

P R A V D A

V Í R A

R E F L E X E

Sborník

k sedesátým

narozeninám

českého

filosofa

Ladislava Hejdánka

10.5.1987

Ú v o d n í s l o v o

Beli jsme sborníku statí a dalších příspěvků k 60. narozeninám Ladislava Hejdánka název PRAVDA - VÍRA - REFLEXE. To není náhodné. Ve filosofickém myšlení našeho jubilanta má tato trojina ústřední místo, tvoří jeho osnovnou strukturu a dá se vysledovat takřka ve všech jeho kratších i rozsáhlejších pracích. Ani pořadí jsme nezvolili bez rozmyslu. PRAVDA, její povaha a předpoklady jejího pojetí (ontologické v disertační práci z roku 1952, *Ontologické v studii č. 23 ve Svazcích pro dialog z r. 1985*), je základem a zdrojem nejen veškerého filosofického úsilí. Je pravou skutečností, která vládne veškerému lidskému životu, je nejvyšším měřítkem teorie i praxe, je mravní a duchovní instancí povolávající člověka k službě bez výpovědi.

Pravda jako transcendentní skutečnost má svůj udělost-bí korelát v otevřenosti člověka vůči ní. Tuto otevřenost či nakloněnost k pravdě, jež se nikdy neobejde bez podstatných korektur, ano základních proměn myšlení a konání člověka, chápe Ladislav Hejdánek jako VÍRU. Rozumí jí však současně i nepřátelost k činu, vykročení vstříc přicházející budoucnosti, v níž se zmíněná proměna (metanoia!) d ě j e ve jménu pravdy a tváří v tvář úkolům dne.

Úloha REFLEXE, onoho posteriorního myšlenkového aktu, jímž se pročišťují jednotlivé akce i jejich sekvence, aby se člověk mohl znovu ek-staticky vystavit výzvám pravdy a častát jejím nárokům, je rovněž nepominutelná. Ve světě řeči, kam člověk vstoupil poté, co se v logu oddělil nenávratně od vnější přírody, je to nejprůměřenější kritický nástroj, který je s to odhalit chyby, omyly i scestí lidských aktivit i zaměření samotného subjektu.

Jest si přát, aby s touto duchovní výzbrojí, již si Ladislav Hejdaček osvojil v rozhovoru se svými učiteli, v nesčetných polemikách časopiseckých i osobních, v neposlédní řadě i v pozorném neslouchání nejhlubším motivům biblického poselství, dovršil v dalších letech své dílo, které je již dnes v kontextu české filosofie přínosné a inspirující.

Myslíme tím zejména na jeho stále rozsáhlejší sondáže do struktury pojmového či předmětného myšlení a pokusy rozvinout problematiku myšlení nepředmětného. Zde se otvírají perspektivy přímo epochální.

Jeho theologičtí přátelé by neměli, jak jsme přesvědčení, zůstat jen učelivými diskutanty nad tou či onou stránkou jeho filosofické práce. Cesta kupředu se neobejde bez vzájemné kritiky v rámci intenzivního dialogu. Právě nejhlubší motivy jubilantova myšlení by měly vyvolávat stále hojněji přemýšlivou odezvu v řadách bohoslovců. Bylo by povážlivé, kdyby Ladislav Hejdaček zůstal ve svém úsilí, které se dá pojmut i jako zápas o konstituci křesťanské filosofie, opuštěn právě bohoslovci. Vždyť i pro ně patří jak PRAVDA, tak VÍRA i REFLEXIE k základním tematům jejich práce, k předpokladům theoretické i pastýřské činnosti. Že některé stěžejní formulace jubilantovy jsou v tomto směru evokativní či přímo provokativní, není třeba připomínat nikomu, kdo se s nimi setkal.

Nuže, do díla - a vzhůru srdcem!

J.S. Trojan



PRAVDA A SVOBODA

(Ladislav Hejdánek)

"Na počátku bylo Slovo, a to Slovo bylo u Boha, a to Slovo byl Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všecky věci skrze ně učiněny jsou, a bez něho nic není učiněno, což učiněno jest. V něm život byl, a život byl světlo lidí. A to Světlo v temnostech svítí, ale tmy ho neobsáhly. /.../ A to Slovo tělo učiněno jest, a přebývalo mezi námi, /.../ plné milosti a pravdy."

Jan 1, 1-5: 14

A poznáte pravdu, a pravda vás vysvobodí.

Jan 8, 32

Starší Řekové měli ve svých bájích také vyprávění o osudech Théseových. Dobře je známa zejména příhoda, která byla od té doby již mnohokrát znovu umělecky zpracována: po příchodu k otci do Athén vidí Théseus v přístavu loď, připravenou k vyplutí. Měli na ní být odvezení na Krétu jinoši a dívky, vybraní za oběť krétskému netvoru Mínótaurovi. Théseus se dobrovolně připojí a chce proniknout do paláce, v němž oblua žije, a zabít ji. Palác, kterému Řekové říkali labyrint, byl velice složitý a nezvanec v něm musel beznadějně zabloudit. Théseovi však pomohla dcera krétského krále Ariadne klubkem nití. Théseus na své cestě do labyrintu nit odvíjel a podle ní pak našel cestu zpátky.

Nejproslulejší z Českých bratří, Jan Ámos Komenský, napsal uprostřed přemýšlení "mezi jiným o marnosti světa", k němuž jej přivedl "bouřlivý a nepokojů plný čas", jak říká, vám všem dobře známý spis Labyrint světa a ráj srdce, kde je oné staré řecké báseň také vzpomenu. Je to sám Věduybud,

který se doporučuje za průvodce právě připomínkou krétského labyrintu: "Zázrak světa byl stavení z tak mnoha pokojů, příhrad, průchodišť vzdělané, že kdo se bez průvodce do něho pustil, vždycky sem a tam chodě a motaje se, nikdy ven netrefil. Ale to žert byl proti tomu, jak sám světa tohoto labyrint zvláště nyní, spořádán jest." A víme z četby, jak je Komenského poutník prováděn se špatně nasazenými brýlemi mámení světem, jak pro samé hrůzy chce ze světa utéci a volá: "Ach, kéž jsem se nikdy nenarodil! Kéž jsem nikdy skrze bránu života neprošel, jestliže po všech světa zarnostech nic než temnotou a hrůzám těmto za podíl bytí mám! Ach Bože, Bože, Bože! Bože, jestliže jaký Bůh jsi, smiluj se nače mnou bídným!" A nato se mu ozve temný hlas řkouc: "Navrať se! Navrať se! Navrať se, odkuds vyšel, do domu srdce svého a zavři po sobě dveře!" A poutník skutečně odchází pryč z labyrintu světa a vchází do ráje, přesně do "lusthauzu" srdce.

Přes všechnu lásku a úctu k staré Jednotě a k jejímposlednímu biskupovi nemůžeme nevidět, že Ježíš nám ukazuje jiný směr, jinou cestu než vyvážnutí a návrat z labyrintu. Už Komenský, i když vyličil sebehroznější výjevy z pobloudilého a obluzujícího jeviště světa, přestal ovšem kořen zla vidět v nějaké obludě, a proto také spádu neviděl v hrdinovi, který by tu obludu zabil. Každý Minótauros se v něčem podobá bájnemu ptáku Fénixovi: rodí se totiž vždy znovu při svém zániku z vlastního popele. Zabit jednoho Minótaura znamená jen příspět k vítězství novému Minótaurovi. Východiskem však není resignace Komenského poutníka, který má za to, "že málo anebo nic na tom záleží, kdo světem vládne", a že "člověk tedy křesťan nechává všeho toho jíti, jaký jde neb máš, sám doma v srdci na Bohu a milosti jeho dosti máje." Ježíš Kristus nám otvírá docela jinou perspektivu.

Učedník a následovník Ježíšův se především musí od svého Pána učit, že nemůže odejít z cizího, ošklivého a rvanic plného světa někam "domů" - prostě proto, že lišky sice doupatu mají a ptáci nebeští hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu sklonil (Luk 9,58; Mt 8,20). To za prvé. A za druhé - a to zejména - proto, že když Ježíš Kristus přišel na svět, "do svého vlastního přišel" (Jan 1,11) - a na tom nic nezmění

okolnost, že svět ho nepoznal a že vlastní jeho ho nepřijali. Kdo však Ježíše opravdu chce přijmout, ten musí přijmout také jeho postavení, jeho místo na světě: v Ježíši přichází na svět láska, a to právě láska ke světu. Ježíš je vlastně vtělená, uskutečněná, naplněná láska ke světu: "tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal...". Tuto lásku ke světu si musí osvojit každý, kdo Ježíše přijal, kdo se k němu hlásí a kdo ho chce následovat. A musí si ji osvojit zase i se všemi náležitostmi, jež k ní patří - v tom právě totiž spočívá ono skutečné přijetí Ježíše Krista, Syna člověka, Syna Božího. A kdo jej takto přijme, tomu bude dána moc být také synem Božím (Jan 1, 12). V čem záleží tato moc? A jaké jsou ony náležitosti lásky ke světu? - Všechno je to vlastně docela jednoduché: ona moc být syny Božími spočívá v tom, že se budou na světě chovat jako ve vlastním; a ona náležitost milujících svět spočívá v tom, že jejich láska není přijata, nýbrž ukřižována. Jedině tak můžeme opravdu přijmout Ježíše Krista a jediné tak se můžeme stát jeho učedníky a spolu-bratry, protože spolu-syny Božími. Neboť Ježíš Nazaretský - to je to Slovo, které bylo učiněno tělem a které přebývalo mezi námi, plné milosti a pravdy. Milost a pravda; láska a kříž. To dvojí náleží k sobě; to dvojí zakládá moc "být syny Božími".

"Poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí." Théseus byl oslavován, protože zabil netvora a vysvobodil obětované, a také proto, že osvobodil Athény od dalších obětí, které by jinak musely být netvoru dále každý rok posílány. Zabití Mínótaura však osvobozuje jen zdánlivě, a i to zdání je jen dočasné. Svobodu však zajisté nenajdeme, ani když necháme netvora netvorem a uchýlíme se do nějakého Kunvaldu nebo do "lusthauzu srdce". I taková svoboda je totiž jen zdánlivá, a také toto zdání je jen dočasné. Cesta Ježíšova je jiná: neznamená jít Mínótaurům z cesty, ale docela naopak jim vždy znovu přicházet do cesty. A při setkání, a dokonce pak už při střetnutí, platí pro každého učedníka to, co platilo pro Mistra: "Jáť jsem se k tomu narodil, a proto jsem na svět přišel, abych svědectví vydal pravdě." (Jan 18, 37) Pravda znamená vysvobození; ale pravda znamená také kříž. Ukřižovaný Král pravdy

volá: "Já jsem ta cesta, pravda i život." Povolává do řad svých učeníků vždy nové rytíře pravdy a očekává, že i oni vydají svědectví pravdě: "Kdož věří ve mne, skutky, kteréž já činím, i on činiti bude..." (Jan 14,12). Ale nejenom pravda, také láska vede k týmž koncům: "Totot jest přikázání mé, abyste se milovali vzájemně, jako i já miloval jsem vás. Většího milování nad to žádný nemá, než aby duši svou položil za přátele své." (Jan 15,13)

Když před třiačtyřiceti roky kázal Dietrich Bonhoeffer na týž text, který je základem také našich dvah, zahájil konstatování, že právě toto je snad to nejrevolučnější slovo Nového Zákona: "Poznáte pravdu a pravda vás vysvobodí." Na první pohled to vypadá docela srozumitelně; mohlo by to však nicméně být zdrojem velkého nepochopení. Zbývá nám totiž ještě říci několik slov o tom, jaká to je ona pravda, která vysvobozuje. V původním textu ovšem najdeme řecké slovo *alétheia*, což nejpůvodněji znamená nezakrytost, odkrytost, odhalenost. V tom smyslu viděl Komenského poutník věci a svět po pravdě, pravdivě, když se mu podařilo něco zahlédnout za okrajem špatně nasazených brýlí mámení, o nichž poutník říká: "Vstřelil mi je pak na mé štěstí křivě jaksi, takže mi plně na oči nedoléhaly, a já hlavy přiadvihna zrak podnesa, čistě přirozeně na věc hleděti jsem mohl." Cesta k pravdě byla v tomto starém řeckém pojetí otevřena tam, kde byly odstraněny všechny stínící překážky a kde stačilo jen otevřít oči, abychom měli všechno po pravdě před sebou. Pravda jako by byla určena pro zrak: je třeba jen otevřít oči a zírat, nezírat pravdu. Zírání je řecky *theoria*; jeho opakem je *praxis* (*pragma*) nebo *poiésis* (dělání, konání, jednání, tvoření). V Janově evangeliu je všechno docela jinak. Čteme tam např. slova, že "kdož činí pravdu, jde k světlu" (3,21). Tomu můžeme porozumět, jen když se podíváme do Starého Zákona. Tam se totiž o pravdě mluví také tímto způsobem; zejména často tam najdeme slova "učinit milosrdenství a pravdu" (Gn 24,49; 47,29; Joz 2,14; 2S 2,6; aj.) a nejednou čteme o tom, že někdo chodil v pravdě (Pr. 12,22). Nyní už můžeme rozumět, proč evangelista říká: Slovo tělo učiněno jest, a přebývalo mezi námi, plné milosti a pravdy (1,14), a co to znamená, že "milost a pravda skrze Ježíše stala se" (1,17).

Pravda v tomto odlišném pojetí se nenazírá, na pravdu se nehledí, ale pravda se činí. Kdo činí pravdu, jde ke světlu, ale "kdož zle činí, nenávidí světlo, a nejde k světlu". Pravda a světlo jdou tedy vždycky spolu: světlo náleží však na svícen, nikoliv pod kbelec. Pravda je světlo, "to právě světlo, jež osvvětluje každého člověka přicházejícího na svět" (Jan 1,9); "a to světlo v temnostech svítí, ale tmy ho neobsáhly", tj. nepohltily (1,5). Nejde o to se na pravdu dívat, ale o to vidět všechno, i sebe samy, v jejím světle, tj. nechat se pravdou vést k věcem, doprostřed světa; a zejména ovšem jednat tak, aby naše skutky, naše činy ve světle pravdy obstály. Tak souvisí pravda s našimi skutky, s našimi činy, s naším celým životem. A tedy přichází ona nejsázejší věc: "Světlo přišlo na svět, ale milovali lidé více tmu nežli světlo; neboť skutkové jejich byli zlí" (3,19). Náš život zkrátka ve světle pravdy neobstojí; ukáže se dokonce, že to vlastně není život, ale pouhé živení, pouhé putování k smrti. A to proto, že je navěskrz prolhaný a na lži přímo založen. Pro evangelistu Jana je lež úzce spojena se smrtí: ďábel je lhář a otec lži, ale také vražedník (Jan 8,44). Naproti tomu zase pravda je těsně spjata se životem: Slovo bylo učiněno tělem, tj. živým tělem, neboť právě "v něm život byl, a život byl světlo lidí" (1,4); a tento život, toto živé tělo, inkarnované Slovo, bylo "plné milosti a pravdy". Evangelista proti sobě staví lživý, prolhaný, falešný "život", který vede do smrti a sám je vlastně jenom smrt a cesta ke smrti, a pravý, pravdivý život, život věčný, v němž není zahynutí ani smrti: "Kdož slovo mé slyší, a věří tomu, jenž mne poslal, má život věčný, a na soud nepřijde, ale přešel jest ze smrti do života" (5,24). Proto tedy je v pravdě zdroj a základ vysvobození, neboť život plně odevzdaný pravdě je vysvobozen ze smrti a od smrti. Život k smrti se tak stává plným, pravým životem, životem k životu, který není ohrožen už žádnou smrtí. Jeden "život" je tu zaměněn, vyměněn za jiný život; nepravý "život" za život pravý, za život věčný. Tato výměna, toto vystřídání jednoho "života" jiným, už pravým životem, se v Janově evangeliu nazývá "znovuzrozením". Známé Ježíšovo slovo farizeoni

Nikodémovi: "Amen, amen pravím tobě, nenarodí-li se kdo znovu, nemůže viděti království božího." (3,3); "nediviž se, že jsem řekl tobě: Musíte se znovu zroditi." (3,7)

Takovým znovuzrozením ovšem nejenom něco začíná, ale také něco končí. Tváří v tvář pravdě totiž nelze než padnout na tvář a čekat smrt. Je tomu podobně, jako když synové Izraelští říkali Mojžíšovi (Num 17,12-13): "Hle, již mřeme, mizíme a všichni hyneme. Kdožkoli blízko přistoupá k příbytku Hospodinu, umírá. Všichni-liž smrti zhyneme?" Anebo když prorok praví: "Běda mně, již zhynu, protože jsem člověk poskvrněný rty máje, k tomu uprostřed lidu rty poskvrněné majícího bydím, a že krále Hospodina zástupá viděly oči mé." (Iz 6,5) Pravda s sebou přináší také ničivé důsledky. Všechno lživé a prolhané je ohroženo - a proto se proti pravdě brání. A jsme to právě také my sami, kteří se takto bráníme a kteří před pravdou unikáme, chtějíce se před ní skrýt. A jak je možno se skrýt před pravdou? Jak se máže lež nejlépe ubránit, aby nebyla snadno odhalena jako lež? Ovšemže jen tak, že se bude pravdě co nejvíc podobat. Nejúspěšnější lež je ta, která se nejvíc podobá pravdě, a která může být proto nejsnáze za pravdu zaměněna. Právě proto říká evangelista, že ďábel je lhář a otec lži, tj. že lež plodí vždy další lži. Něco v nás samých musí tváří v tvář pravdě zemřít a zaniknout, totiž právě naše prolhanost (ale ta právě jde až do kořenů naší bytosti); nejeme tak hloupí, abychom to nevěděli. A proto se snežíme před druhými i před sebou vypadat, jako bychom nebyli lháři a jako bychom nebyli ve svém životě tak navestrz prolhaní.

A tato snaha vypadat, jako bychom nebyli prolhaní, nás vede jen k dalším a dalším prolhanostem. Zahalujeme se vždy znovu do nových lží a do zdání. Nechceme pravdu, odmítáme ji. A tak se musíme učit lhát stále lépe, rafinovaněji, hlouběji, promyšleněji; ano, má-li být naše prolhanost a lživost přesvědčivá, má-li přesvědčivě vypadat jako pravdivost a upřímnost, musíme se do lží zaplétat tak důkladně, že už ani sami nebudeme vědět, jak lžeme a že jsme navestrz prolhaní, ale svou lživost už sami budeme mít za pravdu a svou prolhanost za opravdovost. A to je ten pravý důvod, proč jsme uraženi

a dotčení, když někdo ukazuje na to, že jsme třeba jen nedůslední, nebo dokonce neupřímní. Slušnost a rádobý křesťanská umírněnost a vychovanost nikomu nedá, aby o nás řekl pravdu, totiž že lžeme a že celý náš život je prolhaný. Lžeme jedni druhým, předcházíme se v prolhanosti, předstíráme, že naše bázlivost a zbabělost je pouhá rozvážnost, že náš strach je jen starostlivost, že - a to je moc zajímavé! - naše nechuť k svědčení pravdy je jen nejrozumnější nahlédnutí věřícího křesťana, že svět stojí proti Bohu a proti Kristovi a že nesluší perly házet sviním. Na všechno jsme připraveni, ke všemu máme pohotové citáty z Písma, jimiž také zakrýváme prolhanost svého života. A tak i my jdeme do chrámu, ano, docela pravidelně chodíme k bohoslužbám, a dáváme bedlivý pozor na to, abychom se "neposkvřnili", takže když na cestě uvidíme ležet člověka upadlého mezi lotry, oloupeného a polomrtvého, jen rychleji ještě spěcháme do "božího kostelíčka" nebo do "lusthauzu srdce" z tohoto "zlého a bezbožného světa", abychom se setkali se svými nejmilejšími bratry a sestrami a abychom ze srdce zazpívali tu nejzbožnější píseň. A tak se stáváme zajatci a otroky nekonečných lží a nekonečné prolhanosti. Toto zotročení je horší, protože beznadějnější, než potlačenost nejhorším vnějším terorem, než jakákoliv podmaněnost a podrobenost, kterou lze zlomit (byť třeba dočasně) v nějaké vzpouře, v povstání či v revoluci. Na tuto naši celoživotní prolhanost nestačí totiž žádná revoluce, protože v ní jsme zotročení nejenom zvenčí, nýbrž zejména zevnitř, ve svých srdcích, která se oné vězeňské koule prolhanosti sama dychtivě drží. A právě proto mohl Bonhoeffer Ježíšova slova: "Poznáte pravdu, a pravda vás vysvobodí" prohlásit právem za něco revolučního, ba za nejrevolučnější slova Nového zákona. A Bonhoeffer má také pravdu, když říká, že potom také ten člověk, který miluje, protože byl Boží pravdou učiněn svobodným, je tím nejrevolučnějším člověkem na zemi. Takový člověk znamená potom skutečný převrat všech hodnot, stává se dynamem v lidské společnosti a stává se - a je ostatně také za takového považován - nejnebezpečnějším člověkem. Takový člověk je totiž nebezpečný tím, že poznal, jak jsou lidé do největších hlubin svého života prolhaní (vždyť to poznal sám na

sobě!), a je každou chvílí připraven nechat na všechnu tu prolhanost dopadnout světlo pravdy. A dělá to všechno z lásky a pro lásku - proto ho není možno odstrašit ani zastrážit. Docela pěkně to dosvědčuje příklad Rusův. Ten píše v dopise Janu z Renštejna ze svého kostnického vězení: "Kdo mluví pravdu, hlavu mu rozbijí." "A nemohu-li já osvobodit pravdy ve všem, alespoň nechci být nepřitelem pravdy a toužím smrtí odporovati souhlasu."

Vysvobozující moc pravdy nás vyprošťuje především z tenat vlastní prolhanosti, a potom nás činí svobodnými ve vztahu k prolhanosti našich bratrů, našeho sboru, naší církve, naší společnosti a celého světa. Světlo pravdy je nám nade všechno a - jsouce znovuzrození - nemáme zábran před postavením všeho toho, co je kolem nás, do plného světla pravdy. A jako ti, kteří uvěřili Ježíši Kristu a jím byli právě, vskutku osvobozeni, jsme svobodni i na cestě kříže, který tím na sebe radostně bereme. Nic už nad námi nebude mít moc, všechno, co se stane, bude nakonec sloužit jen k dobru, jen k pravdě. "Pravda vás vysvobodí."

(Kázání proslovené ve vršovickém sboru ČCS)

JEŽÍŠ A PRAVDA

(Jakub S. Trojan)

"Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě." Jan 18,37

"Ježíš mu odpověděl: Já jsem ta cesta, pravda i život." Jan 14,6

Ani nejpoprchnějšímu čtenáři nemůže po přečtení obou janovských míst uniknout nápadný protizmluv. V rozhovoru s Pilátem, poté, co prohlásí, že jeho království není z tohoto světa, vysloví Ježíš svůj životní program: vydat svědectví pravdě. V rozhovoru s učedníky, které připravuje na svůj odchod z tohoto života, odpovídá na rozpaky Tomáše (Pane, nevíme, kam jdeš): "Já jsem... pravda."

Nevím, zda máme před sebou autentické výroky Ježíšovy. Spíše mají pravdu ti, kdo považují evangelijní líčení, a zejména janovské spisy, za redaktorskou stylizaci, která má za cíl podati nikoliv věrný popis Ježíšova života, nýbrž jeho zvěstně upravený obraz. Skutečnost, že byly v jednom z evangelijních spisů vedle sebe zachovány dva naprosto protikladné Ježíšovy výroky, může být dokladem nešbalé redaktorské práce; tuto eventualitu lze však stěží připustit, když víme, kolika korekturami prošel kanonizační proces, než nabyl konečné podoby, a známe-li celou řadu dalších biblických míst v NZ, jež si obdobně protiřečí.¹⁾ Musíme proto spíše vyslovit domněnku, že rozpor obou výroků leží jen na povrchu, zatímco v hlubší významové vrstvě si vzájemně korespondují a oba mají za cíl ukázat určité rysy pravdy a na Ježíšův vztah k ní. V dalších výkladech se ukáže, zda je to domněnka správná, či je nutno jít jinou cestou.

Nechme nejprve vyznít zmíněný protiklad v plné síle: před Pilátem Ježíš prohlašuje, že smyslem jeho života je vydat svědectví pravdě. Z formulace je jasné, že se dává do služby čehosi, co není v jeho dispozici; chce být poslušen moci, která není ztotožnitelná s žádnou mravní či duchovní instancí v tomto světě. (To vyjadřuje odkazem na království, které není z tohoto světa, v. 36.) Není ani nejmenší náznak, že by Ježíš měl na mysli totožnost mezi sebou a pravdou. Spíše se dá říci, že pravda je svrchovaná a on se jí programově otvírá. Každému, kdo slyší jeho slova, je jasné, že Ježíš je na jedné straně a pravda na druhé.

Ve druhém výroku je tomu zcela jinak. Zde se Ježíš ztotožňuje s pravdou (Já jsem... pravda) a obdobně hovoří o identitě mezi sebou a cestou a životem. Výpověď má manifestační charakter. V Ježíšově osobě jsou soustředěny základní možnosti veškeré lidské existence: Cesta k Bohu, vydávání svědectví pravdě a pravý život jsou spojeny s tak nezvratnou jednoznačností a postavou Ježíše, že před dráždivou náročností tohoto nároku musí zneklidňet nejen pohnuté (dnes: pozitivistické či osvícenské) srdce; rozpakům neujde ani věřící úd církve či profesionální theolog, pokud neulpí na povrchu problému. V jakém smyslu je Ježíš p r a v d a ? Co znamená vydávat jí svědectví? Je nějaká souvislost mezi obojím? Je tato souvislost srozumitelná a sdělitelná? Nebo jde o rozdílné pravdy, či dokonce jen o přefeknutí, které uniklo pozdější redakci?

Svědectví pravdě

Pilátova otázka (v. 38, 18. kap.), která se ozve hned poté, co Ježíš před ním vyhlásí základní zaměření svého života, je projevem hluboké, až cynicky laděné pochybnosti, zda má smysl vydávat pravdě svědectví.

Toto znejasnění pravdy, až úplná bezradnost vůči ní, je také naším problémem. Přestáváme rozumět i svým duchovním otcům, kteří vyznávali moc pravdy ve svých životech a připomínali nám lásku k pravdě naše všecko (M. Jan). Zvolání Co je pravda? je také naší otázkou. Založit vlastní život na svědectví pravdě se zdá zastaralé matným požadavkem, který pone-

chává člověka na holičkách tváří v tvář spleti nároků a povinností, možností a potřeb doby. Samotné slovo PRAVDA se zdá otřelé a obsahově vyprázdněné. Vybaví se nám výrok, jenž tu a tam zazní: to je pravda, to není pravda, a na otázku po povaze pravdy jsme nanejvýš schopni odpovědět, že nějak souvisí s pravdivým, t.j. skutečností (situací, věcí) odpovídající větou. Pravda je tam, řekneme, kde se naše výpověď shoduje s jinou výpovědí anebo s nějakou věcí.

Bylo už prokázáno, že taková shoda neexistuje.²⁾ Sami bez hlubokého zamyšlení usoudíme, že Ježíšův vynevačský výrok nemohl být míněn jako služba nějaké formuli, která adekvátně vystihuje skutečnost, a je tak na linii klasického pojetí pravdy jako *adequatio rei et intellectus* (shoda rozumu a věci).³⁾

Pravda nemůže být nějaká věta či řada vět, které vypovídají o nějakých skutečnostech, ať už máme na mysli věci, živé bytosti a jejich chování, či události. Všechny se sice mohou stát svědectvím - a při soudních jednáních mají takové výroky často závažný dohledný dosah, ale vydávat jim svědectví jako pravdu - k tomu jsme se nensrodili a proto jsme na svět nepřišli.

V řeckém textu je v citovaném verši (J 16,37), tak jako na mnoha dalších místech janovských spisů, uvedeno slovo ALĚTHEIA. V klasické řečtině od Homéra znamená odkrytost, neutajenost. Je to složenina z A - LĚTHĚ. Předpone A- vyjadřuje zápor, druhá část slova je z původního LĚTHĚ = zapomenutí, nepaměť.⁴⁾ Přidržíme-li se tohoto původního významu, musíme slovo pravda v našem textu přeložit jako neutajenost či odkrytost, zjevnost. Pak tedy: Ježíš vydává svědectví neutajenosti, odkrytosti? Namísto pravdy odkrytost. Odkrytost čeho? V jakém smyslu?

Jedna z výkladových možností vychází z faktu, že Ježíš své působení v Izraeli chápe v kontextu jeho předchozích dějin. Je dobrým znalcem starozákonního svědectví, často cituje Zákon, proroky, Žalmy a svobodně navazuje na určité linie duchovní tradice. Bez starozákonního pozadí zůstává Ježíšův zjev nesrozumitelný. Ježíš tradici osobitě aktualizuje, sta-

ví ji do ostrého světla a způsobem, jak ji rozumí a jak ji vykládá, volá všechny k novému rozhodnutí.

Ježíš řekne: Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit zákon nebo proroky (Mt 5,17). Je pravověrný. A přece: chová se vůči tradici tak svobodně, že ho oficiální učitelé lidí obviní z hereze.

Klade se otázka: nepřivolává Ježíš pozornost k tradici takovým způsobem, že by bylo možno označit jeho svědectví jako o d k r ý v á n í , z j e v o v á n í toho, co v ní bylo pozapomenuté, skryté? Posluchačem jeho slov bylo zřejmé, že i tam, kde cituje obecně známé věty a příběhy, rozumí jim jinak, v určitém posunu, v jiném světle a s jiným zaměřením. Ježíšův vztah k tradici provokoval nezapaditelnou novost, která na jedné straně vedla k osvobodivému pohledu na odkaz otce, na druhé straně mátl a znervózňovala. Proto otázky usvědčitelské horlivosti: Jakou mocí to činíš?

(L 20,1-11) i existenciální nouze: Co máme dělat? (Sk 2,37)

Tedy: pokus n o v ě vidět a n o v ě žít poselství předávané z generace na generaci. Odkrývání jeho n o v ý c h stránek, vyjasňování toho, co bylo z něho pozapomenuto a nyní Ježíšem postaveno do středu s takovou aktualizující silou, že o něm přátelé i nepřátelé vyznávají, že mluvil jako moc máje. Ježíšovo svědectví pravdě by znamenalo: odkrývání toho, co bylo skryté, aktualizováním toho, co bylo nepřítomné. Znamenajme tuto výkladovou možnost, dejme se však cestou dalšího zkoumání, jež prověří její nosnost.

Ve své studii o Pravdě a bytí ⁵⁾ dochází M. Heidegger po rozsáhlých rozborech k myšlence, že pravda souvisí nikoliv s prázdnou obecností něčeho abstraktně povšechného - takovou abstraktní obecností může být kterýkoliv pravdivý výrok o skutečnosti -, nýbrž s o d k r ý v á n í m smyslu b y t í . Posouvá problematiku pravdy z roviny intelektuálních operací, jimiž postihujeme v představujících výrocích ty či ony stránky jednotlivých jsoucn a jejich agregátů, na hlubší rovinu, kde jde o bytí jako takové. Nemůžeme se Heideggerovým konceptem zabývat zevrubněji, protože by nás odvedl od biblického základu, který jsem zvolil jako východisko

svých úvah. Nadto si nejsem jist, zda bychom byli zcela právi jeho pojetí, jemuž je i renomovanými vykladači vytýkána jistá neprůhlednost a příliš unikátní terminologie. Jedno je však jisté: Heidegger se drží původního etymologického významu *ALÉTHEIA* (= odkrytost) a snaží se z něho vytěžit filosoficky maximum tím, že jde ve směru oné odkrytosti, kterou považuje za podstatnou stránku pravdy, a zdůrazňuje spjatost pravdy nejprve se jsoucím a posléze s bytím jako takovým. Jsoucno se myšlení, které je mu právo, t.j. takovému myšlení, jež se mu svobodně oddává (*Freigeben*) a stojí vůči němu v otevřenosti, odkrývá tak, jak je, a za této podmínky je může výpověď člověka správně, pravdivě zhlédnout. Je to však umožněno ještě hlubší rovinou, v níž kotví všechna jsoucna. Touto rovinou je bytí jako takové. Odkryt jsoucno v tomto bytostném zakotvení je však krajní možností, která se před člověka a jeho myšlení klade. Dějiny evropského myšlení svědčí spíše o zapomenutosti bytí, jež je napořád zaměňováno v manipulativních, a tudíž jemu nepřiměřených postupech za jednotlivá jsoucna či za jsoucna veselku. Nicméně platí, že nechat jsoucna být tak, jak jsou, t.j. poznat je pravdivě, lze jen v otevřenosti, ve svobodném vztahování se vůči nim, jež je založeno nikoliv svévolným a účelově motivovaným aktem na straně člověka, v zpředměťujícím myšlení a je provázející zpředmětnělé praxi, nýbrž sesílavým pohybem bytí samotného.

F i l o s o f i c k á interpretace pravdy jako odkrytosti bytí je lákavá. Podle ní by se Ježíš odvolával k bytí jako nejvyšší instanci, která přesahuje všechna jsoucna ("Království mé není z tohoto světa!") a v jejímž světle všechny jevy, předměty, události se vyjevují v pravé podobě. Vydávat svědectví této poslední skutečnosti znamená osvobodit se od všech vazeb a závislostí založených na vetších základech jednotlivých a časných jsoucen a upřít pozornost k jejich pravému a dokonalému počátku, jímž je bytí samo. Z patristicko-scholastické tradice víme, že Bůh a bytí jsou chápány ve vzájemné korespondenci, takže mohla říci, že Bůh je *ens perfectissimum*, bytí neodvozené, v sobě založené a jako takové základem všech odvozených jsoucen.⁶⁾

Ježíšovo díkturn bychom pak museli t h e o l o g i c -
k y vyložit jako svědectví Bohu (jako pravému bytí), který
se o d k r ý v á , z j e v u j e . I to se zdá lákavé
a na první poslech přiměřené dogmatické tradici. Ale jak se
ubránit gnostizujícímu nábohu, kterému tato interpretace není
s to zamezit? Ani přesunem na theologickou rovinu, zavedením
pojmu z j e v e n í jako dění, jímž Bůh vystupuje ze skry-
tosti, nejame ještě zcela uchráněno před pochopením zjavo-
vání jako čistě vnější epifanie, odhalování toho, co je při-
kryto clonou, za níž však - tak jako slunce vystupující z mra-
ků - stojí ono "jedno pravé" v dokonalé podobě.

Boží bytí, jak mu rozumějí bibličtí svědkové, je odliš-
né povahy. Bytí Boha v aktu zjevení je temperováno tímto ak-
tem. Stěžejním místem, na němž theologie často konstituovala
ontologii Božího bytí, je Ex 3,14 "jsem, kterýž jsem". Nej-
přiléhavějším výkladem se mi jeví opis: Jsem tu pro vás, jsem
k dispozici. To znamená: Jsem ten, který se dává znepokojit
utrpením lidí v Egyptě, jsem ten, kdo slyší a kdo jedná v této
krizi na straně zotročených. Ono "sestoupil jsem, abych je
vysvobodil z ruky Egyptských," v. 8, je konstituentní slož-
kou Božího bytí v akci, které je časové, aktuální, bytí
otevřené nové zkušenosti, jakou byl Exodus. Je to bytí s bo-
hatou zkušenostní ražbou. Bytí v součinné akci k nápravě a ob-
nově stvoření. Proto Ježíšovo svědectví pravdy nemůže být po-
chopeno jako svědectví o odkrytosti božího bytí, mimo zkuše-
nostní kontext, t.j. jako zpřístupňování bytí o sobě lidské-
mu nazírání.

Na půdě NZ má pravda jiný obsah. Čteme například, že
pravda se s t a l a (J 1,17). Bylo by sice možno představit
si i odkrývání jako d ě n í , jež má vposledku za cíl ukázat
bytí, jak jest. Proti němu by falešnou alternativou bylo
zkreslení, záměna či zakrytí ještě hlubší. Avšak nepravou
alternativou pravdy v Ježíšově pojetí je l e ž (PSEUDOS),
skutečnost radikálně jiná než skrytost bytí. Pravda má v bib-
lickém pojetí výrazně mravní a existenciální zabarvení. Ne-
vydat svědectví pravdy je v i n a . Kestát v pravdě, nebýt
v pravdě, nežít z ní a v ní - až tak hluboko jdou Ježíšovy
formulace (viz J 8,44; 16,13; dále sr. Ef 4,25; 6,14) -

znamené prohrát život, být zakoreněn ve lži a jí otrocky sloužit. Pravda a lež jako dvě životní cesty, ale ne tak, že člověk před nimi stojí jakoby v neutrálním pásmu a má na vybranou, nýbrž v jedné z ní už cele věří a může z ní být jen vyvolán, aby přešel na druhou. "Složice lež, mluvte s bližním pravdu" (Ef 4,25). Složit, odložit existenciální habitus, který nás cele zakrývá a prostupuje: co jiného než "Pokání činite" - janovské i ježiškovské METANOIA (radikální změna myšlení, životní orientace).

Může až do těchto míst nehlubšího rozporu se sebou samým, k němuž přivádí svědka poslušnost pravdě,⁷⁾ vést pojetí pravdy jako odkrývání bytí? Jak do tohoto pojetí vtěsnat kromě výzvy k sebeobnově i požadavek dialogického vztahu k druhým? Sdílit námitku, která se již objevila v kritických výtkách na adresu Heideggerova konceptu: bytí jako základ, s nímž koresponduje pravdivé myšlení respektující jeho sesílavý pohyb. není s to současně založit stejně respektabilní vztah k druhému (a jeho myšlení). Naopak: Podmaňuje tento vztah "neosobním tleken a uchvácením" pro přístup údajně filosoficky ještě základnější. Ontologie jako prizární filosofie je filosofie nadvlády.⁸⁾

Proto musí jít o takové svědectví pravdě, jež by bylo dialogické, druhé neznásilňující, ekumenické a univerzální. Jak se ukazuje, je to odvislé i od samotného pojetí pravdy. Pravda musí být pochopena především nikoliv c h a d ě , jako osamocené výroky, formule, věta v korespondujícím vztahu s něčím ideálním (opět větou, výrokem apod.) anebo reálným (věc, jev apod.). Ale ani spojení pravdy s bytím jako základem všeho není ještě řešením. Z této ontické roviny nevede žádná přímá cesta ani k bližním, ani k odpovědnému vztahu za věci veřejné. Teprve pojetí pravdy jako mravní a duchovní instance, která zavazuje lidský život ve všech jeho projevech, toto b o h a t ě pojetí odpovídá tomu, k čemu odkazuje Ježíš svým programatickým prohlášením.

Svědectví pravdě má osobní charakter. Není to svědectví nějaké ideji pravdy, obdobně jako to není svědectví pravdivému výroku, ani nějakému jsoucnu, ať už v podobě věci, události či společenské instituce, není to svědectví bytí jako

takovému. Volání pravdy lze zaslechnout jen v osobním setkání a lze se mu také jen v osobní odevzdanosti otevřít. Personální charakter tohoto setkání podtrhuje i personální rys pravdy samotné.

Proto nelze přijmout ani koncept pravdy jako odkrývání pozapomenuté tradice. Pravda bezpochyby odkrývá skrytých souvislostí umožňuje, odkrývání se děje v pravdě, ale pravda s ním nesplývá.

Ježíšovo slovo o svědectví pravdě můžeme nejpřiměřeněji pochopit jako přivolení k vládní duchovní moci nad námi. Obrací nás k nejrozmanitějším úkolům dne. V jejím světle rozpoznáváme, že veškerá skutečnost je volána k soudu a proměně. S pravdou souvisí víc než odkrývání jeoucen, jak jsou, jejich proměna a dovršení. S pravdou je spojena budoucnost všech věcí. V ní nejen poznáváme, co věci jsou, nýbrž i smysl a určení jejich bytí. Pravda před námi otvírá časový horizont, v němž veškerá skutečnost (osobní i veřejná) je nahlížena v pohybu k svému dovršení. Vydávat svědectví pravdě v sobě proto zahrnuje účasti na dějinném příběhu universe.

Ježíš a pravda (Jan 14,6)

Ježíšovo vyznání před Pilátem se řadí k souladné intenci ke skupině jím opakovaných důrazů o tom, že koná své dílo z pověření Otce. (J 6,29.38; 7,17.33; 8,29; 11,42; 17,18; 20,21) Ježíš tím následuje Jana Křtitele, který sám sebe chápe jako připravovatele cesty toho, "který musí růsti," on pak (Jan) "menšiti se" (J 3,30). Totéž nyní platí o Ježíšově vztahu k Bohu: Bůh má primát. Kristova věc je součástí ještě univerzálnější věci Boha samého. Pisatel janovských spisů dbá na to, aby podtrhl vázanost Ježíše na Otce, dbá na to, aby christologie nepohltila theologii.

Tím protikladněji působí ovšem ony texty, např. J 10,30; 12,45; 14,9.10, kde naopak do popředí vystupuje identita mezi Ježíšem a Otcem, kdy Ježíš Otce docela zakrývá a zdá se, že Ježíš je prius.

Chceme-li těmto textům správně rozumět, nesmíme se dát svést jejich ontologizujícím laděním, které je, jak správně věděl již Ad. Harnack, ovocem ducha helenismu v theologii

prvotní církve. Výrok "Já jsem pravda" už svým zařazením (J 14,1-7) odkazuje na dynamický kontext. V sázce je základní životní orientace - cesta k Bohu. Víme, že cesta běžně symbolizuje životní pouť. Cesta - pravda - život. Tato trojina je tu uvedena pospolu jako opis pro životní příběh, kterým Ježíš prochází a k jehož uskutečnění zve i své učedníky. Náš výrok nechce připoutat pozornost k nadčasové identitě mezi Ježíšem a pravdou, k onomu *j e s t*, které spojuje oba členy výroku, nýbrž k *d ě n í*, co něhož svým svědectvím pravdě Ježíš vstoupil. Podobně jako při poslední večeři s učedníky v předvečer velikonočního dramatu Ježíš větou "Toto jest tělo mé" nechce vyjádřit shodu mezi svým tělem a lámaným chlebem, kterou by bylo možno kdykoliv objektivně konstatovat, nýbrž zpřítomnit *u d á l o s t* ukřižování a utrpení, jež mu předchází⁹⁾, tak i ve výroku "Já jsem (ta) pravda" odkazuje Ježíš na *d ě n í*, v němž lze v jeho životní cestě rozpoznat mocné působení pravdy. Kdo jeho svědectví pravdě přijímá s otevřenou myslí, s vnitřním přivolením být sám účasten *d ě n í*, jež takové svědectví vyvolává, je vtahován do univerzálního zápasu obnovy, opisovaného na jiných biblických místech slovy: přiblížilo se království boží.

Ač se to na první pohled může zdát v rozporu s tím, co je v šestém verši výslovně řečeno, odvažují se povědět, že uvedenými slovy odkazuje Ježíš za sebe, nad sebe i před sebe: vyglíží království, které přichází od Boha a jemuž je třeba vyjít vstříc (cesta), vydat mu svědectví (pravda) a tak nově založit své bytí (život). Ježíš tím obrací pozornost učedníků k univerzální skutečnosti, na jejímž pozadí je třeba rozumět jeho vlastnímu dílu. Je to království Otce, k němuž se modlí, na jehož blízkost spoléhá, od něhož přijímá pověření být spoluúčasten na "božském příběhu". Otec a jeho dílo je rozhodující skutečností. O jeho dílo obnovy univerza jde především. Do něho se Ježíš poslušně vřazuje jako první z bratří. Ve světle této skutečnosti není výrok "Já jsem pravda" výpověď ontologické povahy o tom, že Ježíš a pravda jedno jsou, nýbrž eschatologicky laděný slib, že v životní cestě Nazaretského najde stopy působení pravdy v tomto světě každý, kdo ho v důvěře následuje, kdo sám vstoupí do

okrsku její duchovní vlády a přijme život v sebeobnově i odpovědnosti ze proměny všeho kolem nás. Ježíšova cesta, na níž se podrobuje pravdě tak, že ho cele nese a proniká, je podobenstvím království, které přichází a jehož garantem je Bůh.

Výklad, který by trval na shodě mezi Ježíšem a pravdou v ontickém smyslu - už tato formulace o shodě působí křečovitě - uvízne záhy v hlubokých nesnázích. Především se musí vyrovnat s námitkou, že tato identita nedává smysl, pokud bychom důsledně dosazovali "pravdu" za vlastní jméno Ježíš. V J 1,17 je řečeno, že "Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista". Museli bychom nyní říci, že... pravda se stala skrze pravdu. Co znamená tato tautologie? Stejně tak text v J 18,37 by se nám proměnil ve výrok, že... pravda se k tomu narodila, ... aby vydala svědectví pravdě. K rozpornému čtení dojdeme ovšem i tehdy, jestliže namísto "pravdy" dosadíme "Ježíš". Zde je nepřijatelnost identitního záměru ještě zřejmější. Jen výklad, který uzná, že mezi Ježíšem a pravdou je vztah jiné povahy než ztotožňující převod, slibuje smysluplné počínání. Přesto přetrvává v zbožné praxi i theologické reflexi myšlenkově vágní formule: Ježíš = pravda.

Jak tento vztah nejprůměrněji vyjádřit? Předně jsem přesvědčen, že tímto výrokem nechce Ježíš obrátit pozornost k s o b ě . Ostatně, co by to mělo znamenat: k sobě? K tělesné formě své existence? Nebo naopak k její vnitřní stránce? Anebo k obojímu ve smyslu starého dualismu těla a duše? Tedy k Ježíši jako osobnosti, moderně řečeno: jako subjektu? Otázky se množí: ke kterému časovému okamžiku tohoto "subjektu"? Jen k onomu, kdy Ježíš tuto identifikující větu vyslovuje, anebo k dalším, které budou následovat či které předcházely? Jinak řečeno: jde pouze o momentku, v níž se ona tautologie realizuje anebo o kontinuální řadu takto na sebe navazujících "momentek"?¹⁰⁾ A dále: nelze přece pochopit tyto jednotlivé okamžiky jen jako skrytá dějství v nitru Ježíšovy osobnosti, tedy psychologicky jako sekvence prožitků. Jde o to, o co je prožíváno, o význam a smysl prožitku. Položíme-li otázku takto, nestačí odkaz na uzurpovaný subjekt jako "monády bez oken"

(Leibniz), s níž by byla pravda ztotožněna, protože pak by byla čímsi veskrze vnitřním, do subjektu uzavřeným a nesdělitelným. Pravda by ztratila komunikativní charakter a svědectví pravdy by se proměnilo ve vnitřní monolog. To je však v zjevném rozporu se všemi biblickými místy, kde je zmínka o pravdě. S pravdou je spojován vždy veřejný dosah jejího působení, pravda působí navenek, stává se živlem pravých mezilidských vztahů. Pravda je mocí proměny, skutečností apelační povahy, která nezanechává věcí a vztahy tak jak jsou. Poznání pravdy a svědectví pravdy má osvobozující dosah (J 8,32) pro všechny oblasti života. Jde o radikální proměnu, v níž se pod duchovním tlakem její moci ocitá člověk sám i poměry, v nichž žije.

To nás přivádí k nezbytnosti pojmut vztah Ježíš: pravda nikoliv na rovině ztotožnění subjektu (Ježíš) a objektu (pravda), nýbrž jako **u d á l o s t n é d ě n í**, v němž se Ježíš vydává pravdě s takovou odevzdaností, že z jeho činů a slov můžeme, vtažení do této attitude poslušného následování, vyčíst stopy jejího vítězného působení. "Já jsem pravda" lze chápat jako odkaz k životu, který se dal pravdou tak prostoupit, že z něho byla lež docela vypuzena. Ale i tu si pravda podrží primát. A každý, kdo se jí otvírá, je Ježíšovým svědectvím postaven před ni samu, aby po jeho příkladu jí vyčítal svědectví. Pravda se tak stává celoživotním závazkem, normou našeho duchovního i praktického života. Neodvádí nás do ústraní, v němž bychom jistěli kontemplativně nazírat. Neopak. Stává se zdrojem síly potřebné k zvládnutí každodenních úkolů. Je nám blízko právě ve chvílích těžkých rozhodnutí a sama je často v hloubi naší osobnosti vyvolává tím, že nás vybízí k proměně mysli i srdce. Otevřeme-li se pravdě pravým způsobem, smíme okoušet obojí: její **s v r c h o v a n o s t**, která nám zabráňuje ztotožnit ji s "formulovaným výrazem" (Rádl), s jakoukoli lidskou instancí či institucí apod., a zároveň její **b l í z k o s t**, která přivede Augustina až k formulaci, že "uvnitř člověka bydlí pravda". Emanuel Rádl se odváží jít dokonce ještě dál: "Pravda vychází z celé naší bytosti." (Dějiny filosofie, I. díl, str. 299)

Na této linii pravdy "pod obojí způsobou" lze po mém soudu založit korespondenci mezi oběma biblickými místy zvolenými za východiško naší úvahy. Výrok "Já jsem pravda" můžeme porozumět jen ve světle Ježíšova vyznání, že svůj život odevzdal pravdě. Bylo by absurdní rozumět tomu tak, že ho odevzdal sám sobě. Vydává se tím v službu skutečnosti, která ho přesahuje. Má to však znamenat, že vykladačský klíč k J 14,6 leží výlučně v J 18,37? Nevypovídá identitně laděný výrok z J 14,6 nic závažného pro Ježíšovo i naše svědectví pravdě? Pokusme se to formulovat takto: zatímco J 18,37 podtrhuje nikdy nepřeklenutelnou proluku mezi pravdou a jejím svědkem, J. 14,16 podtrhuje descendantní moment samotné pravdy, která nese nad lidským světem jako nadčasová a nadsvětelná idea, nýbrž působí jako sesílavá, apulativní moc, víc: vchází v ryzím svědectví do tak těsného sepětí se svědkem, že identifikující formulaci lze v dané chvíli považovat za přiměřenější než formulaci podtrhující odstup. V tomto smyslu smíme říci, že například M. Jan m ě l pravdu, aně, že v něm byla pravda ztělesněna a že "každý", jak řekne Ježíš, "kdo je z pravdy, slyší hlas můj". (J 18,37) Obě zvolená biblická místa vystihují dva důležité momenty pravdy a jejího působení: její transcendentní vůči všem pokusům ji vyjádřit a fixovat i její vcházení a stávání se v lidských dějinách ve slovech a činech věrných svědků. V tomto sestupu do údolí lidských synů okouší pravda osamocení i bezmoc, vulgarizaci i výsměch. Bývá mnohdy načas poražena, ale nakonec vítězně povstává. "Neboť nic nezmážeme proti pravdě, nýbrž jen ve jména pravdy." (1 K 13,8)

x x x

Pojetí pravdy jako duchovní moci, která vládne nad šíří i hloubkou našich životů, převzala a aktualizovala česká reformace¹¹⁾. Najdeme je i v myšlenkových a politických zápesech našich duchovních vůdců v XIX. století (Havlíček, Palacký). I tu se pravda prosazuje jako základ osobního i veřejného života, vůči němuž stojíme trvale v odpovědnosti i za cenu oběti. Na tento specifický důraz navazují v novější

době Masaryk a Rádl. I pro ně je pravda především mravní a duchovní instancí, která dává smysl našemu snažení ve všech rovinách života a volá nás do služby cele a navždycky.

Nemáme v tomto pojetí pravdy hledat osobitý přínos, jímž české myšlení i dějinná zkušenost naší pospolitosti po staletí přispívá do pokladnice evropských národů?

Na tomto pozadí můžeme porozumět i filosofickému úsilí Ladislava Hejčánka, jehož myšlení se od studentských let až po dnešek spoutředěně zabývá problematikou pravdy a jejích ontologických (tehdy) a neontologických (dnes) předpokladů¹²⁾. I jeho praktické postoje a zápasy odkazují k pravdě jako k zdroji života i jeho smyslu.

P o z n á m k y

- (1) Např. Mt 10,34 a J 14,27; J 9,37 a J 8,13.34
- (2) Srv. M.Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit, český překlad: O pravdě a bytí, Vyšehrad 1971, str. 111n; též Sein und Zeit, Tübingen 1949, 15. vydání, str. 214-230 a od téhož autora Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Holzwege, Klostermann, v němž je pravda v afinitě s krásnem a je vyjadřována, děje se a stává v uměleckém díle.
- (3) J.A. Aertsen, Medieval Reflections on Truth, Amsterdam 1984, se snaží dokázat, že středověké pojetí pravdy, jak je vypracoval zejména Tomáš Akvinský v spise De veritate, přesahuje výrokovou či sémantickou rovinu a je vposledu integrální povahy, protože podtrhuje i transcendentální aspekt pravdy, který ji uvádí v relaci jak vůči bytí, tak i Bohu. Toto integrální pojetí je však postupně opouštěno a v dnešní analytické filosofii se soustřeďuje pozornost jen na sémanticko-výrokovou stránku adekvátní theorie, pokud ji ještě vůbec drží, anebo výlučně na syntaktickou oblast, jak o tom svědčí pojetí pravdy vycházející z koherentního souvisu pravdivých výroků. V tomto konceptu pravdy se už naprosto odhlíží od relace výrok : věc. Vnější realita tu stojí mimo zájem analytického filosofa. Více o tom se lze dočíst v knize, kterou z řady pozitivistických a analytických textů uspořádal Gunnar Skirbekk, norský filosof, a vydal ji pod názvem: Wahrheitstheorien, Eine Auswahl aus der Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977. Škoda, že mezi příspěvky nezařadil např. Pannebergovu stat Was ist Wahrheit, Grundfragen systematischer Theologie,

Vandenhoeck, Göttingen, 1967, str. 202-222, která by byla spolu s přetiskem Heideggerových poznámek o pravdě (přetisk ze *Sein und Zeit*) dobrým korektivem jednostranných a zúžených úvah analytických filosofů.

- (4) Tak překládá Lapař ve svém slovníku.
- (5) M. Heidegger, již citované dílo O pravdě a bytí, jež lze také přeložit O bytostném určení pravdy nebo O podstatě pravdy, str. str. 73 českého překladu.
- (6) "Wenn das Wort 'Gott' etwas zu denken gibt, dann, so scheint es, in allem, was sonst ist, schlechthin überlegenes Sein." Eb. Jungel, Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen 1977, str. 7. Na jiných místech knihy však Jungel podřazuje bytí Bohu: "Nur insofern Gott sich selber Ursprung ist, ist überhaupt Sein." (str. 522)
- (7) Srv. např. hluboký vnitřní zápas proroka Jereziáše (Jr 20,8.9).
- (8) To je stanovisko Em. Lévinase, Totalité et Infini, Mart. Nijhoff, 1980, str. 16: "Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant... l'ontologie comme philosophie première... est une philosophie de l'injustice.. est une philosophie de la puissance" (str. 16 + 17).
- (9) Srv. pozoruhodný výklad J.B. Součka, Utrpení Páně podle Evangelii, Kalich, 1951, str. 60.
- (10) Problém si lze představit ovšem i tak, že jde právě jen o ten jediný okamžik, kdy Ježíš prohlásí svou totožnost s pravdou, a že p ř e d i p o něm tato identita neplatí. V jakém vztahu k pravdě je však potom Ježíš a i m o tento okamžik?
- (11) Nejnověji o tom píše A. Molnár v knize Na rozhraní věků, viz 1. kapitola Hledej pravdu! Jan Hus, str. 11-21, vydal Vyšehrad 1985.
- (12) Ladislav Hejčánek: Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady, Disertační práce, Praha 1952; Pojetí pravdy a jeho meontologické předpoklady, Svazky pro dialog, sv. 23, 1985.

BŮH JAKO VÝZVA A SLIB

(Milan Balabán)

Lvh k té šedesátce,
s reverencí a očekáváním

Vlastní příběh Abrahámův začíná v ý z v o u . Mluví o ní začátek 12.kap. Genesis. Řekl jsem: v l a s t n í příběh, neboť Abrahámův život p ř e d výzvou (m i m o výzvu) natelegrafovaný holými údeji Terachova rodopisu (Gn 11,26-32) byl spíše jen epizodou (či řadou epizod), jejichž autorem nebyl sám Abraham, nýbrž jeho rod - rodina - otec. Jakkoli je zmíněn Terachův marš směrem ke Kenaanu, není uveden žádný motiv tohoto pohybu¹⁾, takže může jít o běžnou nomádskou záležitost, o pochod, jakých se předtím i potom uskutečňovalo víc; takže to nebylo nic nového, bylo to jen opakování. A každé opakování má vposledu kruhový, rodově mýtický charakter.

Původ(cem) výzvy je JHVH. Přitom tu JHVH nemohl být předpokládán. Objevuje se tu náhle, náhodně, a přitom ve zvrchované samozřejmosti. "Je tu" - a to tak, že oslovuje, vyzývá, vyvádí.

To chápeme v rámci koncepce, jež přesahuje religiozně-metafyzické hranice koncepce (jen) teologické. Neomezujeme se tedy na čistě biblickou terminologii, nýbrž hledáme výraz dostatečně integrální a integrující, aby mohl najít každý, kdo (skutečně) hledá, a nejen homo religiosus (resp. theologicus). Pro to budeme užívat vedle, nebo místo, konvenčního označení Jahve, Hospodin, Pán pojmu PRAVDA. Činí tak ostatně už evangelijní podání Janovské (J 14,6), které užívá o Bohu i jiných jakoby neurčitých (apersonálních) pojmů jako "život", "světlo" atp. Kromě toho máme my Češi "tradici pravdy" dějinně v zádech. Stačí připomenout Husovou hledání a mluvení pravdy, vposledu totožné s Bohem a Kristem, i tradici novější, naděvnou, spojenou se jmény Masaryk, Rádl, Hromádka, a také L. Rejzáněk.

Nechceme ovšem napravit to, co ohlašuje zvěstná šifra JHVH do nějakého víceméně abstraktního pojmu, a tak zúžit, sešněrovat, či docela obsahově vyprázdnit onu *d y n a m i s*, k níž nás chce tetragram JHVH orientovat. Naopak: pojem pravdy chceme vyjmout z běžného používání (zneužívání) a naplnit jej vším tím bohatstvím, jež se skrývá, a ovšem i odkrývá v biblickém jménu-poselství Hospodina. Jsme si vědomi insuficience tohoto výrazu. Ale všechna označení boží jsou nedostatečná, ba nedostatečná. Touto nedostatečností připomínají *n e u c h o p i t e l n o s t P R A V D Y* - jako *v ý z v y k ž i v o t u*, ano *ž i v o t a s a m é h o*.

P r a v d a "j e t u" - a m l u v í .

Toto "je tu" má podle Gn 12,1 zcela *n e e x k l u z i v n í* charakter.

Zvěstná pověst, kerygmatická "story", o Abramově vyjití začíná prostým - nenápadným - vědním VAJJOMER JHVH 'EL'ABRAM. Obratu '-a-r 'el se v Abrahamových příbězích užívá zhrsta o (pro)mluvení nějakého člověka k jinému člověku²⁾. Dokonce tu podání neuvádá ani výrazů DER, které je s 'ER namnoze synonymní³⁾, někde má však význam obsahově výraznější, teologicko-noeticky významnější⁴⁾. Nemluví se tu o nějakém kulticko-zjevovacím zařízení, jako bylo orakulum, nevystupují tu nějakí "'anšé 'elohím" - boží muži⁵⁾. Není tu připomenuta nějaká zvláštní životní okolnost, jak je tomu v mimokanonické tradici židovské⁶⁾. Je rozdíl od situace Hebrejců a Mošeho v Egyptě, kde byla situace plná skrytých a mocných sociálně politických výbušnin, tedy, v Gn 12, nic takového zmíněno není, zřejmě záměrně. Tedy žádný posel, žádné omen, žádné orakulum, dokonce ani žádné vidění⁷⁾. Nábožensko-fenomenologicky by tu bylo možno vidět jakousi "hidžrá", což byla u nomadizujících pouštních kmenů vpodstatě iracionální božská výzva vydat se na cestu určitým směrem,⁸⁾ ale ani to nebylo samo o sobě nic neobvyklého.

Pouhé 'ER (emero) = říkání či řeknutí, tedy "a řekl". Hebrejské nářezloví zná moudrost (CHOKMÁ) volající "na nejvyšším místě", "na křižovatce", "při branách, kudy se chodí do města", "a východu" (Př 8,1-3) - tedy všude, kde lidé někdy jdou, kde se rozhodují, kudy jít. S VAJJOMER = "a řekl"

Gn 12,1 spojuje Př 8 (a par.) to, že také Chokmá (sophia) se projevuje jen h l a s e m , voláním, a že není nijak před-
mětně uchopitelná. Nicméně: Jakési zviditelnění je v Př 8
v tom, že místa, kde se chokmá ozývá, jsou povahy veřejné,
kultické nebo soudní (např. brána, kde se koná "mišpát" -
soud, rozhodování o tom, zda je kdo v právu, či nepravu -
er. Gn 19,1; Dt 11,20; Rt 4,1; Ž 127,5 aj.). Důvodem k Abra-
movu vyjití však je pouhé "přikání" (amar), nikoli volání
(qr') jako v Př 8,1, a není uvedeno žádné místo veřejné či
kultické.

Pravda se ani stínem neváže k nějakému lidskému zařízení,
i když má charakter nábožensko-kultický. V tomto smyslu je
pravda povahy neinstituční, nekultické, neprávní⁹⁾. Do všech
těchto oblastí vstupuje, zasahuje, působí tu, je však něčím
jiným než náboženským vyznáním, veřejným projevem, právním
úsudkem či etickou normou. Není možno ji vázat ani kulticky,
ani profánně¹⁰⁾. "Navazuje-li" (sám termín, pověstný
"Anknüpfungspunkt", je nešťastný, nepřiměřený), pak svobodně,
suverénně na momenty a motivy z roviny sakrální, ale i pro-
fánní, "jak sama ráčí".

Zvěstná legenda nemluví ani o Abrahamově h l a d á n í
Božstva. To neznamená, že by Pravdě bylo lhostejno, zda člo-
věk hledá, nebo nehledá. Zajisté platí "Kdo hledá, nalezá"
(Mt 7,7). Ale - a to vykládá mlčení o hledání - Pravda se
neváže ani na hledání, spíše se dá říci, že Pravda hledání
vyvolává. (Později vykreslovaná navštěvování, či vyhledávací,
slovských či jiných svatyn, ukazuje, že Abraz šel po sto-
pách hledačů pravdy, či spíše něčeho nepodmíněného, "absolut-
ního", i když všelijak, možná i zásečně, pomýlených; k tomu-
to momentu se dostaneme později.)

Pravda přichází v t o t á l n í n e o b r a z n o s -
t i - v širokém smyslu slova. Není to "někdo". Není to "něco".
Je to "není", které však dává vzklíčit životu, to jest nej-
prve k základní a zakládající "chuti žít" (er. P.T. Chardin).
Je to AMAR, řečeno slovy Jana Křtitele "hlas volajícího na
poušti" (Mk 1,3 FÓNĚ BOŮNTOS EN TĚ ERÉMÓ), je to, vyjádřeno
ještě přesněji, h l a s v o l a j í c í , spíše než "hlas
volajícího", je to prostě: h l a s (KŮL, FÓNĚ, VOX).

Pravda není viditelná, ani zviditelnitelná. Je radikálně nepředmětná. Proto je nenázorná a nenzázornitelná religiozitou, kultem, mystériem, vizemi atp. Je však s l y š i t e l n á a její slyšitelnost nabývá na intenzitě s růstem otevřenosti lidského srdce (mysli) vůči ní,¹¹⁾ tomu přeslechnutelnému hlasu v hluku a shluku hlasů, tónů nebo hřmotů jiných. Tato slyšitelnost ovšem neznamená verbálnost. Vždyť lidská slova (jedno, zda jde o "rozumnou řeč", nebo extatický glosolální zvěstný blábol) jsou také (jen) obrazy, v jistém smyslu tedy předměty. Slyšitelnost znamená, že člověk může, či smí, neuzavírá-li se Pravdě, přijmout - existenciálně saksit (či spíše: okusit) strhující m o c onoho HLASU a nechat jej působit v sobě, skrze sebe a - jak později uslyšíme - s ním. Všechny vnější, religiozně kultické, metafyzické, racionální (či iracionální)¹²⁾ registrace této povolávající VOX mohou (smí) být leda připomenutím vestigií po Ohni oné dynamis, jež "škrábla" svým pro nás nečitelným rukopisem o nitro naší existence zaujaté a zajaté nepočeďně nepodmíněným. Všechny identifikace těchto vestigií s hlasem (božím) jsou apriori per nefas. Vyloučena je identifikace hlasu s naším prožitkem. Naš prožitek je toliko zvnějšněným, byť hluboko v srdci a mysli tkvícím "zvlněním". Toto zvlnění je jen vnější - zvnějšňující stopa (vestigium) oné dynamis, jež si mne podmaňuje. Přesně, i když metaforicky, to vyjadřuje svědectví Janovské (3,8): "Vitr vane (1), k a m chce, jeho zvuk s l y š í š , ale n e v í š (11), o d k u d přichází a k a m směřuje."¹³⁾ Proto nemůže být pravda ideologizována, srovnána v nějaké přehledné učení o Pravdě. Proto apostolikum, církevní konfese, usnesení koncilů a synodů atp., ale i svědectví samotného (svatého) Písma mohou být odpovědně akceptovány jen jako ilustrace možného pochopení onoho Záblesku (boží) VÍZVY.

Jako křesťané se však musíme zeptat, zda "pouhá slyšitelnost" Výzvy není překonána, to jest převedena na rovinu viditelnosti Boží v t ě l e n í a v Řistu, ve smyslu Janovského KAI LOGOS SARX EGENTE (J 1,14). Neplatí nezviditelnění Slova toliko pro (přípravné) období Starého zákona? Neprосто ne! Právě v zájmu zvěstování Nového zákona nutno jaké-

koli zviditelnění ve smyslu zpředmětnění odmítnout a limine. Inkarnace, jak ji rozumí Nový zákon, není inkorporace. Vtělení v banálně patetickém smyslu, jako by si Bůh zvolil lidské tělo, aby se jím a skrze ně prezentoval v hříchem zvrhlém světě, který však nicméně stvořil, takže za něj nese "spásnou odpovědnost", je prostě hrubý mýtus; a tento mýtus umožňuje doketismus všeho druhu, úniky novoplatónské atp. na jedné straně (doketismu nutno přiznat přinejmenším to, že se oprávněně obával identifikace Božího a lidského v postavě Ježíšově a že tuto zhoubnou identifikaci tušil i v paralelizaci Božího a lidského, jak se zrcadlila v metafyzickém učení o dvou Kristových přirozenostech, poněvadž při takové paralelizaci je to lidské v oné podivné kvaziparadoxní dvojité leda mlživým, ridikulózně předběžným posadím Božského) a na druhé straně svádí k naturalizaci víry, neboť Bůh se v Ježíšovi demonstroval ad oculos s fyzikální a naturální názorností, Bůh se prostě transsubancoval v člověka, přinesl daň naší hříšné tuposti (tak Kelvin!), takže uhout mu z cesty nelze - leč za cenu ztracení.

Vpravdě nejde v inkarnaci o zviditelnění, zachopitelnění, vnější "přiblížení na dotek" atp., nýbrž o z e s l y - š i t e l n ě n í . KÓL JHVH (hlas Hospodinův) ani v Ježíšově (lidském) příběhu zrovna tak "bezdůvodně", "bezoporně", mimo důkaz, ano i mimo motiv, zrovna tak "ryze nepředmětně", jako se prodral a prošeptal k Abrahamovi (Gn 12,1an). A sám Ježíš, jenž byl svému času (době) a svým lidem (jedno, zos Židů, tům arcí předně, či pohanům) oním "volajícím hlasem", byl živ "z rosy" oné Hospodinovské Vox, jež vypudila "otce víry" z jeho skvělého bydliště. Stal se Bůh "in carne" méně záhadný než "Bůh Abrahamův"? Je smyslem onoho janovského "čeho jsme se dotýkali" (Jn 1,1) podtrhnout, že v Ježíšovi byl Hospodin jako Spasitel vnějšně nějak ověřitelný, evidovatelný? Naprosto ne! V příběhu Ježíšově, tlakem tohoto příběhu, stal se Bůh ještě záhadnějším, víceznačnějším, neuchopitelnějším, mizivějším, "doketičtějším" (v nezáporném slova smyslu).

Kdybych si chtěl pustit fantazii "na volnou šňáru", pak bych spíše nadhodil spekulaci, zda se Adonaj v Ježíšovi dokonale neskryl. Pořád ho Jeho lid ignoroval, dráždil, kultizoval, naturalizoval, pořád jim byl "na očích" - a "stejně bez efektu", až se rozhodl "utéci" a "utéci se" do "životaběhu" Ježíšova. "Zde mě nenajdou." Nezná něco podobného z Ježíšových podobenství? Proč Ježíš vmetl váženým odpárcům do tváře, že jim bude dáno v apokalyptickém věku, jenž se blíží k světovému exitu, toliko (!) "znamení Jonášovo" (Mt 12,39)? Co si měli ti seriózní religiozní, ba toričtí lidé počít s tak neslýchanou arogancí?

Prote mluví Nový zákon, ale už i takový Ješaja, o SKANDALON, "kamení urážky" (Iz 8,14; Ř 9,32n). Zkušenost s Ježíšem nevedla ke šťastně blazeovanému uspokojení "Bůh s námi". Naopak: byla to zkušenost přehořká, při všem popíjení vína u různých stolů, leckdy značně pochybných. Bylo to uvržení v nejistotu, ve "Furcht und Zittern", bylo to putování nad propastí a směřování k místu popraviště. Zajisté: v hodnocení vítězí víry ("po vzkříšení") spatřují Ježíšovi souputní učeďníci v Ježíšově cestě boží PLÉRÓMA, avšak PLÉRÓMA, jehož "zviditelněním" je KERÓSIS = naproste vyprázdnění. Tato KERÓSIS odpovídá holosti onoho VAJJOMER JHVH z Ga 12. Na božím Hlasu, na (boží) Výzvě není nic, co by nás podnítilo k tomu, abychom toho "byli žádostivi", jak ví ono staré Ebedské poselství (Iz 53,1), nic nábožensky, mysticky, teologicky a filosoficky vzrušujícího. Jen holost Hlasu, pravdivost Pravdy, něco, co vypuzuje odtud, kde jsme "doma", a tlačí "do ciziny", takže "jdeme, nevědouce, kam přijdeme" (Žd 11,3). Pravda obrací se tu k nám jako PURA VOX. Onen janovský LOGOS nebyl a a není mezi námi, přesto však mezi námi a s námi přebýval a přebývá - dosl. "stánuje", rozbíjí kde chce, kdy chce a jak chce svůj stan¹⁴⁾ (J 1,14: KAI ESKÁNÓSAN EN HÁMIN). Přebývá, stanuje, t.j. putuje, objevuje se mezi námi právě jako VAJJOMER (JHVH).

POZNÁMKA 1: Laudatio nalezne oslavenec v jakýchkoli verších tvořících "jeden díl" mého známého chvalořečení některých mých blízkých přátel.

POZNÁMKA 2: Oslavenec at je milostiv některým mým možná příliš poetizujícím formulacím, a hledí více k celkovému záměru (což někdy trochu opomíjí).

POZNÁMKA 3: Tato stať je první kapitolkou širší studie, kterou dedikována LvH obarží oslavenec během roku 1987, Deo volente.

P O Z N Á M K Y

- 1) Pouhým dohadem by bylo, kdybychom takový motiv spatřovali v neplodnosti Sára, Gn 11,30. V textu se neuvádí spojitost mezi neplodností Abramovy ženy a odchodem Terachovy rodiny ze země. Motívem není ani údajná příslušnost Terachovců k lunárnímu kultu (jak se domnívá ekum. vk. Genesis, s.87). Proč táhnout z jednoho lunárního města (Ur-kasdim) do druhého (Cháran), když té k a ž d á cesta j í n e m , "ze země své", předpokládala těžká nebezpečnost? I kdyby zde bylo kultické movens (tak ČEP, vk.) spojující výchozí i konečný bod pochodu, nebylo by v tom nic příběhového, cesta by měla ráz rituálně naddějinný, šlo by o kultickou pouť, jejíž konec bylo nutno (a možno) předpokládat.
- 2) Např. Abram Sára, Gn 12,11.13), faraón Abramovi (Gn 12,18), Malkisedek Abramovi (Gn 14,19) aj. 'MR 'EL ("fíkát k") užito i o Abramově "fíkání" k JHVH (Gn 15,2).
- 3) Např. Gn 18,29.30.31.32 (L'DABBER 'ELÁV VAJJOMER), i když i zde má DBR intenzivnější obsahový potenciál.
- 4) Např. Gn 17,3b (vajj'dabber 'ittó) o sebezjevení Hospodina Abrahamovi; v Gn 15,1a, kde Abram vykreslen jako prorok, užito dokonce háj d'bar-jhvh 'el'ab... Sr. i Gn 18,19b; 19,2b aj.
- 5) Tak tomu např. v Gn 18, kde figuruje božiště Mamre, posvátný strom či háj a kde se z mužů (š'lošá 'násim, Gn 18,2a) vyklube nakonec sám Hospodin (18,13; ale už 18,3 oslovení "'doní" = Pahe).

- 6) Zde líčen Abraham např. jako martyr za časů mýtického Nimroda, sr. A.Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 4.vyd. Leipzig 1930, s.29n, pozn.3, ale i jinde.
- 7) Tak tomu bylo ovšem v Gn 15,1, kde užito termínu "mach^azé" = vidění, vize (zjevení).
- 8) "Hidžra" je ovšem výraz až muslimský (původně označoval odchod Muhammada z Mekky do Mediny).
- 9) I když ovšem právo (mišpát) se vztahuje k pravdě adekvátněji a příměji než (pouhý) kult. Nutno ovšem dodat, že kult a právo ve starém Předním Orientě úzce souvisely, tak i v Izraeli.
- 10) Odtud viděno, zdá se teologický spor, zda Evangelion navazuje na sféru profánní, či kultickou (sakrální) - sr. J.B. Souček, Problém navazování v exegezi, kde se autor pokouší konfrontovat Daňka s Bultmannem - nezajímavý, ba vadný.
- 11) Což neznamená, že by se Pravda na lidskou otevřenost nějak vážala, vřady i otevřenost lidské mysli a růst této otevřenosti je darem Pravdy samotné.
- 12) Neboť i iracionalismus má své ratio, jež je rubem racionalismu a jeho patrně nutným vyvážením. Totální iracionalismus není možný. Znamenal by totální anarchii celého lidského myšlení, jež zbaveno určitých racionálních konstrukcí, byť ponořených v iracionální mluno, by explodovalo a končilo v nelidském "vlčím vytí" (sr. nacismus).
- 13) V tomto smyslu jsme, myslíme-li na Sókratovo DAIMONION, biblickoetickými sókratiky. To znamená, že DAIMONION je totožné s 'MR Gn 12,1. Můžeme však Platonovu Sókratovi přitakat, mluví-li o DAIMONIU jako o h l a s u . Tento "hlas" však Sókratovi neříkal, co má dělat, nýbrž vždy jen to, co n e m á dělat: "Je to ve mně již počínající od dětství, který kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrátí, abych nedělal to, co právě hodlám dělat, avšak nikdy mě k ničemu nepobízí..." (Platón, Obrana Sókrata,

v překl. F. Novotného) Také 'ER Gn 12,1 říká Abramovi, to, co nemá dělat: Nemá zůstat v Ur. Ale v 'ER JVVH Gn 12 je ještě něco j i n é h o , něco n a v í c . Abram nejen, že n e m á zůstat tam, kde zůstat chtěl. Abram má n ě k a m j í t . Toto "otočení k budoucímu", tento eschatický primus cantus, odlišuje biblické 'ER JVVH od Sókratova DAIMONIA. VÝZVA k něčemu vybízí, ohlašuje nám z e m í , ke které se máme bezodkladně ubírat. V tomto smyslu není biblická výzva "daimonion", nýbrž "angelion" = poselství, které nás někam posílá: EU-ANGELION. - Jinou paralelou k řeckému DAIMONION je biblický Dekalog (Ex 20), kde osm příkázání z deseti vyhlásují, co člověk n e m á dělat. Ježíš však vyjadřuje celý tento "zákon" pozitivním: Miluj Boha a svého bližního (Mk 12,30). Tak je biblické VÝJDI o eschatologickou míli dál než sókratovské Nadělej (to).

- 14) Sr. Dt 33,16 "z milosti ve kři přebývajícího" - úr^cón šokní sⁿé; ŠKN = bydlet, přebývat, též tábořit (Nu 9,18), v nífilu: postavit stan (Joz 18,1).

NEFILOSOFICKÁ POCTA FILOSOFII

(Rudolf Battěk)

Ladislavu Hejčánkovi
k šedesátinám

"Vidím vousy, ale nevidím
filosofa."

(Francouzské přísloví)

Prý je zcela pochybná představa, podle níž pěstovat
dvahy a rozpravy o všem jsoucím i nejsoucím je vyhrazeno
jen těm, kdož získali pro tuto pozeruhodnou lidskou myslivo-
vou činnost odborné vzdělání, dnes pravděpodobně možné jen
studiem na odborných učilištích universit. Zatímco v dobách
dávno minulých bylo lze své vlohy v tomto oboru pěstovat
v postavení soukromého žáka více či méně uznávaného učite-
le bez "indexu lectionum".

Současnost v tomto cípu střední Evropy jakoby opět na-
hrála této staré, trochu zapomenuté a v nedávné minulosti
snad i nepotřebné formě vzdělávání. Možná, že by naše spo-
lečnost opravdu nedokázala uživit tolik filosoficky vzděla-
ných občanů na postu filosofů, kolik se jich dnes hlásí na
tento tak dokonale nepraktický, úzce utilitárně nevyužitel-
ný obor. A to ještě uvažme, že spousta těch, kdo by rádi
poslouchali slova filosofů, u vědomí beznadějnosti svého po-
kusu, být přijati ke studiu, předem vzdávají svoji přihlášku.
Činí jistě dobře, neboť na našich universitách není dnes
místo pro svobodně vzhlínající, nic autoritativně nerespektu-
jící vanutí ducha.

Přesto bych měl odvahu prohlásit, že tato doba a toto
místo nepřeje filosofii a filosofům. Filosof je už svou pod-
statou duch nespoutaný ani předsudkem pravdy ani předsudkem
lži; každý z nich se pokouší vyslovit (vážně si, jak má-

lo je mlčících filosofů) svůj díl své pravdy a svůj díl svého odporu k nepravdě aniž by byl schopen poskytnout zcela přesvědčivý instrumentář (zpravidla nejde o žádnou mnemotechnickou pomůcku), jímž je vždy a opět jen nové a opakované slovo.

Jako mnozí jiní i já zastávám názor, že všichni lidé jsou svým způsobem filosofové. Karl Popper na to téma píše ve své knize *Auf der Suche nach einer besseren Welt*:

"Jeden proslulý a duchaplný článek mého přítele Friedricha Waismanna, který zemřel v roce 1959, má název 'Jak se dívám na filosofii' (*Contemporary British Philosophy*, 3. série, 2. vyd. Londýn 1961). Mnohému se v tomto článku obdivuji a v mnoha bodech se s ním plně ztotožňuji, sčkoliv můj postoj se od Waismanna zcela odlišuje.

Fritz Waismann a mnozí jeho kolegové považovali za samozřejmé, že filosofové jsou zvláštní druh lidí a že filosofie je jejich výjimečnou záležitostí. Co se ve svém článku pokouší doložit příklady, to je právě zvláštní charakter filosofa a zvláštní charakter filosofie ve srovnání s jinými akademickými obory jako matematikou či fyzikou. Tak se pokouší popsat a vysvětlit zájmy a činnost současných akademických filosofů, čímž chce říci, že pokračují v tom, čím se zabývali velcí filosofové minulosti.

To všechno je velice zajímavé; a kromě toho Waismann říká, že s touto akademickou činností sympatizuje, ba dokonce se na ní velice podílí. Je odivné, že je sám tělem i duší filosofem ve smyslu této vybrané skupiny filosofů, a je zřejmé, že nás chce nakazit nadšením, které sdílí ti nejlepší členové oné exkluzivní společnosti.

Já se dívám na filosofii zcela jinak," pokračuje Karl Popper, "Věřím, že všichni lidé jsou filosofové, i když někteří více než druzí. Přirozeně, že souhlasím s tím, že existuje ona zvláštní vybraná skupina akademických filosofů. Naopak si ale myslím, že mnohé svědčí pro ony lidi (i ti jsou v mých očích jakýmsi druhem filosofů), kteří akademické filosofii nedůvěřují. Každopádně jsem rozhodným odpůrcem teorie, která má nevyslovena spočívá v základech skvělé Waismannovy eseje. (Tato myšlenka zřetelně zaznívá z Waismannových poznámek, např.: 'Ve skutečnosti je filosofem člověk, který hledá trhliny (rozpory) ve výstavbě našich pojmů tam, kde druzí vidí jen strážející se pěšinu všednosti.')

Samozřejmě souhlasím, že bylo několik málo skutečně velkých filosofů, kteří byli hojně obdivováni i když nebyli vskutku velcí. Ale i když to, co vytvořili, má význam pro akademické filosofové, není to filosofie v tom smyslu, v jakém je malířství dílem velkých malířů anebo hudba dílem velkých skladatelů. A mimo to, velká filosofie, jako např. filosofie předsokratiků, dávno vytvořila skoro celou akademickou filosofii."

(Citováno z rukopisu knihy L. Poláka *Popperem se s Popperem?*)

S respektem k výše citovanému soudím, že jsou tři pozitivní postoje vůči filosofii:

1) Buď jste filosofem v první instanci, což znamená, že nic jiného neumíte nebo umět nechcete než přemýšlet o sobě a o všem, co vás obklopuje. To samo vzbuzuje podivení těch, kdo něco jiného umí, a dokonce to dobrovolně či nuceně dělají.

2) Filosofy v druhé instanci jsou ti, kdo se vykonávají různá jiná povolání k uchování své hmotné existence, nedovedou si představit svoji životní cestu bez filosofické rozvahy, bez údivu a hledání, bez zkoumavé nedůvěry a potřeby pokračovat kritické rozpravě i "definitivní" soudy pronášené z pozice moci.

3) Filosofy v třetí instanci jsou ti, kdo sice nenalézají zálibu v exkluzivně myšlenek snovajících mnohdy těžko uchopitelné a pochopitelné předivo filosofické pavučiny, ale cítí jakousi skrytou sympatii k těm, kdož se touto na pohled nelibou a produktivitě práce a objemovým ukazatelům výroby nijak nepřispívající činností zabývají. Takže i tyto tiché, nikoho neobtěžující sympatizanty, je nutno zahrnout mezi filology, neboť sám jejich postoj skrývá v sobě moudrost přemýšlivosti.

Netvrdím, že všichni ostatní filology nejsou, usuzuji pouze, že tato čtvrtá instance, zdánlivě antifilosofická, je tvořena lidmi, kteří by se cítili velmi trapně i utrápeně, kdyby někdo od nich požadoval, aby v kádrovém dotazníku vyplnili kolonku "filosofická příslušnost" a stručně ji popsali. Patrně by se zbostili této povinnosti zajišťujícím sdělením: "V souladu s duchem vládnoucí ideologie prohlašuji, že jsem nikdy nic neměl a ani dnes nic nemám proti materialistickému výkladu světa." Pro jistotu dodávám, že tento dotaz není občanům kladen ani jako předpoklad přijetí do zaměstnání. Zdá se, že vysledovat skutečné smýšlení lidí je dost obtížné, a tak se nedivme, že si nejsme jisti, zda náš spolupracovník v zaměstnání, náš soused v domě či nějaký vzdálený příbuzný není skrytý kantovec nebo hegelian, freudista nebo dokonce nihilista. Jdete po ulici a potkáváte své spoluobčany ustrojené v oblecích, s pokrývkami hlavy a v obuvi nejrůznější tvarové a barevné harmonie či křiklavého nesouladu. Ale z vý-

rezu jejich tváře a pohybu jejich těl neusoudíte, co se skrývá v jejich hlavách - nejen na co myslí, ale jak myslí, zavrhuje představu, že by mohli patřit k nemyslící masě.

Zakazovat a omezovat, k čemu lidský duch tíhne, po čemáhne, čemu se touží oddat, co touží pěstovat, nikdy nevedlo a nepovede k cíli. Spoutat lze člověka na ruku i na nohou, je možné zavřít ho pod devaterý zámek, ale pokud nebude zbaven života, nevzdá se svého výsostného práva zvažovat svůj osud, své životní úsilí do všech myslitelných nuancí i ve všech myslitelných vztazích. Jakmile člověk dosáhl stadia řeči, nezbyvalo mu než se dorozumívat, slovy působit na jiné, aby porozuměli jemu, ale i on sám sobě. Zárodky filosofického ducha lze bezpečně hledat někde v dobách prvních skřeků a zvolání. Dnešní filosofická produkce obracející naruby každou píď půdy pojmů, výpovědí, teorií a představ není než pokračujícím pokusem oslovovat, dorozumívat se i hledat porozumění - je to možná složitá, ale nevýsost potřebná komunikace, již nelze zrušit v jejím svobodném plynutí. Všechny pokusy omezit či dokonce zastavit toto splynutí, jehož jsme byli u nás v poválečných desetiletích svědky, troskotají i s beznadějně falešným sebevědomím jejich inspirátorů.

Prožil jsem tuto etapu našich moderních dějin jako její sebezpytující současník. Moje filosofická propedeutika začínala ještě ve válečných časech; sbíral a nevlékal jsem střípky filosofického rozmyslu z myšlenek Masarykových, a to snad nebyl ten nejnevhodnější vstup do sféry lásky k moudrosti. Ale já spíše než filosofování objevoval u Masaryka některé vzácné vlastnosti praktického jednání, jeho mravní etos nesebání a vytrvání. To bylo předznamenání mého dalšího klopotného hledání. Byla období, kdy jsem zcela ztratil i jen pasivní kontakt s filosofickým myšlením. A když jsem začal v roce 1946, už s určitými životními zkušenostmi vnikat do té tajné teoretické myšlenky, byla tato šance zastavena s naivní brutalitou, jakou se může vykásat jen koncept učení všech učením. I ostychavé (jako on sám) přednášky prof. Tardyho z dějin filosofie byly přijímány většinou zapálených svazáků jako něco už nutně překonaného, co naší revoluční době nemůže nic říci a i to

v dalších semestrech přehlušilo studium jediné poznané filosofické pravdy doplňované ideologickými traktáty. Ještě jsem stačil udělat zkoušku z normativní teorie práva u prof. Koučka, která mě okouzila svojí přísnou, dokonale logickou stavbou, ale pak až do konce studií nám byly přednášeny jen sporé náznaky vědeckého přístupu, i když formálně jsme byli utvrzováni, že se nám dostává jen a jen té jediné, opravdové, nejvědecktější vědy. Měl jsem zapsán seminář z logiky u dr. Tondla a pokoušel jsem se předložit disertaci na toto téma. Bylo to v roce 1953 a já měl to štěstí, že jsem se osobně seznámil s prof. Patočkou; byl už tehdy vyřazen z práce na fakultě a pořádal zbytky Masarykovy knihovny, umístěné v budově prezidia Akademie věd. Chodili jsme za ním, s mým přítelem, filosofickým nadšencem, do kabinetu, a prof. Patočka mi nabídl konsultace. Na dlouhých procházkách cestou z Národní třídy přes Malou Stranu, Nerudovou ulicí doprovázeli jsme ho až do Břevnova, kde prof. Patočka bydlel. Byl to vlastně můj první reálný kontakt s filosofií a filosofem. Přiznávám, že jsem byl tehdy značně zmaten a nestačil jsem souvislosti Patočkova klidného, pomalého výkladu s dlouhými odmlkami a charakteristickými gesty přetá jeho ruky souvisle vnímat. Fenomenologická intencionalita bylo to poslední, na co jsem mohl být připraven tehdejšími vysokoškolským studiem a něco zcela nepoužitelného pro moji práci o dialektické a formální logice, která se měla opírat o právě probíhající diskusi na stránkách sovětského filosofického časopisu.

Připomínám si ještě, že jen málokdy prof. Patočka zavedl o nějaký běžný problém životní praxe. Jednou se nějak zmínil, že má starosti s ústředním topením a my jsme se nabídli - oba vyučení černému řemeslu - podívat se na to. Končily tehdy několikrát ty naše cesty do Břevnova u kotle ústředního topení, který jsme rozebírali za neutuchající diskuse o přednesené nám látce. Po práci nás vždy pak profesor pozval na čaj, ale to už se zpravidla omluvil, aby se mohl věnovat své práci. Musím dodat, že ten kotel jsme už dohromady nedali a dodnes nevím, kdo to učinil za nás - my jsme se holt s mým přítelem cítili spíše filosoфы než topenáři, což bylo dost markantní

i tím, že prof. Patočka nám to nikdy nepřipomenul - i jeho zřejmě kotle tolik nezajímaly.

Docházel jsem tehdy také na filosofickou fakultu na večerní přednášky prof. J.B. Kozáka, jenž byl rovněž vyřazen z normální pedagogické práce. Jako charakteristickou ukázkou té doby uvádím, že prof. Kozák si všiml nové tváře na přednášce a po jedné z nich se se mnou zastavil, aby zjistil, kdo jsem. Věděl, že na jeho kursy jsou povinně posíláni horliví studenti - svazáci, kteří měli hlídat, co pan profesor vykládá a zavádět diskusi a usvědčovat jeho filosofický idealismus. Já tehdy neměl dost přesvědčivých argumentů, abych ho ujistil, že nejsem jedním z nich, obzvláště jako absolvent bývalé Vysoké školy politické a sociální, a v rozpěcích, domnívaje se, že to bude dostatečným důkazem mé lidské sloužnosti, jsem mu sdělil, že jsem příbuzným prof. Alexandra Semra-Bařky, jehož on znal z veřejného, trochu podivínského vystupování ještě z doby po první světové válce. Asi jsem ho moc nepřesvědčil. Prof. Kozák hovořil v tom semestru na témata z novověkých anglických dějin, užíval opatrné formulace, vyhýbaje se záměrně interpretacím, které by mohly působit dráždivě na ty zapálené filosofické materialisty, ochotné dokazovat panu profesorovi, jak je zpátečnický zastaralý. A tak jsem si z jeho přednášek neodnášel ten hluboký pocit údivu nad tím, co všechno může obsahovat filosofické diskurzy, jak to na mě vyzařovalo ze soukromých monologů prof. Patočky.

Nicméně od té doby se zakořenila v mém vědomí představa, že být filosofem nese v sobě určitou apriorní potřebu být nutně sám sebou a neopustit toto sebepotvrzování pod žádným vnějším, sebemocenějším tlakem. Pravý filosof neselhává, učiní-li tak, nepotvrzuje se jako filosof. Je to velmi jednoduchá rovnice. Opustit některou vlastní teorii, již uznám v dalším za nesprávnou, není selhání, je to zcela oprávněné, pokud tak činím jen a výhradně z vnitřní myšlenkové motivace, a ne z vnějších příčin existenčního prospěchu či obav. To vše není ovšem výsadou filosofie, takovýto mravní příkaz je obecně platný pro každou činnost; jenže výsada filosofie spočívá např. v tom, že je specifickou "starostí o duši",

Jak se o tom rozepisuje jiný "zapuzený" český filosof, Radim Palouš, jenž individualizaci poslání filosofa a pojem "moje filosofie" shrnuje do výpovědi o osobním vztahu, o individuálním způsobu lidského žití, což je už samo o sobě vždy určitým filosofickým konceptem.

Napsal jsem, že se nedomnívám, že tato doba nepřeje filosofii, což mimochodem stejně platí i o náboženství. Žijeme v uzavřené společnosti silného mocenského reglamentu. Znamená to, že svobodnému vanutí ducha jsou stavěny překážky, zábrany, je zdvihán prst a duch je kucérován - vanout může buď k východu, nebo od východu, každá jiná směrówka je podezřelá a nežádoucí. Narušit tento monopol znamená vyvinout zcela osobní úsilí se všemi případnými riziky. Ale doby útlaku a zákazů vždy probouzely silné povědomí solidarity, a především nutnost nepodlehnout nabízené privilegizaci za cenu intelektuální rezignace. V takové společenské situaci, a bylo tomu tak vždy i v minulosti, jednotlivci, nesilní počtem, ale vědomím svého poslání, hledají zpřetrhané nitky historických souvislostí, tradice a pokračování přirozené linie zpytování národního vědomí. Je to období ducha neoficiality, nekonformity, spojených s omezeným i omezovaným působením, s neustálými pokusy moci zamezit, zničit a definitivně ukončit tento nepokoj lidského ducha. Je škoda, že moc si neuvědomuje, jak touto svojí činností, prý snad na ochranu duševního zdraví občanů, ve skutečnosti těžce poškozují společenství obce v jeho nejbytostnějších zájmech.

Údělem filosofického myšlení po celou dobu jeho tři čtyři tisíciletí trvající proměnné historie je názorová rozporovitost. Skutečnost, že totéž může být chápáno, obzíráno různě, z jiných hledisek, jinak viděno a na totéž stále něco nového objevováno, vnáší do filosofické rozpravy dvě kategorie: nejistotu a trvale se obnovující, stvrzující jedinečnost. Samotné plynutí (neexistence téhož) nám neumožňuje žádné dořešení. Uspokojit, existenciálně zakotvit nás ovšem může, pokud jsme připraveni ji přijmout vírou, pouze určitá, na víře založená transcendující metafyzika, tedy forma "božského".

Ani obrovský objem našeho přírodovědného poznání od dob antiky nic nezměnil na trvajících rozpornostech našich filosofických soudů. Pereme se vlastně stále se stejnými fenomény, jaké trápily a nutily k výpovědi naše antické i středověké předchůdce. Ve filosofii, naštěstí pro filosofy, není nic dořešeno. My všichni, filosofové v první, druhé či třetí instanci, jsme stále stavěni do pozice v údivu hledajících.

Jsem rád, že mezi těmi, kdo tvoří genezi tohoto úsilí v české filosofické tradici, je i přítel filosof Ladislav Hejdaňek ("filosof ležící"), jehož nynější převažující úděl, být učitelem v tom starém neakademickém stylu, je úděl svým způsobem záviděníhodný.

(březen 1987)

DVOJÍ STYL FILOZOFOVÁNÍ

(Radim Palouš)

V dosavadní filozofické tradici se na jedné straně setkáváme s mysliteli, kteří inklinují k pěstování filozofie stylem "přísné vědy", na druhé straně s takovými, kteří jsou na opačném pólu a jejich styl je v čemsi blízký vyjadřování spíše prorockému či básnickému. Chladná, věcná distancovanost tu stojí proti zaujatému entusiasmu.

Budiž řečeno hned zpočátku, že nezaujímáme předem nějaké hodnotící rozhodnutí o tom, který z těchto dvou stylů je filozoficky povolanejší; dějiny filozofie předvádějí hluboké myslitele na obou stranách: hranice mezi pravou a nepravou filozofičností neběží mezi uvedenými stylovými modalitami, nýbrž v rámci každé z nich.

Je osobitý filozofický styl jen a jen záležitostí osobního rozhodnutí či individuálních sklonů, nebo tu spolupůsobí něco dalšího, významnějšího? Rádi bychom nahlédli do souvislosti mezi tím, oč tématicky v té které filozofii jde, tedy mezi obsahovým problémem a způsobem, jakým je artikulován. Ovšemže dělicí čára neprobíhá jen mezi jednotlivými mysliteli, nýbrž i uvnitř snad každého, takže i u těch nejvyhraněnějších lze se setkat s výskytem obou extrapolovaných způsobů a s jejich přechodovými podobami. Nicméně přece jen lze v dosavadní historii nalézt takové, kteří více méně tendují v relaci s jinými k některému z pólů.

K účelu našeho zamyšlení je třeba vybrat dva uznávané filozofické myslitele dvou všeobecně uznávaných různých filozofických stylů. Platon versus Aristoteles - to se zdá být pro tento cíl přírodním objektem. Bude přitom zajisté vhodné, aby se naše zkoumání týkalo nejen všeobecného pohledu na fi-

lozofování této dvojice, ale aby se opřelo i o porovnání vybraného jednoho tématu, k němuž se oba filozofové výslovně vztáhli v dostatečně širokém záběru. Zvolili jsme řečnictví, neboť tomu Platon věnoval dva celé dialogy a Aristoteles jednu celou knihu.

x x x

Platonův Sokrates má k rétorice vztah značně negativní. Jeho oddanost božské výzvě usilovat o dobré a nepodléhat lákání a svočům libivosti a popularity jej činí přímo nepřitelem řečnického přemlouvadství. Vždyť rétorice jde o vlihcení a nikoli o seriózní zkoumání, co je skutečně spravedlivé a co nespravedlivé (Gorgias I 455 A). Rétor přece neprošetřuje oddaně a vydaně, jak se to s danou záležitostí opravdu má, nýbrž pouze usiluje získat posluchače na svou stranu; rétor je toliko tím, kdo způsobuje, že množství lidí je obratnou řečí zmanipulováno podle jeho vlastní vůle! Kde je u rétora ona Sokratesem požadovaná vydanost logu! Také rétorika je jakousi zběhlostí (EMPSIRIA) v tom, jak se zalíbit, jak působit příjemně (Gorgias I 462 C). A pěstuje-li někdo tělo či duši kvůli libivosti, je to přece nedůstojné - vždyť jde o pouhé lahodění (Gorgias I 513 D). Rétorika je prostě pro Sokrata pouze druhem lichocení (KOLAKKIA) (Gorgias I 466 A), takže je pravým opakem onoho sokratovského zkoumání, které se vydává na cestu s odevzdaností tomu, co řeč - a to vzájemná, totiž dialog - sama ukáže. Rétor se tak nestará o největší dobro, ale skrze příjemné lahodění loví nerozumnost a klame. Řečnictví je jen a jen lisáckou šikovností, která se vplízuje do politiky jak v oboru zákonodárství, tak v oboru soudnictví (Gorgias I 464 D). Jakožto politický prelud je rétorika věc zlá a ošklivá (Gorgias I 463 D), směřující k příjemnému, aniž by dbala na onu povolenost k dobrému, k nejlepšímu (Gorgias I 465 A). Rétor je vlastně ten, kdo je neznalý dobrého; dokáže ovšem mezi lidem, tj. mezi neznalci, působit s úspěchem (Gorgias I 458 E - 459 A). Nepotřebuje ve skutečnosti nic vědět, jen dobře ovládat přemlouvácké prostředky (Gorgias I 459 B-C). Ovládá-li své rétorické náře-

dí, potom před nezáhlci se jeví lepším než znalec, protože má schopnost působit na jejich mínění (Gorgias I 459 B).

Nikoli rétoři, nýbrž Sokrates je jedním z mála Athéňanů, ne-li jediným, kterému jde v protikladu k řečníkům o pravou politiku; on nepřemlouvá, neřeční, aby se zavděčil, aby zahrával na libé pocity a příjemně lahodil. On nechytřečí, nýbrž neustále má na mysli největší lidské dobro, totiž odevzdánost božskému vedení logu každé věci a záležitosti (Gorgias I 521 D-E).

Tím se však do popředí mimoděk dostává jiný pohled na toho, kdo řeční a řečmi působí na své spoluobčany. Nejenomže je tentokrát připuštěno, že jakkoli není řečnictví zaměstnáním odborně naučným, totiž oním otevřeným výzkumným vydáním se na neprokletěnou cestu poznání, přece jen vyžaduje duše důvtipné, zmužilé a od přirozenosti schopné zacházet s lidmi (Gorgias I 463 A), avšak přímo se konstatuje, že vedle řečníků nebezpečných svůdců, mohou existovat řečníci vzdělaní a dobří. Takovým nejde o lichocení, nýbrž o spravedlnost a pravdu, o to, aby spoluobčanům "v duších vznikala spravedlnost a nespravedlnost je opouštěla a aby v nich vznikala uměřenost a nezřízenost je opouštěla a aby v nich vznikaly jiné dobré vlastnosti a špatnost z nich odcházela" (Gorgias I 504 E). Takže tentokrát řečnictví už není zavrženo jako takové, nýbrž existuje dvojitý typ: jedno zavrženíhodné, sloužící k lahodění, druhé pak krásné, činící duše občanů co nejlepšími - ať je to posluchačům příjemné nebo nepříjemné (Gorgias I 502-503 A; též I 517 A, kde užito výrazu **ALÉTHINÉ RHÉTORIKÉ**).

Zatím co v dialogu Gorgias přece jen nakonec dominuje charakteristika řečnictví jako "lichocení" (Gorgias I 463 B), v dialogu Paideros se pozitivní varianta prosazuje šíře. Řečnictví a jeho teorie může tedy mít co do činění s pravdou (Paideros III 273 D-E) - ovšem musí být znalé své věci, a tou je vlastně vedení duší, **PSYCHA-GOGIA**. Zde se jaksi zlehka vynořuje přeci jen věcný předmět rétoriky: pravý odborník v řečnictví musí znát druhy duší, vědět, jak snadno či nespodně je ta či ona přesvědčitelná a podle toho poroukat a dirigo-

vat včasnost a nevtčasnost své řeči a jejího slohu (Faidros III 271-272 D-E). Platonův Sokrates tedy neposuzuje rétoriku veskrze nepříznivě, nýbrž té pozitivní variantě určuje podmínky. Nečiní tak sice systematicky, jak jsme toho později svědkem u Aristotela, avšak přece jen nastiňuje základní oblasti rétorické odbornosti. Tak kromě znalosti duší (dnes bychom hovořili o psychologické stránce) - s Sokrates rétory itonizuje, když říká, že co do znalostí o duši jsou tajnástkářství (Faidros III 271 E-C) - každý, kdo se chce dát na cestu řečnického umění, má si nejprve jistým způsobem ujasnit pojem a záležitost toho, co se zve spravedlivým a dobrým (Faidros III 263 A-B), musí být dobrým dialektikem a umět rozlišovat a analyzovat (Faidros III 266 C), a hlavně musí znát pravdu o těch věcech, o nichž hodlá mluvit (Faidros III 259 E). A jinde říká Sokrates že k tomu, aby člověk mohl být odborníkem v umění řečnickém, je nutno analyzovat přirozenou povahu posluchačů a být schopen rozdělovat jsoucno podle pojmových druhů (Faidros III 273 E). A jinde: nejprve máme znát pravou podstatu všech jednotlivých věcí, o kterých mluvíme nebo píšeme (Faidros III 277 E). Prostě: "Nebude-li rétor náležitě filosofovat, nebude ani schopen o něčem mluvit" (Faidros III 261 A).

Nemíjí vlastně rétorika jako taková? Nepropadá se do filosofie a dialektiky? Zbývá jí jakožto nauce nějaká vlastní doména? Sokrates soudí, že rétorice zůstávají takové věci, jako jsou jednotlivé formální figury řečnického projevu: úvod, vypravování, svědectví, pravděpodobnost, dotvrzování, vyvracení, chválení a hanění, duplikace, sloh prapovědní a obrazný, závěr jakožto shrnutí (Faidros III 266 E - 267 A).

Nicméně toto vše je jen cosi předběžného, jen jakási příprava pro řečnictví. Kdyby někdo v rétorice setrval jen u této přípravné části (u toho, u čeho Aristoteles ve své serioznosti setrývá velmi dlouho jakožto u součásti pravého předmětu nauky zvané rétorika), byl by pro Sokrata jen lehkovážným žonglérem, který opovrhuje tím, co člověka povolává. A bylo by o něm možno říci to, co Sokrates říká v dialogu Euthydemos o eristicích: "Kdyby se někdo naučil mnohým nebo všem takovým věcem, o nic lépe by neznal věci, jak se mají,

ale byl by schopen si zahrávat s lidmi, a užitím rozcílného významu slov jim podrážděje nohy a způsobuje jejich pád jako ti, kdo zezadu odtažují stolice, když si chce někdo sednout, a pak mají radost a smějí se, když uvidí, jak se svalil nznak." (Euthydemos I 278 B). Sokrates zůstává neochvějně věrným tomu základnímu, oč při řečových projevech jde: sledování pravého lidského dobrého. Nelze si tedy myslet, že ten, kdo ovládl onu řečnickou přípravu, již ovládl právě řečnictví (Faidros III 269 C).

Platonův Sokrates tedy kolísá při posuzování rétoriky: jednou ji přece odsuzuje zcela, po druhé nahlíží, že existují dobří rétoři. Tuší jakýsi zásadní rozdíl mezi dobrou rétorikou a rétorikou jakožto speciální naukou. Nicméně bytostným určením je pro něj rétorika plně podřízena základní lidské odpovědnosti sledovat božskou výzvu k dobrému a spravedlivému a všechny figury a obratnosti řečnického umění jsou tomu podrobeny. Dobrému rétorovi nemůže jít o to, aby se svou řečí za každou cenu prosadil, neboť mu nejde o sebe sama. Vždyť největší pomocí sobě je "ani k lidem, ani k bohům se nedopouštět ničeho nespravedlivého ani slovem ani činem (Gorgias I 522 B). Sokrates jakožto ten, kdo se styká s lidmi a hovoří s nimi a přemlouvá je, nesleduje cíl přemluvit lidi pro sebe, ale pro pravdu, spravedlnost a dobro - a tak se vynasnažuje, aby žil i umíral co nejlépe; k takovému zápasu přece všechny vybízí (Gorgias I 526 B-E). Nejde přece o to, aby se jakožto občan či řečník jevil ostatním dobrým, nýbrž aby jím byl, a proto je nutno se vyhýbat všemu lahodění a i řečnictví používat vždy k spravedlivému účelu (Gorgias I 527 C). Rétoři obvykle předem vědí, co chtějí říci, a přesvědčují svou řečí o svém předem pojatém - a tedy předpojatém - stanovisku posluchače všemi možnými prostředky. Sokrates je vyčán řečí všanc, nemá ji k dispozici jako ti obratní manipulátoři řečí. Není svrchovaným a efektním znalcem všeho možného, on je naopak neznalcem a mluvení či rozhovor je pro něj badatelskou prací, cestou za poznáním, při nejmenším cestou za poznáním lidské nevědomosti. Právě, že nemá vědění o tom, o čem kdy mluví, nýbrž hledá společné s účastníky řeči, takže zcela nechává otevřen prostor tím směrem, kam věrnost logu řeči, kte-

rá se mluví, všechny zavede - byť by to třeba byl opak toho, co zprvu mínil Sokrates, byť by měl pravdu třeba odpůrce (Gorgias I 506 A). Sokrates na rozdíl od suverenních rétorů si často ani sám plně zpočátku neuvědomuje význam svých vlastních slov (Gorgias I 455 B), on není moudrý - vždyť nazývají někoho moudrým se sluší toliko bohu (Faidros III 278 D). Řečníci zpravidla řeční jaksi jen sami ze sebe a sami za sebe. Sokrates však míní, že především jde o to, aby člověk byl schopen mluvit věci milé bohům a vůbec jednat bohumile (Faidros III 274 E).

X X X

Mladý, sedmnáctiletý Aristoteles přichází do Akademie r. 367 a časem se prý vypracoval na učitele rétoriky (Gohlke 113 a násl.). Z Akademie odchází až po Platonově smrti o dvacet let později. Byť dvacet let žákem či bezprostředním účastníkem Platonova duchovního vlivu a vlivu celé akademické atmosféry, to je výjimečná a nikoli zanedbatelná okolnost, která musela formovat i tak samostatného a zdatného genia, jakým se potom Aristoteles ukázal (Chroust 138, Dirlmeier 146). Aristoteles ovšem vstupuje do éry pozdního Platonova filozofování.

Platonův tvůrčí duch je podstatně konstituován svou ohromnou virtuositou spisovatele-umělce, a to se vším uměním podat to situačně působivé, morálně ohromující, dialogicky vtipné, a se vším tím mýtů znalým a mýtotočným koloritem. Avšak to, co konstituovalo Akademii jakožto filosofickou školu a místo učených disputací, byla krom specifické religiozity práce pojmová (Jaeger 12). Sokratovo dědictví není odmítnuto, nýbrž posunuto, a to od životně aktuálního zpochybňování zdánlivých jistot a od osudové palčivého a co do životní významnosti nejzávažnějšího stálého vydávání se na pouť za tím, co je vlastně správné, k hlubokomyšlnému rozvažování světových problémů: krátce řečeno od agathologie k ontologii. Sokratovský duch je jaksi pln bezprostřednosti lidské životní situace, Platon pozdního období je kontemplanční metafyzik. Sokrates je praktik konkrétních občanských setkání, Platon posledního úseku své životapouti je teoretik kosmického za-

hledění. Veškeru Sokratovu starost zahrnuje péče o čistotu duše, a to vlastní duše i duše každého, s níž se setkává. Pozdnímu Platonovi leží na zysli realita veškerenstva, skutečnost jako taková, její opravdová možnost, existence pravého jsoucna.

Řecká duchovnost se ještě i v době Sokratově opírala o tradiční fundamenty mýtického porozumění, i když sofistika imanencí mýtickou nahražovala imanencí lidskou. Sokrates v jistém slova smyslu ruší jak stará "božstva", tak nový antropocentrismus, když člověka vytrhuje z mýtické zakotvenosti, pokud je předsudečným spočinutím, a ze suverenní sebejistoty, té humanistické domyšlivosti. Svým vyvracečským posláním předvádí, jak člověku takové zajištění nepřísluší. Člověk nenáležitě nad míru vnořený do mýtu je přes své strachy a úzkosti, přes různá nebezpečí, pády, neštěstí a katastrofy, přes svou vydanost osudu a vůli bohů na milost a nemilost, přes to vše je příslušníkem srozumitelného světa, kde i eventuální nesrozumitelnost je vyložena jako konstituent výkladu. Předhozzenost člověka osudovým proměnám je v mýtu nikoli něčím cizím, nýbrž právě tím, co je mýtem pojato a explikováno. A na druhé straně člověk vyvázaný, sebezjistě rozhodující a nereflektovaně krácející svým životem představuje pro Sokrata též pozici ne-lidskou, ne-náležitou; ani tato imanence člověku nepřísluší.

Takže Sokrates neboří mýty. On je brání tomu, aby lidská ponořenost do mýtu, kde vše podstatné je jasné již předem, se nenáležitě neprodlužovala až do rozhodování o záležitostech, uložených jen a jen lidské svobodě. A zároveň aby tato svoboda nebyla lidskou svévolí! To, co vytváří lidský život jakožto lidský, co jej spojuje v jednotu, to není zvnějška nasazený kabát tradičních mýtů, to není nic takto zvnějška člověku poskytnutého. Právě jen lidská poslušnost mýtů, totiž naslouchání a zkoumání charakterizuje lidské konání. Člověk není ten, kdo tvoří božským mýty, a není ani ten, kdo má právo v nich hrát samozřejmou a nezpochybnitelnou roli. Člověku přísluší zbožně mýtům naslouchat a tázet se, totiž lidsky, nebožsky tápat, nebýt si jist svou úlohou - a v této nejistotě setrvat. Božský LOGOS je člověku přístupný přece jen cestou tohoto

pochybovačského tazatelství - a není mu přístupen jako majetek, ale jako to, čemu se může a má oddávat, jestliže se mu vydá všanc - což se děje popíráním neuvážených jistot předem daných, oním zápořem k tomu, v čem až do doby svého lidského probuzení nenáležitě setrvává, chová-li se bezstarostně, je obklopen vše vysvětlujícím mýtem a odkládá svou odpovědnost za své konání. Člověku nenáleží taková božská samozřejmost, člověk je p o u z e člověk, bytost nebožská; bylo by svato-krádeží přivlastňovat si suverenní božskost.

Proto Sokrates zpochybňuje a znechucuje překvapené Athénany! Sokrates se takto staví proti vládě mýtu, proti jeho nenáležitému rozplemenění na té cestě, po níž jest člověku kráčet. Člověk pro Sokrata není absorbovatelný zcela a naprosto předem danými jistotami, člověk není uzavřitelný do bezproblémové oddanosti předem danému, člověk v tomto smyslu není konečný. Jeť v něm skrze lidskou nejistotu a nedanost, skrze tato NE, cosi otevřeno, takže má smysl nejen pro hotové danosti, ale i pro cosi uloženého.

Zde je možno spatřovat zrod platonského CHÓRISMU, oné difference mezi tím, co "pouze" jest, a mezi tím, co jest dobře, pravě. Platon uchopí sokratovský podnět a místo po lidském osudu a lidské povolání se začne ptát po pravosti celé skutečnosti. Tak místo neustálé sokratovské starostlivosti o pravost a správnost člověka nastupuje metafyzická ontologie; tak místo centra, jímž je správný lidský život, se akcent přenáší na centrum, jímž je skutečný, nezdanlivý svět. Tím Platon nijak ovšem zcela neopouští religiozní smysl sokratovského úsilí, ba právě naopak: Sokratova religiozita se týkala ne-li jen, tedy především poslušnosti člověka božskému povolání; Platonova filosofie vidí onen princip pravého bytí a očisty od nepravého jako záležitost bytí vůbec. Nikoli tedy pouze filosofická etika, nýbrž celá filosofie se stává výkonem zbožnosti, výkonem, který připomíná podstatu mystérijních úkonů, totiž opouštění toho, co je nepravé, temné, ve prospěch toho, co se dostavuje jako to "čisté", "božské", pravé. Ba dokonce i politické záležitosti, jakou je vlastní princip občanství, se dostávají do této nově pojaté a universálně myšlené religiozity.

Sokrates v jistém ohledu vlastně pouze filosoficky artikuloval, co se dělo v řecké společnosti té doby: podobně, jako emancipuje člověka z utopenosti v mýtu i ze samozřejmosti tradičního životaběhu k lidské zodpovědnosti - oné péči o duši, tak i celý zápas zahraničně politicky lze charakterizovat jako boj občansky vedených POLAIS proti tradiční říši, kde panuje vládce-bůh. Jde tedy o zápas obce, charakterizované "obcováním", totiž poradou občanů, tím autonomním hledáním politických východisek, proti mýtické teokracii. Sokrates ovšem nechápe autonomii jako lidskou svévoli, která si volí NOMOI-zákony po svém-AUTO, nýbrž jako občanskou zodpovědnost vůči tomu, co je správné, spravedlivé, božské. Platon se potom snaží toto religiózní občanství koncipovat státně a nejen skrze vládu filosofů podřídít lidské státní rozhodování božskému LOGU, nýbrž celou společnost odvádět od toho, co zahlcuje jako to předem situované, a přivádět ji k dobrému. "Platonův stát je říše výchovy, pozvedání člověka od pouhé danosti a pouhé existence k pravosti." (Patočka 16).

x x x

"Aristoteles šel k Platonovi za potřebou spásy duše - ale nenašel ji již v původní sokratovské 'starosti o duši', nýbrž v zahloubané kontemplaci." (Patočka 5) Jestliže pro Platonova Sokrata přes veškerou ambivalenci pravá rétorika smí sledovat jediný cíl, právě lidské dobré v poslušnosti lidskému údělu, totiž hledačství těch, co nejsou jako bozi, nemají moudrost, jen o své pouhosti vědí, přesouvá se u Aristotela akcent více na fenomenální stránku řečnictví samého. Tomu, co pro sokratovské pojetí rétoriky bylo jen jaksi zcela periferní, pouze přípravné, se u Aristotela dostává podstatně více pozornosti, takže velká část jeho objemného spisu "TECHNÉ RHYTORIKÉ" pojednává o tom, čemu Platonův Sokrates věnoval jeden odstavec.

Aristoteles ovšem není ani sofista či eristik, aby rétoriku měl jen a jen za přemlouvačské řemeslo! Rétorika je pro něj "schopností vypořádat možnou přesvědčivou stránku každé jednotlivé věci" (1355b, 25-26). Nerozhoduje tedy libovůle

a obratnost řečníka, není to svévolná přednášejícího, co určuje přesvědčivost, nýbrž je to "jednotlivina" (HARRASTON).

Avšak zatím co veškeré úsilí Sokratovo, veškeré jeho pozornost je obrácena k tomu, co se v řeči jaksi prosazuje samo ze své výsostné božské síly, jsou-li ovšem účastníci dostatečně důslední, na sebe přísní, skromní a otevření, Aristotelův zájem se odklání jaksi střízlivěji od fascinace tím, co se při řečnění sděluje, a soustřeďuje se na fenomén řečnický jako takový: tématem jeho rétoriky není obsah řeči, pro Sokrata vcelku charakterizovaný jako neustálé sledování pravého lidského dobrého, je to však cosi, co postihuje realitu řečnictví.

Rétorika se Aristotelovi nejeví vědou, která by se jako jiné vědy týkala nějaké vymezené tematické oblasti, nýbrž je jen "druhem schopnosti opatřiti důvody" (1356a, 33). V tom se ostatně podobá dialektice. Pro Sokrata je pravda "vědy", totiž otevřeného badatelského zkoumání, sama o sobě přesvědčivá, pokud jí ze své lidské nedostačivosti nebráníme a pokud nám jsou příznivý božské síly. Aristoteles realisticky vidí, že "i když ovládáme nejpřesněji vědu, není snadno s její pomocí přesvědčiti řečí některé lidi" (1355a, 27-28). Rétorika se liší od jiných nauk, které mají více základ v rozumovém myšlení a jsou více zaměřeny k pravdě (1359b, 6-8). Aristoteles velice dobře vidí, že jakmile se po Sokratově způsobu zaměříme na pravdu o předmětu té které řeči, unikne nám ze zřetelů to, co rétorika vlastně zkoumá, totiž řečnění samo jakožto předmět rétoriky; co k vlastnímu předmětu řečnictví přidá, totiž zaměření na pravdivost řečeného, překročí hranice této nauky a udělá z ní nauku "o určitém věcném obsahu a nikoli jenom o určitých druzích řeči" (1359b, 15-16).

Předmět rétoriky nenáleží žádné jiné určité vymezené vědě, je specifický: je přece možno odborně zkoumat, "proč výsledku dosahují jak řečníci, kteří zběhlosti v řečnění nabyli cvikem a zvykem, tak řečníci bez předběžného vzdělání. Každý snad již uzná, že něco takového je úkolem odborné nauky" (1354a, 9-13).

V Aristotelově rétorice se tedy zkoumání nepropadne tak rychle do oné všezahrnující věčné výzvy po následování dobré-

ho a díky tomu lze setrvat u řečnictví samého - a ovšem ani na druhé straně nesklouzne do sofistiky. Vždyť "úkolem rétoriky není přemlouvání, nýbrž aby dbala toho, co jest v každé jednotlivé věci přesvědčivé" (1355b, 10-11). Rozdíl mezi sofistickým a řečnickým přesvědčováním je v úmyslu: sofista neseleduje přesvědčivost věci, nýbrž vědomě se zaměřuje k přemlouvání, neklame neúmyslně a opomíjí přesvědčivost věci samé; rétor je obrácen jinak. "Úkolem rétoriky jest, abychom poznali, co jest skutečně přesvědčivé i co přesvědčivé jen zdánlivě, zrovna jako v dialektice běží o skutečný a zdánlivý sylogismus; neboť sofistický sylogismus čili klamný úsudek netkví v schopnosti, nýbrž v úmyslu. Rozdíl jest jenom v tom, že v rétorice bude vždy řečníkem jeden z hlediska vědeckého poznání, druhý z hlediska svého úmyslu, kdežto tam každý může být sofistou jenom z hlediska úmyslu, ale v dialektice nikoli z hlediska úmyslu, nýbrž pouze z hlediska schopností" (1355b, 15-21)

Aristotelovi tedy tane na mysli vymezená oblast řečnických jevů - a to mu umožňuje odloučit obě možné deviace: jak sofistickou, tak čistě k obsahu toho kterého řečového projevu. To, co zbývá mezi tím, je vzdáleno pouhému libovольnému vytváření mínění na jedné straně, i "vědeckému" ponoru do tématu řeči, fascinaci předmětem řeči: v řečnictví se jedná o to, "aby se prostředky, jak působit na mínění, a důvody získaly pomocí toho, co je obecně srozumitelné" (1355a, 25-28). Jiné vědy poučují a přesvědčují ve svém oboru, rétorika vystihuje, co je to přesvědčivé (1355b, 15-16). Aristotelovou zásluhou je právě to, že vypracoval, respektive vymezil samostatnou doménu pro vážné rétorické zkoumání, která není ani pouhou technickou stránkou přesvědčování, ani bádáním o pravděpodobné skutečnosti, a poskytuje tak prostor vážnému filozofickému zkoumání řečnictví (Ricoeur 17). Opuštění tohoto rozvrhu znamenalo v dalších osudech evropské duchovnosti smrt rétoriky jakožto po dlouhou dobu tradičního univerzitního výukového předmětu; pouhou technizací se ztratilo to filozofické, ta věcnost přesvědčování obecně platného, takže rétorika v novověku ztratila svůj univerzitní *raison d'être*.

Takto nesofisticky se do středu zájmu Aristotelovy rétoriky dostává vedle pokynů o pochopitelném zřeteli k znalosti toho, o čem je řeč, i znalost toho, jak se co má říci: je důležité např. dobře znát slovní stránku a přednes (1403b, 15-18). Pokyn, že pro dobrý výkon řečníkův je třeba, aby měl věcnou znalost, má v oboru rétoriky jen a jen tuto formální stránku, avšak věcné znalosti samy jsou úkolem jiných oborů - např. v oblasti zákonodárství je znalost různých společensko-dějinných skutečností úkolem politiky (1360a, 37). Rétorika má dokonce nejen odhalovat, kdy je a kdy není řeč a to dokazovat a přesvědčovat, nýbrž předvádět, jaký je řečník sám a působit a navozovat v účastnících určitou náladu (1377b, 21-24). Jakkoli tedy rétorika (podobně jako dialektika) je nakonec druhem schopnosti, jak zdůvodňovat (1356a, 53) - ovšemže na "objektivní" naukové bázi a nikoli se "subjektivní" libovolných popudů - jakkoli je v tomto smyslu bez toho druhu předmětu, jakým disponují vědy, přece jen má svůj obor - a tedy předmět: hledání průkaznosti řeči. Tek např. při popisu dokazovacích (přesvědčovacích) prostředků v oboru rétoriky Aristoteles uvádí 1) řečnickovu povahu (např. jeho mravní hodnověrnost, 2) vzbuzování emocí u posluchačů a 3) řeč samu, kde rozlišuje druhy důkazů (1356a, 1-4).

Aristoteles rozlišuje tři druhy řečnění: poradní, soudní a slavnostní (RHÉTORIA SYMBOLUTIKÉ, DIKAIKÉ, PANEGYRIKÉ), tedy vesměs odrůdy projevů veřejných, před shromážděním. Připouští sice, že působivost a přesvědčivost se týká jak řeči mezi jednotlivci, tak u více posluchačů (1391b, 10), nicméně jeho rétorika sleduje řečnění "hromadné". Platonův Sokrates má přímo odpor k hromadnému řečnění, neboť on usiluje o niterné svědčení toho, s kým rozmlouvá, ale o množství nestojí (Gorgias I 474 A). Svému partnerovi vytýká, že jeho řeč niterně nepřesvědčuje, že však chce namísto toho působit množstvím "křivých svědků" - PSEUDOKARTIROI (Gorgias I 472 B), takže je snad "dobře připraven v rétorice, ale v umění věcné rozmluvy je zanedbaný" (Gorgias I 471 D). Vlichocovat se na jednu celému shromáždění je ovšem nejen možné, avšak lze potom vůbec sledovat neochvějně onen vnitřní hlas, navádějící účastníky k tomu, co je nejlepší (Gorgias I 501 D)? Sokrates

velmi pochybuje, že by ten, komu jde o pravdu (pro Sokrata odborník-rétor) se mohl prosadit před četným shromážděním v konkurenci s réтором. Vždyť nevědomý (tj. rétor) bude před nevědomými (tj. lidem), přesvědčivější (Gorgias I 459 A). Při nejmenším by přece nemohl rozvinout, k čemu ho vede jeho odbornost, totiž zájem o postupné dialektické zkoumání věcné pravdy! Nemohl by efektivně a efektně prozkoumat v krátkém čase svého řečnického výstupu náležitým způsobem danou záležitost v oddanosti a otevřenosti obrátům a peripetiím bádání (Gorgias I 455 A).

Proto se Sokrates snaží řečnictví pojímt jako vodění duší prostřednictvím řeči a takto vnutit veřejnému řečnictví vysoký nárok, totéž božské povolání jako hovoru v soukromí, neboť "všechny slovní projevy jsou přednětem jistého jednoho umění" (Phaidros III 261 E).

Aristoteles však pevně sleduje řečnění veřejné, a tak se u něj setkáváme s realistickými postřehy a Sokrata naprosto nepřijatelnými. Jakkoli Aristoteles podobně jako Sokrates vidí, že "nevzdělaní lidé mluví před soudem přesvědčivěji než lidé vzdělaní", "neboť vzdělanci zluví obecně a odtahitě, nevzdělaní však vycházejí z toho, co každý zná a co je mu blízké", vede svůj úsudek jinak než nároku životní pravdy vydaný Sokrates: nelze při řečnickém dokazování "vycházet z věty, jež je myšlenkově vzdělana, ani se nemohou uvádět všechny střední členy; neboť v prvním případě by to pro délku bylo nejasné, v druhém by to byla mnohomluvnost, protože by se říkalo, co je zřejmé" (1395b, 24-27). Vždyť posluchači řečníka jsou lidé, "kteří nejsou s to aby najednou přehlédlí mnohost věcí, ani aby usuzovali z delší myšlenkové řady" (1357a, 1-4). Ba nejen to: pro Aristotelův klidný, distancovaný pohled na řečnění jsou možné i takové pokyny, které by pro Sokrata byly přímo bezbožné. Jak si počínat jako rétor u soudu, jestliže psaný zákon odporuje jeho věci? Nu je dobře se skrze soudcovskou přísahu, která praví, že je nutno soudit podle nejlepšího vědomí a svědomí, odvolat k zákonu přirozenému, obecnému a k zásadám slušnosti. Je-li však kauza, pro kterou řečník řeční, v soulasu se zákonem psaným, potom táž formulace přísahy sloužíž jako argument pro věrnost smyslu

psaného zákona - vždyť ten je svědomí soudcovu uložen především (1375a,29 - b,25). A při poradení řečník, pokud se týče války a míru, musí řečník znát určité politické, zeměpisné a dějepisné skutečnosti, "abychom s mocnějšími žili v míru, aby však na naší válce záviselo, chceme-li válčit se slabšími" (1359b, 38-1360a, 1) .

Sokrates se pevně drží "logiky" řeči samé. Tou se nechová věst, jí se poddává. I když přijme předmět rozhovoru tak, jak je situačně dán, brzy Sokrata i jeho partnera uchvátí cosi silnějšího, totiž právě LOGOS probíhajícího dialogu. Ten si jakoby sám říká o to, co potřebuje zdůvodnění a nikoli. Aristotelova rétorika se takto nechová: zůstává prostě u toho, co již je dáno jako téma porady, neboť doménou rétoriky nejsou věci tak jednoznačně nutkavé, jakých se dobírají sokratovské dialogy, nýbrž jsou to věci typické pro záležitosti vzájemné porady - a o nich "není žádné soustavné vědy". "Radíme se o věcech, jež mohou být tak nebo onak." (1357a, 1-5) "Řečnické úsudky jenom zřídka bývají odvozeny z naprosto nutných vět" (1357a, 22-23).

x x x

Pozdní Platonovo filosofování, s nímž se setkává mladý Aristoteles, už tedy není onou bezprostřední sokratovskou starostí o duši, nýbrž v Akademii vládne zájem méně prakticky bezprostřední, zájem o věci věčné, o hvězdy a o ideje - a filosofie se stává otažitějším zkoumáním a prošetřováním záležitostí veškerenstva. To ovšem zdaleka neznamená, že by úplně zanikl onen sokratovský étos. Platon tohoto posledního období zdaleka není suchopárným vědcem puntičkářsky zahleděným do oblak a nevnímajícím celkovost zjitřené životní. Platon je při všem svém ontologickém zájmu též a zároveň přímo tím i profétem a básníkem (viz Jäger 10). K takovému Platonovi vzhlížel oddaně mladý Aristoteles, v takovém Platonovi hledal vědce do nového života (Jäger 22), není to tedy jen jakási zajímavá okolnost vědního badatelství, která Aristotela upoutává, je to stále ještě plné životní poslání, které jej povolává. Aristoteles musí přece jasně vidět, jaký je rozdíl mezi duchem

Akademie a duchem jiných škol. V Akademii přece nejde jen o zajímavné setření v oboru např. geografických údajů či lékařských nálezů, ani zde nejde o pouhou myšlenkovou obratnost a výřečnost, zde jde o sám správný život. Platonova škola výrazně podržovala specifický rys: byla dědičkou Sokratova životního postoje, ale zároveň pokročila a rozšířila svůj zájem na filosofování o bytí vůbec, takže usilovala o to, udržet jak náboženský smysl, tak badatelskou řeholi. Úkol starat se o duši a z hlediska této starosti utvářet lidský život se nyní dál v oboru filozofické odbornosti.

Mladého Aristotele tedy naplno zaujal tento životní smysl akademického bádání. Jde již ovšem o badatelství teoretické. Průchod už je proražen, Sokrates už vyhnal spáče z dřímajícího snu! Pro ty, kteří toto vskutku zažili, není zapotřebí a zajímavé znovu a znovu se utkávat se sokratovským HŠ k pokleslé danosti v tradičním či kontroprocentričnosti v aktuálním. Spíše je nutno pokračovat onou obtížnou cestou dále. To je situace, s níž se Aristoteles v Akademii setkává, duše se v údivu otevírá všemu, co jest, ba samotnému "jest" a že "jest" a jak "jest", otevírá se kosmu, pomíjivosti a věčnosti, uplývavá jeoucna nehlíží jako taková a vyhlíží věčné hvězdy. Což je přece důkladně jiná atmosféra, než se někdejší starání o duši.

A tak malý Aristoteles již nezažívá onu závratnou zkušenost sokratovského boření sebestiot a objevování nového prostoru pro lidskou pouť. Jakkoli zřejmě do akademie přišel za takovými událostmi a z celé duše je sál a přijímal (Jäger 12,20), přece jen to, do čeho byl postaven a čeho se ujal, bylo více badatelstvím, než náboženským buditelstvím. Sokrates zasáhl do tradičních i nových automatismů a otevřel člověka jeho poslání. Sokratovské poznání je transformací poznávajícího, ono činí "badatele" dobrým, je tvořivým dovídáním se a je tajuplně přístupno pouze duši, děje se v nitru - a právě touto svou podobou spřízněné s dobrem toho, co poznává (Jäger 22).

Platon toto etické poznání transponoval a rozšířil na věci politické vůbec a na svět vcelku. Aristoteles stojí už za Platonem: bádání, které následovalo po starosti o duši,

Je nyní tu, jest třeba se o ně velmi věcně, bez nenáležitých hledisek a sklonů starat a takto tedy nepodléhat a bránit se oné původní setrvačné ponořenosti.

Avšak pro Platona stále pevně platí totéž, co pro Sokrata: že totiž duše nemůže poznávat spravedlivé, aniž by sama byla spravedlivou (Jäger 22). Sokratovské NE se transformuje přes NE k smyslovému u Platona až do vědeckého NE k zřetelům a vlivům neuvědomělého a předsaudečně zaujatého života u Aristotela. Teprve taková čistá věda je tím, co lidský život činí blaženým, co jej povznáší. Jednotu Aristotelova filozofického ducha již nezajišťuje onen nakonec religiózní vsmach básnivého, ale i břitce analytického a velkoryse skladebného Platona, toho hledače pravosti člověka a pravého světa soustředěného kolem jedné jediné věci, nýbrž Aristotelova oddanost se obrací k distancované nezaujatosti vůči skutečnosti; je to chladná věcnost, která mu potom skýtá nepřeborně více témat a která zakládá takto tradici toho, čemu se říká vědeckost.

Skutečnost, totiž pravý, nepokleslý svět byl zpřístupněn tak, že se překonalo to, co jej činí zasutým. Toto zpřístupňování se děje rozkotáním zabudovaných zdajš, jak to činil Sokrates. Proto samo poznání je Platonovi směřováním za pravostí, a to nejen lidského žití, nýbrž za pravostí bytí vůbec, resp. jednotlivých jsoucen. Aristoteles už skutečnost nevidí tak ujednocenu jako Platon, totiž z hlediska pravosti, protože už mu není správností, dokonalostí, věcností, tím, co jest pouze díky tomu, že má podíl na AGATHON. Poznávání skutečnosti a její podstaty potom nevyžaduje onoho očistného mysterijního procesu "zbevování se škodlivin", starost o duši už nestojí v předním plánu úsilí o pochopení pravé skutečnosti.

Pro Platona byla i ona kontemplativní koncentrace na pravost bytí zásadní životní orientací, variantou sokratovské péče, byla mu upomenutím na zapomenuté, zbystření pozornosti k zanedbanému, přivrátex od stínů k opravdu skutečnému, opravdu reálnému. Aristoteles sice přišel se souvučným naladěním, avšak onen bezprostřední přívrat k situačně životnímu neležel v Akademii tak v popředí, takže o ono situačně život-

ní dbá méně. Avšak bylo právě toto, co vytvářelo pouto mezi náboženskou odevzdaností a teoretickou kontemplací, co tuto kontemplaci stále činilo součástí životní konverze -

PARIAGOGÉ v sokratovském duchu. Tento spoj, tento pilíř jednoty badatelské teorie a životní praxe ustupuje u Aristotela do pozadí, a to tak, že badatelská teorie sama je hned už výkonem zbožnosti, vyhlédáním toho, co Aristoteles zve

EUDAIMONIA. Teoretické badatelství mu už není pouze vydáním se na cestu pravého lidského života, není rozkotáváním té nepravosti, do níž je člověk zabudován a neustále zabudován, pokud jeho starost zůstává plně zaměřena k nepodstatnému a pokud se neobráť k dobrému; není mu tudíž prostředkem výkonu lidského určení, nýbrž je mu samo o sobě již cílem, samo už je pobytem v pravém, nikoli cestou za ním.

Filosofování se tak ze zbožného účastenství na božím díle, z oné praktické aktivity sokratovské, která u Platona doznala kontemplativně teoretického obratu, stalo vědeckým teoretizováním, distancovaným od svého předmětu tak, že filozof se neúčastní a nezasehuje. Lidská praxe přísluší - pokud zůstáváme u vědy - vědám praktickým. Distancované bádání vědy, zkoumání, které vědomě nemá a nemá mít co do činění s aktivním zásekem lidským do skutečnosti, se potom člení do tří oblastí: fyzika je věda o přirozeně se vyskytujících jevůch a jejich proměnách; matematika je věda sice o týchž bytostech, ale bez pohybu; první filosofie potom je věda o jevůch jako takovém, ovšemže nepohyblivém. Patočka upozorňuje, jak se toto třídění věd liší od moderních klasifikací (Comte, Masaryk), které vlastně nasazují svůj um teprve tam, kde Aristoteles svou filosofii vědy končí: zakřívají se na ryze ontické jevůch a podle předmětné rozmanitosti ontických jevůch potom třídí na jednotlivé obory. Ontologická analýza padá pod stůl a pohled klasifikátorů je zahlcen ontickou realitou. Patočka v této souvislosti dále píše, že skutečně filosofické hledisko bylo odvrženo zároveň se zamítnutím teologie jako vědy, s níž se ona aristotelská philosophia prima pod křesťanským vlivem slila (Patočka 45). A tak filosofování přestává být zbožnou lidskou odpovědí na nadlidskou výzvu, aby se člověk vydal, totiž vydal na cestu a zůstal na ní, je to tenkrát

hlavně a především světojně, naprosto lidské pozastavení nad údílem při setkání s celkem veškerenstva.

Toto setkání s celkem je doložitelné jako Aristotelův otřesný zážitek již v jeho raném spisu *Protreptikos*. To, co zbylo z raných Aristotelových spisů vůbec, prokazuje, jak se soudí, do jak značné míry se mladý akademik oddal onomu objevu celkovosti, a to nikoli v chladném, kritickém, ne-iluzivním duchu (*Mansion 9*), nýbrž oddal se právě těm "nevědeckým" elementům platonského filosofování, tomu metafyzickému a náboženskému (*Jäger 21*). Tato Aristotelova oddanost způsobu Platonova myslitelství je některými badateli charakterizována přímo jako ohnivost ducha, zanícenost (výraz *Feuergeist* užil v této souvislosti *Birlmeier 149*). Byla to právě témata počátečního Aristotelova vzplanutí, která ho hluboce zasáhla na celý život, ať se projevovala vědomě či nevědomě, v přijetí či v kritice. Setkání s celkem je zážitkem jaksi krajně neobvyklým, "nepraktickým", neboť běžné praktiky jsou právě tím, co pohled na celek zastírají. Aristoteles pochopí tento zážitek čím dál tím víc jako poukaz vlastně nazpět, k tomu světu, v němž jsme se před tím nevědomě pohybovali, tedy právě k tomu "zastírajícímu", teď lépe, ostřeji viděnému. Pro Platona nakonec vědění jako takové může "vědět" jen a jen to "ideální", byť zasuté v pokleslé konkrétní jsoucna, může poznávat jen to nutné, to, co se coby to nehmotné v hmotě inkorporuje. Aristoteles též ví o diferencii mezi hmotným a nehmotným, avšak usiluje obé pojmut jednotně: nehmotné se u něj stává tím, co je jakožto náhled obsežné reality touto realitou samotnou, a nikoli jejím ideálem, její pravou ideou, její povolností. Teoretické badatelství se tak z pobývání v jiném, totiž pravém světě stává prošetřováním světa tak říkajíc obyčejného, nikoli jaksi otažitého.

To už není kontemplace "ideálního", to je vyjasňování "reálního". Potřebs už nauky o idejích, neboť před očima se vyjevuje "běžný" svět - ale vcelku! Platon je stále ještě sokratovským arevokárce, poukazujícím od pokleslé danosti k jiné, lepší, reálnější realitě, která je - ať se to zdá zajatcům stínobry sebepřevrácenější - dělnnější, mocnější,

skutečnější. Lidským posláním je vymanit se z falše a oddat se pravosti tohoto skutečného světa rozumu.

Ovšemže "světla" působnost rozumového poznání se vztahuje i na to smyslové, na to, co je ztělesněním, materializací idejí zatemněno. Nelze při pohledu na smyslové tedy očekávat, že rozumový náhled se zmocní smyslového předmětu čistě a bez zbytku, neboť tu vždy to ideální koexistuje s tím, co ideu pojalo ve svou tělesnost. Avšak i toto zbývající lze přece jen nějak myslet, ne čistě, ne jako ideu, ale nepravě a zmrzačeně (ΝΟΙΗΟΙ ΛΟΓΙΣΜΟΙ). Platon tak do svého rozvrhu světa pojmal i to smyslové, které lze myslet pouze temně, a tudíž co jasný rozum odmítá, co zůstává rozumu skryto, utajeno. "To je oblast smyslovosti, zde myšlenka postihující racionální i iracionální, se stává vírou (ΠΙΣΤΙΣ). Menší část této iracionální oblasti pak představuje ΕΙΚΑΣΙΑ, zdá se takový, jako v zrcadlech a snech" (Patočka 37). Avšak i nepravě, zmrzačené rozumové poznání je výkonem rozumu a obrat k němu jakožto nábožensky vyřčovaná konverze je tím, co lze konstatovat jako platonskou transcendenci.

U Aristotela je transcendence, toto překročení, jiné povahy: není transcendováním světa zatemněného, světa šera a temoty, do jiného světa světla a jasu, nýbrž je rozpoznáním lokalizace obyčejných daností v celku, je získáním celkového náhledu pro rozpoznání, jak se to vlastně s jednotlivostmi, bytujícími co součást světového celku, má. Ačkoli u Platonova ontologie představuje spění všech bytostí a univerza za Jedním, ač je jakákoli existence vůbec možná jen díky účasti každého jsoucna na bytí, na Dobrém, přesto je z tohoto pohledu právě Aristoteles tím, kdo ve svém zehledění na celek usiluje překonat platonskou dualitu pokleslé a pravé skutečnosti: svět je pro něj nerozdělen, je jeden, není ničím jiným, než tím, co vlastně prostě potkáváme, v čem jsme ode dávna doma: je to jeden, srozumitelný neroztržený celek univerza. A všechna jsoucna tohoto neroztrženého celku bytí se nyní stávají zajímavými, a to ve své zjednotlivěné konkreci, takže substantiální existencí jsou pro Aristotela vždy jednotlivá jsoucna (de Strycker 204). Aristotelův pohled ulpívá na tom, co pro Platona bylo pokleslé.

Je nutno ovšem konstatovat, že Akademie pozdního Platona sama skýtala mnohý materiál pro tento směr pohledu (Jäger 16-17): setkávali se zde v té době učenci a moudří, zkušené lidé všech možných tehdejších zaměření, pythagorejci, odborníci v lékařství, matematici, lidé znalí geografie, takže někteří znalci to označují jako zájem Akademie o pozitivní vědy (Moraux 74).

Mohlo by se říci, že zážitek propastné univerzality není u Platona tak radikální, jako u Aristotela, protože i onen pravý svět je jaksi situován uvnitř religiózního porozumění; vždyť tu přece jen vše obklopuje naprosto nadřazená, božsky preferentní jednota, uvnitř níž se děje pohyb konvertity od stínů k pravosti. Řečeno jinak: člověk u Platona se pohybuje uvnitř nakonec spořádaného univerza, od smyslu k nadsmyslu, od zdání k pravdě, od statické zabořenosti k dynamické vydanosti poutníka - avšak neproniká až na sám konec: vždyť se odevzdává stále ještě čemusi silnějším, vyššímu, celkovějším. "Aristoteles však obnovuje situaci, jak je u některých velkých presokratiků: staví se tvář v tvář univerzu už bez mýtického a náboženského krytí..." (P, točka 9)

Nicméně přece jen cosi z hlubin Sokratova a Platonova odkazu zůstává zachováno i v té zteoretizované Aristotelově filosofické spekulaci (neboť teď jaksi výrazně spekulaci - vždyť jde o srovnání skutečnosti bez lidského zasahování): Aristoteles přece nepřijímá obyčejnou realitu tak, jako lidé utopení ve věčnodenních starostech, on přece právě jakožto teoretik přihlíží distancovaně a hledí zdůvodňovat. Pro Platona je reální to inteligibilní, Aristoteles v tomto směru vlastně zůstává platonikem: vychází sice ne jako jeho učitel z immateriálního, nýbrž z materiálního, nicméně zůstává věrným primátu myšlení (Düring 232). Platonův ontologický tah za ŘÁN, Jedním, na něž lze vše nějak odkazovat, ona badatelská transformace mnohosti na jednotu, nepřehlednosti na jednoduchost, na to nejjednodušší, co spíná a reprezentuje každé jsoucno a bytí vůbec, se u Aristotela rozvíjí (Krsner 378) v podobě systematizování, které podržuje všechny jednotliviny co součást celku.

A v toto myšlení a Zpřehledňování, v toto vědecké úsilí zdůvodnit se transformovalo ono někdejší sokratovské NA k ne-reflektované, zbožštěné, sebevědomě naučované lidské životní samozřejmosti, v toto badatelství se proměnila i platonská kontemplativní vydanost Dobrému v bytí vůbec.

x x x

Zamyšlení nad zvolenými dvěma mysliteli ukázalo, že různý styl je bytostně svázán s celým osudem jejich filosofování. Ani jeden by nebyl vrcholným představitelem řecké filosofie, ba zřejmě vůbec filosofem, kdyby jejich styl byl něčím zvnějšku implantovaným na jádro na užívaném stylu jinak nezávislé. A tak zkoumání těchto dvou filosofických stylů nemohlo nevyjevit dvě odlišné filosofické orientace.

Jedna vidí člověka a veškeranstvo subordinováno čemusi vyššímu, co člověka a všechny bytosti povolává k pravosti. Povolávání dostávají tomuto povolání jen v jisté omezené míře, jen více méně. Odtud dualismus světa pokleslého a pravého, nedokonalých jsoucen a dokonalé ideální reality, časnosti a věčnosti, falše a neklamnosti, zdání a pravdy, zla a dobra. I filozof zůstává uvnitř tohoto dichotomického celku, není nezúčastněným badatelem, který vše překračuje co přihlížející vědátor; jeho transcendence se odehrává jakožto pohyb od nepravosti k pravosti, od stínu k světlu, od zdánlivé k pravé skutečnosti světa, v němž jedině pobývá pravé bytování a díky jehož rezidu v jsoucnu pokleslém dokonce i toto reziduální existování je vůbec možné. Pohled na veškeranstvo i každou jednotlivou věc či záležitost je touto orientací potom předurčen, jak se ukázalo i na rétorice. Rétorika jako předmět, na nějž se někteří chtějí dívat zcela zvenčí jako na nástroj pro lidské suverenní zacházení, je pochopitelně naprosto odmítnuta. Dobrý řečník může být jen ten, kdo se vzdá této nadřazenosti, kdo zůstane odpovědněn LOGU, nechá se jím ovládat a vést. Vydanost LOGU na milost a nemilost je neopominutelnou podstatou každého řečnického výkonu - jde přece o vydanost Dobru.

Drahá orientace transcenduje poněkud jinak: jakoby šlo o podatoupení ještě radikálnější, o přestup až na pozici nezúčastněného pozorovatele, který se přesunuje mimo prozkoumávanou situaci, ano mimo situaci jakoukoli, mimo situaci vůbec. To již není jen posouvání horizontu, to je překročení jakéhokoli světského horizontu. Opustit světský horizont znamená postavit se na pozici svrchovaného pozorovatele, který pojednou shlíží jakoby z božské pozice na světské skutečnosti. A ty se mu odtud vyjevují ve své barvité rozmanitosti. Pokleslost přestává být tím vše pohlcujícím a badatelův zrak zahlcujícím prismalem, oči se občasťvují pro různorodost existencí. Vztah k Dobru přestal být tím, co badatele i všechny bytosti táhne výš k úběžníku nedosažitelnému, a začínají být zajímavé vztahy mezi oněmi pokleslými jsoucnými a jejich různými rody. Tak záležitost zvaná řečnictví, zabavena svého obtěžkání, své povinnosti vydávat se LOGU, se vyjeví jako pozoruhodný předmět badatelského šetření. Ovšemže pro filosofa nemůže vydanost LOGU, totiž věcná přesvědčivost, zůstat opomínaná, avšak badatel sám pohlíží na řečnictví distancovaně a požadovanou vydanost LOGU střídavě konstatuje.

Tak nám rozpoznání bytostných souvislostí dvou stylů dalo nahlédnout do dilematu hluboce lidského: zůstat v onom preordinovaném celku jako bytost subordinovaná vedle bytostí ostatních, povolena pouze k tomu střežit za sebe i za ostatní existence odpovědnost vůči božskému nároku? Neznačená to však zároveň resignací na možnost oné radikálnější transcendence, a tedy i odmítnutí této hřivny z nejvýznamnějších, která činí člověka božským zrozcem a vyvolencem, obrazem Božím? Nevede zavržení této cesty, vedoucí až na sám konec světa, k opomenutí pohledu, který člověka znovu vrací k přirozeným (pokleslým) jsoucným, k seznámení s jejich "obyčejným" životem, životem v jeskyni "svět"? Nezástává ten, kdo nevykročil dostatečně radikálně, v nenáležité pozici člověka zoufale zahrožujícího ráj-domov pro sebe tím, že přece jen setrvává uvnitř, že se domestikuje uvnitř světa, on, vyhnanec z ráje?

Na druhé straně: není ona radikální transcendence trhá-
ním ze zakázaného stromu poznání? Není domáhání se distancova-
ného postoje vůči světu a celku bytí dobýváním pozic člověku

z podstaty nepříslušejících, pro člověka nenáležitých? Necpe se člověk na stanoviště, odkud se skýtá božský výhled, aniž by měl k tomu další náležitě božské předpoklady? Nevede taková troufalost ke katastrofickým koncům? Neskýtá chladné vědění o jsoucnech i panské cynické dispoziční schopnosti, jichž člověk v této své svrchované pozici nejen může, ale zdá se smí použít libovolně, tedy i zneužít a tak škodit i si škodit, činit zlo a propadnout mu?

Tato hluboká dichotomie v orientaci lidského dovídání je jen další peripetii lidské pouhosti: sotva rozhodneme, sotva získáme v tomto směru definitivní náhled. Zůstáváme stát ve své omezenosti, jsme skutečně vyhnáni z ráje - a to, co nám zbývá, je respekt k této své určenosti, věrnost tomuto údělu. "V potu tváře budeš jíst chléb" říká pro náš problém: ani co do způsobu transcendence to nejde a nepůjde bez neustálého potu, ani v tomto ohledu se člověk nedobude božské jistoty a rajskeho klidu. Oba způsoby zůstanou otevřenými možnostmi, oba mají své smysluplné i zrádné konsekvence.

A tak i oba filozofické styly v našem případě jako výrazy této dvojí možné orientace jsou filozoficky legitimní a validní. Přijetí této dvojí stránky nás však přece jen vede ještě dál: znovu se nám vrátil dualismus, teď už ne lepšího a horšího, nýbrž dualismus, respektive pluralismus v lidském jednání, kterému není dáno smět být božsky jednotným.

Použitá literatura

1. Platon: Gorgias. Praha 1932. Přel. F. Novotný
2. Platon: Faidros. Praha 1937. Přel. F. Novotný
3. Platon: Euthydemos. Praha 1941. Přel. F. Novotný
4. Aristoteles: Rétorika. Praha 1948. Přel. A. Kříž
5. Dirlmeier, F.: Aristoteles. In: Aristoteles in der neueren Forschung. Hrsg. P. Zoroux. Darmstadt 1968, s. 144-157.
6. Düring, J.: Aristoteles als platonische Erbe. Viz 5, s. 232-249
- 7.

7. Gohlke, P.: Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik. Brünn, München, Wien 1944. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 223 Bd., 2. Abh.
8. Jaeger, W.: Aristoteles. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
9. Kraemer, H.J.: Areté bei Platon und Aristoteles. Heidelberg 1956
10. Kříž, A.: Úvod k Aristotelově rétorice. Viz 4.
11. Moraux, P.: Die Entwicklung des Aristoteles. Viz 5, s. 67-94
12. Novotný, F.: Úvod k Platonovu dialogu Gorgias. Viz 1.
13. Novotný, F.: Úvod k Platonovu dialogu Faidros. Viz 2.
14. Patočka, J.: Aristoteles. Cyklostylované skriptum - podle přednášek na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, 1949.
15. Ricoeur, P.: La métaphore vive. Editions du Seuil. Paris 1975.
16. de Strycker, E.: Aristoteles als Kritiker Platons. Viz 5, s. 193-211.



K OTÁZCE KONSTITUCE VĚD O ČLOVĚKU

(Miroslav Erml)

I

Vědění o člověku, jakožto sociálně-psychické bytosti (nikoli jako bytosti fyzicko-biologické, neboť po této stránce patří plně do sféry přírodních věd), je jistě stejně staré jako vědění o přírodě. Přesto poznávání obou vyčerpávajících jevů světa (není už asi jiných předmětů poznávání než "člověk" a "příroda") má zásadně nepodobnou historii a podstatně se liší.

Jestliže historie poznávání přírody (a poznávajících forem tohoto poznávání - matematiky a logiky) se dá přirovnat k jediné řece, jež vyvěrá z nepatrného pramene a postupně, i když velmi pomalu sílí, zbavuje se svých zákrutů a nakonec v přítočné době se rozlévá do nepředstavitelně mohutného a nepřehlédnutelného veletoku, pak poznávání nás samých neuvěřitelně krouží kolem svých začátků. Zdá se, a je to mínění mnohých rozumných lidí, že nijak zvlášť jsme v sebepoznávání nepřekročili moudrosti i nemoudrosti našich blízkých i vzdálenějších předků, a to jak v teorii, tak i v praktickém používání vědomostí k ovládnutí lidského světa.

Dovolte mi, abych nyní připomenul některé očividné problémy, které znovu a znovu staví před nás naše ne příliš úspěšné pokusy o sebepoznání.

1. Na jedné straně s velkým úsilím vytváříme velké množství nejráznějších portrétů "lidské a společenské reality". Na druhé straně už toto množství různých výkladů jediné reality je podezřelé a slouží jako východisko stejně výrazných děl, které kriticky hodnotí zmíněný stav a ukazují na jednostrannost a často i podstatné omyly různých výkladů lidského

fenoménu. Tím se stává, že to, co z jedné strany vypadá jako soubor nebo dokonce systém poznatků, to ze strany druhé je hodnoceno jako snůška ne příliš ujednocených údajů. Co při subjektivním hodnocení se prezentuje jako vědecká teorie, to při objektivním pohledu se podobá spíše mnohomluvné předmluvě k vědě. Tyto předmluvy se pak natolik vzájemně různí a natolik nenalézají společnou řeč, že jsou vlastně samomluvami jednotlivých směrů a škol. Ani dialogy mezi těmito směry se nikterak nedaří.

Přes tuto neutěšenou situaci (nebo právě proto) je potřeba naděje v pozitivní poznání tak velká, že se nerozpakujeme utěšovat se i jasně konfalými argumenty.

Na posledním sociologickém kongresu v Žvianu se našlo takovéto "řešení": jestliže neexistuje jednotná věda sociologická (a dodejme i psychologická), jestliže máme k dispozici pouze množství sociologických (či psychologických) škol, pak žádoucí jednotu sociologie (či psychologie) lze zachránit neuvěřitelným tvrzením, že tato existuje jaksi skrytá v této mnohosti! Na první pohled snad není zřejmé, že tento "argument" znamená otevřené přiznání: neexistuje jednotná sociologie (stejně jako psychologie). Je přiznáním stroskotání věd o člověku. Argument ovšem sugeruje i jakési východisko. Jen si představme, že by v podobné situaci byla třeba fyzika. Jak mela absurdní by bylo tvrzení, že jakási neznámá jednotka fyziky je ukrytá v mnohých fyzikálních teoriích! Věda přece může být pouze jedna a musí být známa (!) Jednota sociologických či psychologických škol je neznámá a proto i pro nás neexistující X. A toto neznámé a reálně neexistující X se přece pouhým slovním obratem nestává něčím reálným a známým! Nezesměšňují se humanitní vědy právě tím, že si říkají "vědy"?

Je zajímavé, že podobných nereálných a bezobsažných fikcí máme ve vědění o člověku více, a to právě u těch nejdůležitějších pojmů. Tento fakt jen potvrzuje naše hluboké znalosti. Uvedme jako příklad bezobsažnou definici základního pojmu obecné psychologie, tj. pojmu osobnosti. Osobnost má být jednotou všech psychofyzických složek lidské bytosti. Ky však tuto jednotu neznáme u konkrétních jedinců, ani u typů jedinců. Přesto pojmu "osobnosti" užíváme jako bychom jeho význam poněkud znali!

Obdobný osud mají základní pojmy jako jsou "společnost", "vědomí", "informace" apod. Nechci zde popírat některé díleč poznatky, které máme sami o sobě. Tvrdím jen, že tyto poznatky netvoří celistvý obraz, který by nam dovoloval porozumět lidskému fenoménu.

Z toho důvodu je myslím na místě si dodat odvahy k tomuto soudu: užívat pojmu věda na naše podstatné nevědění týkající se nás samých, je hodno stejně radikální kritiky, jakou před dávnými časy prováděl ve starém Řecku Sokrates.

2. Naděje v uskutečnění věd o člověku se nakonec, když už o nic jiného, opírají o tuto víru: velké úspěchy přírodověd jsou i zárukou úspěchu věd o člověku. Je vůbec možné, abychom právě pomocí vědeckých metod a dnes již nesčíslného množství vědců - nezmohli i ten nejsložitější ze všech jevů, jímž je člověk a jeho společnost? Může moderní věda něco odolat?

Ríká se: "... sociologie nedosáhla takové úrovně, aby se stala spolehlivou základnou sociálního inženýrství... Přírodním vědám trvalo 250 let od Galillea k počátkům průmyslové revoluce - než získaly významný vliv na dějiny světa. Empirický společenský výzkum je starý teprve třicet čtyřicet let" (Lazarsfeld).

Není tedy nic ztraceno, ještě neuplynulo 250 let od prvních nesmělých pokusů o založení empirických společenských věd!

Nejprve uvažme, zda je solidní v této souvislosti argumentovat pomocí abstraktních časových dimenzí. Je čas poznávacího procesu ve středověku podstatně stejný jako ve století dvacátém? Ve středověku se zabývalo fyzikou možná několik desítek či stovek lidí. Celá společnost byla tehdy zaměřena jiným směrem, neznala možnosti, které se ukrývaly v padajících přednáškách z pisanské věže. Dnes je situace opačná. Všem vědám se věnuje maximální pozornost i finanční prostředky. Pracují v ní na celém světě milióny vědců. Poznávání přírody se tak zrychluje, že to, co objevíme za jediný den, neobjevili naši středověcí předkové za staletí a naši divošští prapředkové za desítky tisíc let. Avšak: toto zrychlení poznávacího času se

netýká poznávání člověka jakožto bytosti sociálně-psychické. Ještě nedošlo ke zbytečnému založení ani jediné vědy o člověku. Vrátime-li se ke srovnání rozvoje přírodovědy s řekou, pak poznávání nás samých se podobá množství různých potoků, které sice mohou do jisté míry slít, ale zatím nedovedou nalézt společné řečiště. Existují snad reálné známky toho, že bychom našli jednotnou řeč i o lidských problémech?

Dominává se, že místo čekání na zázrak ujednocení některých dílčích psychologických a sociologických poznatků, by bylo dnes, ale také už včera na čase, zeptat se jedinou a nikoliv nelogickou otázkou: proč vlastně naše sebepoznávání se nám tak málo daří? Jak je možné, že tak přirozenou otázku jsme si již dříve nepoložili? Nevysvětlí odpověď na tuto otázku, jak neodůvodněné jsou naše naděje kladené ve vědy o člověku?

Jsem tohoto názoru: při poznávání sebe samých jsme obětí epochálního omylu v samotném přístupu k lidské skutečnosti. Obětí obdobného omylu bylo lidstvo téměř až do dob Galileových při poznávání přírody.

O jaké omyly jde?

V prvních dobách "homo sapiens", dobách trvajících desítky tisíc let, jme přistupovali k poznávání přírody jakoby tato příroda (skutečnost mimo naše vědomí) se musela podobat nám samým, tj. našim nejasným představám o duševním životě. Moderně řečeno: primitivní člověk, model svého vlastního psychického života přenášel, projektoval do přírody. Díval se na přírodní jevy "jako na sebe", personifikoval je, zlidšťoval je. (Pojem personifikace nebo zlidšťování nevystihuje všechna stadia prožití lidského fenoménu do přírody.)

Dnes už bezpečně víme, že tento přístup k přírodě mající "lidskou tvář", vedl k jejímu zbožnění a na tisíce let při nejmenším znesnadňoval a často i znemožňoval její reálné poznávání. Lidské vlastnosti promítnuté do přírody, dostaly od ní její nezávislost, moc i tajemnost, a staly se duševními nadpřirozenými, magickými silami zdánlivě sídlícími ve věcech. Později, s novými lidskými sebe-obrazy, nabyly tyto projekty podoby duchů, bůžků a nakonec bohů - ovládajících přírodu i svého tvůrce: člověka.

Tento přístup k přírodě "jako k člověku", byl epochálním, i když dnes dobře vysvětlitelným omylem. Vykládat však kdysi divochům, barbarům i civilizovaným lidem, že je nutno poznávat přírodu z ní samé, že je nutno ji zbavit nadpřirozených sil (vlastně odcizených podob člověka) - by znamenalo nejen nechuť a nepochopení. První lidé, kteří přistupovali k přírodě jako k přírodě, byli v nebezpečí, že budou prokleti, popř. upálení či jinak zlikvidováni jako nebezpeční, svatokrádežní živlové, kteří bortí tradiční, božský systém světa.

Není marné si uvědomit, že na této cestě lidé a priori nemohli dosáhnout větších úspěchů v poznávání přírody. Jestliže k některým správným poznatkům přesto dospěli, stalo se to proto, že přírodní realita se prosazovala navzdory nesprávnému přístupu. Teprve však změnou přístupu, stržením masky, do které člověk přírodu oblékal, bylo možno začít se skutečným poznáváním.

Od dob Galileových jsme začali přírodu zěřit adekvátními mírami a dosáhli jsme velkých úspěchů. Není a nebylo proto divu, že stejným poznávacím aparátem a se stejným přístupem jsme začali zkoumat i sami sebe. (Jde o hledání obecných i zvláštních rysů jevů, tj. o hledání "jednotné struktury" a hledání "zákonností v procesech" lidských jevů.)

Hlavní naše výchozí teze zní: přístup k člověku jako k jinému jevu přírodnímu, je stejně epochální a stejně tragický omyl jakým bylo zlidšťování přírody našimi předky. Přírodovědný přístup k člověku znamená jeho transformaci na přírodní předmět, na něco, co není a nikdy nebude, a co musí vést k poznávacímu flasku dnes, stejně jako za další tisíce let.

By sice slovy uznáváme, že člověk po stránce psychicko-sociální je kvalitativně jiná drůbež než jakou má příroda oživená i neoživená. Avšak právě proto, že dostatečně neanalyzujeme tuto odlišnost a hlavně proto, že jsme fascinováni přírodovědnými metodami, fakticky stavíme člověka do přírody, do jedné řady s ostatními přírodními věcmi. Děláme z něho jen kvalitativně "složitější" přírodní jev. Ani si nedovedeme představit, že bychom lidský fenomén mohli zkoumat jinými metodami než ostatní přírodní skutečností...

Nemáme tušení o tom, že lidská skutečnost je podstatně jiná, že kupř. nemá "jednotnou strukturu" a "zákonitost" obdobnou zákonitosti přírodní, že v ní **MOCNĚ HÁDÍ - NEKUTEČNOST!**

Vidět člověka jako velmi složitý přírodní jev - je ničím neodůvodněné dogma moderního myšlení. Jeho falšné zdůvodnění je zakotveno pouze v analogii. Kení podstatného rozdílu mezi divochem, který podle analogie soudí, že příroda se mu musí podobat, a mezi moderním vědcem, který žádá, aby člověk se podobal přírodním jevům. Proto také divoši poznávali přírodu stejně "kvalitně" jako naši vědci člověka...

Dosud nebyl v celém rozsahu zpochybněn základní model přírodovědného "předmětu", jímž konec konců je kategorie "složitosti", "struktury" a "vývoje" - v podstatě rovnocenných součástí a dějů - jako univerzální model veškerého poznávání. My si nedovedeme představit, že by lidský fenomén nepatřil do kategorie "struktury" a "vývoje". Poněvadž se sami v sobě nevznáme, nedovedeme se vidět jinak než jako "nesmírně složitá záležitost". Co když lidská skutečnost není v pravdě ani trochu - složitá? Co když je naopak i myšlením nezachytitelná ve své **JEDNO - DUCHOSTI?**

Dosavadní model poznávání (vyznačující se "strukturou" a "vývojem"), jež se hodí na všechny předměty jsoucí vně lidského vědomí, se rozhodně nehodí na fenomény a procesy odehrávající se v lidském vědomí.

Lidské vědomí je základní zdroj z něhož se rodí lidský svět a v němž také tento svět má svůj život a domov. Ačkoliv se lidský svět rozprostírá do vnějšího světa, do přírody, odtu přetváří a podrobuje, vytváří z ní tzv. "druhou přírodu", je tato druhá příroda jen vnějším obrazem našeho vnitřního života. Všechna lidská díla jsou projekcí našich myšlenek a v těchto myšlenkách mají své sídlo. Jsou to jevy, které poukazují nikoliv do nitra přírody, nýbrž do našeho nitra. V některých případech (kupř. u slov) je lidská manifestace čistým symbolem, který se nedá rozluštit bez znalosti kódu, toho, co vlastně symbol představuje. V jiných případech (kupř. při hmotných dílech, jako jsou stroje a pod.) je kód vložen přímo do díla. Avšak i v tomto případě je toto dílo bez přítomnosti lidské inteligence vyprázdněno, je kostrou bez života.

Pro určení rozsahu lidského světa je důležité si uvědomit, že stejně jako vnější svět nikdy nemůže plně a reálně vkročit do našeho vědomí (neboť tím okamžikem by se degradoval na naši pouhou představu), stejně tak náš vnitřní svět nemůže být plně objektivizován, stát se něčím vnějším. Tím by se anuloval, zničil se jako vnitřní, subjektivní fenomén.

Je ovšem pravda, že naše myšlení obě dvě nihilisace může do jisté míry úspěšně provádět. Původně se nám "dařilo" zahrnovat vnější svět do našeho nitra, brát jej jako sebe, a tím jej, alespoň v naší hlavě, redukovat na naši představu. Po dlouhou dobu jsme se dostávali ze zajetí tohoto falešného zniternění veškeré skutečnosti. Nyní jsme se však dostali do druhého extrému. Díváme se na všechno, tj. i na sebe samotné jako na vnější, objektivní fenomén. Počléháme opačné sugesci než naši předkové: subjektivní svět nalézáme před sebou stejně jako svět objektivní a domníváme se, že jej také stejným způsobem můžeme poznávat.

Není to poprvé ani naposled, kdy slovy něco vyznáváme, ale skutky popíráme. Jestliže pro naše předky byl subjektivní celý svět, je pro nás dnes naopak celý svět objektivní - i když slovy deklarujeme jakési místo pro subjektivitu. Věda o člověku, mající se zabývat lidskou subjektivitou, ve skutečnosti se této subjektivitě vyhýbá.

Subjektivnost, lépe řečeno niternost lidského fenoménu nelze popřít. Je základním kamenem z něhož je zbudován lidský svět. Niternost lidského fenoménu je však také kamenem úrazu pro veškeré poznávání lidského světa.

V další části příspěvku se chci tímto "kamenem úrazu" blíže zabývat a ještě více zdůvodnit nemožnost přírodovědného přístupu k člověku.

II

1. První příčina, lépe řečeno první zvláštnost, která znemožňuje běžný přístup k člověku spočívá v tom, co jsme již naznačili: člověk po stránce psychicko-sociální není přírodním předmětem - ať už jakkoliv složitým. Hranicí jeho oblasti je

je subjektivita. Lidská společnost je souborem subjektů (a nikoliv objektů) a v tomto smyslu se nalézá v subjektivnu.

Vnitřní svět je vlastní "území", v němž se odehrává lidská událost.

Co je subjekt a svět subjektů?

Subjektivnost je charakteristický rys nalézající se podle našich dosavadních vědomostí pouze u člověka, a je to "coś, co má vztah samo k sobě". Je to "předmět" reflektující se. Tento "předmět" není vlastně sám sebou! Je nucen dělat si o sobě - obraz.

Reflektující se předmět nutně ztrácí rysy předmětu, jak jej běžně známe. Je na nejlepší cestě se v reflexi ztratit, stávat se něčím jiným než vskutku jest, přetvářet se a žít ve svých přetvářkách - jakoby to byly tváře pravé. Je to tedy předmět nejvýše nepředmětý, nejvýše "podivný". Je schopen žít v nesmírné dálce od své původní skutečnosti, nevědět o tom, a tam si postavit svůj nový, i když ve skutečnosti svému původu odcizený domov. Je to prostě "předmět" schopný se sám sobě značně odcizit! Jeho míra odcizení je právě tou nejpodivnější zvláštností.

V každém případě je to "předmět" sám v sobě rozpolcený. První jeho "část" je vlastní subjekt, jak skutečně jest. Druhá "část" je ta, která tuto první pouze "vidí", reflektuje. Poněvadž pak první subjekt není běžně sobě k dispozici jinak než zprostředkovaně - pomocí poznání (sebe-obrazů) - považuje se přirozeně za to, jak se vidí a poznává, za toho druhého, odvozeného, poznatého.

Možností různého reflektování sama sebe je umožněna do jisté míry volná tvorba lidské duševní tváře. Člověk opravdu, ať už na základě jakýchkoliv okolností, si volí, jak říkají dnes existencialisté, svou podstatu, lze také říci rolí, kterou bude v životě hrát.

Tato tvorba lidské duševní tváře, nebo jak říkal Goethe volná tvorba zákonů, podle nichž se člověk řídí, znamená dvojí. Jednak je důkazem toho, že svůj původní autentický subjekt nezná. Jinak bychom jej nemohli, alespoň u sebe, poznávat v nejraznějších podobách. Jednak je tato tvorba důkazem nepůvodnosti, odvozenosti těch druhých, jen poznávaných forem naší subjektivity.

Uvědomme si, k čemu směřuje první důkaz. Ukazuje, i když nepřímě, na zvláštní charakter autentického lidského subjektu. Co je původní lidský subjekt, když jeho poznáváním lze dojít k nejhrůznějším tvářím v nichž vystupuje jednotlivý subjekt v průběhu svého života a když i subjekty všech lidí mají tak protikladné i znepřátelené podoby? Poznáváme sami sebe tak, jak skutečně jsme, nebo spíše naopak naše poznávání zkresluje naši originální podobu? Čím je způsobeno tak rozdílné vidění?

Původní subjekt se může proto tak rozdílně vidět, že sám není v sobě rozlišený! Jen nerozlišené může dostávat nejhrůznější tváře a jen nerozlišené je schopné odstupů od všeho rozlišeného, odstupů, který je předpokladem uvědomování a poznávání.

Tento nerozlišitelný charakter původního subjektu vysvětluje naše dosavadní neznalosti o člověku, jak jest v pravdě. Naše běžné, vědecké i filosofické pokusy o zachycení původní lidské tváře, autentického subjektu, nejsou a nemohou být úspěšné, neboť se snaží jej zachytit v kategoriích určených pro rozlišený předmět. To, co se vyniká logice (i dialektice) předmětného modelu, nemůže být touto logikou zachyceno. Nelze rozlišit nerozlišené a nelze je vůbec ani myslet! (Což si uvědomil už Platon)

Pro bližší vysvětlení zvláštní povahy autentického lidského subjektu jej nazveme jeho obvyklejším pojmem, tj. vědomím. Vědomí je druhová charakteristika lidí, a proto je u všech lidí (ve své skutečnosti!) totožné. Kdyby lidé neměli něco specificky i obecně lidského, neměli by druhovou charakteristiku, alespoň ne v psychické rovině. Rozlišení, tj. ve skutečnosti odpad od této druhové charakteristiky začíná teprve při rozdílném uvědomování si toho, co jsou, při jejich dosažení zkresleném sebe-uvědomování! Lišíme se tedy nikoliv ve vědomí, nýbrž v různých čili sdánlivých (!) formách sebe-vědomí, tedy v tom, v čem nejsme skuteční! Jinými slovy: v pravdě jsme JEDNO, ve lži jsme ROZDÍLNÍ a ZNEPŘÁTELNÍ. (Znovu připomínám, že jde o rovinu duševní, nikoliv fyzickou.)

2. Nepředmětnost původního lidského subjektu žili vědomí, je první a rozhodující překážka jeho poznání. (Ve vědomí lze "být", ale nelze je "poznat".) Avšak tuto základní překážku - bohužel - poznávajíví se vědomí nebere dostatečně na vědomí, a proto ji tak snadno překonává, jak v každodenním životě praktickém (při nalezání různých forem sebevědomí svého i druhých lidí), tak i v teorii (tj. při uvědoměném hledání autentické lidské tváře.) Z toho důvodu dochází dnes, stejně jako před tisíci lety, k soustavnému zpředmětňování, zvěcnování lidského nepředmětitelného (!) subjektu. To, co je ve skutečnosti nejtíže proveditelné (nalezení vědomí), to lze v pouhých myšlenkách a poznatcích provést velmi snadno, avšak osudově špatně. Tato chyba není epochální, neboť nebyla epocha, v níž bychom se této chyby nedopouštěli. Stále se lidé vidí jen v obrazech, v poznatcích, stále nemají tušení, co jsou v pravdě. Člověk vidící se jen v obraze, je jak známo Narcis.

Ten Druhý (narcistický člověk či subjekt) je jen určitým poznatkem o nás samých, a dá se proto i poznat. Neautentický subjekt rozhodně není nepoznatelný. Jen tento subjekt poznáváme denně i v teorii!

V dalších se však pokusíme ukázat, že tento odvozený subjekt, nalezená forma určitého sebevědomí není snadno poznatelný ani v té podobě v jaké "skutečně" jest. Právě proto, že jeho "skutečnost" je neskutečná, jsou s jeho skutečným poznáváním neobyčejné potíže. Chce totiž "být viděn", jak není a jak chce být! I když je poznatelný - nechce se dát poznat tak jak skutečně je, tj. jako nepravý! Je připraven přijímat pěkné obrazy o sobě, chce, aby se mu "podkuřovalo nějakým vonným kadidlem", ale před zrcadlem, v němž by spatřil svou neskutečnost - prchá. Ani on není v pravdě k zachycení! Ovšem z opačného důvodu než subjekt pravý.

Člověk ve své subjektivitě je tedy jednak nezachytitelný (ve své pravosti) a jednak se nechce dát chytit (ve své nepravosti)! Jaký to tedy prapodivný "předmět" poznávání!

Podívejme se blíže na zvěcněné podoby člověka.

Jestliže ten První subjekt zůstává prakticky i teoreticky skrytým fenoménem, který stěží dovedeme postřehnout (i když o nic jiného nejde, než abychom to dokázali), pak ten Druhý (naše sebevědomí, "já", dříve se říkalo "duše") se vyznačuje velmi silnou potřebou "se ukázat". Ten Druhý je velký manifestant. Poněvadž je možno jej přehlédnout, dělá vše, aby nebyl přehlédnut. Poněvadž nikdy dost není, chce být co nejvíce, stále na sebe upozorňuje.

Co znamená tato "realita" sobě ztroceného člověka či falešného subjektu?

a) Ač se lidské vědomí obléká do mnoha forem sebevědomí, v žádném se necítí zcela dobře. Zabývá se v těchto podobách, má je za své, ale nikdy se s nimi zcela neztotožňuje. Kdyby se s nimi ztotožnilo, ztratilo by se v nás povědomí "lidskosti" a lidský rod by se zcela roztránil na nepřeveditelné jedince, druhy a poddruhy. Přestalo by také sebezhledění a sebe-vytváření. Naše podoby jsou pokusy o sebenalezení, ale tyto pokusy trpí nehotovostí, nespokojeností a proto neautentičností, od-cizeností.

Jakým způsobem se projevuje tato nespokojenost i nejistota? Každý subjekt se manifestuje v nějakém, pokud možno pro sebe příznivém obraze. Avšak obraz je vždy jen pouhý obraz, pozna-tek o skutečnosti a nikoliv skutečnost. Náš sebe-obraz (ani světa-obraz) není realita subjektivní ani objektivní. My z ně-
ho sice realitu chceme učinit, ale je to nemožná, sisyfovská
práce. Je to "dům, který stojí na písku". Může se každou chví-
li zřítit jako domeček z karet.

b) S tímto sebe-obrazem přicházíme mezi druhé a snažíme se o to, aby nás její druhí potvrdili, nikoliv jako obraz, nýbrž jako pravou, plnohodnotnou skutečnost! Druzí nás však přirozeně vidí trochu jinak než jak bychom si přáli. Nesoulad
různého vzájemného vidění těchto zdánlivých subjektů, různost
obrazů, které máme sami o sobě a které mají druhí o nás -
má zásadní význam pro celý život těchto ne-vlastních, oddize-
ných podob člověka.

Tento "nesoulad obrazů" je konec konců jedinou příčinou veškerého lidského nedorozumění a bojů mezi lidmi a jejich skupinami. Nepravé bytí člověka potřebuje nad druhými vítězit, aby se "realizovalo."

Vzájemný boj manifestujících se subjektů o "svůj nejlepší obraz" je vnitřní náplní našeho sociálního a duševního života. Bojujeme o to, abychom něco znamenali v očích druhých, neboť nenslezneme-li u nich pochopení pro svůj obraz, stáváme se ničím.

c) Je-li subjekt v neustálém sebevytváření a je-li zároveň vytvářen druhými, nemůžeme při tomto stavu vůbec říci čím vlastně je a kde je.

Je tam, kde je viděn a poznáván druhými (a kterými druhými!), nebo je tam, kde je viděn sám sebou, a tím, jak sám sebe vidí a poznává!

Je sice možno říci: v nějakém ideálním případě (který se prakticky nevyskytuje) by mohlo dojít k jistému konsensu při vzájemném poznávání. I kdybychom se však shodli na výkladu nějaké osobnosti nebo národa, historické události či kulturního jevu, nevíme, co těmž jevu řeknou lidé za 100 či 1000 let. Dnes se přece díváme na některé minulé nepochybné věci a události zcela jinak než tehdejší účastníci. Vůbec tím nechci postulovat absolutní relativitu v poznávání lidského světa. Chci jen upozornit na mimořádnou odlišnost takového předmětu poznávání, který je vytvářen poznávajícími bytostmi, a to právě poznáváním!

Lidské subjekty se realizují v nesčíslných podobách u sebe i u druhých, a tyto podoby nejsou jejich vlastní. Jako nevlastní jsou zřejmě falešné. Proto se ptám: jak mohou být tyto subjekty poznávány jako jsoucí, když představují něco, co ve skutečnosti neexistuje? Jak můžeme lidský subjekt poznávat, když ve své pravé podobě není dosud ani nalezen?

3. Je-li nám prezentován První i Druhý subjekt pouze v obrazech neboli v informacích, dochází nutně k tomu, že tyto informace mohou být více či méně zkreslené, neadekvátní až falešné, a někdy i vědomě falešné, tj. lživé.

Uvažme jen toto: falešné informace vypovídají buď úplně, nebo částečně o něčem, co vlastně neexistuje. A jsou falešné proto, že to, co neexistuje, prezentují jako existující. Přijme-li subjekt takovou informaci jako věrohodnou (a odhalená falešná informace už není falešná), musí to mít katastrofální následky pro celý jeho život. Subjekt se pak začíná řídit

tím, co existuje jen zdánlivě, začíná mu vládnout to, co není!

Je to neuvěřitelné, ale je to tak. Falešné zprávy vytvářejí falešné tvary, falešné manifestace člověka, celý svět falešných subjektů a jejich myšlenek a činů. Tím do subjektivní skutečnosti (a jen do ní!) může vkročit nikoli jen ne-sktečnost (kterou je každý obrez, každá informace). nýbrž něco, co nemá žádný skutečný podklad, co vůbec není, tedy nicota.

Podíváme-li se na lidský fenomén z této perspektivy, musíme přiznat, že mu chybí další předpoklad pro předmětné poznávání. Nejenže není předmětem jako jiné předměty, nejenže nevíme, kde vlastně se nalézá, nejenže to, co hledáme, je nutně noreálné, obrazné, ale i obrazy nemají jednotnou strukturu, tj. takovou strukturu, která by poukazovala k nějaké jednotné podstatě. Nemohou mít proto ani jednotně strukturovaný pohyb a vývoj. (Proto se i poznávání vývoje individua i lidské společnosti točí v podivném kruhu.)

Lidská subjektivita má v sobě rozhodně "části", které nemají stejnou existenciální hodnotu. Jsou části lidského fenoménu, které mohou poukazovat k něčemu reálnému, ale jiné nemusí představovat nic, neboť představují něco jen zdánlivě! Není ani možno dostatečně podtrhnout přítomnost NESKUTEČNOSTI v lidské skutečnosti.

Přírodovědný přístup předpokládá jednotnou strukturu jevu, tj. že tento jev poukazuje k něčemu, co jest, k realitě objektivní nebo subjektivní. Tato podmínka poznávání není rozhodně u subjektivního fenoménu splněna. Jekkile bereme lidské manifestace bez ohledu na tento propastný rozdíl v nich a hledáme jednotnou strukturu i pohyb tam, kde není, dopouštíme se zásadní chyby. ROZKROKOVÁME PSEUDOVEDĚNÍ a PSEUDOSKUTEČNOST. Je to zice evidentní, ale pro dosavadní styl myšlení jde o nestrevitelné sousto.

Někdo může namítnout, že přece známe, co se u nás děje na základě mylných informací. Žel, my to nejen nevíme, my se o to ani nezajímáme, co je v lidském fenoménu falešné! Takový zájem je totiž pro nás samé krajně nebezpečný. (Zajímáme se ponejvíce jen o to, co je falešného u těch "druhých".) Jak-

mile bychom se o tento mimořádný jev začali opravdu zajímat, zabortil by se náš dosavadní naivní i vědecký přístup k člověku. Člověk by se najednou stal záhadou nebyvalého a sotva pochopitelného druhu. Každé dosavadní myšlení není připraveno na tuto duchovní "pohromu".

V člověku jsou spolu sloučeny oba momenty. My opravdu nevíme, kde v nás začíná BLUD a kde PRAVDA, která naše sebe-realizace je na písku a která na skále. V člověku je sloučeno neslučitelné takřka k nerozpletení. Ale poznávání člověka by tento základní protiklad v člověku nemělo pomíjet! Každé vědění o člověku, které nerespektuje tuto zvláštnost, je a priori falešným.

4. Lidé obvykle nepopírají, že bývají obětí falešných zpráv nebo iluzí. Zvláště tento neduh b. rádi přičítají "tém druhým", jinak sayšlejšíím.

Základním problémem se tato otázka stává ve chvíli, kdy nalezneme v sobě dost odvahy a zeptáme se: jakým způsobem se chováme a musíme chovat falešné části naší subjektivity?

Všechno, co je falešné (tj. zdánlivě pravdivé) je obtíženo tímto nasmazatelným stigmatem: nechce být zpochybňováno, nezaujatě poznáváno, ale chce být vítáno a přijímáno jako nepochybná a nedotknutelná pravda!

Falešné má dostatečně zdůvodněné obavy z nezaujatého poznávání a z pochybování. Hrozí mu totiž prozrazení, hrozí mu, že bude odhaleno jako falešné. A to se rovná duchovní popravě. Proto odhalování falešných zpráv, falešných rolí či falešných autoportrétů, falešných věd a celého světa zdánlivé jsečnosti - je pro tento svět a každého jeho příslušníka smrtelným nebezpečím. (Ještě jsem na vlastní oči nespatriil člověka, který by se v takových situacích nechvěl a neměl připravený obhajovací mechanismus. Měl jsem zřejmě v životě smůlu, neboť jen po takovém člověku jsou toužil.)

Strach před poznáváním (před kritikou) na jedné straně všechno falešné prozrazuje, avšak na druhé straně tentýž je téměř nepříkonatelnou duševní bariérou proti vniknutí nezaujatého rozumu do této oblasti.

Strach ze svobodného a kritického poznávání není jen pancířem, kterým argument nepronikne. Je i pancířem, který se chová agresivně vůči pochybovači a odhalovači. Ioneskovou zrození "nosorožců" vytipuje transformací falešného vědění na vědění agresivní.

Čím jsou falešné zprávy falešnější a falešné sebevědomí větší, tím větší je strach z pochybování a z poznávání, tím větší je agresivita vůči pravdivému poznávání.

Všechny jevy v lidské dimenzi, které odmítají pochybování a předkládají se jako nepochybné a nedotknutelné, jako "tabu" - jsou falešné. Co všechno patří do kategorie falešného, nelze rozhodnout jen abstraktně. Je nutná praktická zkouška. Pak teprve ukažeme, co všechno se brání poznávání.

Z hlediska poznávání je tato aktivita poznávaného předmětu cosi nevidaného. Jen si představme: existuje "předmět", který dělá vše, aby nebyl odhalen či poznán! Před poznáváním buď utíká (jistou formou útěku je i nezájem o tyto otázky), nebo naopak, má-li dost síly, pronásleduje nezávislý lidský rozum a lidskou tvář člověka, jako svého největšího nepřítele.

Jak říká čínské přísloví: bojte se toho, co není. Platí to i obráceně: co není, co se jen zdá, že je takové, jak se ukazuje, to se musí dělat pravdy, toho, co jest.

Poznávání člověka tedy není a nemůže být obdobnou záležitostí jako poznávání kteréhokoli jiného jevu.

- A. Tento "předmět" je ve své reálné podobě (jako původní subjekt, vědomí) nepředmětný. Proto k němu není možno přistupovat jako k předmětu. Do tohoto kadlubu jej nelze vtěsnat. Takové vtěsnání znamená jeho odskutečnění.
- B. Subjekt ve své podobě zpředmětněné (jako subjekt manifestující se)
 - a) není předmětem reálným ani hotovým, nýbrž jen částečným obrazem subjektivní reality;
 - b) jako "obraz" je rozptýlen či ztracen v mnohých podobách, které si dělá sám o sobě a v mnohých podobách, které si o něm tvoří druzí;

- c) z toho důvodu ani navíme, kde se vlastně zpředmět-
ný subjekt nalézá a čím jest, zvláště když se do
jisté míry mění každým nabepoznáváním a každým po-
hledem druhých;
- d) nejdůležitější vlastnost, která znemožňuje jeho
předmětné poznávání je to, že je i tvořen na zá-
kladě falešných zpráv. Falešnými zprávami vniká do
subjektivní skutečnosti nikoli jen ne-sktečnost,
nýbrž zatvrzelá a nerozbitelná nicota!
- e) Tato nicota bortí jednotnou strukturu lidského fe-
noménu, a především způsobuje, že tento fenomén
z pochopitelných důvodů odmítá se podrobit takovému
poznávání, které by ukazovalo jeho nicotnost, tj.
které by ukazovalo, jak vsutku jest.

Ze závěru o mimořádném charakteru lidského subjektivního
světa, lze vytýčit tyto požadavky na možnou konstituci vědy
o člověku:

1. Věda o člověku nemůže vycházet z nepodložených axiomů,
totož z toho, že lidský fenomén se dá zkoumat jako ji-
ný fenomén. Musí začít analýzou specifickéosti lidské
události a přizpůsobit své poznávací metody této spe-
cifickému rysům.
2. Jednou ze základních vlastností lidského fenoménu je
fakt, že se přímo nezjevuje, ale spíše ukrývá za větší
či menší oblast pseudosktečnosti. Lidská pseudoskte-
čnost nám nejen zastírá výhled na lidskou i světovou
skutečnost, ona se také doslova brání pravdivému po-
znávání.
3. Proto poznávání v tomto zvláštním případě se nutně do-
plňuje úsilím o odstranění bariér v samotném poznáva-
ném "předmětu". Je spojeno s hlubokým zášhem do po-
znávaného fenoménu, s neprosným odhalováním, a tím
zaháněním (!) pseudosktečností!
4. Skutečné vědění o člověku bude tedy postupovat tou ná-
rou, jakou bude mizet lidský pseudosvět. Poznávání zde
znaznená vyhánění veškerého zášší z poznávaného "před-
mětu".

5. Lidské sebepoznávání musí být ničením zdánlivé skutečnosti a vyjevováním skutečného bytí člověka, jeho Prvního subjektu. (Přesně tuto "práci" začal poprvé dělat Sokrates.) Není tedy a nebude vědou v dosavadním smyslu slova. Bude stržením ošklivého závoje, do něhož se zabaluje skutečný člověk. Bude ničením zpředmětnujícího se subjektu.
6. Věda o člověku je tedy možná pouze o lidské pseudo-skutečnosti, o nicotě v něm, o jeho falešných podobách, nikoliv o jeho skutečném bytí a vědomí, v němž lze být, ale které nelze poznat.

Jakmile bude z člověka nicota vyhnána, stane se teprve člověk tím, čím jest, nalezne svou skutečnou tvář. (Podobné mínění má Platon ve svém Paideonu.) O pozitivní podobě člověka, o Prvním subjektu, nemáme v úmyslu v tomto pojednání se zmínovat.

Z á v ě r

Přírodní vědy mají před sebou "nekonečnou" perspektivu. Nemohou ani nikdy plně obsáhnout svůj předmět poznávání.

U člověka je to jiné. Člověk by pro člověka neměl být cizím a nepoznatelným "předmětem". Člověk by měl dosáhnout, poznat sama sebe - aby vůbec byl! Jinak je v něčem jiném nebo něčím jiným!

Člověk ovšem může svou skutečnost minout a za celý život se k ní nedostat. Zatím se mu dařilo velmi úspěšně "se minout" se sebou i se světem. Žije v neskutečných podobách, ve zpředmětněném subjektu a v neskutečném světě těchto subjektů.

Tragedie je v tom, že pro pseudočlověka je jeho skutečná podoba nedosažitelná. Nemůže k ní dorůst ani se k ní přiblížit, neboť ona je nutně jeho zkázou. "Než plamenný nás dělí od ráje". Veškeré pseudo má jen jeden osud: musí se při skutečném dotyku s pravdou, s neuskavřeným subjektem, rozplynout. Proto se vše zdánlivé jroucí - jroucnosti děsí.

Člověka není třeba ve starém smyslu slova poznávat, nýbrž jej novým poznáním osvobodovat ze zajetí dosavadního poznávání,

s jeho dosavadních realizací. Vztít mu to, co není, nikoliv jej upevňovat v tom, co není.

Ale: jak mu to vzít, když si to za žádnou cenu vzít nedá? Jak jej vrátit k sobě samému, když to nechce?

V historii lidstva byly vzácné chvíle, kdy se lidství v některých lidech probouzelo. Lze kupř. předpokládat, že Sokratovo "nevědění" a Ježíšova "chudoba ducha" skryvala onu perlu, kterou stavitelé našeho světa odhodili.

Na pravdu v pseudosvětě nečeká uvěťání, nýbrž kat. Trest smrti nedostali Ježíš a Sokrates náhodou, nýbrž nutně. Tento trest dostávají od každého zdánlivého člověka, tj. od všech tzv. lidí. Jinak by se původní, autentické lidské subjekty alespoň někdy rodily a nebyly jen snem.

Kdyby si někdo tuto situaci v sobě uvědomil - už by se v něm možná zárodek člověka objevil.

Věda o člověku jednou vznikne. Bude to zvláštní věda. Ukáže se jako nepotřebná ve chvíli svého zrodu a své úspěšné akce. Až pseudoskutečnost v nás zanikne, nebude třeba o ní vědy. Je pouze aktem, který strhává oponu, na níž je namalováno všechno ZDÁNlivé a dosud UHRANČIVÉ. Stržení opony je dílem k sobě probuzeného vědomí.

NOSTICKÝ PROBLÉM MEZI THEOLOGIÍ A FILOSOFIÍ

(Jan Čapek)

Nejen disparátnost, ale i paralelita mezi myšlením theologickým a filosofickým je nepochybně. Je až obdivuhodné, jak se theolog a filosof v některých uzlových situacích dopracují obdobného pojetí a rozhodnutí, ačkoliv si předtím svou fundamentaci nikterak vzájemně nevysvětlovali. Je v tom jakési až obšťastňující překvapení, že theolog a filosof z různých stran dospěli k témuž místu, pozdravili se ve vzájemně přibuzném poznatku a pak se zase přátelsky rozloučili a šli si po svých. A zase se to časem opakovalo. Ba, někdy došlo i k trvalému dialogu.

V českém theologickém a filosofickém myšlení máme toho dva příklady. Prvním příkladem této theologicko-filosofické koexistence a "slavnosti porozumění" (F. Hales) byli J.B. Hromádka a E. Rádl. Stálo by za odbornou práci vyzkoumat vzájemnou myšlenkovou a praktickou toleranci, kooperaci a distanci těchto dvou myslitelů zhruba ve dvacátých a třicátých letech tohoto století. Byla nádherně dokumentována v jejich společné křesťanské revui, která je unikátním příkladem této spolupráce. Druhým příkladem, méně dokumentovaným, je přátelská diskuse mezi J.B. Součkem a Janem Patočkou. Zvláště v padesátých a šedesátých letech. Jednou jsme s fakultou byli vítati kňosi na letišti. Souček s Patočkou neztráceli čas, chodili spolu sem a tam a pilně diskutovali. Připomeňme jirchářský večer v padesátých letech, kde Souček mluvil na thema filosofie a theologie a Patočka na thema Theologie a filosofie. Souček Patočkovi zemřel už roku 1972. Pochybuji, že Patočka našel pro další své roky ekvivalentního theologa. Rovněž myšlenková vzájemnost těchto dvou mužů by stála za studijní průzkum, i když zde bude pramenů asi podstatně méně.

Ladislav Hejčánek, zdá se mi, zůstal trochu theology opuštěn. Svým způsobem jako filosof osaměl. Má ovšem řadu přátel, theologů a farářů, s nimiž vede rozhovor, ale nedovedu tvrdit, že tu jde o takovou rovnocennou, tolerantní a tvrdí vzájemnost, jaká byla patrna při zmíněných dvojicích. Bylo by ovšem možné jmenovat několik farářů, kteří by mohli kandidovat na toto místo do dvojice theologicko-filosofické, a téměř tomu tak bylo a jest, a přece tomu tak zcela není. Proto je jmenovat nebudu.

V čem to je? Uvedl bych zkusmo dva důvody. První spatřuji v tom, že my theologové, máme-li přece jen dostatek nostické jistoty ve zdroji samotné theologie, nedovedeme zřejmě noeticky rozvinout a noeticky rozprostrít theologický přístup do širší problematiky v jedinečném ztvárnění, jež vyžaduje právě Boží slovo ovládající theologii. Jde o theologické ztvárnění problematiky anthropologické, kosmologické, historické, filosofické, sociologické a politické. Pietismus se svou jistotou spasení nepokračuje v tomto theologickém ztvárnění svět-ské problematiky, orthodoxie se svým čistým učením jest mimo ní a theologicky s ní nezápolí. Jsou arci theologové, kteří mimo pietismus a orthodoxii usilují o naznačený úkol, jejich snažení však brzy polevuje, postrádá noetickou důslednost, pevnou ofenzívnost a snadno převeze jiné recepty. Druhý důvod spatřuji v upřílišené kritičnosti Hejčáňkové. Kritičnost je ovšem filosofickému myšlení ke cti, nicméně ještě více je filosofii ke cti pozitivní integrační rozsach, v němž vezme věc theologie za svou, ale také se v respektu zastaví před jejím tajemstvím. Stálo by za průzkum Rádlovo a Patočkovu po-jetí toho, co theologie nazývá tajemstvím. Ptám se však, zda samo tajemství theologie nepodléhá někdy oné upřílišené kri-tičnosti, takže jeho sféra je naplněna kritickým myšlením, jež vposledu eliminuje sebevyjádření onoho tajemství?

Za celá léta vzájemných rozhovorů a setkání zůstaly mezi theology a Láďou Hejčánkem, filosofem, otevřeny některé problé-my. Jmenuji aspoň tyto:

(1) Otázka pravdy v theologii a filosofii, kdy theologové zas-tali dlužní zřetelně vyložit, v čem je smysl pravdy ve Starém zákoně jakožto Boží věrnosti jeho smlouvě v převratech dějin.

Novozákonní alétheia by pak musela být vyložena jako odkrytí této věrnosti Boží jako vlastnímu slibu, že ustaví novou smlouvu v Kristově vykupitelské oběti, která vnáší do zotročujících dějin svobodu. Kristus je pak pravda v osobě, která přibližuje Boží tajemství nachystané k poznání. Člověk je překvapován tím, že je sám Bohem poznáván a nalézán. Hledání člověka je obestřeno tím, že Bůh je "naš pamětliv" (Žalm 8,5). V tom smyslu naznačil Rádl, že ne my máme pravdu, ale pravda má nás.

Zde je někde (2) noetický problém mezi theologií a filosofií, který zřetelně zní v 1.Kor 13,12b: "Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne." Jádrem theologické noetiky je Bůh ve svém překvapivém sebezjevení, v němž člověka zná, navštěvuje jej a dává mu poznat skrze víru své tajemství. Opustí-li theolog toto východisko a dá se hned po příkladu filosofově do tzv. reflexe, nepodobuje sice, ale ztratil svou vlastní noetickou autenticitu a nemá mnoho co říci. Měl naopak setrváním při tajemství Božího Slova dospět k reflexi zcela radikálnější.

(3) Ani kategorie předmětnosti v pojetí Hejžáňkové nemůže být theologem bez dalšího prostě převzata. V nahoře zmíněné paralelité Hejžánek ovšem velmi správně odmítá všechnu předmětnost, která vlastně zahrazuje cestu k poznání pravé skutečnosti. Ani theolog nemůže přemýšlet předmětně o Bohu, protože by si nejspíše stavěl před sebe modlu předmětného pojmu a tou se obíral. Ovšem theolog nemůže zdaleka zaměnit poznání Boha s poznáním pravé skutečnosti, jak by mu mohl filosof předfikat. Právě přes všechnu paralelITU musí theolog ukázat na to, že je to člověk, třeba Abraham, který je předmětem Božího oslovení, že podmětem je sám Bůh ve svém vykročení z vlastního tajemství vysloveným Slovem a že potom se Boží slovo vakutku, byť sekundárně, pro theologa stává - za předpokladu naslouchání - právě předmětem jeho nejvlastnějšího zájmu.

Neboť (4) je to naslouchání, které odlišuje theologa od filosofa a jeho myšlením. Arciže theolog zachází s myšlením, ale ovšem se zřetelem k naslouchání. Theolog prostě přejímá materiál svého myšlení ze Slova Božího. Tuto materiál konfrontuje s materií současností, se věm. To je smysl systematické theo-

logie. Tudy se theolog dopracovává co nejpřesvějšího myšlení. Ale naslouchání Slovu je prius a myšlení posterius, i když samozřejmě jde o jedno dějství a jednolitou událost.

Proto (5) theolog miluje staré, protože je radikálně novým. Skutky Boží v dějinách - třeba exodus - mu nejsou archetypy, k němuž by se cyklicky vracel, nýbrž událostným skutkem, který ho katapultuje do současnosti. Proto kategorie nového (6) není theologovi novou vymyšlenou ideou, nýbrž starou Boží pravdou, jenže v události jejího aktuálního, ano aktuálního střetnutí se současnou situací. Tak je-li Kristus Pánem naší doby, znamená to odhalení přístupu, jehož předpoklad je v tom, co již jednorázově nastalo, co však hic et nunc odkazuje k novému myšlení a činění. Duch svatý byl vyhlášen, ale přichází jako novum do situace, dokonce jaksi zepředu, eschatologicky.

Křesťanství však není (7) "náboženstvím absolutní budoucnosti", nýbrž Božím skutkem, který už nastal, aby se přítomnostně prosadil jako absolutní pravda uprostřed relativní přítomnosti a relativní budoucnosti. A tak v noetickém problému mezi theologií a filosofií (8) hraje rozhodující roli Písmo. Právě tato cizí kniha vyrušuje theologa, aby se u filosofa nezabýval, aby se na něm nečinil závislým, natož aby za ním poskakoval. Písmo se theologovi vždy znovu připomíná a vnucuje, aby podrobil vždy znovu své myšlení specifickému naslouchání, které se nad Písmem děje. Úkolem theologie je vyposlechnout z Písma docela originální myšlení v nejráznějších sférách života a světa. Ať jde o pojetí člověka třeba podle Žalmu 8 nebo o problém státu a práva podle Řím, 1. Pe, 1. Tim, Zj, ať jde o kategorii změny ve smyslu starozákonního tešubá a novozákonního metanoie, ať jde o problém světa a stvoření např. podle Řím 8, ať jde o problematiku svobody ve smyslu vykoupení Kristova, ať jde, a to zvláště, o problematiku ospravedlnění v díle ukřižovaného Krista, atd. atd., vždy znovu Písmo energicky vstupuje do našich koncepcí a reflexí, aby tam vneslo svůj noetický přínos, který je založen na zjevení jako předpokladu poznání, a případně rozmetalo naše již hotové systémy a učilo nás myslet vskutku nově.

Odtud, z tohoto rozlišení a rozcestí mezi nasloucháním a myšlením, jakkoli druhé pevně souvisí s prvním, se odvozuje (9) různé přístupy v hodnocení některých myslitelů. Připomínám tu naše diskuse o Barthovi, Bonhoefferovi, Hromádce, Teilhardovi, Eliadovi a také Karlu Trusínovi, pokud jde o jeho článek Pozemské křesťanství.

Jmenoval jsem aspoň těchto devět okruhů, které se staly polem, na němž docházelo a dochází k setkání mezi theologem a filosofem. A tak nakonec ještě dvě poznámky.

Bylo by krásné, kdyby Ladislav Hejdlánek vskutku měl partnera v theologovi naplno, aby tak byla prodloužena ona pěkná a významná tradice, kterou jsme označili jmény Hromádka a Rádl, Souček a Patočka.

Jest si přát, aby se tedy i nadále dostavovalo aspoň ono obšťastňující setkání theologa a filosofem, kdy v určitých uzlových situacích se dopracují obdobného poznání, ačkoli si předtím vzájemně svou fundamentaci ani nevyevětlovali. Těším se, že k tomuto setkání bude docházet mezi theology a Láďou Hejdlánkem tak jako dosud, že bude docházet k oněm novým pěkným pozdravům a že se to bude opakovat. V tom nám byl Láďa vskutku filosofickým svědkem, za to mu při jeho šedesátinách děkuji a těším se, že tomu tak bude i nadále a častěji.

VÁRÁNÍ NAD KALVÍNEM

(Miloš Rejchrt)

V komentáři k Janovu evangeliu při výkladu Ježíšových slov "království mé není z tohoto světa. Byť z tohoto světa bylo království mé, služebníci moji bránili by, abych nebyl vydán Židům" Kalvín předhazuje "nevědomcům", že vyvozují z Ježíšova výroku falešný závěr, když tvrdí, že "nelze zbraní hájit učení evangelia a čistou službu Boží". Nezviklým evangelijním textem, Kalvín trvá i zde na stanovisku, že "je-li králům a knížatům přikázáno vzdát čest Synu Božímu, pak jsou vyzváni nejen k poslušnosti a uznání jeho vlády, ale i k tomu, aby užívali vši své moci k uchování církve a k obraně pravého náboženství".

Je Kalvínova sveršepost, s níž trvá na tom, že se evangelium domáhá přispění politické moci, plně vysvětlitelná obavou reformačního vůdce strachujícího se o osud ohroženého stádece ve zvlčilém světě? Není i jeho notorický odpor vůči anarchii, upřednostnění tyranie před "rebelií soukromých osob bez legitimní moci", trpělivé pátrání po dobrém jádru i té nejzlotřilejší vlády ("knížata, která sužují dobré a nevinné lidi, přece jen zneužitím své moci nedosáhnou toho, aby jejich tyranie nepodržela jisté rysy spravedlivého panování; neexistuje tyranie, jež by alespoň částečně a svým způsobem nesloužila zachování lidské společnosti") zakořeněn hlouběji než v pouhé, ze zkušenosti vyvozené preferenci násilí organizovaného před násilím neorganizovaným?

Moderní interpreti Kalvína často tvrdí, že přisouzením nejvyšší moci Bohu Kalvín politickou moc relativizuje a zamezuje jejímu zbožnění. Pravda, Kalvínův Bůh je Pánem nad pány a "nebeský trůn je výš než tvé soudcovské křeslo", jak Kalvín parafrázuje Ježíšovo slovo určené Pilátovi. "Neměl bys nade

znou moci nížádné, kdyby ti nebylo dáno shůry", chápe Kalvín jako "pokárání pyšné nemyšlenosti těch, kdo byli ustaveni k vládě nad druhými... Otec má za to, že vůči dětem si může dovolit všechno, stejně tak muž vůči ženě, pán vůči sluhám, kníže vůči lidu. Budou však smýšlet jinak, pohledí-li na Boha, jenž chtěl, aby jejich nadvláda byla omezená a uspořádaná." Každá lidská moc, nechce-li se sápat po Božím majestátu, musí být podrobena omezením a regulím - to je vskutku konstanta Kalvínova uvažování o moci. Neponechává však Kalvín otevřená vrata mýtu božné moci tím, že politické moci přisuzuje božský původ? Jak jinak porozumět jeho komentáři Řím.13, kde praví: "Apoštol chtěl zkrotit bezuzádnou zvědavost lidí, kteří mají ve zvyku pátrat, jakým právem ti, kdo vládnou královstvím a panstvím, došli své moci; musí být dosti na tom, že vládnou, neboť na tak vysoký stupeň nevystoupili svým přičiněním, nýbrž byli tam uvedeni rukou Páně."

Řečná politická moc u Kalvína povahu až jakési teofanie? V dopise asvarrzkému králi píše: "Bůh, pozvedáje krále v jejich veledůstojnost, přibližuje je tak více sobě" (podtrhl M.R.). Vyšší moc znamená větší blízkost Bohu, více moci možná znamená více Boha! Výkon politické moci (arciže má být řádná a omezená, ale není-li, podrobme se v pokorě Božímu údeku) je sprostředkováně výkonem moci Boží. "Když vrchnost trestá zločince smrtí, vykonávajíc tak Boží zata, je poslušna jeho příkazů. Ať proto ti, kdo říkají, že prolévat krev zločinců je zlé, žaluji Boha." Výkon moci, včetně represe, popisuje Kalvín v sakrálních termínech: Vrchnosti, konajíc Boží zata, "touto krutostí posvěcují své ruce, které by poskvřnily, kdyby odpustily".

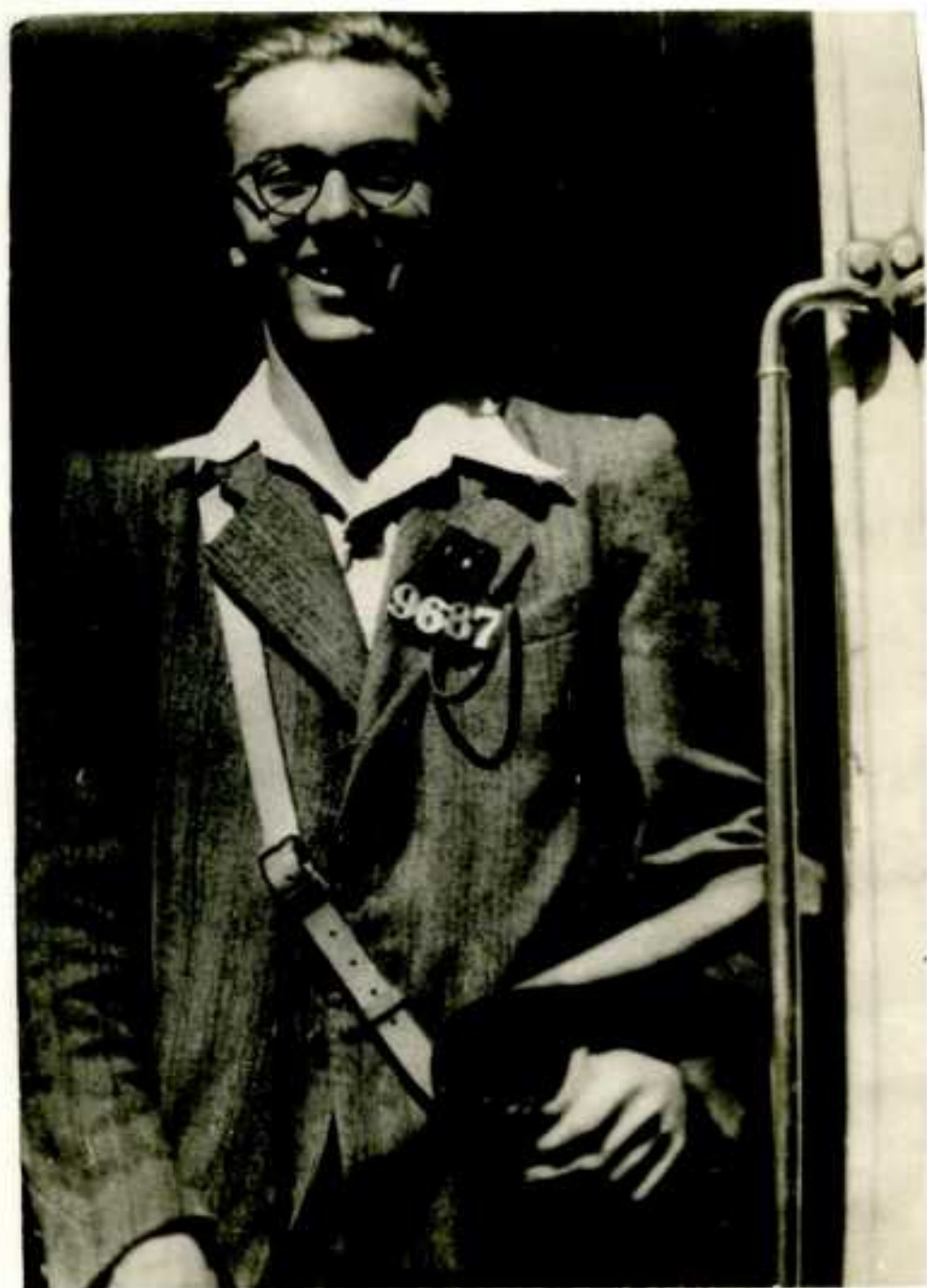
Moc je u Kalvína přísně hierarchizována, říkají znalci. Politická moc je odvozená, tudíž není absolutní. Leč čertovo kopyto tkví možná právě v její odvozenosti od moci Boží. Moc Boží, je vrcholem pyramidy moci, tato pyramida je však ze stejného materiálu: moc krále je moc Boží na nižším stupni, moc Boží je extrapolovaná moc krále. Nedokonává se moc Boží podle Kalvína v moci suverénní, respektive absolutní? Kde je u Kalvína místo pro onu moc, která v "nemoci se dokonává"

s jejími vrcholem je kenozé moci? Nevědí cosi o této moci právě oni "nevědomeci", s nimiž byl Kalvín tak rychle hotov?

Nebuďme však ani my rychle hotovi s Kalvínem. Ač nás četba jeho díla nepřesvědčuje, že by měl být hodnocen jako "průkopník demokracie" či "otec lidských práv", nacházíme v jeho spisech řadu podnětů, které přesto - nebo proto? - že vytrženy ze souvislosti jeho profetelnozně-mocenské teologie, bystří naši pozornost vůči politickému rozměru lidské existence a inspirují křesťanský postoj vůči fenoménu politické moci. Závěrem proto dva výňatky z jeho komentáře pašijního oddílu. Ježíšova odpověď Pilátovi "proto ti, kteří mě tobě vydali, mají větší hřích", vykládá Kalvín takto: "Jejich hřích je obłudnější a bez omluvy proto, že moc ustavenou Bohem chtějí nátlakem přimět, aby sloužila jejich vášním. Je totiž hrozným a odporným rouháním zneužít svatého Božího zřízení k službě nějaké špatnosti. Zločinec, který vlastnoručně někomu na ulici podřízne krk, je právnemocně zavržen. Ten však, kdo pod rouškou spravedlnosti vydává na smrt nevinného člověka, je mnohem větší zločinec."

Ježíšovu reakci na uštědřený políček (Jan 18,23) komentuje Kalvín takto: "Nezdá se, že by tu Kristus jednal podle toho, co přikázal učedníkům (Mt. 5,39), neboť tomu, kdo ho udeřil v pravou tvář, levou nenastavuje. Odpovídám, že křesťanská trpělivost neznamená, že ten, kdo byl udeřen a ponížen, má urážku spolknout beze slova... jeho srdce však budiž prosto záští a ruce čisté od vší pomsty."

(Psáno v postu 1987)



THEOLOGIE JAKO PŘEDMĚTNÉ MYŠLENÍ

(Petr Kacek)

Fokus o aktualizaci
jednoho diskuzního příspěvku

Pojem "nepředmětneho myšlení" se prvně objevuje u Martina Heideggera, a to nikoliv jako alternativa jiných druhů myšlení, ale jako protiklad "vědeckého" postoje a přístupu ke skutečnosti. Tento postoj se vyznačuje "zapomínáním na bytí" (Seinsvergessenheit), záměnou "jsoucího" (des Seiende) s vlastním "bytím" (Sein). Tímto konfúzním přístupem ke skutečnosti se provinuje vše, co je poplatno modelu subjekt - objekt. Nemůže se jím však provinovat skutečné myšlení, neboť to je ve své podstatě událostí "bytí". V é d e jako taková n e m y s l í .

Jako alternativa "předmětneho" myšlení se "nepředmětne" objevuje až v diskusi o Heideggerově možném přínosu pro určení povahy a úkolu theologie, která začala již v padesátých letech a s představkami pokračuje dodnes. U nás se jím programově zabývá především Ladislav Hejčánek, kterému jde na prvním místě o nové rozvržení úkolu filosofie, ale nepřestává mít na zřeteli i konceptuální problematiku theologie.

Podle Hejčánka není návrat k předpojmovému myšlení ve filosofii možný, pojmové myšlení však potřebuje radikální rekonstrukci, která by umožnila vyhnout se notorické objektivizaci všech stránek reflektované skutečnosti. Její předpoklad vidí v rozchodu s tradičním metafyzickým a ontologickým (skutečnost na "jsoucí" redukujícím) myšlením.¹⁾ Jen tak se lze podle jeho přesvědčení setkat v reflexi s tím, co nazývá "ryzí nepředmětností" a její "výzvou", a což ve filosofii musí vždycky jít. Tentýž rozchod s "předmětным myšlením" předpokládá Hejčánek i pro theologii, která si chce získat respekt

filosofie, protože ta má výpověď o "ryzí nepředemtnosti" za svůj eminentní úkol, který, pokud zůstává v zajetí metafyziky, splnit nemůže.

Vzhledem k tomu, že Hejčánek se ve svém filosofickém úsilí nadává inspirovat jen Heideggerovou analýzou existence, ale také filosofiemi, které pracují s nesubstančními, událostními modely reality,²⁾ může být v této fázi, kdy jde nanebe ještě o vyjasňování pojmů³⁾, instruktivní i poněkud opožděná konfrontace jeho východisek s vývedy předního zástupce jedné jejich výrazné větve ve filosoficky odpovědné teologii, Schuberta M. Ogdena. Ogden se k "problému nepředemtného myšlení a mluvení v teologii" vyjádřil v příspěvku na toto téma u příležitosti Druhé konzultace o hermeneutice, konané 9.-11. dubna 1964 na Drew University v Madisonu, v New Jersey.⁴⁾

Už v úvodu autor upozorňuje, že hlavní pozornost musí patřit systematické a normativní stránce takto formulovaného problému a že se proto chce pokusit přispět k jejímu vyjasnění. Především je třeba přezkoumat samo slovo "nepředemtný". Za tím účelem bude třeba analyzovat čtyři různé významy, které v sobě skrývá, osvětlit hlavní alternativy přístupu k otázkám, které jsou tyto významy schopny vyjádřit, a naznačit, jaké odpovědi jsou těmito otázkami aspoň částečně určeny.

Ještě dříve je ale třeba pokusit se o předběžné vyjasnění pojmu "theologické myšlení a mluvení". Provizorní definice toho, jak je třeba rozumět "myšlení" a "mluvení", když je chceme použít v souvislosti s tím, co lze právem nazvat "teologií" (za předpokladu, že jde o teologii křesťanskou), zní podle Ogdena takto: Theologické myšlení a mluvení je více méně rozlišitelný typ myšlení a mluvení o Bohu, jak jej zachycuje (apprehend) svědectví víry v Ježíše Krista. Vztah k jiným možným typům a rovinám myšlení či mluvení o Bohu zůstává v této definici otevřen. Důležité je, že všechno theologické myšlení a mluvení je tím myšlením a mluvením, které má Boha Ježíše Krista za svůj předmět či téma. Jistěže Bůh není jediným předmětem theologického myšlení a mluvení; na druhé straně však není nijak nřejné, že člověk by směl mluvit o "teologii" aniž by předpokládal ten význam, který toto slovo historicky mělo

a který se pokouší vyjádřit i ona definice - totiž myšlení, jehož hlavním předmětem je Bůh odkrývaný svědectvím křesťanské víry, a mluvení, které chce, nehledě na své další funkce, cosi smysluplného o tomto předmětu říci.

To ovšem neznámá, že podstatnou součástí theologického myšlení a mluvení tvoří nějaký konkrétní pojem Boha. V uvedené definici charakterizuje theologičnost myšlení a mluvení, to, že jejich intencionálním předmětem je Bůh sám, nikoliv nějaký jeho koncept. Ať užíváme pojem "Bůh", "transcendence", "bezpodmínečné", "bytí samo", či jakýkoliv jiný pojem, všechny mohou velmi dobře fungovat jako instance theologické mluvy ve smyslu naší definice. To platí i o konceptualitách, které v těchto pojmech nalézají své lingvistické výrazy. Pokud nějaká konceptualita slouží k pojímání Boha tak, jak mu rozumí křesťanská víra, pak je to theologická konceptualita, a myšlení, které umožňuje, je myšlením theologickým.

Slovo "nepředmětný" je ekvivalentem německého výrazu utvořeného z infinitivu objektivieren, za nímž je třeba vidět stanovisko německé existencialistické filosofie a theologie. Jedním z hlavních důrazů této vlivné filosofie a theologie je tvrzení, že pečlivá analýza odkryvá, že naše kognitivní setkání se skutečností má dvojí základní podobu. Na jedné straně je to naše původní vnitřní uvědomování si vlastní existence ve vztahu k mnohotváře realitě kolem nás, na druhé straně je to naše vnější vnímání od nás odlišené skutečnosti jako předmětu naší smyslové zkušenosti, které je v onom sebeuvědomění založené. Tato analýza, říká Ogden, je přirozeným domovem slova objektivieren a s tím i p r v n í h o významu pojmu "nepředmětné myšlení a mluvení". Odpověď na otázku, zda myšlení a mluva theologie jsou v tomto smyslu "předmětné", je jednoduchá. Podle širokého konsensu současné protestantské theologie je naše theologické myšlení a mluvení "nepředmětné" - nebo by aspoň takovým mělo být. Myšlení a řeč theologie se liší od myšlení a řeči vědy. To, o čem myslí a mluví věda, je realita, která může být učiněna předmětem určitého vnějšího nazírání. Říkat, že theologie není v tomto smyslu předmětná, neznámá víc než souhlasit, že smysl theologických výpovědí

není téhož logického typu jako výpovědi vědy. To (v návazání na terminologii analytických filosofů) znamená, že zatímco testem smysluplnosti vědeckých hypotéz je jejich principiální falzifikovatelnost skrze vnější nazření, pro výpovědi theologie nelze tento test aplikovat.⁵⁾

Zásada, že theologické myšlení a mluvení má být v tomto prvním slova smyslu "nepředmětné", neznamená, že vše, co se za takové myšlení a mluvení vydává, je této normě konformní, ani ovšem to, že takové myšlení a mluvení, které tuto konformitu postrádá, hned také postrádá všechnu theologickou relevanci. Nicméně lze mít za to, že mnohé z toho, co bylo dosud pokládáno za theologii, nemůže už tento nárok adekvátně uplatnit. Mnohé z toho může ovšem tvořit součást předtheologického myšlení a mluvení o Bohu, které nazýváme "svědectvím". Zde má předmětné mluvení své místo. Nepředstavuje však element theologie. Představuje součást toho, co má theologie kriticky interpretovat.⁶⁾

I někteří existencialističtí filosofové a theologové ovšem uznávají, že dělení našeho poznání na předmětné (objektivizující) a existenciální není dostačující, že existuje ještě třetí druh, který se manifestuje právě v naší schopnosti ony dva předchozí rozlišit. Martin Heidegger rozlišuje v Sein und Zeit mezi existenciálním (existenziell) chápáním, které je jedinečné v každé individuální existenci při jejím osobním setkání s realitou, a chápáním "existencialistickým" (existenzial), které popisuje deskriptivní analýzou obecný fenomén existence. A právě toto rozlišení nám dává přijít k d r u h é m u významu slova "předmětný". Pro Bultmanna zahrnuje předmětné myšlení a mluvení tuto existencialistickou analýzu, kterou Heidegger pokládá za základní úkol filosofie. Předmětné myšlení se tak od existenciálního liší hned ve dvojím smyslu: nejen tím, že se týká reality, která je "mimo" nás, ale také tím, že je "odvozené", bytostně nezeujeté, a má tak cosi společného s oním vnějším vnímáním předmětů, které představuje věda. Bultmann proto výslovně říká, že i theologie je v tomto smyslu "předmětná", protože sdílí s moderní vědou myšlení a mluvení v reflektivní subjektivní formě. Lze spolehlivě říci, že např. systematická theologie, tím že používá univerzálních konceptů

a abstraktního jazyka, představuje vyšší typ obecnosti než víra nebo svědectví. Toto rozlišení není absolutní a víra, svědectví a theologie zůstávají v kontinuitě, ale rozdíl mezi nimi je a nelze jej vyjádřit jinak než tak, že theologické myšlení a mluvení je též předmětné - v tomto druhém slova smyslu.

Často se ovšem objevuje jiná námitka: Může-li se víra stát předmětem vědecké či předmětné reflexe, již je theologie, nelze totéž říci o Bohu. V tomto konvenčním názoru je však zřejmý protiklad, protože tvrzení, že člověk nemůže myslet a mluvit o Bohu předmětným způsobem, je samo případem takového myšlení a mluvení. Jedna věc je uznat existenciálně Boha za eminentní Subjekt či své Ty, a druhá věc je postulovat obecnou zásadu, že jen když ho takto uznáme, lze ho konkrétně poznat jako Boha. Taková zásada, či obecné tvrzení o Bohu, z nichž je odvozena, nejsou ničím jiným než předmětným myšlením a mluvením o Bohu.

Z toho lze uzavřít, že theologie může být v tomto druhém slova smyslu docela dobře předmětná - a přitom vyhovět naší předběžné definici. Není důvodu, proč by Bůh nemohl být právě tak dobře předmětem předmětného myšlení a mluvení theologie, jako může být eminentním Subjektem, kterého poznávám zje a nyní v mém vlastním existenciálním pochopení víry.

Někteří theologové orientovaní na módní analytickou filosofii tvrdí, že každé myšlení a mluvení, které je "nepředmětné" v prvním slova smyslu, je nejenom "nevědecké" (zase v prvním slova smyslu), ale také nekognitivní. Podle nich je vnější vnímání jedinou formou poznání vůbec (s výjimkou případů čistě analytického poznání v tautologických větách matematiky a formální logiky). Z tohoto hlediska theologická tvrzení, tím že nepodléhají principu falzifikace, nemají vůbec povahu tvrzení, ale jsou to lingvistické výrazy, které mají nějaký nekognitivní význam. Theologické výpovědi tak nemohou být principiálně "o" ničem, o to méně mohou být o nějakém božském objektu nazývaném "Bůh".

Theologové, kteří přijímají tento princip, provádějí v theologii mnohem větší redukci než program "demythologizace". Podle nich⁷⁾ musejí být domnělá tvrzení o bytí či povaze křesťanského

Boha kriticky interpretovány jako výrazy postojů či perspektivy křesťana. Samy sice nic netvrdí, ale jimi vyjadřované stanovisko, že ten a ten člověka má tu a tu perspektivu, je otevřeno empirické falzifikaci. Kdybychom měli tento názor přijmout, znamenalo by to, že bychom se museli rozejít s definicí, kterou jsme na začátku formulovali. Tato revizionistická pozice je však neudržitelná. Především to není interpretace, která by legitimně odpovídala povaze evangelia. V této theologii není totiž původní smysl křesťanského svědectví interpretován, nýbrž eliminován. Vedle všeho ostatního, co křesťané kdysi snad doufali, že svědectvím své víry - ať už v podobě vyznání, svědectví, kázání nebo vyučování - dělají, zcela nepochybně také věřili, že kognitivním způsobem odpovídají Boží realitě, která je od nich samých radikálně odlišná a v jejíž milostivé iniciativě a přístupu k sobě samým, má jejich svědectví svou jedinou základnu a jediný předmět. Jistě také věděli, že tato jejich odezva byla výrazem existenciálního porozumění víry, ale sotva kdy měli za to, že jejich svědectví není nic jiného než lidské rozhodnutí a že je lze interpretovat v tom smyslu, aby v něm nedocházelo k žádnému odkazování k objektivní realitě. Boží, že všechno, co v něm tvrdí, tvrdí pouze o sobě a o svém subjektivním postoji k životu. Jistě že svědectví víry neužívá jazyka způsobem, která by byl doslovně identický s jeho užíváním v moderní vědě. Ale z toho nemůžeme odvodit, že křesťanské svědectví je svým smyslem zcela nekognitivní a neobsahuje žádná tvrzení.

Když Bultmannovi kritikové tvrdili, že důsledná demythologizace jakoukoliv objektivní referenci k Bohu a jeho činu vylučuje, vysvětloval svůj záměr takto: "Má-li být řeč o Božím jednání smysluplná, nemůže to být jen nějaká čistě figurální či "symbolická" mluva (tj. způsob vyjadřování svého vlastního sebe-pochopení), ale musí minit Boží jednání v plně reálném a "objektivním" smyslu."⁸⁾ Bultmann dal slovo "objektivní" do uvozovek, čímž naznačil, že sám ještě nenašel plně adekvátní konceptualitu pro svou pozici, nebo že snad ani není v posledu ochoten vzít na sebe vše, co její adekvátní obrana vylučuje. Ukázal ovšem směrem, kde jsme odpovědi na celou otázku blíže než ve všech ostatních alternativách. Alespoň symbolicky pod-

pořil názor, že theologie nejenom nemusí být, ale ani nemůže být nepředmětná, jestliže to znamená zcela nekognitivní, a tak postrádající jakýkoliv přímý a objektivní odkaz k Bohu a jeho milostivé akci. Zde tedy můžeme mluvit o "předmětnosti" a "nepředmětnosti" v t ř e t í m slova smyslu.

Co Bultmann s jinými existencialisty plně sdílí je předpoklad, že jestliže theologické myšlení a mluvení je nepředmětné v prvním slova smyslu, musí být také chráněno před jakýmkoli pokusem o racionální hodnocení a ospravedlnění. A tak i když Bultmann nechce říci, že křesťanské svědectví a theologie jsou zcela nekognitivní, přece zomítá požadavek, aby theologické výroky prokázaly svůj nárok na kognitivní status odkazem k nějakému jasné specifikovanému kritériu svého smyslu či pravdy. Z toho je patrné, že existuje ještě č t v r - t ý význam pojmu "nepředmětného myšlení a mluvení".

Jak jsme si připomněli, analytičtí filosofové jsou toho názoru, že nárok na kognitivní status mají určité výroky jen tehdy, jsme-li připraveni podpořit tento nárok tím, že budeme jasné specifikovat princip, podle něhož lze pravdivost těchto výroků racionálně určit. S tím je třeba souhlasit. Nemůžeme-li či nepotřebujeme-li popírat, že theologické výroky chtějí říci cosi pravdivého o objektivní realitě a jednání Boha, potom nemůžeme, ani nepotřebujeme popírat, že také tyto výroky podléhají nutnosti racionálního ospravedlnění. Tento předpoklad bývá díky určitému neodorozumění běžně problematizován. Často se předpokládá, že o verifikaci lze mluvit jedině ve smyslu, který ilustruje metoda deduktivního důkazu v matematice a logice, či induktivní procedury speciálních věd a historie. Ale toto je velmi úzce a pozitivisticky pojatý pojem poznání. Jestliže nechceme smysluplnost předpokládat jen pro tvrzení matematických a empirických věd, proč bychom měli předpokládat, že jediným druhem racionálního argumentu je ten, s kterým se pracuje v těchto oborech?

Běžnou překážkou je také neschopnost jasné rozlišovat mezi vírou a její reflexí - theologií. Ta rovina naší existence, na níž dochází k víře, jistě není rovinou, na níž by mohlo docházet k otázce racionálního ospravedlnění. Ale jestliže theologické výroky nejsou pouze vyjádřením víry, ale tvrdí také něco

o Boží realitě, které víra rozumí jako svému základu, pak je otázka po racionální ospravedlnění těchto výroků zcela namístě.

Ještě základnějším problémem je to, co lze nazvat hlubokým skepticismem vůči metafyzice, který je posilován vysoce selektivním sledováním skutečného vývoje filosofie v naší době.

Jestliže prvním (byť ne jediným) úkolem theologických výpovědí je dospět k smysluplným tvrzením (aspoň v nějakém smyslu), tak jediným druhem takovýchto tvrzení jsou tvrzení metafyzická. To znamená, že tvrzení těchto výpovědí odkazují k tomu, jak věci objektivně jsou, a přece to nejsou tvrzení, která by byla empiricky falzifikovatelná, tak jako hypotézy speciálních věd. Nemají tuto povahu proto, že jejich specifickou funkcí není reprezentovat variabilní detaily naší zkušenosti ve světě, ale její konstantní strukturu - to jest to, co všechny druhy zkušenosti mají bez ohledu na svůj empirický obsah nutně společné. To znamená, že je-li theologické či metafyzické tvrzení falešné, není tomu tak proto, že nedokázalo předpovídat to, co odhaluje naše partikulární vnější vnímání, ale proto že nějakým způsobem zkresluje společnou strukturu všech našich zkušeností, jichž jsme si původně vnitřně vědomi, a pak je ovšem popřeno kteroukoliv z nich.

Ogden tím nechce říci, že theologická tvrzení jsou prostě tvrzení metafyzická. To vzhledem k naší definici držet nelze, protože theologické výpovědi jsou v nutné relaci ke specificky křesťanské víře v Boha, což o metafyzice jako takové neplatí. Avšak theologické výpovědi, které mají povahu tvrzení, patří logicky do třídy metafyzických tvrzení, a proto také druh jejich racionální obrany je rodově příhodný pro všechna tvrzení této logické třídy.

Mezi protestanty je ovšem hojně rozšířen názor, že kritické dílo Spinozy, Humea, Kanta a mnoha dalších prokázalo neudržitelnost "křesťanské filosofie" klasické metafyzické tradice. Právě tak evidentní je ovšem i to, že velké idealistické systémy devatenáctého století, které tuto metafyziku měly nahradit, nejsou o nic méně problematické. Proto dominantní směry v dnešní filosofii, na nichž se většinou orientuje protestantská theologie, jsou buď nemetafyzické, nebo přímo antimetafyzické.

Co většina těchto theologů zcela ignoruje je skutečnost, že metafyzika prošla v nedávné době radikální transformací, jednou z nejvýznamnějších ve své dlouhé historii, a že tak prokazuje, že nemá jenom minulost, ale také budoucnost.⁹⁾ Přitom právě v tomto filosofickém díle je věnována obrovská pozornost logice metafyzických výpovědí a je vlastně koncipováno jako výzva pozitivistickému dogmatu, že neexistují tvrzení, která by mohla obsahovat objektivní referenci a přitom nebyla empiricky falsifikovatelná.¹⁰⁾ To vše se ovšem také týká koncepcí Boha a bytí vůbec a uvádí tak do pravých mezí moderní denunciaci metafyziky, které se tak rozšířily mezi theology.

Není třeba mít nejmenší pochybnosti o tom, že i tato metafyzika bude jednou nahrazena něčím jiným a rozhodně ani dnes nelze mít za to, že to je jediné místo, kde jsou významné filosofické zdroje pro theologickou práci. Sotva která jiná dnešní filosofie je však tak kvalifikována integrovat poznatky celé západní filosofické tradice a být tak práva legitimním motivem klasické metafyziky i nejradikálnějších forem moderní kritické filosofie. Není to totiž filosofický fragment, tak jako je tomu v případě existencialistické filosofie či lingvistické analýzy, které docilují hlubin fenomenologických poznatků či vysokého stupně konceptuální přesnosti jen za cenu renegace na tradiční úkol a cíl filosofie - být integrující sekulární moudrostí. Procesuální filosofie poskytuje celostný filosofický pohled, který má stejné dimenze jako křesťanská filosofie naší intelektuální tradice a jehož hermeneutický význam pro theologii může být proto právě tak veliký. A Ogden dodává, že může-li se nějaká současná filosofie prezentovat jako "sekulární protestantská filosofie" a tak tvořit protiváhu tomistické filosofii katolické theologie, pak to není Heidegger (nebo existencialismus všeobecně), ale filosofie *d e n i* - ve své nejvýzrálejší formě.

Buď jak buď, bez pomoci nějaké takovéto filosofie nelze uplatňovat nárok na kognitivní status theologických výpovědí. A jestliže theologické myšlení a mluvení má co dělat s Bohem, který se zjevuje v Ježíši Kristu, pak zahrnuje i nároky prav-

divosti, které nelze konceptuálně vyslovit a formulovat jinak než pomocí adekvátní metafyziky a filosofické theologie. Theologie musí být připravena odpovídat za smysl a pravdivost svých tvrzení.

Závěrem lze tedy říci, že theologické myšlení a mluvení se zásadně liší od toho, oč běží v moderní vědě, a v tomto smyslu lze práve mluvit o jeho "nepředmětnosti". Tím je ovšem nárok na tento termín vyčerpán. Jinak platí to, co platilo vždycky - pro církevní Otce, doktory středověké theologie i reformátory: že theologie je svým vlastním způsobem vědecká, že její výpovědi jsou z největší části tvrzeními o Bohu a jeho jednání, a že obrana těchto tvrzení - pokud je racionálně vůbec bránit lze - může být pouze obrana metafyzická. Problémem nepředmětného myšlení a mluvení současné theologie, říká Ogden zcela na závěr, je to, že tuto trojí objektivitu, která tvoří vlastní podstatu theologického úkolu, spíše zatemňuje než vyjasňuje, ano že se jí vlastně vzdává, místo aby na ní celou svoji silou trvala.

P o z n á m k y

- 1) "Pojetí pravdy a jeho ontologické předpoklady", REFLEXE 1/1 1965 (2:1-13)
- 2) "Věřit a myslit", tamtéž (6:1-14)
- 3) Viz Milan Balabán, "Nepředmětný Bůh", tamtéž (3:1-23) a Hejdánkovu kritiku "Nepředmětná 'entita'?" tamtéž (10:7-15)
- 4) Příspěvky Heinricha Otte a Fritze Buriho k témuž tématu byly otištěny v ZThK, 1964 ss. 327-352 a 353-371. Ogdenův text se objevil ve sborníku jeho esejů The Reality of God, Harper and Row, 1963, ss. 71-96, pod názvem "Theology and Objectivity".
- 5) Jako typického obhájce tohoto stanoviska uvádí Ogden Rudolfa Bultmanna.
- 6) Tak Bultmann charakterizuje vlastní novozákonní výpovědi o Bohu, které jsou předmětem jeho "demythologizačního" díla.

- 7) Ogden se věnuje hlavně dílu Paula van Burena.
- 8) Kerygma und Mythos II, ss. 196n
- 9) Ogden má na mysli především dílo procesualních filosofů Alfreda N. Whiteheada a Charlese Hartshorna.
- 10) Ogden v poznámce uvádí, že podle Hartshorna je kritériem metafyzické pravdy "the absence of any positive meaning for the denial of a statement or - the same thing - the failure of the statement to exclude any positive state of affairs." Odtud vyplývá, že pozitivní tvrzení o realitě, která odkazují k tomu, co je všem jejím aktualizovatelným možnostem společné, mají nutně informativní povahu. Podle Ogdena lze pomocí nějakého takového kritéria převzít i odpovědnost za tvrzení křesťanské teologie.

NĚKOLIK POZNÁMEK K PROBLEMATICE LIDSKÝCH PRÁV V GORBAČOVĚ PŘESTAVBĚ

(Jiří Hájek)

Zahraniční sdělovací prostředky přijaly a předávaly se značným důrazem informaci o osobní výzvě Gorbačově A.D. Sacharovovi k návratu z Gorkého do Moskvy, o Sacharovově účasti na mezinárodním moskevském mírovém fóru i o propuštění většího počtu sovětských disidentů z vězení, psychiatrických klinik i z vyhnanství. Někteří komentátoři v tom spatřovali - s otazníkem či bez něho - znamení nového postoje sovětského vedení a vlády k problematice lidských práv.

Znamení toho druhu, i když snad méně senzačně svítících či znějících, je tu ostatně víc. Ukázala se již na XXVII. sjezdu sovětských komunistů v únoru 1986. Při výkladu programu přestavby sovětského hospodářství a celé společnosti aluvil Gorbačov o "celém arzenálu sociálně politických a osobních práv sovětského člověka" a označil za nejpodstatnější povinnost strany i státu jejich "prohloubení a upevnění jejich záruk". V programu strany, schváleném jako "nová redakce" chruščevovského programu z r. 1961, ukládá se straně "napomáhat k tomu, aby se rozšiřovala a obohacovala sociálně ekonomická, politická a osobní práva a svobody občanů, aby vznikaly stále příznivější podmínky a záruky jejich úplné realizace", a v rezoluci sjezdu k přestavbě se požaduje v souvislosti s upevňováním právního základu života státu a společnosti co nejprísanejší dodržování zákonů a "upevňování práv a svobod sovětského člověka". Sama dikce těchto pasáží naznačuje vědomí, že tu není vše v úplném pořádku, jak bylo v SSSR i u nás při zmínce o lidských právech vyhlašováno a poukazem na jejich špatný stav v kapitalismu: uznává se potřeba všestranně zlepšit, rozšířit, upevnit tato práva a zjednat záruky jejich uskutečňování i respektování.

Na sjezdu se k lidským právům mluvilo též v souvislosti s mezinárodní politikou: Do komplexního systému mezinárodní bezpečnosti zahrnul Gorbačov referát "rozšíření spolupráce v uplatňování politických, hospodářských a osobních práv člověka". V červenci 1986 při návštěvě Mitterranda v Moskvě se - zřejmě jako reakcí na téma rozhovoru s francouzským prezidentem - odvolal na stanovisko sjezdu a rozváděl je slovy, že "na prahu XII. století je stále naléhavější téma lidských práv. Lidé se nechtějí smířovat se zvlášť a bezprávím jak ve svých státech, tak v mezinárodních vztazích. To je hluboce zákonité a projevuje se v tom úroveň vynětější civilizace..." Jde tu o "uplatňování pokrokových idejí sociální spravedlnosti" a také o "jednu ze složek všeobecného systému mezinárodní bezpečnosti".

Význam lidských práv pro demokratizaci sovětské společnosti jako předpoklad i organickou součást procesu přestavby vyzdvihl Gorbačov znovu v řeči na zasedání ústředního výboru strany 27.1.1987: "Demokracie, jejíž podstatou je moc pracujícího člověka, je formou uplatňování jeho širokých politických a občanských práv, jeho zájmu na změnách a praktické účasti na jejich uskutečňování. Vrací se k tomu při zdůraznění "organického sepětí demokracie a kázně, samostatnosti a odpovědnosti, práv a povinností funkcionářů a každého občana /.../ Skutečná demokracie slouží každému člověku tím, že hájí jeho politická a sociální práva, a současně slouží každému kolektivu a celé společnosti, neboť hájí i jejich zájmy". Konkretizuje to poukazem na návrh nového trestního zákona, který by "účinněji hájil zájmy a práva občanů a vedl k upevnění kázně a právního pořádku", a také o potřebě opatření, jež by zvýšila úlohu a autoritu soudu a zabezpečila přísné dodržování nezávislosti soudců. Doplnuje pak informací o přípravě návrhu zákona umožňujícího stíhat protizákonné činy funkcionářů omezujících občanská práva. Usnesení ústředního výboru z 28.1. ve zvláštním odstavci zavazuje pracovníky právních orgánů k úsilí o přestavbu své činnosti, v níž jde o "ochranu zájmů socialistické společnosti a zákonitých práv občanů". V demokracii, v níž referát i usnesení shodně spatřují podmínku úspěchu přestavby společnosti, vy-

zvíhají se tu oproti dřívějším hlediskům práva a svobody občanů, jejich záruky, jejich účinné uplatňování i respektování orgány státní moci.

Myšlenka spojení lidských práv a míru, naznačená na sjezdu i v jednání Gorbačova s Mitterrandem, ozývá se v návrhu států Varšavské smlouvy na vytvoření komplexního systému mezinárodní bezpečnosti, předkládaném na podzim 1986 Valnému shromáždění Spojených národů na jeho 41. zasedání. Podle něho je "bezpečnost států neoddělitelná od boje za zajištění lidských práv ve všech oblastech, především práva na život v míru a svobodě". Ševernadze na tomto zasedání v září 1986 prohlašuje, že "komplexní systém mezinárodní bezpečnosti si nelze představit bez rozsáhlé, otevřené součinnosti v humanitární oblasti. Důrazně se zasazujeme o rozšíření mezinárodní spolupráce při realizaci politických, sociálních a individuálních lidských práv a vyzýváme všechny, aby se na tuto otázku podívali nově a nepředpojatě." Dodal, že v Bernu (na schůzce expertů účastnických zemí Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě k humanitním otázkám helsinského "třetího koše") SSSR navrhl konkrétní kroky k tomu, aby všechny státy vedly své vnitřní zákonodárství do souladu s mezinárodními normami pro tuto oblast. Myšlenka "nedělitelnosti míru", jak ji od r. 1981 v dialogu s mírovými křesťany hájí Charta 77, stejně jako její opakované a našimi státními orgány ignorované návrhy na úpravy čs. zákonodárství a souladu s mezinárodními závazky v oblasti lidských práv nacházejí tedy alespoň verbální podporu sovětských mluvčích - i když se k ní ani pak čs. oficiální místa nevyslovují. Je třeba k tomu dodat, že na vídeňské následné schůzce účastníků Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě sovětský ministr zahraničí prohlásil, že jeho vláda přikládá velký význam západě č. 7 Závěrečného akta z Helsink (respektování lidských práv a základních svobod) a navrhl svolání zvláštní konference o humanitních otázkách a lidských právech.

Tyto a jistě ještě další výroky i některá opatření, mezi něž patří i rozhodnutí poskytnout občanu při volbách "možnost vyjadřovat se k většinu počtu kandidátů" (usnesení ÚV KSČ z 28.1.1987) a tak učinit alespoň krok k tomu, aby volební

právo, rozšiřované současně do sféry řízení hospodářství, bylo skutečným právem, a ne jen formalitou zredukovanou na možnost (a někde prakticky povinnost) potvrdit "kádrové rozhodnutí" byrokratického aparátu moci, svědčí o novém přístupu k otázce lidských a občanských práv, jež je základním prvkem demokratizace jakéhokoli společenského zřízení, jak ukazuje historie. Je samozřejmě možno stavět otázku, do jaké míry tu jde o slova a gesta mající zjednat sovětskému vedení větší hodnověrnost vůči západním partnerům, a tím přesvědčivost jeho mírových a odzbrojovacích návrhů - podobně jako rozsáhlé ústupky v otázce mezinárodní kontroly příslušných opatření. I kdyby tomu tak bylo, byl by to sám o sobě pozitivní krok oproti nedávné minulosti, v níž nejen taková kontrola, ale také jakýkoli pokus jednat na mezinárodním fóru o problematice lidských práv v SSSR a ostatních zemích Varšavské smlouvy nerážel na strohé odmítnutí jako "vměšování do vnitřních záležitostí". Ostatně se k tomu vyslovil M. Gorbačov na moskevském mezinárodním fóru 16.2.1987 odmítnutím domněnky, že nové přístupy SSSR k problémům helsinského "třetího koše" jsou výsledkem nátlaku Západu či snahy se někomu zalíbit. "Ne. Je to výsledek nového myšlení." Toho myšlení, o kterém v téže projevu říká, že se jím sovětské vedení nezabývá od věrejška, že je výsledkem důkladného přemýšlení a úsilí dobrat se "reality v její skutečné podobě" a "překonat způsob myšlení, stereotypy a dogmata, které jsou dědictvím nenávratné minulosti". Toto nové myšlení, k němuž se podle vlastního přiznání sovětské vedení "těžce dopracovalo", má "odstranit rozpor mezi politickou praxí a všelidskými morálně etickými normami".

Všimněme si alespoň některých hlavních prvků obsahu tohoto "nového myšlení", jak se s nimi setkáváme v Gorbačovových projevech. Jejich rozbor by vyžadoval delší studie, zde jen stručně: Základem je tu poznání stavu sovětské ekonomiky a celé společnosti, v němž na rozdíl od dosavadních úspěchů a blízkosti zářivých perspektiv je konstatována krize, stagnace, zastávání nejen technické, ale nepříznivý dopad na všechny vztahy a oblasti. To vyžaduje důkladnou přestavbu především hospodářského mechanismu, ale i dalších oblastí.

K tomu nestačí opatření státní moci, řídicí (pod vedením komunistické strany jako její nástroj) celý život společnosti. Je třeba součinnosti, aktivní a iniciativní účasti lidí, kteří v totalitním systému dosud jen měli plnit příkazy a pokyny "shora", "strany", tj. jejího zbyrokratizovaného aparátu, kontrolujícího a snažícího se určovat všechny složky života a činnosti společnosti. Zde je nutno překonat stav společenské indiferentnosti, v níž vědomí bezmocnosti jednotlivce orientuje jeho myšlení i aktivitu a iniciativu převážně ke konzumentskému shánění na nejružnější úrovni. Proto potřeba demokratizace, bez níž, jak se mnohokrát opakuje v Gorbačovových projevech i v dokumentech KSSS, je přestavba nemožná a nenyatitelná. V jejím průběhu mají lidé - dělníci, technici, vědci - uvést vlastně přestavbu do pohybu a stále ji v něm udržovat. To ovšem znamená, že moc, dosud totalitní, si zde sama stanoví hranice a dá společnosti i jejím členům možnost i prostředky tyto hranice i proti moci samé hájit. V tom je význam záruky lidských práv. Zde se otevírá cesta k dalšímu rozvoji opravdové demokracie, bez níž, jak se znovu prohlašuje, není socialismus a jejíž růst znamená "více socialismu".

Složitost tohoto procesu, který je v SSSR teprve na samém začátku, na prahu v nejvlastnějším slove smyslu, nelze vůbec podceňovat - pokud ji nám lze poznat a pochopit. Gorbačov reprezentuje onu inteligentní, vzdělanou a své společenské odpovědnosti si vědomou část mocenské elity, doufáme, že dost početnou i vlivnou, která věří v tvůrčí schopnosti své společnosti a chce s její pomocí "důkladně obnovit všechny stránky života země, dát socialismu nejmodernější formy společenské organizace a maximálně využít humanistický charakter našeho zřízení..." A zde při demokratizaci naráží především na odpor značné části vrstvy, k níž patří a která dosud bez omezení řídila společnost podle navykklých zásad i ustrnulých dogmat, kontrolujíc jen sama sebe a využívajíc své moci k různým výhodám i privilegiím. Jakékoli omezení této moci i privilegií a už samy nové úkoly přestavby, podmínující postavení každého člena této elity (či "nové třídy") odpovídajícím výkonem při společném úkolu a podrobujiící ten-

to výkon kontroly "shora" i "zdola" - ale i narušení starých překonaných stereotypů i dogmat, ztotožňovaných, stejně jako monopol totalitní moci, s podstatou socialismu, natěs vyvolává zděšení nejen těch, kdo se bojí o svá privilegia, ale i těch, kdo možná poctivě věří v ona dogmata. Nelze ani předpokládat, že na výzvu k demokratizaci odpoví kladně všichni ti, jímž je především adresována, prostí lidé "dole", neboť převzetí společenské odpovědnosti je sice vymaní z jejich dosavadní bezmocnosti, ale zároveň alespoň některé z nich zbaví drobných, relativních a často jen zdánlivých výhod konzumního života či je aspoň uvede v pochybnost, zatímco pozitivní výsledky přestavby se v jejich životě dostaví teprve ve vzdálenější budoucnosti. Z toho určité váhání části těchto vrstev a složek vůči demokratizaci zvláště tam, kde ve společenském povědomí a paměti chybí její živá zkušenost (na rozdíl od situace např. u nás či v Polsku).

Přestavba i demokratizace společností "reálného socialismu" (pozorujeme, že od nástupu Gorbačovova vedení tento termín mizí z oběhu) má reálnou perspektivu jen v souvislostech mírového mezinárodního klimatu. Konfrontace politicko-vojenských bloků dramatizovaná rozdílnou společenskou soustavou a ideologickými schématy staví před obě strany v období jaderných zbraní výhled na konflikt, v němž nemůže být vítěz a porážka se zhoubou hrozí všem. Nové zrytí se snaží zbavit rozdíly společenských soustav přívlastku nesmiřitelnosti. I když se v zásadních ideologických pojmech dál hovoří o všeobecné krizi kapitalismu a perspektivě jeho zániku a vystřídání socialismem, pro politiku současné, do neohledné se táhnoucí historické periody pletl to, co ve sjezdovém referátu - po rekapitulaci negativních znaků kapitalismu - prohlásil Gorbačov: "Ve světě kapitalu žije nevědomost a tmářství bok po boku s nesmírnými úspěchy vědy a kultury. Je to však také společnost, vedle které musíme žít a hledat cesty ke spolupráci a vzájemnému porozumění. Takové už jsou dějiny." Tedy něco jiného než nevyhnutelná poslední bitva, kterou si nepřejeme, ale kterou vyhrajeme, ani chruščovovské "my vas pochoronim" - třeba jen tím, že doženem a předeženem ekonomicky a sociálně v nejbližších 20 letech. Zda a kdy, nepova-

žijeme za možné ani vhodné říkat ani myslet. Raději se zbavujeme černobílého obrazu bipolárního světa a hledáme v něm prvky plurality i jednoty v globálních problémech lidstva (jejichž existence ještě před 10-15 léty např. v polemice proti "Kínskému klubu" byla dogmatiky marxismu-leninismu s výsměchem popírána a přisuzována jen sartelem křečím kapitalismu). Také zde nebude lehké prorazit novým myšlením hradby budované a udržované na obou stranách vojensko-průmyslovými komplexy a ideology démonického obrazu nepřítele jako "říše zla". Jejich vzájemná závislost i bezúčinná solidarita se v tomto zápasu projevuje velmi názorně, stejně jako souvislost s neoddělitelností míru a všeobecné bezpečnosti s demokracií a lidskými právy.

Volání po novém myšlení zaznívá zejména v Díliské deklaraci o zásadách světa bez jaderných zbraní a násilí, podepsané 27.11.1986 M. Gorbačovem a R. Gándhím. Požaduje ve svém závěru "revoluční přestavbu v myslích lidí, výchovu národů k míru, vzájemné úctě a snášenlivosti", staví se proti propagandě války, nenávisti a násilí i stereotypnímu myšlení v kategoriích nepřátelství vůči jiným zemím a národům. Mezi 10 bodů deklarace stojí z hlediska našeho tématu za povšimnutí požadavek povatovat lidský život za nejvyšší hodnotu a zajišťovat podmínky pro harmonický vývoj osobnosti.

Nejde tu, stejně jako u jiných aspektů toho, co je označováno za "nové myšlení", o to zkoumat originalitu, skutečnou novost proklamovaných idejí a zásad. Někde v nové, někde v dřívějších formulacích se tu vlastně opakuje mnoho z toho, co bylo řečeno v Chartě Spojených národů (ani tam to vždy nebylo zcela nové), v rezolucích a deklaracích přijatých na fóru OSN, ale i mimo ně, v Helsinkách 1975 nebo na setkáních neangažovaných států či v závěrech jednání vysoce kvalifikovaných útvarů expertů s vysokou morální autoritou, jako Brandtova či Palmeho komise. Nové a významné tu je to, že tyto myšlenky a zásady bere vážně představitel světové velmoci, vyhlašuje za závazné pro jednání této velmoci a vyzývá - v zájmu lidstva, života na Zemi a proto zájmu všech - ostatní, především druhou, s jeho státem soupeřící velmoc, k jednání na základě těchto zásad. V díliské deklaraci se SSSR

přímo zařazuje do "sílící mírové koalice, která sjednocuje úsilí hnutí nezúčastněných, skupiny šestí zemí a všech mírumilovných států, politických stran a společenských organizací".

Je přitom jasné, že od vyhlášení zásad tohoto druhu je k jejich realizaci hodně daleko. Stalin konečně také souhlasil s Chartou Spojených národů a Brežněvovo vedení po intervenci v Československu ratifikovalo mezinárodní pakt o lidských právech a podepsalo Závěrečný akt v Helsinkách. Také místo, kde byla dílčí deklarace podepsána, neleží tak daleko od hranic Afgánistánu a přítomnost sovětských vojsk i jejich ozbrojená akce v této zemi vrhlo na text deklarace stín, který bude na ní ležet, dokud tato vojska neodejdou.

Také v otázce lidských práv v SSSR je sice jisté třeba uvítat významná prohlášení i rozhodnutí nejvyšších míst, zároveň však čekat, kdy dojde k plnému plnění toho, co bylo slíbeno či naznačeno symbolickými gesty vůči jednotlivcům. Toto plnění nebude jednoduché ani lehké. Bude odporovat dosavadní zaběhlé praxi, kterou generální tajemník kritizoval na ústředním výboru koncem ledna ve všeobecných polohách, kde poukazoval na nedemokratické praktiky a postoje členů a aparátu mocenské elity.

Málokterá moc, i když se hlásí k sebeušlechtilějším ideálům, souhlasí ochotně s omezeními ukládanými jí vůči těm, nad nimiž vládne (jen si vzpomeňme, jak se takovým omezením po celá staletí vzpírala církev dovolávající se Krista). A i když její nejvyšší orgány taková omezení uznají za nutná proto, aby tato moc mohla účinně fungovat a společnost jí podléhající se vymanila ze stagnace, brání se aparát této moci buď vědomě, záměrně, nebo prostě ze setrvačnosti či nezpůsobilosti fungovat nově se stále znovu a znovu vrací do starých kolejí. Taková omezení pak zužuje svou interpretací, svými praktikami, snaží se je zbavit účinnosti. Tím silnější bude tohle vše tam, kde tato moc nad společností a všemi jejími složkami je co nejširší a zasahuje co nejhlouběji. Sebeosvědčenější vládce či vedení této moci ne vždy dokáže - dovede, může či smí - překročit stín, který tato moc vrhá na něho a s ním. O to je naléhavější, aby slova i rozhodnutí tuto

moc aspoň poněkud omezující našla ohlas v lidu, k němuž se obrecejí s přímou či nepřímou výzvou k samostatnému jednání, které dříve či později znamená dialog, spolupráci či střetnutí s aparátem moci a jeho představiteli na nejhrůznějších stupních. Takový pohyb může pak vést k dalším iniciativám společnosti směřujícím k dalšímu rozšíření jejího prostoru a ke krokům, které z objektu moci mohou postupně učinit jejího partnera a ji nakonec změnit v to, čím podle všech zásad její vlastní teorie má být - v nástroj společnosti pro její správný vývoj. Na té cestě je uznání a účinné uplatňování lidských a občanských práv velkým krokem. Zdá se - podle toho, co jsme se dočetli či doslechli o stanovisku A.D. Sacharova - že vedoucí představitelé hnutí za lidská práva v SSSR si to plně uvědomují a jednají podle toho.

Pro ty, komu jde o lidská práva a demokracii u nás, je důležité sledovat tento vývoj v SSSR, znát co nejvíc o jeho různých aspektech, všimnout si boje, který vede pokroková část mocenské elity za mobilizaci veřejnosti a jejích aktivních složek proti překážkám a odporu konzervativních sil. Není pochyby, že ti, koho Brežněvovo vedení po potlačení demokratického pohybu roku 1968 dosadilo k moci u nás, dělají a budou dělat vše pro to, aby zabránili účinnosti kladného ohlasu sovětských reforem u nás a naopak posílili ty, koho v SSSR považují za své spojence či ochránce. Hluboká krize, do níž se jejich "normalizací" a jejími následky naše společnost dostala, volá po důkladných změnách či přestavbě. A tu si její živé síly budou musit vynutit. Tentokrát může být sovětský příklad dobrým pomocníkem.

(27.2.1987)

(Milan Balabán)

--- a potěškám

Jméno s v a t é h o

Ladislava H e j d á n k a , který si lehl jako
těžkopádný buvol uprostřed neřádu světa
a obsypán ovády a jedovatými sosáky
Nehne Ani Brvou a bolesti v kříži drží
se zarýglovanými zuby a říká jen Ano nebo Ne
Je to Ještě Dítě Které Narodilo se nám Kezná
ještě ANONE jako naše vycvikané denně promejvané
dušičky-hlušičky a Sama Pravda Otvírá Nám
Budoucnost a je pravda že Pravda je břemenem,
milý příteli, ale je to břímě rozkošné a lehké
Ona Si Iť Sama Nese a nedrží se tak křečovitě,
milý příteli kvůli věčnosti dechu vidoucích
a živých nelze si pořád ohmatávat krk to raději
vem brk a Napiš Dopis Příteli každý den je
dobřej každý den je dobřej a když jsi ze všeho
modřej nedej si ujít jakékoli slůvko o naději...
i kdyby to byla domovnice která ti jednou pomazala
kliku...ale nechci být vulgární kvůli Jakubovi --
We Shall Overcome, i kdyby nás privat odejchávali
V Nebi Je Trůn, říká Sváta, a Heda říká Už tu byli
zase ale s pomocí andělů, i když já na ně teda
nevěřím, se mně podařilo zamknout dveře,
každý den je dobřej a utrpení to je matka všeho,
milý příteli,ale prej je tedy háká svatba,
Svatba v Kani Tak Tam Teda Jdem Jen z utrpení
roste šalvěj prýšticího přístí a ze Šťastné
Náhody, když nevíš a když jsi namydlenej a oni
přicházejí tu
přichází i Ona na nejtišších nožkách
pro Ladislava H e j d á n k a
filosofa trpělivosti a strupaté něhy
co raděj dává než bere

(Ze skladby ŽIVOTOPISY SVATÝCH PŘÍMLUVŮ)

S o u p i s t e x t ů L. H e j d á n k a

- 01 Ptačí rozum. (Glosa) Naší přírodou 4, 1940, s.334.
- 02 (H.Š. - Jerie, Pavel) Poznámky k pěstování drosophil.
(Článek) Vesmír 23, 1944, s. 49-51.
- 03 Kam jde svět? (Článek) Záhon (školní časopis RG Slo-
venská) 1946, č.5, s.3-4.
- 04 Hlas kazatele. (Recenze: Bedřich Jerie, I slovo je čin,
Praha 1946.) Bratrstvo 25, 1947, č.5, s.4 obálky.
- 05 Se kým půjdeme? (Příspěvek do ankety) Národní osvobození
27.9.1947
- 06 Konference evropských křesťanských vůdců v Belgii (Lustin)
(Zpráva) Křesťanská revue 14, 1947, č.2, s. 62-63
- 07 Několik poznámek o svobodě. (Glosa) Vánoční obězník
akademické IMCA, prosinec 1948, s.5.
- 08 Člověk a dějiny. (Článek) Křesťanská revue 16, 1949,
s. 42-47.
- 09 Člověk a věda. (Článek) Křesťanská revue 17, 1950,
s. 44-50.
- 10 Pojetí pravdy a některé jeho ontologické předpoklady.
Disertační práce /Filosof. fakulta University Karlovy),
Praha 1952. 293 str.
- 11 Pravda, člověk, svět. (Polemika) Křesťanská revue 23,
1956, s. 216-217.
- 12 Drosophila jako akvarijní krmivo. (Článek)
Živa 5, 1957, s. 70-72.
- 13 Lebistes reticulatus na výstavách. (Glosa)
Živa 5, 1957, s. 192-193.
- 14 Pravda a dějiny. (Článek - k 15.výročí smrti Em.Rádl)
Křesťanská revue 24, 1957, s. 141-142.

- 15 Subjekt a skutečnost. (Článek - polemika s Jifím Ze-
manem) Vesmír 36, 1967, s. 212-214.
- 16 Moderní Komenský (Recenze: J.A.Komenský, Scholarum re-
formator pansophicus, Praha 1956) Dějepis ve škole 4,
1957, s. 383.
- 17 Historie a pravda. (Polemika) Kostnické jiskry 43,
1958, č.6, s.4.
- 18 O smysl života. (Recenze: Milan Machovec, O smyslu lid-
ského života, Praha 1957) Křesťanská revue 25, 1958,
s. 60-61.
- 19 Co je lidskost? (recenze: Vercors, Nepřirozená zvířata,
Praha 1958) Křesťanská revue 25, 1958, s.123.
- 20 Kozáckovo pojetí pravdy. (Článek) Theolog. příloha
Křesťanské revue 25, 1958, s.80-86.
- 21 Pravda a skutečnost. (Článek) ve sborníku: O svrcho-
vanost víry (k 70.výročí narození J.L.Bromáčky), Praha
1959, Komenského evang. bohoslov. fakulta, s.69-74.
- 22 Člověk a vesmír. (Recenze: Pierre Teilhard de Chardin,
Le phénomène humain, Paris 1955) Křesťanská revue 28,
1961, s. 188-190.
- 23 H.,L.-Pokorný, Petr) Ježíš - víra - christologie. (Článek)
Theol.příloha Křesťanské revue 29, 1962, s.45-53.
- 24 Víra v sekularizovaném světě (Článek) Kostnické jiskry
47, 1962, č.29 (s.2), č.31 (s.2) a č.32 (s.2).
- 25 (H.,L.-Pokorný, Petr) Jesus, Glaube, Christologie.
(Článek - německá verze č.23) Theologische Zeitschrift
18, 1962, s.268-282.
- 26 Perspektivy automatizace dokumentační práce v mikro-
biologii a imunologii. (Článek)
a) Zprávy z epidemiologie a mikrobiologie 4, 1962, č.2,
s.125-135.
b) Bulletin Čsl.společnosti mikrobiologické při ČSAV,
1.8.1962, s.7-11.

- 27 Víra a zvěření. (Glosa) Křesťanská revue 30, 1963, s.52-53.
- 28 Práce pro člověka. (Glosa) Křesťanská revue, 30, 1963, s.100-102.
- 29 Co chceme interpretovat? (Glosa) Křesťanská revue 30, 1963, s.223-225.
- 30 Perspektivy automatizace dokumentační práce v mikrobiologii a imunologii. (Článek - viz č.26) Časopis lékařů českých 102, 1963, s.582-584.
- 31 Význam reprodukčních technik pro zpřístupnění informací. (Článek) Zprávy a epidemiologie a mikrobiologie 4, 1963, č.2, s. 123-129.
- 32 Filosofie člověka. (Recenze: Karel Kosík, Dialektika konkrétního, Praha 1963) Plamen 5, 1963, č.12, s.118-120.
- 33 Svět bez člověka. (Článek) Vesmír 43, 1964, s.85-87.
- 34 Informace na mikrofilmech. (Glosa) Zprávy z epidemiologie a mikrobiologie 5, 1963, č.4-5, s.64-65.
- 35 Technika, morálka, život. (Recenze: Radoslav Selucký, Ekonomika, morálka, život, Praha 1963) Plamen 6, 1964, č.5, s.157-158.
- 36 Feuerbachova filosofie člověka. (Článek) Dějiny a současnost 6, 1964, č.7, s.31-33.
- 37 Filosofická antologie. (Recenze: Antologie z dějin československé filosofie - I., Praha 1963) Plamen 6, 1964, č.7, s.149-150.
- 38 Aristoteles a naše doba. (Recenze: Jan Patočka, Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové, Praha 1964) Literární noviny 13, 1964, č.33, s.4.
- 39 Objev budoucnosti a umění. (Článek) Tvář 1, 1964, č.7, s.16-19.
- 40 Studie o Aristotelovi. (Recenze: Jan Patočka, Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové, Praha 1964) Plamen X 6, 1964, č.9, s.146-147.

- 41 Perspektivy ekumenické práce u nás. (Článek) Křesťanská revue 32, 1965, s.12-15.
- 42 Filosof odmítá cenu? (Glosa - k Sartrovi) Tvář 2, 1965, č.2, s.34-35.
- 43 Garaudy a dialog. (Recenze: Roger Garaudy, Perspektivy člověka, Praha 1964) Plamen 7, 1965, č.3, s.150-152.
- 44 Sancho Panza. Švejk a Ivan Denisovič. (Glosa) Tvář 2, 1965, č.3, s.31-32.
- 45 - (bez nadpisu; v rubrice "Kronika"; glosa - nový pohled na zakladatele Křesťanské revue) Křesťanská revue 32, 1965, s.67.
- 46 Víra a věda v díle P. Teilharda de Chardin. (Článek) Křesťanská revue 32, 1965, Theolog. příloha s.31-36.
- 47 O pravdě v umění a filosofii. (Článek) Plamen 7, 1965, č.6, s.30-35.
- 48 Vydavatelský omyl. (Recenze: S.Z.Utkin, Marxistická etika, Bratislava 1964) Tvář 2, 1965, č.6, s.36-37.
- 49 Filosofie člověka? (Recenze: Milen Machovec, Smysl lidského života, Praha 1965) Tvář 2, 1965, č.7, s.31-32.
- 50 Umění a život v autentičnosti. (Článek - o filosofii Karla Kosíka) Tvář 2, 1965, č.9, s.1-4.
- 51 Odpověď Tominevi. (Polemika nad Machovcovou knihou Smysl lidského života) Tvář 2, 1965, č.10, s.35-37.
- 52 Prověrka humanismu. (Recenze: Václav Havel, Vyrozumění - divadelní hra.) Křesťanská revue 33, 1966, s.44-45.
- 53 Atheismus a otázky nové interpretace. (Článek) Křesťanská revue 33, 1966, s. 66-69 a 92-94.
- 54 Umenie a človek vo filosofickom pohľade. (Článek) Slovenské pohľady 82, 1966, č.3, s.41-45.
- 55 Marxismus v proměnách. (Recenze: Lubomír Nový, Filosofie v neklidných dobách, Praha 1966) Host do domu 13, 1966, č.4, s.71-72.

- 56 Jestě křesťanství a náboženství. (Polemika)
Kostnické jiskry 51, 1966, č.21, s.2.
- 57 Abstraktní Jessenius. (Recenze: Josef Polišenský,
Jan Jesenský - Jessenius, Praha 1965) Plamen 8, 1966,
č.7, s.160.
- 58 Perspectieven van oecumenische arbeid in Tsjechó-Slo-
wakije. (Článek; holanský překlad č.41)
Kerk in ontmoeting 2, 1966, č.1, s.2-6.
- 59 Glaubensüberlieferung: Nachahmung oder anknüpfendes
Überschreiten? (Článek)
Communio viatorum 9, 1966, s.17-24. (Praha)
- 60 Aspekty strachu. (Recenze: Aspekte der Angst, Stuttgart
1965) Plamen 8, 1966, č.8, s.154-156.
- 61 Vyhlání a naděje. (Článek - o Ernstu Blochovi)
Křesťanská revue 33, 1966, s.156-157.
- 62 Co je abstrakce? (Recenze: Oliver Tenzer, Abstrakcia,
Bratislava 1966) Plamen 8, 1966, č.10, s.156-157.
- 63 Filosofie a politika. (Recenze: Miroslav Kusý, Filozofia
politiky, Bratislava 1966) Plamen 8, 1966, č.10,
s.159-160.
- 64 Hodnota a smrt. (Předmluva: A.N.Whitehead, Nesmrtelnost.
Přeložil L.Hejdánek) Soukromý tisk, Praha 1966;
17 stran. Předmluva na s. 3 - 6.
- 65 Marxistická kritika dialektické teologie. (Článek -
recenze: Milan Machovec, O tak zvané "dialektické" teo-
logii současného protestantismu, Praha 1962, a sloven-
ského překladu, Bratislava 1964) Filozofia 21, 1966,
s. 549-557.
- 66 Dielo a predmet. (Článek) Slovenské pohľady 82, 1966,
č.10, s.77-85.
- 67 Pravda a prax. (Článek - o Rádlově pojetí pravdy) Mladá
tvorba 11, 1966, č.9, s. 12-15.
- 68 Věk osobních vztahů. (Recenze: Dietrich von Oppen,
Das personale Zeitalter, Stuttgart/Gelnhausen 1965)
Křesťanská revue 33, 1966, s.215-216.

- 69 Aspekte der Angst. (Recenze: Aspekte der Angst, Stuttgart 1965) *Communio viatorum* 9, 1966, s.205-206.
- 70 Pojetí pravdy v "Útěše z filosofie". (Článek - o Emanuelu Rádlovi) *Křesťanská revue* 34, 1967, s.99-100.
- 71 Člověk a otázka. (Článek) in: Sborník "Podoby", Praha 1967 (Čs. spisovatel) s. 129-141.
- 72 Rozhovor o revoluci. (Panelová diskuse) *Křesťanská revue* 34, 1967, s. 185-189.
- 73 Tvář jako zkušenost. (Článek) *Literární listy 1* (=Literární noviny 17), 14.3.1968, č.3. s.8.
- 74 Demokratizace a křesťané. (Článek) *Kostnické jiskry* 53, 13.3.1968, č.11, s.2.
- 75 Víra a svět u J.L. Hromádky. (Článek) *Křesťanská revue* 35, 1968, č.3, s.65-67.
- 76 Křesťané a společnost. (Článek) *Student* 4, 1968, č.22, s.3.
- 77 O poctivý vztah k Marxovi. (Glosa) *Křesťanská revue* 35, 1968, č.4, s.75-76.
- 78 Místo vědy v obrodě společnosti u T.G. Masaryka (Článek) *Sešity* 3, 1968, č.21, s.7-10.
- 79 Člověk a příroda. (Recenze: Pierre Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1967) *Křesťanská revue* 35, 1968, č.5, s.100-102.
- 80 Ideologie a křesť. (Článek) *Plamen* 10, 1968, č.6, s.12-21.
- 81 Democratization and Christians. (Článek - anglický překlad č.74) *Religion in Commun.Domin.Areas* 7, 1968, č.7-8, s. 63-65.
- 82 Víra a filosofie. (Článek) *Křesťanská revue* 35, 1968, č.6, s.126-132.
- 83 Dějiny se rozhodují dnes. (Glosa) *Slova svobody*, srpen 1968, (č.1.) s. 13-15.
- 84 Politikové a kompromis. (Glosa) *Slova svobody*, srpen 1968, (č.2,) s.2-3.

- 85 Politikové a kompromis. In: Sedm pražských dnů, Praha, září 1968, s. 306-307. (Přetisk č.84)
- 86 Politicians and Compromise. In: Seven Days in Prague (7), ed. Robert Littell. 1969, s. (7)
(anglický překlad č. 84 = 85)
- 87 Perspektiven der ökumenischen Arbeit. (Článek - německý překlad č.29) In: Stimmen aus der Kirche der ČSSR, München 1968, Chr.Kaiser Verlag, s.104-110.
- 88 Masaryk a naše dnešní krize. (Článek, vysázený v srpnu 1968, stažen z nevyslédého 1.čísla Tváře, pořízeno jen několik otisků) Tvář 3, 1968, č.1 (1.verze), s. 7-11.
- 89 Jaspersovo pojetí jednoty dějin. (Článek) Dějiny a současnost 10, 1968, č.9, s.28-31.
- 90 Filosofie a dějiny v Rádlově myšlení. (Článek) Tvář 3, 1968, č.1, (2.verze), s. 38-43.
- 91 Gnoze a dnešek. (Glosa - recenze: Petr Pokorný, Počátky gnoze, Praha 1968) Tvář 3, 1968, č.1 (2.verze), příloha s.VIII.
- 92 Křesťané a moderní svět. (Glosa) Tvář 3, 1968, č.1 (2.verze), příloha s. VIII-XI.
- 93 Člověk a civilizace. (Článek) Plamen 10, 1968, č.11, s. 5-14.
- 94 Kultura tváří v tvář politice. (Článek) Tvář 3, 1968, č.2, s.10-13.
- 95 Člověk a "základ věcí". (Článek - recenze: Max Scheler, Místo člověka v kosmu, Praha 1968) Tvář 3, 1968, č.2, s. 58-61.
- 96 Sborník o Jednotě bratrské. (Glosa - recenze) Tvář 3, 1968, č.2, příloha s. VII-VIII.
- 97 Věda a filosofie. (Článek) Tvář 4, 1969, č.1. s.22-26.
- 98 Otazníky nad ediční praxí. (Glosa) Tvář 4, 1969, č.1, příloha s.II.
- 99 Emanuel Rádl. (Doslov) in: Em.Rádl, Útěcha a filosofie, Mladá fronta, Praha 1969, s. 73-74.

- 100 Místo liturgie v moderní církvi. (Článek)
Via 2, 1969.
- 101 Útěcha z filosofie. (Recenze: Em. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha 1969) Tvář 4, 1969, č.2, s. 59-62.
- 102 Masaryk a Rakousko. (Glosa - recenze: J.B.Kozák, T.G.Masaryk a vznik washingtonské deklarace v říjnu 1918, Praha 1968) Tvář 4, 1969, č.3, s.45-49.
- 103 Karl Jaspers. (Doslov) in: K.Jaspers, *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 1969, s. 89-90.
- 104 Filosofie a křesťanství. (Článek) Tvář 4, 1969, č.3, s.45-49.
- 105 Existují "přirozená práva"? (Glosa) Tvář 4, 1969, č.3, příloha s. VII-VIII.
- 106 Subjekt, dění, univerzum. (Článek) Tvář 4, 1969, č.6, s. 52-57.
- 107 Víra a moderní svět. (Článek) Tvář 4, 1969, č.6, s.52-57.
- 108 Alfred North Whitehead. (Doslov) in: A.N.Whitehead, *eseje o vědě a filosofii*. Mladá fronta, Praha 1970, s. 119-121.
- 109 Filosofie člověka a tzv. "nepředmětne" myšlení. (Článek) in: sborník "Podoby II.", Čs.spisovatel, Praha 1969, s.109-121.
- 110 J.L. Hromádka osmdesátiletý. (Glosa) Svobodné slovo 6.6.1969, str.1 (roč.25, č.131).
- 111 Svět řeči a řeč světa. (Článek) Filosofický časopis 17, 1969, č.5, s.714-720.
- 112 Søren Kierkegaard. (Předmluva) in: S.Kierkegaard, *Svědčův deník*, Odeon, Praha 1970, s.7-20.
- 113 Deník svědce (Glosa) Noviny Odeonu, září-říjen 1970, s.2-3.
- 114 Reflexia a životní štýl. (Článek) Slovenské pohľady 86, 1970, č.5, s.99-107.

- 115 Filosofie a víra. Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe filosofické. Habilitační práce (pro Komenského evang. bohoslov. fakultu v Praze), Praha 1970, 120 s.
- 116 Dílo jako událost. (Článek) Hudební rozhledy 23, 1970, č.10-11, s.498-500.

(pod jiným jménem)

- 117 Problém normality z filosofického hlediska (vyšlo ve sborníku o normalitě, Stát.zdravot.nakladatelství, Praha 1972 (ed. Eva Syřišťová) (studie)
- 118 Člověk a příroda. (článek) Životné prostředí 8, 1974, č.2, s.62-65
(v obou případech došlo k neautorizovaným změnám,
v druhém případě ke zkrácení)

Další soupis je zcela neúplný, bude časem doplněn:

- 119 O povaze mýtu. (Sborník Pohledy I /samizdat. edice Expedice)
- 120 Dopisy příteli, roč. I. (Samizd.) Praha 1977 (vycházelo zprvu jednotlivě, později jako celý ročník)
- 121 Dopisy příteli, roč. II. (Samizd.) Praha 1978 (vycházelo jednotlivě, později jako celý ročník)
- 122 Dopisy příteli, roč.III. (Samizd.) Praha 1979 (vycházelo jednotlivě, později jako celý ročník)
- 123 Lettere a un amico. (italský překlad - Bologna)
- 124 Dopisy příteli, ročník I-III v jednom svazku. Praha 1980
- 125 Dopisy příteli, roč. IV. Praha 1980 (5 dopisů, nejprve samostatně, v roce 1986 jako samost. svazek)
- 126 Dialogy (sazky textů, vydávali nejprve Hejdiánek a Tesař, později spolu s Battěkem, pak odstoupil Tesař, řada zanikla zatčením Rud.Battěka) 1978-79, Praha

- 127 Svazky pro dialog. Řada textů, vydávaných L.Hejdánkem v roce 1980-1985, celkem vyšlo 23 svazků
- 128 REFLEXE. Časopis (samizd.) pro filosofii a teologii, 1. číslo vyšlo koncem roku 1985. S kruhem spolupracovníků vydává L.Hejdánek.
- 129 OIKOUMENE, knihovnička ekumenických textů (velmi široce pojatá OIKOUMENE) při časopise REFLEXE. Zatím vyšlo 6 svazků
- 130 Filosofie a víra. Oikoumene, sv.1, Praha 1985 (samizd., text č.115)
- 131 Filosofie a teologie. Sborník textů, L.Hejdánek a J.S. Trohan. OIKOUMENE sv. 2, Praha 1985.
- 132 Dopisy přátelí, sv.IV. OIKOUMENE sv.3, Praha 1986 (samizd., texty č.125)
- 133 Život a slovo. OIKOUMENE sv.4, Praha 1985, (samizd., vybrané Svazky pro dialog, č.1, 8, 11, 12, 17, 20, 19).
134. Filosofie a současnost. Oikoumene sv.4, Praha 1986 (samizd., Svazky pro dialog.



O b s a h

Úvodní slovo (J.S.Trojan)	1
Pravda a svoboda (L. Hejdánek)	3
Ježíš a pravda (J.S. Trojan)	11
Bůh jako výzva a slib (M. Balabán)	25
Nefilosofická pocta filosofii (R. Battěk)	34
Dvojitý styl filosofování (R. Palouš)	42
K otázce konstituce věd o člověku (M. Erml)	66
Noetický problém mezi theologií a filosofií (J. Čapek)	84
Váhání nad Kalvínem (M. Rejchrt)	89
Theologie jako předmětné myšlení (F. Macek)	92
Několik poznámek k problematice lidských práv v Gorbačovově představě (J. Hájek)	103
Ze skladby Životopisy svatých přímluvců (M. Balabán)	112
Soupis textů L. Hejdánka	113

PRAVDA/VÍRA/REFLEXE

Sborník

Uspořádal/J.S.Trojan

Typo/Dan Bohdan

Praha 1987

