

Úvod

PROBLÉM AUTENTICITY; DOKTOR FAUST A MEFIŠTO V NÁS

Moderní západní člověk chce *být sám sebou*, chce na základě vlastního rozumového uvážení svobodně rozhodovat o svých životních cílech a cestách, po nichž se za nimi vydá. Dohled jakékoli „vrchnosti“ pociťuje jako nepřijatelné zasahování do osobnostní integrity, jako omezování svých možností a své svobody. Moderní člověk chce být co nejautonomnější a nejautentičtější. Počínaje renesancí přes osvícenství až po dnešek vede stupňující se důraz na individuální vědomí a rozum k dalekosáhlým změnám životního stylu i myšlení. Hlavní roli ve vytváření moderního člověka sehrálo osvícenství, které **Immanuel Kant** vymezil jako „dosažení dospělosti“, tedy schopnosti řídit se vlastním rozumem a neztratit přitom zodpovědnost vůči ostatním.

Smysl lidského života, říká v jedné básni **Goethe**, spočívá v takovém sebeutváření, jehož výsledkem bude osobnost. Každý člověk, všímá si básníkův současník **Herder**, nese pečeť originality, kterou by měl co nejzodpovědněji rozvíjet, v neposlední řadě kvůli ostatním, aby jim měl co nabídnout. Koncept *autenticity*, čili důrazu na vlastní osobitost, a tedy odlišnost od jiných, zdůrazňuje, že součástí dobrého života jsou také emoce. Kantovská, z rozumu vycházející autonomní morálka je „přísnější“; rozumný a „dospělý“ subjekt, věří největší představitel filozofického osvícenství, dospěje k uznání svých povinností vůči celku a osvojí si poslušnost k zákonům. Člověk zůstane svobodný, ale zachován bude i *sensus communis*, tedy cit pro pospolitost. K přílišnému zdůrazňování autenticity (originality, upřímnosti, opravdovosti atd.) byl Kant velmi zdrženlivý. Autentický totiž nemusí být jenom hrdina, vlastenec nebo křesťan, ale třeba také sobec nebo zločinec. Je-li někdo v plné shodě se sebou samým, není nakonec otrokem své vrozené povahy, svých – jak říká Kant – „náklonností“? Kategorický imperativ hlásá především povinnost.

Rozvoj lidských a občanských práv, stejně jako vědecký pokrok modernity jsou bez stupňujícího se akcentu na individuum a jeho svobodu nepředstavitelné. Člověk však, všímá si např. kanadský morální filozof **Charles Taylor**, v průběhu poněkud překotného vývoje také mnohé ztratil. V honbě za partikulárními cíli se mu vytratil smysl života; individuální úspěch, spočívající ve zdolávání dalších a dalších met, se stal bezmála závazkem. Cíle jako by „spolkly“ smysl, širší či vyšší **morální horizonty** vbledly nebo zmizely docela. Důsledkem je podle Taylora (přehnaná) koncentrace na sebe sama, která zplošťuje naše životy, významově je ochuzuje, odpoutává od ostatních lidí a stále atomizovanější společnosti. „Strkat nos do cizích věcí“ jistě může být nezdvorné; bohorovný nezájem o „bližního“ však není o nic lepší. Svoboda, je-li vnímána jen jako svoboda pro mě, se nejednou stává (pro)pastí, v níž se ztrácí nejenom *sensus communis*, ale především samotný člověk, odstavující politické, náboženské či kulturní otázky ve jménu svých zájmů na vedlejší kolej. Nepřiměřeně zúžené pojetí individualismu a autenticity, varuje Taylor, nás může přijít draho, neboť již dnes dochází k plíživé ztrátě politických svobod; prostředí „mírné diktatury“, věděl už klasik Alexis de Tocqueville, je vždy důsledkem nezájmu o záležitosti, jež přesahují horizont osobního či skupinového prospěchu. Přílišná, resp. nesprávně uchopená svoboda vede k nesvobodě.

Moderní člověk se rád holedbá tím, jak je rozumný. Spočívá-li skutečně smysl života v sebeprosazení (nebo naopak v „pohodovém“ přežívání), pak je určitě „rozumné“ užívat intelektu tak, abychom dosáhli svého, přesvědčuje se nejeden současník. **Kritický rozum** osvícenství se plíživě mění v **rozum instrumentální**, tedy v rozum, který nám má „posloužit“; jednou k cestě do vyšších společenských pater, podruhé k *dolce far niente*. Obojí přístup vede k opomíjení širších souvislostí a k degradaci mezilidských vztahů: zadobře chceme být zejména s lidmi, kteří nám mohou být užiteční. Na ostatní, namlouváme si, a často jsme v tomto ohledu opravdu „úspěšní“, nemusíme brát zřetel. Generaci současných mladých lidí označuje Taylor jako „me generation“, tedy egocentrickou generaci, jejíž životní styl výrazně

přispívá k šíření „*narcisistní kultury*“. Zhlížení se v sobě samém je však velice paradoxní. „Narcis“ chce být obdivován ostatními, v neposlední řadě těmi, které „nepotřebuje“. Leckdy přitom zjistí, že není ani tak sám sebou jako sám se sebou.

Rodinu a přátele neměl ani *doktor Faustus*, archetypální hrdina Goethova dramatu, učenec, který uzavřel smlouvu s ďáblem, aby získal lásku, bohatství, vědění, slávu a moc. Postava Fausta je mimo jiné zhmotněním představy o vlastní výjimečnosti; Goethův hrdina se chce povznést nad běžný horizont lidských přání a starostí, jeho vůle i nadání se vyznačují titánskými rysy. *Mefistofeles* postupně plní slib za slibem, až se nakonec zdá, že nenasytitý „klient“ už nemůže žádat víc. Cena za ďáblovy služby je však nemalá, mj. proto, že si ji stanovil sám Faust v okamžiku sázky:

Když okamžik mě zvábí k slovu:

Jsi tolik krásný! prodli jen –
pak si mě sevři do okovů,
ó, pak chci rád být utracen!¹

Po poznání a dobrodružství prahnoucí učenec se těmito slovy odsuzuje k setrvalé nespokojenosti. Dosáhne-li nějakého cíle, není mu dáno, aby se zastavil a šťastně prodlil. Okamžitě si musí stanovit nějakou další metu. Moderní člověk, pokud „chce v životě něčeho dosáhnout“, považuje tento způsob pobývání ve světě nejenom za „normální“, ale především za žádoucí. Nejdůležitější ze všeho je neustrnout, neusnout na vavřínech, mít před sebou stále nějaké „výzvy“. Faust může posloužit jako skvělá inspirace; hned v prvním výstupu jasně zvěstuje své krédo:

Mám odvalu, bych v světě zkusil štěstí,
pozemskou slast i všechen bol chci nésti,
chci s nečasem a vichřicí se rvát,
a loď-li praská, v bouři nezoufat.²

Faust se řadí k arcidílům světové literatury; text, na němž autor pracoval přes šedesát let, je nesmírně bohatý a v nejlepším slova smyslu mnohovrstevnatý. Z citovaných veršů čiší odhodlání

neskládat ruce v klín, heroicky se postavit nástrahám osudu a jít si za svým. Mnoho vykladačů *Fausta* vidí hlavní poslání díla v apelu na neutuchající **činnost**, která přináší prospěch všem. Ostatně sám Goethe, dítě osvícenského století, nakonec oceňuje hrdinovu **touhu po poznání** a nechá jeho duši na Markétčinu přimluvu vystoupat k nebesům. Současně si moc dobře uvědomuje, jak snadno se člověk může stát obětí svých splněných i nesplněných tužeb. Proto nechce dávat jednoznačné rady. V pozdních *Hovorech s Eckermannem* sice připouští, že ve *Faustovi* hlásá píli a odmítá skepsi, ale také upozorňuje na jedno: Když si stanovíme nějaký **cíl**, měli bychom si dávat pozor, kudy se ubíráme. Faustova cesta k výšinám je vydlážděna nejedním nepřekonatelným skutkem, např. zradou Markétky, ale také řadou zločinů, jejichž spáchání se ochotně ujme Mefistofeles. Faustův život by se nikdy tak vrchovatě nenaplnil bez dáblůva přičinění, tedy bez přítomnosti zla. Každý z nás dnes a denně, často ve jménu „autenticity“, podepisuje nějakou smlouvu či smlouvičku. Druhou „smluvní stranou“ nebývá přímo Mefisto, ale naše svědomí.

V závěrečných scénách, jimiž celé Goethovo dílo vrcholí, se dočítáme, že Faust svou sázku vyhrál. Na první pohled po zásluze, neboť mu již dávno nejde jen o zážitky, ba ani o poznání pro poznání, ale také o ostatní. Starý, bohatý a mocný muž se stává velkým dobrodincem lidstva, vysoušejším močály a budujícím úžasně průplavy, tedy **nový, lepší svět**. Přesto však není spokojen, neboť jej silně irituje ubohá chatrč, která mu kazí „luxusní“ výhled z oken přepychového paláce. Starým manželům Filemónovi a Baukidě nabídne, aby se přestěhovali „do lepšího“, a když odmítnou, přenechá celou „nepříjemnost“ Mefistofelovi. Věrný sluha si jako vždy ví rady: chatrč lehne popelem a v dýmu se uduší jak manželský pár, tak poutník, který jim přišel poděkovat, že mu kdysi zachránili život. Novému, rozumem naplánovanému a technikou spravovanému světu překáží také nedaleká kaplička. „Hnusné vyzvánění zvonů“ nemůže Faust vystát. Připomínka „překonaných“ tradic musí zmizet, stejně jako alej staletých lip. Goethe o sobě s humorem prohlašoval, že nemá „buňky pro filozofii“. Ambivalentnost osvícenského odkazu (a vlastně celé

modernity) však nahlédl naprosto přesně. Pozor si musíme dávat nejenom na cestu, ale především na (velké) cíle.

Faust je svou velkolepou vizí zcela pohlcen a nic jiného jej nezajímá; přestože je raněn slepotou, vybízí své dělníky, aby se chopili rýčů a lopat. Lomoz nástrojů vnímá jako nádhernou hudbu a pateticky deklamuje slavné verše, často interpretované jako óda na svobodu a podnikavost:

Ba, tímto smyslem proniknut chci býti,
poslední závěr moudrosti je ten:
jen pak jsi hoden svobody a žití,
když rveš se o ně den co den.³

Krátce nato se doktor Faust skácí mrtev k zemi. Považovat jej za vítěze, protože těsně před smrtí v pozhnaném věku završil své dílo, však znamená přeslechnout ironický a tragický podtext Goethových veršů a nevnímat celou situaci v kontextu. Velký budovatel není, jak se ve své slepotě domnívá, obklopen davy pilných dělníků, kteří se mu „koří prací“ a dokončují průplav, ale podivnými bytostmi, „harašivými lemury“, kopajícími na Mefistofelův příkaz titánskému hrdinovi hrob. Celou scénu rámuje dým, stoupající z chatrče zavražděných manželů. „Kdo zaznamenává pouze Faustův monolog,“ upozorňuje **Karel Kosík**, „a nevnímá zvuk kopajících hrobařů a nevidí kouř ze spáleniště, propadá omylu.“⁴

Fausta vnímá český filozof především jako budovatele *racionálního systému modernity*, jehož vítězství nad přírodou a nad lidmi by nebylo myslitelné bez podstatné *příměsi zla*. „Lidé,“ říká Kosík, „jsou odsouzeni k tomu, že se nemohou zastavit a pozastavit, nechtějí-li zůstat pozadu a skončit mezi poraženými a vyvrženými, mezi těmi, kteří nestačí tempu doby a nejsou schopni držet krok s akcelerací vývoje.“⁵ Nemáme-li čas zamyslet se, pravděpodobně si ani nestačíme všimnout, jak nás *Systém* k sobě připoutává tisíci neviditelných pout, jak nás uzavírá do někdy i docela luxusní jeskyně, z níž nechceme uniknout, přestože naše svoboda i autenticita se dávno změnily v iluze. Také Faust, i když se cítil jako vítěz, se stal *obětí svých cílů* a své

sázky; popírat existenci „lemurů“ vždy předpokládá jistou zasloupenost, dokonce i tehdy, když jsme za potlesku diváků protnuli cílovou pásku.

Moderní člověk si na své cestě „ke hvězdám“ pořídil nesmírně složitý systém, který mu měl sloužit. Sluha se však rychle osamostatnil a stal se pánem, vyžadujícím jednou „pouhou“ přizpůsobivost a podruhé oddanou poslušnost. Jeden z nejradikálnějších filozofických subjektivistů 19. století, Němec **Max Stirner**, odpůrce „ismů“ a vůbec všeho, co brání jedinci v rozletu, k tomu podotýká, že o nějaké větší svobodě nemůže být v modernitě řeč, když nás místo Boha kontroluje společnost a stát. Osvícenství sice Evropany zbavilo aristokracie a církevních dohlížitelů, ale naprosto opomnělo, že namísto „onoho světa“ (Jenseits) nás začne ovládat „onen svět“ v nás, tvořený společenskými konvencemi, normami a paragrafy. Českým blížencem německého subjektivisty byl Ladislav Klíma a Sigmund Freud v podobném kontextu mluví o diktátu superega. Ve stále nepřehlednějším labyrintu ekonomických a politických vazeb a zájmů spatřuje Stirner budoucnost autentické svobody v koncepci „jediného já“. Vnější svět, kde vládne Systém, se pokouší – literárně velice zdařile – zbavit „diktátorského žezla“.

Dobrá život, myslí si především mladí lidé, by měl být co nejautentičtější. Člověk by se pod tlakem systému neměl vzdát své neopakovatelné *originality*, obsahující také city a vášně. Upřímnost stojí jaksí morálně výš než konformita, domníváme se zejména tehdy, když děláme přesně to, co je po nás požadováno a co současně dělat nechceme. S tím úzce souvisí další, patrně ještě rozšířenější požadavek na dobrý život: hmotná zajištěnost a jisté pohodlí. Pakliže těchto met dosáhneme, nejednou připustíme, že systém má své kouzlo. Skloubit oba zmíněné cíle však bývá krajně obtížné, ne-li nemožné, přestože si ne jeden oportunista namlouvá, že sloužit systému bude pouze při studiu, v zaměstnání nebo ve styku s úřady, zatímco volný čas se stane královstvím „autenticity“ (která ovšem bez přispění „neautenticity“ není realizovatelná). Halasné opovržení normami a konvencemi, považované často za důkaz „opravdovosti“, tak velice často bývá spíš přemrštěnou reakcí na povinnosti.

Faustovský člověk jistě nebyl jediným zakladatelem modernity. Bez přispění silné vůle, která se dokázala prosazovat, by se však neuplatnily ani myšlenky ryzích idealistů, snících o lepším, rozumem a vědou řízeném světě. Goethův hrdina netoužil po „pohodě“, jeho cílem bylo ustavičné překonávání překážek i sebe sama. Dnes jej můžeme, stejně jako naivní idealisty, zařadit k „ohroženým druhům“. *Individualismus* se prostřednictvím vypočítavosti (kterou jistě lze považovat za další Mefistův úspěšný počin) v průběhu nedlouhých dějin modernity velice často změnil v *kolektivismus*. Heroickou osamocenost Goethova hrdiny i naivitu lidí považují za odchylku od normy a žijí i přemýšlejí v modu *heideggerovského „man“*, tedy tak, jak „se“ od nich očekává; své já ochotně rozpouštějí v náruči skupiny, hnutí či národa v domnění, že právě tímto splynutím povznesli svou identitu na vyšší stupeň lidství. Za naprosto autentické se ostatně považují jak vzorní úředníci, tak příslušníci „me generation“, když poslouchají populární hudbu a pilně navštěvují posilovny či tetovací salony.

Máme dnes ještě něco společného s Goethovým nepochybně autentickým hrdinou? Domnívám se, že ano. Např. touhu po poznání, které stále ještě může být dobrodružstvím. Ještě výrazněji však určuje náš životní styl další Faustova vlastnost: stejně jako on ani my jsme se nenaučili spokojeně prodlít tvář v tvář krásám světa. Jedni usilují o „výkony“ a o druhé, kteří preferují „pohodu“, se postará průmysl volného času a zábavy. V dané souvislosti se ale nabízí otázka, zda tento stav věcí není svým způsobem blahodárný. Co by si lidé počali, kdyby měli dostatek času? Věděli by, jak s ním naložit? Nezačali by hledat nějakou sektu nebo nějakého vůdce? Faustovským pokusem, jež vede až ke smlouvě s ďáblem, nemusí být jen touha po velkých činech či po moci, ale také „skromné“ přání mít klid a do ničeho se nenamočit. Vynikající postavu doktora Foustky, „malého českého Fausta“ z doby reálného socialismu, vytvořil v dramatu *Pokoušení Václav Havel*; věčnou aktuálnost faustovského mýtu však dokazuje také současnost. Svého Mefistu, své alter ego, svůj stín, jak říkal **Carl Gustav Jung**, máme všichni ve svém nitru. Švýcarský hlubinný psycholog nás rozhodně nenabádá, abychom se mu

poddali, pouze realisticky podotýká, že bez ochrany „drsnějšího druhu“ se v praktickém životě neobejdeme.

Člověk, jak říká Ladislav Klíma, může být buď stádní, nebo svůj. Někdy se, nejenom introvertním intelektuálům, zdá, jako by z koloběhu povinností a zábav, při nichž se nutí do kontaktů se „stádem“, mohli vybědnout jediné tak, že se uzavrou sami v sobě. Na (marném) útěku před průměrným „davem“, který ohrožuje jejich autenticitu, opouštějí *svět vztahů*, vytvářejíce si, obvykle jen ve svém nitru, neprostupnou hráz. Strach ze systému se mění v obavy ze styků s „bližními“, kteří jsou vnímáni jako jeho prodloužená ruka. Osamělí lidé, ať už skutečně, nebo „pouze“ psychologicky, však bývají těmi nejúzkostnějšími a nejednou připomínají hrdinu **Kafkovy** povídky *Doupě*.

Prazvláštní živočich, něco mezi krtkem a jezevcem, hned na začátku své zpovědi tvrdí, že je se „svým hradem“ spokojen, neboť je pánem svého času a může usínat „sladkým spánkem míru, upokojené žádosti, dosaženého cíle vlastnit dům“.⁶ *Nepřátelský svět* ovšem nezmizel, je všude kolem a přes všechna bezpečnostní opatření může nevitáný host vniknout dovnitř, aby zničil živočicha i s jeho celoživotním dílem. Kýžený pocit bezpečí zůstává iluzí, přetrvávající vědomí ohrožení dovádí majitele doupěte do stavu těžké neurózy, projevující se snahou o dokonalost, resp. úmornou dřinou při nekonečném vylepšování labyrintu chodeb, slepých uliček a místností se zásobami, jichž si svérázný hrdina pořízuje přespříliš. Leckdy „moc neschází“, diagnostiku je si další neurotický symptom, „abych se ve vlastních zásobách udusil, kolikrát se jejich náporu ubráním leda žraním a pitím“.⁷

Za „starých časů“ si živočich dopřával „rozprávku s přáteli“, a tak si občas posteskne, že nemá nikoho, komu by se mohl svěřit. Vzápětí se ale přesvědčuje o správnosti své „volby“. Doupě si postavil výhradně pro sebe, ne pro návštěvy, které by jej připravily o klid, mj. proto, že by po nich chtěl, aby mu poradily nebo s něčím pomohly. Hosté by pravděpodobně neodmítli a hned by požadovali protislužbu... „Ne, shrne-li se to všechno dohromady,“ uzavírá své úvahy o kladech a záporech samoty, „vůbec si nemusím stýskat, že jsem sám a nemám nikoho, komu bych mohl důvěřovat. Určitě tím nepřicházím o žádnou výhodu

a pravděpodobně se ušetřím škod. Důvěřovat mohu však pouze sobě a doupěti.⁸ Tento „heroismus“ nese své ovoce v podobě krásných hodin odpočinku, které nepatří nikomu jinému, „které jsou“, zdůrazňuje osobitý filozof, „vypočteny zcela přesně pro mne, pro mé lahodné protahování, dětské rozvalování, zasněné polehávání, blažené usínání“.⁹

V chodbách se však začne ozývat tajemný šelest, který zvěstuje neznámé nebezpečí. Pocit ohrožení se vystupňuje až k nesnesitelnosti, přestože záhadný sykot nepřítel pravděpodobně existuje jen ve zjitřené a neurotizované psyché stárnoucího hrdiny. Živočich dře jako nikdy předtím. Přece teď nemůže své celoživotní úsilí hodit za hlavu... Přece se teď nevzdá své „jeskyně“. Když byl ještě mlád a labyrint se teprve rodil, mohl všechno „brát jen jako pokus, jako něco, čeho by bylo možno najednou, dojde-li trpělivost, bez velké lítosti nechat“.¹⁰ V pozdním věku už je podobný krok nepředstavitelný. Krtek se stal obětí svého cíle, kterého stejně nedosáhl: být v bezpečí před všemi zmatky a nástrahami nepřátelského světa. Do jisté míry byl opravdu sám sebou. Sám se sebou bezpochyby, i když i v jeho nitru stále přebývali druzí, ať už v podobě skutečných nebo imaginárních nepřátel, nebo jako vzpomínka na ty, s nimiž se kdysi mohl sdílet.

Lidská identita, zdůrazňuje Charles Taylor, je vždy dialogická, tedy intersubjektivně založená. Geneze a další rozvoj našeho já jsou nemyslitelné bez zásadního přispění ostatních, s nimiž i v dospělosti vedeme stálý dialog. Lidský subjekt objevuje sám sebe prostřednictvím široké sítě mezilidských vztahů. Představa o tom, jak má vypadat (můj) dobrý život, jak mám rozvíjet své vlohy a potřeby, tudíž není nikdy plně záležitostí vlastního rozumu a svobodné vůle. Lidská identita je dynamická, v průběhu života se ustavičně „vytváříme“ v komunikaci s „bližními“. Taylor v dané souvislosti mluví o člověku jako o „*dialogickém subjektu*“.

Jednostranný důraz na individuální svobodu a autenticitu vedl podle kanadského filozofa v západní kultuře k ohrožení dialogické dimenze lidské osoby. Usiluje-li někdo o dobrý život bez dobrých vztahů, počíná si jako geometr, který se pokouší narýsovat kulatý čtverec. Dialog, má-li být úspěšný, předpokládá nejenom uznání jiných názorů a postojů, ale především existenci

„horizontů smyslu“, k nimž směřují také lidé, kteří jinak mají máloco společného. Jedině prostřednictvím těchto horizontů se nerozdrolí *sensus communis*, jedině s jejich pomocí bude možný dialog mezi kulturami a civilizacemi. Bez jistého tíhnutí k obecným hodnotám (jež ovšem nesmějí být takového rázu, aby jedinci neoponechávaly dostatečný prostor pro projevy autenticity) se člověk dostane do pasti relativismu a subjektivismu a nenajde nic, co by mu skutečně leželo na srdci.

A lidská *identita*, uzavírá Taylor, by měla být založena na věcech, na nichž nám záleží. „Jedině pokud žijeme ve světě, ve kterém rozhodně záleží na historii, požadavcích přírody, potřebách jiných lidí, občanských povinnostech, výzvě Boha či na jiných podobných věcech,“ zdůrazňuje kanadský filozof, „můžeme svou identitu definovat tak, aby nebyla triviální. Autenticita není nepřátelská k požadavkům, jež vycházejí z oblastí, které mne přesahují; naopak takové požadavky předpokládá.“¹¹ Taylorovo pojetí autenticity se do jisté míry vrací ke kantovské autonomní morálce.

Většina rozhovorů, jež dialogický subjekt vede, nemá podobu bezprostřední konverzace. Rozhodujeme-li se o něčem, řešíme-li nějaké morální dilema, vždy „hovoříme“ s někým jiným, se skutečným člověkem, žijícím či nežijícím, s Bohem, s Mefistem nebo třeba s antickým básníkem. Obvykle dojdeme k závěru, že být sám sebou vždy znamená něčeho se vzdát. Rezignovat na svou autonomii a autenticitu bychom však neměli. Tváří v tvář systému i „vlastním náklonnostem“ máme na své straně pomocníky, jejichž význam vyzdvihuje Karel Kosík: kritický rozum a tvořivou imaginaci, která nám umožňuje nahlédnout, že věci by leckdy mohly být jinak, než jsou.

Následující text, zabývající se genezí i současností modernity, jejími vzestupy a pády, chce být především „rozhovorem“ se čtenáři a také s filozofy a literáty, kteří pomáhali „nového člověka“ vytvářet. Obzvláštní pozornost věnuje kriticky naladěným autorům, „disidentům modernity“, bez jejichž „pesimistických“ a „zpátečnických“ myšlenek by podle mého názoru současnému člověku chyběla velice podstatná dimenze.

1. Renesanční obři

GIORDANO BRUNO, HEROICKÁ HORLIVOST A ZAKÁZANÉ OVOCE

Na úsvitu modernity charakterizuje **Giordano Bruno** v díle *De gli eroici furori*, což můžeme překládat jako „Heroické tužby, snahy, posedlosti či vášně“, člověka především jako *lovce*, který tráví svůj život v honbě za nějakou kořistí. Italský učenec, jež osvícenec Denis Diderot považoval za tvůrce moderní filozofie, rozeznává tři druhy lidských vášní. Nejvýše stojí filozofická kontemplace. Pokud člověk zasvětil svůj život „*heroické snaze*“ hledat pravdu usilovným přemýšlením, určitě své dny nepromarní a vůbec nemusí litovat, když se nesetká s příznivým přijetím, neboť se povznese nad úroveň běžných lidských sklonů. Neschopnost vymanit se z jejich diktátu splývá Brunovi v jedno s neochotou k filozofování, s absencí snahy o sebepřekročení. Většina lidí tak zůstává otroky tzv. „nízkých vášní“, vyskytující se ve dvou podobách. Jedni vyčerpají všechny síly ve světě praktické aktivity a druzí se nedokážou zbavit „vášně zahálčivosti“. K žádným vyšším hodnotám však v obou případech nesměřují.

Bruno, přestože se stal dne 17. 2. roku 1600 na Campo de' Fiori poslední obětí římské inkvizice, tvořil v době, kdy již byl v podstatě dovršen zápas o novověké pojetí osobnosti, jehož počátky spadají do druhé poloviny 14. století. Věda a myšlení se začínají osvobozovat z pout církevních dogmat a vydávají se cestami, které středověk ani antika nepoznaly. V nejvyspělejších oblastech Itálie a posléze v dalších zemích se prosazuje snaha zkoumat svět *vlastním rozumem* a dospět k poznání, jež nebude závislé na věčných pravdách Bible a Aristotelovy filozofie. (Ostatně právě Bruno se před inkvizičním soudem hájil tvrzením, že Písmo je určeno pro prostý lid, a ne pro učence, a Aristotelova systematická filozofie mu byla vzdálená.) Hierarchické uspořádání světa, v němž vše – včetně člověka – mělo

pevně dané místo, se začíná drolit a lidé pronikají do sfér dosud obestřených rouškou tajemství nebo obklopených mlčením neměnných pravd. Dřívější opovážlivost začíná být vnímána jako důkaz autenticity.

V takové atmosféře působí jedny z nejkrásnějších veršů vrcholného středověku téměř nepatřičně. **Dante** líčí počínání Istivého Odyssea, který se rozhodl plout za Heraklovy sloupy (Gibraltarská úžina) na širé moře a proniknout tam, kam se dosud žádný smrtelník neodvážil. Řecký rek říká:

Stár byl jsem už a druzi unaveni,
když k úžině jsme oné dojížděli,
kam Herakles dal sloupy na znamení,
aby se lidé dál už nepouštěli.¹

Odysseus, vyznačující se kantovskou „odvahou vědět“, však apeluje na své druhy, aby pokračovali v plavbě, neboť *poznání je ctnost*, kterou odmítá jen „tupé zvíře“. Jako autonomní, na mýtu nezávislý subjekt vnímají Homérova hrdinu Adorno s Horkheimerem a v knize *Dialektika osvícenství* označují ithackého vladaře za „prvního evropského osvícence“. Dantův „výklad“ svým způsobem interpretaci představitelů frankfurtské školy potvrzuje. Posádka se nechá přesvědčit a loď skutečně zamíří do neznáma. Italský básník však tuto opovážlivost chápe jako provinění proti odvěkému řádu. Hrdinský kousek je po zásluze potrestán a námořníci i se svým velitelem končí v pekle. Ztroskotání líčí Odysseus těmito slovy:

Své spodní světlo luna zapálila
i zhasla pětkrát zas, co jsme se dali
společně do velkého toho díla,
když tmavá hora zjevila se v dáli,
tak vysoká, až vrch se v nebi ztrácel,
že takovou jsme potud nevidali.
My jásali, však jásot v pláč se zvracel,
neb mocný vír se přihnal od pevniny
a nárazem svým lodí zakymácel.

Třikrát jí zatočiti nebyl líný,
počtvrté zdvihl záď a jícen tvoře
v důl přídu vtahoval nám do hlubiny.
Pak nad námi se uzavřelo moře.²

Zakázané ovoce přitahuje lidi vždy a všude, ale v době rané renesance chutnalo obzvlášť, protože strom poznání rodil stále sladší plody, kterých – a to bylo snad nejlákavější – ustavičně přibývalo. Nevídané věci se děly nejenom ve fyzice, v chemii či v astronomii, ale o slovo se hlásí také *nová filozofie*, která se při hledání nevyšlapaných cest rozhodně nezříká ani alchymie, magie, hermetismu, astrologie či kabaly. Bez těchto „podezřelých disciplín“ by renesance nebyla renesancí a „skutečné vědy“ by ještě dlouho hledaly účinné metody, s nimiž při sestavování horoskopů a proměňování písku ve zlato přišli astrologové a alchymisté. Obrazotvornost vědců podněcovala také poezie, která zase objevila inspirační zdroj v přírodě a v cestách, vrhajících nové světlo na její tajemství.

Cesta do neznáma bývá plná dobrodružství, stejně jako život tolika renesančních učenců, kteří neváhají riskovat střet s autoritami a za prosazování svých pravd jsou ochotni zaplatit nemalou cenu. Přívlastek *heroický* vůbec nepůsobí nadneseně a právě Giordano Bruno, k jehož odkazu se dodnes hlásí volnomyšlenkáři po celém světě, je postavou vyloženě emblematickou. Roku 1565 se stal členem dominikánského řádu a o sedm let později byl vysvěcen na kněze. Řádové roucho, jak sám připustil v průběhu římského inkvizičního procesu, neoblékl proto, aby chránil a šířil křesťanství. V klášteře hledal dostatek času na filozofii. Rovněž věřil, že jej mocný řád, ocitne-li se v úzkých, nenechá na holičkách. Brunovy představy se na krátký čas naplní u neapolských dominikánů. Filozof čte církevní otce i „libri prohibiti“, ale život se spolubratry jej neuspokojuje. Kritickým okem pozoruje jejich nevzdělanost, svatouškovství, zkorumpovanost, sexuální prohřešky, krádeže a další skutky, jež nemají s křesťanskou morálkou nic společného. (Své mnišské zkušenosti později zúročí v divadelní frašce *Svíčkař*, vyznačující se zdařilou zápletkou, hořkým humorem a neotřelými psychologickými postřehy.)

Pod vlivem Mikuláše Kusánského se vzdaluje katolické ortodoxii a své *panteistické představy* si nenechává pro sebe. Je obviněn z kacířství a roku 1576 prchá do Říma; pověsti rebela však neunikne ani tam; když mu jeden mnich vyhrožuje inkvizicí, tak jej v hádce zabije a tělo vhodí do Tibery. Od té doby vede život štvance. Po několika letech se dostává do Ženevy. Pohybuje se v prostředí reformovaných Italů a působí na univerzitě jako profesor teologie a filozofie. Z taktických důvodů se stává přívržencem kalvinismu, ale povahu má pořád stejnou. Veřejně zesměšňuje vědomosti švýcarských kolegů, a tak jej nemine nařčení z rouhačství a hrozba vězením; přes Toulouse tedy zamíří do Paříže, z Paříže do Londýna, z Londýna do Oxfordu, posléze do Prahy ke dvoru Rudolfa II. (jemuž věnuje jeden hermetický spis) a konečně do Německa; životní poutí uzavírá v Itálii. Slíbené místo na univerzitě v Padově však získá Galileo Galilei a Bruno využívá pozvání do Benátek. Opět je – za poněkud záhadných okolností – obviněn z kacířství, vyslýchán a nakonec vydán římské inkvizici.

Bruna dělí od Danta necelých tři sta let, jež přinášejí obrovské změny ve všech oblastech života i myšlení. Důležitou roli v renesančním „přehodnocení hodnot“, jak by řekl Nietzsche, sehrávají díla polozapomenutých antických myslitelů, zejména **Platóna**, ale také Plotina, Procla a dalších. Řečtina se, stejně jako v dobách vrcholu moci antického Říma, opět stává jazykem vzdělavců. Značný význam mají obchodní styky Itálie s Východem; v zemi působí mnoho řeckých učenců, jejichž počet se ještě zvýší po roce 1453, kdy Konstantinopol padla do rukou Osmanů. Platónovy myšlenky se stávají běžnou součástí filozofických „symposií“ především ve Florencii, kde Cosimo Medicejský zakládá proslulou akademii. Zapomenut ovšem není ani Aristoteles, hlavní autorita předchozí epochy, jež většina univerzit stále upřednostňuje. Dílo geniálního systematika je však podrobováno dříve nemyslitelné kritice. Renesanční myšlení neznamená pouhý návrat ke starověku. Nové interpretace antických klasiků i středověkých myslitelů chtějí překonat minulost. Filozofie zkrátka a dobře přestává být komentářem daných pravd, ale stává se *dobrodružstvím poznávání* přírody, vesmíru i člověka.

Leonardo da Vinci, když hledá základ všech věd a umění, nalézá jej nejprve v matematice, ale nakonec prohlásí, že „i ty matematické úvahy se zdají být filozofickými“.³ Dokonce i malířství označuje za filozofii, neboť umělec dokáže zachytit veškeré přírodou stvořené věci, k jejichž jádru posléze proniká filozofie. „Kdo opovrhuje malířstvím, nemiluje filozofii,“ uzavírá renesanční génius, který toužil létat, a když si uvědomil, že zvířata cítí bolest, přestal jíst maso. Leonardo byl přesvědčen, že oko je okno do duše; přiblížit se pravdě dokážeme jedině tehdy, jestliže skutečně uvidíme, nejenom malířsky, ale také filozoficky. Pak se třeba dokážeme vydat na cestu za světlem a dotknout se dokonalých idejí (z řeckého idein, vidět).

Pokud se však nepokusíme vnést co nejvíc *světla do jeskyně*, tedy zkoumat náš nedokonalý svět, zůstaneme přešlapovat na místě. Renesanční přístup k Platónově jeskyni krásně vyjadřují tato Leonardova slova:

S touhou spatřit onen podivuhodný odlesk nejrůznějších zvláštních forem stvořených přírodou, tou velkou umělkyní... ocitl jsem se u vchodu do velké jeskyně; před ní... sklonil jsem se v oblouk, má unavená ruka spočinula na koleně a pravou rukou zastřel jsem pokleslá víčka; nejednou shýbl jsem se sem a tam, abych uzřel, zda vevnitř cosi nerozeznám; což mi bylo upřeno pro velkou temnotu, jež tam panovala. Netrvalo dlouho, a tu mi vytanulo dvojí: strach a touha; strach z té hrozné a temné jeskyně, touha uvidět, zda tam není cosi zázračného.⁴

Nebyli nakonec Bruno nebo Vanini upáleni také proto, že si přáli zahrávat se „zázračnem“?

Sami filozofové, jako např. platonik **Marsilio Ficino**, se ostatně za mágy považují. Pozoruhodnou „ilustrací“ splývání filozofie s malířstvím a magií je slavný Giorgonův obraz *Tři filozofové*, kteří – jak dokázala radiografie díla – původně představovali Tři krále, tedy tři astrologie a mágy („tři králové“ a „tři mágové“ se v řadě románských jazyků řekne stejně), pozorující hvězdu, jež zvěstuje narození Páně. Mudrcové na obraze propočítávají,

zda se skutečně jedná o betlémskou hvězdu. V konečné verzi se však tři mágové a astrologové promění ve tři filozofy. Nejmladší z nich v hlubokém zamyšlení, jemuž nechybí jistá dychtivost, hledí k hroznivé a temné jeskyni. Odváží se vstoupit dovnitř, nebo se spokojí s tím, jak náš svět vykládají autority? Dvě verze Giorgonova plátna jasně vypovídají o společných kořenech filozofie, přírodních věd, astrologie a magie. Zejména však dokumentují hlubokou *změnu v myšlení*: filozofické zkoumání nám přinese více světla než autoritou tradovaná víra.

Kde končí filozof a kde začíná básník? Ficino se v *Knihách života* (De vita libri tres) zabývá tématem kosmického života, přicházejícího z nebes a oplodňujícího zemi svým vesmírným světlem a láskou, jež vnímá jako podstatu všeho. „Země se zaslíbila nebesům,“ říká Ficino, „a přesto mezi nimi není doteku, ani se nebe se zemí nespojuje, jak se obecně míní. Paprsky hvězd, jež jsou jeho očima, ovine nebe svou nevěstu, oplodní ji v objetí a stvoří živé bytosti. Mohlo by snad nebe, jež svým zrakem všude šíří život, být samo bez života?“⁵ Žádný div, že jej církev, ačkoliv byl chráněncem Medicejských, nařkla z magie.

Svět přebývá v Bohu a Bůh ve světě a člověk je schopen to nahlédnout, hlásají renesanční filozofové. Jednou z cest, jak se přiblížit *tajemství bytí*, je studium fantazií a snů, jež Ficino zkoumá dávno před Freudem; na rozdíl od rakouského zakladatele psychoanalýzy ovšem věří v magický účinek talismanů. Také pro něj má zásadní význam metafora světla, objevující se nejenom v díle *O slunci a světle* (De sole et lumine). Věhlas florentského platonika se rozšířil po celé Evropě. Dokazuje to např. „plagiátorská“ příhoda, kterou uvádí italský historik a znalec renesance Eugenio Garin. Když v létě roku 1583 Giordano Bruno přednášel v Oxfordu, byl donucen svůj výklad přerušit a s ostudou vyklidit pole. Jeden vzdělaný student totiž poznal, že neapolský mistr předčítá z díla svého krajana. Renesanční učenci snili nejen o světle poznání, ale také o slávě, kterou považovali za nejlepší koření každého filozofování či básnění.

Touha po sebeuplatnění utváří životy politiků, kupců, umělců, vojáků, duchovních i filozofů. Někdy se naplní, jindy je udušena nepřejícím okolím nebo vlastní neschopností, ale po minulých

dobách teskní málokdo. Lidé si víc váží života a chtějí v něm uspět. Spása duše, donedávna univerzální smysl a cíl životní pouti, sice stále hraje významnou roli, ale v prostředí elit ustupuje do pozadí na úkor naprosto pozemských tužeb. Ctižádost a spoléhání na vlastní síly ženou renesančního člověka ke stále vyšším metám a přispívají k prudkému hospodářskému rozvoji italských měst, v nichž se tak daří umění a vzdělanosti. Do starého železa je odkládána závislost „na zázračně zjevených pravdách zásvětných i autoritativních odkazech dávné minulosti“, říká český historik Josef Šusta.⁶ Všechno se zdá být nové, lepší a krásnější, a tak je někdy s vaničkou vylito i dítě. Nadšení vyznavači změněných mravů, podotýká Šusta, „se zároveň stavějí v přezíravě sebevědomý postoj vůči starší, goticko-scholastické tradici“.⁷ Dvacátý sedmý zpěv „Ráje“ Dantovy *Božské komedie* působí jako závan překonané minulosti.

Otci a Synu, přesvatému duchu
Sláva, se z ráje všude ozývalo,
že opájel mě zpěv ten v sladkém ruchu,
a co jsem zřel, mně všehomíra zdálo
se úsměvem tak, že mé opojení
sluchem i zrakem do mne vstupovalo.⁸

ZHÝRALÍ PAPEŽOVÉ, GIROLAMO SAVONAROLA A SVOBODNÁ VŮLE

Přesto by bylo chybou, kdybychom v renesanci viděli dobu naprostého rozchodu s ideály křesťanství, které neustálo nápor nové vědy a filozofie a změnilo se v pouhou fasádu, pod níž se z hlediska jedněch šířila zhoubná v podobě ateismu, zatímco podle druhých započala cesta lidstva k pravé autenticitě a svobodě. Přes značně zesvětštělý životní styl lidé většinou zůstávali křesťany, do mužských i ženských řádů vstupovali noví členové nejenom z donucení, hlubokou zbožností se vyznačovali pokračovatelé Františka z Assisi a Kateřiny Sienské a v Itálii působila různá laická společenství jako např. „Bratři (a sestry) společného života“, navazující na původně holandské hnutí „*devotio mo-*

derna“, jež usilovalo o znovuobnovení mnišské kázně a obecně „bázně Boží“. V proslulé knize *Kultura renesance v Itálii* barvitě líčí „nebetyčné“ církevní zlořády a zločiny např. Nietzscheho přítel, Švýcar **Jacob Burckhardt**, zatímco **Josef Šusta** si všimá, jak „kouzlo renesančního ovzduší italského... ozářilo sice papežský dvůr leskem, který se v dějinách výtvarného umění stal kapitolou věčného půvabu a nepochybné velikosti; ale krize mravní, lesk ten provázející, nemohla zůstati bez vážných následků“.⁹

Zhýralosti, odehrávající se na papežském dvoře, vrcholí v éře Alexandra VI. Tohoto pontifika, který pocházel ze španělského rodu Borgia, označil **Machiavelli** za „ničemného člověka“ a augustiniánský reformátor Egidio z Viterba o něm napsal, že „před očima všech připraví jednoho o majetek, druhého o život, toho pošle do vyhnanství, toho na galeje, jinému zas odebere dům a přidělí ho kterémusi ničemovi, aniž by k tomu měl nejmenšího důvodu... Celý dvůr včetně papeže tam má svůj houf nezákonných potomků a příbuzných a každý večer je do Paláce přiváděno přinejmenším 25 žen, od klekání po primu, takže z celého Paláce se stal pelech veškerých neřestí.“¹⁰

Podle Machiavelliho přítomnost Petrova stolce v Itálii bránila sjednocení země a mravně uvolnění papežové šířili na celém poloostrově bezbožnost a zkaženost. Peníze, jimiž pontifikové a vysoký klérus disponovali, byly nemalé a leckdy by jim slušel přívlastek „špinavé“, třebaže by bez nich nevznikla mnohá mistrovská umělecká díla. Machiavelliho přítel, významný politický spisovatel, diplomat a historik Francesco Guicciardini (jehož kmotrem byl Marsilio Ficino) o papežích ve svých *Dějínách Itálie* píše: „Bohatství, jímž oplývali oni i celý jejich dvůr, doprovázela honosnost, přepych a neslušné mravy, chtíč a ohavné rozkoše; prázdná starost o budoucí, prázdná myšlenka na věčnou slávu papežství, kdežto ctižádostivá a zhoubná touha přivést k nesmírnému bohatství, ba ke knížectvím a královstvím své synáčky a synovce a příbuzné.“¹¹ A **Martin Luther**, který navštívil věčné město v letech 1510/1511, byl tím, co v „srdci křesťanstva“ viděl a slyšel, natolik zděšen, že se po návratu do vlasti rozepsal o ničemech a šejdířích v sutanách. Papežský dvůr označil za místo ještě hanebnější než Sodomu, Gomoru a Babylon.