, že celá idea lidské rovnosti je založena na zásadním nedorozumění: rovnost totiž byla zaměněna se souměřitelností lidských bytostí v totalitě jejich života. Biblický přírůbek o vážení lidských bytostí při posledním soudu se snad může vztahovat k představě Boha, ale je primitivním nesmyslem, je-li uplatněn ve sférách, které jsou reálným lidem dostupné. Lidské bytosti nelze porovnávat v jejich celcích prostě proto, že lidskou bytost nikdy nelze celou přehlédnout, že vůbec nevíme, jaké jsou hranice a možnosti kterékoliv konkrétní bytosti, a že konečně

neexistuje a nemůže existovat dostatečně obecné měřítko, které by takové celkové srovnání umožnilo. Naproti tomu je však možno - v jisté době a vzhledem k ní, za jistých okolností, vzhledem k určité hodnotě - porovnávat určité schopnosti a otnosti lidí. Ani toto srovnání není nikdy absolutní, to je však nikterak neznevažuje: nejen že je ve své relativitě možné, ale je pro život nevyhnutelně nutné, stejně nutné jako existence hodnot samých. Je zřejmé, že právě touto nutností se myšlenka paušální rovnosti popírá. Nesmíme se tím však dát strhnout k opačnému extrému: je stejně pošetilé chtít člověka ztotožnit s určitou jeho vlastností, jako ho od jeho vlastností oddělit. Převaha, kterou jeden člověk nad druhým v určité schopnosti má, není a nemůže být totální převahou jedné bytosti nad druhou; kdo to tak cítí, ať v kterémkoliv směru, redukuje člověka na určitou roli nebo ještě spíš na jeden její aspekt.

Bohužel se to stále dělá a důvod je stále týž: s určitou rolí nebo funkcí, ať společenskou nebo jinou, se člověk ztotožňuje tehdy, postrádá-li jeho existence hlubší zakotvení. Funkcionalismus, z něho odvozené srovnávání lidí jako bytostí a z něho opět pramenící volání po rovnosti je konec konců projevem prázdnoty. Obloukem se dostáváme zpět k Sebastianovi: stejně jako jemu podobní není schopen snést Adlerovy přednosti ne proto, že by byl vnitřně bohatý a že by se v něm bouřilo vědomí vlastní ceny, ale proto, že je v tolika ohledech prázdňý. Právě tato prázdnota vyvolává konflikt a nakonec pohltí nejen Adlera, ale i jeho samotného.

P o v ě d o m ý c i z i n e c

(Upřímnost a etnika citů)

Jednoho dne je odsouzen k smrti člověk, který neplakal na pohřbu své matky. Touto šokující větou, která je pouze zčásti nadsázkou, vyostřuje Albert Camus zdánlivě prosté, jako z betonu ulité kvádry svého románu do ostrého břitu, jímž se iluze pouhého příběhu definitivně rozetne. Jsme nuceni k vnitřní volbě ve sporu, do něhož jsme byli obratně vlákáni: je, či není Meursault, tak povědomý ve svých drobných radostech i ve svém

velkém strachu a zároveň tak cizí ve své téměř totální absenci tradičně předpokládaných "vyšších" citů, zosobněním hlubší, i když mrazivé pravdy o nás všech? Nebo je opravdu naprostým cizincem, odpornou karikaturou lidství, jak jej obviňují jeho soudcové? Tento spor neztratí aktuálnost ani v hypotetické době, kdy bude konečně zcela zavrženo barbarství trestu smrti a rituál institucionální spravedlnosti se alespoň částečně zbaví svých paradoxů. Nepochybně však změní tvář: už dnes, pouhých čtyřicet let od prvního vydání Camusova románu, může být mladému čtenáři tato kniha nepochopitelná v přesně opačném smyslu než předešlé generaci: cizincem pro něho asi nebude Meursault, ale jeho soudcové.

Je arci těžké odolat jistému ztotožnění s hrdinou, je-li příběh vyprávěn v první osobě s tak neokázalou prostotou - která místy přechází do objektivitu až mrazivé. Nikdy - nebo snad s jedinou výjimkou - nesvěřuje Meursault city nebo sklony, které by neměl kdokoliv z nás; to, co nás během četby a ještě spíše ve vzpomínce na ni zaráží, je naprostá nepřítomnost emocí a zájmů, které tradičně nazýváme vyššími. Kdyby v Camusově mládí byla už známa lobotomie, byl by jako předloha prvé části Cizince mohl sloužit jeden z chorobopisů pooperačního stavu: Meursaultovi jako by nějakým jemným nástrojem bylo odňato vše, co překračuje jedince a jeho bezprostřední přítomnost. Teprve na závěrečných stránkách dá Camus zahlédnout, co mělo v Meursaultovi tento nenápadný, ale dalekosáhlý účinek: vědomí či spíše polovědomí absurdity nevyhnutelné smrti. Podlehneme-li sugesci Camusova závěru, pak Meursault ví o ceně života a smrti nezměrně víc než jeho soudcové, kteří halasně obhajují život, a přitom smrtí trestají smrt. To může docela dobře být; avšak opakujme otázku: je Meursault zosobněním hlubší pravdy o člověku? Nezbude, než pro odpověď projít v hrubých rysech celý spor.

Úvodní příběh je v hrdinově podání docela prostý. Meursault, drobný úředníček ve francouzském Alžíru, obdrží zprávu o smrti své matky. Vypraví se tedy do vzdáleného útulku, kam matku před třemi lety umístil, neboť si s ní už neměl co říci a chyběly mu prostředky, aby najal pečovatelku. Navštěvoval ji málo, poslední rok už vůbec ne, a více méně na ni zapomněl. Po příjezdu do útulku k překvapení všech přítomných nechce matčino tělo vidět,

stráví však spolu s několika starci u její rakve vigílii. Následující pohřeb přečká v otupělé únavě bez příznaků jakýchkoliv citů a po jeho skončení se ulehčeně vrátí do města. Druhý den se při koupání setká s bývalou kolegyní, večer s ní zajde na veselohru do kina a posléze s ní stráví noc ve svém bytě. V následujících dnech se poněkud sblíží se sousedem pochybného povolání a napíše mu na jeho žádost dopis nevěrné arabské milence. Je tím postupně zavlečen do konfliktu s jejími bratry, jenž vyvrcholí na mořské pláži při návštěvě chaty sousedova přítele. Meursault se pasivně účastní rvačky s Araby, při níž je soused zraněn nožem. Ukáže se, že zraněný má u sebe revolver. Meursault jej z opatrnosti uschová u sebe, ale o něco později jej sám bezděčně použije při osamělém setkání s jedním z Arabů. Zmaten úžehem, vypitým vínem a rozrušením z nedávné rvačky, čtyřikrát ještě mechanicky vystřelí do nehybného těla.

Tato scéna tvoří nejen předěl fabule románu, ale je zároveň i jeho uměleckou dominantou. Zcela nenápadně, přitom však rychle tu Camus přechází z úsporného, téměř dokumentárního stylu do jakési básně v próze, v níž sugestivně navodí drtivý prožitek úpalu a současně mistrným způsobem zachytí jeden z těch přízračných okamžiků, jakoby vymknutých z běžné skutečnosti, kdy námi život náhle smýkne k něčemu neodčinitelnému.

Druhá půle knihy, líčící vyšetřování, soud a Meursaultovo čekání na smrt, je vlastně jakýmsi dramatizovaným komentářem k této dějové introdukcí. V přelíčení se síly rychle polarizují na stranu soudců, žurnalistů, kněze a koneckonců i Meursaultova obhájce, přes jeho upřímnou snahu dostát své povinnosti, a na stranu Meursaulta, z níž brzy zůstane jenom on sám. První strana mnohmlávně obhajuje tradiční životní a náboženské hodnoty a se svatým rozhořčením spěchá v jejich jménu Meursaulta rozdrtit. Druhá strana naproti tomu nemá téměř nic - jen rozpaky a vůli k pravdě. U soudu tedy prohrává. Ale jak je tomu v tom druhém - čtenářově vnitřním - soudu? Projděme ještě jednou stručně celý spor.

Vyšetřující soudce a státní návladní jsou vlastně dva výběžky téže standardní osoby, kolísající mezi ctižádostivým pokrytcem a mravním horlitem. Fanatik, který se ve své skálopevné víře cítí ohrožen byť jen jediným pochybovačem, je přirozeně postava

symbolická. Sama společnost, kterou reprezentuje, si svými etickými imperativy také není příliš jista - proto se mstí jejich narušitelům a svou mstu podle míry svého pokrytectví nazývá trestem, odstrašujícím, nebo dokonce výchovným prostředkem. Před jasným pohledem na sebe samu se chrání jistými tradičními symboly - ať náboženskými, či mravními - a běda tomu, kdo je bere nevázně-nebo příliš vážně. Nebo je to jinak?

Z hlediska státního návladního je Meursault stvůra, neschopná jakéhokoli vyššího citu. Obviněný ostatně mnohé z toho ve svém vyprávění přiznává: velice často u něho tělesné pocity, zvláště nepříjemné, zakrývají jiné city; matka se mu stala přítěží, jakmile ztratila schopnost s ním komunikovat; v podstatě na ni zapomněl a její smrt pro něho celkem neměla velký význam; nabízené přátelství stejně jako láska Marie, jejímž milencem se stal, se ho příliš nedotýkají: s Marií je mu příjemně, ale otevřeně připouští, že ji nemiluje a že mu je lhostejné, zda budou spolu oddáni, nebo ne. Návladní mnohé z toho neví, ale snadno dedukuje z prokazatelných fakt: Meursault nechtěl svou mrtvou matku vidět, nad rakví neuronil ani slzu, zato kouřil a pil kávu; den po pohřbu se šel koupat, navštívil veselohru v kině a navázal nezákonný poměr; spřátelil se s člověkem pochybné pověsti, pro kterého napsal dopis milence a v jehož prospěch svědčil na komisařství. Chybí mu tedy zjevně synovské city, odpovědnost, schopnost pocítit vinu... Návladní neváhá všechno to, co Meursaultovi chybí, ztotožnit s lidskostí. Právě, Meursaultovi chybí lidskost, a proto sáhne na lidský život nikoli snad ve chvílkovém zaslepení, ale s chladným rozmyslem: důkazem jsou čtyři rány, vypálené do nehybného těla.

Trochu krátké spojení? Dejme tedy slovo obhajobě - ne tomu poněkud směšnému řečníkovi v knize, který se snaží hrát na téže půdě jako návladní, a proto nutně prohrává, ale útočné obhajobě, jaká se mnohému čtenáři vynoří. Komu, zeptala by se asi s bezohlednou upřímností, opravdu záleží na starých rodičích, když si s nimi člověk už nerozumí? Co kromě strachu z veřejného mínění, rodičů samých či z jakési chimérické instance, která by jim jednou mohla splatit týmž, lidem brání, aby rodiče odsunuli z dohledu do nějaké napohled docela úhledné instituce? Co kromě hrůzy ze smrti vůbec a zejména z naší vlastní smrti, která je

teď tak říkajíc v pořadí, nám na pohřbech obvykle stahuje hrdlo-a vhání slzy do očí? Je pro nás opravdu tak úplně cizí

Meursaultova věta, že v jistém smyslu si vždy přejeme smrt těch, které milujeme? Není láska kromě jiného vždy také vězením, jehož instinktivně toužíme být zbaveni, ovšem zásahem nějaké vyšší moci (proč jinak by byly tak sladkobolně oblíbené příběhy, v nichž jeden z milenců zemře)? Co ostatně zbyde z většiny našich takzvaných lásek, odečteme-li neukojenou potřebu slasti, ješitnost, vlastnický pud, fantazie citů vyčtených z knih a zpětné sugesce gest, odkoukaných z filmu? Kolik poetických vznětů, ale také umělých tragedií by odpadlo, kdybychom se sobě vzájemně oddali, jakmile po sobě zatoužíme, a šli po svých, jakmile se máme dost? Co je vlastně velkého v tom vzájemném týrání, zotročování a citovém vydírání, kterému běžně pro nedostatek lepšího slova říkáme láska - a nejen láska erotická? Meursaultův starý soused, nenávidící a týrající svého prašivého psa, a přesto pak dočista zlomený jeho náhlou ztrátou, je tu symbolem více než výmluvným. Meursault vypadá bezcitný, protože nemá žádné nároky, ať přímé, či nepřímě uplatňované prostřednictvím obětí a darů; ale právě proto také nikoho nezotročuje a netýrá. Jeho jediným proviněním je, že svým chováním a svými slovy říká pravdu, - a to mu společnost neodpustí.

Pravdu? Není i toto trochu krátké spojení? Jednou z chyb, jichž se západní myšlení stále více dopouští, je ztotožnění míry pravdivosti nějaké výpovědi o člověku s tvrdostí, jíž ho degraduje na nejnižšího společného jmenovatele. Zdá se, že sekularizovanému myšlení stále více uniká křehkost a složitost pravdy a že redukcionismus není jen chybou určitých vědeckých a filosofických škol, ale symptomem doby. Kvalifikující výrok, zahájený slůvkem "jen", vypovídá především o postoji vypovídajícího a je ve většině případů už : předem odsouzen k tomu být polopravdou. Jsou-li lidské city "jen" komedie nebo nečistý obchod nebo momentální překrvení určitých žláz, je člověk stejně dobře "jen" nahá opice nebo jen soubor buněk či podle libosti molekul. Jenomže ani budík není "jen" hromádka koleček, jak zjistil každý, kdo jej v dětství rozebral a pak nebyl schopen přivést do původního stavu. Každá redukce je chybná, je-li prohlášena za pravdu, a nikoliv za pomůcku bna cestě k pravdě. Činí-li se však příliš-

nými redukcemi ve výpovědích o světě chyba pouze gnoseologická, má tentýž přístup k problematice člověka mnohem dalekosáhlejší důsledky. Příliš často nám totiž uniká, že představy, které člověk o sobě má, jsou důležitou součástí povahy jeho lidského bytí.

Máme snad proto obhajovat měšťácké pokrytectví ve jménu lidského štěstí? Chybí-li určité tradičně předpokládané city, máme tedy alespoň předstírat, že jsou? Tato možná námitka vychází z dosti obvyklého předpokladu, že jsou k dispozici pouze dvě alternativy - ono příznačné "buď", a "nebo". Jenomže protikladné možnosti jsou jen pomůckou, jíž naše myšlení uchopuje určitost nějakého problému; zpravidla existuje nejméně jedna cesta třetí, která přirozeně nemůže být reexistujícím kompromisem mezi protiklady, ale která je překračuje ve vyšší rovině. V daném případě je touto třetí cestou ethika citů.

Zpravidla se ethika nespojuje s city, ale s činy. Nicméně každý, kdo o problému ethiky přemýšlel, musel dojít k závěru, že ethika je tím smysluplnější a zároveň účinnější, čím hlouběji proniká z roviny vlastních rozhodnutí do jejich názorového a emocionálního podhoubí. Otázka, co cítit máme, je přinejmenším stejně smysluplná jako otázka, co "přirozeně" cítíme. Jeden z nejrozšířenějších mýtů dneška je představa jakéhosi "pravého já", skrytého pod balastem přijatých vlivů. Zlatý věk, kladený předešlými generacemi do minulosti lidstva, je teď kladen do raného dětství; je to iluze přinejmenším stejně pošetilá a ve své nejpopulárnější podobě je kapitulací vědomé vůle před automatickým chtěním. Spontaneita dsama o sobě není žádnou hodnotou: smysl má jen jako strukturovaná vitální energie, potřebná pro integrální rozvoj osobnosti. "Pravé já", je-li co takového, je "před námi a nahoře", a nikoliv "za námi a dole"; pravé já musíme tvořivě najít asi tak, jako říkáme třeba o malíři, který vytvořil osobitý styl, že "se našel".

Meursault je vinen, i když ne tou vinou, jakou mu přiřkli jeho soudcové: je vinen prázdnotou a nesmyslností svého života, která skutečně - třebaže jinak, než horlí státní návladní - - vraždí, a to nejen Araba ve vyvrcholení příběhu, ale Meursaulta samého. Camus nám v závěru knihy poodhalí zdroj této prázdnoty; je to studený van prázdnoty ještě větší, která Meursaultovi běžel vstříc z budoucnosti: van tušené příští smrti.

Odhaluje se tu komplementární stránka celého textu a právě tato dvojakost činí z pouhého příběhu *à la thèse* velké umělecké dílo. V jedné významové rovině jsou soudcové, žurnalisté a nikoliv naposled i kněz, kteří všichni slovy hájí život a jeho smysl, naopak právě ničiteli života; Meursault se svou minimální pravdou a se svými drobnými radostmi, které téměř nepřesahují hranice fyziologie, je proti nim v právu a nelze než mu s autorem alespoň v jistém smyslu stranit. V druhé rovině však je právě Meursault esencí pokleslého lidství, jemuž pravda o nevyhnutelné konečnosti a pomíjivosti lidských cílů není ničím víc než koulí na noze. Příznačný je posun, jehož se bezděčně dopustil Visconti ve své novější filmové adaptaci, když pojal Meursaulta téměř jako rebela, či dokonce mučedníka životní pravdy. Pojetí samozřejmě mylné, jak vzhledem k románu, tak zejména vzhledem ke skutečnosti.

Není žádná minimální pravda o člověku, stejně jako není pravda maximální. Člověka nedefinují meze jeho možností, které jsou v kladném i záporném směru velmi nejasné, nýbrž zápas s nimi; člověk se v tomto zápasu definuje především sám. Existencialisté - a mezi nimi i Camus - nacházeli toto sebedefinování v jakémsi převratu, kdy člověk náhle zahlédá vnitřní svobodu v úběžném bodě zoufalství a absurdity života drceného příští smrtí. Není to řešení tak nové, jak by se zdálo. Stará Indie, řecká Stoa, japonský Zen - tyto a jiné školy znaly takové převraty, rušící úzkostlivé lpění na životě. Byly to jistě v mnoha směrech úctyhodné výkony; při vší úctě k nim si však přesto myslím, že jde stále o touž chybu: o pošetilost milence, který se rozejde s milou, aby se zbavil strachu z její ztráty.

Pohled na život jako na cestu, na jejímž konci nevyhnutelně čeká propast smrti, odhaluje jenom velmi dílčí pravdu o něm. Ve skutečnosti to, co nazýváme smrtí, je kolem nás a v nás neustále přítomno v řadě vrstev, které nejen ohrožují, ale také podmiňují naše lidství: primitivní vědomí pod vyššími výkony našeho ducha; animální reagování pod vědomím; fyziologické funkce pod všemi integrálními reakcemi a tak stále dál až po neorganizované anorganické bytí. Vědomá existence je vynořením z moře obecného bytí a to, co v ní rozhoduje, je míra vynoření, nikoliv hranice, v níž s ostatním bytím splývá. Patří ovšem k zvláštní

dialektice existence, že k vynoření patří i zkoumání dna. Nioméně posedlost ohledáváním dna na úkor zkoumání výšek, tak typická pro moderní dobu, je sotva něčím jiným než příznakem dekadence.

Vychází mi z toho všeho jediný možný závěr, že Meursault, jakkoliv povědomý mi v různých rozměrech svého života může být, mi zůstává cizí: je pro mne cizincem z mého vnitřního rozhodnutí.

Václav Benda

O PROBLÉMECH NEJEN MORÁLNÍCH

Bývá únavné a často i bolestné naslouchat poznámkám křesťanů i nekřesťanů, že Vatikán ještě jednou zopakoval své neudržitelné reakční stanovisko ve věcech antikoncepce - poznámkám pronášeným se samozřejmým přesvědčením, že nikoho rozumného nenapadne s nimi nesouhlasit a že je pouhou otázkou času, než se dokonce i církve vzdá těchto staromilských názorů. Bývá únavné a často i bolestné vysvětlovat zúčastněným stranám, že s nimi nesouhlasíme a odsuzujeme jejich čin ne proto, že nedokázaly dostatečně plasticky vylíčit důvody svého rozvodu, ale protože se prostě rozvádět nemají. Bývá únavné a hlavně bolestné naslouchat lehkomyšlným úvahám o životě či smrti nenarozeného dítěte; člověk nelituje sebedůstojnější okliky a sebeproblematičtějšího kompromisu, jen aby rozhodování ovlivnil ve prospěch života - co však může počítovat pro onu hlučnou sofistiku, která nasládlý pach krematoria překrývá vznešenými hesly o svobodě, seburčení ženy, právech člověka...

Únava a bolest jsou našimi nezbytnými průvodci: nesluší se na ně reptat. Při bližším zkoumání se dokonce ukazuje, že valná většina našich spoluobčanů má k těmto počínům - antikoncepci, rozvodům, potratům - daleko střízlivější a zdravější poměr: příležitostně a dosti běžně se jich nedokáže vyvarovat, proto je však ještě honem nepokládá za nezávadné či snad přímo za ctnost. Jenomže právě ona hlučná menšina, pro niž je podobné

počinání bezmála synonymem pokroku a moderního osvobození, je ve skutečnosti slyšena a udává tón. Není snadné se ozvat, vymknout se obecnému trendu: kdopak by chtěl upozorňovat na meze svobody v situaci, kdy je svoboda jako taková upírána; kdo má právo zpochybňovat absolutní autonomii a sebeurčení člověka ve chvíli, kdy je člověk pošlapáván a ponižován; koho by lákalo klást životu puritánské regule, jestliže život sám je ohrožen a na rozcestí, jestliže radost ze života stojí na prvním místě proskripčního seznamu? Hrozí však nebezpečí, že se tato móda stane samozřejmostí, že tváří v tvář těmto skutkům nezbyde již místo pro žádné otázky po dobrém a zlém. Nebylo by to poprvé, ztráta hodnot je charakteristickým rysem našich časů: jenomže každý další krok na této cestě zasahuje hlouběji do masa našeho těla a morku našich kostí, takže se velice reálně rýsuje okamžik, kdy již nedokážeme být ani svobodnými bytostmi, ani Božími tvory - přičemž okruh zmíněných morálních rozhodnutí se dotýká samotných základů našeho bytí závažněji, než by se mohlo povrchnímu pohledu zdát.

Je tu však ještě další aspekt, který se koneckonců ukáže jako rozhodující: v řadě zemí se tyto otázky staly předmětem vášnivých politických sporů a konfliktů, které mohou mít pro budoucí tvářnost lidské společnosti jako celku mnohem úhelnější význam, než se dnes vůbec opovažujeme doufat. Jestliže u nás takové spory neprobíhají a vášně se zdají držet, je to z té prosté příčiny, že politická totalita, opřená o "vědecký světový názor", vylučuje oficiální existenci dvou odlišných mínění o čemkoliv, kdyby to měla být délka vlasů nebo způsob natukávání vaječných skořápek. Bylo by však velice nerozumné a nezodpovědné vyvozovat z toho, že se nás tyto problémy buď netýkají, nebo že bude lepší využít alespoň pro jednu výhod totality a neprotivit se neproblematickému běhu věcí dosavadním neblahým směrem. Bude proto zapotřebí zodpovědět tyto otázky také jako otázky politické; a protože dnes politická sféra - tu díky své naprosté svévoli, onde díky obecnému rozkladu - namnoze postrádá přirozený korektiv náboženský, mravní či prostě privátní (jako je svébytný řád domácnosti, důstojnost individua, absence potřeby být příslušníkem masy, vyznavačem módy či objektem paternalistické péče státu), může mít tato část odpovědi

klíčový význam a v následujícím jí budu věnovat nejsoustavnější pozornost. Ostatně se zde ocitám ve své vlastní doméně: snažím se svědčit především jako občan, vytrvale a neodbytně na sebe brát svůj díl odpovědnosti za věci obecné, politické. To má ovšem dosti dalekosáhlé důsledky. Jako věřící (a laik!) plně respektuji autoritu učitelského úřadu církve ve věcech víry a mravů - jako občan a cum grano salis politik jsem přirozeně zavázán oponovat tomu, aby tato autorita nabyla atributů pozemské moci či překročila oblast víry a mravů. Vždyť kromě Kristova království, které není z tohoto světa a v jistém smyslu ani z těchto časů, jsou všechny historické pokusy o teokracii od zlého a zůstává po nich jen otázka, zda způsobily více utrpení lidem, nebo více škod svému Bohu. Jako soukromá osoba mám své vyhraněné názory (v dané problematice shodou okolností blízké oficiálním církevním stanoviskům), morální normy, hodnotové preference - občanem a politikem (popřípadě politickým vězněm) se však mohu stát jen tehdy, vezmu-li na vědomí existenci radikálně odlišných názorů, norem a preferencí, budu-li ochoten vytvářet obec jako prostor (navýsost nepohodlný, ale jediný lidský) jejich dialogu, spolubytí a vzájemného respektu (tento závazek je samozřejmě reciproční, plnoprávným partnerem a skutečným spoluobčanem je toliko ten, kdo je ochoten je dodržovat). Může se tedy stát, že mé závěry a "politické rady" budou dosti odlišné od toho, co je mým přesvědčením a k čemu bude směřovat předchozí argumentace. Prosím své souvěrce, aby mě kvůli tomu nepodezírali z mravní vlačnosti, ale přijali to spíše jako hold důstojnosti, která přísluší svobodnému mravnímu rozhodnutí, nepodepřenému žádnou mocí. Své oponenty pak prosím, aby mou zdrženlivost v některých bodech nepokládali za slabost nebo nečestný trik, ale aby o to odpovědněji přezkoumali ta má stanoviska, která vylučují jakýkoli kompromis.

Antikoncepce

Co svět světem stojí, byla vždy antikoncepce provozována - - ostatně každý zkušenější manželský nebo milenecký pár patrně potvrdí, že škála jejích možností nemůže být nikdy vyčerpána sebepečlivějším seznamem dovolených či nedovolených prostředků a že volní aspekt hraje při faktu početí mnohem významnější roli,

než hlásá medicina i morálka. Většina náboženských i morálních systémů antikoncepci dosti přísně potírala a odsuzovala, ať již explicitně, nebo důrazem na co nejpočetnější potomstvo - jako přímé měřítko hodnoty a "hodnoty" jedincova života; navzdory zákazům však antikoncepce kvete téměř nerušeně ve všech dobách i podobách. To je samo o sobě spíše normální než podivné (nehledě na to, že zrovna tato sféra je objektivně takřka nekontrolovatelná a i před vlastním svědomím často mnohoznačná). Jen neobyčejně pošetilí lidé, bohové či Bůh by zakazovali něco, co je buď vůbec neuskutečnitelné, nebo co nikoho nenapadne provádět. Lidé, bohové či Bůh také nechovají iluze o tom, že by zákaz nemohl být přestoupen - jinak by jej nedoplňovali příslušnými sankcemi nebo alespoň výčtem negativních morálních důsledků. A nejsem si jist, jak lidé, ale bohové ani Bůh obvykle neodvolávají svá přikázání jen proto, že jsou momentálně hojnější a vzpurněji porušována - což budiž chápáno jako jemné pedagogické poselství učitelskému úřadu (smí-li se ovšem laik držet konceptu výchovy jako dvousměrného procesu).

Vše dopodud řečené naznačuje, že problém antikoncepce nás bude provázet, pokud bude trvat toto naše zdejší narušené bytí. Zkřemí ty, kdo očekávají konzistentní argumentaci a tvrdé odsouzení: k prvnímu nejsem kompetentní, tím druhým bych sám sebe ztratil a nikomu neprospěl. Já jen velice nejasně vím a chápu, že antikoncepce vždy nějak bytostně ohrožuje lásku jako synonymum Boha a hybnou sílu všeho Jeho stvoření - a to ještě za toho poměrně extravagantního teologického předpokladu, že sexuální láska je sice speciální, nicméně plnohodnotnou inkarnací (v tomto slově je pro toho, kdo chce rozumět, naznačena celá vynechaná argumentace a celá bída antikoncepce) oné pravé lásky. Ostatně mi teď vůbec neběží o odvěké drobné hříchy manželů či milenců, kteří cosi oddalují nebo v čemsi švindlují, nýbrž o ono palčivé a nestravitelné novum posledních desetiletí: antikoncepci hlučnou a samu sebe oslavující, která pokládá čistou rozkoš a pyšné plánování za nepochybné přednosti (pojmu cnost či dobro neužívá jen proto, že už jim dávno nerozumí), antikoncepci agresivní, s opovržením klasifikující všechny námítky jako primitivismus, tmářství a reakci - pokud je vůbec ochotna dočasně je tolerovat, pokud se rovnou nechápe prostředků morálního i mocenského nátlaku.

Skutečných příčin bylo zajisté mnoho, tento rozmach a příslušný převrat smýšlení se však odehrával a odehrává ve znamení dvou základních hesel, jež mu současně slouží jako hlavní hnací motivy. První je skromnější, formulované ve smyslu teorie menšího zla: antikoncepce se má stát hlavní zbraní proti populační explozi a prostředkem k dosažení plánovitého demografického vývoje, jedinou alternativou je hlad a bída miliónů, vražedné války, zhroucení společnosti v narůstajících vnitřních konfliktech. Druhé je jen dalším z řady oněch magických zaříkad, jimiž se již po několik století nelítostně a neúnavně ničíme: teprve antikoncepce otevírá brány sexuální revoluce, která nás dokonce i v našem vlastním těle osvobodí od závislosti na přírodě či čemkoli nás přesahujícím, a která bude dalším logickým krokem na cestě emancipace člověka a umožní i v této důležité sféře jeho sociálního chování nastolit osvícenou vládu rozumu či naopak svobodu čiré spontaneity (v tom neměli revolucionáři nikdy příliš jasno, ale až na to, že si kvůli tomu občas navzájem rozbíjeli hlavy, to také není valně zajímavé: oba přísliby jsou oba stejně málo lákavé a hlavně absolutně nesplnitelné). Podobní podvodným alchymistům budou nadšenci tato hesla prosazovat a propagovat, dokonce budou občas ochotni diskutovat o vhodnosti jednotlivých prostředků a se vši vážností revidovat použité postupy. Jsou to koneckonců lidé rozumní a opravdoví. Jen jedno . . . nikdy nepřipustí: že přišel (či by mohl v nějaké kontrolovatelné lhůtě přijít) čas bilancovat množství zlata vynaloženého a vyrobeného, prokázat nebo s konečnou platností odvrhnout kouzelnou formulku.

Pokusme se tedy sestavit jakousi bilanci na svůj vlastní vrub. První heslo je, jak již řečeno, skromnější a střízlivější, odpovídající užitek a škody lze také vykázat mnohem méně názorným způsobem. Sumárně jsou výsledky dosti nepřesvědčivé: populační exploze rozhodně zastavena nebyla a není ani patrné, že by její přelévání mezi jednotlivými centry bylo nějak podmíněno prosazováním antikoncepce. Běd, pokládaných za alternativní, paradoxně přibývá spíše tam, kde se podařilo růst porodnosti omezit. Hroživou neznámou zůstává dopad masově prosazované antikoncepce na zdravotní stav a genetickou kvalitu populace. Zato je celkem nesporné, že tento způsob boje s populač-

ní explozí posílil v řadě zemí totalitní tendence a státní kontrolu nad životem jednotlivce i primárnějších společenských institucí typu rodiny.

Sexuální revoluce dopadla podle neměnného zákona všech svých předchůdkyň: vypařila se a zůstalo bahno byrokracie. Nemáme teď na mysli ony hodnoty a lidské významy, které tato revoluce sáměrně popřela nebo obětovala - ač bychom si rádi jeden každý z nich uchovali i za mnohem vyšší cenu, než jaká byla optimisticky nabízena. Pokusíme se jen zhodnotit výsledky revoluce v její vlastní doméně, v tom, co chtěla a slibovala přinést. Zdravotní důsledky obecné promiskuity i rozsáhlého užívání antikoncepčních (případně abortivních) praktik a preparátů jsou zřejmě katastrofální: překvapivá renesance pohlavních chorob, nárůst neplodné nebo sexuálně neschopné části populace do desítek procent, zatím nevyčíslitelný a do budoucna neodhadnutelný počet geneticky poškozených dětí, chronické poruchy i zhoubné, často dosud neznámé nemoci jako jev, který je zvláště u žen bezmála obligátní (zajisté hrají ve většině těchto věcí roli i jiné faktory moderní civilizace, přímá souvislost s antikoncepcí a sexuální revolucí je však nepopíratelná). Osvobození těla tedy pokojnou a srozumitelnou závislost namnoze nahradilo jen krutým otročením jeho porušeným funkcím. Počet nechtěných dětí, hlavní to argument stoupenců antikoncepce, se s jejím obecným zavedením drasticky zvýšil a stále roste. Namísto bohatství sexuálního života nastoupila jeho trivializace, když spěšnost a cílevědomá přímočarost příslušného aktu, která se stala konvenčním závazkem, předem eliminuje většinu požitků, včetně těch čistě fyzických. Panství rozumu a plánovité rozvrhování přineslo vesměs kruté zklamání, a navíc se ukázalo, že je vydáno všanc náhodě, hysterickým reakcím a vzrůstající vzájemné agresivitě. Svobodná spontaneita pak v lepším případě skončila uznáním nutnosti trpně se podvolit každé sexuální výzvě, nezanedbatelně často se však stává obětí přímého znásilnění a sexuální i lidské tyranie, před jejíž nelítostností bledne všechno to, co bylo pod pláštíkem platných řádů myslitelné kdykoli v minulosti.

Resumuji tedy: antikoncepci pokládám za mravně závadnou, za cosi, co je vážnou hrozbou pro lásku, důstojnost lidské osoby

a koneckonců i plnost sexuálního života jako takového. Navíc výsledky dosavadních experimentů s masovým zaváděním a glori-
fikací antikoncepce pokládám dílem za nepřesvědčivé, dílem mě
vysloveně odpuzují. Žádný důvod, který by se nedotýkal základ-
ního nároku lidské svobody, mě však neopravňuje k tomu, abych
svým bližním upíral v této věci právo na odlišný názor nebo
odlišné praktiky. Z toho vyplývá i příslušný politický závěr:
každý moderní stát bude pravděpodobně nucen zaujmout k anti-
koncepti stanovisko (ať již diktované předpokládaným obecným
prospěchem nebo součtem individuálních morálních postojů).
Na jeho základě může a smí (doporučoval bych však maximální
zdrženlivost, neboť na rozdíl od rozvodu a rodinného práva
běží o záležitost na samém pomezí státní raisony) využít všech
nepřímých prostředků, které má k dispozici, k podpoře nebo
omezování antikoncepce. Za žádných okolností však nemá právo
ji v jakékoli podobě (od vynucené zdrženlivosti až po násil-
nou sterilizaci) přikázat: byly by tím zničeny základy lidské
důstojnosti a svobody. Stejně tak nemá právo (i kdyby to byl
stát, založený na křesťanských zásadách, ba i kdyby se všichni
jeho občané pokládali za křesťany a příslušné mravní odsouze-
ní sdíleli) antikoncepci zakázat: i tady by stát překročil své
meze, znásilňoval lidskou svobodu a osoboval si soud ve věci,
která podle své povahy přísluší toliko Bohu.

Rozvod

Tuto problematiku pojednáme především se zřetelem ke kul-
turnímu a civilizačnímu okruhu, odvozenému z křesťanských vý-
chodisek. Neporušitelnost jistého "rodinného" vztahu je ostat-
ně univerzálním rysem všech lidských společenství, jenže v ji-
ných kulturách, než je křesťanská, může namísto vztahu manžel-
-manželka být jeho základním stavebním kamenem posloupnost
předků a potomků, vazba rodu či širší rodiny apod.

Opět existuje celá řada morálních i náboženských důvodů,
které mluví proti možnosti rozvodu jako takové. Některé z nich
poukazují na podstatnou degradaci lidské důstojnosti a svobody;
připustit rozvod totiž znamená interpretovat konečnost člově-
ka jako jeho neschopnost činit neodčinitelná rozhodnutí, jako
jakousi tékavost a absolutní poddanost běhu času. Existují

i protiargumenty logicko-právní povahy: je zmatečné formálně zrušit platnost nějakého rozhodnutí, aniž bychom se odpovědně vypořádali s neodvolatelnými následky, které s sebou toto rozhodnutí přineslo (děti, změna osobnosti i způsobu života). Všechny tyto důvody, ostatně mnohokrát a kvalifikovaněji formulované, však nechám zaznívat jenom v podtextu a kontextu. Mimo jiné proto, že nehodlám popírat, že existují manželství a životní situace - zdaleka ne výjimečné, ale také nijak hojné, o to hojněji jsou však popularizovány stoupenci myšlenky rozvodu -, kdy je ze všech hledisek včetně morálního a náboženského rozvod (či přinejmenším úplná rozluka od stolu i lože, lidé však jaksi odvykli myšlence, že musí za své chyby splácet alespoň nějakou pokutu) jediným řešením a záchranou jak pro zúčastněné, tak pro společnost. Nepřestává tím ovšem být špatností, jen může zabránit zlům mnohem horším. Dokonce jsem ochoten (v duchu své víry, že láska je víc než zákon, není však něčím proti zákonu) připustit, že takovou situaci může někdy být i romantická, osudová láska: za podmínky, že neomlouvá, či dokonce neoslavuje výchozí nemravný krok, že je odhodlána nést tíži své viny bez netrpělivosti, protivenství přijímat jako spravedlnost a vydat ze sebe víc, než kolik by dostačovalo na nezbytnou pokutu. Avšak, jak již řečeno, nehodlám se zde příliš zabírat mezními situacemi ani se soustředit na argumenty platné absolutně a bezvýjimečně.

Opět mi běží hlavně o společenský jev, o jakýsi statisticky převažující postoj k rozvodu. Budiž řečeno, že manželství - alespoň v našem kulturním prostoru - pokládám za základní modelovou instituci lidského pobývání na světě, a to jak ve smyslu plnosti individuální existence, tak v založení jejího vztahu k jiným lidským bytostem, v možnosti vzniku a trvání (zdaleka se nejedná jen o biologické přežití) jakéhokoli společenství či dokonce obce. Neboť právě manželství má být školou rovnováhy mezi svobodou a řádem, posvátností lásky a všedností spolubytí i péče o život a potomstvo, individuální seberealizací a odpovědností, závazkem i poslušností vůči někomu a něčemu jinému, mezi konečností jedince ve vší její bídě i naději a možností transcendence v řádu času, mohutností bytí i ustavení společenství (ve vší drtivosti a nejistotě, jakou

takový přesah pro jedince představuje).^{x)} Ovšemže jen "má být" a "školou": jako všechny lidské instituce bývá manželství velice vzdáleno jakékoli ideality, ba ani její pouhé nahlédnutí v naději není ničím snadným a hlavně jednou provždy zabezpečitelným. V souvislosti s empiricky zjištěnou i se zjevenou povahou lidské přirozenosti pokládám za téměř jisté, že i v těch nejdokonalejších manželstvích (choeme-li uvažovat o jejích zdrojích, neměli bychom arciž setrvávat jen při romantické představě veliké lásky a pomíjet roli poslušnosti a vzájemné vydanosti) se nutně dostavují okamžiky pochyb, krize, lidsky neodpuštělných vzájemných vin, nepřeklenutelných rozporů a neřešitelných problémů. A právě zde tkví podle mého názoru smrtelné nebezpečí soudobého sociálního trendu, který z rozvodu činí samozřejmost, ba bezmála módu. Manželské problémy jsou téměř vždy řešitelné, pochopíme-li, že nemáme jinou možnost, než je překonat nebo až do konce svých (či partnerových) dnů žít pod jejich tíhou. Jakmile však připustíme rozvod jako jedno z možných řešení, nevyhnutelně se dostaví situace, v níž se ukáže být řešením nejpohodlnějším, ne-li dokonce jediným. Manželství uzavíraná jaksi "na zkoušku" nebo třeba jen s předběžným povědomím, že nejde o neodčinitelný závazek, že pomínou-li původní citové motivy či převáží-li obtíže výrazně nad výhodami, lze vždy počítat s jeho zrušením, jako reálným východiskem, taková manželství se stávají půdou tragických nezda-

x) Není asi náhodou, že alternativní historická řešení (kněžství, řehole, v poměrně nedávné minulosti řády a kasty vojenské i vědecké) se obvykle formovala do podoby, schopné imitovat tyto základní funkce manželství: nezrušitelnost závazku (respektive trvalá morální i profesionální diskvalifikace v případě jeho nedodržení), slib čistoty (bezpodmínečná věrnost církevní službě, nebeskému ženichu, milované vědě či manu militari hájenému zájmu - dokonce i příklady jsou často odvozeny z manžel. vztahu), poslušnosti (který kupodivu nepoukazuje k absol. řádu a pravdě, neboť ty nám neadekvátněji vyjevuje naše vlastní svědomí, nýbrž naopak znamená přijetí jha nahodilosti a nejistoty, daného respektu k rozhodování jiných - jako každý skutečný mezilidský vztah, povýtce pak jako manželství) a často i chudoby (což mj. souvisí s prevencí vzniku závislostí, které by mohly konkurovat závislosti základní a posvěcené - v manželství je tato závislost natolik spjata s péčí o partnera a děti, že ji "hmotné zabezpečení" naopak posiluje, účinný princip však zůstává v podstatě týž).

rů, které mohou probíhat i opakovaně, aniž by účastníci v nejmenším pochopili, v čem je vlastně kámen úrazu. Samozřejmě i z manželských svazků, uzavíraných v takovéto atmosféře a za takovéto predispozice, jistá část (zda ji budeme považovat za značnou, či naopak za zoufale nedostatečnou, to už závisí na úhlu pohledu) nápor času přetrvává: vnucuje se však otázka, zda se na tomto úspěchu výraznou měrou nepodílí pouhá lidská pohodlnost (rozvod s sebou přece jen přináší životní komplikace a nejistá dobrodružství) nebo prostě neschopnost uskutečnit opravdový partnerský vztah (v takovém případě je dost lhostejné, vedle koho formálně spolubytujeme, a jen osudové události jako nemoc, dlouhodobá odloučenost apod. nás mohou podnítit k úvahám o změně). Opět tedy resumuji: pokládám rozvod za morálně neúnosný a logicky sporný. Zvláště nebezpečná je však dobová móda, kdy se nejen jeví jako něco přípustného, ale stává se součástí všednodenní kalkulace. Zde už totiž neběží jen o negativní mravní, sociální a jiné důsledky, zde je redukována a své celistvosti zbavována lidská bytost v samé své podstatě: je jí upírána svoboda navazovat vztahy, které nejsou podřízeny diktátu času a vnějších okolností. Pokud někdo propaguje takovou uvolněnou podobu manželství, měl by být podle mého názoru důsledný a zasazovat se za jeho úplné odstranění, současně by však měl nabídnout alternativní řešení, schopné převzít všechny lidsky obohacující (a také všechny sociálně nezbytné) funkce, které tato instituce v našem kulturním okruhu plnila a plní.

Jak se však má k rozvodu stavět společnost a stát? Je třeba konstatovat, že tvrzení "rodina je základ státu" poukazuje k velmi závažným a nepochybným skutečnostem - přes všechny historické vulgarizace a zneužití. Kromě toho se rozpad rodiny netýká jen obou hlavních aktérů, ale i celé řady dalších zúčastněných, přinejmenším dětí, a touto formou přímo zatěžuje bedra celé společnosti. Stát (společnost) má tedy právo intervenovat v této záležitosti mnohem masivněji, než tomu bylo v případě antikoncepce. Je mimo jiné v jeho nejvlastnějším zájmu, aby tohoto práva využíval k ochraně rodiny a k omezování rozvodovosti; rozhodně pokládám za krajně nezdravou stávající československou normu, která poskytuje osobám rozvedeným řadu

výhod (daňových, pracovněprávních i jiných) oproti těm, kdo žijí v řádném a nezrušitelném manželství. Nicméně trvání či zánik vzájemného svazku dvou lidí je především (přes všechny sociální důsledky) záležitostí jich samých, jejich morálky a svědomí, a víme, že všechny pokusy tvrdě reglementovat tuto sféru se nejen mívají úspěchem, ale vrhají své strůjce do lži, zla a marného násilí. Kromě toho stojíme (a asi^{PQ} všechny tyto časy budeme stát) tváří v tvář nepochybnému empirickému faktu, že jisté procento manželství se rozpadlo natolik nenapravitelně a beznadějně, že jejich další formální přetrvávání bezprostředně ohrožuje oba manžely, děti i nejbližší okolí. Domnívám se proto, že stát (a opět: ani tehdy a zvláště ne tehdy, bude-li to stát založený na křesťanských zásadách) nemá právo rozvod striktně zakázat. Zajisté ho může všelijak ztěžovat, zajisté by měl využít všech svých možností k tomu, aby samu myšlenku na rozvod učinil něčím krajně nepopulárním - poslední rozhodnutí v této sféře však (žel?) nesmí diktovat zákon, nýbrž my slabí a hříšní, v daném případě oba manželé.

Potrat

S bolestí a hanbou o tomto tématu vůbec hovořím, neřkuli činím je předmětem nezaujaté argumentace a chladného vážení všech pro a proti. S bolestí a hanbou je přiřazuji k tématům předchozím: nesporná logika i věcná návaznost by také mohla znamenat zastření etické propasti, stojíme zde před pokušením pýchy rozumu. S bolestí a hanbou si uvědomuji, jak vratká je má vlastní sebevědomá pozice a mravní jistota: když při svém zatím posledním těhotenství byla má žena pozvána k různým genetickým zkouškám, shodně jsme je odmítli. Následky ultrazvukového vyšetření v raných stádiích gravidity jsou doposud prozkoumány zcela nedostatečně a pravděpodobnost poškození plodu či spontánního potratu při odběru plodové vody je podle tvrzení odborníků řádově shodná s pravděpodobností, že se narodí dítě s nějakou genetickou vadou. Má žena mne však velice zahanbila naprosto samozřejmým konstatováním, že takové srovnávání pravděpodobností je stejně zbytečné a že eventuální zkoušky by mohly ukojit nanejvýš nemístnou zvědavost, protože sebehorší prognóza by nemohla nic změnit na její povinnosti dítě donosit, mít je

ráda a společně se mnou o ně pečovat. Na první pohled to může vypadat jako příliš extrémistické stanovisko: myslím si však, že se zde láska a prostá úcta k životu ozvala proti vznešeným finesám rozpoutaného rozumu - a v takových případech nebývá na straně rozumu ani pravda, natož jiné hodnoty. Ostatně minulé i současné zkušenosti nás důrazně varují, abychom ani medicíně nepřenechávali větší prostor, než jí nezbytně přísluší, neboť jako každý lidský faktor vykazuje velikou nejistotu ve vědění, zato jistý sklon panovat druhým, manipulovat jimi jako pouhými věcmi: hořké konce všech projektů euthanasie jsou nejzjevnější, zdaleka však ne jedinou z těchto zkušeností.

V boji za legalizaci potratů byly používány argumenty dvojího typu. Za prvé to byly mimořádně nepříznivé okolnosti zdravotní (viz výše), právní (např. znásilnění či nízký věk matky) a sociální (neschopnost zajistit dítěti alespoň minimální péči). Za druhé se poukazovalo na to, že stejně nelze zamezit nemalému množství nelegálních, neodborně prováděných potratů, které často vážně ohrožují život ženy či zanechávají trvalé následky na jejím zdraví (tento důvod patrně rozhodujícím způsobem ovlivnil zákonodárce, ač je urážkou elementárního právního citění: žádná společnost není např. schopna zabránit jistému počtu vražd, obvykle probíhajících velmi nekulturně a neodborně, patrně nikoho by však nenapadlo řešit tento problém právní úpravou, která by na základě řádně okolkované a příslušnou komisí schválené žádosti zajišťovala humánní utracení oběti a beztretnost pachatele, respektive žadatele). Dodnes jsme schopni být hluboce rozhořčení a pociťovat morální převahu nad těmi barbarskými národy minulosti, které svá méně nadějná novorozeňata svrhovaly z příslušné skály (důvody zdravotní), obětovaly jistou část dětské populace Molochovi či jiným bohům (důvody sociální), preventivně v kolébce hubily možné konkurenty v dědickém nároku či matitele poražených nepřátel (důvody právní). Navzdory tomu však naše společnost - těžko lze dodatečně zjistit, zda se tak původně stalo ve většinovém konsensu, nebo pouze díky zaslepenému rozhodnutí vládců - akceptovaly uvedené argumenty a potrat byl vesměs legalizován. Ať již tak či onak, dnes zřejmě převažuje postoj, který v této legalizaci vidí ne-li pokrok, tedy alespoň cosi naprosto normálního.

Přitom však došlo k obdobnému kvalitativnímu skoku, na jaký jsme upozorňovali v souvislosti s antikoncepcí a rozvo-
dem. Podíl geneticky poškozených dětí celosvětově prudce
stoupá, podíl sociálně či právně poškozených rozhodně nijak
nepoklesl. Jestliže i ty nejpesimističtější odhady hovořily
o několika procentech nelegálně přerušovaných těhotenství,
je jich nyní v "civilizovaných" státech přerušováno několik
desítek procent (v sousedním Rakousku, zemi převážně katolické,
zhruba polovina, u nás jistě více než třetina); jelikož zdravot-
ní rizika (nemluvě již o psychických, která jsou spíše pra-
vidlem) nelze vyloučit ani při sebeodbornější péči, pak i
z omezeného hlediska zdraví ženy je výsledek při tomto řádo-
vém nárůstu přibližně týž.

Navíc se však téměř okamžitě ukázalo, že všechny použité
argumenty byly nejen krátkozraké a krátkodobé, nýbrž od samého
počátku falešné, účelově zaměřené. Dnes ženy téměř obecně po-
kládají za nesnesitelné a ponižující, jestliže mají být (třeba
sebeformálněji) přezkoumávány zdravotní, právní či sociální
důvody k povolení potratu. Pořádají se halasné kampaně za povo-
lení umělého potratu až do šestého či osmého měsíce těhotenství.
Zatím: proč by se zítra nemělo požadovat, že má být dovoleno
usmrtit dítě bezprostředně po narození nebo třeba do jednoho ro-
ku života, jestliže matka dospěje k přesvědčení, že jí konkré-
tní dítě nevyhovuje nebo že jí mateřské povinnosti příliš zatě-
žují. Bylo by to jen logické a důsledné: pokud jde o bezbran-
nost a neschopnost pochopit, co je čeká, jsou na tom dosud ne-
narozený a nedávno narozený tvoreček zhruba stejně. Také pokud
jde o strukturu osobnosti, mají k sobě nepochybně blíž, než tře-
ba dítě měsíční a dospělý člověk (což nebudiž chápáno tak, že
bych dospělému přičítal větší míru osobnosti než sebemenšímu
dítěti). Je paradoxní, že právě moderní věda, která natální
i prenatalní psychice přičítá velkou váhu a ne zcela bezúspěšně
se pokouší proniknout do jejích tajů, se tak ochotně stává
spoluviníkem všech těchto ukrutností. Tatáž věda nám umožnila
získat filmový záběr o průběhu potratu. Zárodek na něm vypadá
velmi lidsky a také se velmi lidsky chová: cucá si paleček.
Technické provedení vraždy je natolik perfektní, že dítě nesta-
čí dát najevo žádnou reakci. To ostatně není v nukleárním věku

nic mimořádného, nebo dokonce odlišujícího: stíny těch dospělých, kteří se vypařili v Hirošimě, také nevykazují žádnou vnější známku, že by stačili pochopit svůj osud.

Jestliže jsem poněkud pozměnil dikci svých námitek, není to žádný polemický trik, nýbrž důsledek toho, že původní argumenty ve prospěch potratů byly opuštěny jako veteš, která měla nanejvýš nasypat protivníkům písek do očí: vše se nyní děje a prosazuje ve jménu nezadatelné svobody ženy disponovat svým vlastním tělem. Už krásný český termín "samodruhá" (nebo také "samadruhá") demaskuje tento nárok jako falešný: to, čím má být disponováno, je stejně tak tělo vlastní, jako druhé.^{x)} Některých biologických či antropologických zřetelů jsem se dotkl v předchozím odstavci. Pokud jde o právní normy (a obecné právní cítění), vyslovují se se vzácnou jednomyslností ve prospěch lidské i právní existence dítěte jednou počatého. V civilizovaných zemích nesmí být na těhotné ženě vykonán trest, zvláště pak ne trest smrti: byl by trestán nevinný. Právní vztah a příslušné závazky, vyplývající z otcovství (i mimomanželského), často vstupují v platnost dávno před porodem. Rozhodně je v zákonodárných i zvykových systémech obvyklé, že se jednou počaté dítě stává plnohodnotným subjektem dědických a dalších rodinných práv (faktický výkon těchto práv ovšem bývá pozdržen, u většiny z nich stejně nastupuje teprve po dosažení plnoletosti); jiné pěkné české slovo "pohrobek" (např. Ladislav Pohrobek) dosvědčuje, že se toto právní pojetí opírá o dávno tradici. Na totéž chápání nepřímo poukazuje i speciální právní ochrana (např. v oblasti pracovní) a zvýhodňování těhotné ženy, které by jinak odporovaly zásadě rovnosti občanů před zákonem. Přímou laboratorním předvedením toho, že dítě nabývá jistého právního statutu již okamžikem početí, jsou až neuvěřitelné právní komplikace, které nastaly v souvislosti s jiným novodobým problémem, s "dětmi ze zkumavky".

Byloby nemístné otevírat zde podrobněji diskusi o původu, charakteru a dosahu lidských práv. Jedno se však zdá nesporné

x) Církev učí o manželství "budete jedno tělo", přes všechny historické pošetilosti ji však nikdy nenapadlo vyvozovat z tohoto učení právo manžela volně rozhodovat o životě či smrti své manželky.

a společné všem koncepcím, jinak velmi různorodým: tato práva mají universální a nedělitelný charakter, beznadějně ztrácejí svůj smysl v okamžiku, kdy jsou postulována nebo uplatňována způsobem, který znamená upření těchto práv našim bližním. Na společné obraně lidských práv, na tom, že taková jednota by měla mít přednost přede všemi rozděleními, se mohu shodnout a také v praxi shoduji i s těmi, od nichž mě jibak dělí téměř vše: od konkrétní interpretace těchto práv přes politické i společenské názory až po celkovou osobní zkušenost a mentalitu. Nikde na světě není a ani nemůže být (patrně bohudíky) plně dodržována litera Všeobecné deklarace lidských práv a příslušných paktů; bylo by však neodpuštělnou chybou nechat se tím svést ke skepsi, rezignovat na jakékoli srovnávání a úsilí o nápravu. My lidé nejsme dokonalí, máme své vášně a strachy, slabosti, předsudky i pýchy; tím méně jsou dokonalé naše společenské instituce (ostatně k dokonalosti mají daleko i naše ideály, vyjádřené např. v e zmíněné deklaraci a paktech). Musím se proto smířit se skutečností, že věc a míra práv je záležitostí nanejvýš ošemetnou, že do mé vlastní praxe i do praxe mých bližních (o institucích už vůbec nemluvě) bude nezbytně přimíšeno mnoho nečistoty a vážných selhání; ale nemělo by se to stát ani důvodem k dezerci, ani záminkou k nesvornosti. Jestliže někdo přiměl svou manželku či milenkou k potratu, mohu to pokládat za nanejvýš tragické a nedobré, měl bych však především vážně přemýšlet o tom, že i já bych se mohl v budoucnu dopustit podobného kroku, že proti jakémukoli hříchu nebo pochybení neexistuje zde na zemi žádné spolehlivé očkování - a nesoudit ani neodepisovat svého bližního a spojení. Jestliže však někdo ve jménu svobody a plné seberealizace ženy postuluje, že je nezbytné upřít základní lidská práva dosud nenarozeným dětem (židům či černochům, Rusům či Němcům, věřícím či nevěřícím, straníkům či nestraníkům; je dokonale lhostejné, že některé tyto požadavky mohou znít našim uším sympaticky a mohou být podpořeny závažnými věcnými argumenty, atentát na podstatu lidských práv je jimi páchan nerozdílně a nedělitelně), pak se s tím nejen nesmím a nechci smířit, ale takový člověk pro mě přestává být věrohodným partnerem, jeho dovolávání se lidských práv musím pokládat za čistě účelovou

lež, která může být kdykoli suspendována i v můj neprospěch (ač mě od prenatalního stádia dělí již několik desetiletí). On totiž ani koncept lidských práv není bez pravidel: oč je bezmocnější, o to více je odkázán na pravdu, poctivost a důslednost.

Pokud jde o stát, pak se - na rozdíl od předchozích případů - rozhodnutí o přípustnosti či nepřípustnosti potratů netýká pouze morálních (či náboženských) problémů, nýbrž samých kořenů člověka a jeho společenského bytí: nemůže proto být předmětem politického kalkulu ani výsledkem pragmatických zřetelů. Snad jsem dostatečně jasně ukázal neslučitelnost jakéhokoli konceptu lidských práv s uzákoněním potratu. Ale dokonce i stát, který se ani formálně k tomuto konceptu nehlásí, by takovýmto krokem podkopal jedno z hlavních ospravedlnění své vlastní existence: být zárukou společenské i osobní bezpečnosti svých občanů, tzn. především chránit slabé proti silným, bezmocné proti silným - ti druzí se totiž o sebe zpravidla dovedou postarat a nepotřebují k tomu státní organizaci. Jsem proto přesvědčen, že stát je nejen oprávněn, ale přímo povinen potrat zakázat. Obávám se, že tento zákaz by měl být naprosto nekompromisní a nepřipouštět ani výjimky zdravotní. Jednak pro výše zmíněnou hrozbu, kterou představuje euthanasie a vůbec svěřením přílišné moci do rukou lékařů, jednak z důvodů formálně právních: zákon dost dobře nemůže prohlásit jeden život za hodnotnější než druhý, nemůže zabráňovat (nejistému) ohrožení života matky jistou záhubou dítěte. Tolik ke znění zákona; jeho praktická aplikace je ovšem jinou věcí a teprve zde se podle mého názoru otevírá prostor pro uplatnění mírnosti a humánních zřetelů.

Může se stát, že se někteří stoupenci potratu vrátí k původním argumentům a budou namítat, že jeho zákaz by byl nutně provázen četnými lidskými tragediemi, růstem specifické zločinnosti, jistou zátěží pro společnost atd. Nechci se vracet ke srovnáním, která jsem zde již učinil, nechci však ani bagatelizovat význam těchto skutečností a předvádět lidský úděl v příliš růžových barvách. Místo odpovědi proto budu (volně a popaměti) citovat z parlamentní řeči, pronesené na počátku minulého století při projednávání návrhu, aby byl v Británii zaveden

efektivní policejní systém podle francouzského vzoru. "Britský poddaný dá raději přednost tomu, aby na břehu Temže bylo každoročně nalezeno několik desítek mrtvol, než by strpěl, aby policie vstupovala do jeho domu a zasahovala do jeho života." Historie posledních stopadesáti let velice důrazně potvrdila smyslnost a přímo prorockou prozíravost tohoto postoje, naučila nás zdravé nedůvěře vůči těm, kdo se s nepochybně bolestnými lidskými problémy (potažmo s odlišnými názory) nejraději vyrovnávají jejich (potažmo jejich stoupenců) včasným odstřelením. Pokoušel jsem se ve své úvaze ukázat, že potrat je lékem právě tohoto typu: miliónům dětí chladnokrevně přináší smrt, ženě pak místo jedné bídy nabízí jen bídu jinou, masovější a dlouhodobě patrně tíživější. Pro muže mimochodem znamená hned dvojí hanbu: že jako občan dává k tomuto zlu souhlas a že je jako otec zcela vyloučen z rozhodování o životě či smrti svého dítěte.

(Zkráceno)



R O Z H O V O R

V ě c o s o b n í h o s v ě d o m í

(S Boženou Komárkovou rozmlouvá Jan Šimsa)

- J.Š. - Můžete mně, paní profesorko, říci něco o svém dětství? Pokud vím, narodila jste se 28.ledna 1903 v Tišnově v patricijské rodině stavitele, ve spořádaných maloměstských poměrech, které narušila až doba po první světové válce.
- B.K. - Patricijové na malém městě byli starousedlíci, kteří vlastnili větší nemovitosti, k nimž patřila živnost. Z takové rodiny pocházela matka. Otec byl zaměstnavatelem, ale bez zázemí kapitálu, a to znamenalo spíše rizikovou existenci. Ukázalo se to během I. světové války.

Do dvou let všecken stavební ruch ustal. Inflace a jiné okolnosti staré kapitály znehodnotily a odčerpaly. Hospodářská konjunktura se vracela až ve dvacátých letech. Otec zemřel ještě před jejím počátkem. Od kvarty jsem byla fakticky zproletarizovaný středostavovský sirotek.

J.Š. - Dívka na studíích, to tehdy asi nebyl obvyklý jev...

B.K. - Válečné poměry přinesly i na malé město mnoho změn. Jedni zbohatli a druzí byli zproletarizováni, hranice mezi stavy se začaly pohybovat. Armáda odčerpala pracovní síly a zaměstnání dívčího dorostu se stávalo objektivní nutností. Protože většina pracovních příležitostí byla v průmyslových centrech, velice se rozšířilo dojíždění do Brna. Také pro studenty se to stávalo výhodnější, už z aprovisačních důvodů. Doma bylo možno najít se sytěji než u bytných v Brně. Padl také předsudek o nevhodnosti dojíždění pro studentky. Ty společenské přesuny pomohly k tomu, že jsem vystudovala, byť za cenu několikaletého pendlování mezi Tišnovem a Brnem.

J.Š. - Co pro vás znamenal v té době Tišnov?

B.K. - Mé rodné město mi zůstává v paměti především jako místo bezprostředního styku s přírodou. Bydleli jsme na kraji města, slunce obcházelo dům i zahradu od východu až do západu. Lesy byly blízko, řeka také; mám dojem, že jsem ve svém dětství prožila víc času venku než doma, protože příroda byla vlastně všude. Zvláštní místo v ní zaujímal sokolské cvičiště. Bylo pro mne druhým domovem už od předškolních let. Tělocvik mně dělal potěšení, sklízela jsem při něm první pochvaly, a bylo tam i široké kamarádské společenství.

Ale tím nebyla přitažlivost Sokola vyčerpána. Od obecné školy jsem považovala svou příslušnost k němu jako nějakou službu "vyššímu zájmu". K Sokolu patřili všichni, kterým se úhrnně říkalo pokrokoví. V tom slově spojoval se protivíděňský nacionalismus s antiklerikalismem a liberalismem. Chápala jsem tehdy život celého města ve vztahu

k Sokolu: všechno správné je na naší straně a nesprávné je to, co je zpátečnické - tehdy se neříkalo reakcionářské. A zpátečníci, to byli ti, co do Sokola nechodili.

Sokol měl velikou budovu, která představovala kulturní a společenské centrum pro celé město i okolí. Dokonce tam byla - na radnici neměli místo - i městská knihovna. Všechno, co znamenalo společnost, všechny ty plesy, akademie tělocvičné, hudební atd. se odehrávaly v Sokole.

Proti Sokolu byl Orel. Orlovna byl nízký přízemní domek, společnost tam nechodila, já jsem tam také nikdy nebyla. Tímto světem, který nebyl sokolský, jsme hluboce pohrdali.

V čele Sokola stáli někteří odvážní hodnostáři, politicky nijak radikální, ale v řadách cvičenců byl silně zastoupen lidový živel. Tišnov byl venkovské okresní město a mezi jeho obyvateli měli převahu drobní živnostníci. Osoby s akademickým vzděláním by se daly spočítat na prstech. V čele veřejného ruchu stáli kromě dvou tří advokátů hlavně učitelé, kteří jako zemští zaměstnanci měli svobodnější statut než státní, a více se ztotožňovali s národními snahami. Státní úředníci zachovávali loyaltitu k Vídni a drželi se stranou. Veřejně nejagilnějším a nejodvážnějším živlem byli svobodní podnikatelé, k nimž patřil také otec.

- J.Š. - Díky rodinnému prostředí jste se záhy začala seznamovat se vším, čemu se říkalo veřejný život. Jistě nemalou roli tu hrála i četba.
- B.K. - Četlo se u nás několikero novin, kromě samozřejmých "Lidových" i "Čas" a "Rovnost" - jak si pamatuji, jejich heslo "Rovnost, volnost, bratrství" mi imponovalo. Poštou docházelo hodně knih, které tehdy vycházely na pokračování. Jirásek mne zaujal svým F.L. Věkem už v obecné škole. Brzy nato vyvolalo v celém mém okruhu hluboký dojem Temno, které vyšlo během první světové války. Z literárních velikánů tenkrát mezi studenty všeobecně platil Machar. Moje sestra, starší o šest let, když si musela sednout k nějakému vyšívání, tak při tom vždycky recito-

vala básně, takže jsem leccos z Machara znala z paměti, když mi bylo tak deset let. Hlavně "Jed z Judey" a "Na Golgotě"; tuto báseň jsem slyšávala nejčastěji a doposud bych ji uměla. Machar byl básník zcela kongeniální dobovému prostředí, k němuž jsem patřila. Ve válce se nechut ko klerikální monarchii a jejím germanizačním snahám ještě vystupňovala, a Macharovy verše oslovovaly právě tuto stránku naší bytosti. Byli jsme v těch letech stejně protirakouští jako protikatoličtí - byl to důsledek našich školních zkušeností.

J.Š. - Narážíte zřejmě na zkušenost s náboženstvím.

B.K. - Katolictví jako státní náboženství bylo součástí školního vyučování, a k tomu se pojila celá řada dalších povinností: návštěva kostela pod školním dozorem, povinná zpověď, každoroční zvláštní zkouška z náboženství pod vyšší-církevní instancí. Museli jsme také chodit zjara na procesí do polí, zpívat za úrodu. Ty písničky ještě umím: "Když hmyz škodný se plemení, strom hryže, škodí osení, bez Tvé vůle se děje, trest za naše hříchy je..." V obecné škole bylo pro nás hrůzou vyučování katechismu, protože špatná odpověď byla honorována bolestným klepnutím přes prsty. I jinak to byl předmět vzbuzující nechut, zvláště když farář svoje výklady o zkaženosti světa prováděl invektivami proti Sokolu, kam jsme chodili rádi a s chutí zpívali "Vlast máti až nás zavolá, tu mocná paže Sokola své škůdce k souboji zve" atd. Toto všechno pro nás bylo plné smyslu, ale vše, co patřilo do církevního světa, to bylo něco jako černý příkrov. Nadto ve vyšších třídách vždy docházelo ke sporům o Husa a později o dogmata a náboženství vůbec.

J.Š. - Masaryk kdesi říká, že průměrný kvartán je s náboženstvím hotov.

B.K. - To jsem také byla. V roce 1918 jsem chodila právě do kvarty. Jedním z hesel, která se objevila hned po převratu, bylo: "Pryč od Říma!" Začala vycházet Volná myšlenka, na obálce byla taková hlava postavy, která rukama roztrhává mračna pod sebou, nad tím svítilo slunce a nápis Volná

myšlenka. A jako podtitul tam stálo: "Machar: Řím musí být souzen a odsouzen."

K něčemu takovému mě nikdo nemusel přemlouvat, sama jsem šla podepsat na hejtmanství oznámení, že vystupuji z církve. Stala jsem se členem Volné myšlenky a vůbec mě nenapadlo, abych z toho chomoutu katolické církve vstoupila do nějakého jiného. V diskusích se staršími přáteli jsem náboženství odložila k oné Engelsově bronzové seceře a kolovrátku překonané historické epochy.

Vy už neznáte literaturu, která se tenkrát moc četla, například Angličan William Drapper. To byly dějiny konfliktu mezi náboženstvím a vědou, pojednání o inkvizici, o Galileo Galileim apod. To bylo evidentní, to bylo vědecké, to mi konvenovalo. Všecky argumenty, které jsem potom v padesátých letech slýchala z ateistické university, kterou vedl Milan Machovec v rozhlase, jsem znala už odtud. Machovcovi jsem tenkrát také napsala, že se divím, že nenašli jiné argumenty než ty, které znám z doby kvartánských studií a které pocházejí z doby Velké francouzské revoluce od Voltaira a podobně.

J.Š. - Váš duchovní a mravní obzor v období dospívání však jistě nemohlo vyplnit jen nadšení z idejí Volné myšlenky.

B.K. - Přečetla jsem hodně knih, ale můj duchovní svět byl zmatek nad zmatek. Na jedné straně jsem stále nějak uznávala ctnosti, které nás učili respektovat v Sokole - poctivost, pravdu, nesobeckost, obětavost pro národ -, a na druhé straně jsem to všecko s cynismem trochu hraným odmítala. Vzpomínám, že na obecné škole mi jedna učitelka řekla: "To jsem si nemyslela, že ty bys dovedla taky lhát." Já se na ni podívala s velkým údivem, že si myslí, že jsem tak hloupá, že bych nedovedla lhát. Kdo má trošku vtípu, tak neříká pravdu, když si může vybrat zajímavou lež. Měla jsem kamarádku z vyšších kruhů v Brně, ta měla v dětských letech ještě francouzskou vychovatelku, později se stala vlivem svého snoubence a posléze manžela radikální komunistkou. Přechodná známost jejího bratra s mou sestrou vytvořila naše kamarádství a my jsme si zůstaly doživotně věrné. Popíraly jsme tehdy všechny hodno-

ty měšťanského světa a nikoli jen měšťanského. Jednou o přestávce jsme se procházely po chodbě a uvažovaly nad tím, že by nám nic nebránilo zabít člověka. Nevím kdo, jestli já nebo Milena, zkrátka jsme dovodily: teoreticky proč ne, prakticky by to bylo asi složitější.

Taky jsem četla Dostojevského, moc se nám líbili polští dekadenti, Stanislaw Przybyszewski, jeho satanismus atd.

Sama v sobě jsem však byla nejistá a zmatená a zastávala jsem s oblibou právě to stanovisko, které druzí odmítali. Libovala jsem si v diskusích, a při shodě názorů diskutovat nešlo. Nějaký čas, to mi bylo sedmnáct osmnáct let, jsem s radostí nad zděšením svého okolí prohlašovala, že neřest je méně nudná než ctnost. Nevím, zda jsem si nějakou zajímavou neřest dovedla vůbec představit. Bylo to všecko z knih, dnes už dávno zapomenutých i s jejich autory. V živé paměti mám dosud Dykův román Konec Hackenschmiedův, který jsem četla mnohokrát a cynické verše jeho hrdiny mne nějak melancholicky dojímaly: Chtěl bych já se zaprodati - žel mně nikdo nezaplatí...

J.S. - Až přišla setkání s knihami, autory a osobnostmi, které vás poznamenaly trvaleji.

B.K. - Když jsem byla v septimě, rozhodl se profesor Josef Tvrďý, klasický filolog a oddaný žák Masarykův, tehdy již také docent filosofie na Masarykově universitě, že bude bezkonfesijní žáky učit laické morálce. Byla jsem ochotna být všude, kde se dalo diskutovat. Morálka, laická i jiná, mi byla lhostejná. Ale stalo se něco, s čím jsem nepočítala. Profesor Tvrďý byl největší formát, s nímž jsem se zatím setkala. Intelekt byl asi jedinou hodnotou, kterou jsem nikdy nezproblematizovala. Tvrďý mi imponoval, že mne vždycky usadil, a při mém absolutním relativismu, který jsem zastávala jako jediné rozumné stanovisko, mne uváděl v úžas jeho postoj, že pravda je jenom jedna. A skoro stále se dovolával Masaryka. Tehdy jsem T.G. Masaryka znala jen jako oficiální autoritu. A působením profesora Tvrďého jsem se pomalu od žáka dostala k jeho učiteli.

J.Š. - Jak dalece ovlivnil vaši generaci právě Masaryk?

B.K. - Od začátku universitních let pro nás T.G. Masaryk znamenal velmi mnoho. Všichni naši gymnasijsní i univerzitní učitelé byli jeho žáci. Na fakultě kromě Tvrdeho hlavně I.A. Bláha a Julius Glücklich, můj profesor novověkých dějin. Napsal toho málo, ale promyslel mnoho. Měl světový rozhled a velmi mi pomohl v chápání širokých dějinných souvislostí. Byl jediný, kdo ve dvacátých letech sledoval působení Hromádkovo, ale jako stoupenec Troeltschův jím nadšen nebyl. Válku přečkal se sionskou hvězdou na kabátě.

Kromě už jmenovaných působil v Brně Otakar Chlup, pedagog, jehož museli povinně poslouchat všichni adepti profesury. Byl na universitě jediný komunista, ale Masaryk z něho promlouval daleko výrazněji než Marx - nebyl v tom směru jediný.

T.G. Masaryk měl na fakultě ovšem také své odpůrce, ale ti se tehdy neprojevovali nahlas. Před válkou za ním vůbec stála jen menšina. Měl proti sobě mladočechy a klerikály a také jiné konzervativce. Později z nich mnozí sympatizovali s fašismem, a patřila k nim i část mladé generace, primát v tom měl patrně Všehrd, pražský spolek posluchačů práv. V Brně o takových tendencích bylo málo slyšet. Hleděli jsme na fašismus jako na politickou periferii. T.G. Masaryk měl u nás určitě daleko vyšší kurs než v Praze.

J.Š. - František Laichter vzpomínal na svá vysokoškolská léta, jak se v pražském prostředí cítilo, že Masaryk je tak náboženský, až je nepřijatelný.

B.K. - Profesor Rostohar jednou v semináři vzpomínal, že T.G. Masaryk na schůzi Filosofické jednoty odpověděl na nějakou impertinentní otázku, že věří v osobního Boha a že se modlí. To už bylo pro pozitivisty příliš. Věřit ve "vyšší princip", to se ještě koncedovalo, ale modlit se! Všichni jsme vlastně domýšleli T.G. Masaryka zpět k pozitivismu a přijímali ho s výhradou, že jeho lpění na náboženství je nepřekonaná zátěž z minulého století. V našich očích

ho to nijak nedeklasovalo. Jeho humanita se nám zdála identická s liberálním pokrokářstvím, v němž jsme vyrostli. Tehdy jsme ještě nechápali, že Masarykovi vůbec nerozumíme.

J.Š. - Nedošlo ke zklamání, že ačkoli je Masaryk prezidentem, jeho myšlenky se ve společnosti málo realizují?

B.K. - Podívejte se, T.G. Masaryk nebyl diktátor. Naše ústava byla formulována podle francouzského, ne amerického vzoru. President neměl velké pravomoci, ty držel parlament. Nadto Masarykovi záleželo na tom, aby se v novém státě zakořenila úcta k zákonům. Jeho nesporná autorita sahala jen tak daleko, kam dosahoval národní morální konsensus. Nebyla to vysoká hranice.

J.Š. - Co jste si tedy z Masaryka odnesli?

B.K. - Přijímali jsme T.G. Masaryka na linii humanisticko-nacionálně-demokratické, s perspektivou, že politická demokracie se doplní demokracií hospodářskou a tím budou vyřešeny všechny současné problémy. Z vysokého učení jsme vyšli asi s takovým světonázorem: co je metapozitivistické, to ignoramus et ignorabimus. Ale co je nám známo o vývojových trendech mířících k budoucnosti, to budeme přenášet do národního života, a přivádět jej tak na humanitnější úroveň. Budeme stát na straně toho pozitivního, tj. ideálů humanitních. Nevím, jestli jsme to odposlouchali od profesora Bláhy, nebo si to formulovali sami, že smysl života tkví v tom, být sociálně funkční, tj. přetvářet kulturní tvorbou politiku, umění, hospodářství, zkrátka všechny oblasti života, přesahovat sebe sama v díle, které vytvoříme. Z fakulty jsme odcházeli s pyšným pocitem, že máme v úmyslu být sociálně funkční a že za sebou zanecháme dílo.

J.Š. - Jaký význam pro vás mělo setkání s Emanuelem Rádlm?

B.K. - Rádl byl pro mne teprve záležitostí pouniversitních let - a mého příklonu k Akademické Ymce.^{x)} Mnohé moje základní

^{x)} Ymka (YMCA: Young Men's Christian Association) - mezinárodní organizace pro výchovu mládeže, založená 1885 v Paříži. (Pozn. red.)

jistoty zproblematizoval neobyčejně provokativně. Diskutovali jsme s ním velmi energicky - totiž jen nepřímě, s tím, co napsal. V Brně byl vidán zřídka a na konferencích Akademické Ymky byl obklopen Pražáky, přes jejich bariéru jsme se k němu nedostali. Kromě toho jsme nebyli v diskusích tak ostříleni jako oni a měli jsme vůči metropoli vědycky komplex nedostatečnosti. Prudkou konfrontací vyvolaly hlavně jeho Dějiny filosofie. Můj pozitivismus se otřásl v základech. Skončilo to tím, že přes prudké počáteční protesty mne Rádl totálně přemohl. To ovšem trvalo několik let.

J.Š. - Vraťme se trochu zpět. Jednou jste se působivě zmínila o stávce v Oslavanech.

B.K. - To bylo na počátku sexty, v prosinci 1920. Celou kvintu až do sexty jsem prodělávala těžkou vnitřní krizí. Život se mi zdál strašně zbytečný. To řešení skrze "sociální funkčnost" byla teprve záležitost universitních let. Ale v sextě mi připadal život nesmyslně jednotvárný a prázdný: ráno ospale vstávat a spěchat na vlak, sedět pět hodin ve škole, zase jet zpět s týmiž nezajímavými lidmi a tak dokola - to bylo břemeno k neunesení.

Ve vlaku jeden kamarád mého bratra se snažil udělat ze mne komunistu. Ke komunistům jako proletariátu jsem neměla žádný vztah. Neměla jsem vůbec vztah k lidem, kteří byli špatně oblečení a nedovedli učeně hovořit. Nevěděla bych, o čem s nimi mluvit. Ale jako teorie, o které se dalo diskutovat, mne komunismus zajímal. Že bych toužila pomáhat deklasovaným, to mne ani nenapadlo. Měla jsem zájem jenom o sebe. Na revoluci jsem se těšila jako na něco nového, protože by to učinilo konec té bezedné prázdnotě, v níž jsem se potácěla. Všeobecná stávka, která byla tehdy vyhlášena, mne přivedla k nadšení.

Byla jsem tenkrát v nádražním vestibulu. Venku už bylo tma, a nádražní světla najednou zhasla. Oslavanští dělníci vypnuli proud. Ve vestibulu začalo zvláštní hučení lidských hlasů. Stála jsem tam se dvěma známými komunisty - studia už měli za sebou, všichni jsme cítili osu-

dovost chvíle a po zádech procházel mráz. Už je to tady! Za pár minut zapjali nějaké výpomocné vedení, ale světlo bylo slabé. Ve vzduchu bylo nějaké mocné vzrušení a to mne naplňovalo nadšením. Imponovalo by mně, kdyby mi uložili nějaký úkol. Bylo stanné právo, zákaz vycházení, ale s nějakým spikleneckým posláním jsem byla ochotna jít potmě.

Potom se revoluce nekonala, a můj zájem o komunismus rychle zhasl. Na fakultě se ještě na čas vrátil. Členové Kostufry^{x)} z jiných vysokých škol se na filosofické fakultě - zdá se mi, že v Chlupově posluchárně - scházeli k četbě Marxe. Kdosi mne tam pozval. Ale byli to doktrináři podobného typu, jako jsem do nedávna byla sama. Šlo jim o "železnou nutnost dějin", ale o žádnou solidaritu s "psanci této země". Tehdy mně už více imponoval TGM.

J.Š. - Zúčastnila jste se činnosti Obrodného hnutí studentstva, které působilo po válce?

B.K. - Byla jsem při tom, když nějakí Angličané přijeli do Brna založit studentské hnutí. Šla jsem tam, protože jsem chtěla slyšet mluvit anglicky - tehdy to byla pro Středoevropana řeč zřídka slýchaná, rozhlas ještě neexistoval a my jsme patřili do frankofonní oblasti. Angličané měli na mysli nějakou křesťanskou organizaci, ale o to v našich poměrech nikdo nestál. Vyšlo potom usnesení, že u nás nepůjde o hnutí náboženské, ale laické, s titulem Obrodné hnutí. Dál jsem se o to nestarala.

J.Š. - Kdy jste se setkala s křesťanským studentským hnutím?

B.K. - Když jsem byla v polovině universitního studia, přišel z Prahy do Brna F.M. Hník a J.B. Čapek. Byli jsme rychle přátelé. Hník byl historik, Čapek studoval literaturu a anglistiku. Od Hníka jsem poprvé slyšela o Hromádkovi a o Obrodném hnutí, o jeho konferencích na Řádově. Shodou

^{x)} Komunistická studentská frakce - vznikla 1922 v Praze.
(Pozn. red.)

okolností jsem se dostala na konferenci Akademické Ymky, která se v roce 1928 konala v Tišnově. To už bylo po rozdělení Obrodného hnutí na laické Etické hnutí a křesťanskou Akademickou Ymku.

J.Š. - Jak jste vnímala rozdíl mezi vám známým prostředím na vysoké škole a v Sokole a mezi Akademickou Ymkou?

B.K. - Na konferenci v Tišnově mě naplnilo údivem, ne-li šokovalo, když oni tam se skloněnou hlavou povstali a modlili se. Ten údiv byl v tom: jsou to přece lidé, kteří jsou stejně chytrí jako já, - jak to, že se modlí? A to ne rituálně, ale doopravdy, s osobní zbožností, která mi do té doby byla úplně neznámá. Celé ovzduší bylo docela nesouměřitelné se vším, co jsem až dosud kdekoli poznala.

Diskuse se vedly také v docela jiném duchu, s jakousi pokorou a skromností. Na naší fakultě jsme byli všichni velmi sebevědomí, vědomí si své výtečnosti. Nešlo nám ani o to naslouchat moudrosti druhého, jako uplatnit svoji. Byli jsme přesvědčeni, že teprve v naší generaci se dovede myslit vědecky a že tím jsme připraveni proměnit svět, aby v něm "nebylo žádných běd". A teď tedy na konferenci jsem měla pocit skutečného hledání, ochotu především slyšet a mluvit jakoby pod kontrolou neviditelné "vyšší instance".

Vrcholem potom byla závěrečná řeč J.L. Hromádky: v době rozkladu všech hodnot, na kterých stojí evropská civilizace, nic nepomůže překonat její vnitřní krizi než víra v osobního Boha, který pověřuje každého člověka jedinečným posláním...

Že by každý člověk měl mít nezastupitelné poslání, to bylo pro mne stejně šokující jako kdysi tvrzení profesora Tvrdého, že na každou otázku je možná jen jedna platná odpověď. Byla jsem tehdy opět v životní krizi, která mi zproblematizovala mou víru v "sociální funkčnost". Moji kolegové vykládali, kolik toho v noci nastudují. Já v noci vždycky spala, a tak mně začalo být líto času, který prospím. Chtěla jsem toho nastudovat v noci tolik jako oni. Tak za týden jsem ztratila spaní vůbec. Ze ztráty spánku

jsem dostala závratě, tlaky v týlu, nebyla jsem schopna potom nejen myslet, ale ani číst. Ztratila jsem nakonec tři semestry.

Z naprogramované sociální funkce jsem byla totálně vyřazena, a to právě v době, kdy moji kolegové dokončovali studia a dělali doktoráty. Hleděla jsem s nostalgií na jejich svět, v němž mi bylo dobře, ale k němuž jsem už nepatřila. Perspektiva smysluplnosti života sub specie kulturotvorné funkce byla ta tam. Co teď? A tak Hromádкова slova ve mně uvízla hluboko a už jsem se jich nezbavila.

Zkoušky jsem nakonec s třísemestrovým zpožděním dodělala, ale do dřívější kondice jsem se už vlastně nikdy nedostala. Mezitím všechna místa pro historiky byla zaplněna. Bylo to v souvislosti s hospodářskou krizí začátkem třicátých let. Zbývalo jen umístění na menšinových školách.

J.Š. - Proč právě menšinových?

B.K. - České menšinové školy, za Rakouska vydržované Maticí školskou a Národními jednotami, byly nyní státní, aby tak místní správní svazky nemusely z daňových přírůbků svých poplatníků vydržovat kromě svých i školy druhé národnosti. Byla jsem povolána k Teplicím-Šanovu.

Ocitla jsem se tak rázem docela neznámém prostředí. Zatímco v Brně jsme patřili do středu národní kultury, na Teplicku byla kultura výlučně německá. Český živel tvořili dělníci, přistěhovalí z vnitrozemí. Byl to proletariát v pravém slova smyslu, vytržený ze svého zvykového prostředí, většinou venkovští bezzemci. Nepojilo je nic než jazyk a pocit inferiority vůči německé hospodářské i kulturní převaze. K národní odolnosti jim pomáhaly nejprve vlastenecké a později politické organizace, z nichž nejsilnější byli sociální demokraté. Sociální strukturou to byli kvalifikovaní dělníci s vyhraněnou maloměstskou mentalitou, totiž uspořít ze své mzdy na vlastní domek. Přetrvávala u nich šetrnost a kázeň dřívějšího venkovského prostředí.

Mezi komunisty tomu bylo jinak. Převládala tam národní vlažnost, mluvilo se českoněmecky; svou profesionální kvalifikací stáli níže než sociální demokraté. Tam jsem viděla poprvé typ konzumního života, který se stal obecným stylem naší doby. V agrárních podmínkách se hospodařilo ode žně ke žni, muselo se podle toho počítat a šetřit. Tam se počítalo od výplaty k výplatě, a peníze se bez zábran za týden obrátily v konzumní statky. Přišla jsem tam ještě za konjunktury, ale záhy se počala hlásit krize. Když začala nezaměstnanost, začala i bída, ačkoli mzdy v některých oborech (např. u brusičů skla) bývaly vysoké.

Z kulturního prostředí brněnského byla jsem tedy přesazena na cizí periferii a v duchovní prázdnotě nového prostředí mi začalo být úzko. Po zkušenosti z konference Akademické Ymky jsem občas četla bibli. To mě přivedlo do evangelického sboru v Trnovanech. Farářem tam byl Evžen Zelený, autorita, teolog fundamentalisticko-kalvínské ražby, trochu moralista. Chtěl tam dělat pevnou kázeň a také ji tam dělal.

J.Š. - Promiňte, že odbočím. Už jako středoškolák jsem si všiml toho, že někteří vaši generační druhové měli vůči vám veliký respekt, spojený trochu až se strachem...

B.K. - Cha-chá!

J.Š. - I u té mladší generace, která teď působí na Komenského bohoslovecké fakultě nebo na synední radě, máte pověst až děsivého proroka pravdivosti a čestnosti. Nikdy jste neměla sklon k etickému relativismu a vždy jste zkoumala otázku jediné pravdy, což už tehdy a vždycky imponovalo. Vaši odvahu říkat, co si myslíte o problematických krocích vašich přátel či církevních nebo politických autorit, přisuzují někteří vašemu zakotvení v biblicko-kalvínsko-barthovské tradici.

B.K. - Co nazýváte tak dekorativně, byla od mého útlého dětství impertinence, nekontrolovaná spontánní reakce. Ve škole se tomu říkalo prostě drzost a často mi to vyneslo dvojku z chování. Doma zase spoustu výtek, že se neumím chovat

a že dělám rodinně ostudu. Nedokázala jsem se prostě podřizovat ani autoritám, ani zdvořilostním konvencím a nebyla jsem schopna vyslovit nahlas něco jiného, než co si myslím. A to mně už zůstalo.

J.Š. - Takže to nemá žádný teologický základ?

B.K. - To nemá, spíš fyziologicko-psychologický.

J.Š. - V souvislosti s kalvínským církevním prostředím, které na vás mělo vliv, jste použila výraz "moralista".

B.K. - Víte už, že jsem měla sklony k moralismu, a jeden čas k cynismu, protože se mi zdál zajímavější a inteligentnější. Vlivem profesora Tvrdého jsem ten postoj začala opouštět. Ale evangelium, jak jsem později pochopila, není moralizování. Moralismus je především pýcha. Člověk chce soudit druhé, jako by sám k nim nepatřil a stál nad nimi.

J.Š. - Jak se vlastně stalo, že jste později měla pověst ortodoxní křesťanky, že třeba v původní verzi vzpomínky dr. Miroslava Plecháče, určené do sborníku k vašim osmdesátinám, vystupujete jako kalvíнка hrdá na svůj původ?

B.K. - Za tu pověst nemohu. Nikdy jsem se o ni nepřičíňovala. Po tišnovské konferenci Akademické Ymky jsem začala číst bibli. Nezabavila jsem se již Hromádkova tvrzení, že smysl života se nedá řešit v jeho empirické rovině. Dlouho jsem bibli nerozuměla. Písmo svaté můžete číst jako zajímavou knížku a kdovíjak ji vnímat; ale číst bibli a věřit, to jsou dvě věci.

Nicméně bible je Slovo boží a "pronikavější než meč na obě strany ostrý". Mám o tom intenzivní osobní zkušenost. Ve 12.kapitole Janova evangelia stojí, že kdo miluje svou duši, ten ji ztratí. Pochopila jsem ztrátu všeho, co jsem považovala za hodnotu pro svůj život, včetně oné "sociální funkčnosti", jako soud nad vším, co jsem dosud žila. Bývala jsem krajně egocentrická, přespříliš obrácená k sobě samé. To bylo skličující poznání. Ale k soudu náleží i milost. I to patří k mé zkušenosti: "Kdo

nenávidí duše své na tomto světě, k životu věčnému ostříhá ji." Potom už neplatí já, ale Ty. Technickým termínem se tomu říká obrácení. Není to jednorázová proměna. Ale docela nový základ.

- J.Š. - Měla jste veliký vliv na to, že jsme se rozhodli pro církevní práci i na takových neefektních místech, jako jsou ztracené a skoro vymírající sbory. Kladla jste na to důraz a dávala tomu přednost před ježděním na světové konferenci, zakládáním bratrstev atd. Chtěla jste nám ukázat, že služba, která se "ztrácí", má smysl absolutní.
- B.K. - Myslím to vsuktu právé tak. Smysl života není v sociální funkci. Nebo jinak: všecko lidské "kvaltování" podléhá soudu. Barth pro to užívá výraz "das Vorletzte". Absolutní smysl, "das Letzte", je Bůh sám.
- J.Š. - Vědycky jste zdůrazňovala, až to vedlo někdy ke sporu mezi námi, ten absolutní moment, zapomenutí na sebe. Jenomže teď se otázka objevila v novém světle. Jsme si vědomi toho, že co máme, nepředáme jinak než určitou kvazikulturní aktivitou. Farář Jan Keller^{x)} má být souzen proto, že přesáhl průměr těch farářů, kteří se spokojí s tím, že v neděli kážou dobře exegeticky připravení, ale neriskují už třeba tím, že by shromažďovali mládež a děti. Podobně Petlice, knížky jsou opisevány s oběťmi: Albert Černý, Jaromír Šavřda atd. Bez té kulturní aktivity lze těžko předat duchovní tradici.
- B.K. - V tom není spor. Děláme to přece podle svých sil také a jistě by nám bylo běda, kdybychom jen přihlíželi. Ale vy kladete ještě jinou otázku: jak to, že nelituju, že Jaroslav Šimsa zemřel v Dachau^{xx)} a nemohl po válce po-

x) Jan Keller, farář ČCE v Černošíně u Tachova, od roku 1983 trestně stíhán podle § 178 tr.z. (maření dozoru nad církvemi) za to, že organizoval týdenní prázdninový pobyt ve sborové budově pro cca 40 mladých lidí. (Pozn.red.)

xx) Jaroslav Šimsa (nar.1900 v Praze), otec Jana Šimsy, před válkou vedoucí sekretář Ymky, dostal se do koncentračního tábora za účast v odbojové organizaci PVVZ (Petiční výbor Věrní zůstaneme); zemřel na tyfus 8.února 1945. (pozn.red.)

kračovat v díle, pro které ho bylo tolik třeba. Ve skutečnosti toho lituju, i když by ho možná v padesátých letech potkalo něco horšího.

Ale jde o jinou věc. Ve vězení jsme žili v jiné perspektivě než dnes. Když jsem se se svými spolupracovníky z odboje octla v německém vězení, byla malá pravděpodobnost, že přežijeme. Byli jsme všichni připraveni na smrt, z jedenácti nás bylo pět nebo šest odsouzeno k smrti a byli vskutku popraveni. Otázka toho absolutního se proto kladla neobyčejně intenzívně.

Sociální role všech, kdo byli odsouzeni na smrt, byla u konce. Četla jsem po válce několik dopisů psaných před popravou. Byl v nich stesk, ale nikdy vzpoura nebo protest proti Bohu, že nepovstal se svou mocí proti našim nepřátelům. Byl tam spíš údiv, že se jim dostává vyvoleného údělu, jenž byl zaslíben lotru na Golgotě: ještě dnes budeš se mnou... Ty dopisy byly potvrzením jejich víry.

Jaroslav Šimsa by asi nedostal tyfus, kdyby nenasbídl svou pomoc nemocnému bezprizornému chlapci. Ale rozhodující pro něho v dané chvíli nebyl výhled k úkolům po válce, pro které by se měl šetřit u vědomí, že bude nepostradatelný. Jediné, co právě platilo, byla konkrétní služba anonymnímu spolutrpiteři. Je možné přehlédnout, že právě takový čin odhaluje slávu Hospodinovu, a proto je i absolutním naplněním života?

Nedegraduji kulturu na něco, na čem nezáleží a co nemá vztah ke službě Bohu. Upírám jí však absolutní hodnotu. Mnoho jsem se naučila u Aurelia Augustina. Četla jsem ho právě ve vězení. Ke cti i tehdejších německých vězení patří, že jsem ho tam číst mohla, platil tam totiž nadále vězeňský řád z doby výmarské republiky.

Když jsme přišli do kriminálu, pevně jsme věřili, že Hitler bude poražen. To bylo evidentní a zdálo se, že je to jen otázka času. A teď se najednou perspektiva změnila. Ten ohromný rozdíl od první světové války, kdy Německo bylo poraženo a Francie vydržela. Teď za rok - za rok! - jsou Němci v Paříži. Byli jsme tou dobou všich-

ni v samovazbě v Breslau, někde na konci města. Slyšela jsem z města zvonění tramvají, jak se lidé vracejí z práce. A teď bylo slyšet díkůvzdání za kapitulaci Francie! Bylo to v neděli, v červnu. Sieg heil! Sieg heil! Píšťalky a bubínky, neobyčejná sláva, jásot ohromný. Chodíte jak lev v kleci, sedm kroků sem, sedm tam, a tu se vám s každým krokem hroutí celá dějinná perspektiva, ve které jste byl vychován a kde bylo samozřejmé, že pravda vyhrává. Humanita byla poražena, přemožena hákovým křížem, a místo dějinného pokroku k dokonalosti se přede mnou otvírala perspektiva Apokalypsy. Právě tehdy mě naléhavě přepadla otázka, zda lidská práva byla jen dočasný fenomén liberální epochy, nebo zda zůstanou trvalým statkem evropské civilizace.

Byla jsem v cele sama se všemi otázkami, bez možnosti komunikace s jediným člověkem. Naštěstí existoval přístup ke knihám.

Jedním dechem jsem tehdy přečetla Platónovu *Politeiu* a Augustinovu *Civitas Dei* v inteligentním výboru Keiserova nakladatelství; tá kniha mně přirostla k srdci.

J.Š. - Jak se vám podařilo opatřit si ve vězení Platóna a Augustina?

B.K. - Měla jsem v kanceláři k dispozici dost peněz, to mě zásobovali příbuzní a taky jsem do odsouzení fasovala poloviční plat. Když jsem chtěla nějakou knížku, která byla na knižním trhu, tak mně ji obstaral vězeňský duchovní.

J.Š. - Jakou zkušenost jste udělala s vězeňskými faráři?

B.K. - Vzhledem k tomu, že Slezsko byla země konfesijně smíšená, každá cela měla zvenku cedulku, jestli tam je "Evangelisch" nebo "Katholisch". Když tam ten který duchovní viděl označení své konfese - navštěvní den byl jednou týdně -, otevíral celu, jestli někdo nepotřebuje duchovní útěchu.

Měla jsem tam sousedku, prosté děvče ze Slovácka. Přechovávali v domě nějakého parašutistu. Čekala děcko, německy neuměla, byla strašlivě opuštěná. Pro venkovské

lidi, zvyklé něco dělat, je vazba něco hrozného. Nechala jsem zavolat katolického faráře a požádala ho, aby za ní chodil. Uměl polsky, možná sám byl Polák. Byla tam z Ostravska řada prostých žen, které mu rozuměly. Ten katolický farář, to byla pro vězně neobyčejná útěcha. Neměl velkou pravomoc, ale udělal moc dobrých věcí, mohl vynést psaní pro příbuzné nebo sám napsat na adresu, kterou mu dali. To byla nejhumánnější existence, která se tam vyskytovala. Za mnou chodil luterský farář, ten byl takový úřednější, ale knížky obstaral.

J.Š. - Mohli bychom se vrátit k té kulturní aktivitě...

B.K. - Mám ji na mysli. Augustinovi velmi záleží na správné hierarchii hodnot: Non frui, sed uti bonis terrenis. Frui, non uti Deo.^{x)} "Uti" má význam prostředku, "frui" dosahování posledního cíle. "Bona terrena", k nimž nesporně kultura patří, jsou prostředkem k dosahování nejvyššího dobra, kterým je Bůh.

Hodnoty tohoto světa nejsou předstupně hodnot absolutních, které by v nich byly imanentně obsaženy. Absolutní hodnota naopak osvětluje rovinu prostředků k jejímu dosažení. Kultura může mít různou hodnotu podle toho, jak v ní člověk odpovídá na své poslání sub specie hodnoty nejvyšší. Pro křesťana tedy podle toho, jak v ní vyjadřuje svou víru v Krista. Jinak řečeno: kultura je sekundární produkt jeho víry. Když učiní z kultury samocíl bez závazného měřítka hodnot podle přikázání o milování Boha nadě všechno a bližního jako sebe, propadá rychle degeneraci.

J.Š. - Paní profesorko, jak byste charakterizovala život naší společnosti po válce a zvláště po roce 1948 ve srovnání s tím, jak to viděl J.L. Hromádka?

B.K. - Rok 1948 znamená u nás daleko hlubší zásah do života naší společnosti, než se dělo za revolucí 19.století. Ty

x) Netěšit se z pozemských dober, ale užívat jich. Neužívat Boha, nýbrž těšit se z něho. (Překl.red.)

znamenalý především změny politických institucí od monarchie absolutní ke konstituční, později k republice, ale života soukromého se s výjimkou občanské rovnosti před zákonem mnoho nedotkly.

Rok 1948 znamená naopak hlubokou proměnu soukromého života. Zásah do soukromého vlastnictví, na němž byly vybudovány od doby římského práva trvalící všechny řádové civilizační opory, znejistil základní životní jistoty. Měly se proměnit všechny řády civilního života. Tato situace vyvolávala na jedné straně nadšení vedoucí k euforii, že poslední bitva vzplála, na druhé straně pak vedla u postižených ke ztrátě samého smyslu dosavadního života. A jak by ne, vezměte si sedláka, který byl zničehonic zbaven statku, všechny ty lidi, vyházené z úřadů, kteří tu byli už jen jako materiál a byli strkáni do práce, ke které neměli vztah, vezměte tu akci "70 000 židlí" a podobně.

Když J.L. Hromádka mluvil o nových pořádcích, viděl v nich přírůstek kvality a stíny, které je provázely, považoval za přechodné; vyzýval proto křesťany, aby se vytváření nových pořádků loyálně zúčastnili. Termínu "nové pořádky" užíval tehdy velmi často. Já měla za sebou jiné zkušenosti než on - vykládala jsem vám, jak jsem vězeňským oknem slyšela Sieg heil atd. - takže jsem na nové pořádky nijak moc nevěřila. A vůbec celá koncepce pokroku pro mne už neplatila. Vybavovalo se mi spíše latinské úsloví semper idem sed aliter. Jinakost tu byla, ale přírůstek hodnoty žádný. Tvrdila jsem tehdy často, že součet všech kladů a záporů různých společenských systémů je veličina relativně stálá. Později se ovšem i toto tvrzení ukázalo mylné.

Hromádka svoje pozitivní stanovisko spojoval vždy s vinou křesťanů za křivdy minulosti. Ještě jasněji to řekl Říčan v Praze 8. března 1948: My jsme snášeli, aby naše pradleny měly upracované ruce, když jsme si seděli v teplých pokojích. Říčan to viděl jako svou osobní vinu, Hromádka do jisté míry jako vinu církví, že vždycky stály na straně zavedených řádů a nebyly schopny vidět

bídu vyděděných, volat k pokání a nápravě. Nyní, když je dostihly jejich viny, ohlížejí se dozadu, místo aby loyálně pomáhaly vytvářet nové řádové opory a tím i novou životní stabilitu.

Jenže tady šlo o to vyjasnit, co je vlastně obsahem nového řádu. Z tohoto problému vycházely všechny mé úvahy, které jsem tehdy psala.

J.Š. - Existuje i text vašeho návrhu na prohlášení synodu českobratrské církve evangelické z roku 1950. Jaké byly jeho osudy?

B.K. - Když v roce 1949 došlo k prvnímu zásahu do církevního života Čepičkovým zákonem, který Hromádka pomáhal koncipovat, mělo o tom být na synodu 1950 vydáno prohlášení ke sborům. Byla jsem u brněnského faráře, pozdějšího synodního seniora Viktora Hájka a řekla mu: "Mělo by se zaujmout stanovisko k tomu konkrétnímu, co se děje." A Viktor Hájek se do mne pustil: "Každej řekne, mělo by se, ale nikdo neudělá nic. Tak to udělejte!" Povídám mu: "Tak já to udělám."

Sestavila jsem stručný koncept toho, co by se mělo tomu rozplašenému církevnímu stádu po roce 1948 říci. Na prvním místě šlo o změnu instituce vlastnictví, která nejhluběji zasáhla venkovské sbory.

Socializací vesnice jsem nikdy nebyla nadšena. Snažila jsem se ji vysvětlit jako problém, který se musí řešit, když je venkov rázem postaven do industriálních podmínek. Šlo mi o to vyvádět zoufalé lidi z beznaděje, v níž tehdy žili, a učinit jim nějak pochopitelným to, v čem žít museli. Šlo o to říci jasně, že otázka soukromého vlastnictví není spojena s vlastním biblickým poselstvím. Vlastnictví není stvořitelský řád, je to jenom účelové zařízení světa porušeného hříchem, kterým se řeší rozpor mezi omezenou sumou statků a způsobem, jak je spravedlivě rozdělovat. Když v průmyslové společnosti soustředěním kapitálu na jedné a proletarizací dřívějších drobných vlastníků na druhé straně přestalo soukromé vlastnictví plnit svou řádovou funkci, má stát právo

změnit vlastnickou formu tak, aby svou řádovou funkci opět mohla plnit. Koncedovala jsem státu pro přechodnou dobu i omezení dřívějších občanských práv, než se stabilita společnosti obnoví. Když se sociální konsensus rozdělil do té míry, že se lidé nemohou shodnout, je potřeba silnějšího užití moci, než když široký tacitus consensus existuje. Omezení občanských svobod, například omezení svobody tisku, lze snášet jako menší zlo, dokud by se nový konsensus nedostavil, aby bylo možné těchto svobod užívat.

Na co ale stát právo nemá, je vláda nad duchovní oblastí. Své svobody hlásat evangelium se křesťané nemohou vzdát a stát nemá právo do této svobody zasahovat.

Sepsala jsem to, přinesla Viktoru Hájkovi, on si to skepticky přečetl, souhlasně kývl hlavou a strčil si to do kapsy.

Ze synodu pak vyšlo dlouhé prohlášení, formuloval ho Hromádka, které se palčivým otázkám vůbec vyhlo. Objevily se v něm obraty jako "budování spravedlivějších společenských pořádků", "klady tohoto úsilí", "věrnost republiky a jejímu lidově demokratickému zřízení" a sna- ha "podle svých sil podporovati budovatelské úsilí smě- řující k blahu lidu". Ale mlčelo se o tom, v čem, jak dalece a proč.

- J.Š. - To prohlášení formuloval J.B. Souček. Studenti na boho-
slovecké fakultě kvůli tomu svolali schůzi. Všeobecně se
to považovalo za Hromádkovu formulaci, ale při diskusi
Hromádka přiřkl autorství Součkovi a ten to potvrdil.
- B.K. - To je škoda, ale fakt je, že tam konkrétního nebylo řeče-
no nic. Od těch časů tak vypadají všechna prohlášení, s vý-
jimkou toho, které na počátku roku 1969 formuloval Smolík.
Patrně toho velmi lituje, ale bylo to jediné důstojné
synodní prohlášení, které znám.
- J.Š. - Zmínili jsme J.B. Součka. Kdykoliv jsme se pokoušeli po-
hnout církev, aby zaujala k veřejným otázkám svobodné
a křesťanské stanovisko, ať už se to týkalo návrhu rodin-
ného zákona, karibské krize, obnovení sovětských pokusů

s jadernými zbraněmi^{x)} nebo ohrožení Izraele v předjaří roku 1967, měli jsme ve vás vždycky zjevnou oporu. J.B. Souček nám snad také držel palce, ale tajně.

- B.K. - Já to měla lehké. Brzo po roce 1948 jsem byla odstraněna z gymnázia, ale mohla jsem roku 1951 odejít do důchodu. Souček jako fakultní profesor a pak děkan měl odpovědnost. Sám o sobě říkal: "Víte, já jsem člověk bázlivý." Nechápala jsem jeho bázeň jako občanskou nestatečnost. Trpěl přemírou vědecké akribie. Stále se obával, aby nebyl nepřesný a nevěcný, a tak se málokdy odhodlal k jednoznačnému vyjádření. Jeho funkce mu to také ztěžovala. Nadto neměl výsadní postavení, kterému se ze strany moci těšil J.L. Hromádka, aniž si to uvědomoval. Ale takový bázlivec Souček nebyl, jak o sobě říkal. On jenom hleděl, aby si nezašel.
- J.Š. - Souček měl takovou teorii, že když už člověk udělá praktický kompromis, tak to nemá teologizovat.
- B.K. - To mě právě nejvíc provokovalo u Hromádky, když vyhlášoval: "Já to říkám z pozic evangelia." A přitom šlo o civilní věci, kde běží o pouhou slušnost; na to stačí dobrá Kinderstube, a evangelia se k tomu nepotřebuju dovolávat.
- J.Š. - V letech 1963-66 jste byla přizvána do komise, která pod Hromádkovým vedením pracovala na textu Zásad českobratrské církve evangelické. Váš původní text, který se naštěstí zachoval, se v důležitých momentech od definitivního znění liší, a to zejména v otázce vlastnictví.
- B.K. - Formulovala jsem věc asi takto: Vlastnictví je plodem hříchu, protože klade mé vlastní zájmy před zájmy bližního. Proto není zásadně lepších a horších forem vlastnic-

x) Koncem srpna 1961 porušil SSSR moratorium na jaderné pokusy v ovzduší, které předtím jednostranně vyhlásil. USA sice tehdy žádné moratorium nevyhlásily, fakticky se však těchto pokusů - od té doby, co se jich druhá strana oficiálně zřekla - rovněž zdržovaly, a to i po zmíněném incidentu z roku 1961. Asi za dva roky pak obě velmoci podepsaly dohodu o zákazu pokusů v ovzduší, dodnes oboustranně dodržovanou. (Pozn.red.)

ví. Relativně je oprávněna ta jeho forma, která v daných podmínkách lépe odpovídá jeho řádové funkci.

Profesor Rudolf Říčan se ptal, zda si nemyslím, že socialistické uspořádání je spravedlivější. Řekla jsem: Ne! Hromádka k tomu mlčel. Když pak dělal redakci, moje formulace vypustil. Zůstalo tam hodnocení, jako by tato forma vlastnictví byla svou kvalitou vyšší, mravnější, blíží ke království božímu nežli ty předchozí formy.

Ve všech záporných rysech "nových pořádků" viděl Hromádka jenom přechodné deformace, a ne podstatu věci. Vždycky se snažil vysvětlovat všecky kritické jevy ad meliorem partem. Napsal také ve svém dopise mocenským kruhům: "Naše věrnost není na výpověď!"

Já, myslím že na rozdíl od něho, jsem žádnou změnu sociálního řádu neztotožňovala s aproximací k božímu království. To mi od počátku bylo jasné. Iluze byla v tom, že jsme věřili, že těch kladů v novém systému bude víc. Problém, jak industrializovanou společnost vybudovat lidsky, se za poslední léta spíš prohloubil než vyřešil.

J.Š. - Patřím k těm, kteří - ovlivnění též vámi - mají za to, že církev nemá mlčet a má mluvit pravdu i tam, kde jde o ožehavé společenské otázky. V církvi vlastně lidové, jako je naše, na tom hodně záleží, jestli se synod vyjádří křesťansky a svobodně k raketám nebo k přerušení těhotenství; nejenom politicky, ale metafyzicky.

B.K. - O tom posledním vůbec nepochybuji. Ale já nikdy nemluvila za církev. Proti tomu by se taky církev ostře ohradila. Však mě nepozvali ani do presbyterstva. Vždycky jsem mluvila jen za svou osobu. Pro mne to byla věc osobního svědomí

(Brno, září 1984)



R E C E N Z E

L é v i n a s ů v j u d a i s m u s

Tenounká strojopisná knížečka přinášející výběr z kratších statí Lévinasových^{x)} představuje nám osobnost jednoho z vlivných francouzských filosofů našeho století a zároveň i jednoho z duchovních vůdců dnešního judaismu. Shrňme nejprve několik údajů, které nám o sobě podává sám autor v závěrečné statí knihy Nesnadná svoboda, z níž výbor přináší několik ukázek. Emmanuel Lévinas se narodil někdy v roce 1906, dětství prožil v Litvě, později pobýval na Ukrajině, kde ho také zastihla revoluce v roce 1917. Po svém příchodu do Francie studuje na strasbourské universitě a navazuje přátelství s Mauricem Blanchotem, v roce 1928-1929 studuje fenomenologii ve Freiburgu. Po válce (kdy strávil několik let v zajetí v Německu) přednáší od roku 1947 na Collège philosophique, založeném Jeanem Wahlem, a zabývá se studiem talmudu. V šedesátých letech se stává profesorem nejprve na universitě v Poitiers, pak v Paris-Nanterre a posléze, od roku 1973, na Sorbonně.

V jeho prvních knihách se obráží především silný vliv Husserlův (právě Lévinas je spoluautorem francouzského překladu Karteziánských meditací, který představoval dlouho jedinou zveřejněnou podobu tohoto Husserlova díla), k němuž se pak přidruží i vliv Heideggerův. Tuto etapu jeho vývoje reprezentují díla Teorie intuice v Husserlově fenomenologii (Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl) z roku 1930 a Odhalování existence s Husserlem a Heideggerem (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger) z roku 1949. Jeho další vývoj je pak charakterizován odklonem od obou těchto filosofů a energickým zdůrazněním priority vztahu k bližnímu, kterou staví do protikladu k Heideggerově filosofii Bytí. Právě tuto závěrečnou podobu jeho myšlení odrážejí statí, s nimiž nás seznamuje český

x) Emmanuel Lévinas: Výbor z kratších textů I. (Praha 1983, 75 ss. 21 x 21 cm)

výbor: šest drobných kapitol z knihy Nesnadná svoboda (*Difficile liberté*), která vyšla v roce 1963, a především esej Bez identity, vybraná z knihy Humanismus druhého člověka (*Humanisme de l'autre homme*), která vyšla roku 1972. Najdeme tu i ukázkou jeho polemiky s Heideggerovým myšlením, kterému vytýká, že vztahu k druhému člověku dává rozplynout v neosobnosti Bytí. Kniha Totalita a Nekonečno (*Totalité et Infini*) z roku 1961 představuje pak vehementní protest proti filosofickému myšlení, které má za svůj nejvyšší princip autonomii a redukuje pluralitu konkrétních lidských bytostí ve prospěch myšlené celosti, redukuje Nekonečno, které je vůči našemu já vždy čímsi druhým, ve prospěch Totality filosofické ideje.

Je třeba ovšem říci, že Lévinasův význam není ve filosofické polemice s Heideggerem (a s Husserlem). Podrobná analýza jeho myšlení, jak ji podává třeba J. Derrida ve své knize Ecriture et différence, ukazuje, že pojmy, kterých Lévinas používá, předpokládají právě Heideggerovu distinkci mezi bytím a jsoucím. Jeho stanovisko lze charakterizovat jako radikální empirismus, v němž Derrida shledává se sympatií "rozhodné přijetí inkoherece, která je inspirována pravdou hlubší, než je 'logika' filosofické řeči", ale jako každý empirismus ztroskotává filosoficky na faktu, že řeč jako taková může tuto hlubší pravdu odhalovat vždy jen jako svůj nevyslovitelný zdroj. V daném případě sugestivní silou určitých metafor a oním nábojem mravní energie, jehož silokřivky formují Lévinasův styl.

Ústřední metaforou je u Lévinase ona nahota lidské Tváře, v níž se nám zjevuje Nekonečno ve své radikální exterioritě vůči našemu já a zároveň naše bytostná zasaženost utrpením druhého, ona radikální pasivita, která je v naší zranitelnosti tímto utrpením. V prožitku tohoto setkání s tváří druhého se nám zjevuje naše etická závazanost, předcházející jakoukoli volbu. V českém výboru Lévinasových statí jsou implikace tohoto elementárního prožitku rozvedeny v eseji Bez identity, v kapitole Subjektivita a zranitelnost.

Etická vázanost, která se nám takto zjevuje, není u Lévinase interpretována jako apel k všeobjímajícímu a všeodpouštějícímu soucitu, který by právě chtěl onu bytostnou exterioritu druhého zrušit jakýmsi splynutím s ním. Svoji pravou podobu nachází

jedině v požadavku spravedlnosti. A to je také bod, kde se Lévinas rozchází s křesťanstvím: jeho etika je etikou spravedlnosti, nikoli etikou lásky. Podle něho samo "trvání zla ve světě je zjevným dementi dokonalosti lásky": spravedlnost vyžaduje potírání zla, nikoli láskyplné odpouštění. "Milovat stvořenou bytost jen proto, že je to stvořená bytost, nebo milovat člověka, protože ve své jsoucnosti stvořené bytosti stvořenou bytost transcenduje - tak se klade alternativa mezi láskou a spravedlností," říká v jedné z nepřeložených statí knihy Nesnadná svoboda. A důsledkem tohoto důrazu na spravedlnost je mravní aktivismus. "Neexistuje vykoupení světa, ale přeměna světa," prohlašuje v téže stati. :Utrpení nemá žádný magický účinek. Spravedlivý, který trpí, nemá váhu kvůli svému utrpení, nýbrž kvůli své spravedlnosti, která čelí utrpení. Utrpení a smrt jsou mezními body lidské passio, ale život není passio. Je činem. Rozvíjí se v historii."

Ve všech těchto větech můžeme vyčíst diskrétní polemiku s křesťanstvím, ale ta postihuje spíše jen určité kvietistické tendence, které byly mnohdy křesťanskými mysliteli kritizovány slovy velmi podobnými slovům Lévinasovým. Právě tady se nabízí příležitost k plodnému dialogu mezi judaismem a křesťanstvím. Lévinas sám, když klade důraz na univerzalistický charakter židovského náboženství, nutnost takového dialogu nepochybně cítí. Dialog může být ovšem plodný jen tam, kde různost stanovisek není nijak zastírána. Právě proto je třeba konstatovat, že pro Lévinase je ovšem nepřijatelné to, co tvoří ústřední bod křesťanské teologie: význam Kristovy oběti. Sám princip zástupnosti je u něho odmítnut se vším důrazem: "Bůh nemůže na sebe vzít všechny hříchy lidí; hřích spáchaný člověkem proti člověku může být odpuštěn pouze člověkem, který jím trpěl; Bůh to učinit nemůže. Pro svoji vlastní slávu Boha mravního a pro slávu svého zodpovědného člověka je Bůh bezmocný." Lévinas je přesvědčen, že "svět, kde odpouštění je všemohoucí, se stává nelidským", a právě proto "osobní zodpovědnost člověka vůči člověku je toho druhu, že Bůh ji nemůže zrušit".

Osobnost tak bohatě rozvinutá, jako je Lévinas, nemůže být dostatečně přiblížena několika málo ukázkami: ty mohou jediné probudit zájem o jeho hlubší poznání. Překladový výbor se nicméně

ně snaží zachytit i ten aspekt jeho osobnosti, který nejzřejměji obráží jeho sepětí s židovskou tradicí: najdeme tu i ukázkou z knihy Od posvátného k svatému (Du Sacré au Saint) z roku 1977, která navazuje na jeho Čtyři interpretace Talmudu (Quatre lectures talmudiques) z roku 1968. Je třeba zdůraznit, že pro judaismus je příznačný určitý typ exegeze Thory (tj. knih Mojžíšových), který se uchovává především ústní tradicí. Talmud fixuje některé prvky této exegetické tradice ne proto, aby ústní výklad nahradil, ale aby mu poskytl určité opěrné body. Odtud zvláštní - pro nežidovského čtenáře poněkud exotický - ráz této ukázky. Lévinasův výklad dobře ilustruje na jedné straně určitý rys racionální přísnosti, který je mu vlastní a který může snadno uniknout tomu, kdo na sebe nechá působit jen emocionálně vzrušivý tón některých jeho statí, na druhé straně pak dobře osvětluje i způsob, jakým judaismus pojímá svoje vlastní duchovní dějiny. Tyto duchovní dějiny jsou dějinami národní sebekritiky: "Naučení Bible nepředstavuje minulost Izraele, nýbrž soud vynášený nad touto historií," říká Lévinas v jedné z nepřeložených statí knihy Nesnadná svoboda. A dodává: "Jediná zásluha Izraele spočívá snad v tom, že si zvolil tuto knihu hněvu a obvinění za svoje poselství." Vyvolenost Izraele netkví v příkladnosti jeho činů, nýbrž ve schopnosti stát se soudcem svých vlastních činů; a Lévinas připomíná, že právě nejnacionalističtější z židovských proroků prohlašuje totéž, co hlásají moderní kritikové starozákonního židovství: že totiž Bůh byl všemi národy země poznán lépe než židy a že mu tyto národy v jistém smyslu sloužily lépe než židé. Právě proto, že židovské Písmo není sebeoslavou národa, nýbrž jeho sebekritikou, může sama jeho tvrdost být školou skutečné vlídnosti a lidskosti: "Zvláštní je, že židovské svědomí, formované právě kontaktem s touto tvrdou morálkou s jejími povinnostmi a sankcemi, se tu naučilo absolutnímu odporu ke krveprolévání," říká Lévinas a dodává s polemickým zaměřením proti učení Evangelii: "zatímco nauka nenásilnosti po dva tisíce let nedokázala celý jeden svět zarazit v jeho přirozeném spění k násilí."

Nezdůrazňují tyto polemické rysy Lévinasova judaismu bez úmyslu. Bylo by zajisté zarmucující, kdyby jeho statí měly po-

sloužit jen k tomu, aby vzrušivým tónem svého stylu posílily ušlechtilé emoce, jejichž etická váha může být dost nepatrná, nejsou-li provázeny schopností zodpovědného mravního soudu. Měly by být čteny především jako výzva: výzva k tomu, abychom obhájili hodnotu svých vlastních duchovních tradic tím, že v nich načerpáme schopnost porozumět i tomu, co je od nás odlišné, a hledat cestu k vzájemnému pochopení, které nikdy nemůže být splynutím v nerozlišené jednotě. A že tyto tradice nebudeme obhajovat poukazem na domnělé nebo skutečné vnější úspěchy, nýbrž právě jako tradice duchovní, vytvářející a uchovávající předpoklady zodpovědného mravního soudu i ve vztahu k naší kolektivní minulosti.

-bn-

O h e ň a h v ě z d y

Šťastným řízením osudu se mně hned loni, v roce vydání, dostala do rukou kniha Erazima Koháka The Embers and the Stars.^{x)} Řeřavé uhlíky a hvězdy (on sám, původem i oddaností Čech, překládá - zřejmě pro pádnější zvuk českého titulu - Oheň a hvězdy). Bral jsem ji - přiznávám - zprvu co zajímavost, pozoruhodnost: vždyť podtitul "filosofické zkoumání morálního smyslu přírody" ohlašoval téma ve světě ne zcela běžné. Je to však téma blízké nejen mému srdci, ale i srdcím mých filosofických přátel. Hned v záhlaví se takto ohlašuje významný postřeh, že morálka a příroda nejsou dvě oddělené věci, že je třeba jejich vztah prošetřit!

Kohák se narodil r.1933 a ještě jako dospívající chlapec r. 1948 emigroval. Věnoval se filosofii a propracoval se až na profesora filosofie na univerzitě v Bostonu (USA). Pokud je mi známo, z významnějších prací publikoval husserlovskou studii

x) The University of Chicago Press, Chicago & London 1984, 269 stran.

Idea and Experience (1978), Národ v nás (1978), psal o Platonově dialogu Laches, přeložil Masarykovu Otázku sociální a Ricoeurovo dílo Le volontaire et l'involontaire. Za své filosofické zdroje má Platona, Kanta, Husserla, Heideggera a Ricoeura, z českých pak Masaryka, Rádlu a Patočku. Už volbou těchto pramenů je tedy Kohák spřízněn se současnými filosofickými výboji ve své vlasti.

I vzal jsem knihu s napětím do ruky a četl a četl: ricoeurovsky fundovaná metaforická řeč (kterou se nemluví proto, aby se text projasnil či vyzdobil, nýbrž kterou mluví bytí samo a kterou se vyjadřuje každá bytost jakožto bytost) stránku po stránce a krok za krokem otevírala novou, převýznamnou možnost setkat se znovu s přirozeným světem a překonat tu novověkou propast,zející mezi morální autenticitou člověka a morálně lhostejnou amorfností lidského okolí.

Občerstvenýma očima se Kohák rozhlíží a vzhlíží ke všemu stvořenému, které se svým vzhledem nabízí pro vzájemné setkání v jednom a téměř Božím světě, ve světě, v němž nikde není místa, které by bylo předem a zásadně vyloučeno z božské hry o Dobré. Poslouchá občerstvenýma ušima a zaslýchá, čím k člověku promlouvá les, strom či štěpina dřeva, kámen, hvězdná obloha či dikobrazí rodinka: jsouť téhož rodu - či lépe j s m e téhož rodu, ty, člověče, a my. Kohákovo filosofování otevírá znovu dveře k přirozenému světu, dveře modernou tak šéfovsky přibouchnuté. A průchodem přistupují k sobě lidé a příroda, a ta už není pouhým objektem lidského majetnění a exploatace, nýbrž ona sama a každá její část, každá bytost je právě tak o s o b n í jako člověk.

Neboť svět, totiž svět vůbec, veškeré jeho části mají smysl-LOGOS. LOGOS není pouze v lidské hlavě, není předsudkem subjektivity. Naopak předsudkem objektivity je, že jen člověk má LOGOS. LOGOS-smysl pak přece neznámá pouze jakési racionální souvislosti či jejich soustavu (např. kauzální řetězce příčin a následků), nýbrž též a vlastně především vztah k s p r á v n o s t í . Správně, dobře bytovat v tomto smysluplném světě, toť přece nejen úloha lidské přirozenosti, nýbrž přirozenosti vůbec. Sled jara, léta, podzimu a zimy není pouze následkem nutných příčin, jakýchsi vědecky zjištěných anonymních zákonitostí

(ostatně nejnovější věda sama se raději vyjadřuje o pravděpodobnosti), nýbrž je to též věcí správnosti. Cožpak jsme už docela slepí a hluchí, že nevnímáme, že roční období jsou jako náš život - od zrození přes mládí, dospělost a starobu k smrti? Že den a noc je jako lidské bdění a spánek, práce a odpočinek? Cožpak není zřejmé, že této správnosti rytmu těla světa odpovídá správnost rytmu těla lidského? Přijměme svět kolem nás a sebe samy jako smysluplné entity, jako personální záležitost, jejíž řád navazuje na morální řád našeho vlastního bytí! Vždyť bytí jakožto bytí je bytím Dobrého. Esse qua esse bonum est. - volá Kohák se svatým Augustinem.²⁾

Ano, člověk se může ke všemu mimo-lidskému obrátit jakožto k ne-lidskému, totiž nepersonálnímu. Může mít strom za agregát organizované hmoty, popostrkované sice zákonu podobnou, ale slepou silou. Tato možnost je však možností hřešit. Není právě takto vyložitelný výrok z Písma, že hřích přišel do světa skrze člověka? Důsledkem tohoto (lidského) činu je ovšem smrt všeho toho, co mohlo být spoluobyvatelem v domě, v němž jest člověku bydlet. Člověk se sice ze své pýchy stává majitelem obydlí-světa, ten však v takových "lidských" rukách zmírá, jsa beze smyslu.

Člověk je však Boží stvoření právě tak, jako skála, potok, ptáci, hvězdy. Patříme přece k sobě, totiž m á m e se k sobě mít jako ti, kteří si patří a kteří existují ve vzájemném patření na sebe. Stane-li se Země předmětem pouhého disponování, pak zmírá - vždyť varování ekologů je dnes už dostatečně hlasité! "The basic point, strange-sounding in a world of artifacts is that things need to be loved, used and cared for" (s.108). Takže důvod, proč lidé nesmějí devastovat přírodu, není pouze ekonomický, není v první řadě antropocentrický: je to především důvod morální, je to nárok smyslu stvořeného světa. Buldozerem rozmáčkávat a rozčvachtávat les je znevážením absolutních hodnot!

Základní smysl Kohákova u n i v e r z á l n í h o p e r - s o n a l i s m u je v tom, že ve všech bytostech rozpoznávám partnery a že jsem pln hlubokého respektu ke všemu, co takto

x) Bytí jakožto bytí je dobré.

"osobnostně", totiž "o sobě" jest. Svět není souborem uzavřených, vzájemně nepřístupných monád "an sich", takto výrazu "o-soba" nelze v Kohákově kontextu rozumět. K osobě se vztahuji s taktem, s ohledem, ano, s odstupem, ale i s otevřeností, s otevřenou náručí. Odstup a respekt, taktní kontaktování se tu zdůrazňuje jako protipól nerespektujícího ovladačství a suverénní manipulace. Odtud nárok "of letting be", nechat ty druhé být. V žádném případě však to není odvrácení a apatická lhostejnost, nýbrž šetrné vycházení vstříc ve vzájemné ohleduplné péči.

Smysl přirozeného světa poukazuje k dvojímu řádu, řádu času a řádu věčnosti. Proti obojímu se člověk prohřešil a prohřešuje. Řád času - správný, přirozený rytmus lásky a práce, dne a noci, úplňku a novu, slunce a hvězdnatého nebe, cyklu ročních období a cyklu života - porušuje člověk svým siláckým opakováním času: negací noci neóny, negací země asfaltem, negací přirozeného časování mechanismem hodinek. Vždyť už stále méně známe večerní soumrak, postupující za skloněným odpoledním sluncem; pozorujeme mechanické ukazatele-ručičky na číselníku, říkáme: je šest, sedm, osm - prostě recitujeme čísla. Jsme ještě vůbec s to znovu vnímat přirozenou temporalitu světa stvořeného Bohem? Není to vnímání katastrofálně zablokováno sterilní atemporalitou světa tvořeného lidskou pýchou?

Řád věčnosti je potom řádem dobrého a špatného, vhodného a nevhodného. Věčnost totiž není protažením času dopředu a dozadu ad infinitum. Je to spíš vertikální dimenze, protínající horizontálu času v každém okamžiku. V přítomnosti bytuje věčnost a zakládá tak slávu bytí. Zázrak inkarnace není něčím abstraktním mimo čas. Věčnost se nevtěluje jaksi všeobecně, nýbrž do tohoto pozemského kraje, do těchto věcí, jimiž jsou nejen biologicky pojímané přírodniny, ale i správně užívané věci denní potřeby (tedy též hodinky, též asfalt). Výrok, že hvězdné nebe hlásá slávu Boží, není tudíž možno brát pouze jako básnickou nadsázku a přijímat ho leda co "licentia poetica": ono tu slávu Boží hlásá skutečně! Modrá obloha, morální čin - to obé má přece svou věčnou, absolutní hodnotu, nezávislou na relaci "dříve-později". Svítání, rozkvetlá louka - to jsou místa krásy, která vstoupila do času, nejsou však na časnost redukovatelná.

Pravda světa není pouze pravdou řádu přírodního rytmu a člověka v něm, je přece též pravdou věčnosti! Kohák v této souvislosti důtklivě upozorňuje, že krom lidí barvoslepých existují i lidé dobroslepi a krásoslepi, kteří pijí víno bez polaskání a rvou kytky bez díky. (85).

Bytí je hodnotou, je p r ů s e č í k e m č a s u a v ě č n o s t i . Není pouhou hmotou, která se jaksi vyskytuje v čase. Bytost - to je vtrhnutí věčnosti do času. Věčnost činí bytí smysluplným, temporalita činí smysl aktuálním. Právě v čase přítomní věčnost. Bez transcendentální reference se temporalita stává absurditou a bez vstupu věčného v čas zůstává věčnost pouhou potencialitou. Právě takto bytí (jakožto průsečík času a věčnosti) bytuje a dopouští samu existenci bytostí: takto a jen takto může a smí existovat i člověk jakožto člověk!

Tato přítomnost věčnosti v čase je tím, co judaismus a jeho spirituální dědic křesťanství usilovaly vyjádřit: jde tu o objev správnosti života. Takto se původně dává stvořený svět. Jsme s to tyto dary přijímat s otevřeností? Jsme tedy co dnešní lidé s to vycházet vstříc všemu tomu, co spěchá vstříc nám tím, že se poskytuje a dává - s rizikem, že ve svém odevzdávání se i poddá, že bude p o d r o b e n o ? Právě zvrácený vztah diktátora, vykořisťujícího bezohledně poddaného, je typickým přístupem civilizovaného lidstva k přírodě a vposledku i velmi rozšířeným vztahem mezilidským!

Odevzdávání se v důvěře a přijímání darů s důvěrou je přece charakteristické pro to, co dostalo jméno láska. Filosofie, totiž ta Koháková, vlastně vůbec není kohákovská, totiž FILO-SOFIA jako taková (vždyť přece je milováním - FILEIN!), začíná podobně jako u Platóna údivem, který znamená, že člověk vychází vstříc zjevující se podstatě bytí. Tato filosofie j e otevřeností vidět, slyšet, přijímat to, co se dává a jak se dává, což podle Husserla je základním principem fenomenologie.

Kohák ochotně připouští, že existuje významný rozdíl mezi oblastí lidského a mimolidského bytí. Avšak co se mu - a nám s ním - jeví jako aktuální změtení a bída, toť propast, zející jednak mezi temporalitou přirozeného světa a iluzorní mechanickou atemporalitou moderny, jednak mezi lidskou moralitou a domnělou mimolidskou amoralitou, jako by věčné hodnoty Božího stvoření byly zasuty do zapomenutosti.

Bylo by hrubým nepochopením Kohákova díla, kdyby bylo považováno za obhajobu "přírodního" života p r o t i světu moderní civilizace s jejími techno-logickými výrobky. Kohák výslovně říká, že TECHNÉ, zbavena násilné lidské panovačnosti, může být smysluplná, totiž k l i d s k é s l u ž b ě s v ě - t u , ne k desperátskému vykořisťování: porážka stáda dobytka může být pochopitelnou nutností v řádu času, smrt jednoho divokého koně tragedií v řádu věčnosti (s.99).

Právě proto, že vychází z ontologického primátu smysluplného bytí rozhodl se Kohák pro filosofii personalismu. Jde mu ovšem o u n i v e r z á l n í personalismus, nikoli o ten antropocentrický. Taková filosofie personalismu znamená znovunalézání původního lidského poslání smysluplně bytovat spolu s ostatními bytostmi, a to bytovat ve světě, jehož řád je v hluboké harmonii s morálním řádem lidského pobytu. Neběží tudíž o tradiční personalismus, přičítající osobu, osobnost a osobitost pouze člověku; vždyť takto jde přece pouze o solitéra, a tudíž - co se týče soubytí bytostí - běží i o bytostně skeptický náhled (s.127). Kohákovo filosofování je velkým aktem důvěry v podstatnou osobitost reality, totiž aktem víry v její bytostnou soupodstatnost. Kohák je v tomto smyslu kongeniální jak s platonským ontologickým principem: bytování je podílení se na AGATHON, tak s křesťanskou důvěrou v svět co POIÉMA THEŮ, Boží výtvoření - báseň.

Kohákova kniha se liší od zavedeného stylu studií, publikovaných v odborných filosofických časopisech a považovaných katedrovými profesionály za jediné vhodný způsob filosofického výrazu. Autentické vykazování zkušenostních prožitků, o něž se Kohákova kniha opírá, plyne jednak z fenomenologické odpovědnosti, jednak z toho, že metaforické vyjadřování je mu konsekvencí určitého ontologického postoje: bytí je zřeno nikoli jako izolovaně setrvávající, nýbrž jako vzlínající, meta-forické, jde o bytostné pře-nášení sebe jinam, setkání bytosti s bytostí, jde o bytostné poukazování. Kdo toto nepochopil, stojí mimo jeden z nejpodstatnějších trendů současného filosofického ducha. Takový člověk potom může knize vytýkat přílišnou esejističnost, malý respekt k systematice apod. Avšak není Kohákovi práv - a co víc: není práv novým cestám myšlení.

K Vánocům 1984 jsem dostal mapu světa z doby Shakespearovy; srdcem světa jsou na ní Čechy. Nu, myslím a cítím, že Čech Erazim Kohák prokázal, že do srdce světa přísluší.

(Definitivní verze textu, který bohužel koluje i v podobě, jež neprošla závěrečnou redakční úpravou.)

Radim Palouš

P á r p o z n á m e k k H a v l o v ě h ě
L a r g o d e s o l a t o

Potěšilo mne velice, že Havel napsal novou hru, méně už mne potěšila hra samotná. Chápu, proč ji asi napsal. Zřejmě bylo třeba dát literární formu onomu strašnému happeningu, který v uplynulých létech prožil a který v nějaké míře prožívá či prožil každý z nás, kdož máme na krku nehonosný titul dissidenta.

Nechci ale od Larga desolata příliš? Není dost na tom, že je ve výše uvedeném smyslu dokumentem doby, svědectvím naší současnosti? Domnívám se, že nikoli. Talentu V. Havla je škoda na dokumenty či žánrové obrázky ze života. Žádná z jeho her vlastně "ze života" není (snad proto častá charakteristika "absurdní dramatik"). Každá z Havlových her chce více: vypovídat o podstatě života; přičemž poselství, jež předává, je obecně srozumitelné. A v tomto ohledu, obávám se, Largo neuspěje.



Na hrách V. Havla je nejzajímavější onen ambivalentní pocit, který na diváka přenášejí: i když mu běhá mráz po zádech, nemůže se udržet smíchy. Nebývá to smích osvobozující, hurónský chechtot, je to smích zlomyslný a zarputilý. Říká: patří ti to, patří mi to, patří nám to! V Havlových hrách se divák netřese obavou o hrdinu, neztotožňuje se s hrdinovým nevyhnutelným údělem; třese se o sebe, dostává příležitost nahlédnout svou náklonnost k systémovému zlu, zároveň se této své náklonnosti pošklebuje a tím snad také mobilizuje obranné síly svého života a systémovému zlu vzdoruje.

Všechny Havlovy hry mají jediné téma: lidská identita a její neudržitelnost v podmínkách soudobého světa. Ve zpracování tématu jde asi nejdál ta (dle mého názoru) nejméně povedená: Horský hotel. V této hře se autor nejvíce přiblížil principům absurdního divadla, jinak je tato klasifikace spíše dokladem rozpaků kritiky nad tím, do které škatulky Havla zařadit.

V Horském hotelu jde krize lidské identity tak daleko, že postavy už nedokáží udržet ani svou roli a postupně si předávají své repliky, až nakonec docela mizí přehled, kdo je kdo. Snad šikovný režijní výklad dokáže i z této hry udělat dobré divadlo. Já osobně si to moc představit nedovedu, nejsem však režisér, natož šikovný. Naproti tomu u her z šedesátých let, u Žebrácké opery či některých aktovek, zejména u Audience, si nedovedu představit dosti velké režisérské nemehlo, které by z těchto textů živelnou divadelnost dokázalo vyhnat. Audienci jsem například nikdy neviděl, z magnetofonové nahrávky Havla a Landovského znám jen kousek, a přesto si dovedu představit, jak skvělé to musí být divadlo, a nepřestává mne udivovat, kolik podstatného lze vypovědět o životě s tak nepatrnými scénickými prostředky a na tak malém prostoru.

Largo desolato patří naproti tomu k těm Havlovým hrám, které příliš mnoho prostoru pro divadelní akci neposkytují. Četl jsem tu hru několikrát a ani jednou jsem se nezachechtal, také mne ani jednou nezamrazilo v zádech z varovnosti autora poselství. Jen mi bylo pořád víc a víc do breku. Sebelítost? Autor dobře zvolil název.

888

Sujetem připomíná Largo desolato - až je to nápadné - Ztíženou možnost soustředění. Zde i tam je hrdinou filosof, zde Kopřiva, tam Huml. V obou hrách vystupují dvě hrdinovy ženy a jako akcelerační moment slouží hrdinovo náhlé vzplanutí k ženě třetí. V obou případech jsou zde i "oni". Ve Ztížené možnosti soustředění jsou to Balcárková a spol., vybavení "Puzukem", poněkud vrtošivým počítačem H-té generace. Tito "oni" mohou být dle interpretace buď opravdu popletenými výzkumníky na úseku spole-

čenských věd, stejně jako maskovanými příslušníky nějaké experimentální centrály tajné policie. "Oni" z Larga desolata už tuto vícevýznamovost nemají. Jsou to "oni", jak je všichni známe, vševědoucí, všemocní, nevypočitatelní.

Dr. Kopřiva z Larga napsal jakousi blíže nespecifikovanou filosofickou esej, která je stíhána pro "intelektuální výtržnictví", a teď čeká - celý děj hry je toto čekání -, až jej "oni" dopraví "tam". Snad právě toto zničující reálně socialistické "čekání na Godota", toto ustavičné napětí, jež je základní polohou zdejšího života, bude možné scénicky interpretovat na jevištích tzv. svobodného světa tak, aby bylo učiněno alespoň trochu pochopitelným tamějším divákům. Dovedu si představit úspěch, který bude mít Largo desolato třeba na nějakém festivalu potlačené české kultury, kde bude uvedeno delším výkladem o životě "dissidentů" ve východní Evropě a provedeno pro vybrané publikum, sympatizující například s Amnesty International. Méně už si dovedu představit, že by tato hra byla normálně inscenována nějakým divadlem v Londýně či Bruselu a dočkala se řekněme 50 repríz před normálním divadelním publikem.

Zápletka hry je prostá a havlovská: Kopřiva dostane příležitost zachránit se tím, že podepíše prohlášení, že není identický s Kopřivou, který je autorem stíhané studie. Může se zachránit tak, že se zřekne sám sebe. Váhá, ale nakonec odolá - raději volí peklo ustavičného čekání na "ně", než by ztratil poslední, co má, vlastní identitu.

Largo desolato však není hra s heroickým vyústěním. Kopřiva bojuje o něco, co už dávno nemá. Jeho osobnost se již pod stálým tlakem fakticky rozsypala a zbývá jen vyděšená, zfetovaná a rumem nalívaná troska. Přesto však odolává pokušení vzdát se vlastní identity, nepřítakává vymazání své osobnosti, přijímá svoji pokořenou, rozpadlou existenci a pokouší se realizovat svoji poslední možnost: prosí "chlapíky" od "nich", aby jej už konečně - pro všechno na světě - poslali "tam".



Je snad Largo desolato hra autobiografická? Nikoli, alespoň ne ve větší míře než kterákoliv jiná Havlova hra. V Largu je zpracována životní zkušenost Havla-dissidenta, jde však o stejnou míru

stylizace jako v Zahradní slavnosti, kde je využito zkušenosti jinocha Havla, chlapce s kádrovým škraloupem, z jeho bludné pouti společností, která ztratila vnitřní identitu, zájem o člověka a stará se jen o více méně absurdní kádrové materiály.

Za pozornost stojí spíše zesílený tón, který lze zaznamenat už v jiných hrách Havlova "dissidentského období" a který v hrách z let šedesátých chybí: soucit. Ve Vernisáži odcházející Bedřich vyvolá katastrofu rodinné idylky Věry a Michala, ale odejít nakonec nedokáže. K autobiograficky laděné postavě Vaňka z Audience se autor chová distancovaně, pečlivě střeží své autorské city, zato vůči Sládkovi občas probleskne cosi nepotlačitelného: soucítění, lítost?

I dr. Kopřiva z Larga má autorovu mimovolnou sympatii, V šedesátých letech by Havel Kopřivův příběh rozuzlil třeba tak, že by se Kopřiva cyklicky zříkal své identity a přijímal novou, kterou by si ale rovněž nedokázal udržet, ztrátu identity by kompenzoval dalším průšvihem a průšvih další ztrátou identity. Dnes sice nechá svého hrdinu rozcupovat do podoby komické, blábolící trosky, ale zbytek důstojnosti mu nebre, dává dokonce jeho gestům záblesk určité tragikomické velikosti.

Možná, že teoretik dramatu by v tomto Havlově sklonu zahlédl úpadek tvůrčích sil, nedůslednost vůči neúprosné anatomii příběhu. Snad by měl i pravdu, ale stejně, ať tak či onak mně je - s dovolením - tento "nešvar" na Václavu Havlovi sympatický. Ostatně: ani klekánice nechodí na půdu sama.

K. Žádný

(Úryvek z delšího strojopisného materiálu nazvaného O lidskou identitu)



H U D B A

T ý d e n n o v é t v o r b y 1 9 8 5

Pravidla hry a co všechno je možné

Již samotná koncepce každoroční březnové přehlídky novinek českých skladatelů si zasluhuje bližší pozornosti. Citujme z úvodního slova v tištěném programu TNT 1985 z pera nedávno pouze zasloužilého, teď již národního umělce O. Flosmanna: "TNT je specifická akce, která má svá závazná pravidla. Skladatelé mají právo zadávat dosud neprovedená díla, ne starší dvou let. Ze zadaných titulů vybere porota ty, které mají nejvyšší uměleckou a ideovou úroveň." Pro nezasvěcené je však třeba dodat, že právo zadat své skladby mají pouze členové Svazu českých skladatelů a koncertních umělců (SČSKU), nečlenové mají jen možnost. Dále je třeba podotknout, že autoři sice mohou projevit přání, aby jejich skladba byla zařazena do publicisticky značně sledovaného TNT, ale většina se spokojí s tím, že žádá prostě o zařazení do koncertů Svazu. O tom, či skladba bude uvedena právě v TNT, rozhoduje pak porota, jejímž vrcholným představitelem je O. Flosmann, označený ve zmíněném programu jako "předseda tvůrčí komise skladatelů vážné hudby". Tak se může stát, že skladatel zadá dílo dejme tomu v r. 1980, někdy v r. 1981 je vyrozuměn, že bylo přijato, ale z nejrůznějších "objektivně-subjektivně-provozně-finančních" důvodů skladba "zestárne" (tj. překročí dvouletou lhůtu). To se pak může, právě tak jako nemusí stát důvodem k vyřazení z TNT. Rozhoduje opět porota a bližší informace nelze poskytnout, protože posudky a doporučení leží přísně utajeny v trezorech Svazu. Na druhé straně existuje řada autorů, kteří zadávají díla dosud neexistující, nedokončená či nedopřepracovaná, ale jejich uvedení v TNT je se značným předstihem inzerováno v tištěných programech. Ačkoliv jde v těchto případech vesměs o skladatele "angažované" či alespoň renomované, neznamená to nikterak, že jejich díla posluchači v patřičném TNT skutečně uslyší. Nejbanálnějším důvodem bývá to, že

partitura není dodána včas, takže interpreti skladbu odmítnou uvést (někdy provedou symbolicky jen část).

Jako názorná ukázka toho, co všechno se v rámci TNT může přihodit, budiž ude vzpomenut loňský program z 22. března. Kdo se toho dne stihl dostavit do Dvořákovy síně Domu umělců do 19.30, spěchal zbytečně, k zahájení koncertu došlo až po 20.hod. Posluchačům bylo oznámeno, že zpoždění bylo zaviněno závadou na elektroinstalaci, a zároveň že celá druhá polovina koncertu, na níž měla zaznít obří kantáta J.Fialse odpadá pro opožděné dodání notového materiálu. Po snesitelných "Třech promenádách" J.Temla se dočkal své "Chvilé" P.Jeřábek (nar. 1948, abs. AMU u J.Pauera). V tomto "dramatickém obraze pro recitátora, smíšený sbor, varhany a orchestr" na text M. Floriana účinkovali P. Haničinec, Pěvecký sbor Čs. rozhlasu (sbormistr M.Malý), J.Hora (varhany) a Státní filharmonie Gottwaldov (dirigent R.Hališka) - cca 160 hudebníků - Technici instalovali dva reproduktory pro zesílení recitace a skladba vypukla. Doslova. Došlo totiž k decibelové vřavě, těžko snesitelné i pro otrlé návštěvníky plesů. Haničinecův mocný hlas ani s technickou výpomocí nestačil překřičet obrovitý hudební aparát, takže recitátor sípal, hřímal, kvílel, ale marně - jeho pot byl akusticky bezmocný. Kdo neměl v ruce tištěný program, nemohl nikterak poznat, že Haničinec mj. řve: "Kdyby se v příští vteřině rozzářily a zhasly neóny / v Praze, Filadelfii nebo v Kalkatě / a všichni muži se naráz pozdravili smeknutím klobouků / jako vzájemní smuteční hosté, / kdyby zahrady a parky vyšuměly / jako otevřená láhev sodovky / vybuchujícími bublinkami dětských míčů - / v kráterech / podobných koloseu / by odříkával monolog jediný herec, pomatený Macbeth, / bez publika a bez nápovědy..." P. Jeřábek se v programu vyjádřil o své skladbě takto: "... usiloval jsem o obohacení své hudební řeči novými výrazovými prostředky... Chtěl jsem v souladu s básnickou předlohou vlastní hudební řečí vyjádřit strach z nebezpečí válečné hrozby i nenávist vůči těm, kteří by rozpoutáním jaderného konfliktu chtěli zničit život na této planetě." Odborná kritika se tehdy pro nespornou "angažovanost" obou autorů odvážila pouze poznamenat, že skladatel dílo dostatečně zvukově nevyvážil. To však ještě není všechno. Kdo se o přestávce zeptal gottwaldovských

muzikantů, jak to bylo doopravdy, dozvěděl se, že zpoždění nemělo co dělat s technickou závadou, ale že se jednoduše čekalo, až se Haničinec dostaví z filmování; a materiál Filasovy skladby že byl dodán včas - provedení prý odpadlo pro nemožnost nastudovat tak "náročné" dílo v termínu.

Náročnost Filasovy partitury jsme si mohli ověřit v letošním TNT - 19.března. Vokální drama "La Canzone dell'Amore" pro soprán (D.Šounová- Brouková), baryton (I.Kusnjer), varhany (J.Hora), smíř.sbor (Pěv. sbor Čs. rozhlasu - sbormistr M.Malý) a orchestr (Stát. filh. Gottwaldov - dirigent R.Hališka) na text F. Petrarky a F.M.Piaveho si vyžádalo účinkování 80 instrumentalistů (6 pozounů a 2 harfy) a 77 sborových pěvců, tj. opět cca 160 hudebníků na pódiu - čelem k cca 270 posluchačům Smetanovy síně. Účinek skladby na tento posluchčský vzorek byl dvojitý: přítomní profesionálové se nad italsky zpívanou volnou směsí z Verdiho, Pucciniho a Orffa útrpně usmívali, zatímco starší opermilovné dámy poznaly "své autory" a odměnily J.Filase vřelým potleskem. Nevadilo jim, že sopranistka se dlouhé chvíle svíjela před rozhlasovým mikrofonom, aniž bylo vůbec slyšet, že zpívá. Možná, že potlesk patřil spíše refrénu Piaveho textu: "Láska je tlukotem celého vesmíru...", zpěvaččině originální róbě a květinovým darům. Dodejme ještě, že Juraj Filas, košický rodák (1955), abs. konzervatoře a hud. fakulty AMU v Praze, je v programu řazen "mezi nejpozoruhodnější talenty mladé, nastupující skladatelské generace"...

Tři prominenti

Mezi silné muže oficiální české hudby patří nesporně L.Kubík (1946), abs. J.Pauera na pražské AMU. Sotva 30letý se stal vlivným dramaturgem hudebního vysílání Čs. rozhlasu, aby pak přešel po V.Kučerovi do funkce ještě vlivnější - tajemníka SČSKU. "Upozornil na sebe především vokálně symfonickou freskou Únor," dočítáme se o něm v programu. Nelze mu upřít kompoziční zručnost, zvukovou vynalézavost, ale i obchodně politickou podnikavost. Tím více jsme byli 18.3. zvědaví na jeho "Zpěvy naděje" pro smíř. sbor a sólový soprán na slova českých básníků, v provedení J.Jonášové a Pražského filharmonického sboru, říze-

ného L. Mátlem. Ze tří ohlášených částí však zazněl pouze "Chléb" na verše V.Honse. Text byl do jisté míry zajímavý a přítomní kolegové si jistě představovali, jak různě by jej bylo možno zhudebnit (určitě avangardně, tradičně, ba i církevně). Kubík tak učinil "nevokálně" - na způsob hudebního podkresu dokumentu o hladomoru v Etiopii. Proč odpadla "Země" (J.Hora) a "Naděje" (V.Nezval), nebylo oznámeno. V kuloárech je však známo, že Kubík se těsně před premiérou napoleonsky rozhodl, že skladbu přepracuje. Interpreti si pochopitelně vyžádali šibeniční termín dodání přepracované verze, a ačkoliv to kopistě zázračně stihli, L.Mátlovi se nicméně zdařilo prokázat, že provedení celé trilogie je nereálné. Ostatně, Kubík si jistě vynutí uvedení skladby na věhlasnějším fóru, než je TNT.

Dalším mocným a "angažovaným" autorem je J.Teml (1935). t.č. Kubíkův nástupce v rozhlase. Varhany ve Dvořákově síni jsou, jak známo, nepovedeným výrobkem, na nějž solidní varhanníci hrají neradi. Naprosto však postačují pro uvádění varhanních skladeb "desakralizovaných" podle tvůrčího ideálu O. Flosmanna. A tomu jistě vyhověl (v podání J.Hory) Temlův cyklus "Alchymisté" - 6 skladeb pro varhany (části bez názvu). Jsou to sice beztvare improvizace, lze z nich ale vycítit, že se autor snažil přiblížit "sakrální" varhany zvuku varhan elektrofonických, s jejich typicky umělými vibracemi, a tím tento "ideově závadný" nástroj vhodně navrátit současnému obecenstvu.

Zasl. um. V. Felix (1928) je autorem zhruba 60 opusů. Před nedávnem vzbudilo zdravé posluchačské veselí jeho "Quartetto amoroso", dvořákovsky starosvětské hudební vyznání lásky manželce, doprovázené něuvěřitelně sentimentálním textem v tištěném programu. V poslední době je Felixovo skladatelské snažení "vyplněno soustředěnou prací na celovečerní opeře Mariana /.../ podle novely J.Kozáka. V letošním TNT se Felix opět nedokázal nepochlubit svou rodinou. Na závěrečném koncertě hudby pro děti mu soubor Musica lyrica uvedl naivní skladbu pro rodinné obsazení (klavír, flétna, housle) "Máme doma miminko" - kasaci na počest první vnučky, op.62. Části: Pochod (Jak jsme ji přivezli z porodnice), Schrzo (Úsměv-i pláč má v jednom uzlíčku), Ukolébavka (Každý si ji rád pochová) a Rondo (Všichni si s ní chtějí hrát). Děti přítomné v sále tento "program" (bez tištěného)

pochopit sice nemohly, ale jistě ocenily, když se závěrem Felix - šťastný dědeček"- šel klanět na pódium s živou vnučkou v náručí.

Ostudný večer

Zasl. um. A.Košťál (1921), až do "normalizace" známý pouze jako folklórista, se při obrozování Svazu stal přes noc mocným tajemníkem skladatelské sekce, a tím i skladatelem. V TMT 1985 se předvedl skladbou "Tři sestry" - rapsodické variace pro fagot a klavír, o níž měl odvahu napsat v programu toto: "Když Josef Suk ukazoval Dvořákovi hudbu k Radúzovi a Mahuleně, znamenal Dvořák nad Radkovou písní s neskrývaným nadšením: 'To by byly variace!' /.../ Sukův Radúz je moje láska a zvláště k písni Radkově jsem se stále vracel a připomínal si Dvořákovu diagnózu. /.../ Variace zaletí za jednou sestrou za Váh, za druhou za Dunaj, abychom v jiné zaslechli i pláč té, která bloudí kdesi za Šuhajem..." Je známo, že Suk byl člověk mírný. Kdyby se však dožil 20.3.1985, dopustil by se snad i on fyzické inzultace na "skladateli", jehož "dílo" patří sotva do školních lavic konzervatoře.

Na Košťála vhodně navázala S.Vadorová (1954), abs. brněnské JAMU u C.Kohoutka, nynějšího ředitele České filharmonie. Vadorová si troufla nabídnout (před kratičkým, evidentně legráckým "Kruhem" pro 4 saxofony od jinak rutinovaného P.Blatného) jednovětou meditaci "Kovadliny" pro Due Boemi di Praga (E.Kovárnová a J.Horák) a dechové kvinteto (Pražské dech. kvinteto) - tedy pro instrumentalisty světové a evropské úrovně. V programu autorka píše: "I na podkladě klasického využití nástrojové hry lze v různých kombinacích dosáhnout zcela neobvyklých spojení. Je možné se podříditi nástrojové idiomatice a vzápětí se jí vymknout. /.../ Konfrontace sólového nástroje a okolní hudební tkáně přináší řadu nejrozličnějších skladebných možností - heterofonní postupy, melodizaci sóloky atd. Po této učené charakteristice však zaznělo cosi jako hudba k dokumentárnímu filmu "Parníkem po Volze" a i ti méně soudní se museli stydět, že Due Boemi a PDK se veřejně stydět nesmějí.

Že pak na závěr večera nedokázalo ani Sukovo kvarteto prosadit solidní :VI. smyčcový kvartet" J.Kalacha (1934) s výbornou finální větou, budiž přičteno Košťálovi, Vadorové a Blatnému.

O mrtvých jen dobře - to patří komorní kantátě "Živote díky" na text V.Závady pro baryton, housle a klavír (I.Kusnjer, J.Krejčí a J.Pokorný), jejímž autorem byl předčasně zesnulý a "angažovaný" M.Zenk (1955-1983). Touto skladbou byl totiž večer zahájen.

Rozpačitý večer

Odezněl 22.březen a zahájil jej L.Sluka (1928) "Kladskými písněmi a baladami" ze sbírky J.Š.Kubína, pro bas a klavír. 20 minut zabírající skladba šokovala kromě posluchčů i referenta Lidové demokracie, který se podívil, proč soudobý autor zhudebňuje Kubínovu lidovou poezii v "přednovákovském" slohu. Tento taktní údiv znamenal ve skutečnosti, že folklórní neprofesionál mohl stěží rozeznat, zda jde o úpravy neznámých lidových písní, nebo o neuvěřitelnou výstřednost jinak velice opatrného skladatele. Že by se chtěl Sluka převtělit v mladého V.Nováka? Věru to tak vypadalo a K.Petr (bas) i J.Pokorný (klavír) se tvářili vážně. - Západočeský skladatel O.Semerák (1932) hned vzápětí přeorientoval obecenstvo na opačnou kolej, a sice "Hudbou pro kvarteto" (klavír, housle, viola, flétna), skladbou z rodu "Nové hudby", jakých bylo vyprodukováno jen na naší půdě bezpočet. Nuda - ale pokolikáté už?

Zasl. um. V.Kalabis (1923) je obecně pokládán za skladatele "zasloužilého" celkem právem. Letos však dodal dosti neumné "Concertino pro fagot a dechové nástroje" (2 flétny, 2 klarinety, ale i nešťastné 2 další fagoty). J.Formáček a další znamenití čeští filharmonici se marně snažili překonat zásadní zvukový omyl autora, který do olil sólovému fagotu vznášet se bez nezbytných alespoň rytmických nápadů nad zbývající instrumentální šedí po celou skladbu jen ve vyšší poloze. Za normálních okolností by kompozice tak špatně pojatá neprošla ani jako ročníková práce AMU.

Rozpaky večera zmnožil protřelý a úspěšný skladatel "všech žánrů" Z.Lukáš (1928). Nabídl skladbu "2+2" - sonare per quattro strumenti. V programu autor rozmotává tuto šifru slovy: "Takovýto název je jistě mnohoznačný. Pochopitelně, že svádí k myšlence, že zde asi půjde o kvartet. Snad to v podstatě je jakýsi kvartet, ale v tomto případě hrají pouze dva hráči. Dva hráči a každý na dva nástroje, čili dva a dva..." Žel, kvartetisté nebyli 4 ani 2, nýbrž - tři. Jako vždy výborný M.Kokoška zastal perfektně marimbu i vibrafon, ale o ohlášený altsaxofon a basklarinet se místo jednoho podíleli dva interpreti. Je pak seriózní, že ani autor, ani pořadatelé titul číselně tak precizně vyjádřený nestáhli z pořadu? - Rozpolcenost dojmu pokračovala provedením "Dechového kvintetu č. 2" Š.Luckého (1919), starého pána, jehož kompozičně brilantní, leč slohově poněkud "staromódní" skladba by snad patřila na jiné fórum. - A co konečně říci o buberovsky "filozofujícím" experimentu, jímž uzavřel rozpačitý večer I.Kurz (1947), "enfant terrible" svazových koncertů? Duo pro dvoje housle (J.Tomášek a J.Novotná) s názvem "Dvě já". Podle programu jde o "... kompoziční kreaci vymykající se do jisté míry vžité představě o typu skladby pro dva nástroje. Ty se totiž podílejí na hudebním toku svébytně jako subjektivní a objektivní 'odraz' lidského vědomí, jako onen stále platný svár vnitřního a vnějšího, který rezultuje v očistném závěru, jehož zacílení je neskrývaně etické." Kurz přenesl filozofický záměr do not skutečně originálně a nápaditě - jenomže: trvalo to půl hodiny, a skladba uzavírala téměř tříhodinový maratón rozpaků. Jeden skladatel pak utrousil u šatny: "Kurz mě definitivně přesvědčil, abych už nikdy nepsal nic dlouhého."

Hudba zbytečná

Tou zbytečností je míněna posluchačská nuda z poslechu skladeb autorů, kteří buď z důvodu notové grafomanie, nebo díky svým profesionálně společenským vazbám "také komponují". Řečeno jinak: Buď tyto autory něco napadá, ale neumějí to napsat, nebo umějí jakžtakž zapisovat to, co už bylo napsáno mnohokrát a lépe. Letos sem patřili J.Podešva (1927) - Symfonieta festiva

pro komorní smyčcový orchestr, J.Obrovská (1930) - Concerto piccolo per flauto solo ed archi, V.Neumann (1931) - Symfonické tance pro velký orchestr a bohužel i jinak seriózní J.Válek (1923) - Baletní hudba z opery "Hamlet náš současník". V koncertu tvorby pro děti (22.3.) uvedli snad ne zcela neužitečné skladby zasl.um. M.Vacek (1928) - "Ladův rok", cyklus drobných skladeb ve snadnějším slohu pro piano (provedeno dětským interpretem D.Zelinkou), a V.Kučera (1929) - cyklus dětských sborů "Maluje malíř" na vynikající verše J.Bruknera (škoda jen, že autor svými kompozičními "důmyslnostmi" emocionální dopad textu, notabene špatně srozumitelného, vlastně zeslabil). M.Báchorek (1939) - "Omluvenky pro žáky poškoláky", dětské sbory s recitací, průvodem celesty, čtyřručního klavíru, dětských hraček a bicích nástrojů na nijak vynikající text L.Dvořáka - předvedl dost "přeplněnou" skladbu snad o dětech, ale opět pro textovou nesrozumitelnost nikoliv pro děti, pomíneme-li zábavný efekt hrajících hraček.

Slovenský večer

Patrně to souvisí s jistými mechanickými pravidly oficiální národnostní politiky, že v přehlídce českých hudebních novinek musí být vyhrazen zvláštní večer také tvorbě slovenské (jako zase součástí slovenských TNT jsou reciproční večery české). Skutečnost je taková, že letošní koncert slovenské tvorby (21.3.) proběhl za mizivé účasti publika a s jedinou výjimkou byl vyplněn produkcí, jež patří do výše uvedené kategorie "hudby zbytečné" (Domanský, Hrušovský, Mikula, kupodivu i I.Zeljenka a k nekupodivu zasl.um. L.Burlas). Ta výjimka však stála za to, byla to patrně nejlepší komorní skladba celé přehlídky: "Musica pro tabulam" pro klavír, klarinet, housle, violu a violoncello (části: Praeludium, Aria, Rondo) od P.Cóna (1949). Soubor Quatro soli da camera (P.Minárik, P.Drlička, J.Pazdera, P.Selecký a K.Filipovič) perfektně zahrál výbornou hudbu, o níž autor ve shodě se znějící partiturou skromně píše: "Chtěl jsem napsat hudbu bezproblémovou, latinský název jsem našel u Vejvanovského. Význam je tentýž jako 'tafelmusik' - hudba ke stolu, na poslouchání." Tato tafelhudba však není podbízivá, ani jednoduchá; je vzrušující - Cón totiž umí!

Dva problematické profily

Prvním je "syntetik" tradice a experimentu, kompozičně nesporně zručný O.Kvěch (1950), spolutajemník A.Košťála. Kvěch absolvoval AMU u Pauera a v r.1982 získal za "4. smyčcový kvartet" cenu ministra kultury ČSR. Sám se v programu TNT 1983 charakterizuje takto: "Patřím ke generaci, mohli bychom ji nazvat generací 70.let, která vstoupila do našeho hudebního života poměrně mladá, a to nejen hudbou. Byla nám též dána důvěra v práci veřejné a organizační. Skladby nás všech vznikaly uprostřed spousty problémů, které bylo třeba poznávat a řešit. To znamenalo mnohokrát korigovat své mladické představy, bolestně hledat a často hned nenalézat nové jistoty." Ke své půlhodinové "Symfonii Es dur", poprvé provedené v TNT 1983, poznamenává Kvěch mj. toto: "Ještě bych měl vysvětlit tonální vymezení Es dur, v roce 1983 jistě neobvyklé. I když se tento kvintakord ozve ve skladbě jen jednou, je bezpochyby tónina Es dur základní pro celou symfonii. A pak je to také trochu provokace." V letošním TNT uvedl Kvěch (23.3.) desetiminutovou přehledu pro symfonický orchestr "Karneval světa" v provedení karlovarských symfoniků - dirigent R.Eliška. (Novinové recenze název opravily na "Karneval světla".) Je těžko ubránit se dojmu, že skladatelský humorista Kvěch, jinak dobromyslný hromotluc-ký tloušťík, se baví "hudbou vůbec" a svými funkcemi "zvláště". Jeho Karneval (ať už čehokoliv) totiž vyznívá jako rafinovaná parodie na budovatelské pochody z 50.let.

Téhož večera a týmiž interprety spolu s M.Hixovou byl proveden "Koncert pro violoncello a orchestr" J.Gemrota. Nejmladší účastník letošního TNT (1957), abs. AMU u Pauera, sice ještě tolik neumí, má však talent, a navíc vlivné ochránce, kteří jej protlačují do zcela neregulérní pozice, pokud jde o frekvenci uváděných skladeb na svazové půdě i jinde. Jedno Gemrotovi upřít nelze: hýří nápady a invencí. Neovládá sice skladatelské řemeslo natolik, aby např. sólový nástroj v cellovém koncertu po většinu skladby nepřekrýval orchestrem, to se však zřejmě doučí. Otázkou zůstává, zda se Gemrotův talent nezkaží příliš mnoha šancemi, funkcemi a vůbec...

Co vlastně zbylo?

Je toho sice málo, ale přece: V.Lídl (1922), jehož cyklus dětských sborů "Rozhovor" na slova českých básníků (Branislav, Seifert, Florian) jednoznačně dominoval koncertu tvorby pro děti. Textu sborů bylo dokonale rozumět i bez tištěné předlohy, "jednota formy a obsahu" byla ideální, krátce: nádoba zvoleného žánru byla bez kazu naplněna po okraj.

Kromě zmíněného Čóna v hudbě komorní příjemně překvapila v žánru orchestrálním "3. symfonie - Poselství" brněnského autora P.Fialy (1943), abs. JAMU u J.Kapra. V solidním nastudování karlovarských symfoniků jsme slyšeli skladbu vkusnou a zajímavou. I přes povinnou daň "angažovanosti", kvůli níž skladatel do závěru včlenil vokální dovětek s doprovodem pouhého klavíru v podání výborného barytonisty P.Kamase na neškodně mírové verše F.Hrubína (ve skutečnosti to bylo poselství vánoční). Fiala znamenitě ovládá orchestrální kompoziční techniku, je i sdělný, ale ne víc než na způsob "kdo můžeš pochopit, pochop!" Symfonii by možná prospělo, kdyby z ní vokální část byla vyňata a zpracována samostatně (a tím i jinak).

Vrcholem celého TNT 1985 byla zřejmě "Symfonie č.2" J.Felda (1925), opět v karlovarském provedení. Skladba má dvě motta: Homo inter homines (Člověk mezi lidmi) a ciceronské Cedant arma togae (Nechť ustoupí zbraně tógám). I Feld musel napsat něco "angažovaného" alespoň do programu: "Pamatuji ještě hrozná léta poslední války, tím víc si proto cením prožití 40 let od jejího konce. Tomuto výročí jsem připsal svou symfonii s nadějí a vírou v další šťastná mírová léta." Je to sdělení cudné i obratné, a naštěstí nemůže nic ubrat na Feldově vyzrálém symfonismu, rafinovaně střídém, v souhrnu však o to účinnějším. Všechny 3 věty symfonie představují "jednotu protikladů" - ve smyslu ovšem pouze hudebním.

... a jak reagovala kritika

Oficiální hudební recenzenti to nemají lehké. Nikdo z nich nesmí napsat, že TNT 1985 byl až na malé výjimky "přehlídkou ztraceného času", že bylo vyplýtváno ohromné množství peněz

(což je při neustálém krácení státních výdajů na kulturu veledůležitě!) a že TNT byl převážně osobním podnikem tajemnických špiček. Kromě politicko-existenčních vazeb hrají u kritiky svou roli také vazby osobní: Praha je i hudebně příliš malá, aby se neznal každý s každým. Dále je zřejmé, že případná negativní kritika se netýká jen autorů a interpretů, ale ještě více porot, což je ovšem půda krajně ožehavá. Tak např. v jednoznačném případě Filasovy monstrózní kantáty mohl recenzent Lidové demokracie napsat pouze: "Upřímná, jakoby širokými tahy štětce líčená výpověď 30letého skladatele /.../ spíš osobitě navazovala a rozmnožovala řadu podobně inspirovaných kompozic, než aby se pokoušela o nějaký vyhraněně odlišný přístup. Pro posluchače však byla na první poslech určitě poutavá i vděčná." O skladbách L.Sluky a O.Semeráka napsal pak tentýž deník, že zmíněné skladby "zanechaly s relativním uznáním i jisté rozpaky."

Nejzajímavější je však stať Z.Vokurky o TNT 1985, otištěná 3.4. v Rudém právu. Dobrou čtvrtinu zabírají povinné citace ze závěrů XVI. sjezdu KSČ a z V.Bilaka. Když pak dojde ke skutečnému hodnocení, dočítáme se toto: "29. ročník TNT českých skladatelů s mnoha výraznými hudebními díly nepřišel. Přehledka měla dokonce vážné hodnotové výkyvy, takže celkový dojem nevede k přílišnému uspokojování." Jako vrchol letošního TNT označil Vokurka křeace Kubíkovy a Kvěchovy, s překvapivým uznáním píše o P.Fialovi a V.Lídlvi. Nepadlo však zde ani slovo o Filasovi a Slukovi, stejně jako - na druhé straně - o Felđovi, Cónovi a dalších. Vokurka se též domnívá, že v "programech TNT delší čas postrádáme mnohá jména předních hudebních tvůrců." Koho tím míní? Pauera, Seidela, Flosmana, Boháče etc.? Ti přece nemají zapotřebí prezentovat se na tak ubohém podniku, jakým je TNT, když jsou jim plně k dispozici prominentní orchestry a soubory, divadla, rozhlas a televize. Že by těmi předními tvůrci mínil Vokurka autory "z druhého konce", je hypotéza trochu odvážná.

Jiří Hoplech

Pozn.red.: Pro úplnost uvádíme, že součástí Týdnů nové tvorby jsou také koncerty populární hudby různých žánrů (letos např. tři koncerty z deseti).

L e a d i n g h o r s e s

Přesně ve chvílích, kdy Plastic People, nejslavnější představitelé českého undergroundu, dokončili svou novou nahrávku *Hovězí porážka*, vyšlo v Kanadě na deskách jejich předchozí dílo Jak vésti koně, poslední, na němž se podílel vedoucí skupiny Vratislav Brabenec.

Musíme říci, že v mnoha ohledech je to zatím nejlepšší nahrávka, jakou skupina udělala. Prospělo jí, že od rozsáhlého útvaru předtím vydaných Pašijí směřuje skupina ke kratším útvarům. Písně jsou o to sdělnější, atmosféra monotónního smutku posluchačsky diferencovatelnější. Přitom desku lze stále chápat i jako celek, neboť všechny skladby, ač z původní nahrávky chybí na desce tři, tvoří dohromady jakýsi volný cyklus. Od prvního Samsona k poslednímu Osipovi je vnímáme jako sérii pohlednic z našeho odcizeného světa, nasáklého mrazivou náladou zimy bez sněhu, s oblohou pokrytou olověnými mračky.

Sedý smutek pokrývá všechno. Nikde sebemenší známka odporu či změny. Jen soucit s těmi, kdo jsou drceni: "Sedíme spolu v cele i u řeky / s nadějí na neshledání / na návrat / na cestu..." Ale víc ani nelze, protože "netečnost zasmrádla".

V tom jsou Plasticí úplně jinde než většina rockových interpretů - kteří se dostali do konfliktu s autoritami. Za co dostal nigerijský saxofonista Fela Kuti pět let? Proč ukamenovali neznámí pachatelé jamajského barda Michaela Smithe? Zač seděl Thomaso Mapfumo, John Sinclair a další? Všichni za to, že vyzývali k otevřenému odporu - se zbraní v ruce. Plasticí líčí od první desky svět, o němž vědí, že se nedá změnit. Je možné kolem sebe vybudovat hradby a "žít v srdci bestie", ale není v silách hrstky "pravověrných" tento svět změnit. Hniloba je ukryta daleko hlouběji než v nadvládě určitého režimu - ve znehodnocení lidských vztahů a prostředků dorozumívání ("budiž k Ničemu slova naše").

Smutek textů je podmalován smutnou hudbou, v níž tentokrát dominuje nad ostatními nástroji viola, doplňována v pozadí Brabencovým altsaxofonem a Janíčkovým klavífonem (na desce chybně označeným za elektrické piano). Je skoro neuvěřitelné,

jak málo se na desce objevují Brabencova sóla, i když právě on býval považován za nejlepšího muzikanta v kolektivu Plastic People. Nebýt nádherného sóla v Osipovi, bezpochyby nejlepší skladbě, kterou kdy nahráli, nevěřili bychom, že na desce vystupuje.

Hudba Plastic People je těžko zařaditelná. Bylo proto velký zážitkem číst recenze různých kritiků, v nichž přirovnání oscilovala mezi Schönbergem a městským folklórem. Většina z nich, a v tom s nimi můžeme souhlasit, si nebyla jista, zda tuto desku řadit do světa rockové nebo, nedej bože, dokonce populární hudby. Spolu s několika dalšími stovkami různě orientovaných, většinou experimentujících kapel tvoří Plastici na okraji světa zábavní hudby, aniž s ní mají něco společného. Snad jen kořeny, z nichž se ke své tvorbě dobrali. Obvykle se této oblasti říká "fringe" - třásničky, a když obsahuje velmi zajímavé soubory, jejich produkty jsou těžko prodejné.

Kapely typu Plastic People prodají při nejlepším 5 - 10 tisíc výlisků. Minimálně třetinu z toho si majitelé přehrají jednou nebo dvakrát a desku odloží, protože jí nerozumějí. Zbyde hrstka fanatických obdivovatelů a je po kapele, jak si odpoví na otázku: "Má smysl pro těch pár lidí něco dělat?" Místo odpovědi obvykle přichází rozpad souboru. Nikoliv u Plastiků. Přes těžkosti, jimiž jejich práce tolik trpí, jádro kapely pokračuje stále dál. Proč?

Odpověď najdeme v písni Rozvaha neuškodí ani kuřeti:

"Lidi mají dvě nohy a ptáci taky
oba máme dvě nohy a ptáci taky
oba máme rodiny a ptáci taky
oba máme starosti a ptáci taky
a ptáci taky
a ptáci taky
buď zdrav a ptáci taky!

(ib)



D I S K U S E

S m l ě t i z l a t o

Text nazvaný "Právo na dějiny" se hlásí ke katolickým duchovním východiskům a činí tak výslovně. Je to text, který je mi velmi blízký. Už dlouho si myslím, že když už to jinak než bez "pojetí" nejde, je to "katolické" ze všech možných pojetí nejlepší, totiž "nejinkluzivnější". Tímto slovem rozumím schopnost z a h r n o u t do smysluplného a souvislého celku co možná nejvíce dějinných skutečností, samozřejmě včetně hodnot a ideálů sdílených našimi předky. Takovou schopnost lze nejlépe rozpoznat tam, kde jsou dějinné skutečnosti určitému pojetí takříkajíc protivné, takže první impuls vede k tomu, aby je vyloučilo, popřelo či nějak zkreslilo, zneuctilo. A ovšemže se tato schopnost musí posuzovat podle toho nejlepšího, s čím to které pojetí přichází. "Katolické" pojetí představuje tedy spíše J.Pekař (ačkoli sám katolíkem nebyl), A.Vyskočil, Z.Kalista či Fr.Dvorník než třeba B.Chudoba, marxistické pojetí reprezentují spíše J.Polišenský či dnešní J.Macek než třeba J.Pachta, J.Křížek či J.Haubelt a "evangelické" (vlastně Palackého) pojetí zosobňují spíše R.Urbánek a J.M. Lochman než J.Herben, F.M.Bartoš či Z.Nejedlý.

Josef Pekař porozuměl husitství - a právě v tomto smyslu je zahrnul do českých dějin - o poznání lépe, než liberální a evangeličtí historikové porozuměli baroku, které z českých dějin - zároveň se dvěma stoletími - de facto vypustili. Inkluzivní pojetí je tedy podle mne takové pojetí, které sleduje v dějinách především souvislosti. A to není u nás vůbec samozřejmé. Bez pěstovaného a neustále kultivovaného vědomí kontinuity je možné, a vlastně nutné, přistupovat k dějinám jako bezohledný urbanista, který na sebe vezme absurdní úkol vést starou městskou zástavbou dálniční tah. Bourá, staví mosty, nadjezdy a podjezdy, a aby umlčel pár staromilců, tu a tam odstěhuje o pár metrů či kilometrů dál starý barák či kostel. Jeho

způsob je "exkluzivní": vybírá si jen to, co se mu hodí - a moc se mu toho zpravidla nehodí. Vybírá si z dějin hrozinky, jako by to byl koláč. Takové exkluzivní pojetí dějin mění minulost ve věčně rozkopanou krajinu, rozparcelovanou na claimy, které ideově vyhranění prospektoři - výběraví dědicové těch "nejlepších", "nejpokrokovějších" tradic - žárlivě střeží. A občas se ovšem pokusí sousedovi kus půdy zabrat.

x x x

Text "Právo na dějiny" je sice v leccčem nepřesný, jak už ukázali povolanejší, není přehnaně tolerantní, jeho akcenty nicméně sdílím.

Dokument Charty č. 77, totožný s tímto textem, je však něco docela jiného. Autoři v odpovědi kritikům otevřeně připouštějí, že "byli /mluvčím Charty/ vděční za poskytnutou příležitost." Tvrdí, že to byla příležitost k zahájení diskuse. Pak ji ale nezačali šťastně. Ostatně dosavadní dokumenty Charty diskuse - alespoň v určité fázi - spíše uzavíraly než zahajovaly. Dostali příležitost a nezaváhali, ačkoli mohli vědět, že patrně nedopatřením dostali cosi zatím bezprecedentního, totiž možnost sepsat jménem Charty ideově vyhraněný, a v tomto smyslu stranicky zaujatý text. /.../ Vnesli tím ovšem do Charty a vůbec do širšího prostředí zainteresované veřejnosti nikoli světlo pravdy, nýbrž svár, neblahý popud k otevření dalšího kola oné studené duchovní občanské války, která v Čechách trvá pomalu od nepaměti a která nás přivedla až k dnešnímu vyčerpání. Vyčerpání, rovnajícimu se nejspíše nevíře v cokoli, lhostejnosti a cynismu; ano, patrně to byl právě takovýto cynismus, zrozený ze zklamání, který i lidem křesťansky orientovaným zaostřil lokte: dost dlouho měli příležitost (ve skutečnosti ovšem monopol na pravdu) marxisté, včetně těch dnešních reformních, teď jsme ji dostali my a byli bychom bláhoví...

Nechápu, jak se dnes autoři "Práva na dějiny" mohou s lítostí podívat nad tím, že se dosavadní kritické ohlasy nesoustřeďují na to, co pokládají za podstatné, na smysl textu. To oni přece odvedli pozornost jinam, tím, že jinak inspirující text učinili dokumentem Charty!

x x x

Nepsaná pravidla jsou tím nejoennějším, co jakýkoli lidský kolektiv, obec či národ, může vůbec mít. Rozumí se, že jsou v zásadě zachovávána - jinak by právě musela být zapsaná a vynucovaná. Jsou totiž výrazem praktického, mlčky se rozumějícího konsensu, rozuměj ochoty a dobré vůle určitých lidí žít spolu. Jsou cennější než nejpropracovanější právní kodexy, nad jejichž zachováváním bdí dokonalé systémy soudnictví. Nepsaná pravidla jsou totiž synonymní s tradicí, s vůlí sdílet určité hodnoty, které se osvědčily v dějinném čase života kolektivu. Základní hodnotu tu je třeba spatřovat v tom, že určití lidé chtějí žít právě spolu, nikoli proti sobě či vedle sebe. Jen na základech takových tradic mohou právní kodexy společnosti skutečně prospívat; bez nich se soudce podobá vždycky spíše prokurátorovi než té dívce se zavázanýma očima.

Samotný text "Právo na dějiny" přitom vzbuzuje dojem, že v něm jde právě o tradici, o dějinnou paměť jako o nepostradatelný předpoklad sdíleného vědomí národní identity. Jak je pak ale možné, že jeho autoři - a ovšemže i tehdejší mluvčí - porušili nepsané pravidlo Charty, vlastně stále jen možného křehkého zárodku plnohodnotné občanské společnosti? Po všech těch rozmáchlých projektech "paralelní polis" a její etiky! Jak mohli porušit pravidlo, že texty a především právě dokumenty Charty jsou nestranické, tj. že nejsou konfesijně, ideologicky, politicky či jinak vyhraněné? Ve všech svých lepších i horších textech Charta dosud respektovala jistý společný jmenovatel signatářů, totiž jejich občanské vědomí, jejich společnou starost o to, aby zákony vskutku platily a měřily všem stejně jakožto občanům, jakkoli to jsou nedokonalé zákony. Tato tradice byla nyní porušena a vyvolán byl spor, kterému nemusí být hned tak konec. /.../

x x x

Co to vůbec je, ta zdejší mánie explicitnosti, ta nutkavost říci všechno po lopatě, které se Charta sice dosud ubránila, ale která mnohé z nás docela ovládá? Co je to, ta potřeba vystrkovat před sebe firemní značky, ideologické, politické a konfesijní prapory a korouhve, ukazovat pod občanským šatem barvu

dresu, a to i tam, kde to s věcí vůbec nesouvisí nebo aspoň n e m u s í souviset? Co je to, tohle jalové vyznavačství, rušící věcnost diskuse či sporu, tenhle okázale nepraktický exhibicionismus?

Myslím si totiž, že autoři dokumentu koneckonců i mohli - - když už jim tedy byla poskytnuta příležitost - napsat v podstatě to, co napsali, ale že to mohli napsat tak, aby se vnímavější čtenář či posluchač musel zamyslet a aby jej mohlo napadnout, že tohle nejspíše psali lidé křesťansky orientovaní, patrně katolíci...

Jsem přesvědčen o tom, že takovýto opravdový, hodnotný zájem by vzbudilo nikoli toto tušení, či dokonce zvědavost, kdo je za tím, nýbrž právě ona kvalita textu, která obohacuje čtenáře tím, že umí s m l č e t , proměnit ve s m y s l právě to, co se dere do úst, že toto smlčené tedy nezatají, ale poví jinak než pouhými slovy. Smlčet je dnes v této zemi třeba především všechno to, co jsou pouhé rekvizity, šibolety ideologického či konfesijního (kulturního, jak se kdysi říkalo) boje, ať již toho odeznělého, nebo toho, který je stále před námi: všechna ta mávátka s firemní značkou, dráždítka, dresy. Všechno to, co ukazuje spíše "kdo je kdo", než co si kdo konkrétně myslí. Mnohé staré firmy skutečně již neplatí, často jde už o něco jiného. Dosud však spolehlivě dovedou podráždít a odvést pozornost od věcí k osobám. Odeznělá je především ona nešťastná explicitnost.

Musím tu skutečně přičinit poznámku o tom, že někdy zajisté musíme s celou pravdou ven, že "smlčet" může být za jistých okolností i nemravné? Obávám se, že kdo mi nebude chtít porozumět, stejně neporozumí, řeknu-li, že v občanském životě, v životě obce je však tahle cnota většinou zbytečná. Pokud jde o naše "ledví", měli bychom být otevření a doslovní především sami k sobě, měli bychom znát a umět pojmenovat skutečné motivy svého jednání, měli bychom umět pozorně naslouchat svému svědomí. Obracíme-li se na veřejnost, měli bychom být asi mnohem méně osobní. Nikoli z oportunismu či abychom někoho spletli, ale proto, že veřejné fórum vyžaduje mužnou zdrženlivost, jinak přestává být veřejné a stává se vykřičeným trhem.

Proč však právě v současných diskusích mívají tak mnozí pocit, že je nutné, či snad dokonce mravné "přiznat barvu"? Proč třeba v tolika strojopisných textech, kolujících po Praze i jinde, se jejich autoři cítí nuceni vyznat se ze svých ideových, politických, konfesijních preferencí i tam, kde to vskutku nemusí souviset s věcí, o níž je řeč? /.../ Nejde ovšem o to, že z nás takovíto "upřímní" autoři dělají vlastně hlupáky. Nevadí, že dávají najevo svou nevíru v to, že jejich názory na cokoli konkrétního obstojí samy o sobě, bez zásadního, spíše však zásadnického podstavce. Ať si přičtou na svůj vrub, že se leckdy zdá, že jim vlastně nejde o nic konkrétního, nýbrž hlavně o to, aby bylo všem a také jim jasné, kým jsou, "za koho kopou". /.../ Horší je, že i oni tak svým dílkem oddalují možnost dosáhnout národního srozumění. Tady totiž dnes platí, že "smlčeti zlato".

Pro takovéto srozumění uděláme dnes nejvíc, když před konkrétním problémem odoláme pokušení legitimovat se svými zásadami, barvou svého dresu. To se tu však zřejmě leckde pokládá za nemravné, ačkoli takové nutkavé vyznavačství je především zbytečné a potud hloupé.

x x x

Vláda ideologické optiky, která předchází propadnutí ideologii, je negací občanství, přinejmenším její předzvěstí. Občan však má, musí mít své pevné přesvědčení, jinak ho nakonec ideologičtí borci dostanou. Co je tedy ideologie, když ne toto "pevné přesvědčení"?

Dlouho jsem si myslel, že ideologie je především záležitostí určitého neblahého u s p o ř á d á n í myšlenek, názorů, postojů. Jistě, ideologie je nakonec vskutku "rozvášněná logika". Ale člověk by přece měl umět myslet logicky. Měl by být schopen vášně (ale zároveň by ji měl umět zkrotit), měl by mít co možná pevné přesvědčení, co nejpevnější víru. Jinak bude třtinou, snadnou obětí totalitních hnutí.

Dnes si myslím, že ideologii nekonstituuje pevnost přesvědčení (ani myšlenková rigidnost, sklon k abstraktnímu, utopickému myšlení apod.), ale především určitý převládající způ-

sob jednání, zejména právě verbálního, řekněme určitý s t y l diskuse: mánie explicitnosti. Ta znamená nikdy, ani ve zcela věcné debatě, nezamlčet zásadní (filosofická, konfesijní, ideologická, politická, nacionalistická...) východiska, vždycky připomenout, z čeho vlastně názorově vycházím a kam až cílím. Prostě nikdy nezapomenout přihlásit se k praporu. A podle toho dávat pozor ^{na to} na to, c o kdo říká, nýbrž na to, k d o, a tedy z jakých pozic to říká.

Slova se tu stávají důležitější než skutečnosti, slovní zařikávání přehlazuje věcnost rozpravy, zamlžuje konkrétní spor občanů o problémech jejich společného života. Pocit, že tu vůbec může být něco společného, se začíná vytrácet a ideologie a posléze ideologické oddělení vládne světu vykleštěného občanství, světu zastrášených soukromníků. Zvědavost "kdo je kdo" se proměnila v kádrování, sledování, vyšetřování, likvidování protivníků.

x x x

Jak Charta 77, tak i záměry textu "Právo na dějiny", který se stal jedním z jejích dokumentů, apelují na to, co tu máme společného. V prvním případě na závazky a práva (i když akcenty jsou v Chartě spíše obrácené), spojené s občanstvím, v druhém případě pak na minulost, ale jen na celou, necenzurovanou, nepřepsanou minulost.

A to jsou skutečně dva základní možné prostory dorozumění. Tady se rodí - nebo také ničí - mlčenlivý souhlas, tiché dohody, srozumění beze slov, předpoklad dobré vůle u druhého, nepsaná pravidla, zvyklosti, slovem občanská slušnost. Je to tedy prostor sebekázně, sebeomezování, což znamená, že ve věcech, které se týkají všech, není nejdůležitější soukromá hlubina mého přesvědčení, nýbrž věcný postoj, to, co vyčnívá nad hladinu soukromého. Řeknu pro jistotu ještě jednou, že toto střízlivé, sebeovládavé občanství stojí na pevném přesvědčení, na pevné osobní víře každého jednotlivce, na oné hlubině soukromí. Nejistota, projevující se nutkavou potřebou vyhraňovat se doslovností tam, kde by byl nadbytečný i pouhý náznak, vede k převrácení ledovce: vratká monstra ukazují nakonec to, čím se jeden od druhého lišíme, a skrývají to, co bychom mohli mít společného.

Předpokladem občanství, a tak i každé fungující demokracie, je konsensus, slovo, které odkazuje na cosi neobyčejně křehkého, totiž na sdílenou ochotu smlčet v určitých situacích "zásadní" východiska, předpokládat v dobré vůli společnou duchovní půdu (nebo: vůli ji hledat), sdílené tradice, společné objekty úcty či alespoň úcty k úctě, kterou projevovali a projevují jiní. Říkám "předpokládat v dobré vůli", a to znamená nikoli neustále prověřovat, kontrolovat. Je to vždycky sázka, ale bez ní lze jen prohrát. Slušná politika není pak vlastně nic jiného než záruka, že politika bude pokračovat po každém jednotlivém sporu, konfliktu, po volbách vyhraných i prohraných, a to proto, že nebyly vyhoceny k posledním důsledkům.

Aby to bylo jednou možné i u nás, neměli bychom přeceňovat váhu slov mající charakter šiboleťů, odznaků, nálepek... Jde přece o to, aby mluvily spíše činy než slova, ale to se jistě snadněji říká než dělá. V našem občansky a i jinak neúplném světě bývají slova často činem. Text, o kterém tu mluvím, je jako dokument Charty činem málo zdrženlivým, zbytečně doslovným a potud výlučným a dráždivým. /.../

x x x

V této souvislosti si rovněž nemohu odpustit jednu formální námitku, jen zdánlivě juristickou: jaké, prosím vás, "právo" na dějiny? Co je to za nesmysl? Na co na všechno máme nakonec ještě "právo"? Ostatně u p ř e n a nám byla práva až nakonec. Lidé je zpravidla ztratí sami, nebo je ve skutečnosti nikdy ani neměli. Vlastní právní provoz je až procedurální podobou toho, co se konstitovalo - či rozbilo, rozpadlo - už jinde a dřív. Vskutku spolehlivé právo nelze dobýt, nelze si je ani vymoci. Lze je postupně "vystavět" či postupně rekonstruovat: skládá se z bezpočtu malých i větších loajalit, věrností, dodržených slov a závazků, splněných slibů, respektovaných nepsaných pravidel, zachovávaných zvyklostí. Solidní zákonodárce může dát přesnou formu jen tomu, co už jako právní vědomí existuje, a může ji poněkud "napnout", aby se vztahovala ke sdílenému ideálu. Spolehlivá práva nelze "vyžadovat", nelze je ani "upřít", stejně jako nelze "udělit" svobodu.

V denních právnických úvahách je ovšem tenhle přístup poněkud nepraktický, ale přemýšlíme-li o dějinách, o prohospodařených tradicích a o ztrátě paměti, je formulace problému jako "práva na dějiny" zcela zavádějící. Toto právo jsme selektivním přístupem k vlastním dějinám začali ztrácet dávno. Nebo má snad národu presidium ČSAV "právo" na dějiny - vrátit? Nebyla by to vlastně tak docela nová představa. Všichni známe tu tklivou českou píseň o starých právech, která leží kdesi zakopána. A v té písni se také přesně ví, kde.

x x x

K poslední poznámce mě inspiroval M.Hübl, a to svým odhalením, že dokument je vlastně projevem restauračních snah integrálního katolicismu durychovského ražení. M.Hübl prostě umí odhalovat: není prý patrně náhodné, že se nedávno objevil text Jehličkův... Jako by nebylo přirozené, že určité postoje najednou samovolně uzrají, že uzrají v nové podobě, a že tedy nemusí navázat rovnou na Řád či Obnovu a najít si svého proroka v Durychovi. M.Hübl prostě naběhl do uličky a přijal přihrávku: přesně zareagoval na nešťastnou explicitnost textu, který ne-uměl nebo nechtěl katolickou inspiraci vtělit do svého smyslu, a místo toho přičinil firemní značku. M.Hübl ji tedy prověřuje, dedukuje, hledá souvislosti... Takto začínají nechutné tahani-ce, které nás již tolikrát vyvlekly z vlastních dějin, jež dnes vnímáme jen jako arénu, nikoli jako společnou krajinu minulosti, rostoucí do přítomnosti a budoucnosti.

Žádný "integrální katolicismus" nelze podle mého soudu ze samotného textu vydedukovat. Přesto se však M.Hübl čehosi dotkl, spíše však bezděky. Poněkud přímočarým "využitím příležitosti" a některými náznaky netolerance a moralizování přece jen text připomíná - nikoli sice "integrální katolicismus", ale jistou nešťastnou křečovitost českého katolicismu, jakou projevoval zejména na sklonku první čs. republiky. Tehdy, přes svůj nesporný úctyhodný rozmach a vzestup, prozrazoval na sebe spíše nedostatek klidného a vyrovnaného sebevědomí. Skoro všechno je dnes jinak, a staré nálepky nemohou snad už v žádném smyslu platit. Nezpůsoby mohou však být povědomé.

To hlavní, co chtěl text našich katolíků "mladší generace" říci, mělo být možné z něho vyčíst, a ne si to v něm -
- přečíst.

Petr Pithart

Poznámka redakce

Jestliže jsme aspoň ve zkráceném znění uveřejnili příspěvek P. Pitharta, ačkoliv zde jinak vnitrochrtovním polemikám místo neposkytujeme, učinili jsme tak vzhledem k tomu, že autor ve své úvaze výrazně překračuje hranice sporu o jeden dokument Charty, dotýkaje se problému obecnějšího. Zdá se nám dokonce, že kritika dokumentu je mu pouhým východiskem (ne-li záminkou) k vyjádření toho, oč mu především běží, totiž ke kritice onoho stavu myslí, jejž nazývá mánií explicitnosti. Není to po našem soudu východisko nejšťastnější. Ať už míru jednostrannosti dokumentu posuzujeme jakkoli (základní jeho slabinou je nepochybně sám fakt, že k takovým sporům vůbec dává příležitost), stěží ho lze použít jako přesvědčivého dokladu ve věci, na niž autor upozorňuje. Rozhodně jej nelze bez újmy na pravdě označit za text konfesijně vyhraněný, který by okázale nesl "firemní značku" katolicismu. Tady už autor, stržen patrně úsilím o co nejpregnantnější vyjádření věci samotné, očividně ztrácí zpětnou vazbu k výchozímu textu, a to ovšem na úkor věrohodnosti svých vývodů. To však nutně neznamená, že Pithart střílí naslepo. Jsme přesvědčeni, že fenomén, k němuž jeho úvaha cílí, skutečně existuje; nejde tu o problém, který by si byl autor prostě vykonstruoval na základě špatného pochopení jednoho textu. "Mánie explicitnosti" nás vskutku ohrožuje, to víme ze zkušenosti; víme však také, že se vyskytuje pohříchu "roztroušeně", takže jen zřídka ji lze přesně lokalizovat, průkazně ji tam či onde usvědčit. Navíc je tento sklon konec konců tak intimně spjat s přirozeností člověka, že i tam, kde by se taková možnost skutečně nabízela, bylo by po našem soudu vážnou kritickou chybou uchýlovat se k argumentaci ad hominem; nejenže by to kritice nepřidalo na pádnosti, ale naopak by to oslabilo její možný dopad: postižený by se pochopitelně začal hájit a ospravedlňovat, do polemiky by ihned pronikly čistě soukromé sympatie resp. averze, a jádro věci by nakonec zapadlo, jak se to bohužel často stává, ve víru zjitřených citů. Nuže, musíme konstatovat, že tomuto pokušení explicitnosti (pokušení osobní demonstrace kritizovaného jevu) Petr Pithart neodolal; tím se zároveň vysvětluje značná část škrťů, které jsme v jeho textu provedli. Krom toho jsme vypustili ty pasáže, kde autor od kritiky dokumentu přechází k obecnějším úvahám nad Chartou 77: máme totiž za to, že problematika Charty, ať už jde o její současný stav, nebo vyhlídky do budoucna, na stránky tohoto sborníku nepatří.



K N I Ž N Í Z P R A V O D A J

c o n o v é n o

v s a m i z d a t u



?

ZELENKA, Jaromír: Společání

(Praha 1984, nestránkováno, cca 60 ss. 13 x 19 cm, měkké kartonové desky; knižně vypravil a 5 grafickými listy vyzdobil Josef Häring)

J. Zelenka (nar. 1946, abs. FFUK) představuje se svou první sbírkou jako básník duchovní orientace březinovsko-demlovsko-zahradnickovské. Jeho intimní, reflexivními prvky prostoupený lyrika vyrůstá z hlubokého, až "barokně" trýznivého prožitku tělesnosti a smyslovosti jakožto nesetřesitelných "okovů" lidského ducha.

HAVEL, Václav: Anatomie jedné zdrženlivosti

(B.m., nestránkováno, cca 55 ss. A5, v tiráži uvedeno: Opis byl pořízen v květnu 1985; desky z tuhého kartonu, na přebalu foto autora)

K textu, datovanému v Praze, duben 1985, je připojena autorská poznámka: "Určeno mírovému kongresu v Amsterdamu náhradou za osobní účast a zároveň mezinárodnímu sborníku o evropské identitě, připravovanému nakladatelstvím Suhrkamp."

V deseti kapitolkách autor důkladně a trpělivě rozebírá příčiny a důvody jisté rezervovanosti tzv. disidentů vůči západnímu mírovému hnutí a dovozuje, že tato zdrženlivost nemůže být pochopena leč na pozadí historicky a společensky podmíněných postojů, které obecně sdílejí občané zemí východní Evropy vůbec a Československa zvláště, pokud jde o problematiku míru a války. Závěrem se autor pokouší formulovat několik bodů, na nichž by se v této věci mohla shodnout většina představitelů nezávislých občanských iniciativ z vých. Evropy, a ukazuje zároveň, proč jejich vklad do celoevropské diskuse přestává vesměs na obecné, řekněme filosofické rovině, proč je pro "disidenta" nepřiměřené, ba nemožné vstupovat do praktickopolitických debat o projektech přeměny současného statu quo.

PALOUŠ, Radim: 1969

(Nové cesty myšlení, Praha 1985, zmenš. formát A4, 100 ss., měkké kartonové desky)

V podtitulu autor charakterizuje svou nejnovější práci jako "hypotézu o konci novověku, ba o konci celého eurověku a o počátku světověku". Začíná výkladem vzniku tradičního členění evropských dějin na starověk, středověk a novověk, a pojednává o problému periodizace a světových dějin, všímá si v dalších kapitolách jednotlivých symptomů proměny věků, snaží se postihnout smysl nové doby, kterou nazývá světověkem. Do této osnovy pak začleňuje dvě speciálnější úvahy, jednu o nepřijatelnosti pokrokařské a gnostické koncepce dějin a dějinné periodizace, druhou o vztahu nastupujícího věku k demokracii a demokratické škole. Rok 1969, kdy člověk poprvé stanul na Měsíci a vrátil se zas na Zemi, volí autor jako symbol konce novověku a nástupu další éry, vyznačující se nejen globalitou lidského života na Zemi, ale globalitou veškerenstva vůbec.

KŘÍŽ, Jaroslav: O smyslu a bytí

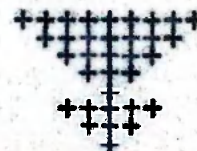
(Praha 1985, 38 ss. hustého strojopisu A5, měkký karton)

V hutné, avšak přístupně psané studii autor ukazuje, že předmětné, resp. věcné bytí je redukcí přirozeného bytí zkušenostního, jehož hloubku vyznačuje hierarchie kategorií účelu, významu a smyslu. Zatímco účel a význam vystupují ve zkušenosti názorně a mohou být subjektivně resp. intersubjektivně lokální, přesahuje smysl vždy horizont lokality. Otázka po smyslu se autenticky klade "v poušti", za podmínek existenciální chudoby. Odpověď na ni může být nalézána jen v hloubi subjektivity, úsilím o její sebe-překročení; její základní formou je tvorba v obecném (nejen předmětném) smyslu, která je stejně sebetvorbou jako tvorbou pro druhé. Nejobsáhlejším dílem lidské bytosti, překračujícím každou předmětnost, je její vlastní život. Právě zaujetí tvůrčího postoje ke svému životu a nahlédnutí vlastní odpovědnosti za něj patří k jádru odpovědi na otázku po jeho smyslu.

Jaroslav Kříž má za sebou již dosti rozsáhlé filosofické dílo, veřejnosti dosud prakticky neznámé, neboť existuje prozatím jen v nepatrném počtu autorských strojopisů. Z jeho starších prací uveďme Eseje o lidském vědomí (1971, 237 ss. A4), Vědomí a svět (1972, 152 ss. A4), dále studii Reflexe (1974, 77 ss. A4), zkoumání účasti subjektu na konstituci zkušenostních objektů a objemné dvousvazkové dílo Struktury (1974, 512 ss. A4), kritiku strukturálního pojetí skutečnosti z hlediska subjekt-objektové polarity, prováděnou na širokém spektru příkladů z vědecké a estetické noetiky. Ve studii Paradox vědomí (1975, 118 ss. A4) autor poukázal na paradox samovztáženosti v sebeuvědomění subjektu a na jeho možné řešení zahrnutím intersubjektivty jako imanentního noetického faktoru. V posledních letech

koncepuje svou "filosofii určitosti", která by měla vést ke společnému řešení základních problémů ontologických, neetických i axiologických /předběžně ji formuloval ve stejnojmenném textu - Filosofie určitosti - z roku 1983, 89 ss. A4/. "Určitostí" míní autor kvalitu bytí, která povstává v komplementaritě principů rozlišení a jednoty, v jejich vzájemném napětí; "Určitost, tato kvalitativní míra bytí, se na různých úrovních představuje jako předmětnost, účelovost, význam a smysl bytí." Základní zkušenostní určitostí je komplementarita vědomí a skutečnosti, tedy uskutečňovaného vědomí a uvědomované skutečnosti; tato určitost, již zkušenostní bytí vůbec vystupuje ve své zjevnosti, není však prostě dána, ale ustavuje se v ontologickém aktu, který má povahu tvorby. "Tvorba díla," praví autor, "je ontologickým jádrem zkušenostního bytí." Etické a existenciální důsledky této koncepce autor v současné době rozpracovává v kratších textech, jako je anotovaná esej O smyslu a bytí nebo Bytí a subjektivita /1985, 25 ss. hustého strojopisu A5/.

e d i o e



j u n g l a n a

Vychází v Praze od r.1980, přináší překlady a výtahy z díla C.G.Junga, jeho žáků a pokračovatelů /archetypová psychologie/ a myšlenkově příbuzných směrů. Sešity formátu A5 v měkkých deskách.

- 1/ JUNG, Carl Gustav: Co je cílem psychoterapie? /1980,1983; 26 ss./ Překlad článku Ziele der Psychotherapie.

Rozdílnost psychoterapeutických přístupů /Freud, Adler, Jung/; hlavní rysy Jungova psychoterapeutického stanoviska: konec racionální léčby jako počátek vlastní "jungovské" terapie; stav psychické strnulosti a jak jej rozhybat: sny, mytologické motivy, pacientovy fantazie a jejich vyjádření nebo výtvarné ztvárnění; působivé obrazy jako jádro znovuobjeveného vnitřního života; problém životodárných psychických "iluzí".

- 2/ JUNG, C.G.: Význam psychologie pro současnou dobu /1980; 2.. doplněné vydání 1984; 35 ss./ Překlad přednášky Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart.

Přirozená rozdílnost lidské psychiky a jednotlivých psychologických škol; jednotný základ kolektivního nevědomí a individuální lidská psychika: spojitost a rozpolcenost: sociálně psychologické momenty rozpolcenosti současné doby: psychologické řešení v přiklonu k zanedbávanému vnitřnímu životu: sen a jeho neocenitelný význam pro oduševnělý život člověka.

- 3) TILLICH, Paul: O úzkosti a odvaze k životu (1980, 15 ss.)
Stručný výťah ze studie The Courage to Be.
Úzkost jako existenciální vědomí nicoty; tři typy úzkosti a jejich charakteristika: úzkost ze smrti, z nesmyslnosti života a ze ztracení; nouzové a falešné formy překonávání úzkosti; patologická úzkost a pozitivní aspekty úzkosti; odvaha k životu a meze individuálního sebeprosazení (náznak křesťanského řešení).
- 4) HILLMAN, James: O zradě poněkud jinak (1980, 25 ss.)
Výťah z přednášky On Betrayal (publikováno též v KS roč. 1981, sv. 3).
Modelová situace zrahy: potřeba prvotní bezvýhradné důvěry a její narušení; motivy zrahy v bibli a mytologii; formy "nezvládnuté" zrahy; možnosti pozitivního překonání zrahy.
- 5) R.S.: Platónovo slovo o duši (Esej, 1980, 21 ss.)
Platónův obraz duše ve Faidrovi; příbuzné motivy Jungova pojetí struktury a dynamiky lidské duše: motiv dvojduše - dvojspreží, anamnésis-nevědomí, nacházení podobností - psychologická projekce, význam Erotu pro život duše.
- 6) JUNG, C.G.: Manželství jako psychologický vztah (1980, 19 ss.)
Překlad článku Die Ehe als psychologische Beziehung.
Vědomí a sebe-vědomí; sebereflexe jako podmínka "psychologického vztahu" v manželství; vliv rodičů na utváření manželských dispozic; volba partnera z nevědomé instinktivní motivace; počáteční identita a postupné osamostatňování partnerů; tzv. obsažený a obsahující partner; archetypové obrazy (Anima, Animus) a jejich vliv na utváření partnerských vztahů.
- 7) JUNG, C.G.: Básník (1982, 10 ss.)
Překlad 3. části statě Psychologie und Dichtung.
Meze freudistické aplikace analýzy neuróz na výklad uměleckých děl; umělec jako člověk a jako tvůrce; umění jako projev autonomního tvořivého instinktu; příklad Goethova Fausta.
- 8) JUNG, C.G.: Psychologické aspekty mateřského komplexu u ženy (1982, 22 ss.)
Překlad části přednášky Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus.
Mateřský komplex syna; mateřský komplex dcery: a) hypertrofie maternality, b) přebujení Erotu, c) identita

s matkou, d) rezistence vůči matce; podrobná charakteristika negativních a pozitivních aspektů mateřského komplexu.

9) NEUMANN, Erich: Psychologická stádia ve vývoji ženy

(1982, 54 ss.) Překlad článku Die psychologische Stadien der weiblichen Entwicklung.

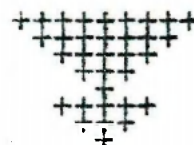
Charakteristika původní situace identity "matka-dítě"; popis fáze "sebezáchovy" (Déméter-Persefoné); tzv. vpád patriarchálního Uroborosu; případ uvěznění ženskosti v patriarchátu; popis vyšších fází individuace ženské psychy.

10) R.S.: Bláznivá Échó (1982, 15 ss.)

Neobvyklý asociační experiment.

e d i c e

e x p e d i c e



ARENDTOVÁ, Hannah: Krise kultury

Čtyři cvičení v politickém myšlení

(sv. 190, Praha 1984, 277 ss. B5; jako frontispice foto autorky)

Čtyři eseje z knihy Between Past and Future; přeloženo z druhého, rozšířeného vydání (New York 1968, s podtitulem Eight Exercises in Political Thought). První tři - Co je autorita?, Co je svoboda? a Krize výchovy a vzdělání - vyšly již začátkem 80. let v edici Kvart pod souhrnným názvem Co je svoboda? Tento výběr se stal základem přítomného vydání v EE; překlad byl znovu přehlédnut a mnoze opraven, navíc připojena studie čtvrtá - Krize kultury: její sociální a politický význam (odtud také nový název celého výboru). V předmluvě Martina Palouše - Přirozený svět a vita activa - se ozřejmuje filosofický základ politického myšlení H. Arendtové ve vztahu k Patočkovým úvahám o přirozeném světě; Paloušova stať byla mimo to publikována samostatně v Ročence KS 1984 a vyšla též v knižním souboru autorových esejů Paralelní úvahy (edice Nové cesty myšlení, EE sv. 189). - Život a dílo H. Arendtové jsou v hlavních rysech zachyceny v poznámce biografické a bibliografické, v ediční poznámce pak čtenář najde podrobné údaje o původu jednotlivých textů.

Laudatio R.P. (Radimu Paloušovi k šedesátinám)

(sv. 196, Praha 1984, 330 ss. B5; jako frontispice foto jubilanta)

Oslavný sborník se rozpadá do dvou samostatných částí. První část, zabírající zhruba dvě třetiny textu, tvoří reflexivně vzpomínková próza s názvem Svatojánský výlet. Trojice autorů, kteří zde vystupují jen pod křestními jmény (Ivan, Martin, Zdeněk), vypráví po řadě zážitky ze společného výletu, podniknutého v předvečer sv. Jana roku 1982. Fyzicky putovali českou krajinou, ale že jsou to filosofové, mnohem čileji se přitom rozbíhali po širých pláních lidského ducha. Pozoruhodné však na tom je, že tento dvojí "discursus" tvoří jakoby nedílnou jednotu: alespoň z jejich retrospektivního písemného záznamu je patrné, že to obojí představuje pro každého z účastníků j e d n u zkušenost. Trojím literárním zpracováním této dvojediné zkušenosti vznikl osobitý útvar, jakýsi (sit venia verbo) filosofický cestopis, který se celkem vymyká stručné charakteristice.

Druhou část sborníku tvoří řada kratších, žánrově rozmanitých textů: Milan Balabán, Ubi es (K ontologickému aspektu biblické metafor); Erazim Kohák, O věku výchovy (Rozhlasová recenze jubilantovy knihy Věk výchovy; Ladislav Hejdánek, Tolerance dnes a zítra; Miloš Rejchrt, Bude vám přidáno (kázání); Václav Benda, Dopis místo úvahy; Daniel Kroupa, Věda, filosofie a náboženství; Tomas Halík, K psychologii mravního jednání; Josef Zvěřina, Technika - komunikace - kultura - víra (uvaha ve formě dopisu).

PALOUSH, Radim: Česká zkušenost

(sv. 193, Praha 1985, 388 ss. B5)

Souborné vydání čtyř samostatných textů: První dva - Komenského škola stáří a založení gerontagogiky (1978) a K Bolzanovu významu v duchovním vývoji a v národním povědomí (1981) - vyšly knižně v edici Nové cesty myšlení; následuje dosud nepublikovaná rigorózní práce z roku 1948 Masarykovo filosofické mládí a na závěr úvaha z roku 1984, která pod názvem Česká zkušenost představuje jakési resumé autorova dosavadního badání v dějinách české filosofie, soustředěného na tři velké osobnosti - Komenského, Bolzana a Masaryka - se stálým zřetelem k postavě Jana Patočky. Osobní vzpomínkou na Patočku také autor tuto stať končí.



m i n i

r e c e n z e

SIDONIUS + SAKATEKA: Dialog o páté cestě

(EE sv. 197, Praha 1984, 47 ss. B5)

Od legendárních V+W přes Suchého a Šlitra až po Vodňanského a Skoumala - tvůrčí typ autorské dvojice má u nás již dlouhou tradici, povýtce však omezenou na oblast divadelní resp. písničkářskou. Nyní tuto tvůrčí metodu uplatnili S+S na scéně literární, a to v oboru, kde bychom to nejméně čekali. Mnohdy to tak vypadá, jakoby filosofové, když usednou k psacímu stolu, cítili jakousi stavovskou téměř povinnost vyjadřovat se co nejkoženěji a nejtěžkopádněji. Vystoupení S+S působí v tomto prostředí dusivé suchopárnosti a nudy jako závan čerstvého vzduchu. Už jenom to, že do filosofické literatury přinesli vtíp a humor, vzácné to koření v našem písemnictví vůbec, jeví se za daných okolností jako čin vpravdě revoluční. Oni tím však zároveň jaksi rehabilitují samotný pojem filosofie: v původním slova smyslu by to měla být láska k moudrosti, a lásku zajisté provází spíše rozpustilá hravost než pochmurná vážnost a trudnomyslnost. S+S vedou svůj dialog s živelnou chutí a v dobrém rozmaru, dokazujíce tak, že filosofovat se dá i bez vraštění čela a symbolického zakoktavání. Od samého začátku cítíš, jak se přitom autoři báječně baví. Jejich veselí je nakažlivé, protože zjevně nezáluďné: nic tu není vypočteno na efekt, naopak, autoři berou na publikum tak málo ohledu, že se vůbec nestarají, zda jejich nárážkám bude rozumět někdo třetí. Baví se především pro svou potěchu, jen tak. I ty jejich pseudonymy jsou spíše rozmarným převlekem, než opravdovým prostředkem utajení. Alespoň z projevu Sidoniova si každý, kdo není v pražské filosofické obci úplným cizincem, snadno odvodí totožnost pisatele; poněkud obtížnější je to u Sakateky, který čtenáři neposkytuje tolik referenčních bodů a jehož japonsky znějící jméno je samo o sobě malou šarádou...

Když se řekne filosofický dialog, každému hned vytane na mysl Platón. S+S nemají s tímto literárním pravzorem celkem nic společného. Jsou si navzájem rovnocennými partnery a nemají předem stanovené téma, které by systematicky probírali. Rozhodli se nicméně obestříti svůj rozhovor jakousi rouškou starověkosti; potřebovali např. říčku, podél níž by se mohli procházet, i vypůjčili si ji z jednoho platónského dialogu; když v hovoru přijde řeč na různé osobnosti z dějin či ze současnosti, přistrojují je - tu více, tu méně vynalézavě - do jakéhosi řeckolatinského hávu: tak americký antropolog Gregory Bateson se tu objevuje jako Gregorius, syn Bejtův či krátce Bejtovec, básník Březina zde vystupuje pod jménem Betuleton, z Jiřího Němce se stal Georgius Germanus či starý Georgius, z Marxe levita Marctis,

z Nietzscheho Fredericus Delens, atd. Je to arci součást hry, jenže... mám takový pocit, že tahle poloha autorům nesedí. Vsadil bych se, že sami nejsou o nutnosti této kamufláže vnitřně přesvědčeni: jinak by si dali s převlekem víc práce. Připomínají tak trochu ochoťníka, který přes sebe přehodil togu, ale zapomněl sundat kravatu a náramkové hodinky. Ostatně, duševní habitus autorů prozrazuje jejich domovskou příslušnost tak jednoznačně, že by bylo věru nejpřirozenější, kdyby se jejich setkání odehrávalo řekněme na rohu Vodičkovy a Lazarské. A patří sem i problém jazyka: je dosti riskantní pokoušet se bez náležité přípravy o archaickou dikci... Ale to je téma, které zde už nemůžeme rozvádět. Snad až jindy.

Kdo čeká na "stručný obsah", toho musím zklamat: dopadlo by to asi tak, jako kdybych chtěl vlastními slovy podat "obsah" básně. Dialogická forma zde totiž není - jak tomu ve filosofii už od dob Platónových často bývá - pouhou stylistickou technikou, vnější pomůckou k vyjádření něčeho, co by šlo právě tak dobře vyjádřit i jinak. Není to esej, rozepsaný pro dva hlasy. A také by se "zpátky" na esej tento dvojhlas nedal přepsat. Kdyby někdo sebral hlavní myšlenky v dialogu obsažené a zapsal je v podobě souvislého výkladu, vyšlo by z toho něco docela jiného. Tato formální nepřevoditelnost textu svědčí zajisté o jeho literární kvalitě; už to samo je v naší filosofické tvorbě vítané novum. Mimoto však vypovídá leccos i o povaze filosofování obou autorů, o jejich filosofickém stylu, dále se to tak řící. Ostatně otázka stylu, stylu myšlení jakožto derivátu určitého stylu životního, totž jedno z hlavních témat jejich rozhovoru. Nekladou si to však jako problém k řešení; rokují prostě o různých cestách poznání, ubírajíce se podél říčky, dávajíce se vést jejím tokem, sledujíce její přirozené zákruty; jejich vycházka nemá žádný cíl, nechtějí něčeho dosáhnout, někam dorazit, něco vyřešit. Nejsou z těch, kdo si před sebe staví témata jako kuželky, aby je pak mohli slavně porazit. Otázky se jim spíš rodí jakoby samy od sebe, povstávají, jak hovor plyne, z řeči samotné. Není ani tak důležité, k čemu ti dva nakonec dojdou; podstatné je, že přitom sami konají určitou cestu a tato cesta (metoda) jejich myšlení že není předem dána jako hotový návod k použití, nýbrž vyjevuje se postupně právě v řeči a skrze řeč (DIA-LOGOS, abychom uplatnili etymologii tak drahou Šidoniovi). Volba literární formy tedy, jak vidno, není náhodná: princip výstavby textu odpovídá principu určujícímu pohyb jejich myšlení. Jistěže tento styl filosofování, jak jej pěstují S+S, nebude se hodit vždy a všude, zvláště ne tam, kde je třeba soustavného výkladu, precizní analýzy apod. Přesto však cítíme, že právě takto se filosofie navrácí sama k sobě, aby obnovila své síly, když jí hrozí, že uvízne v rutinně akademického provozu: neboť tento "nový" styl je vlastně počátkem a zdrojem všech ostatních.

Tož o čem že to celé tedy je? Nu, řekl bych málem, že "o všem a o ničem", kdyby to neznělo poněkud neuctivě. S+S patrně neuspokojí toho, kdo se chce především něco "dozvědět": komu jde o změřitelný výsledek: ma to mají příliš velkou nechuť k "pachtění" a příliš velkou zálibu v "nečinnosti". Nabízejí nám však něco jiného a v dnešní době nadmíru vzácného: radost z čírého myšlení.

P e r i o d i k a

S t ř e d n í E v r o p a

++++++
+

Druhý svazek loni ustaveného sborníku (v oběhu patrně od března 1985) čítá 131 str. formátu A4 a přináší tři větší články, z toho dva překlady: Franz Kafka neboli posedlost skrvtým Bonem od francouzského jezuitu André Blancheta, Mytus Rusko od Borise Chazanova, lékaře a spisovatele, žijícího od roku 1982 v NSR, a posléze text Jindřicha Chalupického Poezie a politika (široce založená obhajoba Fr. Halase proti V. Černému). - Kromě jedné recenze a dopisu V. Bendy anglickému konservativnímu mysliteli R. Scrutonovi zabírá pak zbytek svazku objemná Příloha (více než 50 stran), věnovaná diskusi nad dokumentem Charty 77 "Právo na dějiny".

++++++
+

I n f o r m a c e o c í r k v i (IOC)

Číslo 3/85 Z obsahu uvádíme zprávu o cestě Jana Pavla II. do Latinské Ameriky (26.1.-6.2.), dopis Pavla Černogurského kolaborantskému biskupovi Jozefu Ferancovi a jeho odpověď (reakce laika na únorový sjezd kněžského sdružení *Pacem in terris*) a konečně rozsáhlý dokument o historii a současném stavu řeckokatolické církve na Ukrajině, sepsaný skupinou ukrajinských věřících v lednu 1980.

Číslo 4/85 Značnou část obsahu zaujímá letošní cyrilometodějské jubileum: upozorňujeme zvláště na dokument, který je tu publikován pod názvem "Soubor opatření proti jubileu sv. Metoděje" - instrukce stranickým a státním orgánům, proti níž vznesl ostrý protest kardinál Tomášek. Dále zaznamenáváme vzpomínku na brutální likvidaci čs. řeholních společenství v dubnu 1950, detailní zprávu o únosu a zavraždění J. Popieluszka (převzatou z časopisu *Zycie Warszawy* z 8.2. 1985), dokončení dokumentu o životě katolické církve na Ukrajině.

++++++
+

I n f o r m a c e o C h a r t ě 7 7 (INFOCH)

Číslo 4/85 (6.3. - 26.3.)

++ (dok. č. 5-8/85; sdělení VONS č. 426-432)

++ Dokument č. 5 zveřejňuje tzv. Pražskou výzvu, kterou ve formě dopisu mírovému kongresu chystanému letos v létě v Amsterdamu zpracovala skupina signatářů Ch 77 z různých názorových prostředí. Dále upozorňujeme na obsáhlý dokument č. 7,

jenž přináší řadu konkrétních podnětů k legislativním úpravám, jimiž by se stávající zákonodárství uvedlo v soulad s přijatými mezinárodními závazky na poli lidských a občanských práv.

Číslo 5/85 (17.3. - 15.4.)

† (sdělení VONS č. 433-436)

†† Druhým příspěvkem Jaroslava Mezníka se uzavírá diskuse o dokumentu Právo na dějiny. A zaznamenejme ještě polemiku Evy Kantůrkové s Milanem Šimečkou na téma dějin "velkých" a "malých" (Dějina, dějiny, dějinnost)

Číslo 6/85 (16.4. - 10.5.)

† (dok. č. 9/85; sdělení VONS č. 437-442)

†† Z obsahu vyjímáme: Dopis sedmi křesťanských matek před-
sedovi Nejvyššího soudu ČSSR (k nepodmíněnému odsouzení
tří mladých slovenských katolíků za "pašování" svatých obrázků);
korespondence mezi Mezinárodní federací pro lidská práva a La-
dislavem Lisem, který byl loni v listopadu zvolen jejím místo-
předsedou; informativní materiál o struktuře a metodách činnosti
Amnesty International.