

R 1975-10

750403-1

(78) (1) (SSaŽ, 3. 4. 75 v poledne, přepis z mgf. záznamu rozhovoru z 2. 4. 75 - pokrač.)

Jestliže si filosofie dobře rozumí jako myšlenkovému vztažení po celku, tak nemůže nikdy vystačit s přítomností, protože ta právě není celek. Filosofie, která je zaměřena do minulosti nebo do budoucnosti, je tu, je přítomná, takže má přinejmenším tu přítomnost a to, k čemu je zaměřena. To znamená, že ta její přítomnost už je široká, rozlehlá. Kdežto přítomnou filosofii zaměřit jen do přítomnosti je nonsense. Taková filosofie je nemožná, protože by tak **ztupila** svou rozměrnost. Proto musel ten tzv. existencialismus (poválečný) filosoficky zkrachovat - ten chtěl zůstat u aktuálního, přítomného okamžiku. Filosofie musí z té své přítomnosti někam směřovat, a proto potřebuje tu orientaci na minulost nebo na budoucnost. To je ta základní věc, jíž se antická filosofie chtěla vyhnout svou zamýšlenou orientací na to, co je odevždy navždy, zajímajíc se zejména a vlastně výhradně o to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají. Jenže to je omyl: fakticky totiž to, co je (údajně) věčné, je vlastně minulost (praminulost). I když to je také budoucnost, tak to je „budoucnost“ která už byla a která tedy je rozvržena, dána minulostí, založena minulostí: jak to bylo na počátku, tak to potom je stále. To je tedy ta orientace na minulost - ale to je přesně a doslova ona mytická orientace archaického člověka. Alternativu k této orientaci mytické představuje pouze taková orientace, která čeká něco nového, co ještě nebylo, jako něco smysluplného a významného, co je tedy možno očekávat s nadějí (a ne se toho děsit). To totiž, očekávat něco, co tu nebylo, jako nesmyslné a nesmyslné, jako upadající do nicoty, ho znal mýtus také; myticky orientovaný člověk také věděl, že tu je jakási budoucnost, ale hrozil se jí, obával se jí, obracel se k ní zády, odtahoval se od ní pln úzkosti a děsu. Protože v budoucnosti, která tu ještě není a která má teprve přijít, se může stát cokoliv. A toho se archaický člověk právě děsil. Budoucnost není objev, on ji znal, on o ní věděl, ale bál se jí. Objev orientace víry spočívá v tom, že toho, čeho se mytický člověk bál, se nově orientovaný člověk přestal obávat a naopak tomu věnoval svou důvěru, složil v tom svou naději. A to přesně z téhož důvodu, jaký měl archaický člověk. Ten se bál budoucnosti, protože se v ní může stát cokoliv. A nově orientovaný člověk má naději v budoucnost, protože se v ní může stát cokoliv. Čili z toho je naprosto jasné, že vlastně vůbec

není rozhodující ten myšlenkový přístup; to myšlenkové uchopení budoucnosti jako toho časového rozměru, v němž se může stát cokoliv, je jednou důvodem k úzkosti a podruhé důvodem k naději.

750403-2

(79) (2) (pokrač. 3. 4. 75 odpol.)

Ta orientace víry existuje tedy paralelně s orientací mytickou – tedy, proč vůbec tomu říkáme víra? Mohlo by se tomu samozřejmě také říkat docela jinak; takhle to možná budí nutně odpor lidí, kteří v tom budou identifikovat něco, co prostě odmítají (byť v jiném kontextu). Ale zase na druhé straně je to oprávněno potud, že to je skutečně vynález – i po terminologické stránce –; k té inflaci toho slova došlo dost pozdě, když už to bylo záležitostí jakéhosi „žvastání“ křesťanského, které už stejně nevědělo pořádně, o čem mluví. Ale když se to hledá v literárních dokumentech, tak terminologicky i (především) věcně se to poprvé objevuje – skutečnost v době soudců, takové 11.-12. století př. Kr., a termín tak v 9.-10. století. A i potom, ačkoliv se průběhem doby na to nalepoval různý balast (jako je tomu tak vždycky), tak lze přece jenom vysledovat linii, která je velmi logická a důsledná. A všude k tomu náleží zvláštní pozornost a námaha, s jakou si ta tradice izraelská, přesněji prorocká záležet (i když je poměrně pozdní proti té původní aktivitě prorocké) např. v Genezi na vylíčení toho abrahamovského vycházení třeba (příkaz opustit známé prostředí a odejít, aniž by předem věděl kam); podobně vyjití z Egypta je **téhož** druhu, téže struktury. Jsou vedeni sloupem dýmu ve dne a sloupem ohně v noci, ale kam jdou, nevědí (a musejí projít nejprve pouští, kde zůstávají po 40 let, vlastně jakoby zbytečně, protože ta poušť ani není tak veliká, a to se ještě dodatečně zdůvodňuje, theologicky). Ale vyšli do neznáma a vyšli nejdříve a nadlouho do pouště. Jeden z mých theologických známých, občas ve svých názorech a objevech dosti extravagantní a odvážný, ale ve vývodech leckdy velice přesvědčivý, tvrdí, že většina Izraelců v Egyptě nikdy nebyla, že to je historická fikce, konstruovaná na zakrytí faktických událostí, příliš krvavých a dokonce „podlých“, než aby mohly být vhodným materiálem „národního dějepisu“ (vlastně o národ vůbec nešlo, ale k tomu ještě přijdeme). Má totiž za to, že kočovné skupiny Izraelců se dávaly najímat kanánskými městy jako žoldnéři v jejich bojích a válkách proti jiným kanánským městům. A tak napořád docházelo k tomu, že muži bojujících stran (měst) vlastně vůbec do bitev nechodili a že nechali za sebe bojovat najaté Izraelce, kterým nejenom za to zaplatili, ale které také k tomu cíli dobře vyzbrojili. A tak se posléze stalo, že proti sobě stojící, nejednotní Izraelci byli vlastně jedinou ozbrojenou silou v zemi. To nemohlo pochopi-

telně trvat věčně; jednou musel někdo tuto neudržitelnou situaci nahlédnout a vyvodit z toho důsledky. Byl to nejspíš geniální Jozue, který podle mého přítele je první historickou postavou izraelskou (zatímco ještě Mojžíš je „sběrnou figurou“); ten Izraelce sjednotil vojensky i kulticky, zrušil jejich kmenová božstva a zavedl jednotný kult neviditelného Hospodina, jehož jméno se smělo psát, ale nesmělo se vyslovovat. Místní kultury byly zrušeny, kult byl nejenom sjednocen, ale také centralizován a vlastně omezen, redukován na jediné místo. Když se zatím místní kultury později zase namnožily, byly posléze znovu tvrdě potlačeny Joziášovou reformou – a opět s tím výsledkem, že kult byl redukován a potlačen.

750403-3

(80) (3) (pokrač., 3. 4. 75 odpol.)

Snad ještě by bylo třeba doplnit, že ten izraelský vynález orientace víry měl jakéhosi předchůdce, jak alespoň říká Mircea Eliade, totiž ve starém Íránu (známý Zoroaster či Zarathuštra). Jsou to ovšem jen náznaky, není to zdaleka tak vypracováno, takže vlastně to stejně zůstává vynálezem Izraelců. A tenhle vynález se oblékal ve svém vědomí do upravených, přešitých mytických hávů. A tak se ve světě, který čile obchodně i jinak komunikoval, se nejednou objevila nová kulturní „moc“, nová složka – nikoliv státní nebo obchodní, protože doba, kdy Izraelci měli vlastní svět, byla velmi krátká – bylo to jen pár generací, jinak se tam střídala jedna okupace po druhé, několikrát bylo spousta Izraelských odvečeno do zajetí atd., veliké ztráty, takže generaci co generaci mnoho Izraelců emigrovalo a vytvořili postupně malé skupiny ve všech větších středoziemních městech. Po většinu izraelských dějin byla většina Izraelců mimo vlastní území. A tak docházelo ke značnému kulturnímu tlaku na jejich domácí tradice, které si s sebou přivezli, na něž však Izraelci, vytvářející početné skupiny proselytů kolem svých shromaždišť, reagovali útokem a expanzí: přeložili své literární památky, posvátné svitky do světové řeči, do řečtiny (posléze) (Septuaginta). Patří k věci, že kdo pochopí jednou, oč jde, tak pozná: to je ono. Ten nový způsob životní orientace a životního stylu má v sobě obrovskou sílu a přesvědčivost. A tak v sobě nese i jakousi agresivitu, sebevědomí, vědomí superiority, náznak jakéhosi mesianismu (vše viděno zvenčí; zevnitř to vypadá všechno jinak, ale má to tím víc vnitřní logiky). Židé se nepovažovali nikdy za národ (byli ovšem lid, dokonce lid vyvolený) jako jsou ostatní, a byli ochotni přijmout za určitých podmínek mezi sebe kde koho; v tom smyslu byli ohromně otevření. Ale to s sebou pak neslo i to, že těm proselytům byli nuceni dát něco, co je přivádělo stále blíž a blíž. Proto ta septuaginta. Představte si: tak maličká sku-

pina lidí, a pustí se do takového fantastického podniku. Za tím muselo být neotřesitelné přesvědčení, že jejich posvátná literatura má rozhodující důležitost pro celý svět; a že s mýtem je definitivní konec. Nahlédnutí, evidence; to ostatně nám je přístupno za určitých podmínek ještě dnes. Bylo to něco takového, jako když se mezi opicemi objevil první člověk. Tak to byl konec všeho dosavadního a začátek něčeho úplně nového, start. A tak byla vlastně všechna schemata již připravena, aby jich mohlo použít křesťanství. Křesťanství téměř nic nevyalezlo, co by už nebylo nějak v židovství. Jenže teď se ukázalo, jaké s tím jsou spojeny obrovské problémy. Už v samotném překladu - jazykově se tu lišily dva světy. Bylo velmi nsnadno provést překlad na místech právě centrálních. Bylo k tomu zapotřebí podrobně a ve velké šíři studovat nejen řecký jazyk, ale celou řeckou kulturu a způsob života atd. A protože fakticky tu nešlo o něco inferiorního, ale bohatého a hlubokého, muselo dojít k tomu, že leccos z toho pronikalo při různých kontaktech a střetnutích také do samotného židovství. Vidíme to na nejmladších starozákonních spisech, které toho nesou neklamné známky. Pesimismus takové knihy Kazatel, Job, Přísloví, ba některé Žalmy (viz kupř. personifikovaná Moudrost na počátku knihy Kazatel, naznačující nejstarší asi pokus o interpretaci Boha jakožto něčeho neregiónního, totiž jako moudrosti (Sofia)). A když potom převzalo pochodeň těchto kontaktů a střetnutí křesťanství, bylo už zbaveno „mateřské“ země úplně a cítilo se vlastně v Římě „doma“, i když jen jako „tertium genus“. Ale muselo čelit stejnému a nepochybně většímu kulturnímu tlaku vzhledem k obrovské konsolidovanosti Římského imperia. A tak startoval obrovský zápas na nové rovině - trval vlastně od samého počátku v Židovství, v Izraeli přes tisíc let a pak další dva tisíce let dodnes. To pronásledování Židů a křesťanů nebylo důsledkem náboženské nesnášenlivosti Římanů; Řím měl naopak velký smysl pro tolerování nejrůznějších božstev - Římané vždycky odvezli hlavní bohy nově obsazených území do římského Pantheonu a tím jim poskytli jakousi nostrifikaci. To ovšem nešlo provést s Bohem Židů a křesťanů, protože ho nepředstavovala žádná socha ani obraz apod. A proto byli Židé a křesťané podezřelí jako atheisté.

750403-4

(81) (4) (pokrač., 3. 4. 75 později odpol.)

Ale co se nepodařilo tím šíleným pronásledováním křesťanů a jejich nucením k uctívání nějakého viditelného a hmatatelného boha, který by mohl být převezen do Pantheonu, to se podařilo zcela nečekaně na rovině docela jiné. Křesťané si to zavinili docela sami: v obraně proti pronikavé filosofické reflexi vzali zbraně, jimiž se bojovalo, za vlastní a zevnitř sami

recipovali ten mytický postoj, nasákli jím, nechali se jím proniknout – tím postojem, který jim zvnějška nikdo nedovedl vnutit. A tak se zápas vlastně přesunul dovnitř křesťanského tábora: konflikt mezi životní orientací (praktickou) a mezi pronikavou reflexí, jež však vycházela z jiného „základu“, z jiné životní orientace, se stala **vnitřní** záležitost života církve i jednotlivého křesťana (myslivého), a vnitřním ostnem theologického myšlení. A došlo k tak absurdnímu zvratu, že posléze hlavními nositeli té mytické orientace a metafyzického myšlení se stali právě křesťané.

K tomu musíme ještě dodat jedno. Křesťanství se obvykle chápe jako náboženství, a křesťané sami sebe většinou chápou nábožensky. Ale to je holé neporozumění. Především, jak jsme si už řekli, to byl první Jozue, který náboženství a kult v Izraeli výrazně omezil a redukoval; zavedení neviditelného Boha bylo geniálním počinem – všechno viditelné, hmatatelné je tady – a nikoliv v budoucnosti. Bůh, který vládne z budoucnosti, nemůže být uchopen jako nic daného, předmětného. Tady je zřejmé, že ani tak nešlo o důraz na nějakou nemateriálnost, ale duchovost boží, duch, který by byl zakotven v minulosti nebo byl mimočasový, věčný (tj. neproměnný) by nebyl o nic lepší než bůh vyřezaný ze dřeva nebo vytesaný z kamene. Proto ten geniální nápad zákazu vyslovovat vlastní jméno Hospodinovo (místo něhož bylo zavedeno slovo náhradní jako Pán, Hospodin apod.), neboť když se v určitých souvislostech pravidelně vyslovuje nějaké slovo, vždycky se nám po čase za tím v pozadí ustálí nějaký předmětný pojem. Ten příkaz nevyslovování byl důležitou připomínkou zákazu, záповědi, nebezpečí onoho možného zpředmětnění. Bůh, který vede do budoucnosti, nemůže být sám v minulosti, ale musí jít jaksi napřed – tj. nesmí, nemůže být „daností“. Ono vlastně také hlavně nešlo o to, je-li vidět nebo ne, ale aby nebyl k „dispozici“, aby nebyl „manipulovatelný“ jako nějaký předmět, a tím aby byl vlastně neohrožitelný, nepoškoditelný, nedosažitelný žádnou nepřátelskou mocí. Ustavičně pokořovaná a okupovaná země si nemohla dovolit božstvo, které by s každým příchodem nepřátelských vojsk mohlo být ohroženo. A teď co udělalo křesťanství? Naflákalo si všelijakých svatých a ostatků a relikvií atd. – samé předmětné záležitosti. Zavedly se nejrůznější rituály, kultické záležitosti atd. atd. – všechno to, o čem proroci říkali, že to je k ničemu a od zlého a že na to Hospodin není vůbec zvědav, že „kašle“ na rity a kulty, na oběti a kadidla, ale že chce milosrdenství a soud. Křesťané stavěli jeden chrám za druhým – a už vůbec nerozuměli, **proč** za velké Joziášovy reformy byl kult vlastně zrušen po celé zemi a ponechán (aby byla religiozita ve svých zbytcích **kanalizována**) jen v ústředním jediném jeruzalémském chrámě. Orientace víry byla protimytická a protireligiozní; a všude kolem Izraelců byla samá

religiozita. A tak jakmile tento „jed“ začal pronikat do Izraele samotného, hned mluvili proroci o sloužení Bálům a modlám cizím. Očištění pak mohlo být dosaženo jen vymýcením posvátných **bájů**, rozmetáním obětíšť a svatyní a zrušením kultických praktik. To všechno najdeme u proroků od Izaiáše a Jeremiáše až po ty pozdní jako Micheáš a Ozeáš, kterých se dovolává potom i Ježíš. A Ježíš sám jde tímž směrem: likviduje mojžíšovské příkazy (kamenování, svěcení soboty, stoluje s publikány a nevěstkami, provokativně říká: zrušte chrám tento, problematizuje kultickou čistotu v podobenství o milosrdném Samaritánu atd. atd.) (a roztržení opony chrámové!).

750404-1

(82) (5)

A tak mluvit o víře musí znamenat také hned říci, jak hluboce se křesťanství této nové životní orientaci odcizilo. Jako tato tradice upadla v samotném Izraeli a dnes o tom Židé už takřka nic nevědí, tak upadla také v křesťanských církvích, kdežto mimo ně se nereligiózní, nenáboženská existence člověka realizovala a prosadila, byť v dosti pokleslé zase podobě, nikterak nechráněné a málo rezistentní (či téměř vůbec ne) vůči všemožným recidivám religiozity a jejích převleků (ideologických). Leccos se ovšem z té nové orientace životní přece realizovalo. Ale realizovalo se to vlastně až na půdě křesťanství resp. v důsledku rozšířenosti a i jisté agresivity křesťanství (ovšem vnitřního charakteru, ta vnější byla spíš na překážku). V Izraeli dnes obnovují ze svých tradic všechno možné, včetně oživení mrtvého již hebrejského jazyka, ale dosud jsem neslyšel, že by bylo oživováno něco z toho hlavního odkazu prorocké linie starého Izraele, o níž jsme mluvili. Předpokládám však, že se tomu nevyhnou; po dvou po třech generacích se tam musejí objevit lidé, kteří pro to budou mít zvláště citlivé sensorium a kteří se budou pokoušet o nějakou reformu. Zrovna tak, jako se podobné pokusy vždy znovu objevují v rámci křesťanství. Ovšem v dané chvíli jsou v takovém vnějším tlaku a ohrožení, že podobné reformy jsou nemyslitelné a nemožné, protože s těmi jsou spojeny vždycky obrovské vnitřní boje. Nepochybně jsou výhodnější podmínky přece jenom spíš v rámci křesťanství. (4. 4. 75) Ale rozhodně ne proto, že by tam bylo k tomu **<mu>** prorockému vynálezu starého Izraele něco podstatného přidáno. Sám Ježíš v podstatných věcech neříká takřka nic nového, než co najdeme už ve Starém zákoně. Ovšem najdeme tam také mnoho jiného, řadu jiných tradic a jiných linií. Ježíš vybírá jen něco, a to, co vybírá, má svou obrovskou logiku a přesvědčivost. Ale opravdu jen „přišel, aby naplnil“, Ježíš není vynálezce, ale je to muž praxe (zvláštní

praxe, pochopitelně). To, o čem proroci mluvili ve vizích, realizuje uprostřed lidí, ve světě, ve společnosti. A tato konfrontace s praxí a s každodenním životem jej vede k těm několika objevům (nikoliv vynálezům), které jsou od té doby spjaty s jeho jménem, a vede jej zejména k charakterní důslednosti, nepřipouštějící (alespoň v hlavních bodech) dvojakosti, jichž i u proroků najdeme velké množství. Jedním z příkladů je jeho změna pojetí vlastního poslání; evangelia ho líčí v několika příhodách, které – ať už jsou to autentické události nebo později komponované historky – dosti výrazně odrážejí vliv praxe na Ježíšovo sebeuvědomění a sebepochopení. Ženě Samaritánce odmítá pomoci s odůvodněním, že není poslán leč k ovcem zahynulým domu Izraelského. A teprve, když žena spolu s obrovskou pokorou spojuje neodbytnost, dodává jakoby přemožený Ježíš, že tak velkou víru nenašel ani v Izraeli. Jistou analogií můžeme shledat také v tom, že při rozesílání učedníků jim Ježíš přikazuje nejprve, aby se omezili jen na území Izraele, a teprve potom, později, je posílá dokonce „do všeho světa“. (Také to souvisí s tím, že příchod nového věku očekává velmi brzo.) Ježíš se sám považoval za Izraelce a jeho cílem byl původně jenom lid izraelský. Ale právě že ty nejlepší motivy prorocké už byly vlastně univerzalistické, přešlo to i do pojetí Ježíšova a umožnilo mu to posléze postavit své poselství právě takto univerzalisticky – což bylo ovšem epochální: když se člověk „obrátil“ (a my víme, že to slovo velmi dobře vystihuje ono otočení životní orientace o 180°, tj. z minulosti do budoucnosti), tak má šanci každý. To nové, co najdeme v křesťanství (v pozitivním smyslu, toho úpadkového tam je až až, těch religiózních recidiv apod.), je výsledkem praktických osobních a historických zkušeností, které byly nutně podrobovány reflexi. Nejde o nové myšlenky, ideje, nápady, vynálezy, ale o zpracovanou zkušenost. Ale právě to má obrovskou cenu.

750404-2

(83) (6) (pokrač., 4. 4. 75 večer – přepis)

My jsme vlastně tou změnou životní orientace volky nevolky tak prosáklí, že už si to ani neuvědomujeme a ten dřívější si jenom těžce konstruujeme. Když řekneme: dívej se kupředu, máme samozřejmě na mysli: do budoucnosti. Těžko si dovedeme představit, že by budoucnost mohla být za našimi zády, jak tomu bylo kdysi dávno a jak o tom máme i některé literární doklady. Ještě to trochu známe z toho, jak staří lidé vzpomínají na dobu svého mládí, kdy to všechno bylo docela jiné, mnohem lepší. To je však asi spíše něco biologického. Ale ta změna orientace se musela někde vzít, a my víme, že k ní nemohlo dojít nikde jinde než právě na půdě oné obrácenosti do budoucna, jak se prosadila v prorocké linii starého Izraele.

A tak přes to přese všechno, že se to dostalo do velkého chaosu a neporozumění, přece se něco realizovalo, a to něco, co se realizovalo, je možno reflektovat a zjistit, že ten základ je opravdu jiný. A teď je třeba to promyslet, uvést do toho nového postoje jednotu, zkrátka život znovu integrovat na tomto novém základě. Tak jako řecká filosofie našla v mýtech inkongruence, nesrovnalostí a nedržitelné prvky, a dávala to dohromady, aby to bylo myšlenkově jednolitě nebo alespoň jednodušší, zkrátka aby to bylo přesně myšleno a myslitelné, tak ta dnešní filosofie bude podobně pročišťovat tu jinou, odlišnou, novou orientaci, která fakticky už pronikla a která se po mnohé stránce skutečně prosadila. To je ta situace dnešní filosofie. A proto se také ukazuje, jak je nedržitelná ta metafyzika (nebo ta ontologická tradice), protože ta tohle nepostihne, ta je v té věci úplně vedle. A my jsme teď v té době přechodu, kdy ještě nemáme ten nový „systém“, nový přístup, jenom tentativně tu a tam něco chytáme, a o tom starém víme, že už nestačí. Tak věc je tato: ta alternativa k té tradiční ontologické stavbě ještě neexistuje, ale dříve nebo později se bude muset konstituovat. Ta filosofie se natolik prosadila a prosazuje, že bez ní už to nejde, a když ta stará tradice už nedrží pohromadě a nefunguje, tak je nutno udělat něco nového. A ta stará filosofie bude dožívat do té doby, dokud tomu neudělá konec z milosti nějaká ta nová. Jako středověk – ten také dožíval a přežíval, už úplně vyčerpán a vyčpělý, nevědělo se kudy kam – až začala renesance a novověk, tak teprve dostal ránu z milosti. Středověk vlastně vnitřně končí mnohem dříve než je vnějšně napaden a vystřídán novým věkem. Takže ta alternativa ke staré filosofii tu skutečně ještě není, ale je tu alternativa k tomu základu té staré filosofie. To by tedy byla ta odpověď. Jsme v situaci, kdy je zapotřebí důkladně reflektovat ten nový základ, kterým už z velké části žijeme; náš život je už z velké části nově orientován, a ta stará orientace přežívá v jakýchsi zbytcích a reliktech. Ale právě tato propletenost a nepročištěnost musí být zvládnuta, náš život, který je nesmírně vnitřně nepevný a desintegrováný, musí být pročištěn novou reflexí, ale tuto novou reflexi nemůžeme provést starými prostředky. A tak musíme teď zkoušet, jak jinak by se to dalo udělat. – A ještě k otázce jistoty a smyslu. Na rozdíl od toho, kdy si člověk myslí, že jisté je jen to, co tu už je, tak člověk nově orientovaný považuje to, co už je, za velice nejisté, a naopak za jisté považuje teprve to, co bude – stručně řečeno.

750404-3

(84) (7)

Pokud jde o ony základní pojmy víra - naděje - láska, jsem si to představoval asi takto. Vyšel jsem z Rádlovy koncepce víry, která mi připadá nejpřesvědčivější, že to je (jak on říká) nakloněnost k činu, takové vykročení, zdroj aktivity. A v tomhle smyslu si představuju, že víra je taková orientace životní, takový styl, kde člověk cítí, že žije, zejména ve chvíli, tj. vrcholy svého života vidí tam, kde dělá něco negentropického, něco proti očekávání, proti zachování statu quo, proti tradici, pro každodennosti atd. - něco jako posunout kupředu, začít něco. A v tom je tedy plno aktivity, takového napření svalů. Tato víra má ovšem jisté své meze, totiž že člověk snadno propadá jisté jakoby hysterii, že to všechno záleží na něm, že když on to neudělá, tak to vůbec nebude uděláno, že to musí vzít na sebe, a tak to jako všechno heroizuje, cítí se takřka mesiášsky, jako poslaný, a příliš bere sebe vážně. A tam, kde se mu věc nedaří, vybičuje se jeho aktivita až do jakési křeče. A v tomhle smyslu je proto zapotřebí jakéhosi korektivu. A kromě toho: ne každý je v té kondici, že může ty svaly napřít. Jsou lidé staří, kteří už nemohou nic dělat nebo jen velmi málo; a pro ty by nebyla žádná perspektiva? Jsou lidé nemocní, jsou lidé, kteří nemají prostředky, vyhladovělí. A křesťanství říká přece právě: blahoslavení, kteří lační, protože nakrmeni budou, žízňiví, protože dostanou pít atd. Někde je to trochu upraveno: kteří lační po spravedlnosti, aby tam bylo něco duchovnějšiho. Blahoslavení, kteří jsou v kriminále... Nebo také chudí, a někde zase chudí duchem. Ale všechno to má jeden smysl: blahoslavení ti, kteří jsou na tom špatně, ponížení, bez majetku, bez perspektiv, jsou na tom blbě - pro ty je evangelium to „dobré poselství“, (Pilař - jak? ve smyslu posmrtného života?) Ne, posmrtný život, to je přece motiv řecký. Posmrtný život je možný jenom tam, kde platí, že duše je v těle jen uvězněná a smrtí se osvobozuje a vrací se do říše idejí. To je nonsense. To je cizorodý prvek, to vůbec do izraelsko-křesťanské tradice vlastně nepatří. - Jestliže říkáte někomu „dobré poselství“ do jeho situace, tak to znamená, že když hladoví, musíte mu dát najíst. A tak je třeba dát perspektivu každému také do té jeho konkrétní situace, do jeho konkrétní tísně. Ale tím to pochopitelně nekončí. Hladovému dáte najíst, ale on bude mít zítra zase hlad apod. Je potřeba mu dát perspektivu do budoucnosti. Ta perspektiva znamená: dělat něco pro to, co má přijít. A ovšem co to je to, co má přijít, je další věc; je třeba si o tom dělat jakési takési předběžné představy, ale ne natolik, abychom to už teď nějak zpředmětnili. Hlavně otevřít oči a uši: to je ta orientace do budoucnosti. Ne to narýsovat a pak jet do budoucnosti jako po kolejích. Musíme čekat, že ta budoucnost nás bude překvapovat, musíme na to překvapování být připravení, být na stráži, každý cvrkot musíme slyšet a odhadovat, co by z toho mohlo pojit apod. No, a

teď jsou tady lidé v takové situaci, v takovém stavu, že tomu nemohou nějak napomoci. A ti jako by z toho vypadli, pro ně jako by to už vlastně nebylo. Jejich život jako by už nemohl být smysluplný, protože jsou např. staří nebo nemocní. Mladí lidé, beznadějně nemocní, jejichž život končí. Ale právě pro tyhle lidi musí platit také to radostné, dobré poselství. Jestliže ta víra se může dostat až do křečovitě aktivity, musí tady být něco jiného. A to je naděje. Naděje je tam, kde já už nemohu, kde jsem se svými silami u konce. Ale jsem si jist, že to nezáleží jenom na mně. Je mi líto, že na tom nemohu být účasten, že to sám nemohu dělat, ale vím, že to nezáleží jenom na mně, nejsem tady ten, kdo má všechno zachránit. Čímž ovšem není řečeno, že by nakonec bylo jedno, co já dělám, ale o tom není řeč. Jde tedy o naději pro člověka, který sám už nemůže, ale ví, že tady někdo bude, kdo na tom bude pracovat, a že to stejně „dobře dopadne“.

750404-4

(85) (8)

O tom, co přichází z budoucnosti, dělat nějaký obraz, znamená strhnout to do předmětnosti. Můžeme o tom legitimně mluvit jenom nepředmětně, tj. tak, že předmětně mluvíme o něčem jiném. Způsob, jak mluvíme o věcech kolem sebe, musí být takový, aby to nepředmětně poukazovalo na to, co čekáme, čeho se nadějeme. A to, co čekáme a čeho se nadějeme, co to je? Rozdíl mezi pravou a falešnou nadějí spočívá v tom, že – jak jsem kdysi na tom založil polemiku proti Tominovi – když si např. někdo koupí los za 10 korun, má také naději, ale naději, která předmětně je docela „jistá“, on má např. naději, že vyhraje třeba 100.000 korun. Ale co je nejisté? Že to bude právě on, kdo těch 100.000 Kčs vyhraje. Falešná naděje tedy spočívá v tom, že ten obraz toho, nač čekám a čeho se naději, je jasný a jistý; co je však nejisté, je, zda k tomu dojde. Naproti tomu pravá naděje je si zcela jistá, že k tomu dojde, ale neví, k čemu. Přesně řečeno: ona se samozřejmě snaží nějak k tomu poukázat, ale právě že jenom jakýmsi poukazem. Nemůže to přesně vylíčit; jakmile se něco takového přesně vylíčí, je to určitě falešné. – To je ostatně dost běžné v některých oblastech; symbol např. nebo symbolické gesto spočívá v tom, že něco uděláme, ale ono to není jenom samo sebou, ale znamená to něco dalšího. Třeba mistrem v tom byl Ježíš, když užíval těch svých známých podobenství; a před ním už proroci – jak také jinak? (David, Uriášova žena, Náhum, podobenství o ovečce chudákově a bohatci.) Jsou totiž také případy, kdy se prostě vůbec nedomluvíme, když se mluví o věcech přímo. Nepředmětné **konnotace** jsou totiž někdy tak mocné, že nedovolují, aby ty předmětné měly dost váhy. Zejména např. zájmy dovedou způsobit, že ta objektivita nemá dost

váhy nebo že musí být nutně zkreslena. Ale jsou také případy, kdy je třeba mluvit o něčem, co vůbec nejde předmětně postihnout, tj. co nemůže být vůbec předmětně intendováno. Ne jenom, že je těžké se domluvit s králem, jaké **syčárny** on sám udělal, ale vůbec s nikým se nelze předmětně domluvit, ne proto, že by nějaké zájmy překážely, nýbrž že ta „věc“ sama je takové povahy, že se o tom předmětně nedá mluvit. A to je v pozadí např. zákazu, který Izraelcům zapovídal vyslovovat jméno Hospodinovo; jenom jednou za rok velekněz v chrámu to jméno směl vyslovit. Tak proč oni vůbec to jméno vlastně měli? A proč se to udržovalo tím, že velekněz jednou za rok je vyslovoval? Všichni to jméno znali, totiž jeho napsanou podobu, ale nesměli ho říci nahlas. Když totiž se nějaké slovo vícekrát říká, vždycky se za tím slovem vytvoří nějaký předmětný pojem. A tomu bylo třeba zabránit. Bylo nutno zavést něco, co sice někam odkazuje, ale má to základní mez, překážku, znemožňující, aby došlo k onomu zpředmětnění. To je to, proč se nesmějí dělat rytiny, obrazy, sochy (ani zvířata a rostliny). V tom byl tedy takový poukaz k nepředmětné skutečnosti. Nebo my máme jiný příklad v některých slovech, resp. pojmech za **<ni>**mi, které když vezmeme vážně, tak se ocitneme před stejnou situací. Tak třeba pravda. Když se ptáme, co je pravda, tak musíme vždycky vypovídat o věcech. Pravda je, že tento stůl kupř. je kulatý, kdežto větší stůl má čtyři rohy. Pravda je, že tady jsou čtyři talířky, kdežto tam jenom jeden. A tím mluvíme o pravdě, a vlastně jako bychom mluvili o talířkách. A když chceme mluvit o pravdě samé, a říkáme, co to je pravda, např. že to je adekvace věci a rozumu apod., tak je to nesmysl, jak se dá snadno prokázat. A přesto my bez té pravdy nemůžeme být a stále s ní musíme počítat. Stále se tážeme, je-li to či ono pravda, a je to strašně důležité, zdali to je pravda či nikoliv. Ale co ta pravda je, to nevíme, nebo přesněji řečeno, nemůžeme to předmětně pomyslet. A tak když chceme třeba i mluvit o tom, co to je pravda, tak zase musíme sáhnout k něčemu jinému a vykládat já nevím o čem všem, abychom z toho dali nakonec dohromady jakýsi nepředmětný poukaz k pravdě. Protože pravda je nepředmětná skutečnost, která se dá nepředmětně „vyložit“ jenom tak, že předmětně míříme na něco jiného.

750404-5

(86) (9)

Takových věcí je ovšem celá řada. A tak když přihlédneme blíže k povaze naší řeči, poznáme, že je plná takových nepředmětných poukazů, a to, čemu věnujeme svou hlavní pozornost a péči, to všechno je de facto jenom na povrchu. A tato předmětnost je vlastně v myšlení nemožná, kdyby ne-

byla nesena spoustou těch nepředmětných kontextů. Teď o tom ani nedovedu přesvědčivěji hovořit, ale připadá mi to naprosto jasné, že to tak je a musí být. Celý problém je jenom v tom, jak to uchopit, jak to myšlenkově provést. Ale že to tak je, to mi připadá zcela jasné.

U Joba je takové zvláštní místo, kde čteme: Já vím, že vykupitel můj živ jest, a že v den nejposlednější nad prachem mým se postaví. Ta naděje, kterou já mám, se vlastně netýká mne samého; já počítám s tím, že ze mne zbude jen prach. Ale ta naděje se týká toho, že můj vykupitel, zachránce, spasitel mého života, který zkouší tím prachem, se živ postaví nad tím mým prachem. A tím bude mým vykupitelem a spasitelem. Vykupitel je tedy ten, kdo živ se postaví nad mým prachem, nad tím, co ze mne zbylo, a nevyřčeno tam je: a dokoná to, co já jsem maličko začal nebo postrčil, na čem jsem měl svůj malý podíl. A on to dokončí; to znamená to „postaví se“, „zastaví se“, protože toho už dosáhne. Ta nepředmětnost je zjevná. Především se tam vůbec nemluví o tom, čeho bude dosaženo, nač se čeká. Tam se jenom mluví o tom, že ten, kdo tam bude, bude živ a že se postaví, zastaví, že to opravdu dokončí, dovede k cíli. A postaví se nad mým prachem, tj. postaví se tam, kde sice zbude už jenom můj prach, ale bude to na tom místě, kde já jsem kdysi žil, stál, pracoval. A tím, že on to na sebe vezme a dokončí to (a mezitím jistě bude celá řada dalších, kteří to „ponesou“), tím se stává mým (i jejich) vykupitelem. Záchrana smysluplnosti mého života je v tom, že jsem v linii, ve štafetě lidí, kteří něco dělají, v linii, která dojde svého zavrcholení, dokončení, a ten, kdo to dokončí, vykoupí všechny ty, co předtím se na věci podíleli a nechali na tom řádný kus svého života a co z nich zbyl jenom ten prach. Ale dosaženo toho bude. - Jiný takový příklad můžeme vidět v tom, jak Ježíš líčil království nebeské. To je prý jako zrno hořčičné. Maličké semínko, ale když vyrostе, je to „strom“, v jehož větvích usedají ptáci. A je tím znázorněn ten růst. Nebo jiný příklad, který navazuje vlastně ještě na onoho Joba: zrno pšeničné, pakliže zůstane (živé), nic se neděje (pakliže nezemře, samo zůstane); pakliže zemře (tj. vyklíčí a vyrostе), užitek mnohý přinese. Čím je naznačeno, že člověk musí obětovat sám sebe, aby se věci hnuly kupředu. Ježíš používal metafor, přirovnání, podobenství právě z toho důvodu, protože o království božím se předmětně nedá mluvit. Jenom poukaz nějakého přirovnání může tím směrem zamířit. A ještě i takový poukaz míří spíš na dynamiku, hybnost, dění, průběh než na předmětnou nějakou podobu, model, formu, strukturu. Je to spíše poukaz na proces než na „věc“ nebo „předmět“.

(Přepis z kazety č. 64 A, ~ 1-50.)

Pokrač. viz § 115 n.