

[asi 16. října 2007]

Milý Václave,

s jistým váháním se pouštím do práce, která mi nepochybně bude dost (a nadlouho) vrtat hlavou, a to hned v několika směrech. Předně mám zcela zásadní nechuť obhajovat své pozice, a tomu se právě teď nebudu moci vyhnout, i když o to samozřejmě nepůjde na prvním místě. Za druhé si nejsem jist, že to je přiměřený způsob, jak reagovat na takový text, jaký je právě ten Tvůj. Jde totiž o to, že ten Tvůj text vlastně (nebo jen „jakoby“?) není míněn dialogicky, a já ho - jak mám dojem - trochu posunu, když na něj dialogicky budu odpovídat. (Nejsem - na rozdíl od Platóna - toho názoru, že psaný text je pro filosofii nevhodný, protože prý není mocen odpovědi, když se ho na něco dotážeme; právě o tom něco píšu. A po mém soudu to platí, i když autor už dávno nežije, natož v tomto případě.) A posléze (aniž by výctu těch „směrů“ měl být konec) mám neodbytný pocit, že budu příliš puntičkářský, což lidé většinou velmi těžko snášejí (filosofové by to však měli mít do hloubky zažitá, takže nevím). Chci totiž jít od formulace k formulaci (a budu to číslovat!), a to v tom pořadí, jak se s nimi v textu setkávám(e). Takže vůbec netuším, jak dlouho to bude trvat, na kolik pokračování se to protáhne a zda mezitím neumřu nebo aspoň docela nezcvokovatím.

1. (1. odstavec)

Nesedí mi formulace, že „i myšlení má ohlašovat nové věci“, „nejen Hospodin“. Ale možná ji ochotně vezmeš zpátky. Po mém soudu je to Hospodin (což jest dost divná náhrada za jméno-nejméno, které se navíc nesmělo vyslovovat a za které se dosazovalo slovo „Pán“, zatímco já za ně dosazuji slovo „Pravda“), který nejen vytváří v bezcestí cestu a uprostřed pouště řeku, ale také smysluplnost a pravdivost (pravost) uprostřed těkajícího myšlení a smyslupustého žvanění - takže bych to nestavěl proti sobě.

2. (2. odstavec)

Nemohl bych souhlasit s tím, že „filosofická hermeneutika je nepředmětnou filosofií ze své podstaty“; to by platilo jen za poněkud „fundamentalistického předpokladu, že každá (pravá) filosofie je „ze své podstaty“ nepředmětná. Tím bychom každou předmětnou filosofií (a tedy většinu všeho dosavadního evropského myšlení od prvních počátků až do dneška) prohlásili za „ne-filosofií“ resp. „pa-filosofií“. Obávám se, že bychom něco zcela podobného museli udělat i s většinou současných filosofických hermeneutik.

3. (tamtéž)

Vrtá mi hlavou, co asi máš na mysli, když zmiňuješ potřebu „rehabilitace ne-archetypického pojetí časovosti v raném řeckém myšlení“. Mám o tom velké pochybnosti, nikdy jsem se s tím nesetkal, ale není divu; je mnoho věcí, které neznám. Vzpomínám si jen na Sofoklova Aianta, a není to z vlastní četby, nýbrž na Heideggerovo upozornění. Podle toho dost krátkého výroku nezměřitelný čas přivádí „věci“ k zrodu (rodí je, FYEI), aby je pak opět skryl (přivádí je k zániku, KRYPTEI). Nevidím nic, oč by se mohlo opřít tvrzení, že tento pozoruhodný citát je dokladem překonání archetypičnosti. Takže prosím o zevrubnější objasnění.

4. (tamtéž)

Musím se pozastavit nad formulací „hermeneutický rozbor časovost biblické víry“, a to opět hned ve dvou bodech. Především: proč to spojení „biblická víra“? Je podle Tebe ještě nějaká jiná? Jistě víš, že já mluvím o víře jako o kosmickém faktoru. V dějinách starého Izraele došlo k objevu této víry a k jistým formulacím, které je možno interpretovat jako rozpoznání, že se i ve svém myšlení a životě musíme pravým způsobem orientovat na to jediné pravé, tj. spolehnout se na to spolehlivé. Už při překladu do LXX a pak do dalších jazyků vznikla problémy s volbou vhodných termínů (slov), a to podle toho, jak byl pochopen a uchopen příslušný kontext: někdy bylo (v řečtině) užito slova PISTIS, jindy slova ALÉTHEIA. Navzdory myšlenkovým tradicím, spjatým s řečtinou (a později zejména s KOINÉ) se obě tato slova dostávala vždy znovu do nepominutelného kontextu s „časem“ a „časovostí“. Trval bych proto na tom, aby se oddělily dva problémy: jak je myšlenkově (a to zajisté předpojmově) uchopen vztah mezi způsobem, jak je na jednotlivých místech chápána „pravda/víra“ ve spojitosti s časem a časovost, v protivě proti tomu, jak se vzdor všemu stále

prosazovaly konotace obou původně řeckých termínů, a za druhé problém, jak je v našem chápání (a to není samozřejmě jednotné, takže bychom se museli do toho pustit a vyjasňovat, jak to chápeš Ty a jak to chápu já) hluboce „niterně“ spjata „pravda-víra“ s časem a časovostí. Tyhle dvě věci se po mém soudu v žádném případě nesmí směřovat!

5. (tamtéž)

Mám resp. měl bych závažné připomínky také k formulacím, týkajícím se vztahů mezi demokracií (a její „časovostí“) na jedné straně a mezi mýtem nebo vírou. Ale protože se toto téma bude po celou dobu v různých podobách vracet a protože jde vlastně o ohnisko celého výkladu, nechám si to na později (ale asi nikoli až na úplný konec; to se ještě ukáže, jak bude možno tyhle poznámky uzavřít. Se základním úmyslem demokracii obhájit vřele souhlasím, ale trvám na to, že je třeba nejprve vyjasnit, co právě my (tj. Ty i já) považujeme za „pravou“, „správnou“ demokracii. Předem ovšem ohlašuji, že právě v tomto bodě je pes zakopán: půjde-li o „pravou“ demokracii, nepovažuji za možné ani smysluplné trvat na možnost její „autonomie“ (svězákonosti) vůči „víře“ (což opět souvisí s mým chápáním víry jako kosmického faktoru - vůči víře nemohou být autonomní ani živé bytosti, ani atomy, ani galaxie atd.). Naproti tomu zcela souhlasím s tím, že demokracie musí být „autonomní“ vůči mýtu a vůbec vůči všem mýtům, mytologiím i mytologismům. (To je pro mne právě ta těžkost, která mi pořád nedovoluje dokončit tu práci, pro kterou jsem zatím zvolil jistě trochu matoucí název „Lidská práva a pravda“; ideu „všeobecných lidských práv“ právě nelze založit na žádném mýtu, na žádném formálním ani materiálním imperativu, na žádné pojmové konstrukci (v tradičním smyslu, tedy na příslušném „intencionálním objektu“). Demokracie nemůže být po mém soudu chápána jako autonomní, tj. distancovaná, emancipovaná vůči „víře“, protože nemůže být chápána jako distancovaná, emancipovaná, autonomní vůči „svobodě“: právě „víra-pravda“ je neoddělitelně spojena se svobodou. Tak neoddělitelně, že víra není možná tam, kde není svoboda (a to ani na těch nejnižších ontických úrovních), cesta k pravdě ani cesta Pravdy do světa není možná bez víry, ale ani bez svobody, a pravda bez svobody se stává podvodem (cituji Rádlu).

6. (tamtéž)

Z důvodů již uvedených nemohu přijmout (se souhlasem akceptovat) větu: „Biblicky věřit a filosoficky myslet nestačí, musí se i politicky jednat.“ Celkový úmysl řečeného je správný, ale je to řečeno nesprávně: tam, kde se politicky nejedná, jde o nedověru (v Ježíšově smyslu), a jde ovšem i o problematickou až falešnou (prostě upadlou) filosofii. Heideggerův výrok, jehož kontext je ovšem neobhajitelný, totiž „Wer gross denkt, der irrt auch gross,“ je ve dvojím smyslu správný a obhajitelný: čím větší myslitel, tím větší nebezpečí, že se zmýlí - a proto velikost myšlení je nutně spjata s vysoce náročnou sebekontrolou. A druhý smysl: je „velký“ myslitel, který se „velce“ (dokonce obrovitě) zmýlí, ještě „velký“? Neznamená politické selhání velkého filosofa (jednoho z největších myslitelů 20. století) jen nepřehlédnutelný symptom vadnost jeho filosofie? - A rád bych ještě dodal: když nějaká demokracie (tj. demokratická společnost, demokratický stát nebo soustátí atd.) selže, není to symptomem problematičnosti a uvadlosti právě její demokratičnosti? A můžeme nedostatek nebo spíše hrubou vadu její demokratičnosti objasnit a nechat vyjevit, aniž bychom celé toto selhání (vždy) znovu vtáhli do kontextu onoho nerozborného a neoddělitelného „kontextu“ „Víry-Pravdy-Svobody“, tj. aniž bychom je chápali jako selhání globální (planetární) a nejspíše přímo kosmické? - Prostě a dobře: onu postulovanou „autonomii“ demokracie a politiky vidím jak myšlenku dost nebezpečnou. (Tím jsem si připravil potřebnou půdu k jistým kritickým výhradám vůči následujícímu.)

1. Archaický kairos a ...

7. (1. odstavec)

K Aristotelovi resp. k citovanému místu z Politiky se nebudu vyjadřovat, i když by to bylo velmi lákavé. Musím však vyslovit nesouhlas s poslední větou odstavce: nerad bych připouštěl termín „antropologická konstanta“, leda ve velmi relativizovaném smyslu. A navíc je jakýkoli význam slova „konstanta“ v principiálním rozporu s časem a časovostí. (Jinak vysloveno: „vlastní“, tj.

vnitřní integrita - pravé - události není založena na žádné „konstantě“, tj. na žádném „substrátu“, řečeno s Aristotelem resp. proti němu.) Cokoli, co se jeví jako *relativně* „konstantní“, může hrát pouze úlohu mrtvého (pasivního) materiálu, který nemůže nic „garantovat“, a nejméně nějaké sjednocování a jednotu.

8. (tamtéž)

Co to znamená „pozitivní časovost zajistit již v archaické vrstvě řeckého myšlení“? Především se tážu: jde o cogitatio cogitans nebo o cogitatio cogitatum? I archaické řecké myšlení (je asi míněno před-pojmové - ?) jako velké množství aktivních myšlenkových výkonů bylo nepochybně možné jen v nějakém „čase“ (době) a bylo tímto časem (dobou) také podmíněno, v tom čase (době) mělo svůj předpoklad, svou podmínku - bez nich nebylo žádné myšlení možné. Je proto zbytečné chtít tento čas resp. časovost toho dávného myšlení dnes nějak zajišťovat; a pokud jsi měl na mysli „zjišťování“, je zbytečné - víme to i bez toho, a navíc k tomu dnes už nemáme přímý přístup. - Ovšem jiná věc je zkoumat a zjišťovat, do jaké míry, v jaké podobě a jaké kvalitě bylo toto staré myšlení s to čas a časovost „tematizovat“ (bez pojmů, protože předpojmově). - Tak se vracíme k bodu 3. (A hledat něco společného, dokonce „konstantního“ či „identického“ v archaickém řeckém myšlení, co bychom našli také v novém myšlení, které čas nevyklučuje ani nepřevádí na lineární dimenzi, by přece bylo neúnosně nedějinné!)

9. (tamtéž)

Ještě drobnost: proč tam užíváš termínu „pozitivní časovost“? Jaký význam má to slovo „pozitivní“ - k jakému kontextu se váže? Pokud bychom se měli opřít o etymologii, pak čas a časovost přece každé „positum“ vylučuje!

10. (2. odstavec)

Souhlasím s tím, že původní řecký význam slova KAIROS byl spjat s neočekávaností a náhodností okolností (a nezáleží na tom, zda jde o „skutečnou“ náhodnost nebo jen o něco, co se jako „náhodnost“ nám lidem jeví. Tvoje teze (jakýsi nezdůvodněný „závěr“), že „příhodnou chvílí“ v tomto smyslu „nelze zpředmětnit“, ovšem neplatí, pokud ona náhodnost je vskutku jen zdánlivá (takže neplatí pro bohy). - Narážka na „absolutně věřícího“ Odyssea naznačuje, že nejde o víru-pravdu v hebrejském smyslu; to je přesně to, co nemám rád, protože to směšuje odlišné kontexty, a to nejen „textové“, ale přímo kulturní. Zkrátka: KAIROS v původním řeckém významu není totožný s tím KAIREM, který je spjat se židovským a pak křesťanským pochopením „pravého času“ jako toho, který je mi svěřen spolu s úkolem, jež musím splnit. Ten úkol, to pověření, poslání, ta poslanost a vyslanost - to je dimenze navíc proti pouhé nahodilé skrumáži okolností (k nimž ovšem jinak náležím i já sám). Bez této nové dimenze se nestává žádná chvíle skutečným KAIREM v tom druhém smyslu. - Z toho důvodu nechávám stranou jak Platóna a Aristotela, tak Heideggera (jako vůbec nehodlám přecházet k interpretacím jiných myslitelů, jak jsem už ohlásil). Nechávám tedy stát 3. a 4. odstavec bez komentáře.

11. (5. odstavec)

Nebudu se sice vyjadřovat ani k „hermeneutice fakticity“ a její údajné „rehabilitaci příhodného času“; odvedlo by mne to stranou někam, kam teď právě jít nehodlám. Do jisté míry však vítám ten mocný nápor nejen kritického, ale především zásadního a systematického nabourání kauzalistického předsudku, který bohužel stále ještě přežívá (zejména mezi vědci). Jsem ochoten v tomto náporu vidět a uznat jakési dočasné „spojenectví“, jakousi provizorní alianci (aniž bych ovšem byl ochoten k jakémukoli principiálnímu kompromisu). Má pozice je (už jsem to víckrát řekl) tato: zcela odmítám kauzalitu ve smyslu působení příčiny na následek. Po mém soudu to je následek, který z něčeho, co ještě není příčinou, tu příčinu „udělá“, a to tím, že na ni určitým způsobem zareaguje. To, čemu se říká kauzalita, není ve skutečnosti nic jiného než setrvačnost (a ta není ničím původním, nýbrž je vytvářena a udržována aktivitou přicházejících nových „skutečností“, které na ty starší reagují a něco z nich udržují, takže to vypadá jako setrvalost. V tomto smyslu etymologie slova „factum“ a dalších slov rovněž odvozených od slovesa „facere“ vůbec nelže: vše faktické je udělané, tj. vytvořené prostřednictvím reagujících (a tedy aktivních) „věcí-subjektů“ (Teilhard de

Chardin mluvil o „přirozených jednot(k)ách“, unitées naturelles; proti tomu „přírodní“ bych ovšem měl námitky, raději bych říkal „pravé jednot(k)y, unitées vraies). - Věc „dějinně filosoficky“ souvisí s tím, že „filosofové existence“ a tutti quanti, včetně personalistů atd., se obrátili zcela zády k „přírodě“. Někteří Husserlivi a Heideggerovi žáci to zřetelně cítili jako nedostatek, ale nenašel jsem tam zatím nikde dost „opory“ pro své pojetí (vlastně se tahle potíž pro mne táhne po celý můj život, už od doby, kdy jsem psal disertaci a požádal jsem Patočku o radu, o koho se opřít v pojetí „akce“ a „aktivity“; to by bylo zase na celé pojednání). - Platóna a Heideggerovi interpretaci, která vyšla po válce ve Švýcarsku spolu s Dopisem o humanismu, nechávám opět stranou; právě na ten Dopis bych musel poukázat, neboť tam se mi stalo jasným, že kontingenci pravdy je třeba pečlivě a přísně odlišovat od „nahodilosti“. Ale zase by to vedlo hodně jinam.

2. Archetypický čas víry

12. (1. odstavec)

Asi by bylo zbytečné znovu prohlašovat, že zcela odmítám první větu. To je pro mne zcela chybná konstrukce. Nejde o žádné „staronové porozumění časovosti“; že to staré pojetí není „předmětné“, se ovšem podává samo, protože „zpředměťování“ je řecký vynález, spjatý z docela určitým typem pojmovosti (a archaické myšlení bylo předpojmové). Takže o nějaké „plné shodě“ nelze mluvit; to by bylo nedorozumění. Ovšem něco jiného by bylo, vyjmeme-li z veškerého archaického, tj. předpojmového myšlení jednu jedinečnou, zdaleka ne mezi Hebrejci převládající staroizraelskou tradici (dokonce jen začínající tradici), k níž se - jak mám za to - dnes můžeme vracet a pokoušet se jí určitým způsobem - odlišným od řeckého způsobu - nově porozumět, a to nikoli s cílem ji historicisticky fixovat do dávných dob, nýbrž dát se k dispozici tomu, co už tenkrát ji inspirovalo a co by právě dnes mohlo nově promluvit - mimo jiné do našich filosofických problémů (ovšem nejen jich, ale na víc si zatím nemohu dělat a pro sebe nedělám žádné naděje - stačilo by mi jako starému Simonovi, kdybych uviděl aspoň maličký počátek nového myšlení).

13. (tamtéž)

Netuším, odkud bereš, že tvrdím něco o „svrchované autonomii, jíž se láska k moudrosti vyznačuje“. Pevně doufám, že jsem nikde nic takového neříkal ani nenapsal, ba dokonce že jsem ani nějakou nesprávnou formulací neumožnil, aby někdo udělal tento problematický závěr. Láska k moudrosti je nutně heteronomní, protože právě ona „moudrost“, kterou nemá, ale po níž všemožně touží, je pro ni tím svrchovaným „zákonem“, proti němuž nic nejsou nejen jiné zákony, ale i veškeré „faktičnosti“ i nahodilosti, jakož i mocnosti nejrůznějšího druhu, včetně politických. Že je „láska k moudrosti“ (neboli k pravdě) vůči takovým nahodilostem i mocnostem „svrchovaná“, ještě neznamená, že je „autonomní“; právě naopak může být svrchovaná, protože se neopírá sama o sebe ani o svůj vlastní, vnitřní „zákon“, nýbrž že „spoléhá na spolehlivé“.

14.

Nezakrývám (a zejména teď nechci zakrývat), že s tím jsou spojeny velmi závažné problémy, které tíží i mne, protestanta, který už je spíše jen historickým poutem spojen se svou „církví“, totiž s tím církevním spolkem - spíše než organismem. Myšlenka, že se filosof za určitých osobních předpokladů může legitimně pokusit a reflexi víry, a to vedle kterékoli reflexe theologické, je - aspoň se mi to tak jeví - asi ještě problematičtější pro katolíka. Ovšem i já jsem, jak jsi správně podtrhl, jasně řekl, že si nemyslím, že by takové filosofická reflexe víry mohla někdy dosáhnout nějaké definitivní plnosti. To si myslím naprosto vážně, už také proto, že to neplatí jen o reflexi víry. Problém je spíš v tom, že jsem z naprosto stejných důvodů přesvědčen o tom, že ani žádná theologická reflexe víry takové plnosti dosáhnout nemůže. A to ovšem zase zcela úzce a neodmyslitelně náleží do souvislosti s časem a časovostí. Nejen žádná philosophia perennis, ale ani žádná theologia perennis není možná - a nesmí být považována za nějaký cíl. Pro filosofii i pro teologii platí, že musí co nejsnažnějším způsobem usilovně běžet, ale nikoli aby sama svými prostředky „dosáhla“ a „uchopila“, nýbrž aby uprostřed běhu (nikoli tedy, když klesá únavou - to se

nepočítá, zejména nezapočítává za zásluhu) byla zasažena a uchváčena novou myšlenkou, které se musí dát k dispozici a do služeb. Nehodlám předpisovat theologům, jak to mají dělat oni a co s tím vůbec mají podnikat; to je jich „věcí“. Filosof, který nechce promarnit KAIROS a své poslání s tím konkrétně a časově spojené, to musí ze všech stran bedlivě „očuchávat“, převracet ze strany na stranu, musí to dokonce i rozkousávat a rozkouskovávat, jen to nesmí rovnou polykat bez kousání. Musí si připomínat všechny nejasnosti a pochybnosti, rozpoznávat nesnáze a sporné momenty atd. atp. Musí zkrátka nejprve přesvědčit sám sebe, že si to nevymyslel sám, že to nebyla jeho svévolná myšlenka, která se mu vlastně už předtím docela líbila, musí si plně uvědomit její „tíhu“, musí ji na sebe vzít jako „jho“ (to, že to je jho „rozkošné“, pozná možná třeba až na konci časů), a teprve pak ji musí vzít plně za svou a začít se pokoušet přesvědčovat i další. Jakmile někdy dojde k tomu, že to začne mít úspěch a pozitivní ohlas, musí zvolnit a stále znovu se tázat, kde a v čem dělá chyby. (Asi Ti napadne, že právě teď tohle taky dělám.) Někdy to dokonce chce změnit a trochu pošramotit a zdrsnit rétoriku.

[charakteristiky praxe víry]

15. (bod 1, 2.)

Nemám dojem, že tu lze mluvit o „souladu s předchozí antickou tradicí“; to filosoficky jistě takto neplatí. Pokud ten soulad někde může být rozpoznán, musí být rozpoznáván jako selhání, jako chyba, jako kompromis, jako zmatení. Ale theologicky to tam je citováno a podtrženo správně: není to tak, že se nahodilé okolnosti jeví jako příhodné (a skutečně příhodné jsou, tedy není to pouhé zdání, z kterého pak následuje „probuzení“), ale to rozhodující je to, co tu ještě nebylo a co právě přichází, co se začíná dít - a to právě nyní a zde! Není tady nějaký plán předem vypracovaný, který čeká na vhodnou konstelaci okolností, nýbrž nastává něco, co si okolnosti nevybírání, nýbrž podřizuje si je. Pokud vůbec něco víme, jak to vypadalo v době, kdy Ježíš chodil mezi lidmi a vyřizoval jim své poselství, žádné vnější příznaky nenasvědčují tomu, že právě tenkrát ty okolnosti byly vhodné. Ježíš si sice své učedníky vybral, ale nebyli nic moc; moc mu nerozuměli, i když byli plni nadšení. Nejednou je musel pokárat, dokonce jim řekl, že nevědí, čího jsou ducha. Zástupy volaly „Hosana“, ale lidé měli své vlastní představy o svržení okupace, a brzo byly tyto představy těžce zklamány. Lidé čekali zázraky, ale sami předem věděli, jaké zázraky chtějí a jaké se mají stát. A tak dále - bylo by zbytečné pokračovat. „Příhodný čas“ není dán okolnostmi, ale něčím, co s okolnostmi příliš neladí - příhodný čas přichází „včas i nečas“, často napříč vhodným okolnostem, někdy dokonce za okolností nanejvýš nevhodných. „Plnost času“ vůbec neznamena, že je něco „na spadnutí“, že už je „nejvyšší čas“, že už se něco „muselo (nebo musí) stát“. Nelíbí se mi ta slova „absolutně příznivý okamžik k jednání“ - to smrdí čekáním na tu „pravou chvíli“ a ustavičnými odklady. O tom, který to je ten právě příhodný čas, rozhoduje „ten, jehož jméno nevyslovujeme“, a je to právě ten čas, kdy on sám přichází. On ovšem přichází velmi tiše a bez randálu; kdo se rozhlíží po „absolutně příhodném okamžiku k jednání“, ten ho nejspíš přeslechne. A kdo ho uslyší, ten se nemůže a nesmí ohlížet po „příhodných okolnostech“ - když lev řve, kdo by se nebál? Okolnosti, neokolnosti - když Pravda/Víra velí, kdo by neposlechl? - Skoro správně píšeš, že „takto situovaný čas nestojí plně v naší moci“; nestojí vůbec v naší moci, v naší moci stojí jen, zda ho promarníme anebo zda ho budeme „vykupovat“.

16. (bod 2.)

„Rytmus času víry a spásy“ je ovšem něco docela jiného, je to jiný „čas“ než čas, který se naplnil, takže se něco stane, něco se právě už děje.

