

„Desatero“ z filosofického hlediska [2009]

Nejčastěji je tzv. „Desatero“ chápáno jako jakýsi morální kodex (a v tom smyslu je pak srovnáváno s jinými známými starými kodexy, zejména pak třeba s Chamurapiho zákoníkem). Jak se však komparatistům často stává, přehnaně zdůrazňují souvislosti a závislosti, ale uniká jim specifičnost. Ta se objeví spíše těm, kdo najdou nové přístupy a soustředí se na odlišnosti. Proto se nyní soustředíme na některé filosoficky zdánlivě okrajové momenty, s nimiž je záznam „Desatera“ spojen, a omezíme se jen na 20. kapitolu Exodu. (Nebudeme také zkoumat původní text ani jeho četné překlady, ale zůstaneme u Kralických. Pokusíme se nezůstávat u žádného z textů, a už vůbec u pouhého srovnávání textů, nýbrž chceme se nechat vést smyslem textu dál, za sám text, tedy i za tzv. „prostý“ smysl textu, a to tak, abychom se plně soustředili aspoň na něco z té „skutečnosti“, která „vlastně“ prostřednictvím textu promlouvá.) Nepůjde nám tedy ani o filologický, ani theologický, a už vůbec o psychologický, sociologický či politický atd. výklad textu, nýbrž o odkrytí a první projasnění některých filosofemat v textu Desatera (a nezbytného kontextu) nějak „přítomných“. Snad přitom není zbytečné říci, že je třeba u toho přinejmenším pamatovat na to, že taková „filosofická hermeneutika“ stojí jakoby před úkolem „přečíst v textu to, co tam není“ (Odo Marquard). Vhodnější formulací by se snad mohlo říci, že tak jdeme do „hlubin“ nejen textu samého (to by bylo málo, příliš málo), ale do „hlubin“ toho, co nás z textu a skrze text oslovuje, resp. chce oslovovat (možná lépe: kdo nás chce oslovovat, kdo právě nyní přichází, aby nás oslovil, byť skrze text tak prastarý).

Naším startovacím místem v textu bude formulace výzvy první: *Nebudeš mítí bohů jiných přede mnou.* (2.M 20, 3; též 5.M 5,7.)

Situace

Mojžíš přichází před lid se „zákoníkem“, který je ovšem – obecně vzato – v takovém a vůbec každém společenství naprosto nezbytný, a musí oprávněnost všech požadavků i zákazů ospravedlnit, legitimovat. Ocítá se však ve vážném, ba povážlivém rozporu: na jedné straně prakticky všechny morální příkazy i zákazy jsou už v nějaké podobě dávno známé, a byly dokonce porůznu už dávno kodifikovány, i když s některými odchylkami, a zejména také prakticky vyzkoušeny (proto se jimi nyní nemusíme zabývat – najdeme přece leccos třeba už ve zmíněném Chamurapiho zákoníku, ale jistě platily z velké části také v tom Egyptě, odkud u dvora vychovávaný Mojžíš pak „své“ lidi vyváděl, ale i mnohde jinde). Mojžíš je tedy sám nevymýšlí, ale na druhé straně se nemůže a zejména nechce odvolávat ani na egyptská, ani na babylonská, ani na asyrská, ani na žádná jiná božstva, jak to bylo vlastně běžné všude jinde. Jak to tedy podle Geneze udělá? Poukáže na docela *jiného* „boha“, který je naprosto *nesrovnatelný* s žádnými bohy jinými, je „*naprosto jiný*“ (mohli bychom dokonce plným právem říci, že to není vůbec žádný „bůh“ v tom smyslu, jak to bylo tehdy i potom obecně chápáno) – a právě proto jsou všichni „ostatní“ bohové popření a zavržení. *Eticky* není tedy desatero ničím naprosto novým (zcela novým je až Ježíšovo „miluj svého nepřítele“); pokud tam lze přece jenom nějaké zvláštnosti najít, jde v naprosté většině spíš jen o detaily. Skutečnou, dokonce výjimečnou novinkou je jednak naprosté popření, takřikajíc „znicotnění“ všech „bohů jiných“ bez výjimky (tedy vlastně *všech* bohů vůbec, odtud také všech tzv. bohů „cizích“), ale také zákaz zbožnění (zposvátnění) *čehokoli*, co „*je*“ na zemi, na

nebi nebo pod zemí. A ovšem to vůbec nejdůležitější: zákaz (rituálního) zpodobování, zobrazování, „zpředměťování“, který se vztahuje také a dokonce zejména na „Hospodina“ („Pána“), což je jen jakýsi pomocný, náhradní název „jména“ jediného „pravého Boha“, který se žádnému z jiných bohů nepodobá (dalo by se dokonce říci: vlastně to ani žádný „bůh“ není – snad není na škodu to opakovat) a jehož pravé jméno (reprezentované známým tetragramem) je zakázáno vyslovovat. Z toho je patrné, že nejde jen o „zpodobování“ v nějakém *materiálu*, v dřevě, v kameni, vyobrazení na nějakém podkladu apod., ale také a dokonce především o zpodobování v jazyce a zejména v *mysli*, v představách a v myšlenkách (to tam sice takto výslovně ještě nenajdeme, ale pro hermeneuticky poučený a kultivovaný přístup to tam „je“, a dokonce velmi mocně). Dokladem je třeba poznámka ve 21. verši téže kapitoly: „Tedy stál lid zdaleka; Mojžíš pak přistoupil k *mrákotě*, kdež *byl* Bůh.“ Mohli bychom tedy říci, že tento zvláštní, nikomu a ničemu jinému nepodobný, pro přístup zvenčí přímo „mrákotný Bůh“, který vlastně ani žádným „bohem“ není, nesmí být ani v myšlenkách „zpředměťován“, ani pomyslením nesmí být učiněn věcí, předmětem, jsoucnem, o němž lze něco v třetí osobě vypovědět. Žádným kritériem tu tedy není a nemůže být to, co si myslí onen „lid“: lid stojí vzdychky „zdaleka“, když jde o „to pravé“.

Tohle všechno je pochopitelně velmi svízelné a často se nám to nedaří přísně dodržet; víme, jak to lidé někdy (údajně „od přírody“) „potřebují“, jak po tom často „prahnou“ – a jak jim takové „uspokojení“ přirozených potřeb kněží usnadňují (srovnejme to s příběhem kněze Árona, Mojžíšova bratra, který vyšel této potřebě vstříc, když Mojžíš byl pryč, kdesi na hoře, a když potom kamenné desky s „příkázáními“ roztránil – je to krásný obraz toho, jak ani samy příkazy, vytesané do kamene, nejsou k ničemu, jsou-li zavěšeny na nějakého „boha-jsoucno“, byť údajně „nejvyšší“: k čemu by bylo „desatero“, kdyby zůstalo „kombinováno“ třeba se zlatým býčkem?). Ale nejde tu jen o hřích „zpředměťování“ toho „naprosto jiného“ a jediného „pravého“, ale také o zbožštění, zposvátnění *místa*: tento naprosto jinaký Bůh (vlastně „ne-bůh“) není spjat ani s žádnými posvátnými místy ani s předměty (ba ani „subjekty“, třeba s jednotlivými kmeny – odtud např. to stěhování „truhly úmluvy“ od jednoho kmene k druhému). A já myslím, že to stejným právem můžeme aplikovat také na čas: tento velmi podivný Bůh (vlastně „ne-bůh“) nemůže být spojován ani s určitými dobami, s jakýmsi „posvátnými časy“ – tzv. svátky jsou jen připomínkou toho, co kdysi ten pravý Bůh udělal, ale nejsou to žádné výjimečné doby, kdy by snad byl právě „tu“ – jakoby vázán na ten „svátek“, zatímco jindy by byl „vzdálen“. Jeho „díla“, jeho „činy“ mohou a mají být připomínány, ale skutečně se dějí jen tak, že nepředemtné výzvy přicházejí vždy jen právě zde a právě nyní – a jenom tak mohou a mají být s otevřeností očekávány, vyslyšeny a uskutečňovány (a později jako již minulé připomínány).

Předfilosofické „základy“ Desatera

„Desatero“ tudíž není *jen* etický kodex; odvážil bych se trvat na tom, že právě ta etická stránka není tím hlavním, ale že je až čímsi druhotným. Etika totiž – dokonce ani podle Aristotela – nejen nenáleží do „první filosofie“, ale je možná pouze na před-etických (eventuelně proto-etických, což by ovšem bylo nutno náležitě upřesnit) „základech“. To platí i pro archaické kodexy a jejich „etiky“, a dokonce pro jednotlivé etické zásady, které ještě nebyly sjednoceny v nějakou „disciplínu“ (ovšemže předfilosofickou). Etika nikdy nemůže být postavena sama na sobě, ani na ničem, co by mohlo zůstat její součástí nebo složkou.

Každá etika, která se o něco takového pokouší, se nutně musí zhroutit; to bylo nutně údělem i velkolepého Kantova pokusu (o tzv. „laických“ nebo „přirozených“ etikách nemluvě). Každá etika, která se odvolává na něco daného, jsoucího, konstatovatelného, zobrazitelného, představitelného, pomyslitelného, minitelného, pojmově nebo jinak myslí uchopitelného, zejména pak pojmenovatelného a formulovatelného, vede dříve či později nutně k „sloužení ukýdaným bohům cizím“. „Desatero“, redukovaně (redukcionisticky) chápané jako pouhý „morální kodex“, prostě neobstojí a nemůže obstát, i když snad jeho hodně časté dodržování je přece jen lepší než nedodržování, zejména než zjevné, hrubé a nápadné nedodržování. Ježíš tohle velmi dobře věděl, a proto neváhal „možjišské“ příkazy v určitých konkrétních situacích relativizovat, ale vlastně spíš zvláštním způsobem (právě „situačně“) reinterpretoval: nešlo mu vůbec o žádnou jejich redukci ani zpochybnění, o žádné zjednodušení ani omezení, když ve známém dvojpříkázání lásky k „Bohu“ a k bližnímu viděl to, v čem spočívá „všechn zákon i proroci“. Stejně tak nestačí jen zdůrazňovat „lásku“ – a zapomínat, že ani láska k bližnímu, tj. k druhému člověku, bez lásky k „Nepojmenovanému“ a „Nepojmenovatelnému“ neobstojí a nemůže v posledu obstát, ale rychle se opět proměňuje v náklonnost a sloužení „ukýdaným bohům cizím“, byť by to tak zprvu vůbec nevypadalo. Základem všeho je tedy láska k tomu, koho „před sebou“ nemáme jako „jsoucího“. Připomíná to lásku k „tomu pravému“, které nejen nemůžeme „mít“ a držet, ale ke kterému se ani sami nemůžeme přiblížit, protože musíme vždy znovu čekat, až samo přijde a až se nám samo ohlásí a vyzve nás k neméně „pravé“ odpovědi. Musíme si však stále připomínat, že tu nejde o nic, co by mohlo „přicházet“ jako už jsoucí, tedy odněkud, ergo z minulosti, ale vždy jen o „něco“, co přichází jako „ještě nejsoucí“, tedy z budoucnosti. Mám za to, že právě o to jde v té poněkud podivné formulaci ve verši 21., která by si zasloužila nejen přiléhavějšího překladu, ale především hermeneuticky pozornějšího (a dnes – i když to může vypadat příliš provokativně – i filosoficky poučenějšího) přečtení již samotného hebrejského textu. Ona „mráкотnost“ totiž po mém soudu musí být chápána především časově: není to nějaká mlha či mrak, který by zahaloval cokoli, co už je „jsoucí“ a co by tu tedy už bylo, i když jsme to ještě nemohli vidět (tak jako byl občas „skryt“ vrchol Olympu vždycky, když tam *byli, pobývali* „bohové“), ale je to budoucnost, z níž k nám přichází Nepojmenovaný, aby nás oslovil a vyzval v konkrétní situaci a do naší situace a „situovanosti“, tak abychom odpověděli tím, že zaslechneme, poslechneme a také provedeme to, co je „tím pravým“ a co právě proto i pro nás a skrze nás „má být“.

Filosofické důsledky

Chápat jednotlivé příkazy a zákazy „Desatera“ jako pevné a samostatné „normy“, dané lidem pro všechny časy, je jen řecký způsob pochopení toho, co je dáno a co je celé najednou (tedy mimočasově, resp. nadčasově) zahlédnutelné. V posledu nezáleží na tom, odkud se tyto normy berou, asi tak jako nezáleží na tom, kdo první „vymyslel“ pravoúhlý trojúhelník; je to jen otázka nahodilé fakticity, že to byl třeba – jak na to vzpomínáme – Thalés nebo Pythagoras, anebo ještě před nimi nějaký egyptský kněz, nebo ještě někdo jiný. To, co takový člověk jako první „pochopil“, nebyl a nemohl být jeho soukromý výmysl, ale pouze první nahlédnutí něčeho, co tu bylo odevždy, od věků, ba přede všemi věky a mimo každý „věk“, vůbec mimo čas. Právě takto nás naučili myslet již nejstarší řečtí filosofové, že pravé, opravdové jsoucno je jen to, které se nemění; a někteří z nich dokonce zašli tak daleko, že

všechny pohyby, veškerou změnu a sám čas popřeli a prohlásili je za pouhé zdání. Nikdo z jejich následovníků, ba ani oni sami to nebyli schopni provést až do všech důsledků, ale vtiskli to do myslí nás Evropanů tak mocně, že je nám nesnadné se z tohoto předsudku vymanit a myšlenkově se osvobodit. Aristotelés dokonce „boha“ definoval jako „to, co je jedno a co se nemění“, a ustanovil to jako „předmět“ jedné z ústředních filosofických disciplín, ba dokonce té nejvyšší disciplíny, totiž „theologie“. Ale protože to byl velký myslitel (a zejména vědec), zařadil mezi vrcholné filosofické disciplíny také „fysiku“, „vědu o FYSIS“, jejímž cílem mělo být teoreticky nahlédnout samu změnu, zvláště pak povahu vzniku a zániku jsoucna, jejich zrodu a hynutí. Aristotelem byl mocně inspirován také jeden z vrcholných myslitelů středověku, Tomáš Akvinský; v jeho spisech najdeme nespočetně míst, kde o Bohu mluví jako o „nejvyšším jsoucnu“ nebo o „nekonečném jsoucnu“; a přece se tam pozornému čtenáři otevře pozoruhodná nová perspektiva, když se Tomáš na několika místech kriticky táže: není to chyba, mluvit o Bohu jako o „jsoucnu“? Nebylo by přiměřenější o něm říci, že to je „bytí“? Tato kritická, zkoumavá otázka byla tomisty po staletí zapomenuta, vlastně zasuta a skryta; teprve jezuita, který se nechal oslovit myšlenkami autora 20. století, který s mimořádným důrazem poukázal na neodlučnou spjatost bytí a času, našel tato skrytá místa, která nepoučení či spíše jen stále po staru myslící prostě neviděli, i když tam v textu opravdu byla. Tím se ukázalo, že pro lepší čtení a porozumění středověkého textu je zásadně důležitá dobrá orientovanost v současném filosofickém myšlení.

Podobně tomu je i v případě čtení textů mnohem, mnohem starších, v našem případě starozákonních. Patočka kdysi napsal, že „mýtus je smyslem nevyčerpatelný“; přeložme si to do formulace méně provokativní, a ještě o něco opatrnější: určitá narativita může mít *někdy* velmi hluboký, jinak *takřka* neuchopitelný smysl (neboť není třeba se tu pouštět do dnes již opouštěné problematiky o vztahu mezi „mýtem“ a „zvěstí“). To se ovšem nesmí stát argumentem proti pokusům o nové a nové pronikání k tomu, co až dosud našemu pochopení a myšlenkovému uchopení unikalo. Naopak ovšem nutným předpokladem třeba jen částečných úspěchů tímto směrem je kritické opouštění našich dosud zaběhaných myšlenkových stereotypů, jimiž býváme ve svém uvažování svíráni a zatěžováni. I tak staré texty, jako je naše jedna kapitola z Exodu, tolikrát čtené a vykládané, musí být čteny znovu – a pokud možno i lépe. Nikoli pouze proto, abychom pronikali hlouběji do nich, nýbrž především proto, abychom se nechali oslovit ve své současné situaci, ve svém myšlení i životě. Smyslem není najít nějaké definitivní řešení, ale nechat se otevřít k lepšímu vidění světa i sebe samých. A to není možné než ve světle „toho pravého“, které sami nemáme, které není žádným „jsoucnem“, žádnou „věcí“, ale ani žádným „subjektem“, prostě vůbec ničím, s čím bychom to mohli v tomto světě porovnat, ale spíše „něčím“, co k nám osobně a situačně přichází jako oslovení a výzva. V tom ovšem je nám zapotřebí těch, kdo smí a mohou „přistupovat k mrákotě“, neboť my sami náležíme k onomu „lidu, stojícímu opodál“. Jen takoví nám právem mohou připomínat, že si z ničeho a z nikoho nesmíme dělat žádné „bůžky“ ani „bohy“.