

ORIENTÁCIA
/ literárno-filozofické revue /

I

Samizdat.sk

Čitateľovi sa dostáva do rúk výber z esejí, úvah, štúdií, reflexií a iných literárnych a filozofických spisov od rôznych autorov.

Pôvodne autor zamýšľal vytvoriť "samizdat", v ktorom by boli sústredené len texty z oblasti neoficiálnej literatúry. Pri ich zbieraní zistil, že ich nemožno oddeľovať z celkového kontextu filozofického a literárneho myslenia a preto zaradil do tohoto výberu i oficiálne publikované texty bežne prístupné každému čitateľovi. Tým celý súbor získal jasnejší myšlienkový záměr, akúsi orientáciu v hľadaní trvalých hodnôt v súčasnej ideovej konfúzii.

V tomto prvom zväzku sú sústredené predovšetkým príspevky z oblasti kresťanskej filozofie. Súvisí to s obrodou náboženského myslenia, poukazujúc na idey, ktoré sú nadčasové a aktuálne i dnes. Autor sa snaží poukázať práve na tie pozitívne hodnoty v kresťanstve, ktoré sú nezávislé od nejakých ideologických rozporov, ale sú spoločné pre všetkých kresťanov, a nielen kresťanov.

Predkladaný súbor prác nie je nejakým návodom k spôsobu myslenia, ale tým, že rieši otázky spoločensky aktuálne dáva súčasne impulz k diskusii. K diskusii, ktorá vynaňuje čitateľa z letargie a dáva mu priestor zamyslieť sa.

Tento "samizdat" splní svoju funkciu až vtedy, keď nájde čitateľov, ktorí budú schopní pokračovať v autorovom úsilí vnieť do života nový prvok, prvok tvorivo žiť, a dať tak životu nový zmysel.

Predhovor

Udelenie Nobelovej ceny za literatúru českému básnikovi Jaroslavovi Seifertovi za rok 1984 bolo pre čitateľskú verejnosť veľkým prekvapením. Seifert si zasluhuje pozornosť nielen ako osobnosť literáta, ale i človeka. Úctu si získal hlavne svojim nonkonformistickým postojom pri riešení spoločenských problémov.

Poéziu, i vôbec akúkoľvek ľudskú činnosť nemožno oddeliť od jej ~~xxx~~ tvorcu. Poézia sa u Seiferta nestáva už len záležitosťou jej autora a čitateľa, ale zohľadnené zo širšieho pohľadu je tlmočnickou ambíciou celého národa, hlavne v dobách, kedy je "jedine možná výpoveď lyrická so svojou schopnosťou vystačiť s náповeďou..." Tým však poézia nič nestráca zo svojej poetičnosti, je stále predovšetkým hodnotou umeleckou.

Seifertova úvaha sa nesie v duchu otázok o poslaní poézie v živote človeka a spoločnosti. Je to bipolarita medzi jej širším spoločenským kontextom a subjektívnou výpoveďou ohraničeným ~~xxx~~ "lyrickým stavom ducha." Poézia bezpochyby stojí na pozíciách lyrizmu. Ba, lyrizmus je pre Seiferta čímsi viac. "A nie je konečne lyrický stav ducha tiež oným Heideggerom požadovaným obratom vo vzťahu k súcnu?" Tu už hraničí "lyrizmus" s rovinou kontenplatívneho filozofického uvažovania. Práve tej kontenplatívnej filozofie, ktorú má namysli Jan Patočka. A tým lyrizmus už nie je len vecou samotnej poézie, ale je vnášaný i do života: "Je možno nevidieť, že lyrizmus stelesňuje protipól sily kultu a moci...lyrický stav ducha je niečím, čo ďaleko presahuje oblasť lyriky a poézie." Seifert sa však vyhýba napriek širším spoločenským dymenziám poézie jej jednostrannému interpretovaniu ako politickej sily; poézia pre neho stále ostáva poéziou. I určitý atribút univerzality, ktorý jej ~~xxx~~ miestami prisudzuje má svoje opodstatnenie. Nemožno sa diviť. Pre Seiferta je poézia všetkým, je miestom, kde hľadá zmysel vlastnej existencie, je jeho náboženstvom: "A nie je nakoniec stratený raj, o ktorý usiluje pátos svetom lyrizmu? Nie je práve poézia, lyrika, jedným z hlavných strojcov a tlmočníkov vízie tohoto raja?"

To, že básnivosť umeleckej výpovede nemusí byť len zvláštnou výsadou poézie, ako klasicky chápaného literárneho žánru, ale vzťahuje sa napríklad i na prózu, nie je ničím prevratným. Hlavne to vidieť v modernej literatúre, kde autorský subjekt je čoraz zreteľ-

nejší, kontúry rozdeľujúce poéziu ~~na dva~~ a prózu na dva od seba odlišné žánre sa stierajú. Gertrud von Le Fort sa pýta na vzťah "básnictva" a "morálnej teológie". Nie je hlavnou doménou básnických propozícií práve ich "nerozhodnosť"? Alebo jej štruktúra na rozdiel od "morálnej teológie" nie je tak pevne schematická, naopak bližšie a bezprostrednejšie sa prihovára človekovi? Ako sa navzájom tieto dve oblasti ovplyvňujú a aký je ich vzťah ku kresťanskej viere a morálke? Napätie, ktoré tu vzniká je podmienené "metafyzicky" a je súčasne "pre ducha ohraničeného neriešiteľné".

Historický vývin morálky, formovanie etických zákonov nemožno oddeľiť od kresťanstva. S pojmom kresťanstva nesúvisí len úzko ohraničený náboženský systém, ale prináleží sem oblasť trvalých hodnôt, ktoré formovali európsku civilizáciu. A preto jej synonymum "kresťanská civilizácia" má svoje historické opodstatnenie. "Je kresťanská civilizácia ohrozená?" Túto otázku si kladie Graham Green, dávajúc ju pritom do súvislosti s ateizmom: "Nie je ostatne vylúčené, že sa trebárs dožijeme dňa, kedy celý svet podľahne ateistickému režimu..." Jeho úvaha však nekonečí skepsou. Ešte tu zostáva dymenzia nádeje, v ktorej ho utvrdzuje viera. A preto úlohou kresťanov je, aby si uvedomili v čom spočíva ich humanistické poslanie, že kresťanstvo nie je len vecou niekoľkých ľudí, spoločností a národností, ale presahuje i hranice samotnej Európy, nesúc tak v sebe atribút všeľudskej univerzality.

Ateizmus sa často snaží dezinterpretovať skutočný zmysel kresťanstva, zdiskreditovať skutočné poslanie Ježiša Krista a vytvárať skreslené predstavy o chápaní pojmu "Boh" zanedbávajúc pritom akcent humanizmu v myslení a konaní skutočného kresťana. Pre neho je veriaci človek len akýsi dekadent utiechajúci sa do chrámov, aby si vykúpil večnú blaženosť. Ateizmus môže negovať infantilmú náboženskú útechu, nie však ozajstnú vieru založenú na Láске. To, že Boh neznamená "na prvom mieste abstraktnú vieru v jeho všemohúcnosť", že "Ježiš je človek pre druhých", sú výroky, ktoré už neapologizujú len samotné náboženstvo, ale ľudskú dôstojnosť a človečenstvo v pravom slova zmysle. To potvrdzujú nielen ~~Ratzinger~~ slová A.T. Robinsona. J. Ratzinger hovorí: "Stať sa kresťanom znamená zanechať egoistickú existenciu, život pre seba, aby človek začal žiť pre iných."

Akýkoľvek humanistický odkaz, nevyjímajúc i kresťanstvo, sa môže stať obeťou či už priameho násillia, napríklad stredovekej inkvizície, alebo napríklad prílišnou intelektuálnou prepiatosťou, obeťou špekulatívnej filozofie. Univerzálnosť viery spočíva v jej prístupnosti i prostému človekovi, nie je vecou len intelektuálnych znalostí, ale je závislá od môjho svedomia, ako ja sám dokážem plniť poslanie Ježišovo - žiť pre iných. A preto veriacim sa nestáva človek "po prečítaní niekoľkých

kníh...,ale po prehíbení bytia". Tento Kierkegaardov citát bližšie rozvíja Henri de Lubac,súčasne tak dávajúc priestor vlastným filozofickým úvahám.

Kresťanská viera je vtedy skutočnou vierou,ak presahuje rámec púhej egoity,ale je vnášaná do verejného,ale i politického života. Nemáme tu namysli klerikalizmus,ale práve onen kresťanský humanizmus v myslení a konaní ľudí zúčastňujúcich sa na riadení štátu. Náboženstvo bolo vždy hlavným krédom Masarykovej filozofie. Preto i v jeho politike sa spájajú ideály demokracie s kresťanským humanizmom.

Niektorí namietajú,že politika je čímisi nedôstojným pre intelektuála. Ľudia stratili dôveru k rôznym politickým a mocenským systémom. Avšak apolitickosť vonkoncom neznamenaá môj nesúhlas s akýmkoľvek násilím,ale práve vtedy,keď politike vtisneme jej pôvodný zmysel,dávajúc ju do "súvislosti so vznikom antickej polis...so zrodom sokratickej filozofie",sa kategoricky staviame voči skutočnému ,ale i navonok neprejavujúcemu sa násiliu.Práve tento "sokratický fenomén" legitimuje "duchovného človeka",ktorý je protipólom púheho intelektuála,"...tvorca bežnej kultúry,ktorý sa svojou činnosťou iba živí." A tuhá sa u Patočku,podobne ako u Kierkegarda objavuje dištinkcia medzi duchovným človekom a intelektuálom.Patočka chápe život ako problematiku."Problematičnosť",ktorá neúští do dezilúzie a nihilizmu,ale je "tonusom",ktorý nám umožňuje skutočne žiť.

FB
 JAROSLAV SEIFRT: Úvaha pri príležitosti udeenia Nobelovej ceny za literatúru v roku 1984.

Často sa stretávam predovšetkým u cudzincov s otázkou, čím je možno vysvetliť veľkú obľubu poézie v mojej krajine, prečo je u nás nielen záujem o básne, ale dokonca potreba poézie, a tým snáď i schopnosť ju vnímať výrazne väčšia než inde. Je to dané podľa môjho názoru dejinami českého národa v posledných 400 rokoch a predovšetkým našim národným obrodením na začiatku 19-teho storočia. Strata politickej samostatnosti v tridsaťročnej vojne pripravila nás o duchovnú a politickú elitu, lebo tá bola umlčaná, alebo nútená opustiť krajinu pokiaľ neskončila na popravištiach. Prišlo nielen k prerušeniu kultúrneho vývoja, ale i k úpadku jazyka; nielen k násilnej rekatolizácii, ale i k násilnej germanizácii. Na začiatku 19-teho storočia priniesol však vplyv francúzskej revolúcie i romantizmu nové podnety a nový záujem nielen o demokratiké ideály, ale i o rodný jazyk a národnú kultúru. Jazyk sa stal najdôležitejším výrazom identifikácie národa. Poézia bola jedným z literárnych žánrov, ktoré boli vzkriesené. Stala sa dôležitým činiteľom kultúrneho a politického prebúdzania, a už vtedy počítval národ za nové pokusy o české písomníctvo veľkú vďačnosť. Ľud, ktorý stratil svoju reprezentáciu, zbavený svojich politických "mluvčích", hľadal si reprezentáciu náhradnú a vyberal si ju z tých duchovných síl, ktoré mu zostali. Odtiaľ i pomerne značná váha poézie v našom kultúrnom živote. Tu je vysvetlenie jej kultu a jej orestíže už v minulom storočí. Ale hrala významnú úlohu nielen vtedy. Rozkvitla v plnej bohatosti tiež na začiatku nášho storočia a medzi oboma svetovými vojnami, aby sa tak stala najdôležitejším prejavom našej národnej kultúry v dobe vojny za utrpenie a ohrozenie národa a dokázala cez všetky vonkajšie obmedzenia a cenzúru vytvárať hodnoty, ktoré dávali ľuďom silu a nádej. Podstatný podiel na kultúrnom živote pripadá u nás lyrike po vojne v posledných 40-tich rokoch. Lyrika akoby bola predurčená nielen prihovárať k ľuďom z najväčšej blízkosti, naj dôvernejšie, ale byť i najhlbším a najbezpečnejším útočiskom v ktorom hľadáme útechu zo strastí, ktoré sa niekedy neodvažujeme ani pomenovať. Sú krajiny, kde túto úlohu útočiska, alebo "korouhve" plní v prvej rade náboženstvo a jeho kazatelia. Sú krajiny, kde národ nachádza svoj obraz a svoj osud v katarzii drám, alebo počuje v slovách politických vodcov. Sú krajiny a národy, ktoré čítajú vyjadrenie svojich otázok a odpovedí na ne ~~xxx~~ u duchaplných a múdrych mysliteľov,; niekde túto úlohu tvoria novinári a oznamovacie prostriedky. U nás akoby si duch národa pre svoje vtelenie vyberal básnikov, robil si z nich svojich "mluvčích". Táto prevaha lyriky myslím trvá. Básnici, lyrikovia miesili podobu národného vedomia a vyjadrovali národné aspirácie v minulosti, a miesia toto vedomie i dnes. Národ si zvykol chápať veci tak, ako mu ich podáva jeho básnik. Videné očami básnika je to niečo úžasného! Ale. Nemá i tento jav svoj rub? Neznamená premiéra lyriky porušenie nejakej rovnováhy v kultúre? Pripúšťam, že v dejinách národov môžu byť doby, alebo nastať okolnosti, kedy je výhodnejšia a ľahšia, alebo dokonca jedine možná výpoveď lyrická so svojou schopnosťou vystačiť s náповeďou, náznakom, a metaforou zahaliť jadro výpovedi, skryť ho pred nepovolanými zrakmi. Pripúšťam, že reč lyriky bývala často i u nás, hlavne za politickej neslobody rečou zástupnou, náhradnou; rečou z núdze, pretože sa najlepšie hodila k vyslovovaniu toho, čo by sa iným spôsobom vysloviť nedalo. Ale i napriek tomu mi otázka prevahy lyriky už dlho leží na srdci. Tým skorej, že som sa sám narodil lyrikom a celý život som ním zostal. Znepokojuje ma podozrenie, že onen sklon k lyrike a záľuba v nej, nemôže nebyť výrazom niečoho, čo sa snáď dá označiť ako stav ducha. Lyrizmus, akokoľvek môže byť hlboký, môže byť jeho ponorovanie do skutočnosti akokoľvek bohaté a mnohovrstevné môže byť

jeho videnie vecí, a akokoľvek závratné jeho objavovanie a pritom i vytváranie vnútorných rozmerov ľudstva, je predovšetkým záležitosťou zmyslov a citov. Zmysly a cit živíja jeho fantáziu, ale ťiž naopak, zmysly a cit sú nim oslovované.

K plnosti vnútorného života jedinca a k plnosti kultúry spoločnosti je však nutné, aby sa nich vedľa zmyslov a citov podieľali tiež rozum a vôľa. Kultúra je neúplná, ak nie sú pestované všetky jej zložky a podoby. Jej plnosť, zrelosť a sila, jej hodnota pre človeka i spoločnosť je tým väčšia, čím viacej duchovných potrieb dokáže uspokojovať. Neznamená prevaha lyrizmu s jeho citovosťou a zmyslovosťou upozadenie sféry rozumovej s jej analytíčnosťou, skepsou a kritičnosťou? Neznamená ďalej, že sa neuplatňuje v kultúre prvok voľný s jeho dynamičnosťou a pátosom? Nehrozí takto jednostranne orientovanej kultúre nebezpečenstvo, že nebude schopná plniť svoje poslanie v plnej miere a plnej šírke? Môže mať spoločnosť inklinujúca prevažne, alebo predovšetkým k lyrizmu vždy dost síl, aby sa uhájila a zaistila si trvanie?

Neznepokojuje ma ani tak nebezpečenstvo možného zanedbávania tej zložky kultúry, ktorá sa opiera o naše schopnosti rozumové, rozvíja sa z reflexie a nachádza svoj výraz pokiaľ možno v objektívnom konštatovaní vecí a ich vzťahov. Táto zložka vyznačujúca sa odstupom od vecí duševnou rovnováhou, lebo programovo nepodlieha ani náladám a pocitom lyrického stavu ducha, ani vášňam stavu patetického, nenecháva sa ukolísavať, ale tiež nevyráža netrpezlivo do útoku za nejakým mravným cieľom; má v našej racionálno-útilitárnej praktickej civilizácii dostatočne mohutné korene v potrebe vedieť, poznať a poznatkov využiť. Rozvíjajú sa od renesancie so spoľahlivou samovoľnosťou. Stretáva sa síce niekedy tiež s neporozumením a vonkajšími prekážkami, ale jej postavenie v našej dnešnej kultúre je pritom dominantné i napriek tomu, že stojí pred veľkými problémami, lebo musí hľadať nový spôsob, ako do našej kultúry znova začleniť pojmové myslenie a dať rozumu novú podobu, vzhľadom k tomu, že nemôže zostať rozumom doby predtechnickej. Uvedomuje si, že je rovnako dôležitá ako obe ostatné o ktorých som sa zmienil. Napriek tomu jej tu nechcem venovať rovnakú pozornosť. Už preto, že pre umenie, pre krásne písomníctvo nie je jej spôsob myslenia; myslenie pojmové podstatné, zatiaľ čo ja chcem sa držať o tých dvoch krajných vzťahov ducha z ktorých spisovateľ môže vychádzať vo svojej tvorbe a ktoré majú svoj náprotivok v postojoch čitateľov a poslucháčov a skrze nich potom vplyv na celkový charakter národnej kultúry.

Čo ma znepokojuje je skutočný alebo možný nedostatok pátosu. Nestretávame sa dnes s týmto slovom príliš často, a ak ho užijeme tu a tam, potom skoro s ostychom. Pripadá nám zašlé, ako staré kulisy romantického divadla, prežité, ako keby znamenalo iba špatné, povrchné a neprežité deklamovanie. Skoro ako keby sme zabudli, že ide o dramatický stav tenzie, ocieľavedomené, energické a odhodlané chcenie, prahnúce nie však po nejakých hmotných statkoch, alebo dokonca statkoch spotrebných, ale o prahnutie po spravodlivosti, pravde. Pátos je črtou heroizmu, a ten je ochotný i strádať, znášať utrpenie, a je odhodlaný k obeti, ak to bude nutné. Ak užívam slovo h e r o i z m u s, nemám na mysli ten starý heroizmus dejepisu a školských čítaniek, heroizmus vojnový, avšak jeho podobu novodobú; heroizmus, ktorý nemá zbraňami, nevznesený, nenápadný, často úplne iný, tichý, scivilnený, ak nechcem povedať scivilizovaný, zobštanštený.

Domnievam sa, že kultúra je úplná, zrelá a schopná trvania a rozvíjania len vtedy, pokiaľ v nej má miesto pátos, pokiaľ mu rozumieme a vieme ho oceniť, a hlavne, pokiaľ sme toho schopní. Čo ma k tomu vedie? Pátos so svojim heroizmom je predovšetkým nemysliteľný a nebol by tým, čím je, keby ho nesprevádzalo hlboké porozumenie veciam, porozumenie kritické a všestranné, iné, než akého je schopná trebárs najcitlivejšia lyrika, nutne nekritická, lebo jej chýba odstup, dištancia. Veď vypovedá ostatne iba o svojom subjekte, a ešte k tomu o subjekte so svetom splývajúcim, o subjekte, ktorý tvorí s objektom jednotu. Pátos by nebol pátosom, keby nevyplýval z pochopenia podstaty i sporu medzi tým, čo je, a medzi tým, čo má byť. Aby spoločnosť bola schopná pátosu a aby

bola jej kultúra úplná, musí rozumieť svojej dobe i inak, než lyric-
kým spôsobom, a ak nie je schopná pátosu, nie je ochotná bojovať, ani
prinášať obete. Až len literatúra, ktorá má vedľa svojej kultúry pojmo-
vého myslenia, vedľa kultúry rozumu nielen svoju lyriku, no však tiež
svoj pátos, svoju drámu, svoju živú tragédiu; môže dávať dost síl du-
hcovných a mravných, k zvládnutiu úloh, pred ktorými je spoločnosť
stále stavaná. Až v umení tragédie vytvára a nachádza spoločnosť vzory
svojich postojov dôležitých mravných a politických otázkach a učí sa
vysporadúvať s nimi s dôkladnosťou, nezastavovať sa uprostred cesty.
Až umenie tragédie s jej stretami záujmov a hodnôt v nás prebúdzá, roz-
víja a kultivuje spoločenskú stránku našej bytosti, robí z nás členov
pospolitosti, a dáva nám príležitosť, aby sme opustili svoju samotu.
Až umenie tragédie na rozdiel od lyriky, umenie osamelosti cibří schop-
nosť rozlišovať, čo je zo spoločenského hľadiska podstatné, učí obja-
vovať v porážkach víťazstvo a vo víťazstve porážku, vôbec vedieť, čo
je víťazstvo a čo porážka. Preto by som chcel, keď sa pozerám okolo se-
ba a hrejem sa v priazni milovníkov lyriky, byť svedkom nie konca tra-
gédie, ale jej znovuzrodenia pre jej poetický stav ducha. Pre onen stav
rozochvenia, keď sa v nás niečo pohlo a my začíname chcieť, to, čo po-
važujeme za spravodlivé, za správne a staviame sa proti tomu, čo je,
i keď by byť nemalo.

Zatiaľ čo lyrický stav ducha je stavom sebestačného jedinca,
ktorý vypovedá o vlastnom vnútri, stotožňujúceho sa a splývajúceho
s objektom, patetický stav ducha túto jednotu subjektu a objektu nepoz-
ná. Rodí sa z napätia medzi skutočnosťou a mnou, mojou predstavou o tom,
aká by oná skutočnosť mala byť vo svojich dôsledkoch medzi mocou a ro-
zumom, medzi politikou a morálkou. Lyrický stav medzi tým čo je a tým,
čo má byť, nerozlišuje. Lyrickému subjektu je ľahostajné, či jeho ima-
ginácia je zažíhavaná skutočnosťou, alebo fikciou, pravdou alebo prelud-
dom; ilúzia je pre ňu rovnako pravdivá, ako pre ňu môže byť skutočnosť
preludná. Lyrický stav sa nezaujíma o tieto rozdiely, nekonfrontuje
ich ani medzi sebou, ani sa s nimi necíti konfrontovaný. Vidí, ako pro-
ti sebe stoja dve alternatívy, dve možnosti a samo sa cíti vtiahnuté
do napätia medzi nimi. Začiatkom onoho pohybu je neklud, nespokojnosť,
rozhorčenie. Jeho cieľom dosiahnutia, alebo nastolením stavu, ktorý sa
javí ako rozumný, prirodzený, krásny a má podobu práva, spravodli-
vosti, slobody, ľudskej dôstojnosti. Na mravnej veľkosti a zmyslupl-
nosti tohoto pohybu nič nemení skutočnosť, že sa jeho cieľ neustále
vždy vzdaluje a že žiadny akord onej harmónie za ktorou sa pátos vrhá,
nie je konečný. Pohyb pátosu je obdobou snáh našej estetickéj emócie
pri vnímaní umeleckého diela. I ona vždy márne usiluje, aby vždy v pl-
nej miere obsiahla a vyčerpala jeho hodnoty vo všetkej jeho bohatosti
a vychutnala jeho štruktúru myšlienkovú i formálnu, pokúša sa dosiah-
nuť toho, aby uspokojenie a radosť z umeleckého diela boli zároveň
najväčšie i nepominuteľné.

Pátos je v každej chvíli v predstihu. Nestojí na pôde dneška, živí
sa inou potravou, než sú sladkosti prítomnej chvíle, tých sa dokáže
zriecť. Dokáže sa ovládať, byť okázalý, asketický, a to v správnom
zmysle; nie však preto, že by musel, ale na základe vlastného, slo-
bodného rozhodnutia. Vie, prečo to robí. Nič z toho nie je pre neho
obtiažne. Len nevie byť pasívny a chladný - vďaka bohu. Lebo inak by
spoločnosť zostávala na mŕtvom bode a v slepej uličke. Pravda by bola
slúžkou moci, právo nástrojom hrubej sily, alebo bezprávom a krivdou.
Pravda nevítazila, nevítazí a nebude víťaziť bez pátosu. Niekedy neví-
tazí dokonca ani za túto cenu, ale v tom prípade pátos robí i z nez-
daru, z toho, čo by inak vyzeralo ako akási živelná pohroma, osudová
katastrofa, ako koniec, niečo viac; robí z porážky obeť, pozdvihuje ne-
úspech na udalosť, ktorá je súčasťou väčšieho celku, na udalosť, kto-
rá mala a má svoj zmysel a plní svoje poslanie, ako dielči pohyb k to-
mu, čo má byť dosiahnuté a čoho snáď raz dosiahnuté bude. Pokiaľ v se-
be chováme pátos, trvá i nádej. Pátos nie je možné poraziť, prežíva

8

svoje prekážky. Prežíva ich pátos jedinca i pátos národov s vážnosťou, hrdosťou a dôstojnosťou. Je povznesený nad neúspechy. Preto je i vznešený a zároveň i povznášajúci. Povznesený, vznešený a povznášajúci i tam, kde by bez neho bolo miesto pre skleslosť a smútok. Ale teraz, keď som sa vyslovil čo mi tak dlho ležalo na srdci a ulavil svojej starosti, cítim nielen nutkanie, ale i právo vrátiť sa k otázke lyrizmu a lyrického stavu ducha. Mám k tomu rad dôvodov. Narodil som sa lyrikom a navždy som ním zostal. Po celý život som sa cítil vo svojej lyrickej polohe dobre a bolo by nevďačné si to nepriznať. Potrebujem sám pred sebou tento svoj základný postoj ospravedlňovať a obhajovať. I napriek tomu, že viem, že v mojich básnách často zaznievali i tóny, ktoré mali svoj pátos. Veď ju môže mať i neha, mal ju môj smútok, mali ju moje úzkosti a obavy. Chcem však urobiť niečo viac, chcem sa ujať lyrického stavu ducha vôbec, obhájiť tento životný postoj a vyzdvihnúť tiež jeho prednosti, keď som sa už poklonil pátosu. Zdá sa mi to nielen spravodlivé, ale dokonca i zvrchovane časové. Nielen vzhľadom k prílišnému dôrazu, aký od dôb osvietenstva naša tradičná kultúra kládla na pojmové rozumové myslenie, ktoré nás spoločne s rozvíjaním našej voľnej zložky priviedlo k dnešnému neuspokojivému spoločenskému stavu, keď cítime nutnosť zmeny a hľadanie iných možností porozumenia našim problémom. Predovšetkým vzhľadom k prebudenému voľnému napätiu s tendenciou vyhocovať spory do dramatických stretov, ako sme toho svedkami. Zdá sa mi to nutné vzhľadom k stupňujúcej sa agresivite chovania v spoločenských vzťahoch, či už ide o agresivitu ešte nesenú nejakým pátosom, alebo takú, ktorá je už len ničivá a žiadneho pátosu nie je ani schopná. Chcem poukázať na zvláštne prednosti lyrizmu práve za týchto okolností v dnešnej dobe. Lebo zatiaľ čo patetický stav ducha horí netrpezlivosťou a prekypuje v úsilí, v snahe sa vysporiadať s neuspokojivým stavom a zmáha túto úlohu často s vyššie mienenou, ničmenej s jednostrannou priamočiarosťou, lyrický stav ducha je stavom bezvoľného a cieľavedomého napätia, je stavom spočinutia, stavom skludneného prežívania hodnôt, na ktorých človek stavia najhlbšie, najspodnejšie, najzákladnejšie základy svojej rovnováhy a schopnosti objavovať tento svet oným jediným spôsobom, ktorým je to možné, totiž poeticky, totiž lyricky, ak si smiem dovoliť použiť Heldellinovho obratu. Pátos nás poháňa a stravuje, je v nás, v našom nepokoji a v našej túžbe uskutočnenia ideálov hnaný k obeti a sebazničeniu. Lyrizmus nás zadržuje vo svojom láskavom objatí. Miesto zrážky síl prežívame rozkoš ich rovnováhy, odsunujúci ich z nášho obzoru a dovoľujúci nám nepocitovať ich tlak. Miesto narážania na hrany sveta okolonás, splývame s ním v jednote a stotožnení. Pátos má vždy svojho protivníka. Je výbojný. V lyrickom stave si človek stačí sám a v prípade, že vo svojej samote prehovára ešte k niekomu druhému a oslovuje ho, nie je to jeho nepriateľ. Protajšok človeka za týchto okolností, či je to príroda, spoločnosť, alebo iný človek, ako keby bol kusom jeho samého, len ďalším účastníkom lyrickej samamluvy. To, čo by inak stálo proti nám, tým sa nechávame prestupovať, zatiaľ i my sami to prestupujeme. V počúvavame sa do toho, čo nás obklopuje a nachádzame práve týmto spôsobom samých seba. A práve, a tým dosahujeme najväčšej autentičnosti svojej identity a najväčšej úplnosti svojej integrity. A tiež práve v tomto sebauvedňovaní nachádzame svoju bezpečnosť. Pátos je aktívny. Usiluje o dosiahnutie predsavzatého cieľa. V lyrickom stave nechceme nič dosiahnuť, prežívame čo už máme a oddávame sa prítomnému a jestvujúcemu, i keď tým jestvujúcim môže byť i evokácia minulosti. Nie je to z mravnej ľahostajnosti, Pohybujeme sa iba, alebo skorej tkvieme v inej rovine, v inej polohe myslenia, cítenia i chcenia, v polohe osobnej nezainteresovanosti vôle, nie však neúčasti, ale nezáujmu o výsledky. Zatiaľ čo pátos musí vkladať do svojho gesta silu a dokáže byť vo svojej dynamičnosti násilný, jeho protajšok sily nepoužíva, je nenásilný a nepotrebuje sa do mierumilovnosti nútiť.

Roztvára svoju bezbrannú náruč a jeho gestom je gesto lásky. Nezmieta ním ani nepokoj intelektu, ani vášne. Nepreteká s časom. Dokáže svojim spôsobom plynutie času poprieť a vo svojich vrcholných okamihoch s časom splynúť v akomsi zastavení, ktorému záleží len na jednom, aby trvalo. Lyrický postoj nechce druhých presviedčať, ponúka iba možnosť, aby zdieľali to, čo cítia a prežíva on sám, nič viac a nič menej. Nejde ani tak ďaleko, aby zaujímal stanovisko. Chýba mu k tomu odstup. Veď splýva s tokom života, a keďže nezaujíma stanovisko, je tým menej ~~schopný~~ schopný sa prieť. Ale snáď je ešte možno odvážiť sa ďalšieho kroku a nadhodiť otázku možného vplyvu lyrického ducha napríklad v ekonomike, ekológii alebo politike. Pýtať sa po možnom podieľaní lyrického stavu ducha na pretváraní vedomia človeka vôbec, na eventuálnych zmenách ako spôsobu vnímania a videnia, na onej zmene, ktorá je všeobecne považovaná za nutnú, ak majú byť tradičné spôsoby chovania vzhľadom k tomu, že nie sú na výške dnešných problémov nahradené inými. Hádám je možno položiť otázku spolupôsobenia lyrizmu pri eventuálnom posune pojmového myslenia k rozumovému vnímaniu, keď sme sa dostali do stavu, ktorý Carl Friedrich von Weizsäcker charakterizuje slovami: "Štylizovali sme našu spoločnosť spôsobom, ktorý nezodpovedá ani vnímaniu afektovému, ani vnímaniu rozumovému. Dôsledkom je dezintegrácia afektov a onemenie rozumu."

Lyrický stav ducha akokoľvek sa to môže zdať paradoxné, je schopný prispievať ako jedna zo síl k tomu, aby sa v našej civilizácii vrátila rozumnosť. Napomáha napríklad i k tomu, aby technika bola riadená opäť rozumom, rozumom však spojeným so životom a s prírodou iným spôsobom, než pomocou racionálnych abstrakcií, teda rozumom, ktorý by bol iný, než náš súčasný racionálny - utilitárny rozum pojmového myslenia. Ponúka sa i ako mierniaci činiteľ nášho výbojného a dynamického ducha, našej toľko sa presadzujúcej vôle. Dynamizmus a vôľa spolu s kultúrou pojmového myslenia boli síce zdrojom nášho technického a hospodárskeho rozmachu, našich priemyselných revolúcií a tým i mocenského vplyvu vo svete, ale priniesli so sebou i naše dnešné potiaže a záporné stránky, ktoré vystupujú do popredia tým viac, čím viacej úspechov tento dynamický a výbojný duch dosahuje. Je to duch podrobovania a dobývania. Duch ovládania prírody zrovna tak, ako ľudí, národov a celých civilizácií. Duch racionalizovanej vôle po moci nad prírodou a nad ľuďmi. Je to onen stav ducha, kedy sa naša vôľa chce zmocňovať čoho sa dá. Obohacovať sa a hromadiť statky, miesto aby sme sa z vecí tešili bez toho, že by sme si ich podriadili. Toto príliš silné chcenie môže byť vyvažované a držané na uzde a vedené k postojom iným, než výbojne koristníckym; práve lyrickým postojom nezainteresovanosti vôle. Ak sa tak nedeje, zvrháva sa vo chtivosť. Ako napísal E. F. Schumacher: "Človek hnaný chtivosťou, alebo závisťou stráca schopnosť vidieť veci také, aké naozaj sú, alebo vidieť veci v ich plnosti a celistvosti. A z jeho úspechov sa stávajú neúspechy. V prípade, že sú týmito nerestami nakazené celé spoločnosti, môžu síce dosiahnuť prekvapivých výkonov, ale stále viacej strácajú schopnosť riešiť najzákladnejšie problémy každodennej existencie."

Teraz vedľa nutnosti novej hodnotovej orientácie, ako o nej hovoria mnohí autori, i lyrický stav ducha spočívajúci v stotožňovaní sa s prírodou a so svetom okolo nás vôbec, je jedným z možných zdrojov vnútornej premeny človeka a tým i jednou z ciest, ako ho vyviesť z jeho neudržateľného postavenia samozvaného pána, ktorý sa stavia mimo prírodu, alebo nad ňu a proti nej? Nie je lyrický stav ducha jednou z možností, ako prekonávať ponímanie prírody, ako veci danej človeku, ako sile a dovednosti, aby sa jej zmocňoval, narábal s ňou ako so svojou koristou a sýtil svoju nenасыtnú chtivosť? A nie je konečne lyrický stav ducha tiež oným Heideggerom požadovaným obratom vo vzťahu k súcnu? Obratom, spočívajúcim v tom, že nechávame súcno byť čím je, aby nás napokon samo oslovilo a ukázalo sa nám vo svojej zmysluplnej podstate tak, že sa nám stane zrozumiteľné?

Je možno nevidieť, že lyrizmus stelesňuje protipól sily kultu a moci a ponúka sa úplne samozrejme ako jeden z korektívov tendencie riešiť

- spoločenské otázky mocenskými prostriedkami, mocenskými bojmi, mocou technickou, mocou ekonomickou, mocou organizačnou, mocou politickou, mocou fyzickou, mocou, ktorá je v každom prípade vždy len produktom neúplného pochopenia? A práve, tak je možno ho stavať proti modlárstvu práce a výkonu, proti posadlosti myšlienkou ovládania a využívania prírody a ľudí. Hlavne keď moc často prevyšuje výkonnosť, a zdokonaľovanie svojich mocenských systémov kladie na najprednejší záujem i keď ide o systémy, ktoré z vyššieho hľadiska nie sú funkčné a konajú svoje dielo za cenu strát na dôstojnosti človeka, na hodnotách nie len hmotných, ale i mravných, za cenu straty úcty k človeku i harmonických vzťahov medzi ľuďmi.

Mnoho ľudí si je dobre vedomých, že onen vystupňovaný stav chcenia, dobývania, expanzie, ak nemá čkody, ktoré z neho vychádzajú ako akýsi negatívny sociálny produkt, môže prevážiť úžitok. Ale uvedomovať si tieto skutočnosti, iba o nich vedieť, je málo. Aby došlo k nejakej podstatnej zmene a k podstatnému odvratu od snahy stupňovať moc a rozvíjať ju do všetkých smerov ku škode človeka, je treba zmeny stavu ducha, zmeny vo vedomí, alebo ako to už bolo kedysi krásne povedané "revolúciu hláv a srdc". / T.G. Masaryk/. Nechcem sa pokúšať robiť z lyrizmu, alebo dokonca len z lyriky politickú silu, alebo nástroj politiky a zbavovať poéziu a vôbec umenie jeho najvlastnejšieho, špecifického a ničím nezastupiteľného posolania záujmom iným. Ničmenej sa domnievam a odvažujem sa to povedať, že lyrický stav ducha je niečím, čo ďaleko presahuje oblasť lyriky i poézie a umenia vôbec. Tam, kde by sa výrazne prejavoval, mohol by vtisnúť kultúre a vôbec všetkým inštitúciám spoločnosti nové prieznivé črty. Napomáhal by nutne celkovej zmene vedomia, v procese, ku ktorému dnes už u mnohých ľudí dochádza, najviac u umelcov, najmenej u tých, ktorí sa nechali vtiahnuť do mocenskej hry politiky, Plnil by svojim spôsobom podobnú úlohu, ako mystická meditácia. Napokon lyrike vždy blízka, lenže je oproti lyrikeprostriedkom alebo nástrojom príliš výlučným. Pôsobil by k tomu, aby ľudia získavali schonosť a ochotu dovoliť vôli, aby sa utíšila a vidieť svetlo, ktoré sa ukáže až vtedy, keď je naša vôľa kľudná. Bol by ako mystická meditácia, školou vnímania, otvárania cestou ku skutočnosti. Každá kultúra takéto poslanie plniť nemôže. Vkladať nádej iba v kultúru ako takú, kultúru vo zmysle pestovania a ďalšieho vtriedenia toho, čo sme prevzali z minulého; viedlo by ku sklamaniam. Bola by to stále tá tradičná kultúra vôle a starého rozumu. I keby sme zabudli, že naša kultúra dokázala byť nielen neznášateľná, i napriek tomu, že pakuje presvedčenie, že ku kultúre patrí i tolerancia, znášateľnosť, že dokázala byť utláčateľská, arogantná a mesianistická; byť pre mnohé dôležité hodnoty necitlivá, mnohým nerozumieť a naopak vnucovať hocičo, čo hodnotou nae je; nemôže nevidieť, že legitimita tradičných jej hodnôt je viac než otrasná. Toto poslanie môže plniť len kultúra vychádzajúca z podstatne modifikovaného stavu vedomia, z iného stavu ducha.

A tu práve vidím veľkú príležitosť a veľkú úlohu lyrizmu a lyriky, onoho stavu ducha, pre ktorý je príznačné stotožňovanie sa so svetom vcitovania, sympatie, súcitenia a nezainteresovanosti vôle, jej múdrosť, napriek tomu, že by v nej hral základnú úlohu tak neracionálny element ako je láska, nemusela by byť o nič menšia, než múdrosť kultúry, s ktorou máme dočinenia dnes. Chce sa mi dokonca prehlásiť, že ona by bola onou šťastnou a vskutku blahodárnou kultúrou, ako by mala byť. A tu, keď to hovorím, vtiera sa mi do mysle ešte jedna otázka, ktorá sa mi v tejto chvíli zdá skoro len otázkou rečníckou - nie je pátos živý a hnaný práve víziou tohoto šťastného a blahodárneho porozumenia veciam a ich múdreho usporiadania na podklade sympatie a súcitenia? V duchu lásky ako vedúceho postoja duše rušiaceho boj o existenciu, ako ho formuloval Carl Friedrich von Weizsäcker? Nie je pátos pokusom o prekročenie vlastného tieňa a pokusom o návrat do arkádie, kde rozumné, spravodlivé a prirodzené je totožné so skutočnosťou? Nie je pátos len pokusom o návrat k idyle, t.j. ku stavu, kde nad sebou nepocitujeme cudziu moc a mizne rozpor medzi týmčo je, a tým, čo byť má? Ku stavu, kde rozum a moc, mravnosť a politika môžu spolu sedieť u jedného stolu? A nie je nakoniec stratený raj, o ktorý usiluje pátos svetom lyrizmu? Nie je práve poézia, lyrika, jedným z hlavných strojcov a tlmočníkov vízie tohoto raja? Pri týchto vetách som v pokušení stať sa z lyrika rodom lyrikom z presvedčenia, lyrikom voľbou.

Jozef Ratzinger: Mimo cirkvy nie je spása.
/úryvok/

...Aké musí mať človek črty, aby bol kresťan? Nový zákon dáva na túto otázku dve vzájomne sa doplnujúce odpovede, ktoré vzaté spoločne, poskytujú úplne uspokojivé vysvetlenie a dovoľujú vymedziť, v ktorom prípade možno teologicky oprávnené hovoriť o votum ecclesiae. A tu je prvá odpoveď: kto má lásku má všetko. Postačí láska a už netreba nič ~~iného~~ iného. Jasne to vyplýva z Ježišovho rozhovoru s učiteľom zákona / Mat. 22, 35-40 / ďalej zo slov sv. Pavla o tom, že plnosťou zákona je agapé / Rim. 13, 10 /, no predovšetkým je to jasne vidieť v podobenstve o poslednom súde / Mat. 25, 31-4 /, v ktorom sa Sudca nepýta sveta kto v čo veril, kto čo myslel alebo ako uvažoval, ale súdi jednoducho a výlučne podľa miery lásky, "Sviatosť brata" sa predstavuje ako jediná cesta nevyhnutná pre spasenie. Človek nie je spasený tým, že pozná meno pánovo / Mat. 7, 21 /. Má ľudským spôsobom dôjsť k stretnutiu s Bohom, ktorý je skrytý v človeku. Starú vieru, že akýsi Boh sa môže skrývať v osobe hosta, nečakaným spôsobom potvrdil Ježiš / narodil sa v Betleheme, ďaleko od ľudských sídlisk /. Ten, ktorýchcel byť Synom človeka, vracia sa k nemu vždy inkognito v podobe najmenšieho z ľudí.

Všetkým sa nedostáva lásky. / Rim. 3, 23 /. Láska, ktorej sme schopní, jednoducho obmedzuje a kazí sebecko. Preto tiež prívlastok "ľudský", najmä tam, kde je reč o cíte, má dvojaký zmysel a to v mnohých jazykoch. Znamená jednak "to čo je vlastné človeku" v dobrom slova zmysle - a tento význam obsahuje iskierku agapé - jednak ten istý prívlastok tiež znamená "príliš ľudský", a potom nám pripomína, že egoizmus sa stal druhou prirodzenosťou človeka. Každý je egoista a nikto nemá opravdivú lásku, agapé. Znamená to vari, že sme všetci spoločne a každý osobitne odsúdení k zavrnutiu? Tu práve treba umiestniť druhú odpoveď Nového zákona. "Podľa spravodlivosti - naozaj by sme boli všetci zavrnutí, ale Kristus prikrýva premierou svojej lásky dlhy nášho života." A len jedno je nevyhnutné - netiahnuť ruky pre dar Jeho milosti. Toto gesto, ktorým sa človek vnútorne otvára daru lásky učeniac tak zadosť za nás, nazýva sv. Pavol "v i e r o u." Je samozrejmé, že takáto viera, v celej svojej plnosti predpokladá plnosť biblického Zjavenia. Rovnako je však jasné, keď veci takto, že môže existovať čosi ako "viera predchádzajúca viere". A netreba ju pritom považovať za niečo na spôsob dobrej vôle, ale možno ju vymedziť veľmi presne. Je protichodná tomu, čo starí filozofovia menovali hybris. Je opakom uspokojenia sa zo seba samého a sebaospravedlnenia. / Táto "viera predchádzajúca viere" je vlastne istým uvedením si pravdy dedičného hriechu. Je uznaním svojej nepostačiteľnosti, ktorého dôsledkom musí byť transcendentálny akt vystúpenia zo seba k Niekomu, kto ma udržuje pri živote a vedie ďalej aj pri tejto nepostačiteľnosti. / Je to "prostota srdca", ktoré Sväté písmo nazýva "chudobou" ducha".

Evanjelium nám na jednej strane hovorí, že "postačí milovať", no na druhej strane, že "postačí veriť". Pravda, obidve tieto vysvetlenia vyjadrujú postoj vyjadrenia vyjdenia zo seba, ktorým sa človek začína zbavovať egoizmu a blíži sa k druhému. Preto práve druhý človek "bližný", je skúšobným kameňom pre opravdivosť našej duchovnej ~~existen-~~ ~~cie~~ dispozície. Skrže ľudské "ty" prichádza k človeku inkognito "Ty" Božie. Napriek tomu, že prvým "Božím inkognitom" je pre nás bližný, môže si Boh vybrať aj iné prostriedky a najrozmanitejšie okolnosti, či už poriadku náboženského alebo svetského, ktoré môžu byť pre niekoho výzvou a môže mu pomôcť k spásonosnému činu výjdenia zo seba a prekonania seba. Naproti tomu je zrejmé, že sú veci, ktoré nemôžu byť nikdy "Božím inkognitom". Boh sa nemôže skrývať v nenávisti, v chamtivom egoizme, ani v pýche. / Congar /. Táto veta na prvý pohľad samozrejme vedie k vážnym dôsledkom, lebo dovoľuje ukázať neopodstatnenosť dost rozšíreného náhľadu že každý je povinný žiť podľa svojho

presvedčenia a bude spasený za to, ženuvedomele podľa neho žil. Veď ako možno posudzovať hrdinstvo esesmana, tú strašnú presnosť jeho zvrátenej poslušnosti ako votum ecclesiae? To určite nie je možné. Na tento krajný príklad ešte neukazuje všetko, o čo tu ide. Nie je to systém, čo človeku prináša spásu, ani poslušnosť systému, dokonca nie ani vtedy, keď ide o také ušľachtilé systémy ako sú svetové náboženstvá. Lebo každý systém vyzýva k akejsi odlišnosti a v tom istom zmysle je výzvou pre postoj "proti". Boh nám naproti tomu neprikazuje byť "proti", ale nám prikazuje "byť na strane druhých". A práve toto Biblia nazýva agapé. V súvislosti s týmto sa treba vážne zamyslieť nad tvrdením, že každý má žiť podľa vlastného svedomia. Lež svedomie nám nevraví všetko možné len tak, ani každému z nás nevnukuje nič iné, ale je ukazovateľom pre všetkých, a to vždy k jednému: k nezištnej láske. Teda k tomu zásadnému kresťanskému postoj, ktorý Nový zákon nazýva pistis alebo agapé. Práve tento postoj vytvára z niektorých pohanov anonymných kresťanov a tí kresťania, ktorým chýba, sa stávajú podobní pohanom. Ten, kto má pistis a agapé, ten vlastní samotnú podstatu kresťanstva a je spasený. Stať sa kresťanom znamená zanechať egoistickú existenciu, život pre seba, aby človek začal žiť pre iných. "Zastupiteľská služba" a agapé teda definitívne vyznačujú jednu cestu kresťanského "pascha", cestu "prechodnú" od starého človeka k novému človeku. Takáto reflexia môže ukázať novú orientáciu kresťanského svedomia, ktoré v dnešnej dobe prežíva ťažkosti....

Graham Green: Paradox kresťanstva; Vyšehrad 1970

Predhovor: Gertrud von Le Fort/výber/

...Morálna teológia sa zaoberá ríšou povinnosti, básnictvo - ako všetko tvorivé - ríšou slobody. Nemáme tu na mysli slobodu svedomia a ducha. Ak vezmeme básnictvu túto slobodu, odtrhneme riekku od prameňa. Básnictvo postrádajúce slobodu je odsúdené k bezmocnosti. Ak má morálka čo dočinenia s všeobecne platným, potom má básnictvo čo dočinenia s individuálnym. Morálka ustanovuje zákony, básnictvo vytvára obraz človeka. Morálka je povinná splniť teoretické požiadavky, básnictvo konkrétne črty javu. Netkvie svojimi korenmi v tom, čo má byť, ale v tom, čo skutočne je v ľudskej povahe so všetkou jej nedostatočnosťou. Skrátka, má čo dočinenia so životom samým, nie s návodom k životu - život je vždy viac či menej iracionálny. Morálny teológ si to v podstate tiež veľmi dobre uvedomuje, lebo v praxi predsa celá relativnosť je pre neho tým, čomu musí čeliť, rovnako ako básnik. Napriek tomu sú jeho požiadavky na básnika celkom pochopiteľné, a to nielen z dôstojnosti jeho poslanca. Lebo básnictvo, hlavne v dobe kultúrneho rozkladu, ešte znamená veľkú sugestívnu moc nad ľudským vnútrom, moc, ktorá by sa z dobrých dôvodov mala zasľúbiť výchovným účelom. Avšak toto pranie sa zakladá na sofistike, lebo básnictvo predsa svoju moc vykonáva práve tým, že mu nejde o triumf zákonov a iste ani o ich podrytie, ale o skyprenie ľudského ducha. Básnictvo nebaží po uznanie morálky, ale uchádza sa o rozechvelé srdcia o rozbitie našej sudcovskej samospravodlivosti. Ak znie otázka, ktorú morálka kladie "buď - alebo", teda "vinný i nevinný", * Na jej platnosti, ktorá bola konštitutívna už pre básnictvo grécke a od tej doby zostala po stáročia neporušená, zakladá sa každé veľké umelecké dielo. Bez nej nie je ani dramatického hrdinu, ani románového hrdinu veľkého štýlu. Každý z nich je súčasne vinný pred morálkou a nevinný pred vlastným psychologickým zákonom a pred mocou svojho osudu. Na tomto dvojitom pohľade spočíva otrasnosť básnickej výpovede - práve v nerozhodnom pomere jej aspektov je kúzlo životnosti a bezprostrednosti...

Nemôže byť sporu o tom, že dnes stojíme tvárou v tvár úplnému zrúteniu takzvanej meštianskej morálky, pričom vychádza najavo, že až doposiaľ sa považovala za morálku kresťanskou. To je však omyl. Nemáme nič proti meštianskej morálke, dobre, je treba poriadok - a ako ho treba. Hovoríme len, že sa nestotožňuje s morálkou kresťanskou. Meštianskou morálkou sa riadia spravodliví tohoto sveta, v kresťanskej však platia slová o colníkoch a hriešnych, ktorí sú kráľovstvu Božiemu bližšie než tam tí. Nuž, sú bližší básnikovi. Básnictvo má neodolateľnú túžbu ujímať sa pochybných, zavrhaných, tragicky stroskotaných; nepapadnuteľné morálne úspešné existencie ju priťahujú iba nepatrne. V tomto bode sa objavuje zvláštny paradox básnictva. Ale čo to nie je súčasne paradox kresťanstva? Vari sa nezhoduje so slovami o colníkoch a hriešnych, ktorí sú kráľovstvu Božiemu bližšie než spravodliví? Ale kto je teda spravodlivý a kto patrí k colníkom a hriešnym? V istom zmysle, ak to rozoberáme hlbšie, javí sa nám i farizej len ako úbohý hriešnik, zrejme zo všetkých najúbožejší...

Už sa teda nesnažme zmieriť nezmieriteľné protiklady, lebo ak existuje zmierenie, potom na druhej strane nášho pozemského

* chýrna formula básnicka znie "vinný i nevinný".

poslania. V napätom vzťahu medzi básníctvom a morálkou zrkadlí sa protiklad, ktorý ďaleko presahuje ľudské oblasti: umenie je milostivé morálka sudcovská. To znamená, že napätie medzi obomi je koniec koncov podmienené metafyzicky. Je to napätie, ktoré sa hlboko dotýka samotného božieho myslenia a ktoré je pre ducha ohraničeného neriešiteľné. Zostáva len dôvera k coincidentia oppositorum veľkého Kusánskeho. V Bohu samom protiklady splývajú, pre nášho ducha sú svetý oddelennými. Morálka a básníctvo sa nikdy kryť nebudú, morálka bude vždy dôrazným tlmočníkom večnej spravodlivosti, básníctvo tlmočníkom nekonečnej milosti. Nie je však toto neochvejné lipnutie na milosti, ktoré básníctvo vymáha, predsa len tým bodom, v ktorom sa stýka s najhlbším výrokom teologickým?...

Graham Green: Je kresťanská civilizácia ohrozená?

...Tak sa z tej otázky, skorej než som sa ňou mohol zaoberať bližšie, stávajú hneď tri. Predom: čo je kresťanská civilizácia, ak máme na mysli charaktery ľudí a ich skutky a vzájomné vzťahy medzi ľuďmi v každodennom živote? Za druhé: existovala niekedy taká civilizácia a existuje niekde na svete dnes? Iba vtedy ak zodpovieme druhú otázku kladne, sa bude treba pýtať, či je kresťanská civilizácia ohrozená.

Bolo by samozrejme pohodlné zaujať jednoznačné a presne vymedzené stanovisko: charakterizovať kresťanskú civilizáciu ako celkové usporiadanie ľudského života, ktoré by každému umožňovalo riadiť sa učením, obsiahnutom v Kázaní na hore, pričom by mu ostatní nerobili najmenšie prekážky. Mohli by sme sa hneď zamyslieť nad našou dobou a potom sa obrátiť do minulosti a povedať, že taká civilizácia nikdy neexistovala. Ak zaujímame však toto stanovisko - a podobných argumentov používali i nepriatelia kresťanstva - zmišavame obec pozemskú s obcou nebeskou. Dokonalé napodobenie Krista tu nie je možné; ale i naša nedokonalosť je posvätená, pretože ^{ne} napodobil hádam Boh človeka a nedal snáď sám na kríži výraz jeho beznádeje a nedostatočnosti? Nechceme sa pri vymedzovaní kresťanskej civilizácie zmiest existenciou vojen, nespravodlivosti a krutosti alebo nedostatkom lásky. To všetko sa v kresťanskom štáte vyskytovať môže. Nie sú to charakteristické črty kresťanstva, ale človeka. V prípade, že sa vzdáme všetkých predstáv o dokonalosti - alebo i len usilovaním o dokonalosť - podľa akých znakov potom chceme kresťanskú civilizáciu odlišiť od civilizácií pohanských? Možno, že jej jedinou charakteristikou bude rozpoltenosť ducha, nepokojné svedomie, pocit vlastnej nedostatočnosti.

Je samozrejme, že tento pocit viny sa objavoval už v období gréckej civilizácie; grécku drámu zahľadá ako nejaká ťažká hmla. Je to však asi taká neosobná vina, o akej by sa bolo na tému Pád človeka písalo v kresťanskej literatúre, keby prišlo iba k Zjaveniu bez Vtelenia, keby sme poznali len svoju vlastnú nedostatočnosť, pričom by sme nedostali vzor. Nadmiera je v gréckej literatúre synonymom pre obavu - premiera bohatstva, šťastia, možností, moci -, ale táto obava je len abstraktná; človek, ktorý je šťastný, verí na spravodlivosť v podobe kyvadla a spolu s ostatnými sleduje jeho pohyb; vo svedomí však nemá pocit vlastnej nedostatočnosti, ktorý by ho oddeľoval od ostatných rovnako šťastných ľudí. Naše presvedčenie, že kresťanské svedomie je jedinou charakteristickou črtou kresťanskej civilizácie, sa utvrdzuje, že tento znak

úplne chýbal u tých pohanských mocností, ktoré v nedávnej dobe svetu vládli. Ako sa nacisti v dobe svojho triumfu nafukovali a ako si vo svojom páde hľadali ospravedlnenie. Ako sa vedome riadili učením, ktoré spočívalo v tom, že konali zlo, aby dosiahli svojho vlastného, osobného dobra. Totalitný štát výchovou potláča u všetkých občanov akýkoľvek pocit viny, všetku neistotu ducha. Odpovednosť za zločin nech na seba vezme štát, ja som nevinný. Mojim jediným zločinom je moja oddanosť. Opakujúce hlasy prehlasujú s hrozným a rezignovaným páťosom: "Dostal som rozkazy od svojho nadriadeného." Nikto z vojakov neurobí z dreva kríž, aby ho podržal pred svojou obeťou...

Ak prijmeme moje vymedzenie toho, čím sa vyznačuje kresťanská civilizácia, môžeme ľahko odpovedať na moju druhú otázku: "Existovala niekedy? Existuje ešte?" Odpoveď znie: "Áno!" V značnej časti sveta zostáva svedomie človeka citlivé na morálne nedostatky. Bolo už toľko vojen, toľko revolúcií, že v dejinnej perspektíve niekoľko ďalších mnoho neznamena. Rozmach kresťanstva nemôže zastaviť žiadna zbraň; keby to bolo možné, bol by ju zničil strelný prach. A t o m o v á b o m b a j e b e z m o c n á p r o t i s v e d o m i u. V posledných 20 - tých rokoch sme však boli svedkami zabiť ho pomocou novej filozofie: ľudia sú uistovaní, že na Lazarovi nezáleží. A Bohatec oblečený do fantastickej uniformy, prijíma ovácie davov. Nedôvera mojich krajanov k abstraktným slovám nebola možno tak úplne neoprávnená. Abstraktá plnili v demokratických štátoch úlohu narkotík. Výrok "dať cisárovi" bol politickými komentátormi preložený ako "naša odpovednosť voči štátu". Abstraktné vyjadrovanie pomohlo diktátorom dobyť moc tým, že kalilo živú vodu myslenia. William Blake napísal: "Ak chce niekto prospieť svojmu blížnemu, musí to urobiť v malom. O verejnom blahu hovoria len darebáci, pokrytci alebo pochlebníci." My však nemôžeme byť ľahostajní k nebezpečeniu, ktoré kresťanskú civilizáciu ohrozuje. Medzi rokom 1933 a 1945 bola civilizácia takmer úplne vyvrátená v Nemecku. Vred síce praskol, ale jed totalitarizmu by mohol zachvátiť ešte niektoré krajiny, ktoré prvej nákaze unikli, a pokiaľ ide o východné krajiny, zdá sa, že kresťanstvo je tam úplne mŕtve... Musíme veriť, že kresťanstvo je nesmrteľné. Sto rokov je, vcelku zobrať, veľmi krátka doba. Vybavuje sa mi v myšlienkach, čo povedal Miša Karamazov. Spomínam si na jeho slová: "Vrhám sa do hlbiny, skáčem tam po hlave, nohami hore, a mám radosť z toho, ako ponížujúcim spôsobom padám a som namto hrdý. A zo samého dna tohoto poníženia zanôtim chválospev.. Ako som povedal, musíme veriť, že Viera nemôže zaniknúť. Môžu na ňu dopadnúť rôzne rany, jej nepriatelia môžu dobyť značnú časť sveta, ale vždy zostanú nejaké oblasti kresťanského odporu. V tom divnom roku 1940 sme v Anglicku hovorili: "Pozrite sa len na mapu sveta." To znamenalo, i keď sa nám náš ostrov zdal malý a strašne ohrozený pri pomyslení na Európu, že nádej sa nzoovu rodila pri pohľade na naše spojenecké územia v Afrike, Ázii, Austrálii a v Kanade. Tiež kresťania sa čas od času musia pozerat' na mapu sveta. I keby sa celá Európa stala jedným totalitným štátom, my predsa nie sme celý svet. I keby padla Amerika, zostala by ešte Afrika. Nie je ostatne vylúčené, že sa trebárs dožijeme dňa, kedy celý svet podľahne ateistickému režimu. Potm by skutočne nemalo zmysel odvolávať sa na spojencov. Ale nebol by to ešte koniec. V tom prípade by bolo treba, aby sme si zhotovili plánky miest a dedín. Tam, v tej a v tej ulici ~~zax~~ kaviarňou, na križovatke ciest, v dedine X ... má 15-t dom vpravo pivnicu a v tej pivnici si hrá dieťa a neobratne opisuje na sádrovom múre podobu kríža...

John A.T. Robinson čestne o Bohu; Váhy, mladá fronta Praha 1969

Čím je pre nás Kristus dnes? /úryvok/

O dajakú takú kristológiu, myslím, usiloval Bonhoefer a zanechal nám z nej tak bolestné oznamy. Keď popisuje proces vzrastajúceho zosvetštvovania, dozrievania človeka bez Boha, ako proces, ktorý kresťania musia vítať, hovorí na mieste skorej už citovanom:

Boh dovoľuje, aby bol vytlačovaný zo sveta a na kríž. Boh je slabý a bezmocný vo svete, a práve to je spôsob, ako môže byť s nami a my s ním. Matúš 8.17 hovorí nad slnko jasnejšie, že Kristus nám nepomáha svojou všemohúcnosťou, ale svojou slabosťou a utrpením. Religiozita vedie človeka k tomu, že v tiesni vzhliada k Božej moci vo svete; Boh je pre neho d e u s e x m a c h i n a . Ale biblia ho vedie k bezmoci a utrpeniu Boha; len trpiaci Boh môže pomáhať.

A z toho vychádza vo svojom náčrte kristológia. Dovedna nám zanechal jediný pregnantný odstavec poznámok pre "Nárys knihy", ktorého napísania sa nedožil:

Čo mienime "Bohom"? Vôbec nie na prvom mieste abstraktnú vieru v jeho všemohúcnosť atď. To nie je pravá skúsenosť Boha, ale čiastočná extenzia sveta. Stretnutie s Ježišom Kristom, zahrnujúce úplné zameranie ľudskej bytosti na skúsenosť Ježiša ako toho, ktorého jediná starosť je o druhých. Táto Ježišova starosť o druhých je skúsenosť transcencie. Toto oslobodenie od seba, uchované až k samej smrti, jediný základ jeho všemohúcnosti, vševedúcnosti a všadeprítomnosti. Viera je účasťou tomto bytí Ježišom/vtelenie, kríž, vzkriesenie/. Náš vzťah k Bohu nie je náboženský vzťah k najvyššej Bytosti, absolútnej v moci a добрote, ktorá je nepravým ponatím transcencie, ale nový život pre druhých skrze účasť v Bytosti Božej. Transcendencia nezáleží v úlohách mimo náš dosah a moc, ale v najbližšom konkrétnom T y . Boh v ľudskej podobe, nie však ako v iných náboženstvách, vo zvieracej podobe - obľudnej chaotickej, vzdialenej a strašidelnej - ale ani v abstraktnej podobe - absolútnej, metafyzickej, nekonečnej atď. - ani v gréckej boholudskej autonómii človeka, ale človek existujúci pre druhých, a teda ukrižovaný. Život založený na transcendentu.

Ježiš je "človek pre druhých", jediný, v ktorom úplne prevláda láska, jediný úplne otvorený pre základ svojej bytosti a zjednotený s ním. A tento "život pre druhých skrze účasť v bytí Božom" je transcendencia. Lebo v tomto bode lásky "do krajnosti" sa stretávame s B o h o m , "najhlbšou hlbínou" našej bytosti, s nepodmieneným v podmienenom. Práve toto mieni Nový zákon, keď hovorí, že "Boh bol v Kristovi" a že "čo bol Boh, bolo Slovo". Pretože Kristus bol úplne a celkom "človek pre druhých", pretože b o l láska, bol "jedno s Otcem", lebo "Boh je láska". Ale z toho istého dôvodu bol najúplnejší človek, Syn človeka, sluha Pána. Bol zaiste "jedným z nás"; a symbol zrodenia z panny môže právom znamenať iba to, čo v ňom vidí štvrté evanjelium/avšak jeho popis kresťanov odráža popis Kristov, totiž že celok jeho života je život, "nie však zrodený z vôle tela, ani z vôle človeka, ale Boha. "Nie je istotne "z tohoto sveta", ale "z lásky". Prameňom a zdrojom celej jeho bytosti je Boh: jeho život je počatý a udržiavaný výhradne Duchom Svätým. Ale z toho dôvodu je len tým skutočnejší "pravý človek". V človekovi Kristovi Ježišovi je zjavená, vystavená na povrchovej rovine "tela" hlbina a základ akejkoľvek našej bytosti ako L á s k a . Život Boží, posledné Slovo Lásky, v ktorom všetky veci stoja, je stelesňovaný úplne, nepodmienené a bez výhrady v živote človeka - človeka pre druhých a človeka pre Boha.

P. Henri de Lubac SJ: Zápas s Bohom; Trnava 1947

Prehĺbenie sa v bytí./výber/

...Kierkegaard, ako filozof nadzmyslovosti, je aj teológom objektivity. No súčasne je aj teológom interiority, čiže osobného prispôsobenia sa. Problém, ktorý rozoberá v Post - scriptu, je teda problémom subjektívnym, snaží sa presne vymedziť pomer podmetu ku kresťanskej pravde alebo ešte určitejšie: vzťah jedinca k realite kresťanskej, čiže jednoduchšie: snaží sa opýtať, ako sa možno stať kresťanom. A možno povedať, že základná otázka, prejednávaná na štyristo-tridsiatich stranách, je otázkou prirodzenej viery.

Veriť neznamena vedieť, ani rozumieť, neznamena jednoducho vyznávať istú doktrínu. Mystérium nie je rozumovým systémom; viera nie je "chvílkou myslenia"; veriaci nie je hľbavcom, reálny jedinec hľadá do tváre reálneho Boha. Toto je jednoduchá pravda, ktorú Kierkegaard neprestajne opakuje, vracia sa k nej, aby ju prízvukoval proti hegeliánskeму intelektualizmu "čo tu píšem, môže sa brať nielen v zmysle špekulatívnom, ale úplne jednoducho, ako keď sa učíme v ľudovej škole abecedu." /Post - scriptum/. Takto predstieral Sokrates, že nič nevie, aby lepšie priviedol svojich spolurozprávačov na základnú otázku, na ktorú zabudli z učenej domýšľavosti. Nepozostáva namyslenosť nášho veku v tom, že sa s celým svojim vedením stratil v objektivizme svojich teórií a zabúda na dve jednoduché maličkosti: "...čo je to jestvovať a čo znamená interiorita?" Johannes Climacus chce mu ich znova pripomenúť, aby i kresťanstvu pripomenul márnivosť. Ináč nevydáva sa ani za filozofa, ani za kresťana. Je iba človekom "úplne zaujatým myšlienkou, že vlastne je veľmi ťažké stať sa kresťanom"; lenže poznamenáva - "ešte menej je ním ten, kto prestal ním byť, pokročiac ďalej."

Naproti tomu naši filozofi nemajú šťastie. Neignorujú kresťanstvo a ani zďaleka ho nechcú vyhnúť. Podľa nich, hoci to nepovedia otvorene, "viera je úročište slabých hláv"; ponížujú ju na akýsi prvý moment za východisko myslenia. Títo úbohí intelektuáli chcú "sa dostať ďalej ako kresťanstvo Apoštolov! Hovorí: "My nielenže veríme v kresťanstvo, ale ho aj vysvetľujeme," pričom nevidia, že im ono ~~vokm~~ v tom okamihu uniká. Nazdávajú sa, že svojimi úvahami prerábajú na "pravú pravdu", čo odsiaľ bývalo "relatívnou pravdou" a skrývalo sa v myšli prostého veriaceho; smelo sa pokúšajú prekonať paradox. Namýšľajú si v svojom naivnom a ukoenom pedantizme, že majú právo a môžu "dať do predaja tajomstvá božskosti." Takto sa napokon dostávajú tam, že "z faktu, že Boh jetsvoval", vytvárajú pekný systém: túto skutočnosť natahujú "na intelektuálny plán" tým spôsobom, že majú k nej už len pomer intelektuálny a že si udeľujú dišpenz spod rojčivého záväzku viery.

Takýto mysliteľský postoj možno je "distingovaný". V každom prípade je pohodlný, lebo vopred zabezpečuje proti každému mučeníctvu. Musíme sa však pýtať, čo môže mať spoločného so stanoviskom kresťanským. "Hľbavec je zo všetkých ľudí vari najďalej od kresťanstva a je azda lepšie byť človekom, ktorého kresťanstvo pohoršuje, no jednako chce s ním udržať spojenie, ako byť hľbavcom; ktorý mu nerozumie." Celkom iný bude postoj človeka, ktorý si je vedomý, že žije v sebe. Tak isto iný postoj zaujme veriaci, ktorý hlása, že "viera je sférou v sebe" a ktorý rozumie paradoxu v sebe. Viera sa nechce prekonávať, ale prehĺbovať, teda väčšmi nachádzať seba, uskutočňovať sa ako viera.

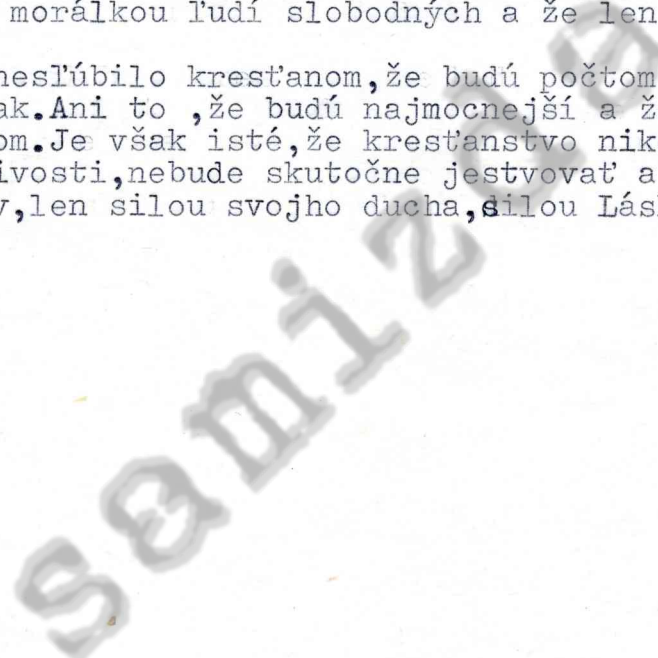
...Človek ~~m~~ nezačína si všímať kresťanstvo po prečítaní niekoľko kníh, ani

po osvojení historicko-svetových perspektív, ale po prehĺbení bytia. /Kierkegaard/

Duch kresťanstva./výber/

Za dnešnej svetovej situácie musí dosiahnuť mužne pevné a silné kresťanstvo stupňa kresťanstva heroického. Avšak tento epiteton má byť znakom kvalifikačným a nie definíciou, aby sa nestalo falzifikáciou. Toto hrdinstvo nepozostáva najmä z večného rozprávania o heroizme a z blúznenia o ušľachtilosti sily, - čo by vari nasvedčovalo, že trpíme vplyv silnejšieho a začíname sa vzdávať. Bude spočívať p r e d o v š e t k ý m v odvážnom odpore pred celým svetom a vari aj voči sebe proti zvodom a proti lákaniu falšného ideálu, aby sme mohli hrde ubrániť ohrozené a potupované kresťanské hodnoty v ich paradoxálnej neústupnosti. Aby sme ich ubránili s pokornou hrdosťou. Lebo kým kresťanstvo môže a má vsať do seba cnosti antického pohanstva, kresťan, musí odmietat kategorickým n i e novopohanstvo proti Kristovi. Jemnosť a dobrota, nežnosť voči malým, odpor k zvrhlým spôsobom, ochrana potlačených, nechvastavá odanost', odboj k lži, odvaha nazvať zlo pravým menom, láska k spravodlivosti, duch pokoja a svornosti, úprimnosť, myšlienka na neho...: toto zachráni kresťanský heroizmus! A "otrocká morálka" podá tým dôkaz, že je morálkou ľudí slobodných a že len ona robí človeka slobodným.

Nikdy sa nesľúbilo kresťanom, že budú počtom najväčší. Skôr im povedali opak. Ani to, že budú najmocnejší a že ľudstvo pôjde len za ich ideálom. Je však isté, že kresťanstvo nikdy nedosiahne skutočnej pôsobivosti, nebude skutočne jestvovať a nedosiahne skutočných víťazstiev, len silou svojho ducha, silou Lásky.



T.G.Masaryk: Otázka sociální, zv. 2. Čin - Praha 1946

Moderná láska: láska demokratická

Psychológovia a etici majú ešte práce dost, aby nám podali analýzu lásky skutočnej, lásky naozaj modernej. Musí to istotne byť láska účinná, energická. Žiadna sentimentalita, žiadne milkovanie. Kresťanstvo svalové, ako hovoria Yankeeovia.

~~Musí to byť istotne~~ Láska skutočná je vytrvalá, stála, pamätlivá. Nestačí jej cítiť biedu, až keď mi chudák príde na oči a mňa z pohodlia vyruší; dnes láska znamená: nemať klúd a pokoj pre biedu fyzickú a mravnú stále, dnes láska znamená pracovať stále s otvorenými očami proti tej biede, i keď ju nevidíme, lebo len sentimentálny egoizmus býva biedou vyburcovaný pohnutý raz za uhorský mesiac. Dobročinnosť z dlhej chvíle nie je láska. Dnes mnohí ľudia majú z biedy dokonca pôžitok, tak ako sú už tiež sociálni karieristi - akrobati dobročinnosti, ako ich raz menuje Grigorovič.

Láska nie je slepá. Chceme lásku bez mystiky a bez fetišizmu. Láska nepožaduje žiadneho mučeníctva ani obetí. Pokiaľ budú mučeníci, budú tiež mučitelia - nedaj sa mučiť a neobetuj sa za nič pre nič! Dnes dekadenti hľadajú slasť i v strasti a bolestiach. Nie - láska je vzájomnosť, a vzájomnosť nechce obetí.

Už Havlíček povedal: "Inokedy zomierali muži pre vlast, pre blaho svojho národa: my však z tejto príčiny budeme žiť a pracovať." To je cítené, milovať moderne.

Tak cítil Dostojevskij: Jeho Aljoša je mladík čestný, hľadá pravdu a chce ju uskutočňovať celou dušou, chce vykonať veľký čin čo najskôr a hneď, dal by za to i svoj život: "Hoci, nanešťastie, tieto mládenci nechápu, že obetovať život je hádam najľahšie zo všetkých obetí v mnohých takých prípadoch a že obetovať napríklad zo svojho života kypiaceho mladostou päť, šesť rokov na trudené, ťažké učenie, na vedu, trebárs len k tomu, aby v sebe zdesatoronásobil sily pre službu tej istej pravde, tomu istému činu, ktorý si zamiloval a ktorý si predsavzal vykonať - taká obeť býva razom pre mnohých z nich úplne nad sily..."

Tak cíti Ruskin: "Najvyššia múdrosť nie je v sebazapieraní, ale v tom, naučiť sa nachádzať najvyššiu radosť vo veciach veľmi malých."

Tak cíti Američan Howell/citujem schválne človeka viac praktického než filozofického/: "Pokúsme sa byť schopní k obetiam malým, ktoré jeden musíme robiť pre druhého; bude ich práve dost. Mnohá žena, ktorá by bola odhodlaná pre svojho muža zomrieť, robí ho nešťastným, pretože nebude preneho žiť. Nepohrdajte dnom vecí malých."

Dost citátov. Podobne môžeme čítať v Denníku Amielovom, ako prehlasuje za ľahšie zomrieť než zostarnúť, pretože je ľahšie vzdať sa nejakého dobra úplne, než prinášať denne malé obeť. To isté vyčítam z práve vydanej knihy Maeterlinckovy: La sagesse et la destinée. Áno - taká alebo podobná je moderná láska.

Láska to je práca, pracovitosť, je energia. Práca lásky nie je aristokratický šport, vyhľadávajúci si za nepriateľov len bohatierov a silákov: Práca, práca skutočná, odopiera tým nespočetným nepriateľom malým, nepatrným, všedným, tým mikrómom zla a biedy fyzickej a mravnej. Ešte Goethe romanticky horlil proti smrti otca rodiny. - Amiel je schopný oceniť tragický, predčasný koniec mladého živo-

ta, ale chápe ~~také~~ tiež pomená hle umieranie a jeho nespočetné obeť a odriekania.

Láska odoláva zlu stále a dôsledne a už v zárodkoch, láska bráni a zabráňuje, láska v najkrajnejšom prípade neštíti sa ani železa. Ale len bráni a obhajuje, násilia nového sa nedopustí. Láska sa nerozčuľuje.

Láska sa vôbec nedopúšťa násilia.

Etika a náboženstvo lásky nie je nedel'né a sviatočné, ale tiež pre všedné dni.

A samozrejme nepotrebujeme mravnosť a náboženstvo in abstracto, v sústavách a knihách, ale v živote, v hospodárení a politike. Etika nie je pre písací stôl, náboženstvo nie je pre kostol. Všetko jednanie a myšlienka podlieha normám etiky. Konanie a myslenie všetkých, a rovnako.

Demokratizmus nie je sústava politická, ale tiež mravná a predovšetkým mravná.

Táto etika demokratická má svoj jasný a určitý sociálny a politický ideál, ku ktorému pracuje nielen v parlamente/to je politika spravídla stále ešte aristokratická, sviatočná, športovná/, ale všade a vo všetkom a všetkým. Táto etika nespolieha sa na pomery a inštitúcie lebo vie, že pomery a inštitúcie sú koniec koncov predsa len ľudia. Táto etika sa nebojí iniciatívy. Dnes viac než predtým potrebujeme ľudí, ktorí sa neboja vziať na seba odpovednosť - tu je potreba rozvahy múdrej a nerozhnevanej.

Táto demokratická etika práce, trebárs neasketická, nie je hedonistická. Neverí, že by bolo úlohou človeka rozumového vynaliezť stále nové a nové pôžitky.

Moderná etika nie je materialistická. Solidarita sociálna má málo práce, v prípade že celý život je v hotovom mozgu. Moderná etika sa pozerá na život jednotlivca a ľudstva sub specie aeternitatis - verí v pokrok, verí, že sociálnou solidaritou vypracujú sa stále silnejšie a silnejšie individuality. Individuality, nie egoisti.

Zdeněk Pinc: Odvaha k zmyslu života, poznámky k filozofii a osudu Jana Patočky "výber"

Smrť Jana Patočku bola z tých, ktoré sa dôstojne, mohlo by sa povedať slávnostne, vyvrcholuje život nevšedného človeka. Akordom, ktorý definitívne a v harmonickom vyvrcholení zakončil životnú skladbu. Aby sme túto skladbu mohli pochopiť, musíme aspoň niekoľkých náznakoch odkázať sa k Patočkovému dielu, lebo skutočná filozofia sa rodí vždy v syntéze myšlienok a životného zážitku. V tomto ohľade je príbeh Jana Patočku zvlášť podnetný. Je to príbeh života, ktorého väčšia časť prebehla v ústraní a tichu pracovne, v skromnej a neutíchajúcej činnosti štúdia a interpretácie. Pretože nemôžeme na tomto mieste previesť podrobnejší výklad, obmedzme sa na konštatovanie, že Patočka vyťažiac z poznatkov ontologie Heideggerovej a jeho pokračovateľov, reflektuje husserlovskou metodologikou dejiny a ich vznik, ako čosi, čo je u koreňa nepokleslého ľudstva. Snažíme sa ukázať dejiny ako tradíciu toho typu ľudstva, ktorá však premýšľaním svojich motívov a postupným vyťažovaním pôvodného zmyslu prišla bezmála až na samotný prah ohrozenia seba samej, k svojmu paradoxu k návratu do preddejinnej viazanosti života, na jeho púhe udržovanie. Vznik dejín kladie Patočka do úzkej súvislosti so vznikom antickej polis, s jej verejným a politickým životom, do úzkej súvislosti so zrodom sokratickej filozofie, ako spytovania sa, ktoré metodicky objavuje problematičnosť života, sveta a všetkého. Ak však takto vznikajú dejiny, ako produkt arété, "onej vzornosti človeka, ktorý nežije už len pre seba život", ale angažuje sa uprostred obce seba rovných v prospech celku tak, že "vidí do povahy vecí a koná v zhode s ňou", ako Brótos, chápací smrteľník, ktorý vyťažil fakt svojej nesmrteľnosti a žije z problematičnosti svojho bytia, potom súčasná epocha, v prípade, že nemá byť iba tragickým momentom tejto tradície, musí v sebe nájsť opäť odvahu k nezakrytému pohľadu na zmysel života a sveta, odvahu k obrodzujúcemu náhľadu človeka na seba samého a svoj vlastný údel, ako na vzťah k Bytiu, ako na to, čo necháva súcno byť, čím je a usiluje o to, dodať mu zmysel. Práve v tomto storočí nihilizmu a totálnych vojen, práve v okamihu krízy súčasného ľudstva, nachádza Patočka svetlo nádeje. Je ním s o l i d a r i t a o t r a s e n ý c h, solidarita tých, "ktorí sú schopní pochopiť, o čo v živote a smrti beží, a následkom toho i v dejinách". Tých, ktorí chápu, že "dejiny sú konflikt púheho života, holého a sputnaného strachom so životom na vrchole", ktorý neplánuje budúce všedné dni, ale zreteľne vidí, že všedný deň, jeho život a "mier" majú svoj koniec. "V rukách takto chápacích sú potencionálne všetky sily, na ktorých základe jedine môže dnešný človek žiť. Solidarita otrasených je schopná povedať "nie" k tým mobilizačným opatreniam, ktoré eternizujú vojnový stav. Nebude stavať pozitívne programy, ale bude prehovárať, ako Sokratovo daimonion, vo varovaniach a zákazoch." Tieto slová napísal Jan Patočka v roku 1975, na záver "Kacírskych esejí". V tej dobe som mal príležitosť navštevovať jeden zo súkromných seminárov profesora Patočku, na ktorých sa témou "Kacírskych esejí" zaoberalo a diskutovalo. Pri jednej takej príležitosti Patočka prehlásil, že toto je jeho posledná práca z oblasti filozofie. Obával som sa, že Jan Patočka zanecháva filozofiu, aby vstúpil do arény politiky a zopakoval tak osudovú chybu takých mysliteľov ako napr. Platón, či Marx. Patočkov vstup do sféry po-

litiky/do tej doby bol mnohými považovaný predovšetkým za človeka a-politického, totiž neznamená voľbu určitého stranického postoja, nie je príklonom k nejakému politickému programu ani tvorbou nového, ale je vskutku sokratickou iniciatívou, ktorá má spoločnosti pripomenúť význam a existenciu základných hodnôt a upozorniť na vratkosť a problematičnosť suverénnych postojov. Práve osobnosť Jana Patočku spôsobila, že sa v radách Charty 77 zišli ľudia najrôznejších názorov, najrôznejšej viery a presvedčenia, že boli schopní vystúpiť nekompromisne a zároveň pri zachovaní akejkoľvek tolerancie a úcty.

Predstavujem si jeho láskavú, spomalenú dikciu, s ktorou vždy prehovára k žiakom hlavne natvrdnutým a s trpezlivosťou Platónovho Sokrata z dialógu Menon, neúnavne usiloval priviesť nevedomé mozgy k odvodeniu zásad oveľa dôležitejších a evidentnejších než je Pythagorova veta. V jednom však realita ďalekosiahle pokúšava za literatúrou, alebo je to vlastne naopak? Platónske dialógy končia triumfom logu, zmysluplného rozhovoru, nadobúdajúceho poznania.

Zmysel života preddejinného človeka je založený na delbe údelu medzi človekom a bohmi. Zatiaľ čo bohovia si ponechali čistý, nezkaľený život, je ľudský život udržiavaním sa skrze prácu, námahu a bolesť, a puto medzi prácou a životom je smrť. Toto hierarchické usporiadanie je ospravedlnené tým, že na bohov je presunutá zodpovednosť za poriadok a zmysel sveta a človeku je odmenou za strasti obstarávania a smrti prisľúbené šťastie, síce časové obmedzené a zasadené do súkromného rámca rodiny, ale konkrétne a slastné. Jan Patočka cituje v tejto súvislosti pasáž z eposu o Gilgaméšovi, v ktorom božská hostinská Sifuri odrádza Gilgaméša od úmyslu hľadať nesmrteľnosť: "Kam bežíš, Gilgaméš? Život, ktorý hľadáš, ne nájdeš. Keď bohovia stvorili ľudí, dali ľuďom ako ich podiel smrť, život si vzali do vlastných rúk. Ty, Gilgaméš, napln si žalúdok, raduj sa vo dne, v noci! Denne môžeš usporadúvať slávnosti, tancovať a hrať si vo dne v noci! Maj čisté šaty, umytú hlavu, sám buď vykupaný! Hľad' na dieťa na svojom lokti, manželka má sa ti tešiť na lone-to je počínanie ľudí."

A človek bežného žitia, človek každodennej starosti sa rád poddáva, rád sa zbavuje problematičnosti a záhadnosti slobody, rád prenecháva starosť o celok a zmysel "tým hore" a prijme i pozemské pachtenie a smrť, len keď bude zbavený tejto neistoty. Atak sa ujíma vlády nad životom úpadok a zbavenosť zmyslu. Úpadok nie je totožný s preddejinným spôsobom života, ktorého zmysel je síce skromný, ale človek v nom môže žiť ľudsky a pritom si rozumieť ako kvetine, či poľnému zvieraťu. Môže žiť v mieri so súcnom a nie v pustošivom zápase s ním.

Život v úpadku a s vyprázdneným zmyslom je však prepadnutím nihilizmu a je vo svojich konvenciách nemožný. Preto v takých krízových situáciách musí Filozof vystúpiť proti množstvu, musí v najvlastnejšej zodpovednosti pred sebou samým ako človekom riskovať svoje pozemské bytie, svoj život. A tiež o neho prichádza. Preto necháva Veľký Inkvizítor upáliť Krista, ktorý sa vrátil na Zem, aby dokončil svoj program slobody, preto posielala aténska obec na smrť filozofa Sokrata, preto musel zomrieť Jan Patočka. Je to logické, logické s odkazom na antický význam slova logos: je to zmysluplné. Jan Patočka sa tak definitívne zaradil do obce duchovných ľudí. Duchovný život bol veľkou témou jeho života, o ktorom zvlášť vyhradené hovoril dňa 11.4.1975 na jednom zo súkromných seminárov. A vtedy tiež ukutočnil dištinkciu medzi pojmom d u c h o v n é h o č l o v e k a a p o j m o m i n t e l e k t u á l a. Polemizoval tak vlastne z pozície duchovného človeka s intelektuá-

lom Šotolom. Jan Patočka vtedy povedal: "Duchovný človek a intelektuál spolu súvisia asi tak, ako vec a jej tien, ako skutočnosť a jej pokrivený obraz."

Zatiaľ čo intelektuála možno charakterizovať jeho činnosťou, zručnosťou, vysvedčením atď., duchovného človeka takto zvonka definovať nemožno. Duchovný život, ktorý prvý raz predviedol Platón pri stvárnení postavy Sokrata v dialógu Sofistés, možno charakterizovať práve neopomenutím problematickosti všetkého, neopomenutím negatívnych skúseností, práve tým sokratickým životom zakotveným v nezakotvenosti.

Duchovný človek nemôže žiť pasívne, musí svoju pozíciu zastávať, hlásiť sa k programu duchovného ľudstva, inak by klesol k púhému intelektuálistvu, k sofistike. Stal by sa niečím takým, ako tvorca bežnej kultúry, ktorý sa svojou činnosťou iba živí. A práve títo sofisti, hlavne tí najhorší z nich prehlasujú, že politika je pre duchovného človeka niečo nedôstojné, niečo, čo ich ničí. "Grécki sofisti existovali len pre to, že predtým boli filozofmi. Sofisti vedeli filozofiu a zistili, že je to možnosť k celkom dobrej obžive, znížili tým rozmer duchovného života a sprovincionalizovali ho. Za bezmála desať rokov, kedy som mal príležitosť nachádzať sa v blízkosti Jana Patočku a snád sa s trochu neskromnosťou počítať i k jeho žiakom, nepočul som nikdy Jana Patočku formulovať myšlienky tak ostro, až útočne, ako toho večera. Nikdy som sa necítil tiež tak zasiahnutým tým, čo bolo povedané. Preto som sa tiež v diskusii neobratne pokúsil o polemiku, či skorej o zmiernenie dištinkcie, vystúpiať na obranu napadnutého intelektuálistva. Snažil som našu sofistiku hájiť v tom zmysle, že hádam i intelektuál, ktorý sám seba, teda svoju pozíciu a funkciu neberie vážne, nestratil všetky predpoklady pre duchovný život. Snažil som sa formulovať obranu tých, ktorí duchovne prezimujú. A predsa pán profesor prvý raz ma zotrel spôsobom, ktorý nepripúšťal najmenšiu pochybnosť a nedal môjmu postoju najmenšiu nádej. Vlastne týmto spôsobom zaútočil na pozíciu väčšiny prítomných a mnohí z nás v kútiku duše vtedy, urazene premýšľali o tom, že pánovi profesorovi sa to hovorí, keď už má život za sebou, vcelku slušný dôchodok atď. Jan Patočka vtedy formuloval tri možné postoje, ktoré môže duchovný človek zaujať vo vzťahu k spoločnosti. Je tu "cesta", ktorou šiel Sokrates, keď ľuďom ukazoval, že svet je temný, problematický, že ho nepoznáme. Táto cesta vedie ku konfliktu so spoločnosťou a byť na nej dôsledný znamená ísť na smrť." "Druhou možnosťou je vnútorná emigrácia -cesta Platónova-" stiahnutie sa z verejnosti v nádeji, že hľadaním filozofickým nájdeme to, čo vo svojich dôsledkoch dá vzniknúť obci duchovných ľudí a umožní duchovným ľuďom, aby žili a neumierali." Treťou a poslednou cestou je možnosť stať sa sofistom intelektuálom, tienom duchovného života. Hádam všetci vtedy prítomní boli presvedčení, že cesta pána profesora naväzuje na cestu Platónovu a túto domienku len obtiažne uvádzali s profesorovým prehlásením o konci jeho filozofickej práce. Udelom Jana Patočku však bola cesta prvá, cesta Sokratova. V závere spomenutej prednášky povedal Patočka: "Duchovný človek, ktorý vidí význam a zmysel obete a je obete schopný, ten sa nemôže báť. Duchovný človek nie je politik v bežnom zmysle slova, nie je jednou zo strán v rozkole. Nemôže však nebyť politický, pretože nesamozrejmosť skutočnosti je to, čo vrhá v tvár spoločnosti. A práve tento sokratický fenomén je to, čo mocní nemôžu strpieť..."

Veď priznanie sa k pravde prináša úľavu a radostné vedomie, že zmysel bytia je síce záhadný a problematický, ale existuje. Nie je možné sa ho raz navždy zmocniť, nie je možné ho vlastniť, ale možno ho hľadať, vydať sa za ním. Len táto cesta je cestou dôstojného ľudstva.

Som presvedčený, že Jan Patočka zomieral šťastný a na záver opakujem s ním: "Sme často sklúčený a radi by sme si vydýchli a žili, ale pozrime sa na dejiny. Tie nás učia, že duchovný život bol vždy ťažký, vždy bol v konflikte, vždy mu bolo bránené. Tá Sokratova situácia, ako ju vykresluje Platón, tu bola vždy. Dejiny začali s vedomím problematickosti, s duchovným životom. Do tej doby mal človek pred sebou tajomné skutočnosti, nie však problematické. A tak možno, že práve naša súčasná neutešená situácia je našou jedinou šancou skutočne žiť.

Skutočnosť je predsa to, čo nám kladie odpor, to, čomu stojíme v ceste. Život bez tohoto tonusu, i keby bol možný, bol by ničotný, bol by niečim, čo tečie ako voda, niečim, čo pomíne."

Samizdat.sk