

Leszek Kolakowski

Lze spasit ďábla?*

Vypůjčil-li jsem si z knihy Giovanni Papiniho tenhle název o ďáblu, používám ho jenom jako symbolu určitého základního problému, který můžeme v různých obměnách sledovat téměř v celé náboženské a filozofické historii naší kultury. Je možno v celém kosmickém a historickém procesu vypátrat pohyb, který směřuje ke konečnému smíření všeho? Odhalí se jednou, že utrpení lidského osudu a zlo mají svůj vykupitelský smysl, takže je bude možno posoudit z hlediska konečné spásy?

Položíme-li si otázku takto všeobecně, vidíme, že není ani specificky křesťanská, a dokonce ani specificky náboženská, může však být užitečná při uvažování o různých prouděch jak v křesťanství, tak ve světských teoriích spásy (včetně marxismu). Je dokonce všeobecnější, než standardní otázka dávných theodicejí. Ptáme se totiž nejen na to, zda se zlo, chápané v nejširší soteriologické perspektivě, ukáže jako součást dobra v plánu prozřetelnosti, to znamená, že pochopíme jeho instrumentální úlohu jako suroviny v božské stavbě historie; ptáme se také, zda se snad neukáže, že není vůbec zlem, takže v konečné fázi nebude ze všeobecné spásy nic odstraněno, ani odmítnuto, či ztraceno.

Raná křesťanská nauka se částečně zformovala v boji proti manicheismu a jeho různým odnožím v christologických herezích, jako byl např. monofyzitismus, avšak mnohem důležitější při utváření křesťanské doktríny byl boj proti pelagiánskému kacířství. Předmětem sporu s manichejskou teologií bylo věčné dilema formulované epikurejci: Vzhledem k tomu, že na světě existuje zlo, pak sám Bůh musí být buď zlý, nebo bezmocný, nebo zlý i bezmocný zároveň. Hlavním problémem bylo samozřejmě omezení boží všemohoucnosti, což se zdálo být nevyhnutelným důsledkem teorie, uznávající zlo za pozitivní skutečnost. S touto obtíží si poradila Augustinova teorie privativního charakteru zla; poskytla totiž spásnou formuli, která současně zachovala zásadní dobrotu bytí i obraz Boha jako jediného Stvořitele. Popírajíc tuto ontologickou podstatu zla, nepopírala tato formule jeho realitu, to jest fakt, že existuje ďábelská vůle ke zlu zaměřená. Sv. Augustin důrazně ujišťoval, že každý akt, vycházející ze samotné

* Ze stejnojmenné sbírky esejů, kterou připravuje k vydání knižní edice Rozmluv.

lidské vůle, je nutně zlý a ďábelský. Některé důsledky této teorie zla jako negace dobra působí obtíže, mj. myšlenka, že i satan musí být ve své podstatě dobrý. Tak se tedy konvenční křesťanská filozofie zla vyhýbá nebezpečí omezení (a tím zrušení) boží všemohoucnosti. Někteří křesťanští spisovatelé rozšiřují tuto interpretaci tak daleko, že předpokládají, že ačkoliv lidská vůle přirozeně směřuje k dobru, lidé z neznalosti hledají dobro tam, kde není: zdá se, že taková teorie stěží odpovídá nauce o prvotním hříchu a zásadě, podle níž je milost podmínkou dobré vůle.

Domnívám se, že klíčový význam v utváření křesťanské nauky mělo odmítnutí pelagianismu. Možná, že vždycky nejde ani tak o pelagianismus v přesném historickém smyslu, jako o širší tendenci, která posiluje nebo dodává argumenty tezi, že zlo je vykořenitelné, že je náhodné a k samé přirozenosti světa tedy nepatří.

V křesťanském myšlení je odsouzení ďábla a doktrína prvotního hříchu nejpřesnější formulací, jakou se náhodný charakter zla popírá. Domnívám se, že toto popření má pro naši kulturu nejvyšší důležitost, a že v křesťanském světě lze pozorovat silné pokušení tuto nauku opustit a nahradit ji optimistickou osvícenskou tradicí, která počítala s konečným smířením všech věcí ve všeobecné harmonii. Ať už se projevuje v panteistické filozofii Teilharda de Chardina, nebo v popření rozdílu mezi „sacrum“ a „profanum“, hlášané anglikánským biskupem Johnem Robinsonem, ať se odvolává na některé nápady Paula Tilliche, nebo se pokouší vnést do křesťanství Feuerbachovu antropologii — víra v univerzální smíření je v rozporu nejen s křesťanskou tradicí, ale také s tím, co víme o konstantách lidského života. Tato víra přímo ohrožuje základní hodnoty naší kultury. Tímto tvrzením nechci vůbec zpochybňovat kritické připomínky, jež byly mnohokrát v historii vznášeny k zneužívání doktríny prvotního hříchu.

K jádru křesťanské kultury patří dvě navzájem se doplňující myšlenky: že od Kristova příchodu je lidstvo zásadně spaseno, a že po vyhnání z ráje si každý člověk zaslouží odsouzení, pokud pomineme milost a máme na zřeteli jen jeho čistě přirozený stav; o obou těchto myšlenkách je třeba uvažovat společně, abychom zamezili jednak euforii optimismu, jednak zoufalství, jež by vyllynuly jako důsledky z každé z nich, kdyby byly pojímány odděleně (pascalovské téma).

Církev neustále prohlašuje, že se mnoho lidí, které přímo jmenuje, spásy dočkalo, avšak nikdy nejmenovala nikoho, kdo byl zavržen. V církevní nauce není nic, co by jednoznačně vylučovalo možnost, že je peklo prázdné, ale také v ní není nic, co by dovolovalo předpoklad, že peklo neexistuje. Přítomnost ďábla nepochybně potvrzuje, že zlo je trvalou součástí světa, kterou nikdy nelze úplně eliminovat, a že

tedy nemáme očekávat univerzální smíření. Zásadou katolické víry je, že Kristus zemřel za všechny, nejen za vyvolené; a člověk může boží milost svobodně přijmout nebo odmítnout, nikoliv pozitivně posilovat její energii (negace všemocné milosti) — to byla důležitá nauka Tridentského koncilu, vyplývající zcela přirozeně z doktríny prvotního hříchu.

Víra, že se veškeré hodnoty jako jakési energie světa nakonec ukáží výronem nebo odnoží téhož božského kořene bytí, se mnohokrát objevuje na neoplatonských okrajích historie křesťanství. Lze ji nalézt v *De Divisione Naturae* Skota Eriugeny i v Teillardově *Phénomène Humain* a Hegelova *Fenomenologie ducha* by z křesťanského hlediska měla být pokládána za nemanželské potomstvo téže doktríny. Tato víra předpokládá, že kosmická historie po sobě nezanechává smetí; všechno je nakonec stráveno a vtčeno v triumfálním pokroku ducha. Při konečné bilanci všechno bude ospravedlněno, vyjde dokonce najevo, že každá událost, všechny boje a překážky byly příspěvkem k témuž dílu spásy.

Víra v univerzální syntézu, k níž má dojít v bodě omega, tkví v samotném pojmu jediného Stvořitele. Víme-li, že podstata, existence a láska jsou v božském bytí dokonale spojeny, jak se můžeme vyhnout závěru, že cokoliv se na světě stane, může být nakonec přivedeno k témuž jedinému zdroji životodárné a láskyplné energie? Jak mohla být tato existencionální energie odvedena ze svých přirozených cest a obrátit se proti samému Bohu? Je možné, aby jakákoliv škoda byla nenapravitelná a jakékoliv zkažení věčné? Krátce řečeno — jak možno věřit v ďábla? Tradiční odpověď, že zlo je čistá negace, nepřítomnost dobra, že je jakousi dírou v kompaktní masě bytí, neodstraňuje pochybnosti, protože je zapotřebí nějaké negativní energie, aby tato díra byla vyhloubena. A odkud se vlastně tato energie bere? Zdá se pak jako by jedinou odpovědí, důsledně vycházející z víry v jediného Stvořitele, bylo, že tato energie musí vycházet ze stejného zdroje, že oko, které pohlíží na svět z hlediska celku, dovede odhalit všezahrnující boží lásku také ve zdánlivých hrůzách, spatřit milosrdenství v krutosti, harmonii v boji, naději v zoufalství, řád v rozkladu a vzlet v pádu.

Ovšem ti, kteří očekávali, že objeví spásné východisko v negaci zla (a nejen v negaci jeho ontologické autonomie), se musí vypořádat s jiným nebezpečím: musí objevit smysl v sebeničivém pohybu zla, a tento smysl se zcela zřejmě musí vztahovat k Bohu, protože jenom v Bohu může být nalezen pravý důvod stvoření nedokonalého světa.

To pak snadno vede k domněnce — typické pro některé neoplatonské theodiceje — že Bůh dal světu existenci proto, aby sám mohl růst v jeho těle, že potřebuje své odcizené tvory, aby svou vlastní do-

konalost přivedl k plnosti. Růst vesmíru, a zejména rozvoj lidského ducha, který vede všechny věci v pohybu k dokonalosti, uvádí samého Boha do historického procesu, a tak se Bůh sám stává historickým bohem. Na konci kosmické evoluce již není tím, kým byl na začátku. Tvoří svět, a tím, že si jej znovu přisvojuje, sebe obohacuje. Dokud pouť ducha neskončila, nemůže být pak Bůh pokládán za soběstačnou a dokonalou bytost. To, co mělo být theodicejí, se mění v theogonií. Právě to se přihodilo Eriugenovi a Teilhardovi, kteří ve snaze vyhnout se závěrům, omezujícím boží všemohoucnost, omezují jeho dokonalost, nadčasovost a soběstačnost.

Nečiním si žádné nároky, abych tyto obtíže vysvětlil nebo navrhoval nová řešení otázek, které po staletí trápily nejvýznamnější filozofy a náboženské myslitele. Snažím se jen říci, že každá utopie konečného smíření obsahuje kulturní nebezpečí, a že — což je rub téže věci, pojem prvotního hříchu obsahuje pronikavou intuici lidského osudu.

Nic divného, že optimistická filozofie všeobecného smíření je pro současné křesťanství takovým pokušením. Po tolika porážkách, které utrpělo pro svou neschopnost klást odpor světské civilizaci a pro svou nedůvěru vůči téměř všem intelektuálním a společenským změnám, probíhajícím mimo jeho dohled, po dvojznačném úspěchu v boji proti modernistické krizi na začátku století, se křesťanství zmocnil velký strach; strach, že bude odsunuto k úloze cizí enklávy v nekřesťanské společnosti. Tento strach z izolace vede teď k názoru, že nejdůležitějším úkolem křesťanství je nejen být ve světě, nejen mít účast na úsilí světské kultury, nejen přizpůsobovat svou řeč očekáváním a mentalitě současníků, ale dokonce už předem posvěcovat skoro všechno, co spontánně vyrůstá z lidské přirozenosti. Univerzální podezřívavost přenechává své místo univerzálnímu schvalování, strach z kultury ghetta podněcuje k pohybu ke „křesťanské“ kultuře Münsteru, a hrozba, že by mohlo být křesťanství vyřazeno ze soutěže, se zdá být citelnější, než nebezpečí ztráty vlastní totožnosti. Tento strach se přirozeně projevuje doktrinálními přesuny; pojem ďábla a prvotního hříchu se téměř vytratil. Zdá se, že v myšlení křesťanů získává postupně půdu víra v neomezenou, přirozenou schopnost člověka k sebezdokonalování, jakási víra v parazii, kterou člověk sám připravuje.

Nekřesťané mají nejen právo, ale ze zřejmých důvodů i povinnost zamýšlet se nad dnešní formou křesťanství a nad jeho osudem. Křesťanství totiž patří do našeho společného duchovního dědictví a být zcela nekřesťanem by znamenalo vyloučit se z této kultury. Není přece třeba dokazovat jeho důležitost v mravní výchově; duchovní změ-

ny v křesťanství souvisejí se změnami, k nimž dochází i mimo ně, a proto je třeba o nich společně uvažovat. Svět potřebuje křesťanství nejen v subjektivním smyslu, ale také proto, že k velmi důležitým úkolům nelze bez jeho účasti přistupovat, samo pak musí nést odpovědnost za svět, o jehož utváření se po staletí přičiňovalo.

Nelze popřít, že nauka o prvotním hříchu a o nevyléčitelném zkažení lidské přirozenosti může být a skutečně byla používána jako účinný ideologický nástroj konzervativního odporu proti všem společenským změnám a proti pokusům o odstranění stávajícího systému výsad. Existuje silné pokušení odstraňovat z dohledu všechny nespravedlnosti prohlášením: „Naším osudem je utrpení, naše hříchy jsou velké, na této zemi nelze očekávat podstatné zlepšení lidského osudu...“ V devatenáctém i dvacátém století četná, víceméně oficiální prohlášení a značná část katolické literatury, věnované společenským problémům, odrážely tento druh konzervativní mentality a ospravedlňovaly i mnohdy primitivní kritiku socialistických spisovatelů.

Bylo by přitom příliš snadné zlehčit celou věc tím, že pojem prvotního hříchu nevede k takovým závěrům, že byl „zneužíván“ k nesprávným účelům nebo chybně interpretován. Souvislost mezi vědomím prvotního hříchu a postojem pasivní rezignace vůči lidskému neštěstí není triviální logická chyba; je silnější a významnější. Řekne-li se, že jsme nakaženi prvotním zkažením, a že se ďábel nemůže obrátit, skutečně to znamená, že existuje určité množství zla, které nelze vykořenit, a že v naší bídě je cosi nevyléčitelného. To neznamená, že veškeré druhy zla jsou věčné a všechny formy bídy neodvratitelné. Neznáme však způsob, jak bez pochybností objevit, co na našich silách závisí a co ne; nedovedeme nakreslit přesnou čáru, oddělující přechodné od trvalé stránky naší duchovní a fyzické bídy. Ani dobře nevíme, jak bychom tyto stránky měli definovat. Mnoho neštěstí se dá jistě odvrátit a mnoho nesází se dá zmírnit, avšak nikdy nevíme předem, jaká je přesná cena dosažených výsledků, neboť za hodnoty, jež získáváme, se platí v jiné a nesměnitelné valutě. Každíčkový zlomek toho, co nazýváme pokrokem, musí být zaplacen, a nemůžeme skoro nikdy předem porovnávat výdaje a zisky. Naše neschopnost sestavit takové vyúčtování je sama částí naší nedokonalosti. Jestliže je například vzrůst rozsahu uspokojování potřeb vždy provázen růstem potřeb, nemůžeme správně zjistit, zda rozdíl mezi tím, co subjektivně potřebujeme, a prostředky uspokojení, se zmenšuje, a jestliže ano, jak toto zmenšení změřit. Pokládáme za svou povinnost bojovat proti příčinám neštěstí, činíme to však bez jistoty, že strom pokroku vydá pravé ovoce.

Jisté ničivé důsledky pojmu prvotního hříchu v naší kulturní tradici jsou nepopíratelné; stejně nepopíratelné jsou však ničivé důsledky

opačné doktríny, která tvrdí, že schopnost ke zdokonalování je neomezená, a že naše prognózy ohledně konečného smíření nebo totální syntézy jsou odůvodněné. Ovšem sám fakt, že jak uznání, tak odmítnutí pojmu prvotního hříchu se v naší historii projevují jako síly ničivé, je jedním ze svědectví ve prospěch reality prvotního hříchu. Jinými slovy, stojíme před zvláštní situací, v níž katastrofální důsledky, vyplývající z uznání kterékoliv ze dvou protichůdných teorií, potvrzují jednu z těchto teorií a obracejí se proti druhé.

Tato konkurenční teorie — negace ontologického smyslu zla — je ničivá i z jiných důvodů. Jestliže má být nakonec všechno ospravedlněno, všemu dán smysl v konečné spáse, pak vystavujeme vysvědčení nevinnosti nejen prošlé historii, ale i současnosti, a současná historie je to, co každý z nás zde a nyní činí. Ukazuje se tedy, že u posledního soudu budeme automaticky osvobozeni od viny buď proto, že naše motivy byly úctyhodné, nebo proto, že jsme byli nevědomými posly prozřetelnosti. Naděje na úplné vykořenění zla v budoucnosti vyhlašuje zprošťující rozsudek přítomnosti. Máme z toho radost, neboť po Armagedonu vstane z mrtvých do slávy i poražená armáda.

Vidina konečné jednoty, která díky lidskému úsilí bezbolestně pohltí a zušlechťí namáhavý pochod historie, je přítomná jak ve světě křesťanském, tak v dějinách socialistických hnutí. Slova „díky lidskému úsilí“ je nutno podtrhnout. I naděje na individuální ráj, dosažitelný na zemi — např. u mystiků — může být ničivá, jestliže spočívá v domněnce, že mystické annihilatio může nastat v důsledku kontemplativního úsilí jednotlivce nebo jako odměna za ně; lhostejnost k potřebám a k utrpení jiných lidí a podceňování morálních pravidel se snadno s takovou nadějí spojují (jak bylo zřejmo u kvietistů), neboť jeden nediferencovaný akt víry pohlcuje (a tím ruší) všechny částečné a skromnější zásluhy. Avšak i u těch mystiků, kteří očekávali milostné splynutí s Bohem jako nezasloužený dar milosti, se může riskantně zastírat hranice mezi úplným rozplynutím v Bohu a lhostejností vůči jiným lidem. Naděje na kolektivní ráj však v sobě skrývá ještě větší nebezpečí. Takové explozivní naděje jsou silně zakořeněny v tradici celého socialistického myšlení. Shledáváme je u Marxe (méně u Engelse) ve formě víry, že komunistická budoucnost přinese dokonalé smíření empirické existence, autentické reality člověka a přírody. Tento návrat člověka k sobě samému — opětovné přivlastnění si všech jeho sil a schopností — je přesným popisem rajského stavu: dokonalou jednotou lidských bytostí, harmonií společnosti a jedinců. Představa člověka navždy smířeného se sebou samým i se svým společenským a přírodním prostředím je stejně těžko pochopitelná, jako představa nebe. Nesouvztažnost je tu v podstatě stejná: pozemský ráj

má smířit uspokojení s tvořivostí, nebeský ráj má smířit uspokojení s láskou. Obě tato spojení jsou nepochopitelná, protože bez neuspokojení — tedy jakési formy utrpení — není ani tvořivosti, ani lásky. Úplné uspokojení znamená smrt; částečné neuspokojení vyvolává bolest.

Zdá se to být až triviální, avšak tato trivialita mizí nepovšimnuta v příslibech ráje a dokonalé jednoty lidstva. Nespojitelnost je snad nápadnější v případě ráje pozemského, neboť konfrontace empirických realit je zde možná, kdežto nikdo si nečiní nároky na znalost zákonů, které vládnou na nebesích. Že sama idea jednoty člověka je nepochopitelná, znovu dokazuje realitu prvotního hříchu.

Jsou i jiná svědectví, tak četná a tak přesvědčivá, že jejich přehlížení je přímo neodpustitelné. Naše přizpůsobivost zkaženosti a rozkladu přece není náhodná. Předstíráme, že o tom víme, ale zřídka kdy zkoumáme význam této vědomosti pro hodnotu našich nadějí. Předstíráme, že víme, že nic není věčně zelené, že každý pramen života nakonec vyschne, a každá energie se jednou rozptýlí. Předstíráme, že víme, že sám biologický proces života je zdrojem strachu, konfliktů, agrese, nejistoty a neklidu. Předstíráme, že víme, že žádný integrální systém hodnot není možný, a že hodnoty, které pokládáme za důležité, se na každém kroku ukazují jako vzájemně rozporné, pokoušíme-li se je prakticky aplikovat v jednotlivých případech; morální vítězství zla, tzn. tragédie, je vždycky možné. Předstíráme, že víme, že rozum často překáží naší schopnosti jednat, že chvíle radosti jsou nejčastěji vyrvány naší intelektuální střízlivostí. Předstíráme, že víme, že tvůrčí činnost je bojem člověka se sebou samým, a často také s jinými, že požehnání lásky spočívá v neuspokojení spojeném s nadějí, že v našem světě je jedinou úplnou jednotou smrt. Předstíráme, že víme, proč naše ušlechtilé pohnutky sklouzávají ke špatným výsledkům, proč naše dobrá vůle tak často pramení z pýchy, nenávisti, ješitnosti, závisti a osobní ctižádosti. Předstíráme, že víme, že většina života je útěk od skutečnosti a utajování této skutečnosti před sebou samými. Předstíráme, že víme, že naše úsilí o nápravu světa je omezeno úzkými hranicemi, které vyznačila naše biologická podmíněnost a minulost. Všechny tyto věci, které — jak předstíráme — jsou nám známy, tvoří přece skutečnost prvotního hříchu — a přece právě této skutečnosti se stále pokoušíme odporovat.

Naše odporování jistě není bezpodstatné a existují argumenty k jeho legitimizaci. Lze tvrdit, že pravda je někdy jed a lež požehnání. Lze mít podezření, že pravda o prvotním hříchu sama vede k závěru, že tato pravda by neměla být odhalována, neboť vědomí úzkých hranic, v nichž se naše úsilí pohybuje, může tak odrazovat, že zmaří i ty skromné úspěchy, které jsou možné. Lze se domnívat, že pouze ne-

konečná naděje dokáže uvést do pohybu energii, jíž je zapotřebí k dosažení konečných výsledků. Nemůžeme se sice zbavit utrpení, můžeme je však zmírňovat a omezovat, a k tomu, abychom to činili účinně, musíme přijmout mylnou víru, že nakonec bude utrpení beze zbytku zrušeno. Stručně řečeno, máme-li učinit všechno, co je v našich silách, pak pouze díky víře, že můžeme učinit něco, co právě nemůžeme.

V takových argumentech je hodně pravdy. Je možné, že bychom těžko snášeli život, kdybychom věděli od začátku všechno, čemu se desítky let učíme. V naší neschopnosti, přesvědčit mladé lidi o iluzorní povaze jejich nadějí, působí nějaký důsledný mechanismus; přinášejí-li totiž tyto naděje cokoli dobrého, pak jenom proto, že jsou falešné. Možná, že by se jen málo lidem podařilo něco dokázat při nápravě podmínek lidského života, kdyby předem znali cenu, kterou je za to třeba zaplatit. Snad nejjednodušší způsob, jak si uvědomujeme nauku o prvotním hříchu, je přesvědčení, že v boji se životem je nakonec každý poražen, že jsme utrpěli porážku ještě dříve, než jsme začali bojovat. Ve většině případů však toto přesvědčení znamená ztratit vůli k boji; máme tedy dobré důvody k odmítnutí nauky o ontologickém významu zla.

Existují však také dobré důvody proti takovémuto pragmatickému pohledu, a to nejen proto, že přiznáváme pravdě přednost před užitkem, poněvadž takové prvenství nelze racionálně odůvodnit. Přislíb totální pozemské spásy, naděje na dobročinnou apokalypsu, která člověku navrátí jeho nevinnost, odporuje totiž rozumu i našemu právu na individuální život. Tato souvislost je zřejmá.

Naše nedokonalost se mj. projevuje v naší schopnosti pochybovat, avšak sama tato schopnost udržuje vratkou rovnováhu mezi naším společenským a individuálním životem. Pochyby hrály klíčovou roli v tom, že jsme dosáhli stavu rozumných bytostí, a tuto schopnost i naše právo pochybovat musíme chránit. Pouhý fakt naší nedokonalosti nestačí, aby nás uschopnil k pochybám; potřebujeme ještě vědomí této nedokonalosti. Pochybování může být pokládáno za jeden z důsledků prvotního hříchu, ale chrání nás před jinými, ničivějšími důsledky. Je důležité, abychom žili v nejistotě o skrytých pohnutkách vlastních činů a o důvodech vlastního přesvědčení, neboť právě tato neschopnost nás chrání před všechno ospravedlňujícím fanatismem a netolerancí. Musíme mít stále na paměti, že je lidská harmonie nedosažitelná, jinak se ji budeme pokoušet vnutit všemi myslitelnými prostředky, a naše šílená vize dokonalosti skončí násilím a uskuteční se jako teokratická nebo totalitní karikatura jednoty, která předstírá, že realizovala Velkou Nemožnost. Čím větší jsou naše naděje, tím více jsme ochotni obětovat, což se také zdá být racionální. Jak už poznal Anatole France, nikdy nebylo povražděno tolik lidí ve

jménu nějaké doktríny, jako ve jménu zásady, že jsou lidé od přirozenosti dobří.

Nikdo nemá rád pochybnosti, avšak zničit je znamená zničit rozum. Podle staré perské mytologie, která byla hlavním pramenem manichejské filozofie, bůh zla a bůh dobra byli dvojčata; jestliže se narodili dva, a ne jeden, pak proto, že se do myšlení prvotního boha vkradla pochybnost. Pochybnost je tedy pravým pramenem zla, a nikoliv jeho důsledkem. V tom není nic divného, neboť pro božský intelekt znamená pochybnost zničení. Pro náš intelekt je pochybnost naopak svědectvím naší nedokonalosti, nikoliv její příčinou, zároveň však brání, aby v nás zlo plně rozvinulo své možnosti. Bolest, kterou způsobuje vědomí nedokonalosti, nám vlastně pomáhá, abychom byli méně nedokonalí, a to znovu nasvědčuje realitě prvotního hříchu.

Když jsme opustili prométheovský mýtus, nemusíme si snad svůj osud představovat — přes Camusův pesimismus — v kategoriích statického mýtu o Sysifovi. Lépe nám poslouží biblická legenda o Nabuchodonozorovi, který byl degradován na zvíře, když chtěl sám sebe povýšit k důstojnosti boha.

Víme až příliš dobře, že neexistuje žádná vymoženost intelektu, žádné dílo lidského génia, které by se nedalo obrátit proti člověku a nemohlo být nějakým způsobem použito jako nástroj ďábla. Naše vynalézavost nebude nikdy tak velká, abychom mohli přechytračit ďábla a zabránit mu, aby obracel proti nám nejlepší výsledky naší tvůrčí činnosti. Pochybnost je jednou z přirozených zásob, které proti ní můžeme použít, pomůže oslabit naši prométheovskou sebedůvěru a poskytnout nám prostředky mediace mezi protichůdnými požadavky, které nám život vnucuje. Není třeba dodávat, že i ďábel umí zapojit do svých služeb pochybnosti, učinit z nich záminku k nečinnosti a nehybnosti právě tehdy, kdy je zapotřebí rozhodnosti a pohotovosti k nejistému boji. Naše přirozené síly nemohou nalézt spolehlivé útočiště před zlem; jediné, co lze udělat, je umět udržovat v rovnováze protikladná nebezpečí. Nejinak to hlásá křesťanská tradice, když říká, že některé následky prvotního hříchu jsou nevyhnutelné, a je-li spása možná, pak pouze díky milosti.

Jak vidět i my křesťanství potřebujeme, ale ne jakékoliv. Nepotřebujeme křesťanství, které udělá politické revoluce, spolupracuje s takzvaným sexuální osvobozením, posvěcuje všechny naše žádostivosti a vychvaluje násill. Na světě je dost sil, které se tím vším zabývají bez pomoci křesťanství. Lidé potřebují křesťanství, které jim pomůže z životních nesnází, aniž se vyhýbalo nevyhnutelné hranici lidského osudu, křesťanství, které je učí prosté pravdě, že není jen zítra, ale také pozítří, a že rozdíl mezi úspěchem a porážkou je zřídka jasný. Potřebujeme křesťanství, které není ani zlaté, ani purpurové, ani

rudé, ale šedivé jako všední den.

Potřebujeme však nejen křesťanství, ale i živou tradici socialistického myšlení, která se odvolává výhradně na lidské síly, když hlásá tradiční hodnoty spravedlnosti a svobody. Ale zase — nepotřebujeme jakoukoli socialistickou tradici. Nepotřebujeme blouznění o společnosti, z níž bude odstraněno veškeré pokušení zla, ani totální revoluci, která nám jedním rázem udělí požehnání konečné spásy a svět bez boje. Potřebujeme socialistickou tradici, pokud nám umožňuje pochopit složitost brutálních sil, působících v lidské historii, a posílit naši pohotovost k odporu proti útlaku a k léčení bíd. Potřebujeme socialistickou tradici, která si je vědoma svých vlastních omezení, neboť snění o konečné spásě na zemi je pouze zoufalství převlečené za naději, touha po moci, převlečená za touhu po spravedlnosti.

Nemůžeme ovšem čekat na velkou syntézu rozdílných a rozporných tradic, které potřebujeme. Můžeme se jen pokoušet je uvádět do souladu v abstraktních, obecných floskulích, avšak jakmile budou aplikovány, budou nejčastěji ve vzájemném rozporu. Eden lidské harmonie je nenávratně ztracen.

(Ze stejnojmenné sbírky esejů — vydal Aneks, Londýn 1982 — pro Rozmluvy přeložil Polonicus, Praha.)

