

Víra XIII

10. 3. 1986

KAZETA 1

STRANA A

[Na začátku krátká nahrávka televizního pořadu o chovu čmeláků z 8. března a krátký dětský pláč („Ondřej brečí“)]

[OD 2:22] Můžeme začít... Ta základní otázka Weischedelova, zda je možná a za jakých okolností je možná filosofická theologie, je po mém soudu nelegitimní, a to z důvodů, které si zopakujeme, které jsme si už řekli mnohokrát, ale které si tady zopakujeme. Předběžně: on se chce domoci té možnosti buď nově konstituovat, anebo nějakou modifikací pokračovat v té tradici filosofické theologie v době, kdy theos je mrtev a jsme ve stínech nihilismu. Já naproti tomu si myslím, že je třeba odhalit cosi podstatného a cosi podstatně pozitivního v tom, čemu on říká „stíny nihilismu“, a naproti tomu se domnívám, že to pozitivní dostává ten nátěr nebo ten význam jakéhosi nihilismu právě proto, že se nejsme schopni oprostít – nebo že on se není schopen oprostít – od té tradice, která si pořád myslela, že theologie patří do filosofie a že je možná. Ale kdy? Čili od té tradice, která filosofické myšlení považovala za více nebo méně úzce spjaté s religiozitou, s náboženstvím. Krajním případem je Hegel, který prohlásil, že správně filosofovat, to je pravá služba Boží. Pravé náboženství a pravá filosofie spadají u Hegela v jedno. Tak to je ten první rozvrh a teď si to provedeme podrobně.

Především mně se zdá, že základní chybou Weischedela je, že si vůbec nevšimá toho – na jedné straně ukazuje ten nihilismus jako něco, co se stalo, událost, do které jsme se narodili. Zvláštní je, že tuhle dějinnou stránku nebere vážně na jiných místech. Nebere vážně k tomu, že vztah filosofie k religiozitě prodělal hlubokou změnu. Takže když on se táže po možnosti filosofické theologie, tak počítá jako s historickým faktem, neproblematizovaným, to zaměření disciplíny filosofické, totiž filosofické theologie, a na druhé straně – čili on nezvažuje dost, nedoceňuje tu pronikavou změnu, že theologie a religiozita a mýtus byly otřeseny. A naproti tomu přeceňuje ten takzvaný nihilismus, který po mém soudu je jenom zdánlivým nihilismem pro ty, kteří drží na tu starou metafyziku a na tu starou religiozitu, ale to „nihil“ ve skutečnosti je jenom nevhodné slovo, které přikrývá a zakrývá nepředmětnou skutečnost, ryzí nepředmětnost, která není žádným nihil, ta je nihil jenom z toho předmětného hlediska. Tohle je ten nedostatek Weischedelův.

Ve vztahu filosofie k religiozitě, respektive k mýtu došlo k pronikavé změně. A tato změna je součástí té základní proměny ve vztahu novodobého, moderního člověka k religiozitě a mýtu vůbec. Moderního člověka vůbec – tak, ne k mýtu vůbec. Theologie přestala být legitimním oborem filosofie. A taky tohleto v katolických kruzích samozřejmě nebylo

ventilováno, tam to vypadá velmi odlišně, ale v protestantských tradicích byl vybojován ne jeden zápas proti té představě, že filosofie je jakousi předsíní theologie. A že tedy existuje jakási theologická tendence každé správné filosofie, která znamená, že ta filosofie tou theologií je, to jest že vede k theologii. A že tedy něco základního z theologie už ta filosofie sama může říct. To bylo vyjádřeno už tradičně tím, že se lišila theologie takzvaná naturální, přirozená, a theologie založená na zjevení. A ta přirozená theologie, ta nepotřebuje zjevení k tomu, aby dospěla k jistým theologickým pravdám. V katolické tradici to došlo tak daleko, že byla formulována takzvaná zjevená pravda, to jest pravda té theologie založené na zjevení, která praví, že existuje základní přirozená možnost člověka, to jest filosofa například, poznat Boha. To jest, je zjevená pravda, že přirozené poznání Boha je možné. Takhle dokonce je garantován ten přirozený přístup k božství nebo k božskému, k Bohu.

A proti tomuhle se postavila řada velkých postav protestantských, zejména to byla v tomhle století veliká diskuse mezi Barthem a Brunnerem, kde Brunner pracoval s tím pojmem přirozené theologie, a proti tomu napsal ostrý polemický malý spisek nazvaný „Nein!“ s vykřičníkem Karel Barth, kde odmítl každou přirozenou theologii. Tady nejde o to zvažovat legitimitu té či oné pozice. Po mém soudu je daleko důležitější to posoudit v naší diskusi jako určitý symptom. To, že v podstatě velmi respektovaný, a to nejenom na protestantské straně, ale i na katolické straně respektovaný theolog, největší protestantský theolog tohoto století Karel Barth, že odmítl přirozenou theologii, je příznak, který mluví proti Weischedelovi. Že totiž ta eventuelní nemožnost filosofické theologie, což je obsaženo, implikováno v tom Barthově odmítnutí – odmítá přirozené poznání Boží, to znamená, že odmítá filosofickou theologii jako legitimní přístup. ... Takže toto odmítnutí jakékoli možnosti filosofické theologie ještě nemusí znamenat nihilismus. Barth se vůbec nepovažoval za nihilistu. Naopak, to je veliký theolog, který chtěl držet co nejčistší myšlení theologické. ... Už tohle by nám mělo naznačit, že to, co nazývá Weischedel nihilismem a stíny nihilismu, že může být viděno taky jinak. Ten Barth to tak neviděl, ten vůbec neměl dojem, že je ve stínech nihilismu. Naopak odmítnutí přirozené theologie, filosofické theologie chápal jako pročištění toho nehlubšího theologického myšlení. On očišťoval myšlenku theologie a myšlenku Boha tím, že odmítal přirozenou theologii...

Takže bez toho, že bychom uvažovali, kdo měl pravdu, jestli Brunner, nebo Barth, nebo jestli ta protestantská tradice je lepší než ta katolická nebo naopak... Jde o to, že tady se ukazuje, že člověk jenom o pár let starší než Weischedel, o nějakých patnáct nebo sedmáct let starší, celoživotním úkolem si učinil vypracovat takovou theologii, která nepotřebuje stát na filosofické předsíní nebo ke které není potřeba chodit přes filosofickou předsíň, která nepotřebuje žádnou filosofickou theologii. A i když tu filosofickou theologii odmítl, tak se necítil být ve stínech nihilismu. Tak to je první věc.

Tady se ukazuje, že došlo k jakési velmi podstatné změně ve vztahu filosofie k religiozitě. Přesněji řečeno, tady na tom Barthovi se ukazuje, že došlo k veliké změně ve vztahu theologie k filosofii a k religiozitě. Totiž týž Barth, který odmítl přirozenou nebo filosofickou theologii, týž Barth odmítl jakoukoli vazbu theologie na obecnou religiozitu. Naopak, najdou se u něj formulace jasně ukazující k tomu, že interpretuje už židovskou, zejména však křesťanskou tradici, tu nejhlubší křesťanskou tradici, jako antireligiózní. Barth byl do jisté míry právem a do jisté míry neprávem kritizován, že tak daleko pročišťoval pojem Boha, až ho zbavil jakékoli relevance pro náš svět a pro náš život. Takže vytvořil takovou propast mezi světem, v kterém žijeme, a mezi Bohem, že vlastně nikdo neví, jak obojí spolu je spojeno nebo jak Bůh platí, jak se uplatňuje, jak se osvědčuje, jak funguje v tomto světě. Takto byly formulovány výhrady proti Barthovi. Tak dalece pročišťoval pojem Boha, až nevíme, co si pod tím představit. Do jisté míry je to pravda, ale až formulujeme ten svůj přístup k ryzí nepředmětnosti, ukáže se, co pravdivosti, co oprávněnosti, legitimacy v tom Barthovi bylo.

Takže vidíme, že došlo – nebo, vidíme, já to nelíčil – upozorňuju, poukazuju na to, že došlo k pronikavé změně filosofie k religiozitě v rámci celého toho sekularizačního procesu a že alespoň některé linie theologického myšlení to vzaly jako oprávněný proces, nikoli jako úpadek, ale jako jakési pročištění, a připojily se tím, že stejnou radikální změnou ve vztahu k religiozitě nechaly projít i theologii samotnou.

Jak k této změně došlo? Jak se to stalo? Sekularizace se velmi nesprávně vykládá jako úpadek náboženství. Ne že by o náboženství nebylo možno říci, že prochází údobími úpadku a zase vzestupu. Ale to, co se stalo, je mnohem podstatnější, hlubší a mocnější, přesahuje každou možnou takovouhle vlnu úpadku. A není vysvětlitelná jenom tím oslabením nějakým, oslabením smyslu pro božské věci nebo jak to nazveme, nýbrž při podrobnější analýze se ukáže, že tady musíme počítat s nějakou velmi tvrdou silou, která to náboženství zničila. Která jaksí si vzala za program ustavičně opakované co nejtvrdší útoky proti religiozitě a proti mýtu. Tedy sekularizace moderní, novodobá není primárně produktem nějakého úpadku religiozity, nýbrž úpadek religiozity je důsledkem opětovných ataků na celou tu strukturu mytické a religiózní životní orientace. A z jaké pozice ty ataky byly prováděny?

K těmto pronikavým změnám došlo právě působením jiné, protireligiózní a protimytické životní orientace, totiž orientace víry. Tady se dostáváme ke svému letošnímu tématu. My si musíme uvědomit, že přinejmenším hypoteticky, na zkoušku, musíme být ochotni se na to podívat z toho hlediska, že víra není religiózní záležitost, nýbrž protireligiózní záležitost. Ty rozhodující milníky v zápase víry proti religiozitě je možno uvádět a byly popsány znovu, nedávno se toho dotkl Balabán v tom článku o nepředmětném Bohu, teď v dalším čísle Reflexe bude jeho článek o pojetí víry v té židovské tradici, tam to je přehledně uvedeno. Ale je možno to dokumentovat i stručně tady.

Pravděpodobně první historická postava židovských starých dějin je Jozue. Mojžíš údajně podle některých je takzvaná sběrná postava, to jest je to jakýsi průmět, průsečík několika osobností, a v tomto smyslu nemá vysloveně historickou povahu, nýbrž je to jakási postava konstruovaná z několika. Jozue je pravděpodobně první historická postava. A právě o té platí, že pronikavě redukovala tu starou židovskou religiozitu. Tím, že se omezily svatyně, likvidovaly se posvátné háje, já nevím, co všechno... I věci, které se dodatečně historizovaly a strčily do nějakých souvislostí jakoby starší, které jsou už tou konstrukcí, jako je třeba ten odchod Mojžíšův pro desatero a návrat, kdy zjišťuje, že v jeho nepřítomnosti si Izraelci z náušnic a všelijakých ozdob udělali zlatého býčka a začali toho zlatého býčka uctívat – přesně řečeno nikoli jako Hospodina samého, ale jako jakýsi podstavec té slávy Boží. Takže v zásadě nebyl rozdíl mezi truhlou úmluvy, která vydržela potom dlouho, a mezi tím býčkem. Poněvadž právě tak jako desky desatera uložené v truhle úmluvy nebyly ztotožňovány s Hospodinem, tak ani býček nebyl ztotožňován s Hospodinem. Naopak Dus dokazuje, a Balabán to tam taky píše, že byly takové dvě velké tradice izraelské, jednak tedy to uctívání toho býčka, jednak uctívání hada. Ten had byl odrovnán daleko dřív a ten býček až tedy později. Ale je to stejně historizováno, tedy strčeno do toho období, kdy tedy údajně Mojžíš vedl lid izraelský do země zaslíbené a odešel na horu pro zákon a vrátil a mezi tím zjistil...

Tedy už ta likvidace toho kultu býčka, takzvaného zlatého telete, už to je jasný útok na tu religiozitu určitého typu. Ta likvidace mnohých svatyní a ustavení jen té jedné legitimní svatyně, o tom jsme už tady mluvili. Jasně omezení náboženských praktik – protože jak pastevecký lid mohl vykonávat pouť k jedné jediné svatyni. Co měl udělat s tím stádem? A kolem té svatyně na mnoho kilometrů to bylo vyžrané, poněvadž každý tam šel s tím stádem. Prostě nebylo možno... Už tohle opatření, které jasně likviduje možnost těch religiózních praktik, omezuje strašným způsobem, radikálním způsobem. A teď kromě těchto faktických opatření, které redukovaly religiozitu, tak tady byla taky teoretická práce, ideová. Proroků, kteří říkají – říká Hospodin: kašlu na vaše oběti, rituály, na to, abyste vůbec chodili do kostela a šlapali po mých síních, tohle jsme všechno tady probírali. Prostě je to jeden dlouhý řetěz, který můžeme vysledovat jako jakousi významnou linii v celých těch dějinách starého Izraele. Samozřejmě, že tam jsou taky jiné linie, ale právě na tuhle linii navazují i ti takzvaní pozdní malí proroci, a na ně navazuje potom taky Ježíš.

Takže tady je celá historie toho zápasu s religiozitou, a ten zápas se vede ve jménu víry. Čili víra sama není religiózní, není náboženská veličina, nýbrž je to veličina protináboženská. A jestli tam najdeme nějaké náboženské relikty, tak to jsou jenom relikty, protože když někdo zápasí s někým proti něčemu, tak pochopitelně, aby se dostal vůbec s ním na stejnou platformu, tak na něm vždycky ulpí něco z toho, proti čemu bojuje. Není možné si představit radikální odklon od něčeho, co tu je, co tu vládne, co všichni sdílejí, proti všemu. Vždycky to má nějaký postup. Každý radikální zvrát je jenom zdánlivý zvrát. Užije se nových názvů, nových termínů, a v podstatě zůstává to staré. Skutečná změna je možná jenom

dlouhodobě na tom pracovat a zápasit a postupně to dávat do nových forem. Čili víra se nemohla jinak prosadit než tak, že na sebe brala jisté religiální formy, ovšem v podobě relikvií, když tomu dobře rozumíme, které postupně zase dál odbourávala.

No a takhle ta orientace víry musela jednak už před setkáním s řeckou filosofií – se nějak musela pokoušet porozumět sobě samé. Můžeme to nazvat prae-reflexí. Prae-reflexí v tom smyslu – to je terminologická záležitost – že vlastní reflexi chápeme jako možnou teprve tam, kde dochází k jistému odstupu, a k tomu odstupu může docházet teprve v pojmovém myšlení. Tady ještě o žádné pojmové myšlení nešlo, nebyla ta vhodná distance, čili mluvíme o prae-reflexi. Nicméně ten odstup tam existoval, jenomže nebyl takto institucionalizován. Takže můžeme hovořit o tom, že už v těch formulacích prorockých jakási prae-reflexe fungovala, a to velmi vydatně. Ovšem zejména ta tradice víry vykonávala svůj vliv velice mohutně na filosofii po tom setkání té izraelské tradice s tradicí helénistickou. A filosofie, která se chtěla dobrat těch nejzákladnějších rysů té skutečnosti víry a chtěla se dát víře k dispozici, to jest filosofie těch věřících křesťanů, ta se nutně musela dostávat do konfliktů se svou vlastní filosofickou tradicí. To jest, musela se odvracet nejen od religiozity a od theologie, ale také od své vlastní metafyzické minulosti, to jest mimo tu tradici hebrejskou. V té tradici hebrejské začalo překonávání mýtů a religiozity, a tudíž filosofie by v tom bývala měla pokračovat. A tady v tom pokračovala fakticky, i když to trvalo věky a s různými návraty k religiozitě.

Ale filosofie, která tímto způsobem byla naorientována proti religiozitě a proti mýtu, tak nakonec se musela k té reflexi toho, co jako filosofie dělá, se musela distancovat také od své vlastní metafyzické minulosti, to jest od té metafyziky, která představovala racionalizaci mýtu jiné orientace, než byl ten překonávaný mýtus v té izraelské tradici. A tohle, co jsem teď řekl, to se prostě odehrávalo a ještě dnes odehrává těch asi tak dva a půl tisíce let.

No a s tímhle tím, s tou autorevizí filosofickou, souvisela a dodnes souvisí nezbytnost restituce v nové podobě toho, co představuje ta pýthagorejská tradice. Jestliže pýthagorejská tradice, o které jsme tady už několikrát mluvili a která nejlépe a nejplněji je vyjádřena v té Sókratově řeči v *Symposiu* na počet daimóna Eróta, tahle tradice počítá s tím, čemu jsme říkali „to čtvrté“. Já to pro jistotu maličko zopakuju, ačkoli asi zbytečně: v podstatě jde o takovou základní myšlenku, základní filosofický přístup spočívající v tom, že vedle subjektu filosofování, vedle předmětu filosofování, vedle filosofování samotného – to jsou ty tři složky nebo tři prvky filosofování – že tu je nezbytné ještě „to čtvrté“, to jest ta božská moudrost, kterou žádný filosof nemá k dispozici, ale touží po ní. A když filosofuje, tak jaksi chce své filosofování podřídit té moudrosti, kterou nemá k dispozici.

No a teď v té pýthagorejské tradici i v tom podání Platónově v *Symposiu* to čtvrté je spjato s božstvím. Právě v tomto bodě ta tradice musí být

revidována, protože filosofie, která se nějakým způsobem dostala pod vliv té protireligiózní a protimytické staré židovské orientace životní, prorocké... ta filosofie musí zproblematizovat božskost toho čtvrtého, ale ne to čtvrté samo.

Tady vidíme druhý moment, který protiřečí Weischedelovi. To čtvrté je možno držet, aniž bychom připustili jakoukoli jeho vazbu na religiozitu a na mýtus. Jinými slovy: zavržení dosavadní metafyziky – a hned si řekneme, proč metafyziky – vůbec neznamená, že veškerou skutečnost musíme redukovat na fysis. Protože my neškrtneme metafyziku, my škrtneme určitou metafyzickou tradici. V čem spočívá metafyzická tradice? V tom, že to je meta fysis, co je nad přírodou, nad přirozeností, že chápeme jako jsoucno. To patří k metafyzice, a podstatně. Čili námitka není, že nad fysis je ještě nějaká jiná skutečnost, nýbrž že ta jiná skutečnost svým způsobem je jenom nějaká vyšší fysis. Je to zase jsoucno, byť nejvyšší, svrchované a tak dále. Všechna ta adjektiva, atributy...

...

LvH: Jistě... Aniž si to filosofové uvědomovali, tak vlastně v této tradici pokračovali. A jestliže my dneska můžeme říkat to, co říkáme, tak díky tomu, že byla vykonána obrovská práce, asi za ty poslední dva tisíce nebo dva a půl tisíce let. To není nahodilá záležitost, my se skutečně můžeme odvolávat – My tady jsme ty mouchy, které si počkaly, až ten orel vyletěl, a když byl nejvyšší a už neměl sílu jít výš, tak roztáhly křídélka a povyletěly ještě kousek výš. To je naše situace. My jsme ti trpaslíci, kteří stojí na ramenech obrů. Bez toho by to nebylo možné.

No a nyní tedy, jestliže tomu je tak, jestliže tohle je ta proměna, ke které došlo, tak vzniká otázka vztahu, otázka, který vztah je legitimní pro filosofii k ryzí nepředmětnosti. Jak se filosofie může vztáhnout k ryzí nepředmětnosti, to jest k tomu čtvrtému. My jsme řekli, že to není nihil, je to nihil jenom v očích předmětného myšlení, které nezná nic než jsoucna, a ještě navíc jejich předmětnou vnější stránku. Jak se tedy filosofie může vztáhnout ke skutečnosti, která není jsoucnem, která nemá žádnou předmětnou stránku, která je ryzí nepředmětností?

Tak filosofie se k ní může vztáhnout dvojným základním způsobem. Jednak je to vztah takříkajíc praktický, životní, osobní nebo jak bychom to nazvali. A jednak to je vztah myšlenkový. To jest: filosof se vztahuje k ryzí nepředmětnosti buď nehledě na to, že je filosof, anebo jakožto filosof. Nekryje se to úplně s tím, co bylo řečeno předtím, ale obojí rozdíl musíme držet v paměti. Ten první vztah, praktický, osobní, to je vztah otevřenosti vůči ryzí nepředmětnosti a jejímu oslovení, přesně řečeno. Heidegger má takový trochu kudrnatý výraz, takový výraz trochu překonstruovaný, ale obsahově velice bohatý – totiž on mluví o přípravě k připravenosti. A tohleto myslím, že je nejlepším vysvětlením nebo interpretací toho, co rozumíme otevřeností. Poněvadž slovo otevřenost, toho se používá strašně často a my si neuvědomujeme dost, co to znamená. Otevřenost, to znamená, že to nemáme, že nějak jsme jenom připraveni k příchodu, tomu

adventu. Očekáváme, bdíme, abychom to nepropásli. Ale není to otevřenost vůči něčemu, co je tady. Je to otevřenost, která čeká, která se taky nemusí dočkat. Dlouho se nemusí dočkat. Taky se vůbec nemusí dočkat – to musíme připustit taky, tenhle ten moment. Tedy nejlépe je ta příprava k připravenosti, protože už ta připravenost je kusem zachycení. A my ani tu připravenost ještě nejsme schopni leč připravovat.

Aleš Havlíček: Jak je to...

LvH: To se budu muset – To mi teď vypadlo...

KONEC STRANY A

STRANA B

Tedy...

...

A tahleta otevřenost je jenom čímsi specificky lidským, jakousi novou úrovní něčeho, co najdeme i na těch nižších úrovních. A tohle právě, tu přípravu k připravenosti, tu otevřenost, považujeme za jednu za složek víry, fenoménu víry, víry jakožto fenoménu. Tedy tu otevřenost nebo tu přípravu k připravenosti považujeme za jednu ze složek víry jakožto fenoménu. Víra jakožto fenomén totiž nemůže být redukována na náš akt. K víře patří ještě něco dalšího... Tedy víra nemůže být redukována na náš akt. Nicméně náš akt je jednou ze složek víry jakožto fenoménu. Ve víře dochází k jakémusi vztahu mezi dvojím a ten náš akt je jenom jedním z toho dvojího. Tak to je jenom – k tomu se ještě vrátíme za chvíličku.

Tedy: naše úroveň, lidská úroveň znamená také naši lidskou úroveň aktu víry, ovšem víra, jak si tady vykládáme, je faktorem univerzálním, faktorem kosmickým, a její primitivnější nebo nižší formy, nižší úrovně můžeme najít také na úrovních mimolidských, podlidských. Ale pak tu je ten myšlenkový vztah filosofa k ryzí nepředmětnosti. A to znamená: je tu otázka tematizace ryzí nepředmětnosti. Jednak my tady o tom mluvíme už několik měsíců, když necháme stranou, že už i v jiných letech o tom byla řeč, takže zjevně ta tematizace je možná. Otázka je, zda ta tematizace je legitimní. Když kritizujeme předmětnou tradici myšlenkovou, tak si uvědomujeme zároveň, že když tematizujeme takzvanou ryzí nepředmětnost, tak že vlastně stále ještě vězíme v té tradici objektivizujícího, zpředměťujícího myšlení, a že tedy když mluvíme o nepředmětné skutečnosti, že z ní děláme jaksi předmět. Ale to neznamená, že to je nezbytné, že to je nutné. To je jenom díky tomu – my už rozpoznáváme svou situaci, že takto jsme postiženi, že jsme v této nesnazi, ale tím, že to rozpoznáváme, se už jednou nohou z toho dostáváme ven, a otázka zní, zda každá tematizace nutně s sebou toto zpředmětnění nese. A naším přesvědčením je, že nikoliv. To se zas k tomu později ještě vrátíme.

Mimořádná důležitost náleží vytipování situací nebo okolností nebo jak bychom to nazvali, kdy ryzí nepředmětnost prozařuje, prosvítá do tohoto světa, do vnitrosvětských poměrů na nejrůznějších úrovních. A tedy my tomu můžeme také na té nejvyšší úrovni říkat právě, kdy oslovuje, kdy dochází k tomu oslovení. V tomto vytipování situací – a my jsme o tom už mluvili, říkali jsme si: jsou to jednak ty počátky, poněvadž každá událost je na počátku nepředmětná, niterná, vnitřní, a zvnějšňuje se. Každé událostné dění je zvnějšňováním vnitřního. Na začátku je tedy ta nepředmětnost. Zase se k tomu ještě jednou vrátíme, totiž jaký je vztah mezi nepředmětnou stránkou jednotlivých konkrétních událostí a mezi ryzí nepředmětností obecně. To je jeden z velkých problémů, jehož řešení nám asi bude ještě dlouho vzdáleno. A pak jsme si říkali, že zvláštním typem té situace je reflexe, že v jednom momentu reflexe, totiž v tom extatickém, také dochází k tomu prozařování nebo oslovování. A ex analogiam můžeme usuzovat, že to není jenom u reflexe, nýbrž že to je také na mimolidských, podlidských úrovních, o tom jsme mluvili minule, totiž například všude tam, kde se objevuje cosi nového, třeba ve vývoji organických bytostí, živých bytostí.

V této otázce, v jakých situacích dochází k tomuhle kontaktu, k té komunikaci nebo jak bychom to nazvali, má své důležité místo polemika, kritika, polemika proti svátostným dobám a prostorům, které jsou vyděleny uprostřed světa. To jest v rámci kritiky a odmítnutí religiozity jsou taky odmítnuty posvátné prostory a posvátné časy. A to proto, že posvátné časy nebo doby a posvátné prostory že vždycky představují taky svou předmětnou – nastavují svou předmětnou stránku, předmětnou tvář, a ta orientace víry na nepředmětnou skutečnost, na ryzí nepředmětnost je vždycky odvratem od všeho předmětného, odvratem od daností, a tedy předmětností všeho druhu, a je otevřeností vůči tomu, co není daností, co není dáno, co se ještě nestalo, tedy vůči budoucnosti. Ten vztah otevřenosti vůči budoucnosti je podstatně spjat s vírou, to není nějaká dodatečná vlastnost, nýbrž je to ta nejvlastnější struktura orientace víry. No a tedy to jediné, co můžeme tematizovat – poněvadž naším problémem teď je ta druhá možnost, jak se filosofie vztahuje k ryzí nepředmětnosti myšlenkově –, čili to jediné, co můžeme tematizovat původně, to jest to jediné, co můžeme reflektovat, to je náš akt. Víra jako akt. To jest víra jako aktivní vztah k ryzí nepředmětnosti. A tam právě je strašně důležitá věc, že v té reflexi vždycky proniká, spoluintervenuje ta naše omezenost, ta závislost na té tradici předmětného myšlení. Čili tam musíme být na pozoru. My musíme najít nový způsob reflexe, který nepřevádí – My jsme si kdysi vykládali, co to je reflexe, a říkali jsme si, že reflexe analyzuje akci tak, že přiřazuje některé její složky na vrub aktivnímu subjektu a jiné na vrub objektům, předmětům. A teď my stojíme před úkolem reflexe aktu víry, který sice na jednu stranu může tematizovat tu stránku subjektní, ale ještě nesmí, protože ještě neumí nepředmětně tematizovat tu stránku neobjektností nebo nepředmětností. Tu stránku, kde jinde by byl předmět, ale tady není, tady je nepředmětnost. Vztah k nepředmětnosti znamená, že musíme tematizovat ne-předmět. Čili musí to být nový typ reflexe.

Otázka...

LvH: Nepřevádí ne-předmět, k němuž se vztahuje víra, na předmět.

Aleš Havlíček: Ale tematizuje tam ty obě složky, které jsme...

LvH: Tematizuje, ale obě složky, to jest nepřevádí to všechno také na subjekt. To byla ta nesnáze třeba u Schleiermachers, který se domníval, že se vyvaruje těm objektivacím, a to je velmi silný moment u Schleiermachers, tím, že to všechno zesubjektivizoval. A že vykládal vše z pocitu závislosti.

Aleš Havlíček: Schleiermachers, toho překladatele Platóna?

LvH: Ne, Schleiermachers - to je největší teolog minulého století, který už byl na berlínské univerzitě, když tam přišel Hegel. Asi čtyři roky byla založená, nová, ještě nezaběhaná, a Schleiermacher prý byl proti tomu, aby tam Hegel přišel, a pak se dostali velmi brzo do takového trapného sporu... Který byl zároveň teolog a zároveň vykládal filosofická témata, například měl přednášky o estetice. Dost pozoruhodné, dneska už dost zastaralé, ale celkem... Velmi pozoruhodný muž, značně zapomenutý, nedoceňovaný, i v tradici protestantské hlavně je jaksi odmítaný, prohlašovaný za falešného a tak dále, ale stojí za čtení...

Není slyšet...

LvH: No jistě, proto je odmítaný. Ale to jeho motivy jsou neobyčejně závažné a platné, proč to udělal. Udělal to špatně. Ale ty důvody, proč to dělal, proč se o to pokoušel, jsou velmi platné, a ti ostatní je nedocenili.

No, tedy to jediné, co můžeme tematizovat zatím, to je víra jako akt, ale víra není redukovatelná na subjektivní akt stejně tak jako na druhé straně subjekt sám není redukovatelný - a to je taky důležitá věc - není redukovatelný na jakýsi přístroj, aparát na registrování a zesilování nepředmětného oslovení ryzí nepředmětnosti. Není to tak, že všechno by bylo v tom oslovení ryzí nepředmětnosti a subjekt by byl jenom takovým zesilovacím aparátem. Ten skutečný akt, ta aktivita subjektu tam hraje důležitou roli. Skutečně ten subjekt je jaksi spiritus agens, bychom mohli říct. My nepřevádíme subjektivnost toho subjektu na ryzí nepředmětnost. Není to ryzí nepředmětnost, která je tím subjektem, tím vlastním subjektem aktivit toho subjektu. Takže obě tyhle věci je třeba - já jsem to protáhl strašlivě...

Poslední věc ještě řeknu, poněvadž to tam patří: v téhle věci se ukazuje, jak vlastně ten hlavní problém nebo centrální problém - že je lokalizován v pojetí víry. Že nevysvětlíme nic vnitrosvětsky a nevysvětlíme nic z té ryzí nepředmětnosti. Že rozhodující bod je co nejbedlivější přezkoumání a prozkoumání struktury víry. Proto se tím zabýváme celý rok. A to víry v tom smyslu, jak o tom tady mluvíme, nikoliv, jak by to bylo odjinud. No a právě v tom momentě - v tom momentě víry, který je tak nejdůležitější, v tom momentě setkání toho aktu víry, subjektivního aktu víry, a setkání toho a subjektivního oslovení subjektu, v tom momentě má světodějný význam, kosmodějný nebo jak bychom to řekli - světodějný ve smyslu kosmu,

nikoliv ve smyslu lidských dějin – má význam kontingence, jak jsme se už o ní zmiňovali. Svět není neprodyšným a neprůstřelným kauzálním ko- nexem, to jest pospojovaným nexem kauzálním, spleť kauzálních souvislostí. Nýbrž má – dýchá, má kontingentní průliny, světliny, bychom mohli říct po heideggerovsku, die Lichtungen. A v těchto světlinách nebo těmito světlinami může emergovat, jak říkali emergentisti, to jest může se vynořovat nové. Uprostřed situace a okolností, které k tomu nedávají žádné jaksi postačující podmínky, se může objevit něco nového. Tady skončím, protože tady teď by bylo potřeba, jaký dvojí význam má slovo „nový“ a jak vypadá ta emergence a tak dále, řeknu to, ale to si nechám tedy na příště.

[KONEC VÝKLADU VE 20:35]

...

Debata mj. o Heideggerovi, bytí a jsoucnosti...

KONEC STRANY B

KONEC KAZETY 1

KAZETA 2

STRANA A

...

...

KONEC STRANY A

KONEC KAZETY 2