

Úvodní kapitoly z filosofie [ETF, zimní semestr 1993–1994]

1.1

Vymezení filosofie: je specifická filosofie dána jejími tématy? Uvádí se nejčastěji: postavení člověka ve světě, povaha světa, povaha člověka, odkud přicházíme, kam jdeme, co nebo spíše kdo vlastně jsme, atd. Filosofickým tématem se ovšem může stát cokoliv. Prvními tématy se pro nejstarší filosofy stala témata mýtů (především řeckých, neboť filosofie vznikla v Řecku), tj. témata mytického myšlení archaických lidí. Podle Patočky dává mýtus odpovědi na otázky, které si však sám neklade a ani neumí položit. Pro filosofii je naopak především charakteristické, že klade otázky. Dokonce i tam, kde se filosofie pokouší na některé otázky odpovědět, dělá to především proto, aby mohla položit další otázky, nikoliv proto, aby ve svých odpovědích dosáhla nějakého definitivního řešení. Filosofie proto rozšiřuje a prohlubuje chápání světa i člověka nikoliv tím, že by přidávala k tomu, co nám dnes poskytují nejrůznější vědy, nějaké další, pro filosofii specifické poznatky, ale že klade otázky tam, kde si je vědci a věda, nebo zase lidé obecně nekladou, ba kde je vůbec nevidí a někdy dokonce ani nechtějí vidět. K tomu cíli užívá zvláštního vynálezu, díky kterému mohla filosofie vůbec vzniknout, kterého se však ujaly později všechny vědy a který pronikl i do běžného života a myšlení lidí nejprve v oblasti řeckého vlivu, později v oblasti vlivu evropského, dnes už prakticky do života a myšlení lidí téměř na celém světě.

1.2

Tím vynálezem byly pojmy a pojmové myšlení. Sama pojmovost ovšem nezakládá filosofičnost, myslet v pojmech ještě nestačí k tomu, aby byla takovému myšlení přiznána filosofičnost v plném slova smyslu. Ale na druhé straně platí, že kde jsou pojmy a pojmovost, tam je myšlení nějak namočeno do filosofičnosti a filosofie, ať chce nebo nechce. To platí pro všední, každodenní myšlení lidí všech druhů zaměstnání, aktivit a zaměření, ale stejně to platí pro všechny obory myšlení a práce odborné a vědecké. Lidé si ani v praktickém každodenním životě, ani ve vědecké práci nemohou stále jen klást otázky, a proto je celkem pochopitelné, že kladení otázek někdy nemají moc rádi, že se otázkám vyhýbají, že je někdy dokonce „vytěsňují“ ze svého povědomí i tam, kde se jim samy vnucují, kde se zdají na ně doléhat velkou silou. Časem se k povaze pojmovosti a pojmů vrátíme, abychom se dopátrali, v čem vlastně spočívají. Nyní se spokojíme s tím, že vynálezem pojmů a pojmovosti podmíníme filosofii a už její vznik. Tam, kde nemůžeme doložit pojmovou strukturu myšlení, nemůžeme žádným právem mluvit o filosofii. Za veskrze problematické musíme proto považovat, je-li do dějin filosofie zahrnováno také myšlení staré Indie nebo staré Číny apod., a už vůbec musíme velmi ostře odmítnout třeba způsob, jak Kramer beze všech skrupulí mluví o filosofii a dokonce metafyzice starých Sumerů. Takové nekritické až svévolné užívání termínů je prostě nepřijatelné. Slova intelekt a inteligence jsou odvozena od intellego, a to znamená rozlišují. Mohlo by se proto zdát, že kdo v takovýchto záležitostech nedovede nebo nechce přísně rozlišovat, jedná neinteligentně.

1.3

Tento závěr by však byl předčasný, kdybychom se s ním spokojili. Přesně vzato by byl stejným způsobem „neinteligentní“, protože přesně pojmově nerozlišující a tedy nedostatečně kritický, jako ono jakoby samozřejmé předpokládání, že nějaká filosofie je všude, třeba i v tom starém Sumeru. Samo rozlišování totiž ještě zdaleka nemusí být založeno na pojmech a pojmovosti. Vždyť i zvířata dovedou rozlišovat, dokonce i rostliny. Nejde tedy o jakékoli rozlišování, nýbrž o rozlišování pojmové. A pojmy jsou účinné nikoliv samostatně, izolovaně a samy o sobě, nýbrž pouze v kontextu, v širších souvislostech myšlení, které je celé organizováno pojmově. A tak jsme vrženi zase zpět k pojmům a pojmovosti, tentokrát k pojmovým souvislostem. Smysluplné souvislosti, které jsou důkladně a důsledně pojmově organizované, nazýváme teorií ve starém, řeckém způsobu chápání THEORIA. Nejde totiž o jednotlivé teorie ve smyslu vymezených a omezených, pečlivě propracovaných a co nejpřesněji formulovaných koncepcí určitých speciálních tematických okruhů, nýbrž ve smyslu celého typu myšlenkového přístupu. THEORIA znamená řecky vidění, dívání se, zírání. Podle Aristotela je

směr praxe naprosto odlišný od směru teorie: praxe totiž podle něho směřuje k dílu, kdežto teorie k pravdě. Pravdu nemůžeme dělat, ale jenom se na ni dívat, zírat na ni, nazírat ji. To dnes už dávno nemůžeme držet – naopak víme, že teorie (jako vůbec myšlení) je jenom zvláštní druh praxe. Zejména židé a křesťané by měli vědět, že pravda nemůže být jenom nazírána, nahlížena, ale musí být dělána, přesněji: musí se stávat. Pravda, která se nestává resp. která by se nestávala, není žádnou pravdou. Ve světle pravdy se ukazuje všechno jako pravé nebo jako nepravé, a pokud se to pravé ještě nestalo, znamená pravda výzvu pro nás, abychom přiložili nejen mysl, ale také ruce k dílu, aby nepravé bylo napraveno a pravé jako skutečnost ještě neuskutečněná aby se stalo skutkem, skutečností uskutečněnou. A aby se věci ukázaly v pravém světle, k tomu je – podle staré filosofické tradice – nevhodnější právě filosofie, k tomu jsou nevhodnější právě ony pojmové struktury našeho myšlení, které nám dovolují se od jednotlivých, omezených kousků skutečnosti poněkud odpoutat, abychom je mohli zařadit do širších až nejširších souvislostí – s perspektivou, že se v pravém světle ukáží tehdy, když se jim v našem pohledu dostane správného místa v celku veškeré skutečnosti.

1.4

Tady se nám však do cesty staví závažná otázka: má se člověk vůbec pokoušet proniknout svým porozuměním do všech těchto otázek a problémů? Tak třeba jsou umělci, kteří reflexi pocítují jako cosi rušivého, co oslabuje jejich uměleckou tvořivost, a raději tvoří než uvažují a mluví o své tvorbě, a když už se do myšlení a vypovídání o své tvůrčí práci musí dát, dávají přednost výkladům, do nichž vtělují své pocity, a vůbec ani tyto pocity, ani samu svou tvořivou činnost nechtějí podrobobovat analytické kritice a kontrole. Možná, že právě proto se nám umění jeví tak blízké mýtu. Také mýtus resp. myticky myslící a žijící člověk cítil v pojmovém myšlení cosi rušivého a destruuujícího, a proto se mu bránil. (Srv. pogromy na pythagorejce a nejrůznější útoky a tresty, namířené proti filosofům a filosofii dokonce právě ve starém Řecku, ne teprve ve středověku a na začátku novověku. Některé skupiny křesťanů, nejen jednotlivci, dodnes chápou filosofii jako něco cizího křesťanství a brání se vehementně nejen proti ní, ale také proti vědě, která se konec konců mohla ustavit jen díky filosofii a filosofickým předpokladům, ať už si toho jsou příslušní vědci vědomi či nikoliv. Můžeme se tedy podívat blíže na otázku, zda se to právě s theologií nemá podobně jako s uměleckou tvorbou, zda pro theologické myšlení – anebo ještě pronikavěji domyšleno a vysloveno: pro myšlení víry – není filosofie také něčím cizím, rušivým a převráceným, zvrhlým. Víme přece ze zkušenosti, že právě pro protestantismus je charakteristická jakási základní nedůvěra v rozum a v myšlení. Tuto spíše náladu než zdůvodněnou nechuť musíme ovšem právě v těchto přednáškách podrobit kritickému přezkoumání. Filosofie se totiž legitimně může zabývat jakýmkoliv tématem, protože to není žádná odborná disciplína, žádná specializovaná věda. To nás později nutně přivede k otázce, jak vlastně máme chápat samu teologii. Je theologie v tomto smyslu odborná věda (nebo soubor odborných věd) – anebo je daleko bližší filosofii tím, že se má, musí – a ovšem také musí být schopna a musí také udělat všechno pro to, aby opravdu byla schopna – se vztáhnout ke všemu, k celému světu, nezůstávat jen v nějakém ghettu, v nějakém ještě ne zcela vyschlém rybníčku, v nějaké špinavé kaluži jakési přežívající všeobecné, tzv. „přirozené“ religiozity (kde se s úzkostí bude chápat nejenom každého přechodného deštíčku, ale i každé kalné stružky, jen aby se pokusila trochu zvedout hladinu oné vysychající kaluže).

1.5

A tu se v této souvislosti musíme ovšem tázat: co to je vlastně theologie? Jak vznikla? Odkud vzala své jméno? Můžeme vůbec přijmout to, co toto jméno vyslovuje, co říká? Může vůbec nějaká vědecká disciplína, jejímž tématem a předmětem je bůh (nebo Bůh), být považována za legitimní? Kdo, tj. která „vědecká“ nebo jakákoliv jiná instance je tu dostatečně kompetentní, aby onu případnou legitimnost posoudila? A tak tu máme jednu velice závažnou otázku, která musí být zřetelně postavena, formulována a alespoň pokusně řešena ještě dříve, než přistoupíme k otázce povahy a kompetence samotné theologie a k otázce vztahu mezi filosofii a theologií. Co je tou poslední instancí pro samo theologické myšlení – a v jakém vztahu je tato poslední instance pro theologické myšlení k myšlení filosofickému? Ještě konkrétněji řečeno: má theologie nějaký

privilegovaný přístup k této instanci, který je odepřen filosofii? Má snad theologie nějakou tajnou dohodu s touto instancí? A má tato instance nějakou averzi vůči filosofii a filosofům, takže s nimi nehodlá vejít ve styk jinak než prostřednictvím theologů? A ovšem ze strany filosofů je možno a dokonce nutno postavit otázku, zda by to nebyla jen nemístná náročivost ze strany theologie a theologů, kdyby si takové privilegium chtěli přivlastnit a de facto uzurpovat. Filosofie je reflexe (kritická, radikální čili principiální, a systematická), která si nesmí nechat před sebe postavit žádnou překážku, kterou by hned nepodminovala, a která nejen nechce, ale nemůže a nesmí uznat žádné tabu, před kterým by se měla nebo musela zastavit. Ať proto theolog udělá cokoli, jeho dílo a jeho myšlení bude podrobena filosofickému přezkoumání a kritické reflexi. S tím musí theolog počítat, a proto musí být co nejlépe připraven, aby takové kritické reflexi ze strany filosofie dovedl čelit a aby před jejím kritickým soudem obstál. Už z toho důvodu musí být theolog filosoficky vzdělán. Pochopitelně to ovšem neřeší věc zásadní. Otázkou však je, zda jsou v dané chvíli vůbec podmínky a předpoklady, aby nějaké řešení této zásadní věci bylo možné.

1.6

Chtít v tomto stadiu najít a zformulovat řešení by bylo zajisté nejen předčasné, ale poněkud naivní. Musíme se obrátit k jiným otázkám a problémům, ale nesmíme na tento a vůbec na žádný jiný otevřený problém zapomínat. Partikulární řešení jednotlivých, omezených problémů může být technicky nebo ekonomicky užitečné, ale filosoficky je irrelevantní, pokud odhlíží od problémů ostatních a vůbec od nejširších kontextů. Filosofie nesmí nikdy ztrácet vztah k celku (a k jednotlivým celkům), a proto se na každé omezené a izolované řešení musí vždycky dívat s nedůvěrou a podezřením. Ani filosofie však nemůže začínat z ničeho, od nuly, nemůže se obejít bez předpokladů. A protože to bez předpokladů nejde, musí si své předpoklady pečlivě a důkladně brát a prověřit. Filosofování je vlastně nikdy nekončící myšlenkově experimentální práce. Témuž kritickému přezkoumávání, jemuž je kdykoliv hotova podrobit nejenom každou koncepci theologickou, ale také každou teorii a koncepci kterékoliv z věd, ať už přírodních nebo společenských či duchovních, musí být filosofie připravena podrobit také všechny myšlenkové výkony vlastní. Kritičnost, která neobrací své ostří také vůči sobě samotné, přestává být dostatečně kritická a stává se kritičností polovičatou, předpojatou a tedy nekriticky zaujatou. Tato okolnost je také zdrojem toho, že filosofie nikdy nemůže a ani nemá být jenom jedna jediná, „ta pravá“, neboť taková „pravá filosofie“ – jak se kdysi ve scholastice začalo říkat, *philosophia perennis* – by nutně postrádala onu pro filosofii nezbytnou sebekritičnost, bez níž se filosofie propadá do ideologičnosti. Kritičnost je možná jen z odstupů. Kdyby bylo něco takového jako „pravá filosofie“ možné, pak by každá kritika byla nemožná buď proto, že v ní chybí odstup, anebo kdyby se k nějakému odstupu přece jen dopracovala, byl by to nutně odstup falešný, do omylů jdoucí, neboť by byl odstupem od „toho pravého“, od pravdy. A filosof nikterak nevidí, že by situace theologa byla v této věci nějak podstatně odlišná. Jestliže existuje pluralita ve filosofii, zcela nepochybně bude existovat také v theologii. Anebo že by theologické „pravdy“ chtěly být tak donutivé, jako tzv. „opravdy“ vědecké?

2.01

Objasnili jsme si základní věc, že počátek filosofie spadá v jedno s počátkem pojmového myšlení. Bez vynálezu pojmů a pojmovosti by nebylo filosofie. Proto je třeba se velmi kriticky dívat na bohužel dosti běžný zvyk mluvit o tzv. staré indické nebo staré čínské filosofii, nebo zase – jak to činí Kramer – o filosofii nebo dokonce metafyzice sumerské apod. To má zásadní význam pro vztah mezi filosofii a theologii. Theologie, rozumí se křesťanská theologie, vznikla jako reakce prvních křesťanských (a dokonce ještě předkřesťanských, tj. pozdně židovských) myslitelů na filosofii. Apoštol Pavel, který je už helenistickou filosofii ovlivněn, ještě před ní varuje – tak se to alespoň říká (Kolos. 2,8). Podívejme se na toto místo blíže.

2.02

„Dejte si pozor, aby vás někdo nesvedl prázdňým a klamným filosofováním, založeným na lidských bájích, vesmírných mocnostech, a ne na Kristu.“ (Ekum. překl.) – „Hleďtež, aby vás někdo neobloupil

moudrostí světa a marným zklamáním, uče podle ustanovení lidských, podle živlů světa, a ne podle Krista.“ (Kral.překl.) – „Videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et innanem fallatiam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum.“ (Vulg., nova editio.) – „Seht zu, daß nieman euch *eures Glaubens* beraube durch Philosophie und leere Täuschung, die auf menschlicher Überlieferung, auf den Naturmächten, und nicht auf dem Messias beruht.“ (vgl. Gal. 4,3.) (1023, překl.Curt Stage.) – BLEPETE MÉ TIS HYMAS ESTAI HO SYLAGÓGÓN DIA TÉS FILOSOFIAS KAI KENÉS APATÉS KATA TÉN PARADOSIN TÓN ANTHRÓPÓN, KATA TA STOICHEIA TOY KOSMOY KAI OY KATA XRISTON.

2.03

Humanista Blahoslav v překladu neužil slova „filosofie“, ale vyložil to jako „moudrost světa“, aby pro filosofii zachránil lepší význam. Ekumeničtí překladatelé sice termín zachovali, ale filosofii zaměnili za filosofování, tedy substantivum za sloveso, a ještě dodali charakteritiku, totiž „prázdné a klamné filosofování“, a ještě to dorazili „založené na lidských bájích“, což si prostě vymysleli (SYLÉ = lup, kořist, zabavení, PARADOSIS = vydání, vzdání, odevzdání, např. dědictví, ústní podání, tradice, APATÉ = oklamání, lest, podvod, KENOS = prázdný, planý, marný). Stejně tak je dosti pochybné překládat STOICHEIA jako vesmírné mocnosti, to snad může náležet k výkladu, jak ony prvky či živly byly tehdy v onom úpadkovém období již nefilosoficky, ale spíše remytizovaně chápány.

2.04

Měl-li Pavel opravdu na mysli remytizované chápání prvků světa (elementa mundi resp. STOICHEIA TOY KOSMOY), pak to není varování před skutečnou filosofií a Blahoslav má pravdu, když toho termínu raději nepoužije. Ale pak to zároveň znamená, že Pavel vlastně nevěděl nic o skutečné filosofií, a to bez ohledu na to, že se tomu v té době vůbec nemusíme divit. Není to tedy pravá filosofie, před kterou apoštol varuje. V tom případě se však musíme tázat, odkud se tedy bere ta averze vůči filosofií, která navazuje na její klasickou a ne na její upadlou a zvrhlou podobu. To, co Pavel rozuměl filosofií, nemá kromě toho názvu nic společného ani s klasickou řeckou filosofií, ani s tím, co obvykle ještě dnes pod tím slovem rozumíme. To lze ostatně demonstrovat už na verši čtvrtém, kde apoštol mluví o svém hlavním úmyslu:

2.05

„A totoť pravím *proto*, aby vás žádný, falešně dovodě, neoklamal podobnou k pravdě řečí.“ (Kral.) „Říkám to *proto*, aby vás nikdo neoklamal líbivými řečmi.“ (Ekum.) Hoc autem dico, ut nemo vos decipiat in sublimitate sermonum.“ (Vulg.) „Das sage ich, damit niemand euch verwirre mit Überredungskünsten.“ (Stage.) TOUYTO LEGÓ HINA MÉDEIS HYMAS PARALOGIZÉTAI EN PITHANOLOGIA. (PARALOGIDZESTHAI = špatně počítati, podváděti, nesprávný úsudek si činiti, PITHANOLOGIA = uvádění důvodů, umění přemlouvání, PITHANOS = přesvědčující, schopný přemluvití, důkladný, důvěru vzbuzující, příjemný, věrohodný, pravděpodobný, poslušný, věrný, pravý.) S jistým zdůrazněním můžeme *proto* říci snad zcela oprávněně, že jde o varování před rétorikou a sofistickou, nikoliv před filosofií. Filosofie totiž odhaluje chybné, nesprávné úsudky, a to jak těch druhých, tak své vlastní. Nejstarší literární doklad sebepochopení filosofie na základě interpretace samotného jejího jména, jak ji najdeme v SYMPOSIU, zároveň staví na roveň FILOSOFIEIN a FILALÉTHEIN, tedy lásku a touhu po moudrosti a lásku a touhu po pravdě. A je to právě filosofie, která upozorňuje na to, že lež je tím nebezpečnější, čím víc se podobá pravdě. (Srv. Brochovy úvahy o „Antikristovi“ třeba v umění.)

2.06

Tohle není žádná svévolná, od skutečných dějin křesťanského myšlení odtržená hypotéza. Bylo by na pováženou, kdyby křesťanští myslitelé již v prvních stoletích navzdory Pavlovu varování udělali to, co víme že udělali, totiž že „pokřtili“ Platóna a udělali z něho jakéhosi křesťanské filosofa ještě před Kristem, tedy něco jako filosofického proroka, připravujícího myšlenkově, filosoficky „cesty Páně“. Nám se to dnes ovšem zdá býtr značně přehnané, ale tím spíš si nelze představit, že by se tyto názory

prosadily tak brzo navzdory apoštolovu varování a proti němu. Nezbývá, než vzít na vědomí, že křesťanští platonikové a dokonce sám AUGUSTIN nerozuměli Pavlovu varování jako varování před skutečnou, pravou filosofií, tedy před tím, čemu Platón sám říkal HÉ ALÉTHINÉ PHILOSOPHIA.

2.07

Zdrželi jsme se u tohoto bodu proto, že musí být jasno v jedné věci: apoštol Pavel nevěděl dobře, co to je skutečná filosofie, a proto daleko spíše než varování z jeho strany má pro nás důležitost živá zkušenost s opravdovou filosofií, jaká provázela onen pozoruhodný a zásadně významný pokus o křesťanskou reinterpetaci Platónovy filosofie. A tato zkušenost musí být dnes

znovu reflektována, a to právě z našich pozic, ne pouze z pozic tehdejších, které pro nás přece nejsou o nic víc zavazující než nějaké názory přírodovědecké. A tuto tehdejší zkušenost s filosofií musíme konfrontovat s naší dnešní zkušeností, kterou rovněž musíme podrobit reflexi. Něco podobného sice musí vlastně dělat každá generace, ale dnes se děje něco mnohem podstatnějšího a závažnějšího, než abychom tomohli takhle relativizovat a nivelizovat. Ta filosofie, kterou křesťanské myšlení inkorporovalo do své tradice, se ukazuje jako hluboce otřesená a zhroucená, a my se dokonce můžeme právem tázat, zda toto zhroucení není dlouhodobým výsledkem oné synkreze, před kterou sice nevaroval apoštol Pavel, protože o celé záležitosti neměl jasného povědomí, ale naproti tomu právě přinejmenším proti některým stránkám této synkreze varovala celá řada významných myslitelů pozdějších, a to nejenom v prvních staletích, ale také ve středověku a dokonce v době nové. Abychom si připravili potřebná měřítká pro posouzení, na které z těchto myslitelů můžeme a jakáme dnes navázat a na které nikoliv, musíme si nejprve udělat v některých základních věcech jasno. Myslitelé, na něž pak navážeme, nám v tom mohou v mnoha ohledech napomoci, ale v žádném případě to nemůžeme nechat jenom na nich a vybrat si prostě někoho, a toho pak se držet. Také ve filosofii platí, že ten, kdo se ohlédá jenom nazpět, ustrne a zkamení stejně, jako kdysi žen Lotova.

2.08

Zvláštní pozornost však budeme věnovat jedné otázce, kterou jste asi před chvílí nezaznamenali, ačkoliv už v jisté podobě zazněla. Jestliže je tomu opravdu tak, že celá dosavadní filosofická tradice se v jistém ohledu hroutí, a to právě v důsledku působení oné druhé tradice, původně nefilosofické, tradice myšlení, jak se vyvíjelo v dlouho řadě malých i velkých proroků, pak se otázka vztahu mezi oběma tradicemi před nás staví dnes znovu a žádá si nového řešení.

2.09

Víme na jedné straně, že filosofie je řeckého původu, tj. že původně nepochází ani z tradice prorocké, ani jiné tradice izraelské, ale do v pozdní izraelské době začala mít vliv na celý tehdejší středozevní svět a také na lidi v Palestině, a ovšem také na Židy v diaspoře. V pozdějším období, tj. v křesťanství představuje filosofický způsob myšlení cizí prvek ve zvěstování evangelia a vůbec v reflexi víry. Nicméně po dlouhá staletí docházelo k nejrůznějším formám koabitace, spoluzítí těchto dvou tradic, docházelo k jejich vzájemnému ovlivňování a přizpůsobování obou stran. Byly celé dlouhé doby, kdy se zdálo, že ona filosofická resp. metafyzická tradice myšlení nabyla jednoznačně vrchu nad myšlením starozákonním a evangelickým. Ale vždy znovu přicházeli křesťanští „dissidentní“ myslitelé, aby tuto převahu metafyziky nad zvěstí evangelia postavili na světlo a rovnou na pranýř. A pak se stalo to, na co bystřejší pozorovatelé už nějakou dobu upozorňují: navzdory pomalosti působení oné nefilosofické, netafyzické tradice se ukázala a

ukazuje jakýsi zvláštní druh superiority myšlení staroizraelského ve srovnání s myšlením řeckým a na řeckou filosofii navazujícím.

2.10

A tak stojíme ve zvláštní situaci:

3.01

Emanuel Rádl napsal v Útěše, ve svém „filosofickém odkazu“, následující věty:

„Opouštím biologické učení o buňkách a o pletivech, o protoplazmě, o jádru buněčném i o tělískách mikroskopicky drobných, která objevili biologové. Neboť to je hmota a tma kolem ní; metoda pak této vědy je prodána myšlení nové doby, podle něhož se mají věci vyšší, jemnější, vznešenější oceňovat podle nižších, primitivnějších, bezvýznamných.

Opouštím tedy metodu vysvětlovat růže z buněk, obratlovce z červů, člověka z opice a Boha z instinktů lidských. Vracím se k metodě starověké a středověké a chci rozumět živým bytostem, a proto si vykládám žabu podle vzoru dokonalého obratlovce, opici podle míry člověka a lidi podle obrazu božího.

Živé bytosti, bakterie, rostliny, zvířata, lidé jsou vládou svého druhu, vládou, která má program (obsah, úkol, cíl a tak dále) a která organizuje živou bytost, jako vláda organizuje občanstvo. Co rozumím slovem, že každá živá bytost je zvláštní vládou, znázorní analogie. ...“ (Váhy, s. 21.)

3.02

Nechme stranou, má-li Rádl pravdu v tom, že se vrací k metodě starověké a středověké. Musili bychom podrobně studovat, v čem Rádl na tyto staré tradice navazuje a zejména na které z nich. Uvedu příklad: v téže knížce ke konci staví Rádl otázku: není tedy důsledné zahrnout schémata mechanistická a náhodnostní a vrátit se k antické víře, že celý svět, i hvězdy mají podíl na životě? (s. 69.) Jistě je pravda, že v Platónově Timaiovi se o světě mluví jako o čemsi živém, podle Novotného překladu: o živoku. Také první filosofové vůbec chápali ARCHÉ nejen jako zřídlo všeho života, ale jako oživenou (ještě Aristotelés jim dává souhrnné jméno „hylozoisté“, právem, pokud jde o onu živoucnost, neprávem, pokud jde o redukci ARCHÉ na HYLÉ, neboť to je nejen termín, ale také myšlenka Aristotelova, jeho pojem). Naproti tomu však lze vidět také jiné filosofické koncepty, např. u atomistů, podle kterých život, živoucnost je pouhé zdání, pouhý náš zvyk (podobně jako barva nebo kyselá a sladká, zl. B 125), „avšak ve skutečnosti atomy a prázdno“ (s.110). Jak je vidět, jde o Rádlovo zjednodušení, které by bylo třeba důkladně vyjasnit. On totiž opouští nikoliv pouze myšlení „nové doby“, ale také myšlení některých presokratiků, např. atomistů (ale nejen jich). Důkladné objasnění této věci není však v této chvíli naším cílem.

3.03

Podívejme se blíže na onen Rádlův způsob dvojího přirovnání: člověka a opice

na jedné straně a člověka a obrazu božího na straně druhé. Zkusme z toho udělat jakousi úměru: opice má se k člověku tak, jako se má člověk k obrazu božímu (Rádl tu zřejmě nechtěl mluvit přímo o Bohu). Pro opici by pak člověk byl jakýmsi bohem, zatímco pro Boha by byl zase spíše jakousi opicí. Zde nám naskakují některé zajímavé asociace. Ve středověku se někdy mluvilo o „simia Dei“, ale mýnil se tím Satan, ne člověk. Naproti tomu Hérakleitos prý podle Platóna zase řekl, že „nejkrásnější z opic je ošklivá, srovná-li se s pokolením lidským“ (zl. B 82). Na tom vidíme, jak znázornění myšlenka takovým příkladem může být chápána jen jako něco pouze pomocného. Rozhodující tu je myšlenka; právem říkají Francouzi, že „comparaison n'est pas raison“. Pokusme se tedy Rádlovu myšlenku upřesnit, a to nikoliv lepšími přirovnáními, nýbrž pojmově.

3.04

Vykládat žábu podle vzoru dokonalého obratlovce je metoda platónská; zde vidíme jeden z dokladů pro Patočkovu tvrzení, že Rádl je platonik (nikoliv tedy aristotelik, jak by se snad povrchnějším čtenářem mohlo zdát a jak – po mém soudu nesprávně – přečetli Útěchu po válce někteří recenzenti (např. Komárková). To ostatně potvrzuje také závěrečná kapitola knížky, v níž nám Rádl předkládá „dva obrázky ideje, vzpomínaje Platóna“ (s. 71). Ale porovnáme-li tuto Rádlovu formulaci s onou druhou, již citovanou, mohlo by to znamenat, že „obraz boží“ je chápán jako vzor dokonalého člověka. Zase nás tu nebude nijak vzrušovat možná asociace s tezí takového Feuerbacha, který prohlašuje, že podstatou theologie je antropologie. Rádl nám věc usnadnil tím, že bmluví o Bohu, nýbrž o obrazu božím. To je však myšlenka biblická: podle Geneze – v ekum.překladu – stvořil Bůh člověka „aby byl jeho obrazem podle jeho podoby“ (1,26), a znovu (1,27): Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím ...“

3.05

Naším dnešním tématem, v němž budeme ovšem ještě příště a popříště pokračovat, bude právě, jak je třeba chápat člověka a v čem je třeba spatřovat onen „obraz boží“ resp. – jak se dříve podle Kralických také říkalo – „podobnost“, Němci mluví o podobnosti, „Gottähnlichkeit“. Už předem můžeme vyslovit své pochyby nad tím, k čemu došlo dost brzo v křesťanských kruzích, jakmile byla překonána averze vůči řecké vzdělanost a vzdělanosti vůbec (víte jistě, že tato averze vůči vzdělanosti provází po dlouhé věky mnohá hnutí a směry v křesťanství, a také v naší minulosti musela Jednota svěst významný zápas proti tzv. misomůzům, tj. nepřítelům Mús, nepřítelům umění a vzdělanosti. Ona je ovšem vzdělanost a „vzdělanost“: interpretovat zmíněná slova Geneze v Platónově duchu není ani nevzdělanost – neboť nevzdělanec nezná ani Genezi, natož Platóna -, ale není to ani opravdová vzdělanost, protože vykládat hebrejské myšlení v duchu platonismu je hrubá chyba. Můžeme tedy mluvit o částečné, neúplné vzdělanosti, tedy nedovzdělanosti a polovzdělanosti. Tu můžeme chápat a do jisté míry snad i omlouvat u nejstarších křesťanských myslitelů, ale

musíme si jí být dobře kriticky vědomi. V žádném případě ji však nemůžeme pardonovat, když něco podobného najdeme u křesťanů dnešních. Obávám se, že nedovzdělanost a polovzdělanost dnešních křesťanů je jednou z hlavních překážek mocného a účinného zvěstování evangelia a zejména také mocné a účinné pomoci křesťanů na obnově a zejména nápravě naší společnosti, a to nejen u nás doma, ale v celé Evropě a v celém světě.

3.06

Rádl má velmi osobitý, ale – jak se mi zdá – také velmi instruktivní a pedagogický výklad evangelijních slov o víře, která přenese horu (eventuelně moruši i s kořeny) do moře. Pravá víra nespočívá v tom, že si sednu a pokusím se tak intenzivně věřit, že způsobím nějaký zázrak. Kdo tak pevně věří, že hora musí být přenesena do moře, vypracuje plán, najme inženýry a dělníky, koupí nebo si vypůjčí stroje a nechá horu do moře přenést. Jen taková víra je opravdovou vírou, která se sama pustí do práce a nespolehá na zázrak, který by za ni vykonal nějaký Džin. Vzpomínám na jeho poněkud překvapivou interpretaci, protože v ní je velmi šťastně spojena věda a technika – a tedy jakýsi kus vzdělanosti – s vírou. Nevzdělaná víra, víra bez vzdělání je stejně tak jako víra bez skutků mrtvá nebo alespoň velice nemocná, chorobná. – A nyní se pokusme aplikovat tuto myšlenku na náš problém, jímž je onen boží obraz v člověku, ona podobnost člověka obrazu, podobě boží. Platónský výklad je výklad polovzdělaný, a my proti němu musíme vznést vážné námitky. Ale jak tedy máme vyložit tuto biblickou starozákonní a tedy neřeckou myšlenku, abychom neupadli jen do jiného typu nedovzdělanosti? To není nikterak snadný úkol. Ale musíme se se vším rizikem do toho úkolu pustit, protože žádná filosofie se nemůže vyvléci ze své snad vůbec nejvyšší povinnosti, poskytnout člověku, tj. lidem myšlenkové prostředky, nezbytné k tomu, aby porozuměl sám sobě a aby tak sám sebe poznal.

3.07

Už jsme si několikrát připomínali, že filosofie se liší ode všech odborných věd zejména tím, že nesmí ztrácet svůj vědomý a cílevědomý vztah k celku (a také k jednotlivým, tzv. pravým celkům). A co je vlastně tím celkem, tím veškerenstvím, které filosofie musí mít stále na mysli? To není svět, ani celý svět, neboť ani celý svět není ještě vším, veškerenstvím. K veškerenstvu totiž náleží také člověk sám, a na to vědy dalekosáhle zapomněly. Ukážeme si to na příkladě vědecké práce. Věda zapomíná na člověka, a nejen to: ona jej vylučuje, vytěšňuje z procesu poznání jako rušivý prvek, jako zdroj chyb a omylů. To je sice na jedné straně pravda, ale na druhé straně je to cosi hluboce nepravdivého: věda chce být pravdou samou, naprosto jistou a spolehlivou, nezávislou na člověka – ale to je právě nesmysl. Neexistuje věda bez vědců, bez badatelů, ale také bez obrovské armády vědeckých pracovníků a pomocníků třeba ne doclea špičkových, bez nichž by to alespoň dnes už vůbec dál nešlo.

3.08

Tak jako Stvořitel, má také člověk vztah k celému stvoření – to neplatí o žádném jiném stvoření, takže tím se člověk liší ode všeho ostatního, i když je sám také stvořením a náleží do stvořeného světa

3.09

O člověku však víme ještě něco víc: z vlastní zkušenosti víme, že si jsme schopni uvědomovat sami sebe, a že i když někdy něco uděláme a hned v té chvíli ani přesně nevíme, co jsme všechno přitom udělali, můžeme si to uvědomit alespoň dodatečně, a můžeme alespoň dodatečně nahlédnout, co špatného a zlého jsme udělali. Tohle je pěkně vysloveno v Jeremiášovi 31,19. A když si toto místo nyní připomeneme, uděláme tak v obou verzích, v překladu Kralických i v překladu Ekumenickém.

3.10

Podle překladu Kralických: Nebo po obrácení svém pokání činiti budu, a když mi k známosti sebe poslouženo bude, udeřím se v bedra. Stydím se, anobř i pýřím, že snáším útržku dětinství svého. Podle Ekum. překl.: Po svém návratu chci činit pokání, po svém poučení budu se bát v prsa, stydět se a hanbit, že nesu potupu svého mládí.

3.11

Za moment velké důležitosti považuji to, že k známosti sebe každý potřebuje, aby mu bylo poslouženo, pomoheno. Nezdá se mi nešťastnější upřesnit a tak redukovat tuto pomoc na „poučení“. Pokusme si nejprve objasnit, co vlastně znamená ona „známost sebe“ (zde si také můžeme připomenout známé GNÓTHI S'AYTON, tj. nápis v Delfách). Abychom mohli opravdu poznat sami sebe, musíme především sami sebou být. Ale jak se stává člověk sebou samým? Tady nám vadí četné předsudky a různá předpojetí: člověk je bytost, která není prostě tím, čím a kým jest, není prostě sám sebou, nýbrž je to bytost, která se sebou samou vždy znovu musí stávat. Poznat sebe v hebrejské tradici tedy znamená něco jiného než v tradici řecké: pro Řeky jde o poznání toho, co jsem (a to znamená, co jsem ještě před samotným poznáním). V hebrejské tradici poznat znamená mnohem víc, znamená to přimknout se, sblížit se, uzavřít spojení. Ale co to tedy znamená sblížit se se sebou samotným, přimknout se k sobě, uzavřít se sebou spojení? To znamená jednak neutíkat od sebe, ale sám sebe přijmout. To je velice důležitý moment protimytické orientace: mythos znamenal pro archaického člověka zaměřenost na pravzory, na archetypy, které měl napodobovat až do ztotožnění. Naproti tomu víra je zcela obrácená orientace na anti-archetypy: tu se člověk neztrácí v nějakém vzoru, neidentifikuje se s ním a nepřestává tak být sám sebou, ale naopak se sám sebou právě stává, neboť přebírá odpovědnost sám za sebe.

3.12

Archaický člověk, žijící ve světě mýtu, se děsí budoucnosti a tedy se také bojí sám převzít odpovědnost a rizika, bojí se sám sebe, utíká od sebe a ztotožňuje se s někým nebo něčím jiným. Víra naopak znamená vzít vážně a také s důvěrou sám sebe, být hotov převzít odpovědnost, jinak – s Pavlem

řečeno – snažně běžet. Že to není jen přemrštěný aktivismus, to záleží v tom, že víra znamená nejen činnost, práci, ale je to práce založená na základní důvěře, kterou nejlépe vystihuje formulace spolehnutí na spolehlivé. Je tu aktivita, totiž ono spolehnutí, které má smysl pouze tam, kde se pohneme a kde nezůstaneme sedět (abychom „úspěšně“ věřili). Spolehnutí není jen akt myslí, nýbrž je to celoživotní obrat. Takový celoživotní obrat však není možný bez obratu myslí, beze změny smýšlení, které musí předcházet. Proto je správný řecký překlad METANOIA. Naproti tomu je chybný onen zaběhaný překlad „pokání“, který ztratil pravý význam a znamená něco, co ani do obratu smýšlení, ani do obratu celého života nepatří. Důrazy na zbožnost, pokoru a pokání jsou důrazy psychologické a vposledu vyděračské: nejdou k věci, ale k formě, k „tónu“ řeči, k „postoji“ (pokud možno má být nahrbení, nepřipouští se stát vzpřímeně a pevně), k měkkosti a vláčnosti, ohebnosti (nesmíte stát na svém, když vám domlouvá starší, zkušenější, nebo dokonce farář, biskup, funkcionář, který zapomněl že byl zvolen nebo pověřen), nesmíte stát na svém, nesmíte žádat argumenty, ale musíte uznat úřad nebo postavení a prostě sklápnout. To vše je méně zlý nebo horší pád nazpět do mýtu a do orientace na archetypy, neboť se od vás vyžaduje, abyste nedrželi sami se sebou, ale abyste sami sebe opouštěli, zaprodávali, považovali sami sebe za nicotné. Po mém soudu je právě tohle jednou z velkých deformací víry a křesťanství, a je třeba se toho zbavit, osvobodit se od tohoto podivného otroctví a otročení.

3.13

Nejprve je tedy zapotřebí být sám sebou. Teprve pak přichází ono sebepoznání, a k tomu mi musí někdo dopomoci, podobně jako mi musel dopomoci k tomu, abych se stal sám sebou. Tak, jako je hlavním úkolem výchovy nikoliv mladého člověka nebo dítě „formovat“, což obvykle znamená ho skopávat a stlačovat do formičky předem připravené, nýbrž „vyvádět“ jej ze situace a z okolností, v nichž ještě nebyl a nemohl být sám sebou, a uvádět jej, otevírat mu cestu do otevřenosti světa, tj. do světa, který se mu sám vstřícně a napřed. a to svými hlavními zástupci otvírá. A kdo jsou ti hlavní zástupci? To jsou především rodiče a všichni nejbližší, kteří si mladého člověka mají brát a berou na starost. Bez pomoci těchto lidí se nikdo nemůže stávat sám sebou. Ale musí to být pomoc, která si je svých povinností a úkolů dobře vědoma. Mermomocí někdo cpát do nějakých předem vytvořených představ ať vlastních a soukromých, ať společenských, ať církevních nebo jiných, znamená klást překážky a nikoliv napomáhat, aby se mladý člověk stával sám sebou. Educare znamená educere, tedy ex-ducere, vyvádět odněkud, nikoliv zavádět někam. To za nás nikdy nikdo nemůže udělat, to už je právě záležitost našeho rozhodnutí, naší odpovědnosti a našeho rizika.

3.14

A teprve když se mladý člověk začne stávat sám sebou, je možné sebepoznání. Ten předpoklad nelze vynechat a obejít. Vtloukat lidem dopředu a předčasně nějaké sebepoznání, které není jejich vlastním sebepoznáním, je nebezpečné a

zhoubné. Ovšem tam, kde už je situace připravena k tomu, aby – za pomoci těch druhých, kteří ovšem dobře vědí, oč jde, a vystříhají se katechismové indoktrinace (např. že člověk je stvoření hříšné), tam ono poznání sebe s sebou přináší vždycky také zahanbení. Člověku nezbyvá než se stydět, červenat se a být zkroušený, ne proto, že je studem a zkroušeností infikován, nýbrž právě proto, že se vidí v pravém světle, že poznává sám sebe ve světle pravdy. A v tomto světle poznává také svou minulost, svou mladost a své dětství, a zjišťuje nejrůznější provinění a pomýlenost a všelijaké vady toho, co jej provázelo jako „jeho vlastní“ až do této chvíle sebepoznání. A také to musíme interpretovat poněkud odlišně od toho, jak to bývá běžným zvykem.

3.15

Nejde tu o chyby a hříchy mládí, z nichž má dopělý člověk vyrůst, jde právě o onen zásadní životní obrat, který v dětském věku není možný, protože jeho předpokladem je změna smýšlení, které dítě ještě není schopno. Tady se mi zdá dobré připomenout Bonhoefferův důraz na dospělost člověka našeho věku, kterou spojuje s opouštěním zbytků religiozity.

02

narativita: nový, dosud neexistovavší kontext („svět“), v němž se jednotlivé „kusy“ „zkušenosti“ dostávají do nových souvislostí a zdají se tak ukazovat svůj smysl – to ukazuje, že nějaká forma sebeuvědomění a uvědomění toho, co vlastně jsme a co děláme, kde jsme, odkud jsme se vzali a kam směřujeme, je člověku vlastní a že tomu nikdo nemůže utéci: člověk konstitutivně směřuje k tomu, aby našel nějaké smysluplné místo v tom, co chápe jako svůj svět. Proto tyto složky odedávna náležely k hlavním funkcím mýtu. Ale proč? Člověk ztratil své místo v přírodě a svou sounáležitost s přírodou, vypadl z přírody a staly se nanejvýš znejistěným živočichem, tj. jaksi nepřirozeně znejistěným tvorem, „nepřirozeným zvířetem“. Musel si proto vymýšlet jiný, nový svět, do něhož pak vtahoval také celou přírodu. Ale tento nový svět mýtu – odkud se vzal? Jak vůbec byl a je možný? Jak se vůbec mohlo stát, že člověk „vypadl z přírody“? Kam to vypadl? Kde se vzal onen prostor, kam mohl vypadnout?

03

Ale tady už začíná filosofické tázání: jestliže něco takového je možné, pak nemůže platit onen podivný vynález starých Řeků, totiž kauzalita a ona nutná spjatost příčiny a účinku. Čeho účinkem by mohl být vynález něčeho vskutku nového? Dnes stojíme před velkým úkolem: jak nově pojmut to, co se nám rozpadlo jako „svět mýtu“ a co se nám ještě nadále i dnes rozpadá jako „svět náboženství“. Nejde zřejmě jen o to, kde se bere „to nové“, ale také o to, jak

upadá a zaniká „to staré“. Tento druhý problém je v jistém smyslu ještě komplikovanější, protože ne všechno, co zaniká, je nutně staré (zaniká také mnoho nových věcí), dále ne všechno, co je nejen nové, ale též co je staré, je hodno zániku, a ovšem ne všechno, co je hodno zániku, vskutku zaniká. Také se tu klade otázka, co vlastně tu může být měřítkem toho, zda je něco hodno zachování nebo naopak zániku. Tedy otázka norem (která se ovšem týká ještě mnoha jiných situací, věcí, dějů, osob atd., která tedy má mnohem širší platnost a dopad).

04

odkud se vlastně berou nové věci? odkud se vzal svět, pokud tu nebyl odevždy? Odkud se vzal člověk, pokud tu nebyl odevždy – a všichni přece víme, že žádný z nás tu nebyl odevždy. Řekové udělali obrovský kus práce, aby to všechno objasnili a nechali v platnosti. Zejména to byl Platón, který myšlenkou věčných idejí zabránil, aby zkoumání šlo po stopě původu čehokoliv „nového“.

05

Platón mohl ovšem navázat na myšlenku ARCHÉ, ale pouze pod podmínkou, že bude reinterpretoována. Ta však byla reinterpretoována již Parmenidem a eleaty. „HEN KAI PAN“ však rychle vedlo ke konci každé filosofie. Filosofie mohla být zachráněna jen za cenu nějakého kompromisu. A tak celé genrace filosofů potom usilovaly o stále nová a nová kompromisní řešení, která by byla aplikovatelná takovým způsobem, aby nové bylo relativizováno, zpochybněno nebo vůbec vyřazeno. Aristotelés pro to udělal maximum, v mnohém ohledu bylo jeho řešení účinnější a úspěšnější, protože byl celým založením empirik, vědec-výzkumník, ale zároveň o nic menší spekulativní duch než Platón.

06

Základní omylem, nebo lze říci: základní chybou filosofů od začátku jejich cesty byl jakoby samozřejmý předpoklad, že každé jsoucí musí být objasněno pouze z nějakého jiného předchozího jsoucího. Průlom tu byl učiněn ze strany nefilosofie či předfilosofie, a spočíval v opačném předpokladu, totiž že všechno jsoucí má svůj původ v nejsoucím resp. v nicotě.

07

Funkce „boha“ či „Boha“ tu je velmi problematická, protože jde o to, zda takový bůh či Bůh je či není chápán jako prajsoucno, jako odevždy jsoucí ARCHÉ čili prapočátek, tj. ne-počátek.

4.01

V 13. kapitole Exodu najdeme dobře známé místo (v. 21–2), které se na první pohled zdá být v dosti povážlivém napětí s tím, co jsme mohli až dosud rozpoznávat jako nejdůležitější rys prorocké myšlenkové tradice: „Hospodin šel před nimi ve dne v sloupu oblakovém, a tak je cestou vedl, v noci ve sloupu ohnivém, a tak jim svítil, že mohli jít ve dne i v noci. – Sloup oblakový se nevzdálil od lidu ve dne, ani sloup ohnivý v noci.“ V čem vlastně spočívá ono napětí? Kde je ten nejhlubší problém? Co se zdá být tak povážlivé?

4.02

Připomeňme si strukturu reflexe. Náleží snad k nejdůležitější charakteristice lidského vědomí, že je schopno se emancipovat z nadvlády dojmů a vjemů, které na ně doléhají „zvenčí, tj. že především přestává být jen jakýmsi zcela nebo téměř bezvýznamným, neúčinným doprovodem toho, co se děje i bez něho, tak jak to i dnes stále ještě vidíme v případech funkce vnitřních orgánů. Uvědomujeme si, že nám srdce při větší námaze nebo také v důsledku čehosi překvapivého nebo dokonce děsivého tluče rychleji a mocněji, ale nejsme s to je přímo uklidnit, a stejně tak si můžeme uvědomovat, že je nám nějak nevolno po požití určitého druhu potravy, že dochází k poruše trávení apod., ale takové vědomí nemůže provést nic pro nápravu, leda že příště, kdy si musíme dát pozor a takovou potravu raději vynechat. Sebelepším myšlením nejen nepřidáme ke své postavě ani jediný loket, ale nijak podstatně neovlivníme práci svého srdce ani svého trávicího ústrojí. (Víme z doslechu nebo z četby, že snad

existují jogínské a jiné praktiky, jak přece jen oduševněnou vůlí něčeho podobného dosáhnout, ale to nechme zcela stranou, protože o tom víme příliš málo a zejména to těžko můžeme vidět jako metodu pro běžný život.) Ale docela jinak tomu je se samotným vědomím a myšlením.

4.03

Vědomí je v jisté chvíli, v jistém historickém (nikoliv ještě dějinném) okamžiku s to uvědomovat si samo sebe, ne pouze skutečnosti před sebou a kolem sebe. Necháme nyní zatím stranou, jak je to možné resp. čím to je umožněno a založeno; tato otázka by nás vedla do jiného okruhu problematiky, byť ne tak vzdáleného tomu, co chceme prozkoumat nyní. Zejména však na to nejsme ještě dost připraveni. Lidské vědomí je totiž fenomén daleko hlubší, ale také rozsáhlejší, než jsme nakloněni zpočátku předpokládat. O vědomí, které je schopno si uvědomovat samo sebe, tj. své vlastní akty, lze totiž s jistotou prohlásit, že se jím člověk v jistém rozhodujícím smyslu člověkem teprve stává – člověk jím vstupuje do světa LOGU, zatímco až dosud LOGOS působil, pracoval ve světě, např. také skrze člověka. Ale to není téma, o které nám v tuto chvíli jde především. Proto nebudeme zkoumat, jak je to možné, nýbrž jak to vypadá. Půjde nám o strukturu tohoto zvláštního jevu, vyznačujícího se tím, že je vědomí s to si uvědomovat samo sebe resp. své vlastní aktivity.

4.04

Sám prostý akt vědomí nesmíme redukovat na to, že člověk je ve svém vědomí u věci, neboť to by nebyl ještě žádný akt vědomí: vědomí, které zůstává u věci, je vědomí odcizení, tj. vědomí které se vymklo svému člověku, svému subjektu. A protože žádné vědomí se nemůže bez svého subjektu obejít, je v něm jeho subjekt přítomen jakoby na zapřenou, je v něm skryt, utajen, většinou v převrácené podobě, a proto můžeme právem mluvit o tom, že to je vědomí člověku odcizené, nebo také obráceně, že tu vědomí přispělo k tomu, že se mu jeho subjekt odcizil, ba dokonce že toto vědomí zahnal svůj subjekt jakoby pryč ze sebe, že jej zahnal jakoby do podzemí, do nějaké „jeskyně“, že z něho udělalo „jeskynního člověka“. Aby byl akt vědomí skutečným aktem vědomí, musí zahrnovat nějakou formu návratu od věci zpět k člověku, tj. k subjektu onoho aktu vědomí. I když jde o vědomí věci, která je něčím jiným, než jsem já, je to stále resp. musí to být moje vědomí. Aby to bylo moje vědomí, musím být ve svém vědomí od oné věci opět nějak zpátky u sebe. To však ještě zdaleka neznamená, že si svého vědomí jsem vskutku vědom. Právě naopak: v tomto prostém aktu vědomí si jsem vědom pouze věci, nikoliv sebe. Důležité je jenom to, že vědomí věci neznamená fakticky, že jsem mimo sebe, totiž u věci. Ve vědomí jsem u věci, ale ono vědomí zůstává mým vědomím, tj. zůstává u mne.

4.05

Abych si uvědomil, že vím o věci, a abych tedy nezůstával ve svém vědomí jen o oné věci, k tomu je zapotřebí dalšího, nového aktu vědomí. Tento nový akt vědomí už není zaměřen na původní věc, nýbrž na předchozí akt vědomí, tj. na vědomí oné věci (ne tedy na vědomí vůbec, ale vždycky jen na určitý, konkrétní akt vědomí – a tento konkrétní akt vědomí je vědomím oné věci). Nejzajímavější na tomto druhém aktu vědomí, který je zaměřen na předchozí akt, jímž bylo vědomí věci, je to, že navzdory svému zaměření na jakousi jinou, novou „věc“, totiž na vědomí resp. na určitý konkrétní vědomý akt, neztrácí onu původní věc zcela ze zřetele, ale naopak si ji podržuje jako zvláštním způsobem přítomnou a tedy povědomou, byť už nikoliv jako věc samotnou, nýbrž pouze prostřednictvím onoho předchozího aktu, který je jednak ve vzpomínce, zejména však v podobě re-representace přítomen, tudíž „prezentní“ v novém aktu vědomí. „Předmětem“ nového aktu vědomí už není sama věc, nýbrž „věc ve vědomí“, věc uvědoměná, tedy re-representovaná, znovu zpřítomněná, i když už na její skutečné přítomnosti v dané chvíli nezáleží. Není důležité, zda si ve chvíli onoho druhotného zpřítomnění věci jakožto uvědoměné mohu znovu zkontrolovat platnost či validitu prvotního aktu vědomí, zabývajícího se pouze onou věcí, nebo ne. Dá se říci, že teprve tímto druhým aktem jsem se oné věci jakoby „zmocnil“, i když nikoliv fazicky, reálně, nýbrž pouze v myšlenkách. Už nejsem závislý na tom, mám-li onu věc před sebou nebo nemám: mohu si ji kdykoliv zpřítomnit,

přivolat před sebe, tj, přivolat ji jako „předmět“ svého nového a ještě dalšího a zase dalšího vědomého aktu.

4.06

To, co jsme teď popsali, můžeme označit jako první rovinu či úroveň reflexe, třeba také první patro reflexe. V reflexi se vědomí zaměřuje na nějaký jiný

akt, např. na nějaký jiný akt vědomí. Ovšem nemusí to být nutně akt vědomí či myšlení, může to být jakákoliv i praktická akce, čin, výkon. Nemůže to však nikdy být předmět, objekt, věc. Předmět nikdy nemůžeme „reflektovat“ čili podrobit reflexi, protože jej nikdy původně a na počátku „nemáme“. Se skutečností předmětné povahy se musíme nejprve nějak setkat, dostat do kontaktu, a tento první kontakt je nezbytně tělesný resp. fyzický (o rozdílu těla od FYSIS si povíme něco jindy). Teprve skrze uvědomění, tedy prostřednictvím a pomocí reflexe si můžeme onu předmětnou skutečnost ve vědomí či v myšlení „osvojit“ resp. „zmocnit se“ jí myšlenkově, „uchopit“ ji a pochopit, porozumět jí.

4.07

Od samého začátku měl tento akt uchopení/pochopení výrazně dobovatelský, násilnický ráz; pojmovost je s tímto „násilnictvím“ těsně spjata. Právě proto se musíme podívat na strukturu reflexe zblízka, abychom uviděli, jak toto násilnictví chápání a pojímání je jednostranným zdůrazněním pouze té méně významné, i když pro nás asi nadále nápadnější stránky poznání a chápání.

4.08

Řekli jsme, že reflexe je vždycky reflexí nějaké akce, nějaké aktivity, a že jejím předpokladem a základní složkou je odstup. Tomu je třeba dobře porozumět a v rámci tohoto dobrého porozumění odlišit dvojí druh odstupu. Uvedme si příklad: sbíráte v lese houby, uvidíte krásný hříbek, opatrně jej vykroutíte z podhoubí – ale při očištění náhle zjistíte, že má červené žilky na noze, kterých jste si původně nevšimli, zkrátka že to je *Boletus satanas*. A houbu zase odhodíte. Toto odhození je výsledným aktem vašeho odstupu, vaší distance od původního záměru, totiž houbu očistit, uložit do košíku a přinést domů. Je ovšem zřejmé, že nejde o odstup vůči celému záměru, jímž je nasbírání hub na smažení. Naopak, ve sbírání pokračujete, odhodili jste jen jednu houbu, tak jako se pro některé houby ani neshýbnete. Veškeré naše konání je stále střídání vznikajících zájmů o něco a zase pomíjení těchto konkrétních zájmů, jež vyvolávají určité vaše aktivity, které jsou posléze často následovány výraznějším nebo méně výrazným nezájmem a distancí jak od akcí samotných, tak od předmětů vašeho původního zájmu.

4.09

Tento odstup není charakteristický pro reflexi, ale vyskytuje se zejména mimo ni a v principu nezávisle na ní (i když ovšem může být provedenou reflexí nejen zpětně, ale i „prvotně“ ovlivněn). Odstup, který je nezbytnou složkou aktu reflexe, se netýká vnějších skutečností a jeho prostředníkem nebo spíše motivem není nový zájem, který odvádí naši pozornost jiným směrem, tj. k jiným předmětným skutečnostem, nýbrž je to odstup, jehož základním krokem je stažení či odvolání hlavní a rozhodující pozornosti od veškerých vnějších skutečností a její převážné zaměření k nám samým jakožto subjektu jak oné pozornosti, tak jako subjektu veškerých až dosud uskutečněných aktivit, z nichž se jakési zvláštní a momentálně v centru zájmu stojící akci dostává přednostního postavení. Zatímco intencionalita našich prvotních akcí a aktivit je zcela analogická intencionalitě nižších tvorů, reflexe jí v určitém rozsahu postupně bytostně proměňuje a vyčleňuje tak z rámce všech aktivit ty, které lze vědomě, tj. vědomím kontrolovat a řídit. V důsledku toho přebírá vlastně člověk za určité své akce (a reakce) vědomou odpovědnost.

4.10

K daleko závažnějším důsledkům ovšem vede skutečnost, že v reflexi můžeme obrátit svou pozornost k jiným svým reflexím, tedy nikoliv pouze ke svým nereflexivním a původně nereflexovaným akcím. Jednak se tím otvírá obrovská příležitost k tomu, jak kontrolovat nikoliv už jen své k předmětným skutečnostem zaměřené aktivity, ale také své myšlení a smýšlení, celou svou subjektivitu. (Ta pochopitelně nemůže být redukována jen na rozum, ale zahrnuje také „srdce“ či „ledví“, jak o tom čteme třeba ve SZ, nebo „svědomí“ a podobně). Člověk, který začíná své kritické reflexi podrobovat nejen své činy, ale už také své myšlení, přebírá postupně odpovědnost také za toto myšlení a smýšlení. Veliký a přímo zásadní rozdíl mezi mojžíšskými příkazy a mezi „hojnější spravedlností“ v Ježíšově pojetí spočívá v neposlední řadě na tomto rozšíření a hlavně prohloubení naší odpovědnosti

nejen za to, co děláme a co jsme udělali, ale také za úmysly a dokonce jen špatné pomýšlení. Člověk si uvědomuje, že musí před soudnou stolicí předstoupit celý, nejenom tam předložit své skutky a činy, a to např. znamená, že bude souzen i za to co neudělal (což už znamená: za to, že si neuvědomoval některé své povinnosti a závazky – tedy za své vědomí, za nedostatečné, povrchní a lajdácké myšlení) – a ovšem také za špatné, zvrácené a zlé myšlenky, i když je neuskutečnil.

4.11

Nás však v této chvíli bude zajímat ještě něco jiného. Reflexe na této úrovni, kdy je už s to podrobovat kontrole a posuzování nejen vykonané aktivity, ale také aktivity připravované, teprve projektované, tedy již samotné záměry, a dokonce vůbec všechno své smýšlení a myšlení, znamená pronikavou radikalizaci odstupu, o kterém zatím byla řeč jen ve zřejmějších a běžnějších podobách. Když se takto v úloze posuzovatelů dostáváme k tomu, abychom hodnotili nikoliv už jenom jednotlivé své činy, ale svou aktivitu všeobecně, zejména její celkové zaměření a tedy její kořeny, její poslední zdroje a motivy, a když se musíme distancovat i od těchto svých posledních motivů, které u sebe nalzáme, nemáme už sami kam ustoupit a musíme se, jak se nám zdá, odstoupit sami od sebe, musíme na ony pomyslné váhy, na něž jsme si navykli klást jednotlivé své činy, položit i své myšlenky, své poslední motivy a tím i samy sebe. A to není už možné udělat tak, že zůstáváme mimo, že tím jsme nedotčeni, že se nás to v hloubce nedotýká. Právě naopak, cítíme se tím postiženi, dotčeni, cítíme, že to už nejsme my, kteří sami sebe posuzujeme, ale že jsme posuzováni, a to nikoliv pouze druhými lidmi – neboť ti přece nikdy nemohou vidět až do hloubi našeho srdce, ti přece nemohou proniknout do našeho vědomí a svědomí: uvědomujeme si, že stojíme na soudu.

4.12

6. 1. 1994

Právě na fenoménu reflexe můžeme vidět, jak tu spolupůsobila a de facto spolu tvůrčím způsobem vyrůstala a srůstala obojí tradice, řecká i hebrejská. Reflexe byla vynalezena a k značné dokonalosti přivedena ve starém Řecku, když využila s velkou silou a dovedností všech možností pojmovosti. Navzdory tomu vykazoval a dodnes tento typ reflexe vykazuje závažné nedostatky. Řekové si byli naprosto jasní, že myšlení může splňovat vyšší požadavky a dosahovat pravé důstojnosti pouze tam, kde se jeho ústředním smyslem a přímo metodou stává reflexe. Přesto zůstává až do helenistické doby v plné platnosti představa, že vrcholem myšlenkového úsilí je odkrytí a nahlížení toho co jest, tedy zírání, THEORIA. Co znamená tato THEORIA? Co vlastně znamená že pravda je ALÉTHEIA, tedy neskrytost? To znamená, že řecký myslitel viděl vrchol a cíl všeho myšlenkového úsilí v ryzím nahlédnutí toho, co vskutku „jest“. A to znamená, že právě tam, kde se ocitá myslitel u cíle, je jeho vědomí a všechno myšlení u věci, u skutečnosti, která je před ním, tedy u předmětné skutečnosti čili u předmětu.

4.13

Reflexe, jejímž cílem a výsledkem je to, že reflektující myslitel je plně soustředěn na předmět, na objekt, je reflexe vadná, tj. nejen jednostranná, nýbrž především invalidní, vadná, dnes bychom mohli říci: degenerovaná. Pochopitelně nemůžeme smysluplně mluvit o degenerovanosti tam, kde je reflexe dějinně na počátku, i když dnes už jsme schopni tuto degenerovanost i v těch počátcích rozpoznat a nahlédnout. Musíme se nicméně tázat, proč je řecká reflexe od samých počátků takto postižena. Odpovědí nemůže být nic jiného než poukaz k tomu, že se filosofie od samého počátku snažila napodobovat geometrii a dokonce s geometrií přímo srůstat. Filosofická pojmovost byla přednostně propracovávána na geometrických příkladech a vzorech. I když u většiny už nejstarších řeckých myslitelů najdeme vedle toho jakési přídatky či ingredience toho, čemu Řekové říkali SOFIA, tedy „moudrosti“ (a po této stránce můžeme snad všechno řecké filosofie srovnávat s nejrůznějšími mudrci např. indickými, čínskými aj.), nenajdeme nikde doklady toho, že by se některému z nich podařilo integrovat onen geometrický způsob myšlení s úvahami etickými či politickými. Právě naopak: pokoušeli se onu geometričnost zavést i do témat etických a politických.

4.14

Řekli jsme si už minule, že v reflexi se vlastně vědomí odvrací od „předmětu“ své předchozí akce, kterou si v paměti vybavuje a kterou podrobuje myšlenkovému přezkoumání. A řekli jsme si také, že v každé akci najdeme stopy či znaky, příznaky dvojího typu a dvojího původu. Na každé akci lze rozpoznat něco z charakteru subjektu, který akci podnikl, ale také předmětu, objektu, k němuž akce směřovala. Přezkoumáním a myšlenkovou analýzou takové akce lze na základě určitých důvodů (které musí být ovšem rovněž podrobeny dalšímu přezkoumání) tyto stopy či příznaky od sebe rozpoznat a přiřadit je na

příslušnou stranu, tj. buď na stranu subjektu nebo na stranu objektu.

4.15

4.16

Modlitba a reflexe: bez reflexe je modlitba magický úkon

Reflexe víry

ThF – 13. 1. 1994

5.01

Když jsme si objasnili, že reflexe se neobrací přímo ani k objektu akce, ani k jejímu subjektu (protože ani jedno „nemá“, ale musí se k obojímu teprve nějak dostat, dopracovat), máme předpoklad pro postup k dalšímu tématu, které se zdá být už vysloveně theologické, totiž k otázce tzv. „reflexe víry“. S tímto tématem je spojena nejedna potíž a překážka, a proto musíme postupovat obzvláště opatrně. Hlavní nesnáž musíme spatřovat v tom, že nemůžeme vyjít od běžného chápání významu slova „víra“, ale ani od jakéhokoliv jiného, a dokonce ani od jakéhokoliv theologického pojetí. Proč nikoliv?

5.02

Vyjdeme-li od nějakého chápání víry, můžeme nakonec dospět pouze k vylíčení, objasnění a případně rozvedení takového chápání. Chceme-li je však zároveň posoudit a kriticky zhodnotit, musíme hledat kontrolu ještě jinde. A tou kontrolou nemůže být jenom zase jiné chápání, jiné pojetí, i když taková konfrontace bývá někdy velmi užitečná. Konec konců však každé pojetí víry musíme měřit a posuzovat „vírou samotnou“, vírou jako skutečností, nebo také vírou jako jevem, fenoménem. To pochopitelně platí také pro každé pojetí biblické. V bibli nemáme jedno jediné pojetí víry, nýbrž různá pojetí. Už to je nám pobídkou, abychom za těmito různými pojetími hledali tu skutečnost, o jejíž pochopení se různí bibliční autoři pokoušejí. Nemůžeme se přece spokojit s tím, že jsou různé víry nebo že každý má jen nějakou „svou“ víru, jako má své oči nebo svůj nos.

5.03

Už tím, jak jsme si svůj úkol vymezili, jsme udělali první základně významný krok: provedli jsme rozlišení mezi vírou a jejím pojetím. Toho si musíme být dobře vědomi, jako vůbec náleží k samozřejmé povinnosti každé vědy resp. každého vědce, aby věděl, co dělá, když vědecky pracuje. A i když filosofii nemůžeme jen tak beze všeho zahrnout mezi vědy (a určitým problémem je také zahrnutí teologie mezi vědy, a k tomu se ještě dostaneme později), jde nepochybně o myšlenkovou disciplínu čili o disciplinované myšlení, a takové myšlení musí co možná přesně vědět, čím je, přesněji: takový disciplinovaný myslitel si musí být co nejlépe vědom toho, co dělá, když myslí. Naším cílem je tedy sama víra jako skutečnost, nikoliv nějaké pojetí víry. A protože skutečnost má – jak už věděl starý Hérakleitos – povahu, která se ráda skrývá (FYSIS KRYPTÉIN FILEI), chceme nejprve alespoň jakoby zvenčí a po povrchu popsat víry jako jev, jako fenomén (FAINESTHAI, FAINOMENON).

5.04

Právě jsme však řekli, že disciplinované myšlení si musí být dobře vědomo toho, co dělá. Musíme si už zde, tedy docela na počátku, položit otázku, zda to, co chceme dělat, je přípustné, zda to je legitimní. Legitimitu takového postupu nemůžeme ovšem ověřovat Písmem, neboť tam nenajdeme žádný návod k disciplinovanému myšlení, žádný návod k pěstování nějaké vědy, žádný návod a ani žádné normy, závazné pro systematické, kritické a principiální myšlení,

jakým musí být filosofie a jakým by měla být také každá pořádná theologie. Tak, jako bible neobsahuje žádné učení přírodovědecké, nenajdeme tam ani žádnou teorii myšlení, žádnou logiku, žádnou hermeneutiku a žádnou fenomenologii atd. jakožto vypracované disciplíny. Od té doby se však situace změnila a dnes už se bez takových disciplín obejít nemůžeme. Komu se zdá, že nic takového nepotřebujeme, nechť se důkladně seznámí s Filipikou proti mizomúzům překladatele Nového zákona pro Kralickou bibli, Jana Blahoslava.

5.05

A pak tu je ještě jedna věc, která by se také mohla stát „kamenem uražení“ pro ty, kdo by se raději „nořili“ do světa biblických knih, místo aby z tohoto pokladu vynášeli na světlo věci staré i nové. Zejména ve Starém zákoně zůstává myšlení autorů i redaktorů a upravovatelů většinou ještě nedotčeno pojmovostí a pracuje především s narativitou a rétorikou. Vliv helenistického myšlení se projevuje jen u nejmladších SZ textů, ale téměř masívně je v Novém zákoně, ačkoliv i tam zůstává jen tušen, ale blíže nerozpoznán a také n ezhodnocen nebo nedostatečně zhodnocen. Sám termín „víra“ není ve SZ příliš hojný, ale velmi frekventovaný je až v NZ. Všechny známky ukazují na to, že to byl oblíbený termín Ježíšův. Mezi Ježíšovým způsobem jazykového užití slova „víra“ (pochopitelně v aramejštině) a na druhé straně mezi pozdějším užitím u Pavla a v první církvi je znatelný rozdíl. Vypracovaný pojem „víry“ nicméně ani v NZ nikde nenajdeme. My však stojíme před úkolem přezkoumat, zda pozdější pojmy a pojetí „víry“, jak je najdeme u velkých křesťanských myslitelů minulosti, ale také přítomnosti, filosoficky obstojí – anebo, pokud nejsou filosoficky akceptovatelné, mají-li pro to závažné theologické důvody.

5.06

Odtud je tedy jasné, že to, do čeho se nyní chceme pustit, je filosofická reflexe víry, které je principiálně připravena respektovat, že theologická reflexe představuje vážnou alternativu, ovšem za některých podmínek. Hlavní podmínkou je zdůvodněnost takové alternativy: theologická koncepce není pro filosofii zásadně privilegovaná proti jiným, odlišným koncepcím filosofickým. Filosof je (nebo alespoň má být) připraven respektovat jiná filosofická stanoviska a na nich založená jiná pojetí. Trvá však na tom, že musí být schopen nahlédnout jejich důvody a porozumět jejich myšlenkové strategii; a to platí stejnou měrou pro každou koncepci theologickou. To je ostatně docela ve shodě s tím, co říká Souček ve svém výkladu Theologie a filosofie z r.1944: to, co je – podle Součka – na každém theologovi vidět, je filosof.

5.07

Jak tedy stojí otázka, kterou se chceme nějakou dobu zabývat? Jistě chápete, že v takovémto „úvodu“ nemůžeme jít příliš do hloubky ani do šířky. Vše, co si řekneme, má být jen návodem a pobídkou k určitému způsobu přemýšlení, jaký může být a jaký by měl být užitečný každému theologovi. Filosof – alespoň v mém pojetí – nikdy dogmaticky netvrdí nic v definitivní podobě, ale když už něco tvrdí, tak především proto, aby to pak sám podrobil přezkoumávání a zdůvodněným pochybnostem, zvláště však proto, aby se mohl posunout dál a klást

nové otázky. Ovšem i samotné otázky je možno a někdy dokonce nutno problematizovat, protože vedle platných otázek jsou také otázky nesprávně položené a neplatné. To souvisí s tím, že neexistuje žádná čistá, ryzí otázka, ale že každou otázkou se něco tvrdí. (Příklad, uváděný v učebnicích logiky: „ještě bijete svou ženu?“) Naší otázkou je tedy především: 1) jak vypadá ve SZ narativně vypočtený fenomén „víry“? 2) Jak můžeme tento fenomén pojmově zpracovat? 3) Jak dopadne konfrontace tohoto našeho zkusmého pojetí víry s tzv. LOGOI, tj. s pravděpodobně „vlastními slovy“ Ježíšovými?

5.08

Nechci tu předvádět exegezi – to je záležitost theologů. Prostě se tu opřu o práci Gerharda Ebelinga „Jesus und der Glaube“ z r. 1958 (znovu otištěno ve Wort und Glaube I., 1960), na kterou odkazují. Ebeling tam přesvědčivě dokazuje, že Ježíš užíval slova „víra“ důsledně v absolutním smyslu, tj. bez jakéhokoliv upřesňování, o jakou víru jde, o víru v co nebo v koho, na co nebo na koho, eventuelně komu nebo čemu. Přihlédněme blíže, co to znamená pro naše uvažování o víře resp. pro náš pokus o reflexi víry.

5.09

Když v 2.Tim 1,12 apoštol Pavel píše, že se „nestydí vydávat svědectví, neboť ví, komu uvěřil“, je v tom přítomno také určité pojetí víry: uvěřit lze také někomu toho nehodnému, takže pravost víry se ověřuje na „předmětu“ víry, tj. na tom, k čemu nebo ke komu se víra vztahuje. To je novinka proti chápání Ježíšovu, který nemá potřebu upřesňovat nějaký „předmět“ víry. Pro Ježíše je to buď pravá víra – anebo to není vůbec žádná víra. Pro Pavla je sám akt víry čímsi neutrálním, co se zhodnocuje nebo znehodnocuje teprve ve vztahu k něčemu nebo někomu dalšímu. Už z toho je zřejmé, že pro apoštola Pavla se rozhodující zájem soustřeďuje na tento „předmět“ víry, zatímco sám akt víry je vytlačován více méně na okraj. Tomu nasvědčuje také to, že z oněch tří tzv. theologických ctností staví Pavel na první místo lásku (caritas), zatímco naději a víru chápe jako něco dočasného a provizorního.

5.10

O posunu v chápání víry v první církvi svědčí také diskuse o víře a skutcích. U Ježíše nenajdeme ani jediné místo, které by nasvědčovalo tomu, že víra je oddělitelná od aktivity, od životní praxe, od proměny světa, a to jak lidského, tak lidského okolí. To znamená, že také u Ježíše můžeme shledávat víru jako intencionální akt, jako něco, co je úzce až bezprostředně spjata s něčím dalším. Ale velký rozdíl je právě v tom, co je tím dalším, k čemu se víra intencionálně odnáší (a k čemu se odnáší a vztahuje také onen praktický výkon, s nímž je akt víry tak úzce spojen. Zvláštní je ostatně i to, že Ježíš často víru jakoby kvantifikuje, víra může být větší nebo menší. Malověrní jsou ti, jejichž víra je malá, slaboučká, churavá, ne ti, jimž víra docela chybí. A velká víra je spjata s velkými činy, např. s přemístěním celé skály (na jednom místě také moruše) do moře, ale často zejména s uzdravením dlouhodobě nemocného. Sám Ježíš je v evangeliích chápán jako muž víry a tím vzor pro nás: ona podivná proměna, která znamenala, že se Ježíš takříkajíc z aktivního

vykonavatele víry stal předmětem víry a kterou můžeme sledovat hned v prvních dobách církve, nemá v Ježíšovi ani v jeho slovech žádnou oporu. U Ježíše je sice víra vždycky spjata s nějakými „předměty“, ale mezi ně náleží třeba skála nebo velký kámen, moruše nebo nejčastěji nemoc resp. nemocný člověk, a víru tu znamená postavení takového „předmětu“, který tu prostě „jest“, do kontextu zásadně hodnotícího a připraveného navíc k akci, k proměně tohoto předmětu. Skála má být (podobně jako moruše, tedy velký keř až strom) přesunuta – a tu ani nevíme, proč a jaký to má mít smysl; nemoc má být vyléčena, démoni vyhnáni a slepec má prohlédnout, dokonce mrtvý má ožít – jde tedy zřejmě o nápravu stavu, který je ne-pravý.

5.11

Rádlovo pojetí víry – viz citáty (zvláště) [připojeno na konec dokumentu]

5.12

Vrátíme-li se k myšlence, kterou jsme začali sledovat, totiž k principiálnímu rozlišení víry a reflexe víry, dostáváme se do zvláštní situace: chceme tematizovat samu víru, ale jakoby „očistěnou“ od dlouhé řady reflexí – a nemůžeme to podniknout jinak než novou reflexí. Bylo by naivní a nepředložené, kdybychom si namlouvali, že naše nová reflexe se rázem zbaví všech přítěží, úskalí a chyb oněch reflexí starých. Pravý opak je její povinností: musí se pokusit ty dosavadní typy reflexe poznat nejen povrchně a zběžně, ale do hloubky a ovšem kriticky, neboť jen tak může skutečně jejich vady opravdu poznat a sama se jich potom vyvarovat. To je ovšem nárok, který nemůžeme splnit v rámci těchto hodin – a to tím spíše, že takto bývá otázka málokdy vůbec položena a ještě méně bývá toto téma systematicky sledováno. Podrobnější výklad by také časově přesáhl možnosti dané úvodními kapitolami z filosofie. Proto na tento úkol musíme jen poukázat a podtrhnout jeho mimořádnou důležitost. Jinak se však musíme omezit na stručné načrtnutí problematiky.

5.13

V křesťanské tradici se udržuje, pokud jde o víru, několik základních myšlenek, snad bychom mohli dokonce mluvit o schemech, a nebývá zvykem se pokoušet je integrovat v jedno pojetí. Na jedné straně se traduje, že víra je dar, zatímco na druhé straně je každý člověk k víře vyzván. V nejlepším případě je spojení obojí myšlenky simulováno rétoricky: dar může být jen nabízen, na člověku je, aby jej přijal nebo odmítl. To ovšem není žádné platné řešení. Což není k samotnému přijetí daru, totiž víry, už tohoto daru, tedy víry, předem zapotřebí? Cožpak si víra není stále vědoma, že potřebuje posilu a pomoc ve své nedověřivosti, ve své nedověře? Víra přece roste jako zrno hořčičné, není to něco, co bychom mohli jen mít nebo nemít. Ono se to má vlastně docela jinak: víra přece není to, co máme (nebo nemáme, ale to, co se s námi děje, to je určitý spád dění, v němž jsme (nebo nejsme) zapojeni, angažováni, dění, které není jen kolem nás a mimo nás, ale kterým se sami dějeme, tedy kterým se také měníme. Už proto nějaké vyjádření „obsahu“ víry, nějaké SYMBOLON, credo či konfese mají daleko k tomu, aby postihly víru v její bytostné povaze. Jejich úloha je pouze pomocná, nikoliv rozhodující.

5.14

Naše otázka tedy zní: je-li víra dar, můžeme jej nechtít? Můžeme tento dar nepřijmout? Anebo se nám tohoto daru dostane, ať chceme nebo nechceme, ale můžeme se proti němu prohřešit a promarnit jej, zmařit a tak jej vlastně dodatečně odmítnout, zavrhnout nebo znehodnotit? Bonhoeffer vzpomíná, jak lutherští dogmatikové kdysi rozlišovali mezi fides directa a fides reflexa, aby se pak tázal, zda můžeme předpokládat něco takového jako „přirozenou“ zbožnost nebo „neuvědomělé“ křesťanství. Dál se tím v dopise nezabývá, jen vyslovuje domněnku, že se tu snad otvírá „dalekosáhlá problematika“ (český překlad – str. 258 – poněkud obrušuje některá ostří). Kdybychom však šli ve svých úvahách tímto směrem dál, dostaneme se do dalšího napětí a rozporu s věrně tradovaným a právě reformatičtí mocně zdůrazněným heslem, že víra pochází ze slyšení, a to se interpretovalo většinou jako ze slyšení Slova skrze kázání. Může však kázání vyvolat v posluchači hnutí resp. událost víry? Není snad každé kázání, má-li zůstat ve svých mezích a nepřerůst

nelegitimně v nějakou individuální nebo dokonce davovou sugesci, povinno jen svědčit o Slovu a ne si samo osobovat moc a práva samotného Slova, které nesmí být ztotožňováno ani s biblickými texty?

5.15

Nepochybně se snadno sjednotíme na tom, že onu moc Slova opravdu nelze ztotožnit s lidskými slovy kazatele, ale už menší je pravděpodobnost, že bychom dospěli ke společnému přesvědčení, že tuto moc nemají samy o sobě ani texty Starého a Nového zákona. Verbální inspirace dosud straší v hlavách mnoha křesťanů, a právě mnoha těch, kdo své křesťanství berou mimořádně vážně a podřizují mu, pokud to je v jejich silách, celý svůj život. Tady však není možný kompromis. Sama opravdovost v životě není a nemůže nikdy být dostatečným argumentem pro theologickou korektnost. Proto se budeme držet teoretické roviny, bez níž theologie přestává být theologií. Jen tak může také filosof zůstat v rozhovoru s theologem a filosofie v rozhovoru s theologií. Filosof ovšem musí jít dál i tehdy, kdy theolog má za to, že se může nebo dokonce musí zastavit. A zejména tehdy, když ani theologové nejsou zajedno. Pak filosofovi nezbývá než se pokusit o vlastní interpretaci. Takový interpretační experiment by snad ani nepatřil do úvodních kapitol z filosofie, kdyby ovšem neměl – jak tomu je v tomto případě – mimořádně instruktivní hodnotu, a to právě pro theology.

5.16

Ve Starém zákoně máme jedno po několikere stránce pozoruhodné místo, které se má stát inspirací našich dalších úvah. V 85. žalmu najdeme podivná slova, jež hovoří o víře takřka jako o něčem v pravém slova smyslu přírodním, rozumí se organicky přírodním (FYSIS – od FYEIN a FYESTHAI, i když v LXXII toto slovo na příslušném místě, totiž ve verši 12., nenajdeme, ale sloveso nepochybně významově příbuzné). Septuaginta hovoří o pravdě, tedy o ALÉTHEIA (ALÉTHEIA EK TÉS GÉS ANETEILE), ale Vulgata překládá věrnost, ev. víra, fidelitas (fidelitas germinabit ex terra). Kraličtí se přidrželi Vulgaty (víra ze země

pučiti se bude), kdežto Ekum.překlad dává přednost Septuagintě (ze země vyraší pravda). V hebrejštině je *´emet*. To tedy na doklad, že je nesnadné rozhodnout, jak toto hebrejské slovo (a vůbec kmen) překládat. Proto musíme stále uvažovat obojí možnost a nechat se svést např. českými konotacemi slov „víra“ nebo „pravda“ na falešnou nebo přinejmenším jednostrannou cestu.

5.17

Někteří theologové by asi upozornili na to, že kontext je eschatologický. Zdá se mi však nesporné, že jde o eschatologii nikoliv „konce všech dní“, nýbrž tak říkajíc „reálnou“, eschatologii, která se uskutečňuje v dějinách. Spasení (spása – Ek.př.) je blízké těm, kdo se bojí Hospodina, v naší zemi bude přebývat sláva. Srtkají se milosrdenství a věrnost, spravedlnost s pokojem si dají políbení. Ze země vyraší pravda, s nebe bude shlížet spravedlnost, a on bude kráčet její cestou. – Jak vidíme, nejde jen o eschatologii, nýbrž také o poezii. Proto se jistě vynoří námitka, že toto místo chceme násilně přetěžovat tím, že se soustředíme na ono „rašení ze země“, ať už jde o vyrašení pravdy nebo víry. Připouštím, že tento způsob uvažování se neujal, že ani Ježíš, ani autoři NZ textů tohoto obratu neužívají. Ale sám Ježíš mu není ani tak docela vzdálen. Že víra raší či pučí z malých počátků, ale nakonec vyroste ve velký keř či strom, na jehož větve usedají ptáci – to je sice také metafora, básnický obraz, ale je tu velká vnitřní příbuznost s citovaným místem ze žalmu 85. Usuzuji z toho, že alespoň po jedné stránce se víra opravdu podobá nebo spíše blíží něčemu, čím se vyznačuje život, růst organismu, ať už rostliny nebo živočicha. Jsem nakloněn vidět v energickém životním úsilí, bez něhož by žádná živá bytost nepřežila, bez něhož by ani nevyrostla ze semene či zárodku, něco, co je nesené přímo vírou, tedy nějakým jejím předstupněm, jakousi primitivní před-vírou. A okolnost, že i tato před-víra (PROTOPISTIS) je zahrnuta do eschatologické perspektivy, se mi nejen jako významná, ale jako slibná.

5.18

Když už jsme se zdrželi u citovaného místa, zůstaneme u něho ještě o chvíli déle. Za velmi zajímavé považuji, že v uvedeném obraze vyrůstá víra (nebo pravda) ze země, zatímco spravedlnost vyhlídí (a přibližuje se, přichází) z nebe: je tu jakási oboustranná přitažlivost, kterou bychom mohli ještě dále myšlenkově rozvíjet. Spravedlnost a pravda (a také právo atd.) přicházejí a prolamují se do našeho světa tak, že jim vychází vstříc víra. Je tu zachována ona dvojitá stránka, o které jsme už mluvili, když jsme se pokoušeli vystihnout smysl onoho fenoménu, který někdy vypadá jako víra a jindy jako pravda, formulí „spolehnutí na spolehlivé“. Onen pohyb ze země vstříc tomu přicházejícímu z nebe se tu nápadně shoduje s touto nerozdělitelnou podvojností pravdy/víry. Rašení ze země není tím pravým rašením, jestliže nevzhlíží k oné spravedlnosti, shlížející a přicházející z nebe. A naopak spravedlnost, shlížející z nebe, ale nesetkávající se se žádnou otevřeností a vstřícným pohybem ze země, není žádná pořádná spravedlnost. Musíme tedy předpokládat, že onen akt shlížející a přicházející spravedlnosti se vyznačuje schopností indukovat, vyvolat ono rašení na zemi a ze země. Zdá se mi, že tento obraz je i filosoficky dostatečně nosný, abychom se ho alespoň pokusně, experimentálně přidrželi.

5.19

Musíme však také pamatovat na nutnou korektivu. Především onen základní funkční obraz, který jsme zatím ponechali v jeho platnosti bez kritické poznámky, totiž ono napětí mezi nebem a zemí, je čímsi problematickým, protože připomíná staré představy mytické. Základní chybou tohoto obrazu je rozdělení světa na dvě sféry, přičemž jedna je tou pravou skutečností, zatímco druhá je čímsi vedlejším, druhotným pokleslým, mnoho významně problematickým. Je to vlastně ono známé rozdělení světa a lidského života na sféru posvátnou a profánní. Myslím, že po tom, co jsme si o tom už řekli, nemůže být sporu o tom, že právě tento obraz tu nacházíme ve stadiu rekonstrukce, ba revize a přemalování. Chápu-li správně evangelium (tj. evangelium Ježíšovo, nikoliv o Ježíšovi) jako vyhlášení neplatnosti tohoto rozdělení a definitivního konce schizoidnosti, která je s religiozitou a nábožností tak úzce spjata, pak můžeme citovanému místu právem rozumět jako významnému kroku

na cestě k tomuto zrušení předělu mezi svatyní svatých a ostatkem chrámu a vůbec ostatkem světa, jak je toho symbolickým výrazem zpráva o roztržení opony chrámové od shora až dolů.

5.20

Jestliže však zrušíme ono napětí mezi nebem a zemí, vzniká otázka, jak zachováme ono nezbytné napětí mezi vírou a pravdou resp. mezi pravdou, která přichází, a vírou, která jí jde vstříc. Jistou významnou náповědí tu je sama struktura zaslíbení, kterou nemůžeme přehlédnout ani na zvoleném místě, ani na dalších mnoha místech SZ i NZ. Slibované a očekávané „spasení“ musíme chápat nikoliv jako blízké prostorově, nýbrž jako blízké časově. Řečeno jinak, musíme definitivně opustit umělé vytyčování hranic mezi nebem a zemí, zejména pak v naší době, které rozšiřuje oblast země až do konců nejen naší rodné galaxie, ale vlastně až na celý vesmír, jak jej chápem astrofyzika, a tak nutně ztrácí možnost nebe vůbec někam umístit (ne tedy jenom, že nebe bylo postupně od země stále víc vzdalováno). Prostorový moment tu je zcela nepřipadný, nebe a země nemohou v našem světě, v našem vesmíru existovat vedle sebe. Je charakteristické, že významný filosof našeho věku, Martin Heidegger, který revokoval a filosoficky reinterpretoval v rámci své „čtveřiny“ (Geviert) ne-li nebe a zemi, tedy „nebeské“ a „pozemské“, snad tedy nebešťany a pozemšťany, je v očích mnoha vážných svých kritiků podezírán z neopaganismu. Jestliže vezmeme vážně, že řecké myšlení podcenilo a přímo odhodnotilo čas a časovost, zatímco čas a dějiny byly ve vši závažnosti tématizovány právě v tradici hebrejské, je nasnadě opustit při interpretaci zmíněného napětí linii vertikální a přidržet se linie horizontální – a ovšem chápat ji časově. (Později bychom ovšem museli přidat další korekturu, totiž opustit chápání času jako lineárního. Úzce to souvisí také s významným rozdílem mezi řeckým CHRONOS a NZ KAIROS. Ale to by nás v tuto chvíli zavádělo až příliš daleko od našeho tématu.) 10.

3.1994

6.01

Co bychom tedy mohli vytěžit z toho, co jsme si až dosud ukázali? Víra není záležitostí nějakého jiného druhu poznání a její dosah a účinnost se vůbec neomezuje na myšlení nebo na lidské vědomí, nýbrž představuje orientaci celého života, a to znamená životní orientaci jak v konkrétních situacích, tak ve světě vůbec. Základní chybou běžně tradovaného chápání víry je tedy politováníhodná a principiálně nepřijatelná redukce této celkové životní orientovanosti na orientovanost na „Bohu“ a směrem k „Bohu“, tedy navíc na orientovanost náboženskou resp. zbožnostní. A zároveň se ukazuje, že to není jen redukce, takže náprava nemůže spočívat jen v nějakém doplňování a rozšiřování toho, k čemu všemu se vztahuje víra. Jde o zásadně změněný, převrácený vztah právě k samotnému „Bohu“. Náboženský vztah k Bohu se vyznačuje tím, že se člověk odvrací od běžného, každodenního života, zatímco vztah víry je zaměřen doprostřed života a světa. To je právě smysl inkarnace: sám Bůh vstupuje do každodenního života a doprostřed světa, a právě v tom má být následován. Víra tedy zásadně není směřováním k Bohu, nýbrž směřováním doprostřed světa a života. Ve chvíli, kdy by se „věřící“ člověk chtěl obrátit přímo k Bohu, musel by se obrátit (a také se jakožto pobožný a zbožný, nábožný člověk obrací) ke světu a k životu zády.

6.02

Podívejme se nyní zblízka na některé myšlenky Bonhoefferovy, kterým obvykle právě tzv. „věřící“ dost nerozumějí, obvykle ovšem, protože nechtějí rozumět: A: ... Kristus ale staví člověka doprostřed života. (s. 239) B: Bůh jako morální, politická, přírodovědecká pracovní hypotéza je odstraněn, překonán; ale stejně je překonán i jako pracovní hypotéza filosofická a náboženská (Feuerbach!). Patří k intelektuální poctivosti nechat tuto pracovní hypotézu padnout, resp. ji vypustit, jak je to jen možné. ... (s. 249) C: A nebyli bychom opravdoví, kdybychom neuznali, že musíme žít ve světě – „etsi deus non daretur“. Poznáváme to právě – před Bohem! Bůh sám nás nutí k tomuto poznání. Tak nás naše dospělost vede k pravdivému poznání našeho postavení vůči Bohu. Bůh nám dává vědět, že musíme žít, jako bychom se bez něho mohli obejít. Bůh, který je s námi, je Bůh, který nás opouští (Mk 15,34)! Bůh, který nás nechává žít ve světě bez pracovní hypotézy Boha, je Bůh, před nímž trvale stojíme. Před Bohem a s ním žijeme bez Boha. Bůh se nechává vytlačit ze světa na kříž, / Bůh je ve

světě bezmocný a slabý, a právě jen tak je s námi a pomáhá nám. Podle Mt 8,17 je zcela zjevné, že Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, ale silou své slabosti, svého utrpení! (s.249–50) (Na cestě k svobodě [Listy z vězení], Praha 1991, s. 2

6.03

Tomu je třeba rozumět tak, že „Boha“ nesmíme činit součástí světa, nesmíme z něho dělat jsoucnou (tj. něco jsoucího, něco, co „jest“). To platí především proto, že se k tomuto „nejsoucím“ Bohu nemůžeme resp. nemáme, nesmíme obracet tváří, jako by to byla nějaká skutečnost před námi, tedy předmětná, tedy předmět. Je jenom jediný způsob přiměřeného vztahu k „nepředmětné skutečnosti“ resp. k „ryzí nepředmětnosti“, totiž že se v jejím smyslu (a s ohledem na ni atd.) obracíme k někomu jinému nebo něčemu jinému. To je můj pokud o interpretaci toho, co víme z evangelia, totiž že se ani svou praxí, svým životem nemůžeme zaměřit k Bohu nikterak jinak, než že se zaměříme ke svému bližnímu. Co uděláme nebo neuděláme pro svého bližního, to jsme udělali nebo neudělali pro svého Boha resp. pro jeho Syna.

6.04

Závěr: neexistují žádné „zbožné“ činy nebo aktivity, které by bylo možno odlišit nebo dokonce oddělit od aktivit běžných, každodenních. Náš „vztah k Bohu“ na sebe nemůže brát jinou podobu než podobu běžných, každodenních činů, činností, podobu našich vztahů ke konkrétním lidem kolem nás. Z toho pak vyplývá zvláštní nárok: chceme-li mluvit o „zbožném“ životě nebo raději o životě „z víry“, musíme jeho příznaky, jeho náznaky a doklady shledávat a vidět v tomto každodenním životě a také každodenním, běžném způsobu myšlení. Ale také na myšlení vědeckém nebo filosofickém. Abych to nějak předvedl, vypůjčím si několik řádek z článku, který vyšel v posledním čísle Vesmíru, jenž je právě na pultech. Jeho autor, Zdeněk Ceplecha, v něm píše o očekávané srážce komety (která se už rozpadla na celou řadu kusů) s Jupiterem. Je to přírodovědec, ale to, nač chci ukázat, není jeho vědeckost, nýbrž její pseudofilosofická myšlenková výbava a sama základna.

6.05

„... Tak jako do Jupitera, může kometa „žuchnout“ do Země. Budeme o tom, v nejlepším případě, vědět jeden rok či dva předem. V minulosti Země bylo takových událostí nepočítaně. Za svou existenci vyvinutých savců patrně vděčíme ve své podstatě nepředvídatelnému, ale srozumitelnému přírodnímu dění: srážce s mimozemským tělesem. Ale i naše budoucnost je riskantní tváří v tvář stejnému procesu. Zavazuje nás to nejen k lepšímu poznání meziplanetární střelnice, ale i ke snaze lépe porozumět složitým atmosférickým, oceánským, chemickým, fyzikálním a biologickým následkům katastrofických ovlivňování našeho světa. Srážka komet s Jupiterem jistě obohatí naše znalosti těchto procesů.

(„Uvidíme náš planetární osud v Jupiterově tváři?“, in: Vesmír 73, 1994, č.3, s. 126.)

6.06

Na těchto formulacích je neobyčejně dobře patrné, jak jsou některé skutečnosti stavěny do stínu, zanedbávány a přímo zamlčovány, a děje se to pro menší nápadnost za záclonou či oponou slovíčka „v podstatě“, jindy „vlastně“ atp. A kromě toho se tam výrazně projevuje převrácený důraz časový. Tak nejprve k prvnímu bodu. Slyšíme resp. čteme, že srážka země s mimozemským tělesem „ve své podstatě“ vyvolala v „existenci“ lidi jako vysoce vyvinutých savců. První ničím nedoložený a ani ne dost zřetelně vyslovený předpoklad už můžeme vidět v oné redukci člověka na vysoce vyvinutého savce. Zatím si to budeme jen pamatovat. Co tu tehdy bylo, když tu ještě nebyli vysoce vyvinutí savci, jako jsou primáti a předlidé, pralidé a posléze lidé?

Shrnutí

7.01

Nelze stanovit, co je a co není filosofie, jinak než na základě a v rámci nějaké určité filosofie. O filosofii můžeme něco vypovědět jen tak, že jaksi okolíčkujeme terén, na kterém se filosofie pohybuje, či prostor, v němž se pohybuje, a pak postupně zužujeme tento terén či prostor, anebo – a to je druhá možnost – tak že vyjdeme z pojetí velmi úzkého, a pak je rozšiřujeme. Naším zájmem ovšem není jakákoliv filosofie, nýbrž jen taková, která má nebo může mít nějakou relevanci pro teologii. Otázkou ovšem zůstává, mohou-li takovou možnou relevanci správně zhodnotit teologové a theologové filosoficky dostatečně nepoučení. Pokud ovšem poučenost předpokládat lze, pak zase celé posouzení bude do značné míry záviset na povaze této poučenosti a vzdělanosti, tedy zase na povaze filosofie

7.02

Filosofie není dnes už zdaleka totéž, čím byla ve starém Řecku, i když si své řecké dědictví stále ještě nese s sebou. Dva a půl tisíce let vlivu a inspirace židovství (judaismu), křesťanství a do jisté nevelké míry také islámu mělo na filosofické myšlení řeckého původu neméně pronikavý vliv, než byl zase opačný vliv řecké pojmovosti a zejména metafyziky na myšlení křesťanské (řecký vliv na dnešní židovství a na dnešní islám byl pochopitelně mnohem menší, ale nikoliv zanedbatelný). Ve středověké, novodobé a moderní, jakož i současné filosofii tedy můžeme zjišťovat momenty, prvky a myšlenkové inspirace, které nelze převádět na vlivy řecké, ani je z řeckých počátků odvozovat. Už to samo o sobě musí provokovat otázku, zda tak nedochází k zásadní proměně způsobu filosofování – k takové proměně, která by nás mohla opravňovat po zkoumání, zda se tak postupně neustavuje nový typ filosofování, nebo – což asi bude znít uvážlivěji – zda se takový nový typ alespoň významným způsobem nepřipravuje.

7.03

To nás především vede k veliké opatrnosti: nemůžeme si prostě vymýšlet, co to je filosofie, jen proto, abychom se tohoto problému zbavili. Ale nemůžeme ani citovat vybrané nevhodné filosofy na důkaz, že filosofie pro teologii není k ničemu nebo dokonce že je zhoubná nebo jen nebezpečná. Na této fakultě musíme vycházet z těch filosofů, kteří mají porozumění pro křesťanské tradice (bez ohledu na to, zda některé z nich sami někdy posuzují kriticky a třeba i odmítavě), a z těch theologů, kteří vůči filosofii už nemají komplexy a dovedou si s určitými filosofy dobře rozumět. Žijeme v době, kdy opravdu dochází k proměně mnoha tradičních paradigmat, a záleží jen na filosofech a na theologích, zda budou připraveni a schopni zahájit novou epochu i ve svém dialogu a následující úzké spolupráci.

7.04

Aby se něco takového mohlo zdařit, je třeba dobře znát to, co dlouho vládlo resp. převládalo v minulosti a co chceme definitivně uložit do minulosti, do historie. Těm, kdo minulost dobře neznají, se nikdy nepodaří vymanit se z jejího obrovského vlivu. Poznání minulosti má totiž tu nesmírnou výhodu, že nám dovoluje vědomě a přesně rozlišit a rozhodnout, v čem pokračovat chceme a v čem naopak ne. Tento svobodný vztah k minulosti je ovšem podmíněn její znalostí. V dějinách myšlení je zejména důležité dobře znát všechny významné omyly, jichž se předchůdci dopustili: dějiny filosofie je proto nutno chápat především a na prvním místě jako dějiny myšlenkových omylů, slepých uliček a scestí. Neznalost toho, co už bylo jako omyl rozpoznáno, vede k opakování nejrůznějších chybných kroků. Právě ve filosofii snad víc než kde jinde platí, že vestigia terrent. To nemá nijak púopírat či zastírat obrovskou inspirující moc starých myslitelů a jejich myšlenek. Právě zde platí, že každá nová myšlenka se rodí s nějaké myšlenky starší a staré. Také proto je svrchovaně důležité vědět o chybách a nedostatcích také těch myšlenek, na které vědomě navazujeme.

7.05

Jedním z takových omylů, jednou z takových zcestných, zavádějících myšlenek je předvedčení o tom, že člověk je samou svou přirozeností, tedy FYSEI, „od přírody“, tvor náboženský. Nejde totiž vůbec o to, jaký je člověk „od přírody“ resp. co si s sebou přináší již od narození (případně ve své genetické výbavě, jak se dnes říká). I kdyby tomu tak bylo, že religiozita náleží k lidské genetické výbavě (a já s

tím ovšem naprosto nesouhlasím, ale to nechme nyní stranou), pak je zcela pochybné spojovat křesťanství či lépe samo evangelium s touto genetickou výbavou. Jestliže ke křesťanské věrouce náleží, že Ježíš je vere homo, nejen vere deus, znamená to, že jeho lidství či lidskost nemůžeme chápat jako založenou geneticky. Je to výzva, abychom lidství každého člověka přestali vidět v jeho genetické výbavě a začali je vidět v jeho osobní historii, z této výbavy neodvoditelné. Vyzývá-li Ježíš k víře, vyzývá tím k aktivitě, která není a nemůže být založena v lidské přirozenosti. A pokud by – jak jsme jen metodicky připustili – náboženství opravdu bylo založeno touto přirozeností, nutně by z toho vyplývalo, že víra s náboženskostí nemá vůbec nic společného, už na základě těchto zcela odlišných zdrojů obojího. A pokud je náboženskost a náboženství záležitostí kulturní a tedy historickou, platí ty argumenty, o nichž jsme již mluvili, totiž že náboženství zachovává alespoň v tzv. posvátných dobách a posvátných prostorech mytickou orientaci na praminulé archetypy, zatímco víra se orientuje na antiarchetypech, zejména na vycházení do neznámé ještě budoucnosti, na odvrát od překonaných archetypů a na experimentální, riskantní vykročení novým směrem.

7.06

Součástí tohoto nového nejen myšlenkového, ale celoživotního zaměření je nikdy nekončící prověřování, co z toho, co se stalo naší výbavou, je ještě účelné a držitelné, a co naproti tomu musí být inovováno nebo vůbec vyřazeno a nahrazeno něčím lepším. Nejde pochopitelně o nějaký náhlý a vlastně násilný přerыв a přechod ode všeho starého k tomu, co je nebývalé a nové. Orientace na všechno nové je ve své extrémní podobě stejně vadná jako jednostranná orientace pouze na staré, v minulosti již osvědčené a proto dobré i pro nás. Správná je cesta každodenního rozhodování v malých inovacích a občasném rozhodování pro větší změny, ale vždycky musí jít o kroky promyšlené a předem plánované. To je právě v duchu toho, co znamená slovo METANOIA: musí tam být ono META, tj. je třeba vykročit za to, na co jsme si zvykli a v čem jsme zabydleni. Ale ono vycházení z této zabydlenosti nesmí být zbrklé ani nahodilé, ale musí být bedlivě promyšlené, zkrátka musí být rozumné, postaveno na rozumu, tedy na NOYS a na jeho úsilné snaze o lepší poznání. Je to především náš rozum, tj. naše (po)rozumění, které nesmí zůstat u starých věcí a návyků nebo se k nim dokonce vracet jenom proto, že je to něco starého.

7.07

Otázka po tom, co to je religiozita a náboženskost, co to je náboženství, není tedy jen otázkou teoretickou, není jen záležitostí poznání určitého okruhu jevů, fenoménů. Je to také a dokonce především otázka strategická. Rád bych tu zdůraznil jednu důležitou věc. Evangelium není žádná informace, žádné oznámení o stavu věcí – a není to ani položení nějakých teoretických základů a východisek, na nichž by se pak mohlo dál stavět a pracovat. Evangelium je spíš třeba chápat jako program, jako strategii – a tedy jako návod k jednání. Víra přemáhá svět tak, že jej znovuje, a to nejenom v tom smyslu, že sám Hospodin „nové činí všecko“, ale že také na to nové, co přichází z budoucnosti a co nelze odvodit z toho, co bylo, je nutně nově odpovídat. A vlastně ještě víc: nikdy nejsme na začátku, vždycky už máme nějakou svou zkušenost a také zkušenosti těch, kdo byli před námi, mezi nimi pak také zkušenosti s tím, jak je třeba staré opouštět a překonávat a zaměřovat se k tomu novému. Toto zaměření musí dokonce předcházet novému, musí mít podobu očekávání na přicházející nové. Toto očekávání musí mít charakter velmi aktivních příprav, to není jen nějaké vyčkávání a nicnedělání. To nám říká Deutero-Izaiáš (40,3n.) velmi zřetelným způsobem, a nejen evangelista Jan (1,23), ale také už Lukáš (3,4n.) registrují, jak tuto izaiášovskou formulaci opakuje a tím připomíná Jan Křtitel: „Připravte na poušti cestu Hospodinu! Vyrovnajte na pustině silnici pro našeho Boha! Každé údolí ať je vyvýšeno, každá hora a pahrbek sníženy. Pahorkatina ať v rovinu se změní a horské hřbety v pláň. I zjeví se Hospodinova sláva a všechno tvorstvo společně spatří, že promluvila Hospodinova ústa.“

7.08

Z toho vidíme, že napjaté a soustředěné očekávání na Hospodinovo Slovo, tj. na onu – jak filosoficky říkám – nepředmětnou, nepředmětně nás oslovující výzvu, je svrchovaně aktivní. Důležitost tu nemá

nějaké nivelizace, jak se to někdy vykládá, ale to, že se hýbe se skalami a pohořími a že neschůdnost a bezcestí se mění v cestu. Není to tedy jen cesta pro nás, nýbrž stejně tak cesta pro to, co přichází resp. kdo přichází, pro adventivní Pravdu či pro přicházejícího Hospodina. Ten, který přichází, není tím, kým „jest“ už nyní, tedy jako nějaké factum, nýbrž přichází tak, že se stává, tedy jako fiens. Zde vřele doporučuji Daňkovu studii „Verbum a fakta“. Po této přípravě z naší strany, která není nijak okrajová ani bezvýznamná (všimněme si prorokových slov 41,14n.: Neboj se, červíčku Jákobův, hrstko Izraelova lidu. Já jsem tvá pomoc, je výrok Hospodinův. Hle, učiním tě okovaným smykem *na mlácení*, novým, z obou stran ostrým. Budeš mlátit a drtit hory, s pahorky naložíš jak s plevami.), přichází čin, skutek samotného Hospodina (41,18n.): „Na holých návrších otevřu vodní proudy, uprostřed plání prameny vod, poušť v jezero změním a zemi vyprahlou ve vodní zřídla...“. Ještě výrazněji a mocněji to zazní v kapitole 43 (v.1), kde čteme o Hospodinu, „který razí cestu mořem, dravými vodami stezku“, že nás vyzývá (v.18–19): „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítejte. Hle, činím něco *docela* nového a už to raší. Nevíte o tom? Já povedu pouštní cestu, pustou krajinou řeky.“ A pak teprve přijde na to, abychom zpívali Hospodinu také píseň novou. Jak to vypadá podle všeho, pro každého z nás to začíná ne písní, ne oslavováním, a už vůbec ne obětováním a náboženskými rituály, nýbrž mlácením a drcením toho, co tu už je, a takto drsnou přípravou na to, co přichází – nebo také, co teprve přijít má.

[zřejmě omylem došlo k přeskočení bodu 7.10]

7.10

Barthův důraz na spjatost theologie s církví, obvykle chápaný jako její spjatost s konkrétní „jednotou“ (ve smyslu pojetí bratrského), bude třeba prověřit a v jeho nelegitimním dosahu revidovat důrazem na to, že může jít jen o spjatost neinstitucionalizovanou. To bude veliký problém zejména pro katolíky, ale v jiných směrech také pro církve a náboženské skupiny a hnutí protestantská. Na této fakultě, která je v celé své již předuniverzitní tradici chápána jako ekumenická, byť „jen“ protestantská resp. „evangelická“ (toto slovo ovšem nemá jen problematické konotace – ve vztahu k tendencím evangelikálním -, nýbrž dovoluje také interpretaci, jež jednoznačně odkazuje k Ježíšovu evangeliu, které církev nejenom nemá v ruce – tak jako „má“ Písmo, bibli -, nýbrž o němž má k dispozici jen svědectví, takže samo evangelium je až za tímto svědectvím, jako vůbec Slovo boží není totožné s bibli, nýbrž je „za“ ní a promlouvá zvláště významným způsobem jejím prostřednictvím, aniž by šlo nezbytně o prostředkování výhradní (neboť Duch kam chce věje).

Emanuel Rádl – citáty o víře

... Což není pravda, že vyhraje ten, kdo déle vydrží? ... Vítězství jest věcí bilance, nikoli zjevem přírodním.

Všechny zjevy, v nichž vůle lidská jedná, jsou tohoto rázu, že lze o nich sestavit pouze bilanci, ale nelze jich neutrálně popsat. Toho druhu jsou všechny sociální zjevy, zjišťované statisticky, tedy na př. výsledky voleb a vůbec politická fakta; fakta totiž, která k něčemu míří, něco se jimi řeší; jen když vezmeme v počet tuto jejich prospektivní schopnost, můžeme je ocenit. Proto nelze přírodovědecky, objektivně, neutrálně zjistit moc státu, sílu národa, význam politické strany, vliv hnutí, mravnost nějakého prostředí, cenu básně; tu všude je nezbytně nutno sám vstoupit jako rozhodující faktor do oceňování skutečností, je zapotřebí věřit, pracovat o nějaký cíl a teprve pak má hodnocení smysl. Počasí je možná předpovídat neutrálně, protože jsme pouhými diváky v přírodě ...; / ale významu politické akce, na které jsme interesováni, nelze paušálně předvídat, protože jsme sami spolutvůrci jejímí. Jak by bylo možno neutrálně zjist na př. veřejné mínění, když názorů a tendencí je v lidu plno, když samou definicí věci, na kterou se veřejného mínění ptáme, dáváme mu direktivu a když samo toto zjišťování už je formou agitace? To není námitka proti pravdivosti tohoto zjištění, naopak, není skutečné pravdy tam, kde není osobního zaujetí.

Ani v historii nelze se obejít bez víry. ...

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 16–17.)

Ani v historii nelze se obejít bez víry. ... je v samé podstatě historického faktu, že nemůže být neutrální. Historik chce poznat pravdu a tedy musí se dát pravdou vést; *musí se rozhodnout pro Galileiho* a odsoudit inkvisici. Neučiní to z důvodů morálních nebo protiklerikálních, nýbrž protože jinak neporozumí té velké události. Musí si přát vítězství pravdy, sic jinak by nebyl vědcem, musí tedy sympatizovat s Galileim, musí přemýšlet o tom, jaký mělo jeho jednání vliv na další vývoj vědy a podle toho je bude hodnotit. Nelze jinak referovat o sporu Galileiho s inkvisicí než tak, že provedeme bilanci sporu vzhledem k úkolům, které nás ještě čekají.

Také fakta filosofická jsou fakty bilančními, nikoli fakty přírodními. Fakt, že Sókratés založil kritiku pojmů, že hellenismus byl úpadkem, není neutrální zjištění skutečnosti; je to, má to být výraz přesvědčení, víry, programu našeho. Jedině tehdy, jestliže jsme svým srdcem u filosofie, jestliže si přejeme jejího pokroku, jestliže věříme v jisté teorie a nevěříme v jiné, jediné / tehdy jsme schopni zjistit a poznat filosofická fakta. Jen kdo věří ve filosofii, kdo od ní něco čeká, kdo filosoficky bojuje, kdo je s filosofií za jedno, jediné ten jí rozumí a může přesně zjistit filosofickou skutečnost.

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 17–18.)

Věřiti tedy vůbec neznamená věřiti v nějaké formule ať náboženské, ať vědecké, ať filosofické, nýbrž znamená s otevřenou myslí a s čistým srdcem, lidsky, se spoléhat, že existuje světový řád a já že jsem také zaň odpověden.

(Náboženství a politika, Praha 1921, s. 48.)

... stokrát se zklamal, ale jen proto, abych opravil smysl své víry; víry samotné se nevzdám, dokud budu živ. Věřiti znamená tedy také hledati, zkoumati, kritisovati. K živé víře patří skepse anebo v náboženství přesvědčení, že i když Bůh moje očekávání nesplní, přece jen vládne.

(Náboženství a politika, Praha 1921, s. 48.)

Víru mají vědci, objevující nové pravdy, bojovníci za nový řád společenský, zakladatelé nového náboženství, vůbec ti, kdo pracují o uskutečnění nových ideí. Tato živá víra ovšem vědy potřebuje a nemůže potřebovat lži, ale není poznáním pravdy, nýbrž nanejvýš bojem o toto poznání.

(Náboženství a politika, Praha 1921, s. 49.)

Ježíš nás vyzývá, abychom mu věřili; odpovídáme: ano, uvěřím, jestli je to pravda, čemu učíš. V této odpovědi nestojí pravda nad mým uvěřením, nýbrž je jeho služebníkem.

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 275.)

(Náboženství a politika, Praha 1921, s. 48.)

Spoléhání člověka, k činu nachýleného, na Boha sluje v evangeliích *víra*. Všichni velcí theoretikové a praktikové víry souhlasí v tom, že víra záleží v odevzdání se; věřící se vzdává vlastní vůle (pokud tato stojí proti vůli cizí); hledá centrum bezpečnosti mimo sebe sama; s tímto oproštěním pak souvisí

vnitřní očištění, vědomí vlastní nehodnosti, vědomí absolutní jistoty v jednání, radostná důvěra, ochota podniknouti všechno.

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 280.)

... jak to byla doba slabošská, nepodnikavá; víry jako posílení pro životní boj, pro boj politický, sociální, vědecký, v této době nebylo lze hledat; lidé nebojovali, nýbrž jen se odevzdávali osudu. ...

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 285.)

... vítězství nad gnósi se neudálo ve jménu evangelia, ve jménu důvěry člověka k činu nachýleného v absolutní skutečnost, nezvítězila praxe životní nad mythem. ...

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 287.)

...: víra není vůbec věděním ani o věcech přirozených ani nadpřirozených, nýbrž je důvěrou člověka k činu se odhodlávajícího. Slova „věřím v Boha“ neznamenaají, že uznávám theorii o jsoucnosti Boží za správnou, nýbrž znamenají „důvěřuji v pomoc Boží“, „bojím se Boha“, jednáám u vědomí, že Bůh vládne.

(0948, Dějiny filosofie I, Praha 1932, s. 435.)