

## OSUD, SVOBODA A METAFYZICKÉ ROZHODNUTÍ

(Pokus o kritickou reflexi  
duchovní situace moderní doby)

Bohumír Janát

Veliké zoufalství člověka tváří v tvář smrti je znakem ducha.

John S. Dunne

Učiňme, aby nicota, pokud je nám přisouzena, byla nespravedlností; bojujeme s osudem, byť i bez naděje na vítězství; bojujeme proti němu donquijotsky.

Miguel de Unamuno

Neučte se času. Učte se věčnosti. Konvencionálnost je koneckonců tak špatná jako nečistota. I vědecká fakta mohou zaprášit duši svou suchostí, pokud nejsou v jistém smyslu každého rána utírána, či lépe zúrodnována rosou svěží a živé pravdy. Vědění k nám nepřichází po kouscích, nýbrž světelnými záblesky z nebes.

Henry David Thoreau

Povahu moderní spirituality i v její radikalizované postmoderní verzi charakterizuje duch rezignace. V minulých stoletích dlouho připravovaná vynořila se v našem věku ona zvláštní forma metafyzického fatalismu, jehož principem je pozemská konečnost a jehož „vírou“ se stává sekulární eschatologie, tedy idea netranscendentního vyústění dějin (ať už coby naplnění objektivních zákonů historické nutnosti či ve smyslu providenčního poslání národa a rasy anebo v podobě definitivního vítězství určitého nadosobního ekonomického mechanismu či politického systému). Nejde však o rezignaci pasivní, jde o rezignaci bytostně ofenzivní. Takováto hluboká rezignace není jen odepsáním určité možnosti, není jen tím, co poznamenává každou lidskou volbu a co John S. Dunne nazývá „dilematem cesty nezvolené“; není to pouhá negace všech potencialit, k jejichž uskutečnění se nedostává čas, síla

a potřebný prostor individuálního života. V duchovním smyslu znamená rezignace odstoupení od možnosti, která je člověku bytostně vlastní, k níž je povolán a k níž se váže samotný smysl lidské existence.

Moderní spiritualita se vymezila v opozici vůči spiritualitě středověké, kterou podle Guardiniho charakterizuje „pohyb vzhůru nad svět k Bohu a od Něho zase zpět do světa s úkolem jej přetvořit k obrazu Božímu“.<sup>1</sup> Nezdár úsilí přetvořit svět k obrazu Božímu je patrný ve velkých krizích a katastrofách evropského středověku, ať už to byl konečný neúspěch křížových výprav udržet pozice křesťanského Býpádu ve Svaté Zemi, následná velká morová epidemie v Evropě v první pol. XIV. století, pád Konstantinopolu r. 1453 či schisma západní církve, jež iniciovalo náboženské války, pro jejichž hrůzně pustošivý rozběh poskytlo půdu již plně novověké XVII. století.

Moderní člověk, jenž v kontinuitě evropských dějin kdesi v hlubší vrstvě vědomí ukládal zkušenost nezdaru středověkého úsilí vtisknout světu *imago Dei*, není nepodoben hrdinovi rozsáhlého románu Nikose Kazantzakise *Odysea: moderní pokračování*. Kazantzakisův Odysseus prožije svůj základní duchovní otřes poté, kdy město, které se svými přáteli zbudoval na základě své extatické vize Boha, je zničeno zemětřesením; v tomto okamžiku odvrhuje samotný pojem Boha, svým souputníkem činí smrt a smyslem svého života činí objevitelskou plavbu, tedy snahu o maximální rozsah pozemské zkušenosti; svou maximou stanoví, že jen ten člověk je svobodný, který na zemi zápasí prost vší nadpozemské naděje. Umírá za polárním kruhem v heroické póze člověka, který – jak doufá – přelstí smrt tím, že plně vyčerpá možnosti pozemské existence a nabídne nicotě coby kořist už jen prázdnotu po životě již naplněném ve svých bytostných možnostech realizovaných v čase.

V úvodu zmíněný současný americký myslitel John S. Dunne, který metodou narativní teologie pracuje formou naslouchajícího dialogu s klíčovými příběhy světové literatury, vidí v Kazantzakisově *Odyseo*vi archetyp moderního lidství. Zároveň předkládá pozoruhodnou souvislost moderní *odyssey* s filosofickým podnikem jednoho ze zakladatelů moderny, když uvádí, že Hegel rovněž zamýšlel svou *Fenomenologii ducha* (vědu o zkušenosti vědomí) původně jako objevitelskou plavbu (*Entdeckungsreise*, *voyage of discovery*): cílem je absolutní pozice, v níž autonomní lidský duch po naplnění celého rozsahu možné zkušenosti spočine ve stavu vlastní dokonalosti. Meta-

fyzicky zkonstruovaná nesmrtnost i zde má být oním aktem, jenž přelstí smrt tím, že život vyčerpáním svých možností v daném čase smrt jaksi předstihne a vstoupí do nicoty ještě dříve, než se dostaví onen neodvolatelný osud, jenž ukončuje cestu všeho pozemského. Ryzí bytí a ryzí nic jsou pro Hegela totožné a pojmy jako milost, vzkříšení, spása, naděje či transcendentní eschaton světových dějin nemají v této filosofii místo. John S. Dunne v této souvislosti cituje ve své meditaci nad archetypem moderny slova, v nichž Heinrich Heine nazval Hegela „mužem, který obeplul svět ducha a neohroženě postoupil až k Severnímu pólu myšlení, kde rozum člověka zamrzá v abstraktním ledu“.<sup>2</sup>

\*

Rezignace na otázku osobní nesmrtnosti, zatmění obzoru života věčného a přitakání smrti jako přirozenému a tedy v jádru dobrému zákonu pozemské konečnosti lidského bytí... toto rozhodnutí představuje určitý *consensus philosophorum*, jakousi nepsanou (o to přísnější) konvencí většinového proudu moderního myšlení. V základní filosofické tónině pělí moderní myslitelé unisono chorál Friedricha Nietzscheho o věrnosti zemi a o nevěře v nadpozemské naděje. Pozemskost, konečnost, časovost a smrtelnost vystupují jako nezměnitelný, věčný osud, v jehož přijetí se člověku – v určité póze heroického titánského patetismu zřeknutí se primordiální touhy po společenství s věcmi božskými – teprve otevírá říše smrtelné (neradostné, avšak hrdé) svobody. V podtextu tohoto obecného ladění většinové spirituality našeho času lze zaslechnout vskutku nadobyčej přímé slovo Fr. Nietzscheho: „Má formule pro lidskou velikost je *amor fati*: Nechtít nic jinak, do budoucna, do minula, ani na věky věků. Nutné nikoli jen snášet, tím méně zatajovat – veškerý idealismus přelhávaním nutného –, nýbrž milovat...“<sup>3</sup>

Spojení osudu, nutnosti, tristní a děsivé nevyhnutnosti na straně jedné, s láskou, svobodou, velikostí, autenticitou a důstojností na straně druhé, tvoří patrně jádro veskrze mystifikující, leč obecně přijímané formule o svobodě jako poznané nutnosti. Přitom duchovní bezútesnost a filosofická sterilita takového závěru je patrná: kdybychom kupř. přijali nepřekročitelnost pěti Jaspersových mezních určení existence

<sup>2</sup> John S. Dunne, *Čas a mythus*. Meditace o vyprávění příběhu jako prozkoumávání života a smrti, Artforum-Jazzová sekce, Praha 1991, str. 30-34.

<sup>3</sup> Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, Naše vojsko 1993, str. 113.

<sup>1</sup> R. Guardini, *Konec novověku*, Vyšehrad 1992, str. 15.

(smrt, utrpení, boj, náhoda a vina – „musím zemřít, trpět, bojovat, jsem podroben náhodě a nevyhnutně se zaplétám do vin“), znamenalo by to kapitulaci před lidskou upadlostí a eternisací jejího skutečného stavu... „amor fati navěky věků“. Jediným pseudoetickým východiskem pak může být to, co Masaryk nazval *metafyzickým titanisem*, tedy postoj pohrdajícího vzdoru vůči výzvě věčnosti, nesmrtelnosti, patos radikální konečnosti, étos heroické nicoty, která nakonec přece jen očekává záchranu, kterou může přinést „už jen nějaký bůh“.

Jestliže se pokusíme překročit rovinu, v níž vládne fascinace osudem, kapitulace před „realitou“ a rezignace svobody před náhledem nemilosrdné nutnosti, pak možná dospějeme k dimenzi filosoficky hlubší a konstitutivnější než je ta, kterou představují konvencionálně chápané akty a fenomény poznání, dialogu, intersubjektivní komunikace, dějinné a politické akce či třeba fundamentálně ontologické introspekce (třebaže k tomu poslednímu krok, který hodlám učinit, má asi nejbliže). Za bytostně určující rozměr filosofie (i se všemi jejími kulturními, dějinnými a politickými důsledky) lze pokládat sféru, v níž se odehrává událost, kterou lze v co možná nejpřímějším náhledu pojmenovat výrazem *metafyzické rozhodnutí*. Rozhodnutí samo o sobě představuje určitou středovou zónu mezi poznáním a činem. Metafyzické rozhodnutí je pak rozhodnutí o věcech zásadní duchovní relevance, je to určitá volba osudu, rozhodnutí, které určuje další cestu myšlenky i činu. V situaci takového rozhodnutí se kupř. nachází Goethův Faust ve chvíli, kdy se namáhá nad překladem první věty prologu Janova evangelia. Výraz LOGOS – Slovo zdá se mu příliš všední, neprůrazný, bližší jsou mu výrazy *pojem*, *síla*; nakonec uskutečňuje malou metafyzickou revoluci, přepisuje evangelium a základní Janovu theologickou větu mění na formuli: „Na počátku byl čin.“ Právě toto je iniciační chvíle, kdy – jak Goethe geniálně určil celkovou posloupnost svého tragického eposu – k Faustovi přistupuje *genius malignus*, aby jej vedl do světa k naplnění výzvy, jež se stala romantickou esoterní formulí neklidného ducha moderního věku: „Vpadněme činem v šumící čas, v lomozu dějin nechť zazní náš hlas.“

Miguel de Unamuno charakterizuje základní polohu metafyzického rozhodnutí jako akt kladné či záporné vůle uplatněné přímo v otázce nejvyšší, když ve větě, která není prosta patosu morálního obvinění, říká, že „ne hlavou, ale srdcem popírá bezbožný Boha, to jest nechce, aby byl“.<sup>4</sup> Jiným příkladem metafyzického rozhodnutí může být Hei-

<sup>4</sup> M. de Unamuno, *Tragický pocit života*, Praha 1927, str. 193.

deggerovo určení základní struktury pobytu jako bytí k smrti či lidské svobody jako „Freiheit zum Tode“. Ukázkou může být Bělohorského postižení smyslu demokracie jako „vlády smrtelných“ či zase naopak stanovisko C. S. Lewise, který otevřeně říká, že „rozdíl mezi totalitním zřízením a demokracií způsobuje nesmrtelnost“. Metafyzickým rozhodnutím je tvrzení Hannah Arendtové, že totalitarismy XX. století nenávratně přetrhly a skončily kontinuitu dosavadní západní duchovní tradice a totéž rozhodnutí představuje spolu se stanoviskem Arendtové neslučitelné přesvědčení Romana Guardiniho, že s probíhajícím koncem novověku vystoupí daleko zřetelněji eschatologický charakter světových dějin. Nicméně, pokud nechceme ideu metafyzického rozhodnutí postavit jen jako dalšího z řady svědků rozpadu Pravdy do plurality vzájemně si protřečících a překřikujících se malých pravd, pak musíme učinit alespoň náznakový pokus prokázat hlubším tázáním tento princip jako mohutnost otevírání universálního prostoru pravdy, komunikace a dorozumění.

\*

Povahu rozhodnutí lze objasnit metodou filosofické introspekce, tedy reflexí vlastního vnitřního duchovního prožitku a zkušenosti, metodou nikoli nepodobnou – jak bylo výše naznačeno – Heideggerově fundamentální ontologii. Přitom jako přehnanou lze hodnotit Heideggerovu snahu provést na základě „nové“, fenomenologicky nezaujaté metody destrukci dějin ontologie; vždyť metodou ponoru do proudu vlastní niternosti pracují filosofové po celá tisíciletí. Metafyzické rozhodnutí jako moment identifikující svým způsobem osud a svobodu nenáleží zajisté k věcem běžné každodennosti a není to rovněž nějaký privátně osobní či veřejně politický akt rozhodnutí. Není to zároveň záležitost úzké skupiny lidí zabývajících se metafyzikou či výhradní věc duchovních elit. Každý člověk je ve svém životě konfrontován s otázkou smrti a nesmrtelnosti, času a věčnosti, dobra a zla, víry a nihilismu, naděje a zoufalství, každý se setká s možností universálně solidární sympatie a s možností chladně lhostejného sobectví. Každý člověk tak či onak narazí na otázku: „Existuje Bůh?“, každý člověk (alespoň naší civilizace) má vědomost o základních momentech Kristova pozemského příběhu, především o Ježíšově sporu s intelektuální mocí farizeů a imperiální svémocí Říma. Každý z nás se ocitl v situaci, kdy bylo možno couvnutím před zlem ulehčit vlastní úděl a složit část tíhy lidské existenciální vystavenosti na bedra druhých. (Krajní polohu tohoto konfliktu předvádí George Orwell v díle *1984*: poslední člověk Winston Smith v totalitní převýchově ministerstva lásky zatracuje své

lidství v momentu šíleného strachu před hladovou krysou formulí „udělejte to jí“, Julii, jediné bytosti, kterou miluje.)

Odhlédneme od momentů krajně vypjaté situace, kdy se z celého prostoru vlastní minulosti zvedne něco jako osudová vichřice, jež smete lidskou svobodu, odpovědnost a přičetnost: Orwellův Winston Smith se jako člen stranické elity již dávno předtím k čemusi rozhodl a deterministický řetěz jej pak dovedl k finálnímu činu duchovního sebezatracení; byl „vyléčen“ z lidství a svou původní volbou měl na tom účast. Ano, předpokládejme možnost skutečně původní volby a tuto volbu předpokládejme nikoli jako moment hektického stresu, nýbrž jako okamžik klidu – možná velice vypjatého ticha – základní úvahy. Pak lze obecně říci, že do života každého z nás se v neopakovatelné osobní modifikaci promítne základní, bytostně konstitutivní, lidská duchovní alternativa. Metafyzické rozhodnutí lze pokládat za nepodmíněný akt původního zvažování hodnot, nepodmíněný v tom smyslu, že prostorem jeho uskutečnění je chvíle zastavení deterministického proudu, chvíle, kdy zavládne svým způsobem zároveň děsivá i fascinující *samota*, samota vlastní svobodě svěřeného tvora. O tomto aktu tedy nelze zajisté uvažovat v situaci, kdy je člověk zmanipulován silným většinovým proudem obecného mínění a mravu, i když lze nicméně připsat skutečnost zmanipulování lidské bytosti jejím předchozím rozhodnutím (jak o tom svým způsobem vypovídají autoři Zamjatin, Orwell, Koestler, Huxley, London a další), či dokonce důsledkům rozhodnutí, jež překračují hranici individuálního života, když třeba předchozí generace z velké míry uzavřely šance svobody.

Metafyzické rozhodnutí je onen zvláštní okamžik absolutního osamění, kdy ztichne hlas světa, hlas duše i hlas Boží a v této napjaté chvíli jako by vše od člověka očekávalo jeho vlastní podstatné slovo, jeho svobodnou volbu vlastního osudu. Co následuje potom, je již jen výsledkem této události a celý duchovní život se odehrává ve stínu rostoucího stromu osudové svobody, jež zapustila kořeny aktem metafyzického rozhodnutí. Na úrovni individuálního života nemusí být metafyzické rozhodnutí jednorázovým aktem, který vše vyřeší jednou provždy. Nemusí být chvílí, kdy do lidského příběhu vstoupil neodvolatelný osud, který svým samopohybem již člověka dovede k nasměrovanému cíli. Spíše se zdá, že šance metafyzického rozhodnutí, šance dosud nezakořeněné svobody, se vrací tak, jako se vždy znovu – dokud je člověk na dráze času – ohlašuje osud coby neodvratnost volby v situaci lidské bytostné, základní, duchovní alternativy. Křesťanská *metanoia* dokonce předpokládá možnost naprostého vítězství i prohry i ve skutečně posledních rozhodujících krocích temporální existence.

Metafyzické rozhodnutí není věcí, které by se mohla plně zmocnit ve svých deskripcích a analýzách fenomenologická či existenciálně ontologická metoda. Není to Husserlovský náhled bytnosti (*Wesenschau*) a není to mohutnost podobná kupř. Heideggerově „napřed běžící rozhodnosti“ (*vorlaufende Entschlossenheit*), tedy určité síle duchovního mechanismu sebeprojekce do budoucna, jehož pohyb je jaksi automaticky navozen samotným nezastavitelným proudem časové posloupnosti lidského bytí. Metafyzické rozhodnutí jakožto podstatný krok v alternativě času a věčnosti, nicoty a bytí, smrti a života je činem volby v otázce dobra a zla a jeho bytostný rozměr je *etický*.

Metafyzické rozhodnutí (výraz sám lze pokládat za určitou filosofickou transkripci slova víra, popřípadě nevíra) je hluboce osobní akt vyznání, v němž člověk uznává a vyznává určitý princip, který má zaručit integritu jeho existence na základě soudu o jejím celkovém smyslu. Jako bychom zde před tváří věčnosti vyslovovali své základní ANO či NE. Aktem vyznání v tomto smyslu může být etický relativismus moderního liberalismu, dokonce aktem dogmatického vyznání, stejně jako je tímto aktem věroučně vyznavačský postoj křesťana, jenž uznává absolutní nárok jediné, nejvyšší, konkrétně pojaté Pravdy. Kdybychom z obavy před tíží duchovní odpovědnosti zůstávali u čistě formálního hlediska, které pak nevidí formálního rozdílu mezi theismem a atheismem a takto volili jako svou pozici šedou zónu nerozhodných, i tento akt by představoval metafyzické rozhodnutí *sui generis*.

\*

Moderní doba prolomila základní souvislost *bytí, dobra, pravdy a svobody*. Od dob Hegelových je ryzí bytí spíše než s ryzím dobrem totožné s ryzí nicotou a od dob Francouzské revoluce je svoboda chápána jako to, co prýští z negace absolutního nároku pravdy. Pravověrnost je – z historického hlediska žel právem – spojována se samovládou, nejvyšší dobro je chápáno jako totalitní nárok, bytí se rozpadá do plurality jsoucen, zůstává osamělá svoboda ve vlastní izolovanosti opevněných tvorů. V moderním čase vládne duch doby, duch času, který sám sebe ztotožňuje s modernitou, tedy s tou poslední, nejnovější, do budoucna pádící přítomností. Duch doby zbožšťuje sám sebe. Přívlastek moderní ztotožňuje s přívlastkem dobrý. Spíše než moudrostí, jež v sobě vždy chová niterné pouto k věčnosti, argumentuje magickými formulami ideologií, sugescí historické nutnosti a s nesmlouvavou osudovostí odsuzuje mimo „naši dobu“ vše, co ne-

vyznává principy, na kterých duch doby stojí a instituce a výdobytky, kterými se pyšní.

Relativistický duch doby staví pravdu a svobodu proti sobě a zatemňuje tak tvrdou historickou zkušeností zaplacené poznání, že od pravdy izolovaná svoboda se stává pro člověka zákeřnou pastí. Argumentovat proti víře v jedinou osvobozující pravdu poukazem na hrůzná fakta, jež provázejí lidské dějiny (ať už je chápeme jako dějiny pokroku či dějiny spásy anebo dějiny pokroku spásy), zmiňovat v této souvislosti inkvizici, kacířské hranice, schismata, sektářskou animositu, náboženské války a znásilňování svědomí znamená základní nepochopení rozdílů lidské touhy po nejvyšší, jediné pravdě a lidského záměru pravdu vlastnit, zesvévolnit a manipulovat. Právě křesťanství je místem, kde dochází k ostrému vědomí lidské viny a selhání, k převzetí odpovědnosti za nespravedlnost vůči Bohu a bližnímu, k převzetí osobní garance za dějiny pravdy i se všemi oněmi tristními dějinnými fenomény, jež se z ryze lidského, časového hlediska zdají být neodčinitelné. V tomto smyslu lze přijmout větu Jacques Maritaina o tom, že „Bůh je zranitelný“ či vyprávění z románu Elieho Wiesela *Noc*, kdy ve chvíli popravby chlapce na dvoře Ausschwitzu zazní na otázku: „Kde je Bůh?“ odpověď: „Je zde, visí na této šibenici“ anebo Pascalovu vizi, že Kristus bude trpět až do konce světa.

Odmítnutí jediné nejvyšší pravdy pokusem o její rozdrobení do mnoha osobních, zájmových, kontextuálních pravd vychází z představy pravdy jako světské moci, která člověku umožňuje realizaci jeho záměru. Takováto pravda vázaná na konečný rozměr lidské existence popírá pravdu ve smyslu dějinné transcendence, pravdu, jejímž obrazem je velký dějinný exodus, jenž zachytává, nese a k eschatologickému naplnění přivádí všechny ty často zmařené, zbloudilé a znásilněné osudy lidí. I zde však stojíme před skutečností metafyzického rozhodnutí, zda člověk pojme pravdu jako světskou moc, tedy jako absolutní v právě dané chvíli, leč do budoucna velice pomíjivou sílu, která navíc z velké míry žije z negace všeho předchozího, anebo jako mohutnost věčnosti, jež vymezením počátku a konce otevřela prostor dějinám coby sféře uskutečnění svobody volby a rozhodnutí, sféře s úžasně nedozírnou finální možností.

Právě pro jeho finální orientaci byl křesťanskému postoji mnohdy právem vytýkán úlet k onomu budoucímu světu spojený se zavržením návratu k tomuto skutečnému světu i nehodnověrnost spojená s neschopností udržet vysokost ideálu ve zkoušce každodennosti. Již v minulém století poznamenal H. D. Thoreau, že „Moderní křesťan... Ukazuje bělmo svých očí v den sváteční a tmavou zornici oka po celý zbytek týdne.“ A nikoli náhodou přišly navýsost cenné podněty

k rozhybání křesťanské spirituality právě od zdánlivých pohanů a ateistů; a je vsuktku otázkou – jak to naznačily nedávné diskuse v polském tisku – zda šířiteli ateismu spíše než Voltaire, Marx, Feuerbach či Nietzsche nejsou nevěrohodní, váhaví, úzkoprsí, s duchem doby kalkulující křesťané, z nichž mnozí se už více než k svému vlastnímu jménu hlásí z takticko politických důvodů raději k poněkud matnému a mnohoznačnému pojmu konservatismus. Odtud pak už není daleko k představě politiky jako autonomní sféry, do jejichž vlastních zákonů může víra, morálka i elementární lidská poctivost mluvit už jen vzdáleně. Hodnověrnost, ryzost, autenticita křesťanského postoje zde bude patrně dána ostrovní vědomí, že dějinný spor křesťanství a státu (spor království, které není z tohoto světa s imperiem, které z tohoto světa je), spor moci duchovní s mocí politickou je dosud radikálně otevřený a nelze jej jen tak snadno uzavřít nějakou smírnou konvencí politických stran a církví.

\*

Metafyzické rozhodnutí, v němž jsme se pokusili nalézt určitý klíč ke smyslu filosofie i k pochopení alternativy moderní doby, je aktem, který se odehrává v prostoru vymezeném osudem a svobodou. Přitom tyto tři kategorie (osud, svoboda a metafyzické rozhodnutí) existují – jak se pokusíme závěrem stručně objasnit – ve vzájemné, hluboké a neodmyslitelné souvislosti. Prvním krokem budiž rozhodnutí odmítnout *politický pojem svobody* jako samou svou podstatou nedůsledný, nedomyšlený, relativistický a vágní; začněme tedy s rozhodnutím hovořit o svobodě ve smyslu *metafyzického religiosním*. Jsou pro to tyto důvody. Politický pojem svobody – třebaže v uvažování o svobodě převládá, převládal a patrně ještě bude převládat – váže myšlenku svobody tak či onak k otázce moci a z velké části vyčerpává svou energii na antinomii pozitivního a negativního pojmu svobody.

Jeden z klasiků této myšlenky prof. Isaiah Berlin chápe negativní svobodu jako prostor, v němž člověk může být sám sebou bez intervenujících vlivů druhých lidí. Je to svoboda ryze individualistická, takřka jakýs svoboda od bližního. Pozitivní svoboda je pak rozvinutím vlastních bytostných možností, kam jinam, než do prostoru *polis*; je to průnik vlastní svobody do prostoru svobody druhých lidí a tudíž možnost ovlivňovat jejich životy a jejich chování, vposledu je to svoboda ryze mocenská, svoboda nad bližními. Nejvyšší mírou pozitivní svobody (pochopitelně zároveň i nejvyšší mírou svobody negativní) by disponoval jedinec stojící na vrcholu dané mocenské hierarchie. Nadírem politické svobody by byla základní občanská svoboda, zenitem by zde byla

svoboda Caesarova. Politický pojem svobody je však vždy bytostně vázán na skutečný, časově určený, mocenský status quo – třebaže každá moc si tak či onak zahrává s myšlenkou sekulární eschatologie – a z hlediska širší historické perspektivy, natož z hlediska věčnosti, se tento pojem jeví navýsost problematický, relativistický a v základu mystifikující. Pokud se přidržujeme zásady *finis coronat opus*, pak v symbolickém i skutečném smyslu lze říci, že vrcholná pozitivní svoboda každého Caesara se nakonec musí vtěsnat do úzkého prostoru, ohraničeného hroty dýk často těch nejbližších spolupracovníků. Navíc, politický pojem svobody bude spíše setrvávat u negativní, individualistické svobody, bude vždy houževnatě vzdorovat pojmu svobody pozitivní, neboť v ní více méně právem tuší nebezpečí lidské svévole oděné do hávu ideálního dobra, nebezpečí diktatury a totalitarismu. Liberální demokracie se svým negativním pojmem svobody by pak opravdu – jak to zřetelně tušil Alexis de Tocqueville – hrozila v posledu uvěznit člověka v samotě jeho vlastního srdce. Kdyby lidská *polis*, tedy sféra politiky a historie světa, jež se odehrává v imanenci, byla jediným prostorem, kde lze nalézt svobodu, pocítit naplnění a zakusit určitou smrtelnou vděčnost, pak bychom asi vždy končili u tristní nutnosti a nemilosrdné osudovosti, která by dávala lidské svobodě v jejím samotném pojmu trpký a ironický, snad heroicky desperativní nádech.

Svoboda v metafyzicko-religiosním smyslu – třebaže asi vždy bude terčem pozemsky rozumných, v podstatě však rezignujících realistů je (coby svoboda až k absolutní hranici konsekventně domyšlená) v negativním smyslu svobodou *od* smrti, v pozitivním smyslu pak svobodou *k* životu věčnému. Smrt a věčný život představují pro lidskou existenci její základní osudový horizont a třebaže tyto dvě věci nejsou nikdy plně v moci lidské vůle, člověk se nemůže vyvázat ze vztahu k nim. Nemůže k nim v řadě rezignujícího odmítnutí a v naději stojícího přijetí nezaujmout duchovní postoj a duchovní postoj je ve své povaze záležitostí metafyzického rozhodnutí.

Základní formulí lidského osudu vyslovuje umírající král David, když svému synu Šalomounovi říká: „*Odcházím cestou všeho pozemského*“ (1Kr 2,2). Tato věta vyjadřuje bytostnou zkušenost v rozhodující chvíli a je proto filosoficky konstitutivní. David neříká zanikám, pomíjím, mizím, končím, propadám se v nicotu... tak jako všechno pozemské. Mluví o universálním osudu, o nevyhnutné cestě všeho, co vstoupilo do prostoru země a užívá výrazu „*odcházím cestou*“, výrazu, který není pouze eufemisující metaforou pro tristní a hrůzoplňnou realitu finálního znicotnění všeho, co jest. I v okamžiku krajní, osudové, smrtelné situace osud a cesta jsou podle nazření největšího z izraelských králů bytostně propojeny: smrt není temným místem vymizení existence, může být chá-

pána jako bod přechodu, jako okamžik zjevení horizontu jiné, nové cesty. I slovo „*odcházím*“ má své kam. Pesimismus přítomný v náhledu neúprosné podrobenosti všeho pozemského pod jeden smrtelný úděl může být vyvážen a překonán nadějí slova *odcházím*.

Dejme tomu, že člověk v časově vymezené situaci své pozemské existence, v níž král David vyslovil svou větu o cestě všeho pozemského, nemůže mít jasnou intuíci horizontu své další cesty. Není to však síla k věčnosti předurčeného ducha, který tváří v tvář smrti již prodělal zkušenost zoufalství (i David ve svém životě několikrát hořce zaplakal nad smrtí svých synů), síla, která člověku nakonec dává nad zoufalstvím zvítězit, síla, která i smrt chápe nikoli jako přervání existence, nýbrž jako cestu? Není to moc nesmrtelného ducha, jenž veden pocitem odpovědnosti za druhé (kteří zde ve světě zůstávají a pro něž by jeho selhání v mezní chvíli bylo břemenem pro jejich vlastní duchovní zápas) dává i ve smrti prostor smíření, svobodě a naději? Kdyby finálním, osudovým určením, tedy podstatou člověka byla nicota, musela by se projevovat v uzlových bodech existence právě jako selhání odpovědnosti. Vždyť nicota nemůže být ničemu odpovědná, ani sama sobě. Znakem odpovědnosti se může vyznačovat toliko ve své povaze věčné bytí.

Osudem i svobodou člověka je akt metafyzického rozhodnutí, akt základního hodnocení, akt rozhodnutí o hodnotě života a světa, akt, jehož krajními polohami se v posledu stávají *odhodlaná naděje* a *rezignující úzkost*. Kdyby se filosofie rozhodla vzdát se své metafyzické naděje, vzdala by se své nejvlastnější síly. Rezignovala by na své poslání a vzdala by se svého radostného patosu i své nejhlubší pravdy. Stala by se záhy pouhým komentářem k událostem světa hroutícího se do relativismu a nihilismu. Stala by se povolnou služkou ducha doby, který se i dnes sílí a konejší svým snem o sekulární eschatologii, jejímž naplněním by měla být posthistorická eternita konečného vítězství určitých politických a ekonomických principů. Snad právě tváří v tvář vládnoucímu duchu doby, který svým rozhodnutím odmítnout existenci jediné, nejvyšší, pro všechny závazné pravdy chce hlásat svůj pozemský realismus, svou skromnost, civilnost, svobodomyšlnost a nepatetičnost, snad právě tady je dobré připomenout slova, jež ve své promluvě k udělení Nobelovy ceny napsal český básník:

„Pravda nevítezila, nevíteží a nebude vítězit bez pathosu.“<sup>5</sup>

8. XI. 1993

<sup>5</sup> Jaroslav Seifert, *O patetickém a lyrickém stavu ducha*. Řeč k udělení Nobelovy ceny za literaturu 1984, vydala Jazzová sekce 1985, Edice dokumenty, str. 12.