

VLADIMÍR ČERMÁK

## POLÉMOS

Nedostatečnost člověka ukazující se jako biologický, psychologický, sociální a historický fakt, mnohotvárnost a rozpornost individuálních i skupinových zájmů, dichotomické členění sociální struktury a s ním úzce související prolínání jednotlivých strukturálních komponentů participujících na více a to mnohdy navzájem kontrárních rolích, působení centrifugálních a centripetálních společenských sil, současně však i „nedostatkovost“ vnějších poměrů, tlak přírody a kosmu, to vše je způsobilé vyvolat infaustní pocit patové situace, provázený vědomím nezhojitelnosti břemene reality a stálého opakování jednotlivých životních stavů. Tento pocit je zesilován zejména v obdobích dominance statického podtextu strukturálních kategorií, dominance natolik výrazné, že je s to zatlačit do pozadí existenci a význam s těmito kategoriemi úzce souvisejících funkcí, ačkoli právě tyto funkce zabezpečují chod jakéhokoli systému, tím spíše pak systému sociálního. Cestu k řešení tohoto základního dilematu však zdá se naznačuje každá bližší dekompozice životního jevu a s ní spojené poznání jeho polaritní, napětí provokující podmíněnosti.

V podmínkách vnitřní i vnější nedostatkovosti, kdy člověk je nucen čelit vlivům negativních komponentů nejen vlastní osobnosti, ale celé společnosti, a navíc i tlaku přírody a světa, zůstává mu k dispozici jediná funkční cesta, totiž cesta vyrovnávání se s těmito komponenty, cesta nepřetržitého úsilí a zápolení. „Materiální“ nedostatečnost, nemožnost dosáhnout v jakémkoli směru perfektních tvarů, může člověk do jisté míry kompenzovat svou „procesní“ aktivitou, orientující jeho myšlení i jednání na pohyb a vývoj a dodávající mu tak smysluplnost a dramatičnost. Klasickým způsobem je tato orientace na vyrovnávání vyjádřena zejména v řecké kultuře, i když ji lze ve výrazné míře zaznamenat také v židovství a v dalších sociálních a kulturních tvarech. Již samo pojmové vyjádření této kategorie termínem *polémos* naznačuje, že řecké myšlení ji konstituovalo v širším smyslu než jen jako pouhé sociální vyrovnávání života a smrti, vznikání a zanikání, pravdy a zdání, člověka a kosmu. Do představy *polémos* soustředili staří Řekové všechnu vášnivost svého úsilí o odhalení podstaty života, úsilí, jež je příznačné nejen pro jejich filozofii, nýbrž i drama.

U některých postav je toto úsilí u objasnění pravdy natolik vystupňováno, že jejich tragický pád se zde ukazuje jako logická nutnost. Avšak přesto, že tento titánský rozmach může leckde působit jednostranným dojmem, naznačuje cestu, kterou Řekové a po nich všichni ostatní mohli vykročit ze stínu starověkých despotií. Uvedený řecký patos pro polémos ukázal, že za předpokladu, že zůstává otevřen ve směru vyrovnávání heterogenních elementů a neinklinuje k prosazování monologu jen některého z participujících komponentů, dříve či později se nutně projeví i jako patos pro demokracii.<sup>1</sup>

Ani uvedený řecký příspěvek k myšlence polémos není přirozeně bez nedostatků a u řady svých tvůrců nese zjevnou pečeť v této době existujících společenských poměrů. Takovou paralelnost geniality představy polémos a její sociální nedostatečnosti lze dokumentovat na příkladu Hérakleitova *panta rhei*. Výrok, že „ boj je otcem všeho i králem všeho, a jedny činí bohy, druhé lidmi, z jedněch dělá otroky, z druhých svobodné“ implikuje sice kvalifikování „sporu“ na základní podmínku zachování a postupného zdokonalování lidské síly, sporu, jenž je podmíněn vyrovnáváním protikladů a představuje naplnění podstaty života a světa, současně však proklamuje dělbu lidské společnosti na schopné a neschopné, na vyvolené, kteří „vidí“ a „slyší“, a na ostatní, kteří nepostihují logos, „jsou tu a nejsou tu“.<sup>2</sup>

Hérakleitos si neuvědomil či spíše nechtěl uvědomit, že v okamžiku, kdy participaci na polémos přiznává pouze privilegované skupině, činí jeho obsah sociálně irrelevantním a navíc nepřezkoumávatelným. Jedinečné tektonické prvky poskytl řecké představě polémos Platón, i když také u něj je její sociální záběr zeslaben zřetelně projevovanou nedůvěrou ve schopnosti plethos. Paradoxní na tomto elitářském ladění je však okolnost, že ve svém básnickém popisu vzletu duše a jejího pádu, stejně jako v přesvědčení, že „život bez zkoušení není člověku hoden žití“,<sup>3</sup> předznamenává Platón některé pozdější stěžejní principy křesťanství, ačkoli právě křesťanství orientuje lidské myšlení na uznání každé, i zcela bez významu se jevící lidské osobnosti. Cestu k vše zahrnujícímu polémos zpřístupňuje člověku Erós, nenasytná touha po kráse a po sebenaplnění, hybná síla, zdroj vši lidské energie. Již Platón postřehl a jedinečným způsobem

<sup>1</sup> Autorem vynikající analýzy tohoto řeckého myšlenkového ladění je M. Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, IV, str. 71 a násl.): Pouze v existenci boje mezi bytím (Sein) a zdáním (Schein) je jsoucí (Seiende) uváděno ve „stálost“ a „neskrytost“. Spor bytí a zdání demonstruje nejčistším způsobem tragické básnictví. Především v Oidipovi je postižena ona podoba řeckého bytí, v níž se projevuje nejšířejí a nejdivočeji jeho základní vášnivost, totiž vášnivost boje o bytí samo. Podle H. Marcuseho (*The One-Dimensional Man*, německý překlad *Der Eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied, Berlin 1967, str. 139 a násl.) boj o pravdu představoval pro klasickou řeckou filozofii boj proti destrukci, boj za záchranu bytí. Pokud boj o pravdu chrání skutečnost před destrukcí, zavazuje a angažuje pravda lidskou existenci. Pravda přetváří způsoby myšlení a bytí, rozum a svoboda konvergují. Tento dynamický charakter skutečnosti se zdá být ontologicky nezměnitelný. Existují způsoby bytí, které se nemohly stát „pravdivými“, protože nikdy nedosáhly uskutečnění své potenciality.

<sup>2</sup> *Diels Fragm.* 19.

<sup>3</sup> Platón: *Obrana Sokrata*, I, 36–38.

zpodobnil, že životní polémos není podmiňován dokonalostí jednotlivých tvarů, ale naopak „nedostatkostí“.<sup>4</sup> Erotem zprostředkovaný patos pro polémos nemá božskou kvalitu, neboť „žádný z Bohů nefilozofuje, ani netouží stát se moudrým, neboť je moudrý“.<sup>5</sup> Eros nepředstavuje tedy v Platónově nazírání dokonalost, ale touhu po dokonalosti, nepřetržitý pohyb provokovaný neuspokojenou touhou po tom, čeho se člověku nedostává.<sup>6</sup> Jinak vyjádřeno, Platónův Erós je apelem k nepřetržitosti lidského úsilí. Člověk, jehož duše je rozpolcena a poznamenána vnitřním svárem, nemá ostatně jinou volbu — pouze to, co se stále pohybuje, je nesmrtelné.<sup>7</sup> Pohyb, jež Platón ještě ve Faidónu vylučuje ze světa idejí, nachází později i v tomto světě své stálé místo. Posedlost ideou, „erotické šílení“ nejsou samoučelné, ale umožňují člověku překonávat břemeno jeho vlastní ambivalence. Jakkoli Platón, právě proto, že považuje společenský stav své doby i nedostatky plethos za nezhojitelné, se v Ústavě rozhodl všechno sociální dění petrifikovat, zůstává jeho zaujetí pro polémos i jeho analýza podnětem, bez kterého by současná kontinuálně zprostředkovaná potřeba zachování a také zintenzivnění sociálního vývoje nebyla dobře možná: pouze energie pramenící z poznání nutnosti překonat „osudový handicap“ člověka, pouze pojetí, jež chápe život jako stálý polémos, jsou způsobily jej nejen udržet, ale současně učinit smyslu-plným. Ve srovnání s tímto Platónovým vášnivým zaujetím pro myšlenku polémos je Aristotelův příspěvek již mnohem střízlivější a zejména postrádá vyjádření napětí, jež vládne nejen v každém individuu, ale i v životě vůbec. Přesto však také Aristotelés setrvává na bázi řecké afinity vůči polémos a zdůrazňuje potřebu vyrovnávání nejen s přírodou, kterou člověk může — neboť není zcela podroben přírodnímu dění — transcendovat, ale i v rámci společnosti, nemá-li jako zóon politikon ostatně ani možnost jiné volby. Blaženost, ukazující se jako účel a cíl lidského jednání, má dynamický substrát, není stavem, „neboť ten může mít také ten, kdo život prospí, žije životem rostlin“,<sup>8</sup> ale skutečnou činností. Žádná mravní ctnost (ethiké) není člověku dána přirozeně. Je na něm, aby svou přirozenou potenci k jejímu získávání aktualizoval.<sup>9</sup>

Hérakleitovsko-platónská koncepce polémos znamenala tedy průlom do statického myšlení vytvářeného politickým klimatem východních despotií, nicméně

<sup>4</sup> Eros se vztahuje k věcem, „jichž má nedostatek“ (*Symposion*, Praha 1947), St III, 200); „kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá, „co si získává, vždy zase mu uniká“ (*Opus cit.* III, 203).

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Jak uvádí F. Novotný (*O Platonovi*, III, Praha 1948–1949, B, 7, str. 214–215), Platonova analýza Erota v Symposiu nevyčerpává všechny obsah Erota — touhy, neboť jeho úvahy v 9. knize Ústavy jsou založeny na motivu Eros — tyran. Platon zde dokazuje, že Eros může způsobit i nejhlubší pád duše, její zkažení v duši tyranskou. Vláda Erota činí člověka schopným i všech násilností a zločinů. Člověk, v jehož duši je tento vnitřní tyran, stává se tyranem skutečným. Eros Diomotion v Symposiu a Eros deváté knihy Ústavy jsou však jen z etického hlediska dva různé činitele; v podstatě to jsou dva protilehlé póly jednoho rozsáhlého pojmu, který se označuje slovem Eros — touha.

<sup>7</sup> Platon: *Faidros*, Praha 1948, St III, p. 245.

<sup>8</sup> Aristoteles: *Etika Nikomachova*, Praha 1937, X, 6, 1176.

<sup>9</sup> *Opus cit.* II, 1, 1103.

již první vážnější zásahy do řeckých politických struktur způsobené mocenskými ambicemi Alexandra Makedonského ukázaly na nedostatečnost a labilitu jejího úzce intelektualistického, pouze k elitám se vztahujícího základu. Stoicismus, skepse a epikureismus, jež se pokusily poskytnout recept na překonání neutěšených politických poměrů, orientovaly lidské myšlení již výlučně ve směru statického monismu a k vědomí samozřejmosti podřízenosti sociálních jednotek univerzálním zákonům. Taková podřízenost, právě proto, že je statická, činí však z participujících sociálních jednotek jen pasivně určenou součást světa, nikoli spoludeterminujícího činitele jeho dění. Redukování etiky na konstantní relaci k takovým základním kosmickým determinantům činí současně zcela irelevantní i každou lidskou spontaneitu a aktivitu. Tento odklon od životního polémos vystupuje ve zřetelných obrysech zejména v ideálu stoického mudrce, osobnosti, jež žije stranou všeho dění a usiluje spoutat vše, ba dokonce i vlastní hnutí mysli, k nepohyblivému, všech nadějí a přání zbaveném monolitu. Ačkoli právě stoicismus především v římském období naznačil některými myšlenkovými kategoriemi určitou blízkost křesťanství, zůstal nicméně pro svůj strohý intelektualismus od něj oddělen nepřekročitelnou hranicí. V poklasické řecké filozofii dostává se tedy zmíněná koncepce polémos do slepé uličky. Měla-li se stát „receptem“ použitelným v každé životní situaci, bylo třeba rozšířit její úzkou sociální bázi a učinit ji disponibilní i ve vztahu ke každému individu. Tento krok učinilo křesťanství, jež sice navázalo na řecké zvěstování potřeby nepřetržitého životního toku, současně však naznačilo nutnost značné extenze jeho „řečiště“. Teprve křesťanstvím získává myšlenka polémos kontinuální tvar, onen tvar, s jehož pomocí bylo možno přečkat i údobí zneužití křesťanské nauky vystupňovaného do takových forem, že zachování jejích původních principů se tváří v tvář inkvizičním hranicím ukazovalo jako téměř infaustní. Na rozdíl od všech mesianistických teorií, jež mu předcházely anebo po něm následovaly, akceptovalo křesťanství fakt břemene reality, a nejen to, učinilo z něj — navzdory silnému eudaimonistickému a utilitaristickému ladění lidského myšlení — dynamický impuls veškerého životního procesu. Východiskem pro tuto křesťanskou verzi polémos je poznání nedostatečnosti člověka a k ní se vztahující potřeby jejího nepřetržitého překonávání. Je-li základním rysem života vnitřní i vnější „nedostatkovost“, potom jeho jedinou přirozenou formou může být jen stálý boj, nikdy nekončící vyrovnávání pozitivních a negativních sil, ducha a materie. Člověk zde není, aby se slunil v záři své vlastní dokonalosti, ale skutečným obsahem jeho života je účast na polémos, z níž nemá být nikdo vyňat, i když každému přináší nejen radost, ale i utrpení. Potřebu takové participace aktualizované za jakoukoli cenu demonstruje sám Ježíš: nepřišel na svět proto, aby nastolil ráj na zemi a aby triumfoval, ale aby na sebe vzal břemeno života, aby přijal svůj kříž. Proto také nelze považovat za důvod k rezignaci a apatii, že destruktivní síly nelze definitivně eliminovat ani při vynaložení sebevětšího úsilí, ba ani to, že se zdají často převažovat. Úkolem člověka je udržet v pohybu nejen sebe, ale i společnost a život sám. Každý lidský život nutně vyznačují pády a selhání přivádějící jednotlivce mnohdy až na okraj propasti; každý tento pád by však měl být jen podnětem k novému povstání. V tomto křes-

řanském nazírání je historie naplněna právě nezměrným úsilím a étosem všech těch, kteří padli, avšak vždy znovu povstali k dalším výbojům. K tomu, abychom tak učinili, není nikdy pozdě: opravdový étos může založit naši spontaneitu i v posledních okamžicích našeho života. Především tento tektonický prvek představy polémos učinil ji srozumitelnou všem nespočetným „zástupům“ a současně obranyschopnou proti pocitům infaustnosti našeho jednání. Evangelijní křesťanství se distancuje od perfekcionalistických tvarů, od „dokonalosti“ zákoníků a farizeů, od chladných kalkulací všech těch, kteří by rádi „zúročili“ svou oddanost Bohu. V jeho sociální hierarchii stojí nejvýše jednající individuum, jeho nejvyšší hodnotou je „procesní“ angažovanost v životním polémos. Právě tento akcent na dynamický podtext všeho dění a s ním úzce související otevřenost tohoto dění každé sociální jednotce učinil z křesťanského příspěvku ideji polémos tak mimořádně důležitý a sociálně disponibilní instrument i v rukou západní kulturní společnosti. Působení představy „polemičnosti“ životního procesu se zde projevilo nejen v ekonomické oblasti, kde zejména pod vlivem reformace došlo k rapidnímu růstu industrie, ale i v politickém a sociálním dění produkujícím ve stále větší míře demokratické instrucionální tvary. Jestliže orientální náboženství, hinduismus a buddhismus, postrádají tyto „polemické“ prvky a na bázi, kterou spoluvytváří, se jen obtížně uplatňují demokratizující tendence, razilo křesťanství myšlenkové tvary, jež se ukázaly jako určující pro vývoj otevřených společností a pro konstituování většiny jejich institucí. Společně s řeckým pojetím polémos představuje tak „procesní“ orientace křesťanství smysluplný způsob řešení konsekvencí vnitřní i vnější „nedostatkovosti“; žít znamená v prvé řadě usilovat a bojovat. Tuto evangelijní verzi polémos později vyjádřil v sociologické rovině Augustin, v jehož nazírání je celé světové dění interpretováno jako boj dobra a zla, boj, v němž pozitivní a negativní síly stojí proti sobě, nicméně však v tomto procesu vzájemného střetávání se často prolínají a společně koexistují v heterogenních životních tvarech, plnících své funkce jen v korelativní souvztažnosti a polaritní podmíněnosti.<sup>10</sup>

Participace v životním polémos poskytuje tedy naději nejen „dobrým“, ale i „zlým“; ani nad nápravou „zlých“ nelze nikdy předem zoufat, jestliže i „ve středu našich nejzjevnějších protivníků se skrývají naši předurčení soudruzi, dosud neznámí i sami sobě“.<sup>11</sup> Vedle řady dalších myslitelů vyjádřil obsah křesťanské představy polémos také Pascal: i když si přejeme pravdu a nacházíme v sobě jen nejistotu, i když hledáme štěstí a nacházíme jen bídu a smrt, „jsme neschopni nepřát si pravdu a štěstí, a jsme neschopni jistoty a štěstí“.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Augustinus Aurelius: *De civitate Dei libri XXII*, český překlad *O Boží obci knih 22*, Praha 1950, I, 8: „Zlřbilo se sice boží prozřetelnosti připravit pro budoucnost spravedlivým dobro, jehož nebudou požívat nespravedliví a bezbožným zlo, jímž nebudou trýzněni dobří, avšak chtěl, aby na jedné straně lidé nevyhledávali statky náležející zřejmě i zlým, a aby se na druhé straně nevyhýbali příliš nečestné zlu, které obvykle střhá i dobré.“

<sup>11</sup> *Opus cit.* I, 35. O Augustinově vynikajícím sociologickém postřehu svědčí i jeho analýza příčin úpadku římské říše, mezi nimiž jako základní příčinu uvádí blahobyt a bezpečí. Tento symptom je ostatně příznačný i pro soudobou západní industriální společnost.

<sup>12</sup> B. Pascal: *Pensées*, český překlad *Myšlenky*, Praha 1937, VII, 437.

Pro člověka není nic tak nesnesitelné jako stav úplného klidu, stav bez vášní, neboť teprve potom si uvědomuje svou nicotu, opuštěnost, nedostatečnost, nemouhoucnost, prázdnotu,<sup>13</sup> a současně nic tak nebezpečné jako dispozice všemi životními statky.<sup>14</sup>

Uvedená řecko-křesťanská koncepce polémos získala určující vliv i na všechen následující myšlenkový vývoj, i když některé její aspekty byly interpretovány a aplikovány v zájmu jednostranných sociálních a politických účelů.

V úhrnu všech svých aspektů ukazuje se tedy polémos jako nejvýznamnější životní kategorie, jako „recept“ na řešení problému vnitřní i vnější nedostatkovosti, jako prostředek, jak i v podmínkách této nedostatkovosti učinit život smysluplným, a nejen to, současně jej naplnit dramatickým obsahem. Je přirozené, že způsoby této „odpovědi“ na mnohdy infaustně se jevící dění ve své podmíněnosti heterogenními faktory vzájemně diyergují a že v nich převládá akcent na ten či onen „polemický“ moment — takže například v dobách stálých politických zvrátů a neutěšených společenských poměrů je dynamický pohyb přesunován z „vnějších oblastí do „vnitřních“ — , ani tento fakt různosti forem a obsahu polémos nemůže však nic změnit na jeho nepostradatelnosti pro lidský život. Brání-li zmíněná nedostatkovost sociálním jednotkám dosahovat perfektních tvarů a beze zbytku uspokojovat všechny potřeby a je-li jim v důsledku toho odpírán přístup za „závorku“ životního dění představující již vlastní cíl života, potom v situaci, kdy tato nedostatkovost trvá, se všechen pohyb nutně soustřeďuje do místa před závorkou, vyhrazovaného procesu vyrovnávání. Nemá-li člověk možnost stát se materiálním garantem života, udržuje jej v pohybu alespoň svými „procesními“ potencemi. Tato nedostatkovost vnitřních i vnějších poměrů je rozprostřena po celé bázi lidského života, i když je v různých epochách a také různými sociálními jednotkami odlišně pocítována. Avšak ani v dobách, kdy lidé uspokojivě saturují své materiální potřeby a kdy dosahují významných úspěchů v osvojování znalostí přírody a kosmu, nemohou se nikdy plně zbavit vědomí nejistoty a omezenosti života, „metafyzicky“ laděných existenciálních pocitů, mezi nimiž hraje nikoli zanedbatelnou roli i fakt smrti. Člověk sice inklinuje zaujmout harmonický postoj k životu a světu, umožňující mu perfektně vyřešit problém vlastní identity, sociability, stejně jako „metafyzické“ životní otázky, výsledkem tohoto úsilí bývá však často nejen odcizení sobě samému a společnosti, ale také indolence ve vztahu k přírodě a kosmu. Avšak právě toto lidské selhávání hraje v životním polémos jedinečnou a nezastupitelnou roli provokujícího prvku. V dynamickém dění vymykajícím se uplatnění perfektních tvarů stává se hnací silou vývoje i sám „hřích“, zatímco statický stav „rajské idyly“ prezentuje se jako již jiná, lidským možnostem se vymykající kvalita; svět, v němž by zcela převládly pozitivní životní tvary, neposkytoval by již prostor pro polémos. Na polemickém charakteru života se tedy nutně podílí i negativní destruktivní projevy, a to především ony. Také zlo je v našem životě plně funkční, neboť produkuje heterogenní a proto i k pozitivním cílům

<sup>13</sup> *Opus cit.* II, 1, 1.

<sup>14</sup> *Opus cit.* VI, 379.

disponibilní účinky a lze je alespoň tímto dílčím způsobem „zapřáhnout“ a využít jeho dynamických impulsů. V relaci možnost — nemožnost vyjadřuje polémos možné, zatímco perfektní tvary za „závorkou“ nemožné; jen tím, že je usilováno i o nemožné, je všechno životní dění udržováno v pohybu. Posunutí perfektních tvarů do sféry možnosti představuje vždy jen fikci zaplnitelnou simulativními a disimulativními projevy; každá fikce se proto nutně staví vůči kategorii polémos nepřátelsky.

Ve svém obsahu je tedy polémos nepřetržitým úsilím a konfrontací, úsilím, na kterém participují všechny životní, ke vzájemnému vyrovnávání inklinující životní síly, v první řadě ty, jež směřují k posílení a obohacení života nebo naopak k jeho destrukci a schematismu. Tento svár poskytuje prostor stejně jako platónskému rozmachu či působení freudovského pudu života a pudu smrti, tak křesťanstvím uvozovanému étosu, jehož působením se i všechna lidská selhání ukazují jen jako ouvertura k novým výbojům a život sám i s jeho břemeny a „křížem“ jako jedinečné a smysluplné dění. Je to boj vyžadující titanské nasazení všech dosažitelných prostředků, současně však pokorou podmiňovanou distancí od všech přetrvávajících tendencí k perfekcionismu, boj, v němž ze všeho nejdůležitější je „být při tom“ a participovat na pulsu života. Polémos nemá proto nic společného s „velkou hrou“ s činností pro činnost, s aktivitou pro aktivitu, kdy boj je stavěn na piedestal nejvyšší hodnoty jen pro něj sám, bez jakýchkoli sociálních a „kosmických“ souvislostí a kdy jeho účel je redukován na demonstrování dokonalosti aktů participujícího subjektu. Sociálně a historicky potvrzovaná nedostatečnost člověka i sociálních poměrů stejně jako přetrvávající „nepřízeň“ vnějšího prostředí demonstrují vedle potřeby nepřetržitě „polemického“ úsilí i nemožnost je definitivně uzavřít „poslední bitvou“. Každá ideologie proklamující konec polémos, a tím i definitivní vyřešení všech existenciálních problémů, nevyhnutelně inklinuje nejen k závaznému a taxativnímu vymezení všech životních podmínek a postojů, ale současně i k zakotvení role garanta jejich dodržování, totiž role politické avantgardy. Za stejně ominozní jako ideologické klišé „poslední bitvy“ lze vše považovat i teorii „organizovaného konfliktu“. Kritické stanovisko vůči této teorii neimplikuje přirozeně názor o nepřístupnosti polémos jakémukoli způsobu „regulace“. Takové řízení polémos může však vyvěrat jen z aplikace principů, jež jsou mu imanentní a nejsou mu proto injikovány zvenčí. Podstata polémos je totiž právě v tom, že umožňuje uplatnění všem antinomicky působícím silám stejně jako projevení všem konfliktně podmiňovaným tvarům, aniž by způsob a podmínky jejich participace byly předem závazně stanoveny. „Otevřenost“ takového přístupu přináší samozřejmě celou řadu negativních důsledků, z nichž za nejzávažnější lze považovat snadnou zranitelnost a zneužitelnost polémos ze strany destruktivních životních sil. Avšak ani problematičnost tohoto atributu polémos nemůže nic změnit na jeho funkčnosti; v okamžiku, kdy polémos přestává být otevřeným, pervertuje v divadelní hru probíhající podle předem připraveného scénáře. Jak se zdá naznačovat sama historie, má uvedená zranitelnost a zneužitelnost polemického self-government své hranice. I když negativní životní síly inklinují destruovat jednotlivé formy životního dění nebo alespoň deformovat jejich ob-

sahy, jsou v těchto svých záměrech omezovány pozitivními projevy působícími ve směru etablování nosné konstrukce života. Platí-li tedy polémos a otevřenost za korelativní pojmy, je naopak relace polémos — uzavřenost podmiňována antinomicky: co je polemické, je současně otevřené, co postrádá polemický charakter, je uzavřené. Již tento rys polémos však současně naznačuje, že životní dění nelze redukovat pouze na existenciální boj protikladných sil, ale že k jeho projevům náleží i úsilí uchopit celé bohatství života, všechna nezadatelnost lidské touhy po esteticky působivém a dokonalém, ona vášeň po krásném a absolutním, kterou sice nelze vyjádřit v izolovanosti od celku života, jež však přesto rády volí „osamělé stezky“. Polémos je tedy obsahově širší než mocenské vyrovnávání, protože se dotýká veškerého životního obsahu a uvádí do pohybu i síly produkující vědecký a umělecký étos, síly, podněcující „sahat po hvězdách“. Právě tato transcendentní dimenze polémos naznačuje současně i jeho diskontinuitní tendence. Polemický proces je přirozeně vázán na kontinuitní sled jednotlivých etap životních obsahů, neboť bez této koherence by lidské bytí bylo redukováno na konglomerát vzájemně nesouvisejících a kvalitativně odlišných „skoků“. Tato procesní disciplína má však meze, při jejichž překročení je životní dění podrobováno schematismu a stereotypii. Potřeba těchto mezi legitimuje tedy i všechny akty přesahující dosavadní bázi života, přirozeně pouze v tom rozsahu, v jakém současně udržují určitou, i když teprve dodatečně ratifikovanou kontinuitní relaci.

Jako základní, dynamiku života produkující faktor, je polémos ve svých formách a obsazích podroben vývojovému procesu, neboť v základních obrysech se sice ukazuje již v primitivních lidských stadiích, v pestrosti všech jeho známých tvarů jej však lze zaznamenat teprve ve vyspělejších společnostech. Příčinou této „jednoduchosti“ polémos a pomalosti jeho tempa v počátcích vývoje člověka byla tlakem přírody a nepřízni vnějších podmínek vyvolaná redukce životních projevů na akty sebezáchovy a udržování základních vitálních funkcí. Dá se jistě namítnout, že vedle těchto životních stavů podobajících se buď stavu „hořícího lesa“, nebo stavu „války všech proti všem“ existovaly či mohly existovat i stavy relativní životní stability, avšak i tyto periody klidu se vyznačovaly rozvíjením spíše vegetativních funkcí, nekladly však žádné nároky na vlastní obsah polémos. Předpokladem rozvinutí polémos k jeho klasickému záběru uvádějícímu všechno životní dění ve smysluplný a dramatický pohyb bylo v prvé řadě zdokonalování „procesní“ způsobilosti jednotlivých strukturálních komponentů podmiňované postupnou aktualizací jejich potencií a s ním související zintenzivňování jejich úsilí. Každý životní zápas, každý životní étos se většinou stával podnětem k dalším, podnětem, který na všechny další životní tvary kladl stále se stupňující nároky. K obsahové náročnosti polémos přispěly významným způsobem i věda a technika, neboť umožnily vytvoření potenciálu, ve své entitě sice neutrálního, přesto však znásobujícího možnosti života, a to i ve směru prohloubení jeho pozitivního či naopak negativního podtextu. Obojí, věda a technika, mohly sice přispět k průběhu polémos pouze v návaznosti na vztahy jednajících subjektů, také samy však zpětně do značné míry ovlivňovaly jejich povahu. Kulturní pokrok vnáší tedy do polémos celou řadu nových aspek-



tů a činí tím jeho obsah bohatším, současně však zvyšuje náročnost na participaci v tomto dění. Vědecko-technická revoluce umocňuje sice „polemický“ potenciál, toto zintenzivnění procesu se však projevuje i aktivizací simulativních a disimulativních prvků produkujících amorfnost jednotlivých životních tvarů. Jestliže tedy středověkému člověku se život a svět ukazovaly v poměrně transparentních obrysech, neboť údobí jeho krajního strádání byla transcendentně „zastřešována“ a také jednotlivec žijící v liberalistické epoše se relativně uspokojivě orientoval v cyklech „přílivu“ a „odlivu“ přinášejících jeho vzestup. ale i pády, ocitají se sociální jednotky v současném industriálním světě v podmínkách značně absorbujících jejich energii již ve stadiu životní orientace. Zatímco dříve nárazy přírody a kosmu, avšak také společnosti, byly mnohem bezprostřednější a svou manifestní transparentností podněcovaly k odpovědím a reakcím, spoutává moderní industriální společnost své příslušníky předivem konzumu a standardu, redukcí jejich pohyb na pouhou stereotypii a konformitu. Jakkoli tyto momenty komplikují polemičnost životního dění a zesilují afinitu vůči kvietismu, nelze je považovat za důvod k infaustním pocitům. Současná vlna destrukce, všechny nepokoje, násilnosti, útlak a teror jistě demonstrují zcela evidentní aktivizaci regresivních životních sil, využívajících existujícího sociálního útluhu a pocitů sebeuspokojení k pokusům o transformaci polémos v nástroj diktátu. Ani tato demonstrace „pohybu“ neopravňuje však vzhledem k dosavadním historickým a sociálním zkušenostem a také vzhledem k heterogenosti sociálních účinků k závěru, že by na tuto nátlakovou akci destruktivních sil, na tuto jejich „provokaci“, měly pozitivní životní síly zůstat dlužny odpověď.

Význam jednotlivých funkcí polémos ukazuje se zřetelně především v relaci k člověku získávajícímu kontinuitní podobu právě jen jeho působením. Má-li člověk smysluplně žít, nemůže se spokojit s dosaženým, ale musí se životem „prodírat“. Ve své podmíněnosti nedostatečností a ambivalencí, jež jej vždy znovu strhávají k navzájem divergujícím aktům, může se člověk vyvíjet jen nepřetržitostí nových nástupů, jen cestou konfrontace s existujícími životními podmínkami. V tomto polemickém dění zůstává člověku sice odepřeno dosažení cíle, k naplnění jeho životního „programu“ dochází však již tím, že zůstává v pohybu. Tato cesta, kterou se ubírá již od úsvitu dějin, je člověku „žita na míru“; poskytuje mu totiž možnost, aby svůj principiální handicap spojený s metafyzickou nejistotou životního postavení alespoň z části eliminoval dynamičností svého nasazení. „Polemický“ způsob života mu však také umožňuje zachovávat kontinuitní podobu stejně jako schopnost historické a sociální komunikace; jako bytost vybavená atributy jedinečnosti odlišující jej od každého jiného jednotlivce, poznává se člověk i ve všech aktérech předchozích životních bojů a podává si s nimi ruce po staletí. Polemičnost dění představuje také jedinou bázi, na které jednotlivec může smysluplně vytvářet svůj základní životní postoj nejen k sobě samému, ale i k sociálnímu okolí a vnějšímu prostředí. Obdobně jako potřeba identity může být naplňována pouze vnitřním svárem všech potencií, dispozic a vlastností člověka, konfrontací tendencí k racionálnímu a iracionálnímu, egoismu a altruismu, svárem, dávajícím vznikat i mimořádným kulturním

dílům, a potřeba sociálnosti je uspokojována pouze interferencí individuálního a obecného, jednotlivce a společnosti, interferencí, v níž partikulární a univerzální tvary projevují vzájemnou afinitu, přesto však „setrvávají na svém“, také potřeba transcendence je aktualizovatelná jen dynamickým způsobem, jako přesahování daného, jako trvalý neklid vyvolaný postavením člověka připoutaného k zemi, současně však „vzhlížejícího ke hvězdám“. S polemickým principem jsou existenciálně spojeny i lidská autonomie a spontaneita získávající půdu jen tam, kde se člověk polemicky prosazuje a podle okolností také diverguje od očekávaných vzorů jednání. „Polemicky“ je však podmíněna celá lidská společnost; jsou-li její struktury dichotomicky členěny, nelze katastrofou hrozící důsledky této sociální dichotomie odvrátit jinak, než vytvořením „arény“ pro uplatnění všech heterogenních zájmů; pouze zájmy, jež jsou projevovány a konfrontovány, jsou přístupny také sociální verifikaci a aplikaci. Bez takové konfrontace se nakonec stává iluzorním i úsilí o sociální integraci. Fakt, že v každé společnosti existují antinomické zájmy, vylučuje již sám o sobě existenci „jednoty“ všeho lidstva a demonstruje její předstírání jako pouhé ideologické klišé. Také každá forma integrace je tedy fundována spíše „procesně“; sociální jednotky jsou do společnosti integrovány právě tím, že participují na procesu vyrovnávání a v tomto vyrovnávání jsou nuceny činit nejrůznější koncese. Společnost může být integrována pouze „na pochodu“ a navíc jen v dílčích aspektech. Totální integrace je utopií, totalitním trikem zastírajícím stav nadvlády jedněch a bezmoci všech ostatních.

Polemický princip je neodlučitelně spojen i s hodnotami, normami a institucemi. Tato koherence vystupuje transparentním způsobem do popředí zejména u hodnot, neboť právě proto, že představují ideálně typické tvary, mohou být aproximovány pouze na základě nepřetržitého dynamického pohybu. Právě tato jejich závislost na polémos vysvětluje, proč ve všech historických epochách byl kladen tak eminentní důraz na boj o pravdu, právo, svobodu, zatímco dosažení těchto hodnot představovalo již vlastní cíl sociálního procesu. Vazba na polémos je však evidentní nejen u norem, jež s hodnotami společně vytvářejí hodnotový a normativní řád a jeho pravidla o určitých způsobech sociálního jednání předpokládají proces směřující k jejich uplatňování, ale také u institucí, ocitajících se omezováním své dynamické báze v nebezpečí, že se stanou schránkami, zakrývajícími prázdné dutiny. Polemicky je však fundován každý sociální jev, neboť handicapy jeho strukturálních komponentů mohou být alespoň dílčím způsobem neutralizovány pouze vzájemným vyrovnáváním představujícím také jediný způsob řešení jejich polaritní a současně antinomické relace. Transparentním způsobem ukazuje se tato potřeba polemického podtextu sociálního dění v ekonomice, rozvíjející se k progresivním formám vždy jen v obdobích hospodářské soutěže. I když princip *laissez faire* nezabezpečoval a vzhledem k heterogenitě potenci sociálních jednotek ani nemohl zabezpečovat stejné šance pro všechny, přece jen impulsy soutěživosti, jež umožnil, přinesly dosud nezaznamenaný rozmach industrie a techniky. Výsledkem tohoto rozmachu byly sice také propastně rozdílné existenciální podmínky provázené indolencí minority k bídě a strádání milionů, nicméně v daných poměrech vnitřní a vnější

nedostatkovosti představoval jediný možný způsob ekonomického pokroku. Proces vytváření monopolů a oligopolů, jenž následoval za touto vlnou liberálnícké soutěže, ukázal nejen na stinné stránky laissez faire, ale dokumentoval současně nevyhnutelnost pervertování ekonomiky v okamžiku, kdy je zužován prostor pro konkurenci a kdy v ní začínají převládat prvky administrativního diktátu. Polémos je tedy základní funkční podmínkou zachování nosné konstrukce života, neboť prostor, jenž poskytuje pozitivním životním silám, dostává k tomu, aby mohly čelit všem destruktivním tlakům. I když převádí těžiště životního dění před jeho závorku a tím současně dává adekvátní výraz prioritě úsilí a boje před vlastním cílem, plní spíše funkci regulativu a mobilizačního elementu, nijak tím nesnižuje, ale naopak zvýrazňuje jeho étos. Na své nevládně působící cestě životem získává tak člověk v polemickém vyrovnávání jedinečný instrument, jenž mu umožňuje bránit se nepřízní vnitřních a vnějších podmínek a tváří v tvář mnohdy infaustně se jevícímu dění jej upevňuje v přesvědčení o jeho smysluplnosti. Lidstvu sice zůstává odepřen přístup do „ráje“, trvalost pochodu činí však z jeho cesty dokument úsilí, odvahy a nezlomnosti.

Esenciální význam funkcí polémos v životním dění nasvědčuje eminentnímu významu jeho role i v procesu vyrovnávání mezi demokracií a totalitarismem. Je-li nepochybné, že polémos je možný jen v otevřené společnosti a platí-li za takový typ společnosti právě demokracie, a je-li současně nepochybné, že jej nelze aktualizovat v uzavřené společnosti, jakou představuje právě totalitarismus, potom se ukazuje jako stejně evidentní, že zatímco demokracie je ve své entitě „polemická“, je totalitarismus ve svých základních principech „antipolemický“. Jako ideálně typický tvar může být i demokracie dosahována pouze aproximativním způsobem, ten však zahrnuje celou řadu mnohdy vzájemně divergujících aspektů a variant. Co všechny tyto tvary demokracie spojuje, co vytváří jejich společného jmenovatele, je právě jejich polemický podtext, skutečnost, že ponechávají prostor procesu vyrovnávání. Tento polemický prvek se ukazuje nejen v ideové sféře, kde existuje různost náhledů na podstatu demokracie, na princip identity a reprezentace, na pořadí politických, sociálních a ekonomických aspektů, různost v aplikaci jednotlivých hodnot a cílů, ale i v oblasti institucionalizace signifikované značnými rozdíly ve volebním a zastupitelském systému, ve struktuře a roli politických stran, ve způsobu aktualizace „self-government“, v ekonomické struktuře, v míře státního intervencionismu a v celé řadě dalších pro fungování demokracie významných faktorů. Vyrovnávání, jež je podněcováno těmito divergencemi, může často vzbuzovat až chaotický dojem a vede proto k závěrům o slabosti a latenci demokracie. Tyto názory mají jistě zrno pravdy v tom, že polemický základ jednotlivých tvarů mnohdy až nepřiměřeně ztěžuje demokracii její sociální výkon a na rozdíl od totalitních režimů vyznačujících se „uspořádaností“ a ofenzivností činí ji poměrně snadno zranitelnou, ale také zneužitelnou. Přes toto evidentní úskalí nemá však demokracie jinou volbu než otevřít se polemice, nechce-li se stát protektorem každého sociálního aktu. Vymykají-li se sociální jevy exaktním měřítkům příznačným pro přírodní vědy, potom jediným možným způsobem verifikace sociálních tvarů je jejich vtažení do polémos. Jen v tomto procesu vyrovnávání

návání lze vyplnit vakuum existující i v demokracii mezi ideálně typickými aspekty životních forem a stupněm jejich aproximace. Ani demokracie nedisponuje receptem jednoznačně řešícím problematiku institucionalizace suverenity lidu. Jediné, co může učinit alespoň k dosahování svých cílových představ, je umožnit všem životním komponentům, aby se projeví. Tuto afinitu demokracie vůči polémce, či přesněji řečeno, tuto její existenciální závislost na polemičnosti dění, nelze přirozeně chápat ve smyslu samoučelnosti sociální dynamiky. Smyslem a posláním demokratické konfrontace není vtáhnout sociální jednotky do všeohlušujícího přívalu, ale naopak vytvořit předpoklady pro jejich orientaci. Člověk je schopen smysluplně aktualizovat jen ty tvary, jejichž účel sám postihuje a také společnost je s to efektivně se spravovat jen s pomocí principů, jejichž sociální disponibilitu si ověřila. Polemická báze umožňuje tedy každému demokratickému systému nejen zabezpečovat proces aproximace cílové představě vlády všeho lidu, ale současně také informovat se v kterékoli jeho fázi o směru a tendencích společenského vývoje. Jakkoli tedy demokratická společnost se často prezentuje jako nedisciplinovaná kolektivita, neboť tendence k uspokojování partikulárních zájmů produkují i závažné sociální kolize a poruchy, nasvědčuje právě tento fakt všeobecnosti polemiky — přirozeně za předpokladu, že není projevem totální hysterie nebo vyhlazovacího boje — životnosti její báze. Jako politický řád, ale současně i jako forma a způsob života zůstává sice demokracie v kterémkoli svém typu nekonečně vzdálena okamžiku, kdy všechen demos vezme vládu do svých rukou, nicméně již skutečnost, že zabezpečuje pohyb k dosažení tohoto cíle, představuje pro lidskou společnost summum bonum. V potřebě všeobecnosti tohoto pohybu je obsažen také důvod, proč i dnes se Platónova „vláda nejlepších“ ukazuje jako sociálně ominozní utopie. Lidstvo může žít jen životem všech, ke každému lidskému životu náleží však i selhávání a nedostatky, ba právě ony. Životní proces, ve kterém sociální jednotky vystupují jako objekty péče, je již pouhým opatrovnictvím a poručenstvím.<sup>15</sup>

Ani demokracie se tedy nemůže distancovat od faktu dichotomické dělby společnosti, neboť má-li umožnit projevení všech partikulárních zájmů, je postavena před úkol tuto dělbu také institucionálně vyjádřit. Zabezpečení sociální dynamiky je v demokracii v prvé řadě podmiňováno existencí pluralistických struktur, přítomných v každé oblasti sociálního života. Nejde přirozeně pouze o politický pluralismus, o uplatnění prvků konkurence při tvorbě forem vůle sociálních jednotek, o eliminování totální nadvlády jakéhokoliv sociálního elementu a o ekonomický pluralismus, etablování a rozvíjení konkurenčních prvků ve všech odvětvích hospodářství, i když v závislosti na jejich specifickém cha-

<sup>15</sup> Potřebu dynamičnosti dění v demokracii zdůrazňuje také Hättich (*Demokratie als Herrschaftsordnung*, Köln und Opladen, 1967, XI, 3, str. 144 — 149), neboť podle jeho názoru ani v tomto systému nelze zabránit zavazování jednotlivců akty vlády divergujícími od jejich vlastního hodnotového nazírání. Politický řád (srv. *opus cit.* XII, 1, str. 155) inklinující k zajištění dynamiky a otevřenosti společenského dialogu musí proto zabránit pohlcení společnosti „politickou společností“.

rakteru, ale o pluralismu v širším smyslu umožňující konfrontaci autonomně podmiňovaných názorů na život a na svět, způsobů vedení života i jeho „metafyzických“ aspektů. Obdobně jako žádná sociální jednotka nemůže být v demokracii beze zbytku substituována jinou jednotkou, ale i ve vztahu k sociálně širším útvarům si zachovává možnost autonomie a spontaneity, je taková „substituce“ ještě spíše vyloučena v interní sféře, vymykající se již svou povahou diktátu monistických forem a uniformity. I když nemá nic společného s anarchií, zůstává demokracie vzdálena jakémukoli způsobu glorifikování „ústřední moci“, tím spíše pak prosazování jednotné ideologické verze. Přes tento svůj eminentní polemický podtext není však demokracie ochuzena ani o nepostradatelné projevy korelace. I ve chvílích nejvypjatějších střetů dochází mezi společenskými jednotkami na široké bázi k dotykům, jež nepocitují jako ryze vnější zásah, ale také jako signum společenskosti svého úsilí. Tyto okamžiky jsou sice historicky ojedinělé, nicméně však právě na nich lze přesvědčivě dokumentovat, že v samotném základu *polémos*, přes všechnu jeho dynamičnost, nepřehlednost a úpornost a přes množství i antinomičnost participujících zájmů, je skryta obrovská integrující síla. Nezdá se, že by život mohl vytvořit přesvědčivější dokument: právě v okamžicích nejúpornějšího boje, kdy jednotlivci jsou si tak blízko, že „cítí svůj pot a krev“, teprve na „bitevním poli“ uprostřed všech hrůz a katastrof života, přesvědčují se často vítězové i poražení o faktu společného údělu.

## POLÉMOS

The paper examines the conception of *polémos* within the broad context of the development of European philosophy since Herakleitos and Plato. It provides a deep insight into the role and socio-political function of *polémos*. It stresses the importance of *polémos* as the weapon against forces of monistic uniformity. *Polémos* is quite vital for the making and shaping of democracy and for the maintaining of its „openness“, whereas totalitarianism is basically antipolemic in its character. Total integration is revealed here as a dangerous utopia. However, there is also contained an impressive potential of integrative energy in the principle of *polémos*. Both the victors and the victims could eventually, face to face in battlefields, feel and share their experience of the common deal.

