

Filosofická antropologie [FF UK]

Ladislav Hejdánek

This is a part of the original document:

[Filosofická antropologie \[FF UK\]](#)

jedná se o část původního dokumentu:

[Filosofická antropologie \[FF UK\]](#)

◆ přednáška, česky, vznik: 1990/1991

◆ lecture, Czech, origin: 1990/1991

Filosofická antropologie [FF UK] [1991]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (s1_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Takže ještě k tomu se zastavíme tady u jedné věci metodicky. Při tom celém výkladu bylo ukázat, že když tam rozvrhneme některé kontexty, které na první pohled spolu nemusí souviset, a když tam srovnáme některé fenomény, že najednou nám tam vysvitne logika toho, co původně jste jistě měli dojem, že je pouze dogmatické tvrzení, dogmatická pozice. To jest určité pojetí náboženskosti, *religiozity*, které je neobvyklé, které je proti tomu, co se normálně za náboženství pokládá, a zejména v Evropě náboženství par excellence je právě křesťanství.

Protože křesťanství právě přispělo víc než která jiná kultura, civilizace, myšlenková tendence a tradice k té personalizaci a k tomu, že se subjekt stal zcela mimořádně významným tématem filosofickým, a nejen tématem filosofickým, ale součástí sebeprožívání každého Evropana – dokonce i takového, který na to nemá právo – tak se najednou teď ukazuje, že je tady mezi tou obecnou *religiozitou* a tou takzvanou *religiozitou* křesťanskou určitá proluka, určitý rozpor. A já tento rozdíl vysvětluji tím, že jde o tento rozpor. Takže tím jsem splnil dvě věci: jednak jsem ukázal, jaký je vztah mezi *religiozitou* a personalizací, že člověk, evropský člověk, si zvyšuje ty nároky personalizace v důsledku těch složek křesťanství, které nejsou náboženské. A že když odlišíme v křesťanství ty složky náboženské a antireligiózní, tak najednou ty antireligiózní se ocitají v pozici těch důležitějších. A z toho je pak možno vyvodit jakési závěry.

Ty *hypostaze*, se kterými my pracujeme, jsou *hypostaze* již vypracované a přijaté, nikoli abychom my tímto způsobem mysleli. Něco vniká a intervenuje do způsobu našeho myšlení, ale fakticky my tímto způsobem nemyslíme. Já bych chtěl, kdybyste se někdy pokusili ukázat, kde dochází k aktivnímu vytváření nových *hypostazí*. Mám dojem, že by se to těžko hledalo, zejména v každodenním životě se s tím nesetkáme vůbec.

Něco jiného je věda, která je v tomto smyslu na to trénovaná a která ty konstrukce – nebo konstrukty, jak někteří říkají – vytváří přímo. Tady z vědy by se mohl uvést příklad, ale bližší ohledání by zjistilo, že tam vlastně nejde v pravém slova smyslu o *hypostaze*, protože věda s těmi konstrukcemi nakládá takovým velmi zvláštním způsobem, že sama je nebere vážně. Čili tam jde o to prožívání, o ten dopad. Věda se v tom dopadu může nechat interpretovat a nechat to jenom tak jako nábožensko, anebo když vědomě vytváří nové konstrukce, vytváří nové modely. To není *hypostaze*. *Hypostaze* je, když myšlenku pokládám za reálnou. A v tomto smyslu za model.

Já si myslím, že tato situace není, takže zejména v běžném životě jde většinou o úniky, ale většinou jde o přebírání starších schémat, starších *hypostazí*, i za tu cenu, že jsou aplikovány v novém kontextu. Takže třeba rasismus je *hypostaze*. Nebo nacional je *hypostaze*. Národ je *hypostaze*. Tak jako je i avantgarda nebo revoluce. Rasismus není téma jen jako konstrukce jako ve vědě, protože to je jednak nevědecké, za druhé to není žádná konstrukce, to je ideologie, která není pojmově vymezená. Jejím cílem není se vymezovat přesně, to se nikdy nedělá. Jde o to, ten ideologický dopad nechat vniknout, aby s ním byl člověk ztotožňován. To není myšlenkový obor.

Jiný hlas: No, tak já bych řekl, že v tomto případě byste asi velice těžko hledal skutečnou dobrou *hypostazi*.

Hejdánek: Podívejte se, ono to totiž... vy si nemůžete tu *hypostazi* nadiktovat. Já uvedu příklad, který by se v současnosti nabízel a který by to dokladoval, neříkám, že jako celek, ale v jedné části. Protože jsem přesvědčen, že ty nacionalistické tendence, které se dnes objevily, a to ne v té nejnápadnější formě, nýbrž v té velmi nenápadné formě smýšlení třeba našeho průměrného Čecha, že vlastně jsou závislé na té ideologické *hypostázi*.

No tak, abych to znázornil, tak jsem vymyslel jakousi také *hypostazi*, totiž *Doubly*. A začal jsem říkat, že já jsem *Double*, že já se cítím těmi Čechy utlačován a že je nejvyšší čas s těmi Čechy zatočit. A že tady prostě chci, aby se *Doublové* v celosvětovém měřítku uvědomili, protože jich je tady sice zatím nikdo nezná, ale je jich tady moc. No a představte si, že se nepřihlásil jediný *Double*. Protože to nefunguje. To byla vlastně

hypostaze, jenomže politicky to nefunguje. Protože co z toho budeme mít, když budeme *Doublové*? Ted' se vyhlásí *Double*. On se postaví, ale z toho nic není. To není nebezpečné, ale zároveň z toho nic nekouká. Když se přihlásíte ted' najednou k nějakým nacionalistickým tendencím, no tak tam hned kouká to koryto a ta kariéra. Že ne? Tedy v tomto smyslu já dělám rozdíl mezi *hypostází* a mezi tou ideologickou takovou atrapou, která vlastně je jenom utilitární, jenom pragmatická, jenom tedy... ona to skutečně... tomu nikdo nevěří, a když na to někdo věří, tak proto, že potřebujeme takové ty blbečky, kteří na to věří, aby nás v tom podporovali, že? Ale vlastně je to jenom moc.

Tedy já proto říkám, že ta ideologie je v tomto typu něco úplně jiného než ta *hypostáze*, která mně jde vážně, která znamená, že je pojmově přesně vymezen jakýsi předmět, který je pak interpretován jako jsooucnno. Že to je vlastně filosofická záležitost a ten filosofický omyl v politice a tak dále. V tomto smyslu se to tedy dalo docela dobře oddělit.

A jestliže tedy mluvím o té *hypostázi*, zejména mám na mysli tedy ten základní omyl těch Řeků, kteří se naučili pracovat s pojmy a naučili se vymezovat přesně pojmy. Měli dojem, že čím přesněji vymezíme nějaký pojem, tak tím více se zmocňujeme té pravé skutečnosti. Protože co je kráva, tak to je těžko definovat. Ale co je trojúhelník nebo třeba pět, to můžete naprosto přesně definovat. A proto pythagorejci nebo ostatní myslitelé starořečtí měli za to, že čísla nebo geometrické vzory, harmonie sfér, to znamená zase nějaká určitá čísla a tak dále, že to je ta pravá skutečnost, protože tam jsou ty možnosti toho přesného vymezení.

Ta *hypostaze* spočívá v tom, že se něco pojmově přesně vymezilo, konstruovalo, a to se potom ztotožnilo s pravou skutečností. To je tedy úplně něco jiného než v té ideologii, která vlastně znamená jenom jakousi nápodobu té staré struktury.

Jiný hlas: [nesrozumitelné] model, analogie, to jsou takové nesouměřitelné veličiny. Ted' nevím... analogie a k tomu... Takže myslíte tedy jako... Aha, já už ted' začínám chápat. Prostě na jedné straně analogie jako postup, na druhé straně konstruování modelu jako postup. Takhle jste to myslel? Konstruování modelu, provádění analogických zjištění a konstruování modelu. V tom je velká blízkost, ovšem rozdíl je asi ten, že analogii můžeme... analogizovat můžeme mezi třeba dvěma realitami, kdežto model je *eo ipso non-real*. Takže tam provádíme také sice analogii mezi modelem a tím, co je modelováno, ale základní rozdíl je v tom, že ten model je vymyšlený, je to myšlenková konstrukce, a to, s čím je spojený, čeho je modelem, to je něco podstatně odlišného od toho myšlenkového modelu. Není myšlenková konstrukce.

Hejdánek: alespoň ve většině případů můžeme modelovat myšlenkově vztahy a tak dále. Tak ale jinak tedy můžu provádět analogii nebo zjišťovat analogie, odhalovat analogie i mezi dvěma jsooucnny. Takže kupříkladu mezi jsooucnem a myšlenkovým modelem. A ted' jde o to, co vám tohleto s tím modelem představuje v té analogii nebo ne.

No nepochybně tam jakási analogie vždycky je, ale ta analogie je taková ošidná věc, třeba i když mluvíme o analogii, proto tam je ten *logos*, že? Analogie je důraz na to, že to je podobnost jenom přes slovo, přes pojmové určení, přes... no tak jako Heidegger se táže, to je ten slavný začátek ve *Vom Wesen der Wahrheit*, když tam mluví o té pětikoruně a říká tedy: a kde je ten... kde je ta shoda?

No tak tam se dopouští jistě... no, je to jistá sofistika. Dopouští se jistého klamu vůči čtenáři. Není to klam, který by nebylo možno odhalit v samotném textu, ale počítá se, že čtenář se nechá oklamat. Tam totiž je zamlčena jedna důležitá věc, že kromě skutečné pětikoruny a pojmu pětikoruny, že máme ještě pětikorunu jako intencionální objekt.

A ve chvíli, kdy začneme srovnávat pětikorunu skutečnou a pětikorunu jako intencionální objekt, tak třeba zjistíme, že obě jsou kulaté, obě jsou z kovu. Ta myšlená pětikoruna, ten intencionální objekt, v tom se modeluje... protože my přece můžeme myšlenkově modelovat i tu konkrétní pětikorunu, nejen pojem pětikoruny. Ten intencionální objekt je... a podobnost je v tom, že ta pětikoruna je sice kovová, ale když skutečně míníme pětikorunu, a nemáme papírovou pětikorunu, tak jí máme na mysli pětikorunu kovovou. To znamená zase je tu shoda, protože i k tomu intencionálnímu objektu patří kovovost, ovšem jako kovovost jenom intencionální, nikoliv ta skutečná.

Ale analogie tu je a podobnost tu je. Ten dotaz na to, kde je ta shoda, se tím dá zachytit. Tím, co vlastně odkryl Husserl i Heidegger. Že když se tam ptá, kde je ta shoda, no tak na to je odpověď: no ta shoda totiž se hledá špatně, když se hledá mezi věcí a myšlením té věci. Ale když se hledá mezi věcí a myšleným... tam ta shoda je. Mezi věcí a myšlením není, ale mezi věcí a myšleným je. To jest, fenomenologie má to *cogitatum* v tom *cogito*. Čili samozřejmě to *cogito* se pětikoruně nepodobá, ale *cogitatum*...

Jiný hlas: [nesrozumitelné]

Hejdánek: Já přemýšlím, velice oceňuji především to, co jste řekl na začátku, to je přece jenom poctivé. Tohleto se stane málokdy u nás, tak jednak vy víte, že jste na pravé cestě, porozuměl jste tomu, co jsem říkal minule, to mě těší. Ale za druhé pro mě to, že se to takhle doví, tak je to takové potěšující, poněvadž ono není snadné všechno říct najednou. Samozřejmě když člověk začne hovořit, tak každý si to dává do kontextu, který jsem ještě nemohl vybudovat, takže to nutně musí vyznít falešně. Takže jediná věc je chodit okolo dokola, pořád o tom povídat. Není možné to, co si někdo myslí, že se začne jako v geometrii, že se řeknou dva principy a od toho se odvozuje. Prostě ten uzel myšlenkový se nějak musí odehrát, teď ho jedním řezem... takže je to potěšující.

Druhá věc je ovšem ty dvě otázky, které jste kladl, to jsou otázky, které jsou tak principiální, že o tom se tam vlastně rozhoduje vše. Já začnu tou druhou. Proč je pravda spjata s vítězstvím a proč se ukazuje nebo prosazuje vítězně. To není něco, co by vyplývalo z pojmu pravdy. Tam to v podstatě není vidět. To pak se k tomu vrátíme v té otázce... vidět... No, to je prostě trochu je to založeno na takovém zvyku. Já už jsem vám říkal, že mně na slově vlastně nezáleží. Měli bychom volit slova tak, aby to bylo v jazyku srozumitelné. A také aby to nějakým způsobem usnadňovalo komunikaci mezi lidmi. Někdy to není možné, někdy se to musí říkat právě protismyslně, ale musí to být zdůvodněno, proč to tak je. A za druhé, mělo by se to říkat tak, že to dráždí, provokuje to, co si lidé myslí, že je proti tomu dosavadnímu. Zase to musí být zdůvodněno, proč se to tak děje. Něco je v omylu v tom, co si lidé běžně představují.

Ta tradice pojmu pravdy sice počítá s časem, ale počítá tak, že když člověk nemá tu okamžitou *intuici* – a co to je *intuice*? To je vhled do věci – tak že k tomu může napomoci, že na tom myšlenkově pracuje. Takže on si ten vhled usnadňuje. Protože když nic neví, tak i kdyby náhodou ho něco napadlo, tak ani nebude vědět, že to je důležité a tak dál. Musí spoustu věcí vědět, musí se na to připravit, musí o tom přemýšlet a pak ho jednou napadne, jak to vlastně je.

Je to něco takového jako u matematika, když hledá řešení nějakého sporu nebo postup, který by mu umožnil vyřešit nějakou těžkou úlohu. A nemůže na to přijít, zabývá se tím třeba několik měsíců nebo let. A jednoho krásného dne v souvislosti úplně s něčím jiným ho to najednou napadne a má řešení. Tady dokonce se stane, že on má řešení a neví, jak ho zdůvodnit. To jsou ty případy, kdy víme, jak se to dělá, jak se to počítá, a nevíme proč. Tak se to uvádí, kdo s tím první přišel, byl to jeho nápad, dělal to, teď se to všeobecně používá, ale zatím se nikomu nepodařilo to teoreticky odvodit, prokázáno to není, ale prakticky se s tím počítá.

Tak to je, jak se dosud počítalo s tím, že se ukazuje pravda. Že na tom musíme přemýšlet a tak dál. A když se nám tedy nepodařilo hned na začátku díky *intuici* to nahlédnout, tak to pracně připravujeme, připravujeme mysl, proměňujeme se vnitřně tak, abychom už byli schopni to nahlédnout. Ale to nahlédnutí je v podstatě v obou případech stejné a ten čas je tam jenom prakticky nezbytný. Fakticky, když to napadne někoho rovnou, tak má hned tu pravdu.

No a teď to souvisí samozřejmě s pojmem, co to je pravda. Tenhle aspekt je velice důležitý. Proti tomu v novodobé filosofii a speciálně až teprve ke konci nové doby, vlastně už v té době moderní, se prosazuje myšlenka dějin a dějinnosti. Ne že by nevěděli lidé do té doby, že existuje něco takového jako dějiny, ale nebylo to podrobena *reflexi* do té míry, že by se ukázalo, že člověk vlastně není jiný nežli dějinný. Že přinejmenším ten člověk ho tvoří už jako předmět. A že tedy teprve s tímhletem pochopením najednou dostává nový *balanc*, novou dimenzi ta myšlenka spjatosti pravdy a dějin. Totiž že víme, že filosofie sice chce nahlédnout, co je podstatné, ale zároveň víme, že neexistuje žádná možnost, aby filosofie vylezla ze své doby a nahlédla skutečnost bez ohledu na ten dobový *horizont*.

Filosofie je nutně spjata se svou dobou, je spjata s ovzduším kulturním, myšlenkovým, mravním a se vším tímhle se musí pokoušet něco podstatného pochopit. To znamená, vždycky je to podmíněno dobou. To vedlo právě v *modernismu*, právě toto rozpoznání vedlo k tomu, že se zrodil jakýsi *relativismus*. Každá doba to vidí jinak, každá doba má svou pravdu, taky to nemůžeme srovnávat. Do toho zasahoval *pozitivismus* a *historismus*. Každá doba má prostě své názory a není nic takového jako pravda.

Tedy to je zas od světa jakési scestí. To, co se pokouším tady ukázat, je, že ta pravda, ne jenom naše pochopení, ta pravda sama je spjata s tou situací. Je to *situační* pravda. Že prostě pravda *absolutní* ve smyslu odtržená od všeho konkrétního zde není. To je nesmysl té nepatřičné *hypotéze*. Z toho důvodu nepatří také do filosofie žádná *alethologie*, stejně jako jsme mluvili o té *ontologii*. Není žádné učení, žádná teorie pravdy, která by mohla se stát jaksi pravdou, předmětem filosofického popisu.

A přesto je to něco strašně důležitého, co se vždy znovu ukazuje v tom, co říkáme, ale v mnoha podobách. Takže pravda, která se děje a se všeho prosadí, tak jako by přestávala být pravdou. Taková věc, když my chápeme pravdu jako to, co máme, co říkáme, no tak samozřejmě ta pravda je strašně důležitá ve chvíli, kdy dochází k zápasu. Například *heliocentrismus* a *geocentrismus*. A teď obě strany jsou přesvědčeny, že oni mají pravdu. Že pravda je na jejich straně spíš, než že by oni se mýlili.

A když se ten zápas vybojuje, tak z toho už se potom nedá nic dělat. To, že se Země točí kolem Slunce a nikoliv Slunce kolem Země, to je věc, kterou už dneska každé dítě ve škole se naučí a bere na vědomí, že to je správně. Přestože Slunce vychází a zapadá, ve skutečnosti Země se točí kolem své osy a tak dále.

Tohle všechno ten nový názor si osvojí, nahlédne, ale se skutečným životem to nemá vůbec co společného. Dříve se mělo za to, že ano. Ti konzervativní zastánci toho *geocentrismu* byli přesvědčeni, že tady v sázce samo porozumění povaze člověka. Jestliže člověk není centrem, nestojí v centru vesmíru, no tak je ohroženo jeho lidství. Potom je skutečně něčím okrajovým, nepodstatným. A naopak celá ta teologická stavba, která člověka v tom vesmíru chtěla umístit – že je předmětem Boží péče, že každý člověk je dítko Boží a Bůh že pečuje o své děti a že nenechá vrabce spadnout, nenechá mu spadnout ani vlas z hlavy, že pečuje o všechno, „pohleďte na lilie polní“ a tak dále – tenhle poukaz na to, že toto vše, člověk, je v péči Boží a Bůh pak pečuje o všechno, i o toho vrabce a o ty polní kvítka, a natož o člověka. Najednou tohleto všechno padlo. Tady musíte vidět, to je podstatou toho sporu. Tam nešlo o to, co se počítá, že? Tam šlo o to, jestli člověk je to nejvyšší stvoření Boží a jestli tedy má nějakou tu garanci, protože najednou se ten člověk začal znovu cítit vypovězen ze všeho. On ztratil už to poslední. On už nemá oporu v přírodě a nemá oporu ani u Boha. No tak kde má tu oporu? Když tedy ne u Boha, tak ani ta církev vlastně ho nepodrží, ta vlastně jako by ho odsoudila.

Na druhé straně je ta pověra ještě o něco horší. Totiž že když odhalujeme všechny takovéhle omyly a podvody – jako že se všechno točí kolem nás a já nevím, že se podle Aristotela myši rodí ze špíny a tak dále – no tak že najednou člověk uvidí svět, v tom světě pozná všechno a tak dále. A najednou to nebude... To je skutečně v zárodku snad ještě víc ohrožující. Tohle sice byl omyl, ale omyl, který člověku dával jakousi životní perspektivu. Kdežto tohleto je omyl, který člověka zbavuje perspektivy.

Tahleto věda, ta jediná skutečná věda... Už je to jedno, nám je to naprosto fuk, jestli vesmír trvá patnáct miliard let nebo sto padesát miliard. Jaký je v tom rozdíl? Asi bude trvat ještě o pětatřicet miliard míň nebo víc, nebo jestli se bude furt rozšiřovat, nebo ne. Ono nás to může bavit, my si to čteme, ale je tu taková zajímavá otázka: proč nás to vůbec baví? Proč ten *Gingerich* má ten úspěch? Co se z toho vlastně v životě má, z velkého třesku? Co to znamená ve vašem životě, velký třesk? Možná že to skončí velkým krachem. Kdy? Kdy ten krach každý prožijeme daleko dřív?

Tak najednou tady vidíte, že je tu cosi, jakási důvěra, naprosto neopodstatněná důvěra v takové to bláznivé, že vědou všechno poznáme, budeme vědět vše o soustavě, takže nám to bude všechno jasné. Tohleto, to je věda, o které se tady mluvilo, experimentální věda, perspektiva vědy. O tom, jakou má věda pověst ve společnosti a tak dále. Ono jde spíš o to, jaká ta pověst je analyzovaná a jestli se o ni opravdu opírá život. Věda a věda. Jestli je to jenom takové zdání všeho.

No tak i já bych chtěl naznačit, že z toho všeho vyplývá, že vlastně jediná ta filosofie je schopna vůbec

formulovat adekvátně – ne že to vždycky dělá, ale může – si dává ty základní lidské otázky, na které věda není schopna odpovědět. Věda vlastně toho člověka nechává na holičkách. Ona mu sice dává k dispozici ohromné nástroje, ale ty nástroje jsou k ničemu, dokonce jsou věcí zločinu, když on neví, co s životem. Prostě jako když idiotovi dáváte k dispozici nožik a on neví, do čeho by mohl bodnout. On z toho ani nemá to potěšení, které by mohl mít nějaký takový katastrofista, který by byl rád, kdyby se něco stalo. On ani neví, co udělá, zmáčkne a ono to vybuchne.

Tedy opravdu ta věda nám nedává orientaci. Jediné, co zbývá... a proto tedy ta otázka „proč“ má takový elementární význam v době, kdy všechny ty takzvané normy, hodnoty, kritéria jsou potřeseny, jsou stále dál otrásány v době, kterou Nietzsche nazval *nihilismem*. Odhalil v podstatě našeho života to krédo, naši životní orientaci, a v jádru všeho je hluboký *nihilismus*.

V této době nejméně otřesené slovo, respektive nejméně zproblematizované, je pravda. Sice jsou filosofové a někteří další, kteří provokativně chtějí detronizovat i pravdu. Udělal to sám Nietzsche, když prohlásil, že pravda je jenom jeden druh lži. A když mluvil o tom, že pravdě musí být probojována cesta k moci. Formálně, když se dobře díváte, tak oni nejsou takoví blázni. I u toho Nietzscheho to vyplývá. A tedy i když jsou takovéhle extravagantní formulace, tak přece jenom dnes se prakticky u naprosté většiny lidí, kteří o něco dbají – oni teda chtějí, aby oni měli pravdu, každý chce mít pravdu – ale že pravda je něco, co je důležité pro lidský život, to prostě ještě tak zcela likvidováno není.

A z toho důvodu si myslím, že spíš než na tom, jaké slovo užijete, záleží na tom, aby to bylo komunikativní, aby to bylo slovo, které něco znamená. A ne třeba jako slovo Bůh, které neznámá nic. To je něco, co dává zdánlivý smysl lidem, kteří jsou ukováni v církvi a tak dále, ale které nedává smysl lidem, kteří jsou mimo. Nebo pokud jim ho dává, tak falešný, naprosto cizí. My se musíme orientovat na to, že nejdřív musíme najít nějaké slovo, které dává smysl, a pak se ten svět teprve do toho dává. Je to... Jiný hlas: dost naléhavá otázka, pro mě víc. Nejde jen o to, že to nedává smysl vnějšku, ale čím dál víc, když to slovo Bůh slyším, tak se ve mně všechno přičí, vnitřně se vzpouzím. Pomohlo mi to, co naprosto zbytečně překonáváte, co mi vyskočilo z paměti: totiž, když mluvíte o tom, nebo o tom...

--- (s2_cleaned.flac) ---

Hejdánek: No, minule jsme mluvili o té autentičnosti takzvané.

Tak dneska v té rovině strategie si ukážeme, jak je někdy užitečné, ne aby se *filosofie* vztahovala k celku a aby se pokoušela o systematický přístup, ale někdy to je vysloveně jedna z metod, když se po nějaké cestě ve *filosofii* nedá jít. Buď vůbec nevíme, jak dál jít, anebo nevíme, kterým směrem se dát a těch směrů se otevírá několik, tak není špatné se k celému problému dostat z jiného místa, než kde právě jsme a kde se rozhodneme se dostat někudy jinak, tedy udělat jakýsi obkrok, kde najdeme potom přístup k tomu problému na základě jiných kontextů.

Někdy ta konfrontace různých kontextů v tom jednom problému nebo v tom jednom tématu nám dovolí jít dál. Tak dneska si tedy po té metodické stránce předvedeme, co to může znamenat, když konfrontujeme těch kontextů hned několik najednou. To se nám málokdy podaří, ale v tomto případě to bude. Vy už s řadou těch kontextů jste seznámeni, víte o nich. Takže my to jen teď dáme dohromady zase a uvidíte, jak to bude mít důležitost pro splastičtění těch některých našich tezí. I těch tezí, které už znáte. Tedy není sporu o tom, že člověk je společenská, to jest sociální, nebo také můžeme říci socializovaná bytost. Už jsme několikrát zdůraznili, že bez asistence druhých lidí by se z nikoho z nás nemohlo stát a nestal by se člověk. Ta asistence těch druhých lidí je naprosto nezbytná, zejména pak v tom druhém delším období embryonálním, takzvaném *extrauterinním*, jak o tom mluví Portmann, to jest první rok po narození. Když tam ti druzí lidé náležitým způsobem nejsou přítomni, hrozí deprivace dítěte. A deprivace je vlastně způsob, jak se blokuje ten postup *transcendence* nebo to *transcendování* toho dítěte k tomu, čím není, ale čím má být, čím se má stát.

Dnes si musíme položit otázku, zda ta známá Aristotelova charakteristika, že člověk je *zoon politikon*, je vyhovující, a alespoň svého druhu vyčerpávající. A pochopitelně se tím budeme zabývat proto, že se nám to bude jevit jako nevyhovující a nevyčerpávající. Pochopitelně to není námitka proti Aristotelovi, není to

jenom námitka proti Aristotelovi, protože Aristoteles tím měl v plánu víc a ten nemusí se na tohleto omezovat. Ale teď se zabýváme jenom tou jednou. Tedy zdá se, že budeme muset vzít na vědomí, že tento známý výměr nejde k podstatě věci, že se ubírá spíše k okolnostem nebo podmínkám. Člověk je totiž sociální bytost asi tak, jako je organismus nebo tělo. Člověk zajisté nemůže být bez těla. Ale o člověku nemůžeme říci, že je to bytost, která má tělo, a nemohli bychom to říci ani v tom případě, kdyby byl jedinou bytostí, která má tělo. Dejme tomu, že by tady nebyly jiné živé bytosti, člověk by byl jedinou živou bytostí. Kdybychom řekli, že člověk je ta bytost... a byly by tady jiné bytosti bez těla, kdybychom řekli, že člověk je bytost, která má tělo, tak by to nebylo vystihující. To by možná stačilo jako taxonomická jednotka mezi různými bytostmi. Pak by člověk byl tou bytostí, ta *differentia specifica* by spočívala v tom, že má tělo. Ale tím by nebyl postižen člověk ve své podstatě, v tom, co dělá člověka člověkem. Člověka nedělá člověkem to, že má tělo. My to tak víme proto, že jsou jiné bytosti, které mají také tělo. Nicméně i kdyby nebyly, tak vidíme, že to není dosti vyhovující a vystihující. Člověk zajisté nemůže být bez těla a tak nemůže být také bez společnosti. A nejenom to, ale nemůže stejně být bez své společenskosti. To jest nejenom, že ta společnost musí být tu připravena, ale že ten člověk musí sám být společenskou bytostí. Musí se zapojit do sociálních vazeb. Ale to je stejné jako člověk musí být tělo, musí se zapojit do toho ovládání těla. Člověk prostě musí, ať chce nebo nechce, musí se nějakým způsobem naučit vládnout svými rukama, nohama, hlavou a tak dále, to se malé dítě musí všechno naučit. Čili to je stejné jako se musí naučit být sociální bytostí, to jest navázat ty sociální kontakty.

Ale obojí, jak to ovládání těla, tak to ovládání té sociálnosti, vypracovávání té *sociability* a uplatňování jí v těch mezilidských vztazích, obojí musí být integrováno do lidského života způsobem, jehož kořeny jsou podstatně hlouběji. Ta základní integrita člověka je někde hlouběji než v tom, že je zapojen do sociální souvislosti, stejně tak jako nemůže být založena na tom, že má tělo a že to tělo je nějak integrováno, že to je prostě organismus, který funguje. Na tom nemůže záležet integrita lidské bytosti. Když jsme opětovně zdůrazňovali, že člověk není tím, kým je, ale především a hlavně tím, kým bude, kým se chystá, kým má být, a tak dále, jak jsme to tady dělali, znamenalo to vždycky také to, že člověk se nesmí stát služebníkem nebo dokonce otrokem toho, čím je. A to, ať už myslíme na tělo – nesmí se stát služebníkem, otrokem svého těla – nesmí se stejně tak stát služebníkem či otrokem své společenskosti, své společenské povahy, a tedy služebníkem, otrokem společnosti.

Řekl kdysi Ježíš – a my jsme o tom už, myslím, hovořili – že člověk není pro sobotu, ale naopak sobota pro člověka, tak něco zcela analogického platí pro vztah člověka ke společnosti. Není tu člověk pro společnost, ale společnost pro člověka. Tím se to vyhrtilo a formulace stanoviska pochopitelně není obecně sdílena. Zejména v minulosti nebylo sdíleno, že poměr soudu, nesouhlas s tím, co jsem teď řekl, že člověk není pro společnost, ale společnost pro člověka, nesouhlas s tím a opačné tvrzení představuje vždycky počátek něčeho nebezpečného a člověka i společnost nejhrouběji vnitřně ohrožujícího. Tam totiž platí naprosté nebezpečí, že je člověk učiněn závislým, v určitých závažných ohledech závislým na nepravém soucnu, jakým je společnost.

Stejně tak jako jsme si už ukazovali, jak dějiny nemohou rozhodovat o člověku, protože to nejsou pravé události, to nejsou pravá soucna, že tam garantem integrity dějinných událostí je člověk, a proto ty dějinné události nemohou rozhodovat o člověku, ale člověk o dějinných událostech. Podobně společnost není žádným přirozeným celkem – to říkám proti Aristotelovi. Když se přečte Aristoteles, tak tam se říká, že člověk je *fýsei* společenskou bytostí, od přírody je společenskou bytostí. To je nonsens, my to nemůžeme držet, protože pak společnost sama by byla od přírody, a společnost je právě totožně rozdílná od přírody. Čili společnost, *polis*, není založena přírodou a z toho důvodu tedy její integrita je závislá na člověku. Člověk je tou nejvyšší bytostí, bytostí nejvyšší úrovně, ještě integrovanou *fýsisi*, tedy je to pravá bytost, pravé soucno, pravé soucno.

Všude tam, kde o člověku má rozhodovat nějaké takové nepravé soucno, jako je rasa, nebo masa, třída, národnost, státní příslušnost a já nevím, co si ještě vymyslíte. Jakmile člověk je učiněn ve svém

bytostném určení, je učiněn závislým na nějaké nepravé události nebo na nějakém nepravém soucnu, tak je to cosi nebezpečného a je třeba tomu klást meze, hráze. Rozhodujícím bodem tedy pro naši argumentaci bude otázka integrity lidského života.

Sama tato otázka nemůže být ani stavěna, ani řešena na lidské subjektivitě. Ale na druhou stranu, když nemůžeme založit lidskou integritu na něčem objektivním, jako je třeba příroda nebo jako je stát, jako je společnost, *polis* a tak dále, nebo ideologie třeba, což je také objektivní, ale svým způsobem je to závislé na subjektivitě jedince – tedy jakmile je jasné, že nemůžeme stavět lidskou integritu na čemsi objektivním, tak hned musíme doplnit, že nemůžeme ji vidět ani jako něco subjektivního. Protože jsme si řekli, že to, čemu se běžně říká subjektivita, je subjektivita zvnějšku popsatelná, psychologicky zkoumatelná, tedy vlastně subjektivní děj v člověku. Na tom nemůže – to je to, co je dáno, co lze popsat, co lze zkoumat – právě v tomto ohledu integrity lidského života nemůže být postavena na ničem, co je dáno, a to ani na ničem vnějším, ani na ničem vnitřním daném, to jest na tom subjektivním. Protože integrita jako vůbec celek se vždycky týká také něčeho, co bude teprve následovat, co přijde, co má přijít, co se má teprve stát, co má nastat. Tím pádem nemůže ta integrita být založena jen na tom, co bylo nebo je, na danosti.

Vztah mezi člověkem a společností musí být postaven do plného světla otázky, co je vlastně tím integrujícím a na čem je taková integrita založena. Víme, že u živých bytostí jejich integrita je založena na příslušné *fýsis*, to jsme si řekli, tak jenom přesněji – je to na *logu* uplatňujícím se přes *fýsis*. U člověka *fýsis* na tuto integrační funkci nestačí a my musíme počítat s fungováním *logu* bez prostřednictví, bez zprostředkování tou *fýsis*. Základ integrity lidského života se proto přesouvá z roviny *fýsis* do sféry slova, konkrétně do zprostředkujícího jazyka a myšlení, což vlastně spolu úzce souvisí. A tím již máme tedy tady tu sociální sféru, protože tam, kde je jazyk, tam je společnost. Ovšem tohle, když jsme si řekli teď, tak to ještě zdaleka nestačí k rozhodnutí, zda ve vztahu mezi jednotlivcem a společností je garantem integrity spíše jedinec, nebo společností *synchronický* přístup, *synchronie*, to je vlastně současnost, posuzujeme strukturu v určitém čase. Tedy *synchronický* přístup ukazuje, jak integrující, ale i dezintegrující momenty a tendence jsou na obou stranách. *Synchronický* přístup nám nedovolí rozhodnout, která z obou stran je garantem té integrity. Ani *diachronický*, to jest časově odlišný, časově rozprostřený přístup nám mnoho nepomůže, zůstaneme-li v rámci *ontogeneze*, to jest vývoje jedince. Překročíme-li však toto omezení a podíváme se na tyto souvislosti dějinně *diachronicky*, to jest nikoliv ve smyslu *fylogeneze* – proti *ontogenezi* tady nedávám *fylogenezi*, nýbrž dějinnost, dějiny, tedy dějinnou *diachronii* – tak můžeme zachytit nebo můžeme se zachytit jednoho velice významného fenoménu, jímž je *personalizace*. A o tom vlastně dneska budeme mluvit.

Když chceme tento fenomén zařadit do souvislostí, stává se nápadným, jak se vytvářejí dvě řady fenoménů, a to je právě ten metodický přístup, na který jsem upozorňoval předem, tady teď to má tu svoji váhu. Tedy stává se nápadným, jak se vytvářejí dvě řady fenoménů, a právě na základě těchto dvou řad či okruhů můžeme pak rozhodnout onu otázku po tom, co zakládá a garantuje integritu lidského, ať už individuálního, nebo společenského života.

Na jedné straně totiž vidíme, že důraz na společnost je úzce spjat s *religiozitou*, eventuálně s životem mýtu, s pramínulostí, respektive nadčasovostí, s důrazem na trvalý řád a hierarchii co nejstabilnější a subjektivně s důrazem až přímo vynucováním stejnosti, potlačení individuální odlišnosti, tedy přinejmenším s ohledem na to nejpodstatnější. Tohle všechno patří k sobě, my jsme si to ukazovali v různých souvislostech a teď, když to dáme dohromady, tak nám to představuje určitou perspektivu, která nám dovolí rozhodnout, kde je základ té integrity.

Naproti tomu na druhé straně s důrazem na jedinečnost osobnosti, o tom jsem mluvil minule, je spjata myšlení a jednání dějinné. Proti nadčasovosti tu vidíme orientaci na budoucnost a do budoucnosti, proti všemu trvajícimu a již v minulosti byvšímu důraz na novost, proti neměnnému řádu je tu ustavičně zvyšování nároků a norem. *Religiozita* je potlačována, nebo přinejmenším kanalizována, ne-li přímo narušována. Člověk se svými nejvyššími výkony a touhami se nevidí konfrontován se společenstvím jako s

tím pravým, nýbrž vztahuje se k tomu pravému jako k něčemu, co je nad společenstvím a nad veškerou danou a uznávanou hierarchií.

Uznáme-li tyto dva od sebe pronikavě odlišné okruhy fenoménů, stává se jasným, že *religiozita* je bytostně na překážku rozvoji *personality*, protože vede člověka k identifikacím s něčím, čím on vlastně sám není a ani nebude, totiž s *archetypem*. Poněvadž když jím bude, když se identifikuje, tak nebude sám sebou, a tudíž ani nebude on.

Protože však historicky došlo – a teď, proč se to zdá divné, to, co jsem řekl, protože historicky došlo k novému pronikání *religiozity*, jako v mnoha případech už ve starém Izraeli a také v několika zvlášť významných vlnách v dějinách křesťanství a křesťanského způsobu života do této tendence, do tohoto vývoje – zdá se, že nelze naši tezi [nesrozumitelné]. Právě křesťanství přispělo více než cokoli k procesu *personalizace*, díky kterému jakožto významnému pozadí vidíme mnohem jasněji než v jiných kulturách a civilizacích depersonalizační účinky některých civilizačních tendencí a proudů. To, čemu se říká v té tradici od minulého století až po naše století odcizení, tím jsme se tu zabývali minule, to vlastně je konstatování, které vyžaduje určitou vnímavost, a ta vnímavost má za pozadí právě *personalizaci*. Depersonalizační účinky můžeme vidět jenom tam, kde existují především a primárně účinky *personalizace*.

Teď zní otázka: jestliže tomu je takhle, tak se to zdá být v rozporu s tím, co jsem řekl předtím. Může to opravdu zpochybnit tu naši tezi, to jest tu tezi, že *religiozita* má depersonalizační účinky, respektive že představuje překážku na cestě k *personalizaci*? Pochopitelně víte, že já to interpretuji tak ovým způsobem, abych to řešení nějak poskytl. To jest prohlašuji, že křesťanství jenom omylem považuje sebe za náboženství, že je to nedopatření, že je to nedorozumění. Tady teď vidíte, že jestliže jsem to dosud říkal tak, že jsem to vlastně nedokládal, jenom jsem razil určité pojetí, které je v napětí s jinými, tak tady teď vidíte tu logiku té věci.

Naskytá se tu jedna mimořádná možnost, jak objasnit původ a stálý zdroj pokračující *personalizace* člověka, a to způsobem, který díky té *confusi*, aspoň *confusivně* zpočátku, řeší otázku za pomoci tradiční hebrejské narativy při zamouření obou očí nad pronikavým přeznačením *religiozity* v cosi bytostně *protireligiózního* a *nereligiózního*.

Ukázali jsme si na onen staroizraelský důraz na to – a to minule bylo centrálním tématem našeho výkladu –, že se Hospodin obrací na jednotlivého člověka, tam to byl Mojžíš, adresně a jménem, že ho zná jménem. Jsem hluboce přesvědčen, že to je nejvážnější poukaz na zkušenost člověka. To není jenom povídání. To je opravdu poukaz na zkušenost nás všech, kterou naprosto nelze odsvětlit a která naproti tomu musí být reflektována a co možná určitým vyhraněným způsobem interpretována.

Zároveň, a na to nyní kladu největší důraz, ovšem musím podrobit takovou interpretaci, tu interpretaci samotnou musím podrobit nové reflexi. A to proto, že nesmíme nechat neproověřen žádný, třeba nevyslovený, ale spoluminěný předpoklad té interpretace. Vždycky upozorňuji na paralogickou představu, která do evropských myšlenkových dějin pronikla z Řecka od těch nejstarších myslitelů už nespíš, že něco, co nemá počátek ani konec, co je trvalé, co nehybně trvá beze změny, totiž *archai* nebo *arché*, může být základem a zdrojem nejrůznější mnohosti a změn. To *arché* je to, podle Anaximandra, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají, přičemž to *arché* ani nevzniklo, ani nezaniklo a vůbec se nemění.

Na této myšlence je založena i myšlenka prvního hybatele, který je sám nehybný, a tedy i ta tomášovská reinterpretační toho staro- i novozákonního Hospodina jako toho nejvyššího, nejdokonalejšího jsoucna, které se nehýbe – *immobile*. *Infinitem ens, movens sed non movens*, vším hýbe, stále něčím hýbe, ale sám je nehybný. Je to jeden z nejparalogičtějších předpokladů evropských myšlenkových dějin.

A podobně paralogická je v naší souvislosti myšlenka, že nějaké *infinitem ens* či *ens perfectissimum* – a mimochodem to jsem nikdy ještě nepřipomněl, snad to někteří z vás vědí –, ale víte, že minulý čas se v gramatice obvykle nazývá *perfektum*? Čili tam nejde o dokonalost ve smyslu nejvyššího dosaženého stupně, nýbrž spíš dokonalost-nost, to, co už bylo provedeno, dokonáno. Čili v tom *ens perfectissimum* znamená také to nejminulejší, nejbylejší, nejdokonalejší, nejhotovější. To je také v tom obsaženo v tom slově.

Čili že stejně paralogická je myšlenka, že nějaké tohleto nekonečné jsoucno nebo to *ens perfectissimum*, to nejbylejší jsoucno, může adresně a osobně oslovovat jednotlivce v jejich konkrétní situaci. Tato představa, když necháme stranou to, že to bylo řečeno o Bohu, tak přitom to můžeme aplikovat na pravdu, že tedy pravda je něco nehybného, co pro každého člověka znamená adresné oslovení. Když je to nehybné, vždy stejné, tak jak to v různých chvílích a v různých situacích může různé lidi osobně a adresně oslovovat?

To je paralogické. Buď, a nebo. Buď je to tak, jak si to představovali Řekové, že pravda je to nehybné, na co zíráme. Jediný přístup je prostě otevřít oči a teď vidíme to jsoucno, které ale není ničím zakryto. Máme ten východ z jeskyně, kde vidíme jenom ty stíny, a teď jsme oslněni nejdřív, pak si zvykneme, takže můžeme koukat přímo a dívat se – ta *theória* je podívaná – můžeme se koukat, zírat do toho plného světla. Buď. Anebo musíme si tohleto všechno odpustit a mluvit o té adresně osobně oslovující pravdě, která samozřejmě musí být vždycky přiměřená tomu, koho oslovuje. Neexistuje adresnost obecná. Adresnost je vždycky adresná, jedinečná. Tedy buď ta pravda na nás kašle, o nás se nestará a jenom my toužíme po pravdě a je to fuk. Anebo nám je to třeba i fuk, ale ta pravda nás nenechá na pokoji, pořád do nás šťourá, pořád na nás utočí a pořád chce na nás, abychom dělali něco spíš než něco jiného, ať už děláme cokoli.

Mám za to, že nám zde dobře může pomoci jasné povědomí nepřipustnosti pokračovat v těch starých myšlenkových tradicích, jež se nám rozkládaly a rozpadají před očima. To jest, to jsou ty tradice, které jsou zatíženy těmi paralogismy, o kterých jsem hovořil, a celou řadou dalších. Musíme upustit od každého pokusu hypostazovat nějaké jsoucno v pozadí a zůstat jen u toho, co může být záležitostí naší zkušenosti. Cítíme se přece každou chvíli být osloveni a tomuto oslovení jsme s to jako osobní výzvě nám adresované porozumět. To je naše zkušenost. Nejde o to to hned interpretovat a vymýšlet si nějaká *entia*, jak se říká. To je ta známá teze středověká: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Je třeba nezvyšovat počet jsoucen nad to, co je nezbytné. Toho bychom se mohli držet. Těch jsoucen je stejně už tolik, že nemá cenu přidělovat další.

No a tedy nebudeme dělat z pravdy jsoucno. Ani z Boha nebudeme dělat jsoucno. My zůstaneme u toho, že se cítíme být oslovováni a my víme, že to oslovení někdy je pravé, někdy nepravé. Někdy máme černé svědomí oprávněně, jindy je to falešné černé svědomí. Ale to, že to svědomí máme, proč to máme, odvisle od toho, v té další věci, jak to interpretovat, ale my víme, co to je, my máme zkušenost s tím, co to je mít černé svědomí. Černé svědomí, to je něco, co Sókratés se pokusil interpretovat jako *daimonia*, hlas toho *daimonia*. To je naše zkušenost, to my víme. Jenomže my jsme zvyklí to už hned odinterpretovat. Tak to odinterpretování si nechme stranou. My zůstaneme u toho fenoménu, který je nám bezprostředně dán. My víme, co to je, že se každý den, každou chvíli setkáváme s těmi výzvami, o tom jsme mluvili. Z toho musíme vyjít a nechat být ty pokusy buď konstruovat nějaké ty bytosti nebo jsoucna za tím, anebo naopak je popírat.

My víme, co to je, cítíme každou chvíli, že jsme osobně osloveni, a tomuto oslovení jsme s to právě jakožto osobní výzvě nám adresované porozumět. Tedy toto je naše zkušenost, u té zůstaňme. Rád bych tady nakonec uvedl jakousi analogii. Analogii, která nám umožní poukázat na ten základní rozdíl. Proto má cenu dělat analogii, dělat přirovnání, přirovnání v té francouzštině není důvod, není argument: *comparaison n'est pas raison*. Přirovnání je důležité proto, abychom mohli rozlišit, ne abychom mohli věci zjednodušit. Tedy z tohoto důvodu uvádím následující analogii.

Když se malé dítě cítí být osobně osloveno a vstříc tomuto oslovení se pokouší samo něco vyslovit, není to proto, že se vztahuje k matce jako osobnímu původci tohoto oslovení, této výzvy ke komunikaci. Teprve mnohem později si dítě dělá jakýsi názor na svou matku. To dítě nemá názor, to dítě se k matce vztahuje jako k čemusi oslovujícimu, nikoliv jako k čemusi, co jest. Teprve mnohem později si dítě dělá názor na matku, a to na základě mnoha dalších velmi odlišných zkušeností s matkou, většinou zkušeností, které se týkají té matky nějak objektivně, nikoliv toho setkávání s tou osobní výzvou, která přichází od matky. A to je právě něco, co zkušenostem s adresným osobním oslovením přicházejícím v budoucnosti

chybí a nikdy chybět nepřestane. Zatímco dítě se setkává s matkou osobně a fyzicky a mnohokrát a v různých souvislostech, my se nikdy s Bohem ani s pravdou nesetkáváme. Dokonce pokud by byly pochybnosti ze strany křesťanů, tak výslovně Ježíš říká, že Boha nikdo neviděl, Boha žádný neviděl, tam je přímo v evangeliu. I když se proti tomu dají citovat jiná místa, minule jsme mluvili o Mojžíšovi a tam se říkalo, že Mojžíš chodil s Hospodinem tváří v tvář a tak dále, těch případů je víc. Prostě Ježíš ale říká, tak to se asi musíte křesťané sami rozhodnout, budete-li se držet Ježíše, anebo budete-li se držet Starého zákona. Ježíš říká, že Boha nikdo neviděl, jenomže syn vypravil, ten jediný syn.

Adresnost výzev nepředstavuje dostatečný důvod pro hypostazi nějaké božské bytosti, a to jak v tom tradičním smyslu jako boha, tak v tom reinterpretovaném smyslu jako třeba pravdy, ale chápané jako jsoucno. O této hypostatické nějaké jsoucnosti nebo bytosti nic nevíme. My máme zkušenosti, ale zas máme zkušenosti s oněmi výzvami, které přicházejí a osobně nás oslovují. Tedy filosofie po mém soudu legitimně může podrobit reflexi tuto zkušenost, ale nemůže se pokoušet o konstrukci nějaké té hypostatické bytosti nebo hypostatického jsoucna. A to je důvod, proč si myslím, že filosofická teologie