PRAXE NÁSLEDOVÁNÍ[1]

Javier Gomá Lanzón

Evangelium vyzývající Galilejce k obrácení bylo zvěstováno „chuďasům a hříšníkům". Chuďas je *kdosi insolventní* a hříšník je ten, kdo má nějaký *dluh* vůči svému svědomí. O obrácení může usilovat ten, kdo se předtím ztotožní s podobou *insolventního dlužníka.* Dříve než nastolíme téma vlastního obrácení a jeho předpokladu, je nutné studovat, jak se člověk vybavený pouhou životní praxí přirozeně poznává v takovém obrazu. Každý člověk je insolventní dlužník, včetně nezávislého, hrdě emancipovaného moderního občana.

Pouhých pár kapek životní praxe nám stačí k stanovení obecné skladby světa. K vyvození náležitých závěrů by dokonce mělo stačit, posoudí-li se vlastní život a otevřenýma očima se pozoruje život druhých. Jedni strádají údělem, jaký jim nadiktoval „zákon života" – žijí své údobí estetické, etické a smrt –, avšak osud zachází s jinými ještě hůře, jestliže procházejí světem bez jakéhokoli cíle, jako příklad nulové existence. Celý svět se považuje za *chuďasa,* protože každý posléze pochopí, že nic nezmůže proti neúprosné destrukci všeho, takže tváří v tvář této zjevné pravdě mu nezbývá než rezignovat. Pokud se tu použije postoj všemocnosti, pouze to vypovídá o nevědomosti zastírající mysl těch, kdo jej používají, což má svou příčinu v tupé neznalosti stran nespravedlnosti světa a spíše v prométheovském záměru jí čelit, a vposled to slouží k pouhému zbytnění oběti před jejím obětováním. Vždyť existuje hranice stanovující reálné rozlišení mezi nezbytným bytím (Bohem) a vším nahodilým, v jehož podstatě bytí není (jde o ostatní jsoucna). K této ontologické ošidnosti každého nahodilého jsoucna svět sám od sebe připojuje ještě větší bídu, jež je vlastní výlučně lidem, protože pouhým plynutím času nás životní praxe nelítostně zbavuje všeho vlastnictví a vrací nám jakoby v zrcadle zachycený obraz naší chudoby. Nakonec člověk – každý člověk, ať je jeho osobní zkušenost jakákoli – se později nebo dříve prohlásí před světem, jenž ho drtí, za chudáka a dlužníka.

[1] Překlad zkráceného textu kapitoly „Praxis del seguimiento" z knihy J. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, Madrid 2015[2], str. 327–355.

https://doi.org/10.14712/25337637.2017.6

Toto však zdaleka není vše, má-li proběhnout příprava k niternému obrácení. K této *vnější* perspektivě vztahu vůči světu (vztahu chudáka) je nutné připojit perspektivu *vnitřní* a rovněž uznat dluh vůči sobě samému (vztah hříšníka). A toto je mnohem choulostivější pro moderní subjekt, který v nedávno nabytém údělu občana zapudil pocit hříchu a viny, jež jej po dlouhou dobu držely ve stavu poddanosti. Od osvícenství se člověk řídí pouze svým rozumem a svou zkušeností a nepřipouští si jiné provinění než to, které mu ukazuje jeho vědomí, nic nevědoucí o kolektivním nebo zděděném hříchu. Věří v individuální odpovědnost na základě vlastních činů a jako autonomní entita je poslušný pouze mravních zákonů, jež si ukládá při prosazování své svobody, a tak Kant považuje za hřích zvýjimečnění sebe sama při uplatňování předem zvoleného univerzálního zákona.

Nakonec i Kant připouští u člověka existenci „padlé" přirozenosti ve smyslu vrozené lidské náklonnosti ke zlu, sekularizaci onoho *fomes peccati* (hříšného troudu), který theologie středověku považovala za následek prvotního hříchu, jehož se dopustila prvotní dvojice. A totéž dělá Heidegger ve spise *Bytí a čas*, kde představuje člověka jako rodem vrženého do světa a již „padlého" do obecnosti původu, jemuž se zrodí vědomí, aby jej vybízelo opustit „bytí-ve-světě" a přijalo úhrnnou a vlastní volbu.

Oproti bytosti, která sleduje pouze to, co *se* říká a co všichni ostatní dělají, autentické já, jež naslouchá výzvě svědomí, se straní obecného průměru a volí sebe sama, takže se stává svým moci-být jedinečným, osobitým, nedostižitelným a také nesouvztažným, to znamená pohrdajícím „obecnými řečmi". Je to stav nehostinný, tvrdí Heidegger, protože nutí setrvávat v úzkosti, která odvrhuje vypůjčený jazyk druhých, nicméně bytí *zde*, ojedinělé ve své nehostinnosti, je absolutně sobě jedinečné. „Pobyt, rozumějící volání svědomí, je *poslušen nejvlastnější možnosti své existence*. Zvolil sebe sama."[2]

Je pravda, jak tvrdí Heidegger, že žijeme vrženi k horizontu příkladů a že se to děje dříve, než se ustavíme do autonomních subjektů. Ale ne všechno žití s druhými a mezi druhými nás odsuzuje k všednosti, ani vědomí nás vždy a nezbytně nevyzývá oddělit se od lidské společnosti, abychom v odlehlém osamění „zvolili hrdinu", hrdinu v každém případě misantropického a bez ctnostné příkladnosti, jenž se obrací sám k sobě, odvrácený od kolektivní odpovědnosti. Nic takového. Teorie příkladů vskutku zdůrazňuje, že se vždycky *de facto* nacházíme v síti vzájemných vlivů, díky nimž jeden každý je příkladem ostatním a ostatní jsou jím

2 M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík a kol., Praha 1996, str. 318.

pro toho prvního, avšak z toho neplyne, že nevyhnutelný vliv druhého na předchozího musí na něho pokaždé zapůsobit pokleslostí nebo neautentičností. Bude záležet na jakosti příkladů, neboť nepochybně existuje veliké množství protipříkladů majících záporný a demoralizující vliv, avšak nechybějí ani příklady pozitivní a jsou to právě ty, které se paradoxně rodí ve špatném svědomí, jak bylo již řečeno.

Pozitivní příklad má dvojí sílu. Jednak je to *vis directiva,* síla řídící, pokud zmíněný příklad ztělesňuje mravní pravidlo určené k zevšeobecnění a nabízí se jako skvělý model hodný napodobení. Dále je to *vis attractiva*, síla přitažlivá, a to v míře, v níž – jak praví přísloví – *exempla trahunt*, příklady táhnou, to znamená, nejen se představují jako ideální model, ale vyvolávají v pozorovateli touhu následovat jej. Zde máme charismatický prvek příkladnosti, jestliže ta se zviditelní v konkrétním případě praktické zkušenosti. Takový příklad celou svou přitažlivostí prozrazuje mravní dokonalost a nelze se vyhnout jeho následování, protože on sám dokazuje, že je možné to provést, takže vyskytne-li se pozitivní příklad, naše já se vlivem jeho obojí síly cítí obklíčeno a mimo dohled mravně vyšší a zároveň materiálně možné předešlosti. V takovém okamžiku se *a posteriori*, po minulé zkušenosti, nikoli *a priori* v tomto já probouzí špatné svědomí, jež se pátravě táže: „Proč nenásledovat tento příklad?“ Popsaná situace potvrzuje v souladu s osvíceným světonázorem, že špatné svědomí – nebo vědomí vlastního pochybení – není stavem původním nebo přirozeným, ale následujícím; v rozporu s Heideggerem však také potvrzuje, že jsou to ti druzí, příkladné osoby, kteří ji dialekticky nechávají vytrysknout, protože cizí příklad náhle a před očima všech kontrastně osvětlí odhalenou pokleslost.

Uplatníme-li toto tvrzení na Vzkříšeného, jeho velepříkladnost snižuje, nivelizuje do stavu mravní obecnosti celé společenství smrtelníků, jejichž životní obsah nesnese s Galilejským srovnání. Nikdo není nevinný ve srovnání s přemírou svatosti tohoto výjimečného člověka a ve srovnání s ním každý přiznává, že je jistým způsobem dlužníkem. Například krajní hloubka nauky obsažené v kázání na hoře, nauky nerealizovatelné i pro toho nejlepšího člověka mezi lidmi, potírá jakýkoli pokus lidského sebe-ospravedlnění a uvádí lidstvo jako celek do nedostižitelného postavení. Tím spíše, že on sám, Galilejský, dokázal tento ideál realizovat ve světě životních zkušeností a zaplatil za to vysokou cenu. Ve všech proměnách existence – a zvláště ve střetu, jaký každý zažívá ve světě, a v němž každý podléhá – Galilejec vždy „kráčí napřed“,[3] protože

[3] *Mk* 10,32 a 14,28.

již prošel týmž, a nabízí nadějný vzor chování, jež se nicméně pro svou nezměrnou příkladnost dostává mimo lidský dosah a paradoxně je pro svou dokonalost nenapodobitelné.

Avšak tato okolnost neodnímá ani špetku přitažlivé síly oné nabídce směru, jejž představuje jeho osoba, ve které – zdá se – spočívala nesmírná autorita, jakoby zaujímající místo samého Boha, přes něhož se bez zábran usměrňovalo božské působení. Z toho plyne, že vzdor ranám na jeho těle, jak je otevřelo jeho střetnutí se světem, se ve vší plnosti uchovává jeho charismatická ctnost, nový zdroj v opakovatelné zkušenosti, schopný pohnout mravní pokleslostí, jež je živlem, k němuž tíhne a chce se v něm zabydlet lidské srdce. To bytostně křesťanské (*proprium christianum*) v souvislostech světových náboženství spočívá v absolutní středovosti, jakou poskytuje osobní historický vzor (christocentrismus): „Jedna konkrétní osoba místo abstraktního principu." Osobní příklad tu soustřeďuje mnohem větší transformační sílu lidského srdce než součinnost zákonů a příkazů.

Špatné svědomí zrozené z blízkosti pozitivního vzoru nachází pouze dva způsoby, jak se zbavit takto naléhajícího tlaku. Prvním je nenávist vůči uvedenému vzoru, jenž pouhou existencí jako by člověku vyčítal pokleslý způsob bytí. Tato zášť vůči tomu, co je dobré, jak ji prostudovali Nietzsche a Scheler, se znásobuje v přítomnosti bytosti, jež na vlastním těle pocítila útrapy způsobené rozpoutanou záští.

Druhým východiskem je starost o svou pokleslost a snaha ji napravit. Tento mravní stav je dlouhodobý, a jak člověk žije a stárne, říká si, že žádná ubohost, nespravedlnost, ničemnost, barbarství a hanebnost, k jakým opakovaně ve světě dochází, mu potenciálně není cizí, a kdyby se vyskytla příležitost, neví, zda by se jim vyhnul. Když přivádějí ženu přistiženou při cizoložství a podle mojžíšovského zákona má být ukamenována, Ježíš žádá žalující, nechť vrhne kámen ten, kdo je bez hříchu, ale všichni odcházejí a evangelista rád zdůrazní detail, že jako první se vzdalují „ti nejstarší", ti s nejdelší zkušeností a nejvíce postižení její tíhou. Žena tuší rozměr své mravní pokleslosti, když poznává vzdálenost mezi zkaženým obrazem svého života a dokonalou příkladností mistra, jenž místo přísného zákona svobodně pomine zavedenou normu a propustí cizoložnici bez odsouzení.[4] Všichni, jak obviňující, tak obviněná, se ve srovnání s Galilejským musí považovat za nesolventní dlužníky, ale v hříšnici, která rovněž zažila jeho dobrotivost, se navíc zrodí zvláštní touha změnit dosavadní život.

4 *J* 8,3–11.

Obrácení

Výzva k obrácení byla používaná v biblické věštbě už od dob Ozeášových (8. století př. Kr.), avšak po vyhnanství babylonském (6. století) se obviňování zaznívající od proroků znásobilo, neboť toto masové vyhnanství vykládali jako trest uložený Božím hněvem za věrolomnost vlastního lidu, jehož zatvrzelá srdce porušila smlouvu s Bohem a upadla do modloslužebnictví (tak je tomu u Jeremiáše a Ezechiela). Později prorocký duch v Izraeli vyhasl a vnitřní proměna ustoupila v židovském náboženství formalistnímu zákonictví. Zjev Jana Křtitele byl zbožnými současníky přijat jako návrat ducha inspirovaného a rezonujícího hrdinskou dobou a Ježíš byl v tomto ohledu pokračovatelem, třebaže na rozdíl od Jana Křtitele vždy více zdůrazňoval Boží dobrotu než spravedlnost. Jeho první slova zaznamenaná v písmu po třiceti letech nezřetelného a historicky nezachyceného života v Nazaretu byla: „Obraťte se a věřte evangeliu,“[5] kde slovo evangelium znamenalo dobrou zvěst o Božím království. Když vyslal dvojice svých učedníků na misii, ti hlásali Izraeli obrácení.[6] Po jeho zmrtvýchvstání, když myšlenka na bezprostřední Boží království upadla, první obec nahradila ono „obraťte se a věřte evangeliu“ slovy „obraťte se a věřte v Ježíše vzkříšeného“.[7]

Hlavní je „věřit ve vzkříšeného“ kvůli důvěře, jakou zasluhuje velepříkladnost jeho života a nauky. A věřit v něho znamená poskytnout věrohodnost historii jeho odročené smrtelnosti, vzdor viditelné skutečnosti, jaká ji – zdá se – popírá drtivou a neproblematickou silou toho, co je dáno. Jak poznamenává Moltmann, naděje uložená ve skutečnost takového individuálního příběhu vytvářejícího jakýsi doplněk k „bytí“ se může udržet pouze v konfliktu s obecnou a společnou zkušeností světa.

Otevřít se této možnosti lidství přesahujícího pouhou praktickou zkušenost vyžaduje od člověka přípravu jeho srdce na onu naději, jež se nazývá „obrácení“. Před obrácením vůči vnějšku (*ad extra*) existuje jiné předcházející *ad intera*, do nitra. Jím se člověk obrací sám k sobě *(convertere ad se)*, aby v hloubi svého svědomí zkoumal, jaká je jeho základní volba ohledně skutečnosti a zda ta se shoduje s hranicemi danými praktickým zážitkem. V případě, že na základě nejosobnějšího rozhodnutí je výsledek takový, že ne nezbytně došlo ke shodě, a že tudíž lze

5 *Mk* 1,15.

6 *Mk* 6,12.

7 *Sk* 20,21.

ve vědomí očekávat přesah toho lidského a překročení takové hranice, vstupuje do hry *ad extra* jiné obrácení, mířící k naději na jakýsi doplněk „bytí“ pro lidskou smrtelnost. Obrácení (konverze) by tu potom bylo „druhým narozením“: Nejprve se rodíme do životní zkušenosti, později do naděje a uprostřed postupu od jednoho k druhému se od srdce vyžaduje zvláštní citová příprava. „Člověk se může stát novým člověkem pouze jistým znovuzrozením,“ říká Kant ohledně konverze, „jakoby novým stvořením,[8] a změnou srdce.“[9]

Tato výchova srdce je tím, co Kant v témže úryvku označuje za „revoluci v záměru člověka“, byť ta se zde nechápe v kantovském smyslu jako přestat být dobrý podle zákona a začít být takový mravně (být tím, kdo nemá jiný motiv k plnění mravního zákona než cit pro něj), nýbrž ve smyslu zažívat obecnou zkušenost záměrně odlišnou od té přirozeně světské. Jestliže obrácení je vnitřním pohybem, jehož zásluhou srdce postupuje od zkušenosti k naději, pak vzor takového obrácení se nachází v samé smrti a zmrtvýchvstání Galilejského. Toto umírání pro praktickou zkušenost a potom vstávání z mrtvých s odloženou smrtelností přesně znázorňuje znovuzrození nebo obrození, jímž Kant charakterizuje takovou proměnu. Následovat příklad Galilejce opravňuje člověka žít už praxi života dané chvíle v souladu se zákonem vzkříšeného a předjímat zkušenost, jejímž on jediný je předchůdcem. Tato naděje vtělená do vzoru dovoluje lidskému já napravovat své reakce ohledně záporných jevů světa, jimž se čelí, a promítat nad ně své nové zacílení.

Všechny zkušenosti člověka na kterémkoli místě a v kterékoli době mohou být prožívány jako příležitost pro utvrzení se, očištění a naplnění se nadějí na prodlouženou individualitu podobnou individualitě Zmrtvýchvstalého. Já trpím, nechápu nic z toho, co se mi děje, všechno na světě je vposled potenciálně nedobré a podivné, ale při pohledu na Vzkříšeného mám v rukou možnost použít každou z nepravostí své existence na zemi jako výzvu, abych se postupně připodobnil vzoru, který byl na světě stejně jako já jedinečný a po jeho opuštění získal odklad své smrtelnosti a od té doby rozšířil hranice reálného a odňal světu jeho dávný monopol. Životní zkušenost nepřestává být zčistajasna zběsilá, avšak nabízí se nám možnost v každé jednotlivé zkoušce života nalézt příležitost *zvrátit tuto zkušenost v naději.* Rozhodování o vnějších záležitostech světa, předtím odmítané, nebrání zcela odlišnému rozhodování

8 *J* 3,5; srv. *Gn* 1,2.

9 I. Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, str. 88.

o konverzi srdce, na jehož nitro působí svými podněty Bůh trpný, ale slitovný, který z hrobu probudil svého syna.

Tak tomu je. Ani nejbědnější situace na nejnižším stupni lidského ponížení – jaké líčí například působivá závěrečná scéna románu *Hrozny hněvu* – nejsou vyloučeny z popsaného obrácení. Ani Židé ve vyhlazovacím táboře – muži, ženy i děti – stojící v chodbách vedoucích do plynové komory. Jejich prožitek reality je děsuplný, tragický: Jejich zkušenost žel bude životem bez další perspektivy na tomto světě, avšak nikdo, absolutně nikdo, ani nejkrvavější kat nebo nejrafinovanější vrah nemůže zbavit muže, ženu nebo dítě nejzazší možnosti vtisknout v srdci tomuto osudnému okamžiku nadějeplný záměr.

Dokonce i smrt je možné proměnit v *dobrou smrt.* Nikoli proto, že by představovala pro člověka žádoucí dobro, vždyť umírání vždycky přináší bolestnou a odmítanou zkázu konkrétní podoby individuality. Dobrá smrt však bude taková, v níž umírající zbaví dramatičnosti absolutní vládu životní praxe, jež bude relativizována nadějí na zásvětní kontinuitu našeho já. Dobrá smrt je poslední ctnostný čin, jaký naše já může vykonat, předtím než opustí tento svět. Smrt lze civilizovat důstojným a příkladným umíráním, které ostatní podnítí k proměně, protože využije charismatickou sílu, jaká se v takových krajních situacích šíří. V těchto konečných stavech příklad umírajícího vyjevuje svou definitivní pravdu a srdce svědka této vážné chvíle opouští svou netečnou rutinu, jaká jej denně váže na chod světa, a otevře se tvořivé naději.

Jak se však máme v zesvětštělém světě modlit ke skrytému a mlčícímu Bohu? Jak vysloví svou modlitbu proměněné lidské srdce? Třebaže leckdo opěvuje obdivuhodnou Boží krásu, není snadné vzdát upřímný dík za tento nespravedlivý svět, jenž zbytečně ničí lidskou individualitu, kterou předtím nechal na zemském povrchu zrodit se a růst. Naproti tomu ochotně a s úžasem chválíme a oslavujeme, že existuje bytí a nikoli nicota, a berouce na vědomí existující jsoucna, cítíme vděčnost za to, že Bůh uvedl do životní praxe příklad, který kromě skvělého vzoru lidského projevu dokázal pohnout skalním příkrovem hrobu. Obrácené srdce cítí velkou bolest, srovná-li svou mravní pokleslost s dokonalou svatostí, jak se to stalo proroku Izajášovi ve scéně výzvy, když spatřil třikrát svatého Boha a zvolal: „Běda mi, jsem ztracen. Jsem člověk nečistých rtů.“[10] Tím více cítí bolest, že sekularizace přinutila moderního člověka, jenž si plným právem osobuje morální zralost, přijmout odpovědnost za zlo, jaké se mimo přírodní řád děje ve světě, aniž se může vymlouvat, jako

10 *Iz* 6,5.

kdysi, přenášením dílu viny na Boha nebo na jeho božskou prozřetelnost. Poté co se zbavilo starého výkladu o Bohu, obviňování za lidské utrpení se nyní obrací proti člověku samému, jenž si uvědomuje svou vinu a přiznává své dlužnictví vůči sobě, a stejně jako celník, jenž si je vědom své neschopnosti,[11] prosí o soucit.

Jakou modlitbu může vyslovit člověk tohoto světa vybavený nezávislou ekonomií, do jejíchž příčin nezasahuje Bůh? Když se Bůh zjevil ve snu Šalamounovi a slíbil mu, že ho obdaří vším, o co požádá, král neprosil o dlouhý život, ani bohatství, ani smrt nepřátel (jak lze číst v *1Kr* 3,9–12), nýbrž o „moudré srdce", což se Bohu velice zalíbilo. Moudřejší než žádat činy nebo věci tohoto světa, které se řídí svými nezávislými zákony, aniž je Bůh změní vysněnými nadpřirozenými zásahy, je požádat o proměnu srdce, aby se mohlo naplnit nadějí. Nežádat po Bohu jeho dary, ale žádat ho o více naděje (více Boha), nehromadit potravu tohoto světa, nýbrž – zbaveni tohoto druhu hladu – žádat ho o to „jediné nezbytné": aby on sám byl denním chlebem a aby naděje vládla v lidském srdci. Bůh slibuje vykoupení naší individuality trápené nespravedlivým světem, avšak mezitím vůči zmíněné nespravedlnosti zůstává pasivní, a tím se sám se sebou dostává do zdánlivého rozporu. Avšak obrácené srdce i za zjevně vítězící nespravedlnosti tvrdí, že vzdor veškerému zdání „věrný je ten, který vás povolal; on to také učiní".[12] Běh světa a blahovolná podstata Boha až do krajnosti trvají, aniž by se shodly, že Ježíšův Otec se jeví vzdálený událostem tohoto světa a jeho strastem. Obrácený člověk přese všechno doufá, že byť svět nenabízí žádný viditelný cíl, Otec zachovává své záměry stran údělu svých dětí.

Tato důvěra nepochybně představuje akt předtím doporučené upřímnosti, udělené nápodobou té, jaká po celý život charakterizovala životní postoj Galilejského, jenž se neomezoval na tvrzení, že Bůh existuje, ale absolutně s ním počítal a důvěřoval mu i za těch zcela beznadějných okolností, za takových, kdy po vyhlášení svého království jej zachvátila prázdnota, cítil se pomýlený a ztroskotaný a zažil hořkou opuštěnost. Vzhledem k jeho zážitku naprostého krachu sotvakdo mohl soudit, že jeho synovská důvěra pochází z příznivého osudu, z privilegovaného zacházení poskytnutého sudbou, která jej přenáší přes rozpory tohoto světa. Galilejský je poznal a protrpěl v první osobě, nicméně ukázal, jak si uchovat „prostotu srdce" v prostředí nepřízně, onen vyzrálý způsob,

11 *Lk* 18,13.

12 *1Te* 5,24.

jak dětsky přijímat skutečnost, a touto formou vyznačil cestu k obrácení, protože nakonec „obrátit se znamená naučit se opět říkat *Abba*“.

Modlitba se stává jedním z učednických míst naděje. Avšak upřímně řečeno, proměnit světské sklony k sebezachování v naději na zásvětní přežití je mravním úkolem pro celý život. Konec konců celá lidská existence může být chápána jako škola dvojího poučení: jak být individuální v tomto světě a jak doufat v prodloužení této individuality mimo něj. Achilles, neskvělejší z Řeků, zvládl první ponaučení tak, že ze stadia estetického přešel do stadia etického; jestliže by velký hrdina smrtelnosti chtěl mít navíc naději, musel by najít způsob, jak začlenit takovou novinku do rámce zkušenosti, kterou nabýval, zatímco postupoval po své cestě. Pokud toho někdy dosáhl, zasloužil krásnou chválu, kterou Sofoklés věnoval svému hrdinovi: „Hleďte, zde jest Oidipús, který hádanky znal luštit, nejmocnějším mužem byl.“[13]

Prorok pro lid

Místem naděje je srdce, kde každý člověk individuálně provádí zásadní volbu týkající se světa a skutečnosti. V něm, v této intimní a tajné „niterné komůrce“, každý definuje svůj postoj vůči posledním věcem života jakožto rozšíření „bytí“ a možnosti vlastní konečnosti. Zároveň pokud se přemístí do vnějšího prostoru zakoušení světa, totéž individuum musí praktikovat poslušnost, jakou vyžaduje politická moc ustanovená donucujícím zákonem, jež je určena k řízení vnější svobody a k zabezpečení řádného soužití mezi lidmi. Každý tak nakonec musí nalézt způsob, jak sladit v tentýž čas uvnitř svého já eschatologického ducha, jenž ho uvádí do kontaktu s posledními skutečnostmi, na nichž spočívá nebo nespočívá jeho naděje, a na druhé straně, straně jiné, *zdravý relativismus,* který je vlastní záležitostem většinové praxe, jež jsou povolány k tomu, aby se staly předmětem rozumové úvahy a svobodným konsensem mezi zainteresovanými jedinci.

Společnosti se budují na pevné půdě předposledních a nahodilých pravd a jejich úspěch spočívá v rovnováze bezpodmínečné důstojnosti jedinců a jejich rozrůzněných zájmů, které, ježto jsou četné a rozmanité, se vzájemně relativizují. Obvykle se namítá, že relativismus vede k nezávaznému nihilismu, avšak opak je pravdou. To, že všechno lidské je

13 Závěr Sófokleovy hry *Král Oidipús*, přel. F. Stiebitz, in: *Antické tragédie*, Praha 1970, str. 276.

historické a provizorní, neznamená, že mravnost se rozplyne v nekonečné multiplicitě možností, které jsou stejně hodnotné a záslužné. Naopak, dějiny ukazují, že v běhu tisíciletí byl člověk schopen objasnit nevelký a použitelný počet mravních ideálů, a je to právě relativismus, který umožňuje provádět *a posteriori* srovnání mezi těmito různými střetávajícími se volbami a – s výhledem na takovou konfrontaci – mezi všemi dohodnout, co je dobré, vznešené a spravedlivé pro všechny. Pouze přisoudí-li se ideám a jejich vzájemnému vztahu relativní váha, je dovoleno diskutovat o nich, posuzovat je a revidovat, případně je odmítnout, takže politický relativismus je možnou podmínkou kritického vědomí a svého druhu předpokladem žádoucí občanské emancipace.

Náboženské instituce jako správkyně naděje v tomto světě touží nejen po obrácení srdce, ale i po politické podřízenosti: to je případ theokracií a politických theologií. Co se týče politické moci, má tendenci stát se mocí absolutní a rovněž docílit absolutní podřízenosti občanů, a to nejen jejich svobody, ale také jejich srdcí. Největší rafinovanosti této moci a jejího skutečného mistrovství se docílí, když geniálním obratem přivede občany nejen k poslušnosti, ale probudí v nich skutečnou lásku, zorganizuje příkladné divadlo otroků zamilovaných do svých okovů a nadšeně vzhlížejících ke svým žalářníkům. Nic k tomu nenapomáhá lépe než náboženská záminka: Politická elita podporuje náboženské postoje, které ji opravňují k tomu, aby většinu občanů převedla do stavu nedospělců a ochraňovala jejich život, jako by sami nebyli schopni si vládnout.

Přenášení rozhodnutí týkajících se konverze srdce do oblasti politické poslušnosti vede k dvojnásobné zvrácenosti. Jestliže se relativismus, který má řídit pravidla lidského uspořádání, nahradí nějakou eschatologií o posledních věcech člověka, potom se náměty svým způsobem nahodilé a měnlivé stávají nedotknutelnými a odklánějí se v té chvíli od nezbytné diskuse mezi sobě rovnými. Tehdy vzniká snaha, aby zákony řídily nejen vnější svobodu osob, ale aby jejich příkazy vázaly také svědomí těchto osob, a opačně, aby neplnění zákonů, kromě toho, že zasluhuje potrestání od justice, bylo navíc považováno za hřích, profanaci, svatokrádež a blud. Jestliže se vnitřní konverze takto octne v prostoru, který jí není vlastní, nezbytně ji kontaminují zákony tohoto světa a lidská naděje se přestává zajímat o svou odloženou smrtelnost založenou na příkladech a morálně se kazí. Utopie politického společenství založeného na eschatologické naději nikdy neuspěla, protože jak se táže jedna z postav z Koestlerova románu *Nula a nekonečno*: „Víš od dob založení křesťanství jako státního náboženství o případu jediného státu, který skutečně prováděl křesťanskou politiku? Nemůžeš jmenovat jediný.“

Moderní pocit důstojnosti jedince, odolávající všem a všemu, má za přirozený následek *rovnostářství* všech lidí a obecnou *sekularizaci* kultury. Soudobá demokracie je takovým moderním projektem – alternativou k středověkému křesťanství –, projektem rovnostářské civilizace spočívající na omezených základech. S ohledem na bezpodmínečnou důstojnost lidského já nikdo na tomto světě není nadřazenější než ten druhý a ani ve jménu posvátných principů se nepřipouští pravomoc jedněch nad druhými, jež by odporovala principu občanské autonomie. Aby platil za ničím nezkráceného člověka, každý se musí „vymanit" z nadvlády ostatních lidí. Když Koselleck sestavuje genealogii tohoto základního pojetí, zdůrazňuje, že až do osvícenství neplatila pro žádného člověka obecná míra moci, protože tou prostě bylo přirozené právo na emancipaci, jímž je ve všech případech reflex „osamostatňování se", zkrátka automatické prosazování se po dosažení plnoletosti, bez potřeby jakéhokoli pověření od někoho třetího: „Novinkou osvícenského postavení je to, že tato emancipace už nepřipouští žádný únik, ani do izolované niternosti, ani kamsi mimo, což jsou dvě instance, které do té doby fungovaly jako náhrada za poddanost nebo vytrpěné příkoří."[14] Donucovací zákony, které regulují soužití a jsou schváleny demokratickými procesy, se nyní jeví jako forma, v níž emancipovaní občané prostřednictvím svých zástupců vykonávají moc sami nad sebou. Zákon není způsobem ovládání, neboť k žádné křivdě nemůže dojít vzhledem k předem odsouhlasenému donucení (samo-donucení), v souladu se zásadou *volenti non fit iniuria* (tomu, kdo si to přeje, se neděje bezpráví).

Demokracie se vzdává nároku na předložení jedné jediné a celistvé interpretace světa, jež by uspokojila otázky týkající se *smyslu života,* jaké si člověk klade na základě zjištění své konečnosti. Každý občan má s asketickou sebekontrolou vést své srdce tak, aby v sobě podržel touhu po smyslu své existence a svou svobodu přizpůsobil demokratickému zákonu, a přitom ponechal velký prostor tomu, co lze soudit a o čem lze diskutovat, což je prvek příznačný pro tržiště nebo náměstí, místa, kde se lidé shromažďují. Demokratický systém se záměrně vzdává každého právního perfekcionismu: Státy nemají zákonem vymezovat občanům jediné vymahatelné dobro a ti nejsou právně zavázáni být dokonalí, svatí a ctnostní. Když se demokracie zakoření, obvykle pozbývá hrdinskou stránku své historie a její fungování se stává rutinou. Zralá je taková demokracie, v níž se občanstvo smiřuje s nedokonalostí vlastní i těch

14 R. Koselleck, *Grenzverschiebungen der Emanzipation. Eine begriffsgeschichtliche Skizze*, in: *Begriffsgeschichten*, Frankfurt a. M. 2006, str. 184.

druhých a neočekává příliš mnoho, aniž rezignuje na kritiku vlastních institucí, a nepřestává bdít a dožadovat se toho, aby se blížily k ideálu, kterým se inspirovaly.

Proto je tolik důležité obnovit ono barthesovské rozlišení mezi náboženstvím a vírou (nadějí). Smrt Boha náboženství – politiky, která se dovolává Boha, aby vyžadovala poslušnost, a k tomuto cíli zdokonaluje své idoly – nebrzdí ani mu nepřekáží, naopak urovnává cestu vedoucí k Bohu naděje. Když chrám zasáhne do politiky nebo do trhu, neprospívá jednomu ani druhému, ale naopak sám se mění v peleš lotrovskou. Absolutně se nic neztratí, zapomene-li se na Boha, v jehož jménu se vedly svaté války, stínaly hlavy, žehnaly výsady utlačovatelských menšin, porušovala práva, kolonizovaly národy nebo se dobývalo jejich bohatství. Zajisté dovoláváním se Boha se uskutečnilo také množství ctnostných, prospěšných a humanitárních akcí. Avšak v jednom i druhém případě je pro obě strany nejvhodnější, aby Bůh ustoupil z těchto *nesvatých* otázek – které se mají řešit výlučně lidskými postupy – a byl vyhrazen pro dar naděje a popisoval oblast, kterou theologie pojmenovává „eschatologickou rezervou". Jak by napsal pseudo-Dionysios, jeden z velkých představitelů takzvané negativní nebo apofatické theologie: Jestliže věříš, že víš, co je Bůh, není to Bůh. Nic z toho konečného není nekonečné ani božské, ani hodno zbožňování (*finitum non capax infiniti*). Když se zbožňování viditelných skutečností promítá na neviditelné – osoby nebo věci –, dospívá se k modloslužbě. Sekularizace nám ukázala, co není a nemůže být Bůh usilující jím být, a chráníc nás před pouhými idoly, vymezuje Bohu jeho pravé místo, jež je místem obratu srdce.

Podle toho, co bylo řečeno, současné demokracii, která je šťastně ustálena a zavedená, by vyhovoval návrat charismatické postavy proroka, jehož charakteristikou není, jak se obvykle myslí, předvídání katastrofické budoucnosti nebo konce světa, ale potírání modlářského sklonu člověka, a tím obnovování zdravého relativismu lidských věcí. Taková postava by s využitím svého druhu „negativní politické theologie" mocně pozvedla svůj hlas a kriticky odhalovala nová *idola tribus* vynášená sekularizovaným světem – zboží, peníze, kulturu – a na každém kroku by nám připomínala cosi tak prostého, jako že to lidské je lidské a ne božské. V demokracii bude prorockým hlasem ten, který zbaví posvátnosti veřejný prostor a odbožští principy, které ho tvoří, a vrátí své pravdy k racionální úvaze.

Takový žádoucí prorok by v naší době obnovil „nebezpečnou vzpomínku" (J. B. Metz), jakou byl život Galilejského. Jestliže Židé obvinili Ježíše z rouhání a odsoudili ho na smrt, stalo se tak asi proto, že v něm

museli postřehnout něco vážného a mocného, co *relativizovalo* posvátný ráz *status quo*, jako byl Zákon, chrám, funkcionářské kněžství. Svoboda, s jakou se Ježíš chová a hlásá království, ve skutečnosti vyvolává odtheologizování, odmytologizování, odritualizování a sekularizaci přírody a kultury a touto svou praxí má krajně nepohodlný účinek u všech, kteří z Boha dělali záminku pro svůj obchod nebo svou výsadu. V jedné své epištole píše Pavel o křesťanech: „My nejsme jako mnozí, kteří kramaří s Božím slovem.“[15] Kéž by následovatelé Galilejského konali správně a napodobovali jeho příklad a z lásky k Bohu naděje se vymezili, jako on to učinil, vůči Bohu náboženství: „Nelze věřit v Boha, pro něhož Ježíš umírá, a nebojovat proti bohu, v jehož jménu jej zabíjejí.“

Nicméně „eschatologická rezerva“ zavedená jako nezbytný princip demokracie žádným způsobem nevylučuje průnik naděje do veřejné sféry. Jde však o to, že sociální přesah naděje se v sekularizované oblasti neusměrňuje tak, že některé antimoderní frakce se zmocní politických institucí (parlamentu, vlády, soudnictví), aby z nařízení monopolu legitimního násilí zákonem vnutily své vidění světa pluralitní a zdravě relativistické společnosti. Nikoli, takový vliv nelze vykonávat pod nátlakem zákona, nýbrž při součinnosti přesvědčujícího příkladu. Je nutné připomenout, že podle teorie příkladů je každý příklad veřejným příkladem, protože vždy je někomu příkladem: Příklad a publicita jsou pojmy společně a široce působící a každá emancipovaná osoba je již osobou veřejnou, bez ohledu na to, zda v profesionální politice zastává nebo nezastává nějakou funkci. Zákon a příklad mají stejnou veřejně obecnou povahu, byť zákon vyžaduje poslušnost ostatních pod hrozbou trestu, kdežto příklad se snaží pohnout srdcem prostřednictvím němého záznamu morální výtečnosti.

Přátelství platí více než spravedlnost

Naděje na prodlouženou smrtelnost probouzí v tom, kdo ji má, ontologické uspokojení, které je svým způsobem šiřitelným dobrem a chce se šířit ke všem, kteří také strádají nespravedlností světa. Při tomto šíření nadějeplné radosti však nepomáhá ani slovní projev, ani donucovací síla zákona, protože se tu nejedná o zachování vnější svobody, ale o proměnu způsobu, jak člověk žije na světě, a to jediné chvályhodné je viditelný příklad toho, co se chválí.

15 *2K* 2,17.

Vzkříšený řekl svým učedníkům: „Jděte do celého světa a hlásejte evangelium.“ V souladu s tím je tedy v praxi správným misionářem pouze příklad a ježíšovské poslání konat světovou misii nakonec vede k uplatnění nároku na sebe sama a na vlastní život: na prohloubení obratu ve svém srdci, aby přimělo ostatní k podobné cestě od životní zkušenosti k naději.

Starozákonní proroci kromě toho, že odsuzovali zbožňování zvířat a falešných božstev, vyzývali rovněž k obratu nitra, jež se zamilovalo samo do sebe a tíhnulo k vlastnímu zbožštění. Ti, kteří potlačí lásku k sobě zachvacující každého jedince, kteří dokážou s čistým srdcem uchovat svou naději, nakonec nakazí svou radostí jiné a mezi členy zavedené společnosti se potom obnoví pouta přátelství, jaká přesáhnou jak donucující zákon, tak potřebné právo, jež přikazuje zajistit každému to, co mu náleží. Vybíráme si své přátele podle náklonnosti nebo zaujetí, ale vzájemný styk k nim poutá naše srdce, protože – jak se říká – je respektujeme, což pro naše já předpokládá určité příjemné sebeomezení. Jakožto pouto, které lidé dobrovolně zvolí pro spoutání své svobody, představuje přátelství paradigma nenásilné socializace.

Přátelství zakládá právně nevymahatelný interpersonální vztah a demokracie, jež se pohybuje v lidských možnostech, nemusí při normálním fungování svých institucí předpokládat podobnou soukromou mravní dokonalost. Kdyby se však za nějakých okolností mezi jejími příslušníky zakořenila takováto vzájemná záliba – o čemž lze přirozeně uvažovat pouze jako o ideálu vyznačujícím směr nikoli jako o předpovědi do budoucna –, pak by se zákon a spravedlnost octly v pozadí kolektivního života. Aristotelés, filosof *filia* – řeckého slova, které kromě přátelských vztahů zahrnuje široké pole rodinných, vychovatelských, profesionálních i příležitostných vztahů –, příznačně uvádí ve svém díle přátelství jako vyvrcholení jak etiky, tak politiky.

Na začátku *Etiky Nikomachovy* tvrdí, že soběstačnost je pro člověka dokonalé mravní dobro, ale že takovou soběstačností se nerozumí osamělý život, „nýbrž také ve vztahu s rodiči, dětmi a ženou a obecně se všemi přáteli (*filoi*) a spoluobčany, neboť člověk je od přirozenosti bytostí společenskou“.[16] Po tomto všeobecném úvodu jeho pojednání široce zkoumá přehled individuálních ctností, aby následně věnovalo celé dvě knihy (VIII. a IX.) zkoumání přátelství. Spíše než cit – jak nás to učil chápat romantismus – přátelství je pro Aristotela „ctností nebo

16 Aristotelés, *Eth. Nic.* 1097b7–11.

čímsi ctností doprovázeným“.[17] Ctnostný člověk je ten, kdo „je ve shodě se sebou samým“ a jenž projeví sklon mít kontakt s někým jako on: Mezi oběma zavládne vzájemná blahovůle a nezištné přátelské milování jako takové, na základě rovnosti a blízkosti: „Druh přátelství, jaké jsme zmínili, se tedy zakládá na rovnosti; přátelé vskutku přijímají a navzájem si přejí totéž.“[18]

Jestliže se tento přátelský vztah zrozený ze ctnosti, osobního zalíbení a častého styku rozšíří na široký společenský okruh, zajistí v politickém společenství pocitovou shodu, které se říká svornost, což je nejvyšší cíl *polis*. Jisté je, že Aristotelés ve spise *Politika* říká, že spravedlnost je řád obce,[19] ale současně tvrdí, že přátelství je největším dobrem pro *polis*, protože s ním se vnitřní rozbroje zmenšují na minimum.[20] A v *Etice* vysvětluje, že „svornost se jeví jako občanské přátelství, ježto souvisí s tím, co je vhodné, a s tím, co se týká našeho života. Taková svornost existuje u lidí dobrých, neboť ti jsou v souladu se sebou i mezi sebou“.[21] Z toho plyne, že v ideální *polis*, tvořené ctnostnými občany, sobě rovnými, majícími obdobné zájmy a spojenými pouty přátelství, by svornost byla již zabezpečena a z toho důvodu by zákon a spravedlnost byly postradatelné nebo by měly v politické komunitě jen okrajovou funkci.[22]

A v předposlední knize své *Etiky* umisťuje Aristotelés jako závěr své filosofie přátelství tento krásný mravní axióm: „Je zřejmé, že ve všem máme napodobit toho lepšího.“[23] Nuže, nejlepším ze všech je Galilejský, jak bylo výše stanoveno. Jaký by tedy byl svět, kdyby všichni nebo mnozí následovali jeho příklad? Podobal by se onomu Božímu království vysněnému Kantem, kde neplatí jiné zákony než zákony mravnosti, bez potřeby donucení, útlaku nebo trestu. Jestliže jedna skupina uvnitř společnosti sleduje týž vzor ctnosti, lze očekávat, že její členové budou sobě podobní jako děti téhož otce a budou se snažit být bratrskými přáteli a žít v dobré shodě. Když zvolený vzor představuje, jak je tomu v tomto případě, příklad dokonalé lidskosti, toto společné následování téže osoby poskytne skupině spojené souhlasným smýšlením ty nejlepší podmínky pro přátelství. Jestliže posléze tato menšinová skupina dokáže spontánní

17 Tamt., 1155a2–3.

18 Tamt., 1158b1–2.

19 Aristotelés, *Pol*. 1253a37–39.

20 Tamt., 1262b7–9.

21 Aristotelés, *Eth. Nic.* 1167b1–2.

22 Srv. tamt., 1155a21–29.

23 Tamt., 1171b13.

a svobodnou nákazou své výtečnosti rozšířit svůj pozitivní příklad na společenskou většinu – jak se to stalo s původní křesťanskou komunitou, jejíž členové díky přitažlivosti svého života, „radostí a prostotou svého srdce získávali přízeň všeho lidu“ –,[24] tehdy je myslitelné, a dokonce zde na tomto světě, přiblížit se k ideálu *republiky přátelství.*

Síla tohoto zevšeobecnění může pocházet pouze z transformačního charismatu, jaký tryská z příkladného života a z radostné naděje. To je to jediné, co skutečně mobilizuje lidská srdce a obrací je. Všechno ostatní je pouze jako dunící kov a zvučící zvon.[25]

Přeložil Josef Forbelský

24 *Sk* 2,47.

25 *1K* 13,1.