

CESTY MYŠLENÍ

Filosofický sborník

Praha 1979

P ř e d m l u v a

Kritika antropocentrismu – to je úběžný bod, jímž k sobě patří všech šest studií a meditací, shromážděných v tomto sborníku. Filosofická odpovědnost, obracející se k tomu, co bylo nazváno a je nazýváno "koncem" (koncem filosofie, koncem evropské civilizace ...), znamená podrobit současnou duchovní a vůbec životní situaci člověka kritice a teprve skrze tuto kritiku, tuto operaci na vlastním těle, a skrze odvrhování všech "samozřejmostí našeho světa" pokoušet se proklostovat cestu – díky jakémusi nepochopitelnému optimismu, díky oddanosti životu. Napadat a zavrňovat předsudečné "samozřejmosti" moderního věku – to se neobejde bez konfliktu s reprezentací statu quo, vyrostlého a spočívajícího právě na scestném common sensu. Prokázat zcestnost těch "samozřejmostí", to je prvním úkolem filosofování, byť by mělo zvažovat oprávněnost vlastní existence. "Začít znova znamená na prvním místě odmítat zčásti nebo skoro úplně ...", napsal Patočka na sklonku svého života.

Shromážděných šest prací je svědectvím o zodpovědnosti myšlení za kletění cesty v dané situaci obzvlášť hustě zarostlé – dokonce pichlavým trnům. Svízelná situace však neruší odpovědnost, neexkulpuje, nepřenechává duchovní usilování těm, kdo žijí v příznivějších "klimatických" podmínkách. Neplatí, že "inter arma silent musae", že filosofování a meditace jsou výsadou těch, kterým historie poskytla SCHOLE, volno, prostor, prázdniny, těch, které zbavila zaneprázdnění. Myšlenka myslí i tehdy, když nemůže konkurovat – ovšem jen v jistém směru – těm profesionálně etablovaným, sečtějším, odborně erudovanějším filosofům EX KATHEDRA, s volným přístupem k časopisecké i knižní literární produkci a s volným kontaktem s významnými duchovními centry a osobnostmi současného světa (když nepočítáme ty "dary modernity", jakými je např. kopírovací a multiplikační technika). Někdy však všechny tyto hendikepy, které mohou vést až k holé nemožnosti účastnit se dialogu či dozvědět se o duchovním pohybu, stimulují myšlení k výkonům snad zajímavým i pro ty "informované". Ostatně : těch skutečně velkých myšlenkových pohybů nebývá mnoho a i ti hendikepovaní mají zpravidla šanci to podstatné přece jen zaslechnout.

Šest příspěvků - šest různých přístupů k otázce po dnešní situaci člověka ve světě. Životopis filosofa předvádí Patočkovu životní pout, na níž se ten nejpodstatnější lidský pohyb, totíž sebezískání skrze sebezvdání, stal do slova a do písmene životním naplněním. Filosofie se tak in concreto skutečně dostala - dle vlastních Patočkových slov - k bodu, "kde nestačí klást otázky a odpovídat, obojí s krajní energií, nýbrž kde se filosof nedostane dále, dokud se sám nezasadí o rozhodnutí." - Konfrontace Heideggerovy interpretace Hebela - domácího přítele s Patočkovou interpretací Dostojevského "smušného člověka" poukazuje na moderní centrum "insecuritatis" - na ztrátu smyslu a ztrátu domova a na překonání moderního nihilismu, dostavujícího se po vykloubení dosavadních předsudečných jistot, a to radikálním opuštěním všech komodit, všeho zajištění, všeho zvěcnělého majetnictví a egocentrického subjektivismu, puštěním se "v lei" do prázdna, bez opatření na záchranu "života", bez zabezpečování, radikálním sebezvdáním. - Filosofii potom ovšem nelze chápat jako lidský výkon, jako výkon lidské vlastnosti : moudrosti, ale jako údivné setkání se zjevením, s něčím, co se vymyká pochopování a uchopování pouze prostřednictvím lidského diskurzivního rozumu, jak se filosofie pochopila v scientisticky orientovaném novověkém konsensu; zjevení, před nímž filosofie zůstává stát, je zjevením celku, který je před každou částečností a každé částečností se vymyká, a je proto naznačitelný jen symbolicky. Symbol překračuje tam, kde člověk překročit nemůže a nesmí. Symbol tedy není nástrojem k dispozici, je více, než co může člověk sám dosáhnout svými nástroji. - Moderní člověk je ovšem tím, kdo sází na své vlastní mohutnosti, především na svůj vlastní rozum. Jeho gravitace ke světlu rozumu má dávnou tradici : lze ji odvozovat (jakožto k rozumu) od Platóna a (jakožto ke světlu) z řeckých mystérií. Proti této orientaci, která se historicky prokázala via facti jako antropocentrická a vedoucí k dnešním koncům všeočko technického světa, lze postavit orientaci jiného, neevropského povodu, totiž křesťanskou. V ní není světlo rozumu tou nejvyšší instancí, láska není posvěcována rozumem (FILE IN TEN SOFIAN), nýbrž přius je láska, která potom posvěcuje eventuálně i rozum. - Je snad tedy křesťanská theologie ušetřena moderní krizí ? Neří, neboť typicky moderní tzv. kritická theologie je nemetafyzickou

pouze in spe, avšak zavádí ve skutečnosti metafyziku subjektivity při svém kritickém přesýpání všech "evidencí" přes síť lidského rozumu. Konec konců je to metoda (cesta) dávno známá; proti ní od patristiky stála metoda druhá, zdůrazňující božské a užívající spíše symbolů než kritického, k jednotlivému faktu obráceného ("vědeckého") aparátu. Obě metody jsou ovšem cestami theologie - totiž v pozitivním, ale i negativním slova smyslu. Neboť zjevování se děje i v negativních zkušenostech, i zakrýváním. Lidská cesta je tajemství nejhlíže, ztrácí-li se jako cesta. Spolehnouti se na sebe sama a na ovládnutí skutečností pomocí svých nástrojů (prokletěná cesta je přece prostředek, jak se dostat snadno a rychle, podle své libovůle, vždy znovu k cíli) znamená v tomto smyslu konec té cesty, která vede k jádru, k podstatě, k tajemství, k tomu vždy ukrytému s vždy nanejvýš "jen" se zjevujícím. - Takže člověku jest zřeknout se oné věkovité tíže k sebezajišťování, člověku sluší se vydat, zapřít sebe sama. Nazapře-li člověk sebe, zůstane sám. Je náročná a těžká ta novozákonní výzva, aby se člověk odevzdal, aby skutečně miloval. Neboť sebevzdání a sebeodevzdání se práce naděje ani jako sebezískávání, ani kvůli sebezískávání; výzva pouze slíbje : odevzdáš-li se opravdu, získáš sebe sama. Ve chvíli, kdy se však odevzdáš kvůli sebezískání, neodevzdáváš se. Odevzdávat se zcela - to je nesmírně těžký úkol. Úkol, který stojí v naprosté opozici k modernímu zabezpečování sebe sama, člověka na světě, v opozici k panování nad světem, aby se člověk zabezpečil.

Práce představují tedy různé záběry téže motivace : filosofování, orientované životopisně, na literární předlohy, na symbol, na dějiny evropského racionalismu, filosofování orientované theologicky, meditace na biblické téma. Jsou dokladem, že zrna, která rozsévač-učitel rozhodil, rostou vlastním životem dokonce i v úhoru : vždyť učitel zemřel a klimaticky lze hovořit spíše o drsných podmínkách.

Daniël Kroupa

Ž I V O T F I L O S O F A

Patočkův filosofický životopis

1. Ú v o d

V moderní době vystupuje filosofie jako čistě teoretická disciplína, zabývající se abstraktními problémy, která se cítí být povznesena nad záležitostmi konkrétního lidského života, s nímž má společného jen to, že o něm ráda mluví a rozhoduje. Není tedy divu, že se dostala do situace, že nemá životu samému co říci a o výsledky filosofických bádání se zajímají jen zasvěcení odborníci. Přílišné vážnosti se filosofie netěší ani ve vědě, která si monopol na poznání vyhrazuje pro sebe. Přísným nárokům na vědeckost filosofie neodpovídá, a tak ani její výsledky nemohou být považovány za objektivní poznání skutečnosti, o které usiluje věda. Jistá oprávnění pro filosofické úvahy jsou uznávány v oblastech, kam věda dosud nepronikla a kde tedy může filosofie sloužit jako jakási prozatímní náhrada; v tomto smyslu si občas i vědci rádi zafilosofují. Tak je tedy pochopitelné, že filosofie v moderní společnosti nemá žádný reálný význam a je odsouzena hrát jen zcela vedlejší úlohu.

Původní oblastí filosofie však není čistá teorie, ani abstraktní problémy, jejím cílem není objektivní poznání skutečnosti, jak je sama o sobě – bez nás, ale jejím cílem je právě tento konkrétní život, pro který znamená především určitou novou možnost – možnost jak žít. Náš život je totiž vždy uskutečňováním jistých možností, kterým rozumíme jako svým možnostem a skrze něž rozumíme i věcem kolem sebe, světu a konečně i sobě samým. Neběží zde ani tak o jednotlivé možnosti, mezi nimiž se rozhodujeme, ale o celkové možnosti životní, které vždy již uskutečňujeme (nebo spíše jejichž uskutečněním jsme) a z nichž jednotlivé možnosti čerpají svůj smysl, k němuž svou vzájemnou souvislostí poukazují. Podle filosofické koncepce Jana Patočky, o jejíž vypracování usiloval ve svém stáří, můžeme rozlišit tři tyto celkové, základní možnosti lidského života a tím i tři základní životní pohyby uskutečnění těchto možností.

Prvním základním životním pohybem je ten, jímž ve světě zakotvujeme; druhý je pohyb, kterým se na světě udržujeme a třetí, lidsky nejdůležitější a nejvýznamnější, "... který první dva vyvažuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence" (Přírozený svět II, 228) je pohyb sebezískání skrze sebeodevzdání. Teprve v rámci tohoto třetího pohybu dochází lidský život svého naplnění, protože jedině on je uskutečněním té nejvlastnější lidské možnosti - žít v jasnosti, v pravdě o sobě a o svém postavení na světě, v jasnosti o svém poslání ke světu a k druhým lidem. Filosofie patří původně do souvislosti tohoto třetího pohybu, je způsobem uskutečnění oné nové možnosti života v pravdě, možnosti, která je překonáním životního pohybu sebeudržování na světě, v němž je život upoután k sobě a vyčerpává se obstaráváním potřeb a prosazováním svých zájmů.

Filosofická teorie tedy není něčím, co by bylo možno chápat mimo souvislost života orientovaného k jasnosti o sobě samém a o svém poslání, k pravdě, která zde není dána hotová jednou pro vždy, nýbrž musí být pokaždé znovu dobývána, znovu vyslovována. Proto se filosofie nemůže stát nikdy jednotnou, kontinuálně se rozvíjející doktrínou, rámcem, uvnitř něhož by bez ohledu na celek pracovaly generace badatelů na jednotlivých problémech, jako je tomu např. ve vědě, ale naopak vystupuje vždy v novém rouchu, s novým svědectvím o celku světa a s novým obsahem životním. Stojí vždy ve sporu s předchozími filosofickými koncepty, jejichž problémy domýšlí a překonává, avšak neopouští. Jenže právě tento spor ukazuje, že je zde něco, od čeho je veden, něco, co zůstává sebou samým a přece se odhaluje pokaždé jinak, aby dalo nově zazářit světu i věcem. Je to pravda, která promlouvá v každém filosofickém konceptu, a níž by mohla být pojata, určena, neboť ona je tím určujícím. Pravda, jež promlouvá i tam, kde má být umlčena, podrobena, a kde se má stát ovládnutým nástrojem vlády, moci, v níž chce život upoutaný k sobě, k sebepodržení a sebezprodloužení v uspokojování potřeb nalézt své sebepotvrzení. Moc, vydávající se za suverénní a na ničem nezávislou, vládnoucí jediné díky zání své suverenity, vydráždí pouhý zvuk pravdy k nepřičetnosti, že musí ničit a zabíjet, a tak popřít svou nezávislost, odhalit se ve své bezmocnosti vůči pravdě, již nechtěně dává

zazářit. Život připoutaný k sobě se odhaluje jako útěk před životem, který tím, že vždy již nějak rozumí sobě i světu v sobě, nese nárok jasnosti tohoto porozumění, pravdy, jež tento život určuje a vymezuje i tam, kde život své určení nepřijímá, kde nepřijímá své meze, svou konečnost, jíž se děsí. A naopak, přijetí vlastní konečnosti, vlastní smrtelnosti otevírá možnost celkovosti života, možnost přijetí vlastního údělu jako poslání, jako překročení toho, co poutá život k sobě samému a uzavírá jej před druhými a před světem. Proto se ten, kdo přijímá vlastní konečnost, kdo činí smrt součástí svého života a nezakrývá si svůj úděl, ocitá tvář v tvář celku světa, který září a udivuje, oslovuje a chce být vysloven. Jediné pochopením nicoty, která na nás patří z naší konečnosti, smrtelnosti, stáváme se svědky toho, že bytí je div. A úkolem svědků je svědčit, vydávat svědectví tomu, co je v pravdě vládnoucí, totiž pravda bytí a nikoli mocnosti tohoto světa. V tomto svědectví spočívá poslání filosofa a jeho údělem je vyslovovat pravdu i tam, kde nechce být slyšena, kde usiluje moc prosadit svou pravdu, kde filosofování je zločinem. Právě tam jsou na filosofy kladeny nejvyšší nároky : dostat svému svědectví svým životem, svou existencí, a ukázat, že běží o víc než o sebezachování, v němž život upoutaný k sobě vidí to jediné a poslední, osvědčit možnost života v pravdě svou smrtí. Smrtí filosofů proto filosofie nekonečí, ale procitá a zaznívá čistým hlasem, mocným a strhujícím.

V moderní době je filosofie pokládána za abstraktní disciplínu, která nemá konkrétnímu lidskému životu co říci. Zabloudiva ve snaze nalézt klíč k tajemství poznání, svedena ideálem absolutní, univerzální vědy k pokusu zmocnit se pravdy, učinit ji svým majetkem, nástrojem ovládnutí a podrobení přírody i společnosti. Překonání této tendence je úkolem filosofie naší doby. To však zahrnuje obnovu filosofie, která samu sebe již nechápe jako čistě teoretickou vědu, vytržanou ze životních souvislostí, ani jako teorii, která má být realizována, ale jako možnost života, jehož je teorie součástí. Pomníváme se, že to je vlastní smysl fenomenologické filosofie. Její zakladatel Edmund Husserl byl plně interesován novověkým ideálem filosofie jako absolutní a univerzální vědy. Jeho snahou bylo nalézt půdu, na níž by bylo možno znovuobnovit jednotu lidského vědění a poznání. Při tom vyšel z rozporu, v němž stojí

moderní věda (aniž si ho je vědoma), která ve snaze po maximální objektivitě poznání vypracovává metody, jejichž cílem je zbavit naše poznání všeho subjektivně relativního. Předpokládá tedy poznávající subjektivitu, člověka žijícího ve světě subjektivně relativních jevů, z nichž jsou mu dány všechny předměty, s nimiž zachází a mezi nimiž se orientuje. Člověk, jakožto subjekt, žijící ve světě subjektivně daném, je předpoklad, důvod toho, proč věda své metody vypracovává, a výsledek vědeckého bádání o člověku je pojetí člověka jako objektu mezi objekty, věci mezi věcmi. Tak se tedy věda zabývá člověkem jako organismem, jeho funkcemi, stavy, procesy, a to jak na úrovni fyziologické, tak na úrovni psychické. Objektivita, jejíž povahu a zákonitosti věda studuje, je vydávána za jediný skutečný svět, za pravou skutečnost, která se nám subjektivně, klamně, jeví tak, jak ji vidíme, hmatáme, slyšíme apod. Skutečnost onoho subjektivního světa, v němž žijeme, věda popírá a pokládá jej za klam, za "pouhý jev" pravé, objektivní skutečnosti. A tak dochází k tomu, že našemu konkrétnímu životu, jeho problémům, jeho touze po smysluplnosti, po životní orientaci a po pravdivosti, nemá věda co říci, o tomto životě věda nic neví. Moderní člověk odchovaný vědou je vydán napospas rozporu: žije ve světě, jehož realitu svým myšlením popírá, či přesněji, jemuž přikládá pouze realitu jevu, "pouhého jevu". Na tomto rozporu spočívá nejen krize věd, marně hledajících svou celkovost, univerzalitu, ale především hluboká krize evropského lidství, jež se, podle Husserla, utvářelo ve světle nároku zrozeného antickou filosofií, totiž nároku " ... dávat svobodně sobě samému a celému svému životu své pravidlo vytýčené z čistého rozumu, z filosofie" (Krize, s. 29). Svět, v němž žijeme, svět našeho života (Lebenswelt) či přirozený svět, znehodnocený vědou jako pouze subjektivní zkreslení pravého světa, tento "pouhý jev" je však půdou, z něhož věda vychází a který předpokládá. Z motivů a tendencí života v tomto přirozeném světě vyrůstá, čerpá z nich svůj smysl a své ospravedlnění - na to vše však zapomíná. Namísto toho, aby si věda byla vědoma své jednoty se základem, z něhož vyrůstá, popírá jeho realitu a namísto ní hypostazuje objektivitu, jejíž pravý smysl je zapomenut a skryt. Předpokladem ke znovunalezení jednoty lidského vědění a zároveň obnovení možnosti jednoty lidského života je proto vytvoření vědy o

tom, na co se v novověku zapomnělo : vědy o přirozeném světě. Je třeba vzít vážně onen předpoklad, z něhož věda vychází, který však dále nezkoumá, že vše, s čím se setkáváme, je nám dáno v "pouhých jevech", subjektivně relativních. Je třeba učinit tématem zkoumání právě tyto "pouhé jevy", to j a k se nám věci ukazují. Vše, s čím se setkáváme, vše, o čem má smysl mluvit, se nám nějak ukazuje, naše setkání s věcmi nějak probíhá. Nyní je nutno ukazování se, jevy, fenomény dostat před oči právě jako "pouhé fenomény", čisté ode všeho, co k nim nepatří. V přirozeném postoji, z něhož vyrůstá i věda, ukazování se věcí (jevy) nevidíme, protože to, k čemu jsme orientováni, jsou věci, které pokládáme za věci objektivně jsoucí. Dostat před oči ukazování se, fenomenalitu, vyžaduje radikální změnu postoje k věcem a ke světu, zásadní obrat našeho přirozeného zájmu o věci a o svět v zájem o to, jak jsou nám věci a svět dány. Provedení tohoto obratu spočívá podle Husserla ve vyřazení "generální teze světa", kterou v přirozeném postoji se samozřejmostí a neustále vykonáváme. Tak se nám svět se vším, co k němu patří, s celým svým bohatstvím, stane čistým fenoménem, aniž bychom z něj cokoli vyloučili. Vždyť součástí fenoménu je to, co ukazuje, předmětnost, která se tím, přikládáme-li jí existenci či nikoli, nijak nemění. Skutečnost, že fenomén v sobě vždy nese svůj předmět, že jev vždy něco vyjevuje, či jinak řečeno, že vnímání je vnímáním vnímaného, že vědomí je vždy vědomím něčeho, označuje Husserl jako intencionalitu. Tak se základním tématem fenomenologie stává otázka, kladená u každého typu předmětnosti : v jakých intencionálních výkonech k této předmětnosti dospíváme, v jakých intencionálních výkonech se ten či onen typ předmětů konstituuje. To ovšem neznamená, že by Husserl chtěl předmětnost odvodit ze subjektu, že by se domníval, že předměty jsou našimi konstrukty ; spíše mu běží o analýzu našeho setkávání se skutečností, chce odhalit děj, v němž se věci pro nás stávají tím, čím jsou. Proto hovoří o "předmětném smyslu".

Půdou, na níž se studium fenoménů odehrává, je sféra transcendentální subjektivity, odhalená, avšak nevytěžená Descartem, absolutně nepochybná půda cogito, kterou je možno studovat s naprostou evidencí. Jestliže jsme totiž provedli onen radikální obrat zájmu, zvržení se (epoché) vykonávání teze, klade-ní světa jako jsoucího, otevřela se nám bezprostředně přístup-

ná oblast našeho prožívání, jež v sobě obsahuje prožívané – předmětnost (každé cogito má své cogitatum), můžeme studovat korelaci prožívání s tím, co prožíváme v naprosté evidenci. V evidenci, která není jen nějakým pocitem, ale naprostou jistotou. Kde je však takováto evidence – tam je možno dělat vědu, a to vědu exaktní. Odhalení intencionálních struktur našeho prožívání de facto znamená odhalení nutností, určujících naše prožívání, podstatných nutností, které je možno z úrovně empirické faktičnosti převést na úroveň ideálních vztahů a zákonitostí, na úroveň eidetickou. Nauka o fenoménech, fenomenologie se tak stane vědou téhož řádu jako matematika nebo logika a její zákonitosti nezávislými na faktech, podobně jako na nich nezávisí např. Pythagorova věta.

Svým záměrem obnovit jednotu lidského vědění na základě fenomenologie jako přísné vědy stojí Husserl cele v tradici novověkého myšlení. Avšak tím, že obrací svou pozornost ke světu našeho života, k přirozenému světu a ke konkrétnímu lidskému životu, o jehož jednotu mu běží, tím, že ústředním tématem svého uvažování a rozborů činí fenomény v jejich fenomenalitě, subjektivitu jakožto subjektivitu a ne desinterpretovanou jako objektivitu, jako věc mezi věcmi, tím novověkou tradici domýšlí a překračuje. Husserlův program určený novověkým ideálem univerzální vědy se nakonec rozbíjí na výsledcích konkrétních analýz fenoménů světa, časovosti, tělesnosti a dalších. V myšlence fenomenologie se však vrací filosofie opět k sobě samé, k svému vlastnímu poslání. To se však ale ukázalo teprve Husserlovým žákům, kteří se znovu pokusili promyslet odkaz svého učitele a provést fenomenologii novým způsobem.

Jedním z těchto žáků byl český filosof Jan Patočka, který v neobyčejně těžkých podmínkách usiloval o promyšlení základního problému Husserlovy fenomenologie – problému přirozeného světa. V jeho pojetí se tento problém proměnil v otázku základních dimenzí, v nichž se odehrává pohyb lidského života, v otázku společného fondu základních životních možností. Z promyšlení těchto možností pak Patočka vyvává náčrt nové filosofie, pochopené jako životní možnost, jako možnost života v pravdě. Je to jeden z prvních pokusů o filosofii, která stojí za hranicí novověkého myšlení, která zároveň není reprizou starověkých a středověkých filosofických systémů a jež aspiruje na to,

stát se duchovním základem nové epochy, epochy, na jejímž prahu dnes stojíme. Zda tento pokus skutečně obstojí, zda splní své aspirace – to zatím nevíme. Nejprve musí obstát v kritickém promyšlení svých následovníků, kteří jej pochopí v jeho nárocích a kteří se pokusí onu možnost, jíž otevírá, pochopit jako vlastní možnost, jíž je nejen třeba myslet, ale také žít.

Postavit tuto možnost před oči jako úkol je také neskromným záměrem této studie o filosofickém životě Jana Patočky.

2 . M l á d í a s t u d i a

Prostředím, v němž se Jan Patočka narodil, byla rodina středoškolského profesora. Otec – klasický filolog, široce umělecky orientovaný, podporoval ve svých synech zájmy o literaturu a výtvarné umění; "nesmiřitelný ateista". Matka – věřící a pracovitá žena. Na Jana Patočku, narozeného v Turnově 1.června 1907, měl otec velmi silný vliv a to zřejmě rozhodlo, že původním oborem, který se rozhodl studovat po ukončení střední školy, byla filologie. Přispělo tomu jistě i neobyčejné jazykové nadání a živý zájem o literaturu, který jej provázal po celý život. Tato studia poskytla bohaté jazykové vybavení, jež mu otevřelo přístup k cizím literaturám a umožňovalo mu vycházet ve své práci z pramenů. +)

Filosofie upoutala Patočkovu pozornost již v prvních letech studia na Karlově univerzitě. Dospěl k ní, jak sám říká, nikoli " ... z dobových zájmů, z naléhavosti aktuálních problémů, také však ne pouze ze spekulativní vlohy – bylo to spíše hledání jakéhosi duchovního centra pro život, které se pak časem prohloubilo při setkávání s živějším prouděním evropského myšlení" (FČ 5, 1967, s. 586)

Česká filosofie žila na počátku našeho století ve znamení pozitivismu. O jeho národní povahu se nejvíce zasloužil T.G.Masaryk, který byl po řadu let jeho vůdčí osobností a svou

+) Kromě mateřštiny to byla aktivní znalost němčiny a francouzštiny, v nichž publikoval i překládal. Mimo to překládal ze starořečtiny, latiny, polštiny a ruštiny. Četl též anglicky a možná i v dalších jazycích.

vědeckou i mravní autoritou udával ráz českému kulturnímu životu. Byl žákem F. Brentana v době jeho comteovského období a zaměřoval se především na otázky praktické filosofie, jimž se snažil porozumět prostřednictvím sociologie. Praktickou filosofii Masaryk nerozuměl pouhé moralistní uvažování, ale nejaktuálnější problémy doby, jako např. příčiny vysoké sebevraždnosti, krize náboženství, sociální problémy a pod., ačkoliv neusiloval o vytvoření nějaké filosofické systematiky, vyústily jeho snahy v určitou koncepci filosofie dějin. V její perspektivě spatřoval i význam současné epochy: jako přechodu od totokratické společnosti ke společnosti demokratické a sociálně spravedlivé. Vypracoval také koncepci filosofie českých dějin. Na tomto základě pak Masaryk rozvíjel praktickou politiku, kterou v průběhu první světové války zaměřil k získání československé státní samostatnosti. Československá republika, je - jímž byl prvním prezidentem, byla do značné míry uskutečněním jeho idejí. Tento Masarykův "filosofický čín" ještě posílil jeho kulturní vliv a upevnil pozitivismus v českém myšlení.

V době Patočkova vstupu na univerzitu v r. 1925 byl pozitivismus panující směrem takřka ve všech vědních oborech. Ve filosofii však již bylo jeho velké období u konce. Mladší Masarykovi žáci počítávali nutnost překonání pozitivismu jako naléhavý úkol.

Jejich snahy však byly dosti nejasné a ve většině případů se projevily jako úsilí vyhnout se řešení problémů prostým nahrazením pozitivismu některým ze soudobých módních filosofických směrů. Patočkoví první filosofičtí učitelé - J.B. Kozák a E. Rádl, patřili k těm nemnohým, kteří překonání pozitivismu pochopili jako nutnost skutečného překonání, jež nelze provést z vnějšku, ale kritickým promyšlením problémů. Oběma ležel nejvíce na srdci problém náboženství, otázky vztahu vědy a víry. Silnou osobností byl zejména E. Rádl, který k filosofii přešel z biologie (proslavil se dodnes citovaným dílem o dějinách vývojových teorií) a ve svém myšlení, ovlivněném silně filosofií Nietzscheho a Schelera, rozvíjel Masarykovy filosofické podněty. Klíčem k problémům mu však už nebyla sociologie; jako biolog měl blíže k vitalistickým hlediskům, jež mu zpočátku propůjčila půdu ke kritice pozitivismu, později dospěl k vlastní, dosti originální koncepci filosofie aktivity. Originalita a bohatství myšlenkových motivů Rádlovi nikdy nechyběla, ty se ale, podle Patočkova pozdějšího hodnocení, vyznačovaly nedos-

tatečným zpracováním, takže často vzbuzovaly dojem podivínství. V Patočkově Rádlově myšlení posílilo pochopení filosofie jako životní orientace, zároveň jej však svými slabými stránkami varovalo před příliš snadným a ukvapeným řešením problémů. Ve svém mládí Patočka Rádlovy konkrétní filosofické projekty nebral příliš vážně, ke stáru Rádla ocenoval jako jednoho z největších českých myslitelů meziválečného období.

V r. 1928 či 1929 odchází Patočka studovat filosofii do Paříže, kde poznává řadu významných myslitelů: Gílsona, Bréhiera, Koyré a další. Setkává se zde se stylem filosofické práce, který byl tehdy v Čechách nezvyklý, totiž se studiem filosofie z originálních textů klasiků. Zároveň se snaží poznat soudobou francouzskou filosofii v co největší šíři a soustavně o ní referuje na stránkách filosofického časopisu Česká mysl (Francouzská filosofie ..., Česká mysl 24, č. 6, s. 564; Listy o francouzské filosofii, Česká mysl 25, č. 4, a Česká mysl 26, č. 1 a dále v řadě recenzí). Rozhodujícím setkáním v Paříži se však pro Patočku staly Husserlovy přednášky na Sorboně, vydané později pod titulem Pariser Vorträge (jejich součástí byly i Kartezi nsk  meditace, česky vyd. Praha 1968). A tak pobyt ve Francii p rinesl Patočkovi, podle jeho slov, dvě velk  nov  obohacen : "... v dom , že nepostačí prost  "překonávat pozitivismus", nýbrž, že se musí najít navázání na velkou klasickou filosofickou tématiku, že běží o opakování (v kierkegaardovsk m smyslu) filosofického pokusu o poslední otázky - a v dom , že toto opakování ve fenomenologii a směrech j  ovlivněných je j   v plném proudu ..." (   5, 1967, s. 590).

Po návratu domů zakončuje Patočka své studium na Filosofick  fakultě Karlovy univerzity obhajobou disertační práce "Pojem evidence" a je promován na doktora filosofie. Následující dvě léta trav  jako stipendista na německých univerzitách. Nejprve v Berlíně, kde je posluchačem N.Hartmanna, W.Jaegera a J.Kleina, kde m  ale příležitost blíže se seznámit s děním v sou asn  v d , spojen  se jmény Plancka, Schrödingera, Heisenberga, Reichenbacha a dal imi. Tam také prožívá nástup nacismu, "... ty povstal  masy, nesen  nov m pocitem naděje, obrácení ov sem nějak hrozn  nap  atelsky proti všemu,  im my jsme historicky a politicky  ili ..." (   5,

1967, s. 590). Posléze Patočka odchází na univerzitu do Freiburgu a jako stipendista navštěvuje přednášky a semináře M.Heideggera (o Hegelovi a o pojmu vědy), W.Brocka (o Aristotelových biologických spisech). Hlavním účelem cesty je však studium Husserlovy fenomenologie. Husserl, tehdy již mimo univerzitu a jako Žid v nepříliš nadějně situaci, Patočku vlídně přijal a v soukromých lekcích jej seznamoval se základy fenomenologické filosofie. Spolupůsobil při tom i Husserlův žák a někdejší asistent E.Fink, který svému učiteli i v těchto těžkých dobách zachovával věrnost. V centru Husserlovy pozornosti stál tehdy problém přirozeného světa (Lebenswelt), z jehož perspektivy se snažil přebudovat fenomenologii. Tuto práci již ale nedokončil, a tak se problém přirozeného světa stal jeho filosofickým dědictvím. Ve Freiburgu Patočka navázal také řadu přátelských vztahů, z nichž některé přetrvaly po celý život.

Během těchto studií si Patočka ujasnil cíle vlastní filosofické práce. Před očima mu stál konkrétní úkol: "překonání pozitivismu dovršením do velké tradice jedné filosofie, ovšem ne jako systému, nýbrž jako odvěké diskuze o základech primární filosofie, ovládnout za tím účelem hlavní osy této tradice a její nynější frontu ... v podobě fenomenologie a jejích vnitřních rozdělení" (tamtéž s. 590)

V domácí prostředí se Patočka s těmito záměry cítil být dosti izolován. Nenalezl pochopení ani u své generace; většína sice potřebu překonání pozitivismu proklamovala a východisko spatřovala ve filosofii aktivity, o níž však nikdo nevěděl, jak ji vybudovat. Některí z mladších filosofů to chápali jako pokyn pěstovat politickou publicistiku, v níž se ovšem jejich snahy o překonání pozitivismu rozplynuly.

3. P a t o č k o v y f i l o s o f i c k é s n a h y p ř e d v á l k o u a v p ř ů b ě h u v á l k y

Z izolace Patočku vyvedl teprve E.Utitz, známý estetik a profesor z Halle, který se po nacistickém uchopení moci v Německu vrátil do Prahy. Byl rovněž ovlivněn fenomenologií a stal se jedním z hlavních iniciátorů vytvoření Pražského filosofického kroužku (Cercle philosophique de Prague), jenž byl

založen v r. 1934. V něm se soustředila řada pražských filosofů české, německé i židovské národnosti. Kroužek měl dva předsedy a dva sekretáře; pro německou část byl předsedou Utitz, pro českou J.B.Kozák, německým sekretářem byl filosof Gruba, českým Patočka. Pražský filosofický kroužek sehrál i přes poměrně krátkou dobu své existence významnou úlohu v českém filosofickém prostředí. Napomáhal překonávat narůstající rozpory mezi jednotlivými národnostmi, vytvořil příznivou půdu pro filology, kteří byli nuceni odejít z nacistického Německa a hlavně : v době, kdy česká filosofie procházela obdobím nejistého tápání, vystupoval Kroužek s konkrétním programem filosofické práce. Součástí tohoto programu bylo i studium fenomenologie a k přeunáškám byl pozván Husserl. Styk Kroužku s Husserlem zprostředkoval Patočka a později i další jeho žák L.Landgrebe, který se pro nepříznivé poměry v Německu uchýlil do Prahy. Výsledkem byly Husserlovy přednášky v Praze r. 1935, jež se spolu s vídeňskými přednáškami staly zárodkem posledního velkého díla zakladatele fenomenologie - *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Po Husserlově smrti (1938) byla do programu Kroužku zahrnuta i záchrana a vydání jeho filosofické pozůstalosti. Podarilo se realizovat pouze vydání spisu *Erfahrung und Urteil* v r. 1939 (téměř celý jeho náklad byl po obsazení Československa zkonfiskován) a brožury smutečních projevů k Husserlovu úmrtí, které pronesli Landgrebe a Patočka (*Edmund Husserl zum Gedächtnis*, Praha 1938). Publikační půdou Pražského filosofického kroužku bylo nakladatelství Academia a bělehradský časopis *Philosophia*, v němž Patočka publikoval mj. práci *Der Geist und zwei Grundsichten der Intentionalität* (v č. 1, s.67).

Svou publikační činnost zahájil Patočka již v r. 1928 v časopise *Česká mysl* a v něm každoročně uveřejňoval řadu studií, referátů a recenzí. V r. 1937 se stal jeho redaktorem. Pedagogickou dráhu Patočka zahájil v r. 1934 jako středoškolský profesor a tím byl až do listopadu 1944, kdy byl totálně nasazen jako dělník = tunelář.

- a) Patočkův filosofický debut :
Přirozený svět jako filosofický problém.

První knižní dílo vydal Patočka v roce 1936 pod titulem : "Přirozený svět jako filosofický problém" (druhé vydání, rozšířené o studii "Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech" vyšlo v roce 1970 v Praze - nebylo však volně distribuováno). Tato práce, jež se stala podkladem pro Patočkovu habilitaci, je prvním pokusem vůbec a monografické zpracování problému přirozeného světa z hlediska fenomenologického. Husserl sám, ačkoliv se tímto problémem intenzivně zabýval a patrně i Patočku k jeho zpracování podnítil, ještě vlastní verzi soustavně nepodal. V jeho dílech se sice na mnoha místech +) vyskytují náčrtý jeho pojetí, soustavněji se jím zabýval relativně pozdě a ani pak nepodal jeho systematický výklad.

+) Zpočátku Husserl mluví o přirozeném postoji (natürliche Einstellung), jehož popis se stává východiskem; to pak umožňuje vyličení obratu, který vede k fenomenologii. (Tak je tomu již v přednášce Die Idee der Phänomenologie, Hua II.) Později provádí popis světa, který je korelátém přirozeného postoje a který pod vlivem čelby Avenariova spisu nazývá "přirozený pojem světa" ("natürlicher Weltbegriff" - v přednášce "Grundprobleme der Phänomenologie, viz Hua XIII). V Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie vychází lícením, jak získat transcendentálně fenomenologickou sféru, z popisu "světa přirozeného postoje" (§ 27. Die Welt der natürlichen Einstellung : ...; následuje popis "přirozeného okolí"). Do centra Husserlova zájmu se tento problém dostává až v roce 1927 v souvislosti s jeho snahou o vypracování teorie vědy. Přirozený, předvědecký svět, nyní nazývaný světem našeho života (Lebenswelt), jako půda, z níž věda vyrůstá a jehož je zpracováním, nyní nabývá zásadní důležitosti (dokladem toho je přednáška Natur und Geist, obsahující první systematický náčrt problému přirozeného světa, z téhož roku. Nám je známo pouze z citací.) Pokus přebudovat fenomenologii z hlediska problému přirozeného světa již Husserl nedokončil. Jeho poslední dílo, Krisis ..., v němž měl být tento pokus představen, zůstalo torzem.

Naskýtá se otázka, proč Husserl tak dlouho ponechal pro fenomenologii tak důležitý problém ležet ladem. Domníváme se, že příčinou byla jeho snaha o vybudování fenomenologie jako přísné vědy. Fascinován objevem transcendentálně fenomenologické sféry viděl především možnosti bádání, jež tato sféra poskytuje. K tomu, aby ukázal, jak lze k ní dospět, jej zajímal především přirozený postoj, charakterizovaný generální tezí existence světa (či vírou v existenci světa), jejíž vyřazení, inhibice, uzávorkování (epoché) je prvním krokem k získání transcendentální sféry. Přirozený svět byl oproti ní nezajímavý: "Přirozená půda bytí je co do platnosti svého bytí druhotná, předpokládá neustále půdu transcendentální." (Karteziánské meditace, Praha 1963, s. 25)

Patočka ve své první knize představuje problém přirozeného světa i přístup k jeho tematizaci v širokých filosoficko-historických souvislostech. Jeho původ spatřuje ve vzniku moderní přírodovědy, která již "... není prostě rozvíjením světa sensus communis, tohoto světa naivního a přirozeného, nýbrž jest jeho radikální rekonstrukcí. (Přirozený svět II., s. 14). Tuto rekonstrukci pak věda prezentuje jako jediný pravý svět a tak znehodnocuje svět naivní, svět našeho života, který chápe jako odvozený od světa pravého, jako pouhé zdání skutečnosti. Znehodnocení přirozeného světa provádí věda na základě kauzálně psychologického výkladu, jehož smyslem je pochopit člověka jako funkci objektivitu a jeho život jako výsledek hry přírodních sil. Tak ve svých důsledcích znamená znehodnocení naivního lidského světa zároveň znehodnocení lidského života ve všem specificky lidském: touhy, city, nálady, potřeba svobody ... - to vše je viděno pouze jako subjektivní, tj. nemající plnou realitu, jako projev souhry objektivních sil. Moderní člověk, akceptující vědecký výklad světa, se tak odcižuje sobě samému v tom nejvlastnějším, ve svém lidství, mizí jeho pocit "... svéráznosti života ..." a "... objektivní mrtvo se prostírá i do našeho prožívání sama ..." (tamtéž s. 17).

"Odcizený čl věk těžko se vžívá do úlohy, kterou ... mu předepsal objektivistický názor o jeho vlastní podstatě; život v něm prchá před tímto smířením na hřbitově, a nemoha se zbavit své vlastní apercepce, hledí alespoň zavřít oči a zapomenout na vlastní situaci v tisíci rozptýlení, jichž moderní

život poskytuje tak hojně" (tamtéž s. 17). Společenské důsledky vědeckého objektivismu Patočka nerozebírá; je však zřejmé, že jeho charakteristika života vydaného všanc objektivismu vystihuje podmínky toho, aby se "vědecký světový názor" mohl stát silou organizující společností a jako takový i fungovat; " ... člověk žije v základní apercepci své nesvobody, cítí se jako agent objektivních sil, pocituje sama sebe ne již jako osobu, nýbrž jako věc ..." (tamtéž s. 16).

Tento novověký dualismus světů má, jak známo, kořeny v obratu myšlení, který se udál ve filosofii Descartově. Souvisí se zrodem moderní subjektivity, který na jedné straně znamenal pro lidské poznání otevření nových, dosud netušených horizontů, na druhé straně však vyhloubil propast mezi *res cogitans* a *res extensa*, mezi subjektem a objektem, mezi duchem a přírodou, mezi dvěma neslučitelnými substancemi, jejichž reálně existujícím spojením je člověk. O překonání této duality usilovala celá novověká filosofie, avšak všechna řešení se pohybují v jejím rámci, přijímají platnost jevné z těchto substancí a z ní se pokoušejí konstruovat druhou, anebo se obě snaží převést na nějakou třetí. Patočka rozumuje tyto pokusy, odhaluje příčiny jejich neúspěchu a ukazuje také důvod, proč pozitivismus na tomto problému ztroskotává: buduje svou stavbu "... naivně, kriticky na výsledcích a metodologických předpokladech přírodovědy ..." (tamtéž s. 31) a tak; aniž si toho je vědom, přejímá i novověkou metafyziku subjektu a objektu.

Kde nyní hledat klíč k řešení problému přirozeného světa? Jedině tam, kde došlo k pochybní, tam, kde rozpor propuká. V počátcích rozvoje moderní vědy stojí Descartův objev sebejistoty ducha, evidence: *cogito, ergo sum* - evidence, o jejíž rozmetání usiluje objektivismus tím, že svébytnost subjektivity popírá. Není příčinou toho, že objektivismus tak může činit, ta skutečnost, že dosavadní pojetí subjektivity je nedostatečné a náporu objektivního, zvětňujícího výkladu není schopna čelit? Patočka proto provádí "filosofickou anamnézi subjektivity" a převádí vývoj pojetí subjektivity od Descarta, Kanta až po Hegela. Ukazuje, jak v tomto vývoji, přes všechny proměny, byla subjektivita pojmána jako východisko konstrukcí, jako první člen logického řetězu, v "absolutní abstrakci". Sama v sobě však zůstala nedotázána. Descartův objev absolutně

repochybné sféry, sféry cogito, jistoty, že vidím-li strom, mohu sice pochybovat o tom, zda to, co vidím, je skutečně strom, ale v žádném případě o tom, že jej vidím, tento objev byl hned svým autorem pochopen v duchu staré ontologie jako cosi věčného. Res cogitans, věc myslící, jsoucno mezi jsoucnými, od nichž se liší sice svou immateriálností, ale nikoli svým bytím, Descartes i tradice pochopila subjektivitu jako "zbyteček světa" z něhož má být vyvozen, vydedukován. Objev subjektivity však ve skutečnosti znamená odhalení půdy, na níž se odehrává naše setkání se jsoucnem, na níž se věci stávají tím, čím jsou pro nás. Tato subjektivita "... již není v obvyklém smyslu slova existentsí ..., není jsoucnem mezi jsoucnými, nýbrž veškerenstvo jsoucího v sobě zákonitým způsobem utváří, a to tak, že jednotlivé etapy tohoto procesu se zákonitě předpokládají ..." (tamtéž s. 30). Reflexivní zachycení tohoto procesu pak je úkolem filosofie. Metodu získání terénu transcendentální subjektivity nazval Husserl transcendentálně fenomenologickou redukcí, proces utváření jsoucna na tomto terénu konstitucí, skutečnost, že každé naše cogito v sobě nese své cogitatum, že každé vědomí je vědomím něčeho, intencionalitou. Na půdě transcendentální subjektivity tedy máme na jedné straně proud prožitků a na druhé straně předmětnosti tak, jak je prožíváme. Fenomenologické analýzy nyní probíhají jednak ve směru popisu těchto podmětností a jejich podstatných rozdílů a jednak ve sledování našeho prožívání, intencionálních výkonů vědomí, které těmto rozdílům odpovídají a jejich výstavby.

V souladu s tím se nyní Patočka snaží konkrétně předvést fenomenologické řešení problému přirozeného světa. Výchozím bodem se stává deskriptivní vymezení předmětného volítka, kterým je - člověk ve vztahu k světu. Člověk je charakterizován jako tělesná bytost, "... která nejen je konečná, je částí světa, ale též má svět, ví o světě ..." (tamtéž s. 76). "Člověk, aniž si to výslovně uvědomuje, má schema univerza, které jej obklopuje. Toto schéma má poměrně pevnou strukturu ... Lidský svět je vyznačen protikladem domova a cizoty, časovým rozměrem a zabarvením náladovým. Jedině v tomto schematu jsou mu věci dány ..." (tamtéž s. 8). Potom následuje intencionální analýza výkonů, jimiž subjektivita dospívá ke světu, se světem se setkáváme ve vnímání, v naší smyslovosti. Konstituční

předpokladem smyslovosti a jejího předmětu je vnitřní vědomí času. Vnitřní časovost " ... je v původním smyslu jednotná funkce očekávání, upozorování a zadržování ..." (tamtéž s.95) v níž je ustavičně přítomen celek konstitučního procesu, v níž se vytváří horizont možného dění, možných kvalitativních změn, a jejíž vnitřní jednota umožňuje uchopení kvalitativní rozmanitosti. První objektivní čas je tedy kvalitativně rozmanité dění : do něho je pod vlivem našich tendencí vnášen stále rostoucí artikulační řád a tak " ... na základě prvního objektivního času, který je percepcí dění, vzniká nyní druhý objektivní čas, artikulovaný podle našich potřeb ..." (tamtéž s.96).

Teprve na základě horizontu, který tvoří vnitřní časovost, můžeme hovořit o smyslovosti, jež " ... je vždy pouhým centrem širší struktury ..." (tamtéž s. 93), struktury extrasenzuální. Aktuální vněm je centrem horizontu toho, co již není vnímáno, a toho, co ještě může být vnímáno, jak vněmem něčeho, co vždy stojí v souvislostech, z nichž čerpá svůj smysl a co je naším výkonem z nich vyděleno tak, že tyto souvislosti zůstávají zachovány jako pozadí, jako přítomnost nepřítomného. Tak je každý vněm charakterizován předchůdným celkem, horizontem, který poukazuje k dalším horizontům, až konečně k horizontu horizontů - k světu. Smyslové věci jsou konstituovány v rozmanitosti smyslových dat, nikoli však na způsob senzualistického atomismu jejich skládáním, ale dospíváme k nim v intencionálních syntézách, v aktech sjednocujících rozmanité prožitkové průběhy. "Věc ... se konstituuje na kinestetickém podkladě obcházení, pohledem z rozmanitých stran, a v jejím základě je typická funkce života ..." (tamtéž s. 103).

Přirozený svět z tohoto hlediska není již souborem fakt, jak jej chápal pozitivismus, ale spíše " ... jakožto univerzální horizont je okruhem možností, na jehož podkladě teprve jsou určitá reálná fakta zachytitelná ..." (tamtéž s. 113). Je dán v aktivitách, jež ale nelze ještě označit jako svobodné v pravém smyslu, neboť jsou dirigovány "prezentními afekcemi". Až na bázi jimi vybudované vystupuje " ... první stupeň života vskutku osobního, při kterém subjekt je a pocituje se vskutku autorem vlastních činů, sám diriguje svou zkušenost. V souvislosti osobního života je teprve možné vlastní poznávání; každá systematická forma je však předpokládá ja-

zyk ..." (tamtéž s. 149). Proto je další část knihy věnována problémům jazyka a mluvy. Patočka zde má příležitost uplatnit své lingvistické znalosti, při čemž se snaží ukázat " ... jak jazyk spočívá na lidské svobodě ..." (tamtéž s. 149). Jazyk je zde zároveň předveden jako předpoklad vyšších stupňů kategoriální konstituce a teprve na této úrovni, jež sama stojí na konstituci naivního světa, se pohybuje věda. "Výsledky věd nelze tudíž učinit východiskem analýzy světa již z toho důvodu, že jsou konstituty vysokého stupně" (tamtéž s. 151). Tím nikterak nemá být zpochybněna noetická hodnota vědy. Spíš jde o to odhalit vlastní smysl vědeckého počínání, který věda čerpá nutně z přirozeného světa naší praxe, z něhož vychází a jehož je zpracováním. Věda " ... nemůže provést naprostou abstrakci od všeho lidsky relativního, a to z důvodu podstatného, že totiž tato tendence k odlidštění světa ... je sama indikována eminentně praktickou lidskou tendencí, totiž tendencí k pokud, možno dokonalému ovládnutí skutečnosti ... Idea technického zvládnutí je v samém základu moderního pojetí přírodovědy ... A tak se jeví poznovu, že hypostazování přírodovědy je falešná metafyzika, která se domnívá, že vychází od objektivních zákonitostí ... ale neuvědomuje si, že smysl objektů ... předpokládá subjektivní tendence, jež indikují směr a kritéria její práce ..." (tamtéž s. 151-152).

Výsledkem Patočkových úvah je tedy poznání, které staví proti pozitivismu, poznání, že "... jednota světa není jednotou materiálu, z něhož se skládá, nýbrž ducha, který jej vytváří a udržuje ..." (tamtéž s. 9). Máme-li svět vyložit tak, aby neztratil veškerou lidskou relevanci, musíme rekurovat ke světu původní lidské praxe, z níž teprve je pochopitelná ona specifická praxe, kterou je věda. A jedině odtud se nám může odhalit to, co věda sama nikdy z povahy věci nemůže, totiž smysl vědění a poznání. Svě dílo Patočka chápe jako první článek programu, " ... který není proponován nakrátko. Hledí podat pouze jakousi orientaci v ideální prehistorii teoretické myšlenky; do její říše samé nevchází. Mezi těmito dvěma úvahami leží totiž jako střední člen úvaha o lidských dějinách, filosofie dějin; bude nutno ji učinit základem úvahy o vývoji a tvorbě teoretického vědomí. Teprve pak bude možný plný, konkrétní průkaz primátu naivního světa před vědeckým, až budeme moci podat nárys dějin teoretizování ..." (tamtéž s. 32).

Patočkovy analýzy problému přirozeného světa probíhají v rámci Husserlovy fenomenologie. Pohlížíme-li však na ně zpětným pohledem, skrze pozdější Patočkův vývoj, ukáží se nám již zde náznaky cesty vedoucí do blízkosti Heideggerova myšlení. Jsou to motivy analýzy fenoménu "bytí na světě" (s. 86 - Patočka dokonce cituje Heideggerovo Sein und Zeit), zdůrazňování lidské konečnosti, preexistentního charakteru subjektivity a další. Souvisí to možná s tím, že s fenomenologií se seznámil v podobě již ovlivněné Heideggerem, totiž díky Finckvi, který v době Patočkova pobytu u Husserla sice zachovával věrnost, ale "... tajně v něm už pracoval kontakt obojí myšlenky ..." (FC 5, 1967, s. 589). Patočka měl od něho také zapůjčeny starší Heideggerovy přednášky.

Ve svých pozdějších pracích právě na tyto motivy bude narážet, kolem nich soustřeďovat své úvahy, až je jejich konečné doveďou k zásadní revizi předpokladů. Základní Husserlově myšlenky fenomenologie však zůstane i pak věrný.

b) Začátek války a Patočkovy válečné studie

Na začátku války mnozí "zachránili" mír podpisem Mnichovské dohody, v níž vydaly Československo, svou spojeneckou zemi, do rukou Hitlerovi. Pro český lid to znamenalo úplnou ztrátu politické samostatnosti a politiky vůbec, která se nyní rovnala uplatňování pokynů nadřazené mocnosti. Lidové nadšení, spojené s odhodláním bránit svou zemi i proti mnohonásobně silnějšímu nepříteli, se mnichovským diktátem a jeho přijetím příliš "realisticky" vidujícími českými politiky obrátilo rázem v náladu poraženeckou, smísenou s hořkým pocitem zrady. Náladu, v níž jsou lidé ochotni vzdát se i toho, čeho se člověk vzdát nikdy nesmí, nechce-li se vzdát svého lidství - vůle ke svobodě. V těžkých dějinných okamžicích, kdy zbraně jsou vyraženy z rukou, zůstávají stále zbraně duchovní, které vyrvány být nemohou, pokud se jich člověk nevzdá sám. Proto proti poraženecké náladě, která hrozila rozbití národa zevnitř, vystupují ve snaze čelit tomuto nebezpečí mnozí čeští kulturní činitelé s pozitivním programem: postavit se proti nepříteli silou ducha. Obrátit pozornost národa od politiky, která již nebyla politikou, ke kulturní činnosti a vůlelanosti. Tyto úkoly si

vytknul okruh autorů shromážděných okolo kulturního časopisu Kričtický měsíčník, redigovaného V.Černým; k tomuto okruhu patřil také Jan Patočka. V souvislosti s tímto časopisem, na jehož stránkách nenajdeme ani stopu devotnosti vůči okupantům, ale nezávislé české myšlení, vycházely Svazky úvah a studií, nesoucí podtitul Vzdělanost místo politiky. V této edici Patočka v průběhu války publikuje tři útlé, ale myšlenkově bohaté studie : "Česká vzdělanost v Evropě" (sv. č. 5, 1939); "Dvojný rozum a příroda v německém osvícenství", sv. 70, 1941 a "Symbol země u K.H.Máchy" sv. č. 85, 1944. Přes tematickou odlišnost i přes časový odstup mezi nimi jsou tyto studie součástí jednotného plánu.

Studie "Česká vzdělanost v Evropě" je zamýšlením nad evropským posláním českého ducha; ducha národa, jenž v husitství roznítil první evropskou revoluci proti hierarchickému pořádku a jenž v tomto zápase ztratil svou inteligenci, města i hospodářskou sílu. Znovu však povstává koncem 18.stol., sice bez vnitřní kontinuity s přechozí existencí, ale opět s vědomím svého evropského poslání. Formuje se pod silným vlivem německého osvícenství. "Herderovský mesianismus ... byl pro nás jako ruka, podaná z Evropy naší touze po vstupu do ní ..." (ČV s. 11 - 12). Přesto však se český kulturní život nestal pouhou odnoží německého. "I tam, kde myšlenky jsou Herderovy, touha a plán, jež z nich vznikly, jsou naše" (tamtéž). V ideových zápasech první pol. 19.stol. se záhy podařilo "... vytvořit kulturní typ českého člověka ... v srdci hořícího láskou k těm vznešeným lidským úkolům, jež mají význam pro jeho skutečnost ..." (tamtéž s. 12 - 13). "Tak tu stojí česká vzdělanost ke konci, ale též po skončení osvobozovacího zápasu jako vzdělanost národa ... jemuž jako osvobozujícímu se musila nejpochopitelnější a nejbližší státi osvícenská ideologie ..." (tamtéž s. 16). Kulturní rozmach probíhá s vědomím odpovědnosti za život národa a opírá se o " ... mravní realitu ... ". Po osvobození roku 1918 však tato kultura stojí jakoby před ničím, mravní síly, ale i odpovědnosti jí ubývá, a následkem toho se nemůže ubránit tendencím úpadku. To má za následek zpovrchnění života, vládu hesla a fráze, což zasahuje hlavně politický život národa. "Zde totiž nicota vnitřní se projevuje jako vláda malých soukromých zájmů, jako roztržistěnost ... jako krátkozraké sobectví ..." (tamtéž s. 20). Proto se Pa-

točka domnívá, že " ... systém stranické demokracie, jak byl v republice zaveden, byl vůbec zhoubou, blamáží všeho politického vzdělání ..." (tamtéž s. 22). Umožnil, že politika se stala takřka druhem obchodu a skutečné problémy (jako např. vztah k německé menšině) zůstávaly neřešeny. Díky tomu mohly být protivníkem zneužity.

Z tohoto hlediska podrobuje Patočka ostré kritice český meziválečný kulturní život, poukazuje na jeho úpadkové tendence a vyzdvihuje pokusy tyto tendence překonat. V jeho tehdejší pojetí je duchovní život národním bojem proti úpadkovým tendencím. Svou kritikou se snaží ukázat úkoly příští české vzdělanosti, úkoly konkrétní i obecné, jež spadají v jedno s úkoly vzdělanosti evropské. Jaké to jsou úkoly? Na to odpovídá úvaha, která tvoří myšlenkový rámec celé studie o evropské vzdělanosti, a jež je prvotní podobou jeho filosofie evropských dějin. Evropská vzdělanost je viděna jako kontrastní tři hlavních motivů - antiky (stránka kontemplativní), křesťanství (stránka mravně-náboženská) a osvícenství (intelektuální, vědecko-technická). Přes jejich vzájemné protiklady nesou všechny tyto složky společnou myšlenku, myšlenku všelplatnosti, všeobecnosti ducha. Představují trojí přístup k evropské ideji, která je jejich sjednocujícím principem. Co znamená evropská idea? Je to myšlenka všeobecnosti, všelplatnosti ducha, jež tvoří jednu z hlavních nadějí lidstva, naději na vytvoření duchovní jednoty. V našem národním životě se uplatnilo především osvícenství, jež nejvíce určuje současnou epochu. Osvícenství je sférou objektivně závazné pravdy a jeho doménou je vědecká racionalita. "Věda je pro užití a to je dvojí: kontemplace a akce ... V akci si otevírá přístup k smyslu života, v kontemplaci jej vyžívá ... jednotu lidských snah, veškeré racionální zákonodárství života stojí na víře, že je možné se takové souvislosti dobrat, že taková souvislost, přesahující každé částečné a intelektuální chápání, vskutku jest ..." (ČV s. 8). Ve své hloubce znamená, že člověk pochopil niternost toho, co dává životu smysl, a že se osvobozuje od vnějškovosti. "V uchvácení tímto úkolem se zapomíná ... na to, že úkol nemá smysl sám v sobě, nýbrž jen jako brána..." (tamtéž s. 9). To má za následek ztrátu duchovního obsahu, a proto je třeba opět nalézt cestu k ideji; to umožní znovunalezení jednoty života jedince i společnosti.

Ve svých úvahách o filosofii dějin Patočka pokračuje i v dalších letech. Při tom dospívá k závěru (např. ve skice "O filosofii dějin", KM 5-6, 1940), že filosofii dějin je nutno založit na vnitřní dějinnosti lidského života, který se odehrává na více úrovních, v nichž se udržuje, nebo do nich upadá ve své snaze o dosažení "... myšlenkové jasnosti o cestě vlastní bytosti mezi mocnostmi života ..." (KM 5-6, 1940, s. 222). Zde se Patočka dostává do blízkosti Heideggerových myšlenek o dějinnosti, avšak stále ještě v perspektivě Husserlovy fenomenologie. Zároveň si vypracovává půdu pro rozvinutí otázek "dějin teoretizování".

"Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství" je z tohoto hlediska pokusem o porozumění novověkému myšlení a zvláště po postavení Herderově v jeho kontextu. (V tuto době Patočka také přeložil jeho *Idee*).

V novověku byl zproblematizován pojem rozumu, vytvořený antiku a platící v evropském myšlení až do renezanace. Tento pojem znamenal v podstatě nečasový pohled bezprostředně zachycující jsoucno, viděné v harmonické jednotě. Nové pojetí rozumu, spjaté se vznikem moderní vědy, naproti tomu si za svůj základ bere jasnost a jednoduchost. Toto pojetí se na evropském západě chce stát v osvícenství prostředkem obnovy a nápravy světa, zatímco v německém myšlení ještě dlouho koexistuje spolu se starším pojmem rozumu. Tomu odpovídá i dvojí pojetí přírody, z nichž jedno vychází z Newtonovy matematické přírodovědy a druhé je pokračováním renezanční naturfilosofie. Toto napětí, dodávající zvláštní ráz německému duchu, je také podnětem pro dvojí kritiku osvícenství zevnitř, totiž kritiku Kantovu a Herderovu. Kant prohlašuje práva onoho nového pojetí rozumu, avšak zároveň stanovuje jeho meze a obnovuje staré metafyziky tím, že v nitru naší bytosti odhaluje "... děj, kterým nám v harmonii rozmanitých vnitřních funkcí a sil vzniká svět ..." (DR s. 19).

Herderova (a Goetheova) kritika osvícenství vede od rozumu moderní přírodovědy zpět k rozumu spekulativnímu a k obnově harmonického pojetí přírody. Hlavním terčem této kritiky je však osvícenská filosofie dějin, "... mělký optimismus pokrokařství ... (jenž) ... svým intelektualismem znehaleduje většinu lidské minulosti a většinu mimorevropské přítomnosti...

Jde tedy Herderovi o osmyslení lidského dějinného života ... Protože však - v osvícenském duchu - neodděluje od sebe navzájem přírodu a dějiny, stává se mu nejjistějším prostředkem pro jeho účel harmonická přírodní substrukce dějin" (tamtéž s. 27). Herderovo místo v novověkém myšlení vidí Patočka jednoznačně v osvícenství a nikoliv v romantice, kam je mylně zařazován. Tyto osvícenské myšlenky měly určující význam pro pojetí národa otců českého národního obrození, jež od nich převzala tradice. "Přírodní" pojetí národa, zdůrazňující jako jeho hlavní projev a znak jazyk, sehrálo v moderních českých dějinách úlohu nejen pozitivní. Zpočátku toto pojetí podmiňuje národní obrodu a dodává sílu českým kulturním snahám, později však zabrání tomu, aby se uplatnilo pojetí Bolzánovo (etické a duchovní), které se snažilo v jediném národě integrovat česky i německy mluvící živel. To poznamenalo i Masarykovu ideu samostatného státu, který byl proto - i přes hlubokou demokratičnost - velkou částí německé menšiny přijímán s nedůvěrou.

Tyto myšlenky sice Patočka formuloval až koncem šedesátých let ve svých studiích o filosofii českých dějin a ve svých pozdějších přednáškách k tomuto tématu, cestu k nim mu ale otevřely jeho válečné práce. Jejich smyslem nebyl pouze historický výklad, ale nalezení předpokladů pro hlubší reflexi o smyslu národní existence.

Tak je tomu i v jeho studii "Symbol země u K.H.Máchy", v níž se snaží ukázat konkrétně, jak český duch zpracovává a prohlubuje cizí myšlenkové podněty, aby jich posléze využil právě k porozumění smyslu své existence. Patočka se snaží vyjádřit filosofii přítomnou v Máchově díle a porovnává ji s myšlenkovým světem německé romantiky. Na tom je patrné, jak dalece náš největší romantický básník cizí vlivy překračuje a jak v něm žije vlastní síla kulturně syntetická. Nejhlubším metafyzickým symbolem jeho tvorby je Matka - země, jejíž podstatu - věčné tvoření a ničení - ztotožňuje s podstatou času " ... věčně živého povstání a zanikání, uchovávaní zanikajícího v nově vznikajícím ..." (SZ, s. 24). Vznik sám je výrazem touhy připodobnit se "ideálu bytí", věčného jsoucna, jež zůstává nedosažen "... poněvadž jinak by konečně neexistovalo ... zkonečňující síla ... je právě čas" (tamtéž s. 24). Tento ča-

sový charakter všeho bytí je vyjádřením posledního Máchova tajemství, jež vyjadřuje, že " ... "to, co se nic nazývá" čeká na individuální svět ... každá individualita musí být opět roz-tavena, nejsouc ničím více než opět jedním snem věčné touhy o životě vyšším" (tamtéž s. 23). V posledku toto tajemství, jehož přímý výraz nemůže sdělit jeho těžkou a děsivou pravdivost, zní : " ... nicota je v samém srdci bytí ..." (tamtéž s. 23). Mácha svůj metafyzický symbol Matky-země uvádí konečně do souvislosti s motivem národním, což znamená, že " ... jako pravdou člověka mu bylo vyjadřovat bolest země, bylo mu pravdou národního života vyjadřovat bolest země své" (tamtéž s. 30).

V máchovské studii dospěl Patočka do bezprostřední blízkosti Heideggerovy filosofie a to díky rozboru básnické myšlenky Máchovy, k níž se v této souvislosti ještě vrátí v šedesátých letech. V práci "Čas, věčnost a časovost v Máchově díle" (sborník Realita slova Máchova, Praha 1967) na této myšlence předvede Heideggerovo pojetí času a časovosti a ona se také stane potvrzujícím fenoménem reálnosti tohoto pojetí.

S uvědoměním si závažnosti Heideggerova pojetí fenomenologie vystává Patočkoví již na konci války problém vztahu k fenomenologii Husserlově v plné síle. Problém, s jehož řešením bude otálet ještě nejméně patnáct let (jednak vlivem vnějších okolností a jednak díky tomu, že k jeho řešení dle dospět promyšlením a domyšlením husserlovské problematiky) a na jehož pozadí se v tomto období bude pohybovat jeho uvažování. S tím souvisí také to, že se bude vyhýbat rozpracování současných filosofických témat a svou pozornost zaměří k dějinám filosofie. Interpretace klasických textů se pak staly hlavním prostředím Patočkova filosofování a těm, kteří ho poznají v této době, se bude jevit jako " ... celou svou duchovní a myšlenkovou konstitucí interpret, nikoli systematick ... " (L.Hojdánek, Sedmý dopis příteli - rukopis, Praha 1977)

Patočkovou činností za války byla především kulturní opozice proti nacistické okupaci. Není to ovšem jeho činnost jediná. Tak např. pomáhá rodinám zatčených a jako redaktor České myslí seodvažuje riskantního činu - zveřejňuje zprávu o smrti prof. Tvrdého, který zahynul v koncentračním táboře.

4. Poválečné období

Po skončení války se Patočka plně věnuje úkolu obnovy českého vysokého školství. Přednáší na filosofické fakultě KU (později také na pedagogické fakultě brněnské univerzity) a jeho výklady jsou věnovány antické filosofii (viz vš. skripty : Přehledné dějiny filosofie, Předsokratovská filosofie, Sokrates, Platon, Aristoteles - Praha 1945, 1946, 1947, 1948, 1949). Hlavním znakem těchto prací, odlišujícím se od dosavadních prací českých historiků filosofie, je hluboce filosoficky pojatá práce s texty a obsáhla, takřka encyklopedická znalost literatury, vztahující se k daným tématům. Patočka zde vstupuje do živého rozhovoru s filosofickými klasiky, jejichž hlas v tomto dialogu zní neuvěřitelně současně. Dějiny filosofování se tak ukazují ne jako střídání filosofických systémů, které si navzájem nemají co říci, ale jako dějící se dějiny jedné filosofie, jež se představuje jako stále přítomná možnost žít život s nárokem pravdy. V těchto interpretacích se samozřejmě ohlašoval spíše Heidegger než Husserl (srv. FČ 1967 s. 596).

Z předválečných mezinárodních kontaktů se Patočkovi podařilo v letech 1945 - 1948 obnovit jen nepatrný zlomek. Roku 1947 se stává foreign editor mezinárodního fenomenologického časopisu *Philosophy and Philosophical Research*. O rok dříve byl jmenován mimořádným členem Královské české společnosti nauk. Léta 1945 - 1948 jsou obdobím nástupu komunistické strany k moci. Patočkův vztah k této straně určovalo především jeho filosofické zaměření k problému přirozeného světa, který měl řadu styčných bodů s problematikou praxe. To jej již ve třicátých letech přivedlo k tomu, aby se seznámil s Marxovou ranou filosofií a s filosofií Feuerbachovou (Landgrebe jej tehdy upozornil na první vydání spisů Marxova mládí a z této perspektivy také Patočka viděl marxismus). Komunistické hnutí tehdy slibovalo sehrát obrodnou úlohu v národním životě a vyřešit situaci lidí, žijících na okraji společnosti. Od aktivní účasti v levicovém hnutí jej však asi odradila závažně dogmatická podoba tehdejšího marxismus, diktovaná Stalinem. To mělo za následek, že v roce 1950 byl nucen opustit univerzitu, nemohl publikovat po několik let a později jen se značným omezením. Zaměstnání našel v knihovně Masarykova ústavu a po

jeho rozpuštění pracuje v pedagogickém ústavě až do roku 1958.

V této době se Patočka věnuje editorské a badatelské práci o díle J.A.Komenského, jež došla mezinárodního uznání. Dosavadní bádání vidělo Komenského vychovatelství převážně v pohledu senzualistického empirismu (hlavně v souvislosti s jeho důrazem na názornost), a jeho pedagogiku pojímalo příliš úzce a utilitaristicky, z čehož vyplývalo chápání jeho myšlenek, jako by šlo o zastaralou pedagogickou teorii. Patočka naproti tomu zdůraznil jeho filosofický význam, aktuální tím, že Komenský je "... myslitelem konkrétních masivních zkušeností existence. A pokud tyto zkušenosti představuje, je nám dnes lidsky blízký, bližší než ... abstraktní racionalisté, jejichž dílem bylo založení moderní přírodovědy" (O fil. J.A.K., s. 494). Teprve tam, kde se Komenský snaží svou myslitešskou zkušenost interpretovat dobovými prostředky, se s ním rozcházíme. Komenského myšlenka univerzální výchovy je pochopena zcela mylně, znamená-li soubor prostředků k co nejracionalnější přípravě pro výkon povolání. "Svět je škola - to znamená - smysl lidského bytí i konání je navzájem si pomáhat poučováním, přípravou, příkladem, buzením k odpovědnosti. To jsou ona utilia, onen požitek, který vyučující i vyučovaný si navzájem poskytují." (tamtéž s. 506). Takovému užitku má také sloužit vědění a nikoliv k využití, v němž spatřuje své poslání moderní věda. "Neběží tedy o objektivní vědění v moderním smyslu, celá encyklopedie (jak o ní mluví Komenský ve Všeobecné poradě - pozn. D.K.) věcným obsahem zůstává před prahem moderní vědy ... Její teologický obsah má ovšem i svůj hluboce lidský smysl, onu podstatnou naději člověka na smysluplnost všeho, která se neobjeví tomu, kdo prostě věci podrobuje svým do nekonečna rostoucím potřebám ... nýbrž naopak dokáže věnovat svůj život poslání, k němuž je člověk určen strukturou svého bytí, podstatně nevěcného, nýbrž poslaného k druhým, k věcem a teprve tímto zprostředkováním k sobě." (tamtéž, s. 509).

Studie o Komenském tvoří velmi významnou část Patočkova životního díla. Autor v nich znovu promýšlí základní filosofemata, konfrontuje je se současnou filosofií a formuluje v nich vlastní filosoficko-pedagogické myšlenky. Posléze tyto práce začlení do vlastního celkového konceptu, který se souběžně s

nimi ujasňuje v polyfonii témat, jimiž se zabývá. Patří k nim především důkladné bádání o dějinách pojetí pohybu, v němž sleduje jeho objektivizaci od prvotní podoby - životně-kosmického děje, až k podobě matematizovaného pohybu v moderní vědě. Výsledkem tohoto studia, provedeného v padesátých letech, je řada článků a posléze kniha "Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové" (Praha 1964), která se stala podkladem k získání hodnosti doktora věd v roce 1967. Zde je na historii pojetí pohybu ukázáno, "... jak pohyb vzdoruje (postupně objektivizaci - pozn. D.K.); jak se rozdělí na nebeský a pozemský, pravidelný a nepravidelný, aby vzdoroval lépe, a jak i tehdy, když se již výslovně podnikají pokusy objektivizovat jej, stále podružuje celou řadu charakterů vysvětlitelných jen z primární souvislosti životního pohybu ..." (K prehistorii vědy o pohybu, Tvář, 1965, s. 5).

Koncem padesátých let (1958) Patočka přechází do Filozofického ústavu CSAV. Podnícen knihou francouzského myslitele Kojève obrací svou pozornost k filosofii Hegelově a na základě interpretace jeho estetických názorů (učení o minulém rázu umění) rozvíjí vlastní filosofii umění. Jeho práce v tomto směru přináší plody nejen v samostatných studiích, ale i v překladech Hegelových děl (Fenomenologie ducha, Praha 1960; Estetika, Praha 1966 a údajně i nepublikovaný překlad Logiky).

Hegelovské interpretace také otvírají novou úroveň pro Patočkův dialog s marxismem, do něhož vstupuje bez nejmenší stopy hořkosti. Snaží se v něm českým marxistům, kteří v této době překonávají dogmatické stádium a objevují mladého Marxe, postavit přes oči nárok, vyrovnat se s problémy současné evropské filosofie nikoli klasifikací do škatulky příslušného idealismu, ale jejich promyšlením. Na příkladu Merleau-Pontyho dale dokládá, "... že antropologické problémy, jako otázky primátu praxe ... nejen doplňují, nýbrž vyžadují aplikaci fenomenologických metod ... (FC 1967, s. 597). Tím Patočka podněcuje zájem o fenomenologii (který se ovšem upíná spíše k "módnímu" Heideggerovi) a prokazuje neocenitelné služby českému marxismu (zejména tomu, který směřoval k ideologii osmašedesátého roku) - jeho vliv lze však vystopovat i v té části oficiálního marxismu sedmdesátých let, která se snaží nejen memorovat, ale i myslet.

5. Rozvinutí vlastního filosofického konceptu na podkladě obnovené úvahy o přirozeném světě

Na počátku šedesátých let Patočka konečně přistupuje k řešení problému vztahu mezi Husserlovou a Heideggerovou fenomenologií. Domýšlí Husserlem započaté analýzy otázek času, subjektivní tělesnosti, názoru obecnin, vnímání a dalších, přičemž se konfrontuje s výsledky, k nimž dospěla poválečná filosofie reprezentovaná jmény Landgrebeho, Finka, Biemela, Merlaau-Pontyho, Sartra a M. Heideggera. Vyrovnává se i s ostatními proudy západního myšlení a s pomocí H.L. van Bredy (s nímž se sprátil na začátku války při záchraně Husserlových filosofické pozůstalosti) obnovuje a rozvíjí své mezinárodní kontakty. Tak se v r. 1964 stává členem Institut International de Philosophie se sídlem v Paříži, účastní se četných mezinárodních setkání a přednáší na zahraničních univerzitách (např. v Lovani, v Bihuči a na dalších, v západních i ve východních zemích).

Důležité svědectví o zaměření Patočkových fenomenologických úvah v této době poskytuje jeho "Úvod do Husserlové fenomenologie" (publikovaný ve FC 13, 1965 a ve dvou vydáních jako vysokoškolská skripta). Aniž pouští ze zřetele celkovost výkladu nauky svého učitele, představuje jednotlivá témata ve světle současné kritiky a naznačuje jejich nové zpracování. Pokouší se zároveň integrovat do svých úvah Heideggerovy analýzy lidského pobytu ve světě z období Sein und Zeit, zatímco pozdní práce tohoto myslitele považuje ještě v šedesátých letech za spekulaci, která "... upadla v nebezpečí v prázdnu zavěšené konstrukce ..." (FC, 1967, s. 597). Ty se stanou z jeho hlediska přijatelnými teprve tehdy, až si jeho nové zpracování problému přirozeného světa vyžádá radikalizované pojetí fenomenologie.

V roce 1965 publikuje v časopise Tvář pojednání "K prehistorii vědy o pohybu : svět, země, nebe a pohyb lidského života", které je prvním pokusem o vlastní koncepci problému přirozeného světa. Poprvé se zde objevuje náčrt jeho "nauky o třech pohybech".

Lidský život zde Patočka předvádí jako život na světě, jako pohyb tělesné bytosti vztahené k celku světa. Pohyb nikoli ve smyslu matematizovatelného procesu, jak jej vidí moderní věda, ale v původním smyslu, jak o něm svedčí např. básnické metafory či spekulace prvních myslitelů. Tento životní pohyb předpokládá nutně půdu, na níž se odehrává, a tou je především země. Ta v této souvislosti vystupuje jako opora, vládkyně a dárkyně života, určující veškeré "kde". Naproti tomu stojí jiný referent, nehmatatelný a nedosažitelný, určující veškeré "kdy" - nebe, světlo a tma, obloha všechno obklopující. Vztah k zemi a nebi orientuje lidský život v jeho kontaktu s věcmi a ten dostává svůj smysl z celkového zaměření životního pohybu, z jeho vztahu ke světu. Tento vztah je určen vnitřním rysem onoho pohybu, jímž je "názor do časovosti", a protože ten může být trojí, má nás životní pohyb trojí možnou polohu; může být zaměřen k tomu, co již je pro nás připraveno, do čeho se zakotvuje a co získává, svět, a odehrává se, podobně jako ostatní pohyby, jako "spolupohyb ve vzájemnosti s druhými". Druhou polohou životního pohybu; určeného vztahem k přítomnostní dimenzi, je pohyb fungování v zařezanosti, sebe reprodukce, zaměřená k obstarávání potřeb a k prosazování vlastních zájmů, z jejichž hlediska vidí věci i druhá lidí, stávající se pro něj pouhými prostředky či protivníky. Třetí životní pohyb vyrůstá z předchozího "otřesen země", toho pevného na čem život stál, odhalením existence jako "holé", namáhající nalézt oporu v ničem věčném, pevném, existence obracející se k vlastní budoucnosti, v níž se setkává s vlastní konečností. Přihlášením se k této konečnosti a jejím převzetím se tento třetí pohyb stává pohybem sebezískávání sebevydáváním. Země a nebe odhalují v tomto pohybu své maze a stávají se dějištěm pro "vyšší". " ... život, který se přihlásil ke své konečnosti, získal se jen proto, aby se věnoval ... aby se odevzdal druhým ... pro nalezení společné ryzí niternosti, pro vzájemnou prostoupenost ..." Husserlova myšlenka intersubjektivity, i přes svoji filosofickou hloubku nestačí odstranit cizotu dvou já" ... k tomu je nutný teprve otřes nebe a země, který způsobí, že celkový směr životního pohybu, který nás odděloval, se změní; zde teprve je pak možnost, aby účastníci téhož zjevení nicotnosti dosavadní země ... pojali v mysli zemi novou - zemi jako zje-

vení nové ... přicházející říše, jejíž smysl nepochází z věcí, a přece je zasahuje v jejich jádru - říše ducha a svobody." (K preh. s. 5).

Pojetí existence jako pohybu, k němuž Patočku přivedly jak jeho interpretace z dějin filosofie, tak i úvahy ryze fenomenologické, vyžadovalo provedení celé řady analýz, v nichž mělo toto pojetí nalézt své potvrzení. Dále muselo obstát tváří v tvář těm fenomenologickým koncepcím, které učinily tématem některou z podstatných stránek problému existence. Do této práce se Patočka pustil s plnou zodpovědností a energií tím spíše, že tentokrát i vnější okolnosti byly příznivější. Rostoucí zájem o fenomenologii jak v řadách českých marxistů, tak především u mladé generace jej postavil do centra pozornosti odborných kruhů i širší kulturní veřejnosti. To umožnilo jeho návrat na filosofickou fakultu, kde od roku 1963 pořádal přednášky i semináře, venované převážně fenomenologické problematice. Opět se zamýšlí nad Husserlovou fenomenologií, nyní ovšem již v kritickém smyslu, heideggerovskou problematiku považuje jako schopnou obstát tam, kde Husserlova zklamala a na přednáškách mimo fakultu se snaží přispět obnovenému zájmu o otázky smyslu českých dějin. V novém pohledu také domýšlí otázky, jimiž se zabýval v dřívějších letech, jako např. své interpretace Hegela, Komenského a pod. V těchto letech navštěvuje také další zahraniční univerzity, a ve zvýšené míře publikuje doma i v zahraničí. Po "neúspěchu" pražského jara zůstává ještě na univerzitě až do roku 1972, kdy je nucen odejít - předčasně penzionován. V témže roce mu Vysoká škola technická v Čáčách uděluje titul dr.h.c., k jehož slavnostnímu předání dojde po složitých diplomatických jednáních v roce 1976 na vyslanectví NSR.

Odchod z univerzity a znemožnění publikačních možností v Československu však neznamená konec jeho práce. Pokračuje v ní na pravidelných soukromých seminářích, na nichž se setkává s publikem svých žáků s fenomenologií hlouběji seznámených. Zde rozvíjí především svou vlastní koncepci, do níž stále více začínají zapadat dříve provedené analýzy.

Husserlova fenomenologie již nedostačuje k rozvinutí myšlenky existence jako pohybu. Tím, že vyšla z problému objektivní vědy a její primární snahou bylo zabránit "naturalizaci du-

cha", byla přivedena k úsilí řešit svůj problém na bázi kartezianismu, totiž myšlenkou sebejistoty, sebevyjasnění ducha, který je pochopen pouze jako v reflexi směřující k vyjasnění. To mohlo stačit k nalezení základu, na němž je možno vybudovat vědy přírodní, nikoli však vědy duchovní (společenské). Zároveň to vedlo k tomu, že Husserl neopustil zcela mentalistické pojetí subjektivity a nepoložil radikálně otázku po způsobu jejího bytí. Patočka v této souvislosti ukazuje na určitý rozpor v samotné povaze ducha : " ... jedině může-li se duch stát sobě samému úplně průhledným, je možné definitivně zaplašit fantom naturalismu a zdůvodnit objektivitu exaktně vědeckého poznání. A jedině není-li duch celou svou podstatou průhledný, je možné přikročit k úloze založení a vybudování duchovněd, jejichž úkol je méně v nalezení trvalé podstaty ... než v odkrytí těchto rozporů a iluzí, které zahraňují realitu nebo ji suplují a které jsou méně jejím zjevem než jejím zahalením" (PS II, s. 167). Otázku po povaze bytí toho jsoucna, je-li se všechno ostatní jsoucno ukazuje, člověka, položil radikálně Heidegger a to mu umožnilo odkrytí základních struktur lidského pobytu na světě. Přivedlo jej to také k novému pojetí fenoménu. Člověk se podle Heideggera liší od všeho věcného jsoucna tím, že rozumí bytí, k němuž se vztahuje a o které mu vždy běží. Díky tomu je "otevřen" pro zjevování jsoucna, věcného i takového, jako je on sám. "Otevřenost lidského pobývání na světě nechává především jsoucno se ukazovat, zjevovat se, stávat se fenoménem ... má-li se ukazovat jsoucno jako takové, tj. ve své bytí, musí být možné, aby též bytí samo se ukázalo a stalo se fenoménem. Bytí je však původně a většinou "zde" tak, že před jsoucnem, jehož zjevení umožnilo, ustoupilo do temna, že se ve jsoucnu takřka skrylo ... Každý fenomén je nutno pochopit jako výsvit, východ ze skrytosti ..." (Kacířské eseje I.) Na základě nového pojetí fenomenologie Patočka znovu promyslí problém přirozeného světa a ukazuje, že " ... otevřeně chování však, jsouc odkázáno na fenomény, je časově-historické povahy : je vždy v pohybu přicházejícím z temna a ústícím do temna skrytosti, a rozpadá se co do smyslu v různé pohyby částečné. Pouze jeden z nich je zaměřen na téma otevřenosti, zjevnost, odhalování a jeho tradice" (tamtéž). Tak Patočka využívá "jak Heideggerovy radikalizace fenomenologie intencionality ... tak Finkovy myšlenky, že ontologická analýza života

musí v každém momentu být analýzou světa ... Ontologii života lze rozšířit v ontologii světa, pochopíme-li život jako pohyb v původním smyslu slova" (PS II, s. 210). A protože běží o tělesný pohyb, přicházejí ke slovu i Husserlovy analýzy těla-subjektu, které domýšlí souběžně se současnými fenomenology.

Prohloubená a rozpracovaná "nauka o třech pohybech", které jsou pochopeny v aristotelovském duchu jako uskutečnění základních možností lidského života (přičemž "možnost" není umístěna do substátu, jako je tomu u Aristotela), vytváří předpoklad k novému založení věd o člověku a zejména k vytvoření nové filosofie dějin. Tento úkol sledují jeho "Kacířské eseje o filosofii dějin" (Praha 1975 - rukopis), které výslovně usilují o to, podat alternativu k dosavadním koncepcím, zejména k těm panujícím (nejen státům, ale latentně i myslím inteligence), již vedou ke kapitulaci. Ona třetí, základní, hlavní možnost života, jejímuž představení věnuje Patočka největší pozornost, je zároveň možností této civilizace, která se v naší době stává planetární. Otvírá se v otřesech prožitých ve válkách dvacátého století na obou stranách zákopů, v otřesech, jež zneklidňují život těm, kteří "to prožili" i tehdy, snaží-li se zapomenout. Otvírá se těm, kteří vypadávají ze života v zařazenosti, fungujícího v " ... uspokojování rozvíjejících se materiálních a kulturních potřeb ..." - ideálu, na němž budují svou politiku moderní státní kolosy.

Tato základní lidská možnost vystoupila na úsvitu evropských dějin jako možnost žít život ve světle pravdy, v lásce k ní, ve filosofii (FILOSOFIA = láska k moudrosti). Svědectví o ní podávají i různá náboženství, jako např. buddhismus, předešlý křesťanství. V řecké filosofii byla pochopena jako "péče o duši" a v myšlence "filosofů králů" se měla stát základem harmonie života v "ideálním státě". Tato myšlenka duchovní moci či vlády z ducha se stává základní myšlenkou evropské civilizace, nárokem, s nímž se musela každá státní moc vyrovnat a vůči němuž se musela ospravedlnit. Svůj nárok však péče o duši uplatňovala i v životě individuálním, v němž promlouvala v morálce, původně křesťanské. Teprve v novověku se projevil skrytý rozpor antické metafyziky, určitá jednostrannost v položení problému bytí, na vztahu k němuž se v posledku ona hlavní možnost zakládá. Bytí, v jehož světle se jsoucí

ukazuje, ustupuje do pozadí, skrývá se, zůstává neviditelné, a v metafyzice, která chce jsoucí jako jsoucí poznávat, uniká a je zapomenuto. A protože bytí je v úzkém vztahu ke smyslu, musí být v ořesu smyslu, který zrodil novověk, postavena do centra bytost smyslem žijící, člověk. Ten je pochopen jako dárce smyslu, pán přírody, jejíž ovládnutí se stává jeho úkolem. Tím se však vůle stává tím, co je vládnoucí, a život jejím projevem. Podrobit vše této vůli, vytvářející prostředek své moci v technice, se stává cílem a ona základní životní možnost ustupuje do pozadí. O tom, jak se Patočka domnívá, vypráví mýtus o Faustovi, který prodal svou duši ďáblu.

Filosofie v naší době stojí u konce oné metafyziky, na níž byla založena. Tento konec je jejím úkolem, jehož prováděním dospěje opět k výslovnému porozumění sobě jako oné životní možnosti. To však v žádném smyslu neznámá, že tato možnost je možností pouze pro filozofy, pro ty, kteří o ní pečují. Je možností obecně lidskou a jejím hlubokým vyjádřením je mýtus o dokonale pravdivém člověku, mýtus o bohočlověku, který Patočka shledává jak ve velkých Platonových mýtech o filosofovi - Sokratovi, tak ve vyprávění evangelia. Součástí tohoto mýtu je i konec člověka pravdivého, jeho smrt na kříži. "Pravda, slovo se stalo tělem : událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně pravdivém" člověku, žijícím cele v udávnosti, mimo péči o své zájmy ... ve světle bytí ... Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne, na nepřorozumění, které se subě vyhýbá a uzavírá; které do tohoto uzavření do daného, přítomného, do jeho organizace, do jeho moci vložilo celou svou vládu nad světem a smysl svého počínání. Je v tom proto logika, vykládá-li bohočlověka jako konkurenta ve vládě nad světem - a přece ovšem i blud : neboť nebaží ... o záměnu osob v témtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec - zda jsoucno a jeho přesila, nebo pravda bytí ... Bohočlověk tedy bude nezbytně zahanben : neboť je to jediný radikální způsob, jak "svět", který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých : neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, od níž chtěla odstrašit nejohroženější představitelnu rukou, spojenou s konečnou smrtí, nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v do-

sahu ničivé ntrosvětské síly" (PS 11, s. 233 - 1969).

Jan Patočka zemřel dne 13.března 1977, jako mluvčí Charty 77 - volného sdružení lidí, kteří se rozhodli usilovat o dodržování zákonů o lidských právech. Po jedenáctihodinovém výslechu policií se u něho projevíly srdeční potíže, byl hospitalizován a následkem krvácení do mozku nastala smrt.

Martin Palouš

DOMÁCÍ PŘÍTEL A SMĚŠNÝ ČLOVĚK

Zamyšlení nad filosofií současnosti

Chceme uvažovat o filosofii současnosti. Jako vodítko jsme si zvolili dva texty : Heideggerovu úvahu "Hebel der Hausfreund" a Patočkovu práci "Kolem Masarykovy filosofie a náboženství". 2) Avšak dříve než nám tyto práce budou schopny poskytnout na naší cestě něco užitečného a prospěšného, musíme se sami předběžně orientovat a obrátit náš vnitřní duševní zrak k tomu, k čemu poukazují, co jako intenciální korelát míní. Neboť jedině tehdy, budeme-li s to v dostatečně ostrém a soustředěném pohledu zakusit odpovídajícím způsobem onu věc, která obě práce nejvnitřnějším způsobem určuje, nám naše vodítko otevře možnost, že nás k nějakému cíli skutečně dovede.

Jestliže lze v tom nejširším a nejobecnějším ohledu říci, že onou věcí, ke které oba texty směřují, ke které poukazují, je filosofie, pak se nejprve musíme zdržet u té nejprostší, avšak nikoli nejsnadnější otázky každého filosofování : Co je filosofie ?

Jedině tehdy, budeme-li schopni zaujmout k této otázce přiměřený vztah, pochopíme-li její smysl, dostaneme-li věc filosofie samotné před náš vnitřní zrak, vstoupíme do onoho prostoru, který teprve skýtá možnost takového setkání s našimi texty, jenž přesahuje povšechnou a povrchní informovanost, ulpívající v pouhém vnějším projevu a nikdy neosahující nároku toho, co bylo vlastně řečeno.

1) Martin Heidegger : Hebel der Hausfreund, Neske, Pfullingen, 1957

2) Jan Patočka : Kolem Masarykovy filosofie a náboženství
Dvě studie o Masarykovi, Petlice, Praha 1977

Nejprve se ptáme, jaké možnosti se při vyslovení otázky, co je filosofie vůbec, nabízí? Jak klade tuto otázku například Heidegger? 1)

Jednou by bylo možné procházet dějinami a hledat mezi rozmanitými vymezeními filosofie, která podávali myslitelé v různých dobách, takové, jenž by nám přirozeným způsobem připadalo nejvhodnější. Nebo jinou možností by bylo vybrat ze všech vymezení filosofie, která jsou při ruce, to, co je jim všem společné a tak podat definici, jež by svou abstraktností a obecností byla s to do sebe zahrnout všechny jednotlivé případy. Avšak aniž by měla být zpochybněna určitá užitečnost takového počínání, ani jeden z naznačených přístupů nevede k tomu, co v sobě položená otázka skrývá a k čemu poukazuje, tj. k filosofii samé. Co však vůbec znamená: poukazovat k filosofii samé? Jaká odpověď tuto možnost uskutečňuje? Rozhodně to není ta, jež je s to poskytnout pouhou, byť třeba i vyčerpávající informací o filosofii, o jejím počátku, dějinném vývoji etc. Odpověď, kterou máme na mysli, musí sama filosofovat, tj. musí sama být s to převzít zodpovědnost za to, co je filosofii nejvlastnější, k čemu je jakožto filosofie vždy postavena tváří v tvář, co v každé době utváří skrytým způsobem její určitý historický tvar.

Znamená výše řečené, že při hledání odpovědi na naši otázku vzdáváme dějin filosofie? Kozhodně ne. I když jsme odmítli představu, že bychom se pouhým pečlivým probíráním dějin filosofických událostí mohli dostat k požadovanému cíli, nemíníme v žádném případě vypustit tyto dějiny ze zřetele. Chceme pouze naznačit, že náš přístup k nim bude muset být diametrálně odlišný, odpovídající tomu, co jsme si předsevzali.

Dějin filosofie, jakýsi výčet událostí, které se přihodily na cestě, jíž filosofie prošla do našich dnů, nemohou být brány v potaz jako historické proměny určité skutečnosti, jako časem nashromážděný materiál, který chceme uspořádat do nějakého pevného tvaru. Všechny tyto dějinné události musí být chápány pouze jako poukazy vedoucí k jednomu a témuž fenoménu, jako historická svědectví, jež ukazují uskutečňování jisté dějinné možnosti.

1) Martin Heidegger: Was ist das – Die Philosophie, Neske, Pfullingen 1956. Český překlad: Co je filosofie, Praha 1978

V odpovědi na otázku, co je to filosofie, tedy neusilujeme o to, popsat a do určitého pořádku sestavit názory filosofů minulých věků, ani nechceme nalézt "objektivně platnou" strukturu filosofie, toho, jaká je její skutečnost (tato skutečnost se nám dokonce jakýmsi záhadným způsobem vymkla z ruky, stala se problematickou a stojí v otázce), ale jde nám o to, abychom se my sami bedlivým přemýšlením o dějinných událostech dostali na cestu, jíž filosofie představuje, abychom sami zakusili jako svoji vlastní onu možnost, jíž tato cesta nabízí.

Proto se vzdáváme veškerého "pozitivistického" přístupu k filosofii, suspendujeme její "skutečnost" projevující se v mínění filosofů, vyslovených v určitém čase a na určitém místě tak, jak nám o tom podává zprávu historie, tj. vyzávokáváme nás "přinozený postoj" k této historickým danostem. Chceme s filosofy, s nimiž nás váže poute dějinné tradice, hovořit nikoli o historických okolnostech jejich filosofických mínění, ale o tom, co svou řečí míní, k čemu intendují, co vede jejich vzájemný rozhovor, co určuje dějinnou kontinuitu filosofie, co z ní vytváří přes střídání dobově omezených a často si protiřečících "filosofií" jednotnou a pevnou cestu. Toto podtrhované "co", které každou filosofickou odpověď vede, které jako mínění stojí vždy v zorném poli pohledu filosofů, se má stát skrze tento rozhovor i naší vlastní záležitostí, problémem, jenž se dotýká nás samotných, jenž určuje náš dějinný úděl i historický tvar našeho filosofování. Filosofující odpověď na otázku, co je to filosofie, tedy požaduje: destrukovat pouze historické odpovědi o filosofii a skrze dějinný odkaz filosofů, skrze svobodný rozhovor s jejich "filosofiení" se neustále proboujovat k vlastnímu, autentickému a dějinně přiměřenému vztahu k sjednocujícímu základu, výchozímu bodu, ze kterého pramení filosofie vůbec, avšak nikoli jako jakási univerzálně platná doktrína, ale jako neustále se v dějinách opakující lidská možnost vždy znova přiměřeným způsobem, pravdivě, tomuto základu odpovídat.

Jak však tomuto nároku dostát, jak učinit zkušenost toho, co je oním skrytým základem, ke kterému filosofie poukazuje? Na první pohled se zdá, že hledat odpověď na tuto otázku je obtížné, ne-li nemožné. Protože jsme se skrze EPOCHÉ zbavili veškeré pozitivní filosofické skutečnosti, veškerých měřítek,

kteří jsme předtím měli vždy snadno při ruce, tápeme v temnotách. Máme pocit naprosté nemohoucnosti, jsme slepí, jako bychom byli naopak nahony vzdálení jakékoli možnosti nalézt k filosofii vlastní, zodpovědný a autentický vztah. Avšak tato slepota zbavující nás veškerých schopností, je, ať to zní sebarepadoxněji, naší jedinou šancí na cestě filosofie. Otevírá nám totiž jinou do té chvíle ve své šíři natušenou mohutnost, a totiž naslouchat. Pouze tehdy, jestliže zakusíme slepotu, jestliže svobodně přijmeme její úděl a zůstaneme věrni pouhému naslouchání, jestliže přes všechny svody nesejdeme z oné pro nás potěmělé cesty, pak si zachováme možnost, že na ní zdomácníme a snad i nahlédneme, že odpověď na otázku, co je filosofie, je zcela zřejmá.

Řečeno méně pateticky : vůči dějinám filosofie, veškerým "filosofiím", s nimiž budeme mít co činit, dokonce i vůči svým vlastním názorům, jež sami o filosofii učiníme, musíme udržet distanci, EPOCHÉ a nepřipustit, aby to, co nás oslovuje, co nám jednotliví filosofové nabízejí k promyšlení, se zvrátilo v jakoukoli bytí sebeobecnější a sebereflektovanější doktrínu a podle tak za obět našemu "přirozenému", neustále konstruujiícímu a pouze sebe obhajujícímu myšlení.

Výchozí bod našeho uvažování hledejme tam, kde se filosofie objevila v naší historii poprvé, tj. na půdě Řecka. Co vlastně znamenala filosofie pro řeckého člověka ? Co mu vůbec tuto možnost poskytlo.

Řecká filosofie o tom říká : Počátkem filosofování byl úžas. ΜΑΛΑ ΓΑΡ ΦΙΛΟΣΟΦΟ ΤÚΤΟ ΤΟ ΠΑΘΟΣ, ΤΟ ΘΑΥΜΑΖΕΙΝ ! ΟΥ ΓΑΡ ΑΛΛΕ ΑΡΧΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ Ε ΗΑΥΤΕ ! "Filosofovi je totiž v naprosté veliké míře vlastní tento ΠΑΘΟΣ : údiv. Není totiž jiného vládnoucího počátku filosofie než tento." (Platon, Theaitetos 155d).

ΔΙΑ ΓΑΡ ΤΟ ΘΑΥΜΑΖΕΙΝ ΗΟΙ ΑΝΤΡΟΠΟΙ ΚΑΙ ΝΥΝ ΚΑΙ ΠΚΟΤΟΝ ΕΡΧΑΝΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΕΙΝ. "Skrze údiv dospěli totiž lidé nyní jakož i poněprv k vládnoucímu východisku filosofie." (Aristoteles, Met. A2 982b 12 an.)

Avšak nad čím řečtí filosofové užasli, co je to, co jako ARCHÉ nese a určuje jejich filosofování? Odpověď, kterou máme při ruce nás asi uvede do rozpaků: Předmětem úžasu řeckých filosofů bylo to, že jsoucno jest. Přece, co si máme pod tímto tak lapidárně znějícím výrokem představit, co si máme o něm myslet, jak se s ním máme zodpovědně vyrovnat? Úžas, údiv nad tím, že jsoucno jest, je nám čímsi zcela cizím.

Pochopitelně, že nejde, abychom se sami na chvíli stali řeckými filosofi a na vlastní kůži učinili jejich zkušenost; tj. "užasli" a mysleli adekvátně jejich způsobem. Na to, čím byli řečtí myslitelé tak radikálně otřeseni, můžeme my než vzpomínat a snad se i postupně upamatovávat. Vzpomínat a upamatovávat se však můžeme pouze na něco, co k nám již nějakým způsobem patří, co se nás nějak týká. Ne sice jako aktuálně přítomné, nicméně jako to, z čeho tato přítomnost vyrůstá, co stálo jakýmsi v této chvíli pouze nejasně tušeným způsobem u jejího zrodu. Naše evropská přítomnost povstala z Řecka, na jeho půdě se strukturovaly její budoucí možnosti: ve chvíli, kdy "boj bohů mýtu" byl dobojován, se pojeňou rozevřel a ukázal svět v celé své šíři a podivuhodnosti a v něm se zrodil tvor, jemuž od toho okamžiku bylo přisouzeno žít údělem člověka západní tradice - ZOON LOGON ECHON, živočich, jenž má řeč, animal rationale.

Úžas řeckého filosofa je čímsi prvotním a počátečním. Je úžasem probuzeného ze sna, pohlížejícího nekonečně zbystřenými smysly tvář v tvář světu, jenž se před ním zjevil jako naprosto novum. Řecký filosof v náhlém ohromení šíří světa, v němž se pojednou ocitl, nahlíží a zakouší v plné míře svůj nový úděl, to, že není živočichem, odkazaným na slepé instinkty a pudy, že to, co vede jeho život nejsou jen všemocné a božské síly, v jejichž rukou představuje pouhou hříčku, ale napopak, že jako člověk je tvorem, který je obdařen možností žít jinak, ve svobodném vztahu ke jsoucňům tak, jak jsou, ve svobodném vztahu k pravdě.

Jsoucno jest - to, co nám připadá jako naprosto bezvýznamná banalita, samozřejmost, jež o ničem nevypovídá, co nám již pro svou neproblematičnost ani nepřichází na mysl, to přitahuje a fascinuje řeckého filosofa a otevírá mu celé široké pole dříve nezakusných životních možností. Člověk se stává by-

testí kosmickou, zakouší, že svět, který se mu ukazuje, v němž žije, není CHAOS, beztvaré kolotání živlů, ale KOSMOS, řád. Každá věc, každé jsoucní má v kosmu své místo, svůj LOGOS, výměr. Skrze něj se stává čímsi, co je zjevné, co má podobu, možnost se na pozadí světa ukázat jako to a to.

Svět, jímž je člověk obklopen, je pojednou nějak srozumitelný, je možno se s ním srozumět a žít v souladu, v jednotě. Je totiž pojednou zaplněn věcmi, které samy manifestují svoje bytí, které tím, že poukazují k jednotě, v níž mají počátek a jejíž jsou součástí, dávají smysl a jsou tak s to poskytnout člověku ochranné přístřeší, domov. Člověku se skrze porozumění věcem otevírá nová možnost, jak se ve světě zabydlet, jak v něm být doma, jak žít smysluplný, jednotný život, jenž díky své vnitřní spjatosti s celkem získává i přes svoji pomíjivost na celistvosti a úplnosti.

S tím, že člověk rozumí jsoucnu, že se se jej jejich LOGOS nějak dotýká, zakouší zároveň i sebe sama, svoji vydělenost, to, že se od všech ostatních jsoucní odlišuje. Přichází k tomu, že on sám není pouze jednou z věcí, vyskytujících se v kosmu, jež pouhým faktem svého bytí naplňuje své bytostné určení. Člověk je LOGOS ECHON, ten, který má LOGOS, ten, jemuž se svět ukazuje ve svém bytí, ten, jenž stojí pod jeho nárokem. Není jsoucnem, jemuž LOGOS nemenným způsobem vyměřil jeho osud, ale nopak jeho určeností, výměrem, je možnost svoje bytí naplňovat či ne. Je bytostí, do jejíž rukou byla vložena odpovědnost, možnost svobodné volby, možnost tvoření a zhotovování, možnost poznávání - možnost pravdivě odpovídat bytí jsoucna a tak žít v pravdě, ve shodě se sebou samým. S tím se však zároveň musí přijmout i druhá strana mince: lidskou možností je i nadeštávat, být otrokem svých pudů a vášní, ničit a bořit, klamat, přetvářet se, žít ve lži, zabsolutizovat svoje vlastní zájmy a prospěch, odvracet se od bytí jsoucna, zapomínat na něj. Člověk je jsoucnem, které má svobodnou možnost naplňovat či nenaplňovat své bytostné určení, být či nebyt na světě doma, žít smysluplně v jednotě se sebou samým tak, že jeho život propadne zmaru a vyprázdní se do prachu pomíjivých okamžiků. Proto je sám sobě spíše úkolem než daností, neustále se kladoucí otázkou a nikdy definitivně nevyřešenou odpovědí.

Řecké filosofování pramenilo z úžasu myslitelů nad tím, že se jim ohlašuje bytí jsoucna, že jsou jím osloveni. Nikdo nepočal filosofovat tak, že by se pro tuto prazvláštní činnost zcela o vlastní vůli rozhodl, ale tak, že bytí samo strhlo myslitele a přivedlo je k úžasu, samo je k sobě pozvalo a připoutalo. Filosofům se stalo zjevným, že svět je KOSMOS a že člověk jej může obývat a nalézt v něm domov jediné tak, že dostává svému údělu a uskutečňuje to, co bylo jako pouhá možnost vloženo do jeho vlastních rukou : žít v pravdě, tj. v harmonii se sebou samým, se všemi ostatními jsoucnými, se kterými svět obývá, i s tím, co všechny lidi i věci spojuje v jednotu, co určuje jejich čas i bytí, co však zároveň vše jednotlivé překračuje a nekonečným způsobem přesahuje,

Tím, co vede veškeré konání řeckých filosofů, je neustálá snaha pozvedat a uskutečňovat tuto lidskou možnost a ochraňovat ji před změtením a náporů sofistiky, jež chtěla moudrost zbavit absolutního nároku a obětovat ji pragmatickým účelům veřejného života, využít ji jako vhodného nástroje k přesvědčování lidí, k správnému vedení argumentace etc. Skrze BIOS FILOSOFIKOS, skrze filosofii jako životní možnost filosofujícího, má být zachována i nejzákladnější možnost existence lidského společenství, existence POLIS a lidského života jako takového vůbec.

Poslání filosofa ukazuje podobnost jeskyně z Platonovy 7.knihy Ústavy : Jeden z lidí uvězněných na dně jeskyně je pojednou čímsi osvobozen a jeho pouta praskají. Vydává se na namáhavou pouť po neznámé a temné stezce. Ta jej přivede do místa, kde jeskyně vyústí do volného prostoru ozářeného Sluncem, které všemu, co jest, dává světlo a život. Užaslému poutníku, jenž je zprvu oslepen, ale postupně stále více a více novému prostředí přivyká, již není jsoucno pouhým mihotavým stínem jako dříve, ale ukazuje se mu tak, jak jest, jak počíná a vyrůstá vstříc Slunci, v jeho záři a teple. V blízkosti Slunce dochází i k sobě samému, k tomu, co je jeho vlastním údělem. Vrací se zpět do zšeřelé jeskyně, avšak ta již pro něj není vězením, ale svobodně zvolenou možností, jak svému lidskému údělu dostat. Teprve v tomto bodě, tam, kde se filosof vrací do jeskyně zpět, povstává vlastní filosofická odpověď - odpovědný vztah k tomu, co jest, co se objevilo v náhlém

úžasu. I kdyby byl Platonův filosof v mýtu jeskyně po svém návratu poražen a zabit, přesto to, co se skrze jeho osud ukázalo a postavilo jako možnost smysluplného lidského života, života se zodpovědným vztahem k pravdě, se svobodně zvolenou poslušností vůči božskému, s přijetím měřítek dobrého a zlého, se starostí o bytí jsoucna kvůli němu samému, kvůli jeho smyslu zbavenému vši prostřednosti a utilitárnosti, zde tak jako tak zůstává.

Toto letmé vzpomínání podnícené řeckou filosofií nás přivádí k určitému porozumění tomu, co bylo míněno tím, že odpověď na otázku, co je filosofie, musí, aby dostála tomu, co je jejím předmětem, sama filosofovat. Filosofovat neznamená nic jiného než sám sebe postavit na cestu filosofie a jít za tím, kam tato cesta směřuje, dostávat jejímu nároku, převzít zodpovědnost a odpovídat tomu, čím jsme na této cestě oslovováni.

To, co oslovilo řecké filosofy a co skrze tuto tradici je i naším údělem, je bytí jsoucna, tedy to, co činí každé jednotlivé jsoucno tím, čím jest, co mu dává smysl, co ze světa, do něhož je člověk zasazen, vytváří domov, místo, jenž svou laskavou přátelskostí umožňuje člověku kráčet životem od zrození k smrti. Filosofovat pak znamená : odpovídat bytí jsoucna a oslovovat tak možnost, kterou člověk má, tj. aby se mu svět stal dobrým obydlím.

Již jsme několikrát zdůraznili, že řecké filosofování povstalo z úžasu. To, jak řečtí myslitelé bytí odpovídali, jak nacházeli *PROTAI ARCHA KAI AITIA*, jak vykládali jsoucno, jak budovali metafyziku, bylo prodchnuto, mlaďeno tímto úžasem. Naladěnost patří k filosofování nejen řeckému. Každého filosofa vždy vede radikální hnutí mysli, kterým bytí samo vždy znova staví člověka na cestu k sobě. Ono samo člověku otvírá nový úděl, ono samo vytváří čas, kterým člověk kráčí dějinami.

Jestliže tedy nyní je na nás odpovědět na otázku, co je filosofie, pak nelze nechat tuto odpověď naší libovůli. Proto jsme byli nuceni odmítnout pouhé probírání historie jako cestu k filosofování. Tato cesta se zcela podrobuje svévoli našeho vlastního rozumu, je hluchá k tomu, co filosofii vždy určovalo a i nyní určuje - k hlasu bytí, který nám sesílá dějinné úkoly a staví nás samotné do otázky. I naše vlastní odpověď na otázku

po filosofii, naše vlastní filosofování nemůže počít jinak než tím, že k nám promluví samo bytí jsoouca, že ono samo nás k našemu vlastnímu odpovídání naladí, že ono samo námi otřese.

To ovšem z naší strany předpokládá jediné : být k dispozici, přebývat nablízku, nescházet z cesty, na níž k nám bytí může promluvit, tj. z té cesty, po níž filosofie dorazila dějinami k nám a s níž jsme nerozlučně spjati. Nalézat se na cestě filosofie však můžeme jediné tak, že to, do čeho se zaposílujeme, co k nám zaznívá, přehlídíme-li dějiny či vstupujeme-li do rozhovoru s filozofy minulosti či přítomnosti, je bytí jsoouca, které vždy v určitém dějinném okamžiku ladí k odpovědi a vytváří tak rozhodující tvar historických "filosofií". Jako odpovědi bytí jsoouca poukazují všechny "filosofie" vždy tímž směrem, vždy odkazují k témuž. Avšak v tom, k jakému odpovídání jsou naladěny, jaké možnosti jsou skrze ně realizovatelné, nás odkazují k naší vlastní naladěnosti, k naším vlastním dějinným možnostem.

Otázkou, co je to filosofie, se tedy tážeme po sobě samých, po svém vlastním vztahu k bytí, po tom, jaký je PATHOS, jenž dává tvar našemu vlastnímu filosofování. Rozhodně není řečeno, že tato otázka je všeobjímající, že není možné jiné lázání či dokonce jiný způsob lidského života než v otázce, v reflexi. Avšak naše vlastní dějinná zkušenost, zkušenost lidí evropského Západu poukazuje, že otázka, co je filosofie, tkví v samém jádře našeho osudu, že je naším dějinným údělem, a že tím nejzákladnějším způsobem určuje i naší historickou přítomnost.

Cíl tohoto pojednání může tudíž být postaven takto : jde o to zpřítomnit si odpověď na tuto otázku, jak se ukazují jednak v Heideggerově práci o domácím příteli, jednak v Patočkově pojednání o směšném člověku. Skrze tuto zkušenost však zároveň chceme odkrýt i rozhodující vodítka pro náš vlastní postup na cestě filosofie.

Ústřední postavou Heideggerovy práce "Hebel der Hausfreund" je německý básník Johan Petr Hebel 1). Základ tohoto pojednání, jeho raison d'être však nespočívá v tom, že čtenář se má dozvědět nějaké další informace o životě a díle tohoto člověka. Jde v něm o filosofii a to v první řadě znamená o možnost přítomného filosofování. Hebelův životní příběh, duch jeho tvorby, nám mají poskytnout příležitost ke vzpomínání, k porozumění našemu současnému světu.

Základním tématem této úvahy je podstata básnictví. Jakým způsobem a v čem je Hebel básníkem? Co je bytostným určením básníka jako takového?

Hebelova tvorba stojí na dvou stěžejních dílech: Alemanských básních a Kalendáři rýnského domácího přítele. To, že básně "Alemanské básně" nikoho nepřekvapí. Způsob jejich řeči, jejich vztah ke skutečnostem, které zobrazují, o tom nedovolí pochybovat ani na okamžik. Jako o jiných básních platí i o nich, že forma toho, co říkají, zvolená slova, jejich spojení, rytmus, rým pramení z určitého zvláštního, "básnického" vztahu k řeči, překračujícího rámců běžného vyjadřování.

Básnická řeč, jak Martin Heidegger ukazuje obdobně jako v mnoha pojednáních i zde, není pouhým instrumentem užívaným v rozličných způsobech lidské praxe či v lidském myšlení. Naopak v ní vychází najevo, že řeč jakožto lidský nástroj je pouhým povrchem, pod nímž se nalézají ještě jiné, základnější vztahy. Řeč se totiž pouhým lidským vyjadřováním nevyčerpává a není lidským majetkem, vlastnictvím, ale naopak ona sama vlastní člověka, ona sama je jeho vlastí. Ne ona člověku, ale člověk

1) J.P.Hebel - narozen 1760 v Basileji, zemřel 1826 v Karlsruhe, ve své době přední činitel kulturního a společenského života v Karlsruhe, gymnasiální profesor a představitel evangelistické církve. Byl autorem "Alemanských básní", veršů pro "přátele venkova a jeho mravů" (Allemanische Gedichte für Freunde ländlicher Natur und Sitten), psaných v alemanském nářečí, dialektu užívaném v okolí Lörrachu, v kraji jeho rodičů. Později se stává autorem a vydavatelem periodika gymnasia v Karlsruhe "Kalendáře rýnského domácího přítele" (Kalender der Rheinischen Hausfreundes). Nejzdařilejší příspěvky pak vydává souborně pod názvem "Pokladnice rýnského domácího přítele" (Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes).

jí je vydán a teprve do ní se rodí a teprve od ní získává své bytostné úkoly a celý svůj smysluplný svět. Jedině v řeči a skrze řeč mají věci, s nimiž se člověk vůbec může setkat, svůj význam, smysl.

Řeč v sobě člověka jakýmsi tajemným způsobem nese : sice ponejvíce na svém povrchu, avšak zároveň pouze tak, že mu skýtá i možnost jiných, hlubších a základnějších vztahů. Jedním z těch, kdo jsou s to pobývat v hloubce řeči, v jejím tajemství, je básník. V jeho díle, básni, se skutečnost nezjevuje jen tak, jak prostě a jednoduše, předznamenána a předurčena svými dějinnými možnostmi, jest. V básni, v níž promlouvá a září bytí samo, jsou zároveň překročeny hranice konečnosti, do nichž je skutečnost, v určitý historický okamžik vyjádřitelná jako to a to, uzavřena.

Básnění je jedním z takových vztahů k řeči, které vůbec umožňují, že člověk je s to pravdivým způsobem přicházet ke svému vyjadřování, že jeho lidská řeč vůbec může odpovídat nároku toho, co má být řečeno. Proto je vztahem živým, respektive takovým, který se vztahuje k řeči jakožto živé, k řeči, jež v dějinách lidstva vždy znova a zároveň vždy nově ukazuje člověku smysluplnost světa a dává mu jeho vyjadřování. Básník způsobem sobě vlastním chrání a opatruje lidskou řeč; svým básněním ji neustále povolává do přítomnosti a bdí nad tím, aby nebyl opomenut onen živý zdroj, jemuž lidská řeč vděčí za svůj počátek.

Alemanské básně jsou napsány v nářečí. Pro Hebel je nářečí, jež se vlastně nevysvětlitelným a nezachytitelným způsobem rodí ze země samé, oním pramenem, z něhož teprve povstává každá umělá řeč, a proto jeho básnická tvorba spočívá na nejnižším přesvědčení, že tam, kde je nářečí pozdvíhnuto v básni, je lidská řeč jako taková neustále chráněna jako živý vztah vyrůstající ze svého tajemného a vždy úžas budícího zdroje.

Avšak tento motiv vedený přemýšlením nad Alemanskými básněmi není v Heideggerově pojednání rozhodující. Bytostné určení básníka je zde ukazováno ze zcela jiného úhlu, který se nám objeví, budeme-li uvažovat nad druhou podstatnou částí Hebelova díla, Kalendářem rýnského domácího přítele.

Řeč Kalendáře na rozdíl od Alemanských básní rozhodně nebásní tak, jak jsme běžným způsobem zvyklí. Je prosaická, obsahuje vyprávění, příběhy, dokonce i pojednání s přírodovědnou tematikou. Pravdou je, že způsob, jak zachycuje skutečnost je "poetický", nicméně však ona vyjadřovací úroveň řeči v ní rozhodující měrou převládá. V čem tedy spočívá její básnickost?

Básnickost Kalendáře rýnského domácího přítele se nám ukáže, nebudeme-li uvažovat především ani tak o jeho výrazové formě, jako spíše o jeho duchu. Hebel, jenž se stal zhruba na jedenáct let editorem a autorem místního periodika - kalendáře, v něm promlouvá se vši vážností, zároveň však i lehkostí a hravostí ke svému čtenáři, obyčejnému, neerudovanému člověku počátku 19. století, jako jeho domácí přítel. Vypráví mu příběhy ze života, zamýšlí se nad vším, co vytváří svět, který spolu s ním sdílí. V Kalendáři rýnského domácího přítele nalezneme dokonce i "Pojednání o stavbě světa", seznamující čtenáře s tehdy platnými představami o uspořádání nebeských těles. Přesto, že se v těchto pojednáních vysvětlujících elementární astronomické poznatky hovoří v duchu matematické vědy, neustále se zároveň ukazuje i jakási zvláštní přátelskost, starostlivost a náklonnost vůči čtenáři. Ta způsobí, že ono matematizující a fyzikalizující pojetí světa nepřevládne a nestane se v Hebelových astronomických výkladech nekontrolovatelným účelem. Jemu se totiž v Pojednáních o stavbě světa primárně vůbec nejedná o to, správně a přesně, s vědeckou "objektivitou" popsat skutečnost, zachytit ji v exaktních výpovědích moderní vědy, vždy zůstává čtenáři především domácím přítelem. Jako domácí přítel jej nechce pouze poučovat, vzdělávat, nahrazovat mylné představy přesnými poznatky. Jeho cílem je jediné: přinutit čtenáře k zamyšlení, k přemítání, ukázat mu jeho život nikoli v zajetí partikulárních cílů a potřeb všedního dne, ale jako život ve světě v celé jeho šíři a otevřenosti, ve vztahu k pravdě, k tomu, co jest. "Vědecké výklady" domácího přítele jsou tímto duchem prozářeny a jsou celé v jeho službě. To, co je jejich předmětem, pohyby Země, Slunce, Měsíce a dalších nebeských těles nemá sloužit nějakému vnějšímu účelu, nějaké potřebě, ale v "kázání domácího přítele" se má ukázat čtenáři jako určující a podstatná dimen-

ze jeho přirozeného světa. 1) Skutečnost, odhalená v novověké přírodovědě v určitém tvaru, se má stát tím, co čtenáře oslovuje, co si na něj činí nárok, co rozhodujícím způsobem vytváří možnost jeho pravdivého, zodpovědného a smysluplného života. Ve vycházení a zapadání Slunce, v pohybech a vzeření Měsíce, v celé nebeské mechanice, zachycené novověkou astronomií, se má ukázat ve své historické tvářnosti FYSIS, přirozený svět, jímž jsou lidé obklopeni, jenž jim dává domov v tom nejširším smyslu slova, ve kterém mohou žít svoje životy, uskutečňovat

1) V úvodním "Obecném pojednání o stavbě světa" se praví : "Laskavému čtenáři je tak dobře, je-li doma mezi svými známými kopci a stromy nebo sedí-li u skleničky u "Orla", že pak už vůbec nepřemýšlí, když však ráno vyjde Slunce ve své tíché nádhře, pak neví, odkud přichází, a když večer zapadá, pak neví, jakou tajemnou cestou znovu nalezne kopce svého východu. Nebo když Měsíc se prochází nocí, jednou bílý a vyžblý, jindy plný a kulatý, pak neví, jak je to možné, a když tento člověk vzhlíží do nebe plného hvězd a jedna svítí krásněji než druhá, pak se domnívá, že jsou všechny zde kvůli němu a přece neví dobře, co ony chtějí.

Dobrý příteli, není nikterak slavné, že člověk celé dny cosi vidí a nikdy se neptá, co to znamená. Nebesa jsou velikou knihou o božské všemohoucnosti a dobrotě a jsou v nich vypsány mnohé osvědčené prostředky proti pověře a hříchu. Hvězdy, to jsou zlatá písmena této knihy, jež však je napsána v arabštině a není jí rozumět, pokud nemáme tlumočníka. Kdo však umí v této knize, v tomto žaltáři číst, a kdo v ní také čte, tomu nebude nikdy dlouhá chvíle, bude-li stát osamělý na cestě. A kdyby takového člověka chtěla temnota svést, aby učinil něco zlého, stejně vždy odolá.

Nyní chce domácí přítel pronést kázání : zaprvé o Zemi a o Slunci, zadruhé o Měsíci a zatřetí o hvězdách." x)

x) Johan Peter Hebel, Gesammelte Werke, II, str. 9
Aufbau Verlag, Berlin 1958

své cesty "mezi nebesy a zemí, zrozením a smrtí, radostí a žalostí, prací a slovem."

Domem, který naplňuje básník Hebel svým přátelstvím, je příbytek smrtelných lidí v nejširším smyslu slova, svět. Hebelovo básnění neznámá jenom hlubinný, vyjadřování překračující vztah k řeči tak, jak jsme se jej pokusili charakterizovat v souvislosti s Alemanskými básněmi. Jeho druhý podstatný rys spočívá právě v tom, že Hebel jakožto domácí přítel v Kalendáři rýnského domácího přítele svému čtenáři káže : ukazuje mu jeho svět v onom světle, skrze něž se tento svět stává domem, dobrým obydlím, skýtajícím možnost pokojné a vnitřně jednotné cesty životem.

V těchto dvou perspektivách se nakonec ukazuje, co vůbec činí básníka básníkem, co vytváří jeho bytostné určení. Básník, jemuž je dáno pobývat v hlubině řeči, jemuž se tato hlubina stala dokonce údělem, ví, jak podstatně je lidský život určen slovem, jak vyjadřování, "přirozená" lidská vlastnost, zdánlivě vydaná všanc lidské libovůli, vyrůstá ve skutečnosti z tajemného zdroje řeči původní, která voškerou partikularitu a konečnost nekonečným způsobem přesahuje a která v sobě člověka jako takového vůbec nese. Ví, že lidský svět se teprve řečí stává tím, čím jest, domem, který lidé obývají, že pouze skrze ní se člověku otevírá možnost být k tomuto obydlí v pravdivém vztahu. Proto vlastním posláním básníka je tuto možnost lidského života ochránit a ve svých básních se stát strážcem domu světa, domácím přítelem.

V tomto ohledu je básník nerozlučně spjat s filosofem. Jak básnění, tak myšlení filosofa stojí ve službě řeči, obojí pramení a počíná ve starosti o uchování možného lidského života jakožto lidského, obojí buď nad tím, aby svět se stal člověku dobrým obydlím, obojí naslouchá hlasu bytí a obojí mu také svým způsobem odpovídá. Nicméně však zároveň mezi básníkem a filosofem je ten nejhlubší rozdíl; neboť filosof a básník "bydlí sice blízko, avšak na nejpropastnější oddělených horách".

Heideggerovo vzpomínání na J.P.Hebela, jednu z předních postav německého básnictví konce 18.století a začátku

19. století nesměruje v první řadě, jak jsme podotkli, k něčemu historicky odbytému, ale naopak vede do přítomnosti, stojí ve službě filosofického tážení po současném světě, ve službě otázky po bytí jsoucna, jež činí to, čím jsme obklopeni tím, čím jest, jež vytváří z přítomného jsoucna, ke kterému přicházíme, které se nám ukazuje, určitým způsobem odkrytý celek.

Naladěnost, PATHOS, ze kterého pramení filosofická výpověď Heideggerova textu o domácím příteli, tkví v tom, že vztah k řeči, ke světu a jeho obyvatelům, jenž se ukazuje skrze Hebelovo básnictví, se dnes vytratil, zapadl do zapomnění, že přítomný svět nemá takového domácího přítele, který by byl s to jej ochránit jako dobré lidské obydlí. Naopak obtížnost a nesnadnost našeho vzpomínání na to, co bylo Hebelovi a jeho přítomnosti vlastní, jen ukazuje míru, jak hluboce jsme zapomněli cosi, co tkví v samotném jádře evropského lidského údělu.

Tím, co rozhoduje ve světě, v němž žijeme, je moderní věda, její technika. I když jsme jako lidé vědecky a technicky myslící náchylní se domnívat, že věda a technika patří k našim schopnostem, výdobytům emancipovaného a osamostatnělého lidského rozumu, ve skutečnosti je pravdou pravý opak. Věda a technika moderního světa člověka ovládá, její přísné logické a matematické myšlení neúprosně určuje a dává smysl tomu, co se vůbec připouští jako jsoucí, vytvářející tak přítomný celek světa a poskytující zároveň lidem vztah k řeči, způsob, jakým promlouvají. Lidská řeč se ve světě, kde panuje věda a technika, stala pouhým vyjadřováním a ničím jiným, pouhým médiem komunikace a přenosem informace. Ztratila svou hloubku a vymizela z ní tajemství živého symbolu, zmrtvěla v pouhý prostředek chladně kalkulujícího myšlení, mělkých a ve své libovůli zrelativnělých "světonázorových" úvah či krasomluvných metafor v řeči moderního "básníka" dovolávajícího se výlučně lidských afektů. Tím, že se vyovalo jejich iracionalitě, přestalo básnictví být rozhodující instancí skutečnosti, místem, kde se rodí a odehrává její pravda, kde se v hloubce tajemství uchovává její život a stalo se čímsi plytkým a nezávazným. Je-li kde básník v tomto světě, opravdu hodný svého jména, pak žije strancem, odvrácen od skutečného a to, co přebývá v jeho básních, zůstává v skrytu, v temnotě zapomnění.

Vrcholem ryze technicky pojatého přístupu k řeči, v němž se ukazuje její podstata v nejčistší podobě, je kybernetika. Strojová řeč počítačů, pouze formální a symbolická mluva nul a jedniček zbavená s absolutní dokonalostí jakéhokoliv vnitřního smyslu, přiváděná neustále k vyšší účinnosti, tj. k vyšší schopnosti uchovávat a přenášet informace potřebné k rozhodování, ovládání a kontrole libovolných jsoucen a jejich pohybů, znamená uskutečnění, zpřítomnění samotných jejích metafyzických základů.

Technický vztah ke světu, založený na moderní vědě, dosáhl a stále dosahuje obrovských úspěchů. Člověk díky němu nashromáždil ve svých rukou enormní síly, které jako nikdy před tím mu dovolují svět ovládat a uspokojovat v něm své potřeby. Tím však, že se svět stal pouhým prostředkem na cestě k lidskému blahobytu, tím, co je již skutečně či dosud pouze potenciálně upotřebitelné, tím, co se v nekonečném řetězci pouze spotřebovává, vytratilo se cosi, co z něho činilo člověku domov, co neslo všechny jeho věci a dávalo jim řád a míru. Svět jako pouhý prostředek lidského uspokojování ztratil smysl, jeho jsoucnost se jakýmsi záhadným způsobem rozpadla a jakoby vytratila. Zároveň se však člověku vysmeklo i to, o čem se domníval, že právě nejpevněji drží ve svých rukou, své vlastní vymezení, svůj vlastní osud. Je pojednou znova jako v dávných prehistorických dobách vydán na milost a nemilost vnějším, chrožujícím mocnostem, které neúprosně rozhodují o jeho bytí a nebytí.

Vědec, živý symbol novověkého lidství, člověk, v tom nejintimnějším kontaktu se jsoucнем, se najednou ztrácí v nepřehledných peripetiích svého úzce specializovaného zkoumání. Přestává rozumět celku, stává se dělníkem, lépe či hůře placeným zaměstnancem, malou částíčkou univerzálního, chladně pracujícího stroje, který je ochoten dát se do služeb komukoli, kdo má v rukou dostatečné prostředky a donucovací nástroje. Ale nejen to, vědci se vymyká i jeho vlastní předmět, se kterým byl schopen tak suveréně manipulovat. Rozpoutává síly, které nezamýšlel, bez svého úmyslu devastuje přírodu a vytvá-

ří si tak nekonečný řetěz nových úkolů a problémů a nakonec ke svému zděšení nahlíží, že není nepodoben onomu známému hlupáku z karikatury, který si podřezává větev, na níž sedí. Průmyslová civilizace sice produkuje své výrobky s neustále se zvyšující intenzitou a tak se chlácholí ve svých nadějích a ujišťuje se o své nadřazenosti, ale zároveň pldí proti všem svým plánům otupené, lhostejné moci technických vynálezů propadlé lidí, vydané všanc nejružnějším ideologiím, zbavené té nejzákladnější možnosti, jak se bránit zlu. Na "vědeckém základě" založený společenský systém, jehož smyslem měla být svoboda a štěstí všech lidí, potřebuje ke své existenci nízce konzumní, nenávistnou a ještltnou ideologii, lživou propagandu a mocensko-byrkratický mechanismus, jenž potlačuje každého, kd stojí v cestě jeho zájmů a valí se pouze vlastní setrvačnou silou zcela nezávisle na jednotlivcích, kteří v něm pouze "pracují". Největší vraždy a zločiny mohou být chladnokrevně vydávány za spravedlnost a revoluční nutnost, jasný kontrast pravdy a lži se vytrácí v mlhavých polopravdách a pololžích, pohodlnost, konformita, zbabělost a tupost se stávají téměř občanskými ctnostmi a cestou ke společenskému úspěchu a uplatnění.

Člověk 20. století je ohrožen v samém jádře svého lidství. V otřesu ohrožení se však pojednou ukazuje v myšlení prostor k vzpomínání a v něm se objevuje cosi zapomenutého a lidskými dějinami opuštěného, totiž to, že člověk je ZOOON LOGON ECHON, tvor, který má smysluplnou řeč, tvor bydlící ve smysluplném světě, tvor, jemuž byla do rukou vložena svoboda naplňovat či nenaplnovat svoja bytostné určení, být či nebýt tím, čím svým původem a údělem jest. Ono "LOGON ECHON" však neznámá nic jiného než pečovat o jsoucno, ochraňovat smysl věcí, dbát jejich míry a řádu. Jedině tak se svět jako KOSMOS stává domovem, příbytkem, jenž skýtá člověku možnost dobrého bydlení, smysluplného celého života.

Z naší řeči, z našeho přirozeného uvažování se cosi vytrátilo. Zmrtvěly v pouhém vyjadřování a kalkulaci. Proto ono vzpomínající myšlení může jen těžko obsáhnout hloubku přeměny, která se s námi udála a není s to jí jen tak bez dalšího samo zastavit a jen svými silami zakotvit ve světě řeči jiným přiměřenějším způsobem. Naše řeč teprve čeká a připravuje se. Vzpomínání na svět domácího přítele jej však již nastavilo určitým

směrem.

Jestliže počátkem řecké filosofie byl úžas myslitelů, jimž se jako naprosté novum otevřel svět, KOSMOS, jimž bytí poprvé postavilo před oči a ukázalo jsoucno jako jsoucno v celé jeho šíři a podivuhodnosti, pak tím, z čeho pramení filosofování Heideggerova textu o domácím příteli, je otřes povstávající ze zapomenutí toho, co vůbec prostřednictvím zkušenosti antické Řecko zakládá lidskou existenci jako lidskou, ze zapomenutí bytí, toho, že jsoucno je jediné skrze bytí tím, čím jest. Tento otřes ladí myšlení ke vzpomínání, k uvážlivému tazání po základech, které se nám na cestě dějinného vývoje od dob Řeka do naší přítomnosti vytratily. V tomto tazání získáváme možnost zaposlouchávat se ve vši vážnosti i do Hebelových slov : "Jsme rostliny, které, ať už si to přiznáváme či nikoli, musí kořeny ze Země vyrůst, aby mohly v eteru kvést a nést plody."

* * *

Z Patočkovy práce Kolem Masarykovy filosofie náboženství si povšimneme pouze její prvé části, v níž se autor pokouší interpretovat na postavách Ivana Karamazova a směšného člověka (hlavního hrdiny povídky Sen směšného člověka) demonstrovat myšlenkovou roztržku ruského spisovatele F.M.Dostojevského s linií morální a praktické filosofie, která se v novověku vyvíjela v duchu Kantovy Kritiky praktického rozumu. Pomocí této roztržky a jejího literárního ztvárnění ve výše uvedených postavách chce však zároveň Patočka ukázat i rozhodující křížovatku Evropy, na kterou dospěla ve svém myšlení současná filosofie a na níž jsme se ocitli i v Heideggerově práci o domácím příteli.

Patočkově pojednání však oproti uvedenému Heideggerovu textu obsahuje cosi podstatně nového : je neseno duchem, v němž se filosofickému myšlení otevírají a určitějšího tvaru docházejí perspektivy, které je Heidegger s to postavit pouze jako nevyplněné intence. Vzpomínka na básníka Hebela a jeho svět sice osvětlila naši přítomnost, ukázala, co je v ní zapomenuto,

v čem teby spočívá naše bloudění a nastavila naše myšlení určitým směrem, avšak cestu, která by nás z této slepé uličky vyvedla, neposkytla. Naopak, zanechala nás v nouzi a bezmocnosti, vydané všanc neradostným perspektivám, které se uvnitř současného světa ukazují.

Na Patočkově úvaze, vycházející z této situace duchovního ohrožení, jehož nápor proniká stále hlouběji a hlouběji, je nové právě to, že odkrývá ono místo, v němž se ve světě přítomnosti může odehrát zásadní obrat, který je s to dát usilování člověka nový smysl, obrat, který může poskytnout jeho putování na Zemi nový směr a cíl. Tuto možnost ukazuje Patočka v Dostojevského literární polemice s Kantem, v níž je ústředním tématem právě tato zásadní konverse, definitivní vystoupení z novověkého světa, v němž lidstvo již více než 300 let žije a jehož pád dnes zakoušíme.

Na jakém základě tento novověký svět spočívá? Jakým způsobem v něm lidé bydlí? Co vede k jeho zhroutilí, které ve své literární vizi zachytil již Dostojevskij?

Novověký svět vyrostl na troskách středověku. Jeho svět, KOSMOS, v němž všechny věci člověka mají své místo, v němž jako vrchol a svorník celé stavby jsoucna přebývá Bůh - ens maximum, byl na přelomu epoch v 15. a 16. století rozvrácen. Renesance, pokus obnovit původní jednotu světa návratem k jeho antickým zdrojům, k Platonovi a k novoplatonské mystice, znamená spíše než znovuzrození hynoucího a rozpadajícího se kosmu a obnovení živoucí síly jeho pramenů, cestu k úplně novým počátkům, k zcela novému, dosud nezkušenému světu, k uni-versu zcela odlišného vnitřního smyslu. Jeho jádrem, bytostí, skrze níž a v níž tento svět zjevuje jsoucno, již není Bůh, v jehož světle byl tematizován antický a středověký svět, svět platonské a křesťanské tradice, ale stává se jím člověk samotný.

Tímto posunem se radikálně proměňuje lidská situace ve světě a jeho dějiny dostávají zásadně nový smysl. Novověký člověk již není pouze jedním ze jsoucna uvnitř světa, které prostě jen v souhlasu se svým bytostným určením nějakým způsobem jest. Sám se stává zároveň světodějným středem, skrytým smyslem všeho jsoucna, nositelem jakéhokoli významování, bytostí,

jež všemu ostatnímu teprve uděluje jeho bytí. Člověk přestává být v novověku čímsi jednotným, rozštěpuje se v dualitu vnitrosvětské a transcendentální bytosti. Takto založené uni-
-versum, takto proměněný KOSMOS, jenž poskytuje způsob, jak člověk, vnitrosvětská, tzn. tělesná, empirická bytost ke jsoucnu vůbec přichází, jak se mu ukazuje ono samo, v jakém smyslu je přítomné, se stává světem, v němž lidé novověku v tom nejširším smyslu slova bydlí. V něm rozvrhují svoje životy, v něm pracují i přemýšlí, v něm přicházejí i k oné možnosti, kterou člověku nabízí filosofie : být s to vydat počet z každého svého činu, z toho, jak se ke jsoucnu vztahuje, jak s ním zachází a ochránovat tak ve svém myšlení pravdivý vztah ke světu jako k celku. V pohybu novověké filosofie, určeném právě onou panující dualitou člověka v novověkém světě, směřujícím neustále k důslednému promýšlení všech konsekvencí, které z ní vyplývají, přichází toto nové uni-versum ke slovu, v něm se uskutečňují jeho nejhlubší dějinné možnosti.

V proudu novověkého myšlení se pohybuje i filosofie Immanuel Kanta, proti jejímuž duchu a proti důsledkům, které z ní vyplývají, se obrací polemický útok Dostojevského literárních postav. V ní dochází v novověkém světě k podstatné události. Pro Kanta s definitivní platností padla poslední opora, o níž se filosofické myšlení i přes svoji vzrůstající se autonomii opíralo : Bůh, pochopený v racionalistické tradici otce novověkého myšlení René Descarta jako ens necessarium.

Pro Descarta je pojem Boha a ontologický důkaz jeho existence dosud ústředním tématem. Jeho filosofická metoda, skepse, odkrývající jako pódu jistoty ego, nehledá, jak se běžně soudí, jakési metafyzické ospravedlnění přírodovědného bádání, jehož užitečnost a prospěšnost lidskému pokolení byla již v Descartových dobách nasnadě, ale naopak směřuje především k pojmu Boha, jehož existence byla právě s příchodem novověku otřesena a k racionální teologii, kterou lze skrze něj rozvíjet.

Descartes dosud přijímá jako samozřejmost předpoklad, který dědí z minulé epochy a který je již pro Kanta naprosto nedržitelný, že totiž jedině v Bohu může být zajištěna celková hodnota světa a smysluplný lidský život. Proto tím, v čem výlučně může být založena jeho racionalistická filosofie, co

je s to vytvářet protiváhu mechanismu přírodní vědy, co je s to dát ve světě, v němž tato věda povstává, pevný základ mravnímu lidskému jednání, nemůže být člověk samotný, ale ono jsoucno, bez něhož by se celá stavba světa zhroutila : Bůh, jehož existence musí být zajištěna ontologickým důkazem jako ens necessarium.

Kantova kritická analýza lidského poznání, která se může samozřejmě jedinečně odehrávat na apodiktické půdě ego - lidského subjektu, otevírá zásadní zkušenost, že Bůh, centrální článek racionální teologie, založené Descartem, je nepoznateľný, že je z hlediska poznání a jeho jednoty, dané transcendentální povahou ego, pruhou ideou, které neodpovídá nic reálného, věcného. Ontologický důkaz Boží existence tak pro Kanta pozbývá platnosti a racionální teologie, jež na něm stojí, se nutně hroutí. Proto je Kantova myšlenka v poslední chvíli definitivního pádu božské bytosti v novověkém světě postaveno před zásadní úkol : udržet jednotu světa a nalézt pevné opory pro lidské jednání, pro mravní život člověka, jenž by absencí toho, co je s to garantovat vnitřní jednotu a smysluplnost světa, byl nutně chročen. Jestliže však příroda je již od dob Descartových se samozřejmostí považována za něco mrtvého, za pouhou předmětnost, za objektivitu vydanou všanc lidskému zacházení, které je správně, tedy pravdivě vedeno jasným a metodicky fundovaným poznáním, jestliže nyní i Bůh, ať už byla jeho jsoucnost myšlena eschatologicky jako ens maximum, či v duchu racionální teologie jako ens necessarium, definitivně vypadl ze hry, pak je nutno uvažování o jednotě a smysluplnosti světa výlučně umístit do oblasti lidskosti, vybudovat ji na pouhém faktu lidského mravního jednání; člověka pak pojímat nejen jako vnitrosvětskou bytost, jež je otevřená světu jako celku, ale zároveň jako bytost transcendentální, v níž tato jednotu spočívá a skrze níž jedinečně může dojít uskutečnění.

Tzv. postuláty čistého praktického rozumu (postulát nesmrtnosti duše, postulát svobody a postulát boží jsoucnosti), které tvoří osu Kantovy praktické filosofie, pramení z požadavku uvést v myšlenkovou jednotu tuto dvojznačnost lidské bytosti, v níž je tento svět založen, dualitu člověka jako vnitrosvětské a zároveň i transcendentální bytosti. Postulát "nesmrtnosti duše" neznamena nic jiného, než sjednocení fak-

tické konečnosti a nedokonalosti každého empirického, tělesného, tj. vnitrosvětského člověka, který žije vždy zasazen do určitého omezeného prostředí, který má pouze partikulární, dějinně pomíjivé možnosti, vůči nimž buďto dostává nebo selhává, sjednocení s onou dokonalostí, absolutností a nadčasovostí, jíž nutně implikuje lidská transcendentální podstata, tj. taková, která musí být schopna být garantem, držitelem smysluplného celku světa. Novověký svět možno podržet pouze postulováním lidské nepomíječnosti, jíž ovšem nelze chápat jako víta aeterna tradičního smyslu a možno ji přijmout pouze jako cestu pokroku lidských generací, směřující v nekonečném toku času k finální harmonii, k splnutí, k absolutnímu souhlasu partikulárních lidských zájmů se světovými, ke ztotožnění lidského empirického s transcendencí. V tomto cíli, úběžníku nekonečné cesty pokroku se ukazuje, k čemu intenduje druhý z postulátů, postulát "jsoucnosti boží", jímž však už není připuštěna jsoucnost jakéhokoli jsoucná vně lidské kompetence, nappak v něm má být postaveno rozhodující měřítko jakéhokoli lidského směřování jakožto lidského : člověk jakožto bytost rozumu je na cestě vedoucí ke ztotožnění s oním jsoucím, o němž platí, řečeno v Kantových termínech, že jeho vůle je v dokonalé jednotě se zákonem, jež samo ničím nepodmíněno je podmínkou bytí všeho ostatního. Jakožto "subjekt mravního zákona" je člověk povinován stát se místem, v němž mravní zákon může dojít svého uskutečnění, jinými slovy, člověk jako člověk musí být na cestě stát se tímto zákonem samotným. Proto jeho svobodou je svoboda k povinnosti, k zodpovědnosti, jež z lidského postavení vyplývá (postulát "svobody").

Dostojevskij zaujímá proti "kantovskému universu", speciálně proti konsekvencím, které z něj vyplývají v oblasti mravní, ostře polemické stanovisko. V postavě Ivana Karamazova vytváří typ člověka, v jehož životní zkušenosti se jasně ukazuje, že založit jednotu světa a poskytnout člověku možnost smysluplného, pravdivého, mravně čistého života tímto způsobem, je zásadně nemožné. Svět pojatý jako cesta permanentního pokroku, jako zákonitý vývoj směřující k finální harmonii, k definitivnímu spojení lidského s božským, svět rozvíjející se v duchu Kantových postulátů, vede v Dostojevského vizi do prázdna. Není podle něj totiž vůbec s to poskytnout nejzákladnější oporu, bez níž lidský život jako takový nutně upadá, totiž neustá-

lou přítomnost absolutního nároku, vůči němuž je člověk otevřen a jímž je jako takový v každém okamžiku svého pozemského putování poměřován, jenž mu vždy znova otevírá možnost vstupovat v zodpovědný vztah k tomu, co jest a skýtá tak pevnou půdu pro život v pravdě, ke kterému je člověk svým bytostným určením povolán.

Tím, že jeho základem je dualita člověka jako vnitrosvět-ské a zároveň transcendentální bytosti, bylo donuceno kantovské universum na tento permanentní absolutní nárok resignovat a nahradit jej postulovanou harmonií, jež ovšem není přítomná v žádném reálně dosažitelném okamžiku a stává se pouhým úběžníkem, vůči němuž toto universum ve svém pohybu vždy jenom směřuje. Tím však je zároveň v něm potvrzena neustálá přítomnost disharmonie, zla, jako nutné a nevyhnutelné komponenty, která tento pohyb vůbec umožňuje. Lidský život v tomto světě nemůže být proto pochopen jako život v pravdě, život ve vztahu k něčemu, co nepodléhá žádné utilitarnosti, co není pouze prostředkem, ale co samo absolutně a nepodmíněně stojí jako nárok. Takovéto měřítko lidského života bylo odloženo na neurčito – do oné harmonie, jejíž vzdálenost od lidského života v tomto světě představuje všechny konečné časové hranice a v každém přítomném okamžiku, v každé dosažitelné budoucnosti, je z něj člověk legitimně vynat a může být eo ipso ospravedlněn. Kompromis, bezpráví, lež i utrpení nevinného se morálně připouští, každý aktuální nárok pravdy může beze všeho padnout za obět oné pomyslné harmonii.

Pravda, s níž může přijít člověk v tomto světě do styku, nutně zrelativňuje, ztrácí svoji závaznost, nepodmíněnost a stává se čímsi, co podléhá měnlivosti ducha drby, zájmům toho či onoho lidského společenství a jako každé jiné vlastnictví se prokazuje tím, že slouží, že přibližuje všemu držiteli onu metu všeho lidského snažení "kantovského universa": stát se bytostí, jejíž vůle je v naprosté jednotě se zákonem, bytostí, pro níž platí, že každé její "chci" se naplní odpovídající skutečností.

Vakuum, které vzniklo po vytrativším se absolutním nároku, jemuž byl celý podroben každý lidský čin, musí být naplněno systémem zásluh a odměn, vin a trestů, morálce vedoucí k vypočítavosti a pokřivenosti "do ut des", k "transcendentálnímu

účetnictví. V takovémto světě pak nutně vládne skrytá válka všech proti všem, lidské společenství se stává společenstvím egoistických, do sebe uzavřených a navzájem si konkurujících moudrů, neboť každý lidský vztah, ať už nějaké věci či jinému člověku musí být vzhledem k lidskému transcendentálnímu postavení přiměřován primárně vlastním prospěchem a užitečností pro sebe sama. Prostor pro uznání druhého jako druhého, láska, pokud není pochopena jako jakýsi vzájemně prospěšný vztah těch, kdo se na ní podílejí, se stává nepochopitelnou lidskou slabostí. Zcela uzavřena je možnost nahlédnout a přijmout vinu jinak než skrze taxativně vymezený trest, možnost pokání a odpuštění, obrácení a lítosti, možnost přijetí pravdy čistě proto, že je pravda a odmítnutí lži, proto, že je to lež.

Svět, jak jej zakouší Ivan Karamazov, svět, v němž vládne vypočítavost a pokrytectví, mu již neskýtá příležitost lidského života jako lidského. Proto jej Ivan Karamazov rozhodně a kategoricky odmítá. Avšak co dál? Jak je možno nyní žít odpovědným způsobem se zkušeností, že zlo bylo legitimováno, že lež se stala součástí pravdy? Jestliže Bůh tohoto světa pro Ivana Karamazova padl, jaké jsou v této chvíli životní alternativy? Sebezničení nebo život zbavený jakýchkoli zábran a pravidel, kdy platí, že "všechno je dovoleno"?

Toto dilema, na něž Ivan Karamazov nemá odpověď, se stává podle Patůčky samotným jádrem krize moderního světa, krize, k níž jsme byli dovedeni i Heideggerovou prací o domácím příteli. Moderní svět se vlastně zrodil z kantovského rozvrhu a přijal konsekvence, jež z něj vyplývají. Lidský nárok na ústřední postavení v něm se stal samozřejmostí. V jeho světle bylo legitimována lidská vláda nad ostatními jstucny, která byla degradována na pouhé prostředky uspokojování lidských potřeb, z něj povstala i víra v nekonečný pokrok, v neutučeující, zákonitý vzestup lidského společenství, v neustálé rozšiřování lidského poznání a stupňování sil, které člověk vládá. Samozřejmostí se stalo i autonomní postavení lidského rozumu, autonomie lidské morálky a přesvědčení, že pevným základem lidského společenství, tím, co může garantovat jeho zákony, se mohou stát čistě lidské zájmy a vzájemný lidský prospěch.

Jestliže se dnes tento svět dostal do krize, pak to znamená nic jiného, než že dilema Ivana Karamazova, které v minulosti mohla Evropa přijímat jako životní problém excentrického individua, jako svědectví o pozoruhodném nicméně běžnému smrtelníku vzdáleném duševním zápase, se nyní stává otázkou nejvyšší důležitosti, týkající se evropského člověka jako takového. Karamazovské odmítnutí novověkého světa, totální rozchod s jeho "Bohem", stojí před námi jako centrální moment přítomného filosofování.

Novověký svět jsoucí pouze v člověku a pro člověka již definitivně přestal být oním "hebelovským domovem", jakýmsi záhadným způsobem se oddizil, jeho jádro ztratilo smysl a stalo se pouhým nic. Jeho živoucí a nosné síly vyschly a proto již není s to poskytnout člověku ochranné přístřeší, neumožňuje mu žít v jednotě, ale naopak vysazuje jej do prázdna, zahlcuje mu pravdivý vztah k sobě samému i ke všem ostatním jsoucům a celku, který vše jednotlivé v sobě nese a podržuje. Člověk, místo aby došel definitivního triumfu, se stává obětí novověkého rozštěpení své bytosti a zakouší pocit selhání vůči onomu nároku, vyplývajícimu z transcendentálního postavení. Měl pretenci stát se garantem jsoucnosti veškerého jsoucna, avšak nashromáždil pouze nesmírně ničivé síly, exploatoval Zemi a uvalil ji na pokraj ekologické katastrofy. Sám sobě měl ohlídat i vlastní bytostné určení, obsažení v antickém ZON LOGON ECHON, avšak nyní se nachází spoután vyprázdněnými ideologiemi, neustále více a více zbavován smysluplné řeči, vydán všanc lži a násilí, ovládán monstrosními silami státních mechanismů, stává se bezcílně bloudícím zrnkem písku obrovské pouště, nemajícím žádné odkud ani kam. Lidská svoboda se zvrátila v nesvobodu, volný a rozmanitý svět, v němž člověk žil, se proměnil v uniformní civilizované vězení; i moc, jíž si přisvojil sílu svého rozumu, se mu oddizila a zanechala jej bezmocného.

I v bezmoci filosofického myšlení přítomnosti se ukazuje, do jaké situace nejhlubší nouze a chročení se dostal člověk v současném světě. Chvilé definitivního pádu, jenž přichází nezvratně a s fatální nutností, je již na dosah ruky. Síly, které fil. sofii hýbaly a které ji uváděly v život v novověku jsou již mrtvé a cesta, jíž byly s to poskytnout se rozplynula. Jaké opory filosofii v této chvíli zbývají? Jak se má

přiměřeně zachovat ve zřetelné perspektivě svého konce ? Zůstává ji snad nějaká jiná možnost ? Znamená ono vzpomínající myšlení Heidegger vy práce o domácím příteli pouhý marný pokus předem odsouzený k zániku, tak jako tak vyúsťující do bezvýchodnosti karamazovského dilema nebo se lze dočkat jakéhosi nového počátku ?

Klíč k této otázce nalézá Patočka v jedné z menších Dostojevského prací, v povídce "Sen směšného člověka". Její bezvýznamný hrdina, "směšný člověk", se stává rovněž - ovšem poněkud jiným způsobem - obyvatelem onoho "podzemí", v němž se ocitl Ivan Karamazov. Ivanu Karamazovi mohlo určité východisko z jeho situace poskytnout samotná odmítnutí onoho světa, jenž pro něj ztratil smysl. Ve svém "ne" byl totiž s to nalézt onu hledanou pevnou půdu, která se mu v běžném "pozitivním", neproblematickém životě vytratila. Integrity jeho osobnosti mohla zůstat zachována jakožto integrity "podzemního člověka", žijícího čistou negací všeho, co otrěsený svět mohl poskytnout. Proto též i jeho dilema, radikální rozhodnutí mezi sebevraždou a uznáním násilí, jakožto jedinými reálnými možnostmi v tomto světě, zůstává pro Ivana Karamazova otázkou bez odpovědi. Obě eventuality jsou sice vysloveny, aniž by však jedna z nich mohla být uskutečněna.

Osud onoho bezejmenného hrdiny povídky "Sen směšného člověka" v "podzemí" je jiný. Tento člověk rovněž zakouší rozpad světa, v němž žije, i pro něj tento svět, všechny věci, které se v něm vyskytují, i vztahy, které v něm lze zaujmout, ztrácí smysl. I od něj vše ustupuje, vymkne se mu a zanechává jej bezmocného ve stavu jakési lhostejnosti vůči všemu. Avšak protože v těchto vztazích spočívá samo jádro jeho existence, nemá, čeho by se přiorzěl a ztrácí v této chvíli i sám sebe. Směšný člověk, protože je skrz naskrz ve všem a všem směšný, nerozhodne realizovat to, co Ivan Karamazov sice zahlédl jako možnost, co však nebyl s to přijmout s plnou vážností a radikálností : rozhodne se spáchat sebevraždu. Ve chvíli, kdy je již pevně rozhodnut, naprosto lhostejný ke světu okolo sebe i k sobě samému, přihodí se mu cosi prazvláštního, nečekaného. Za své poslední cesty na tomto světě, když kráčí temnou, večerní ulicí domů, kde již hodlá bez dalšího ukončit svůj život, potká směšný člověk malé plačící děvčátko, zoufale shánící ja-

kousi pomoc. Projde okolo ní sice bez povšimnutí, přesto však je uvnitř čímsi zasažen. Toto zvláštní setkání s nicotným, ubohým, bezmocným lidským tvorem, vydaným všanc, nemajícím možnost bránit se vlastní silou světa, který jej tísní, jej zbaví apatrického klidu a způsobí zvrát, který změní celý jeho další osud. Směšný člověk, místo aby hned po příchodu domů provedl to, o čem se již pevně rozhodl, usedá za stůl a přemýšlí o tomto zvláštním setkání. Při tom usíná a sní svůj zvláštní sen. V něm svou sebevraždu skutečně spáchá, je pohřben, avšak ona očekávaná propastná nicota, absolutní konec, se nedostaví. Místo toho je čímsi ze svého hrobu vyzdvížen, opouští Zemi a po letu, při němž jej doprovází tajemný průvodce, přistává na neznámé planetě. Ba ní se setkává s lidským pokolením, které zůstalo v jakémsi rajsky neporušeném stavu a neprodělalo ten strastiplný dějinný vývoj jako pozemská lidstva, vyúsťující v oně bezútěšné situaci, všeobecné krizi, za níž směšný člověk svou rodnou Zemi opustil. Lidé této planety žijí v dokonalé harmonii se světem i se sebou samými, v pastýřském vztahu ke všem věcem svého světa, ať už živým či neživým. Jejich život je pevnou, uměřencou cestou k cíli, k oně jednotě, která je zplodila, a proto smrt nemůže být pro ně tragédií, ale naspak tyto lidé ji přijímají a slavují jako důstojné završení svého putování, návrat domů. Náš poutník, který občas s lítostí vzpomíná na svou ubohou a v porovnání s touto planetou nedokonalou a hříšnou Zemi, je mezi ně přijat a sdílí s nimi radost a plnost jejich společenství. Avšak s jeho příchodem byla do šťastného pokolení zavlečena pozemská hříšnost a proto dějinný vývoj, kterým prošla pozemská společnost, se i zde stává skutečností. Ve chvíli, kdy krize vrcholí, kdy se schyluje k ničivé válce všech proti všem, sen končí a směšný člověk se probouzí.

Sen o sebevraždě a cestě na neznámou planetu však vede nejen k tomu, že směšný člověk svůj předchozí záměr již neuskuteční; zároveň způsobí i to, že je v základě proměněn celý jeho další život. Směšný člověk se zbavil toho, co jej utiskovalo až k samému sebezničení. Skutečnost, která byla od něj totálně odvrácena, je najednou opět s to ukázat mu svoji smysuplnou tvář. To, co se zdálo být nepřekonatelnou fatální realitou, se ve snu zhroutilo a ve vzpomínce se samo jeví jako pouhý utlačující, zlý sen. Směšný člověk vyšel z podzemí, protože

ve svém snu uviděl pravdu, užřel, v čem spočívá jádro ohrožení, které v dnešním světě otrásá lidským společenstvím. Svět, v jehož středu bydlí pouze lidská bytost, kde vse se stává pouhým prostředkem pro uskutečňování jeho zájmů, vede nutně ke zkáze a zániku. Pochopitelně se tímto "věděním", které je s běžným a prakticky užítkovatelným poznáním nesouměřitelné, své směšnosti nezbaví a nedosáhne takto nějakého uznání, jehož absence jej dříve sužovala. Spíše naopak, lidé "realisticky uvažující", ti, jež tento svět dosud nezahnal do podzemí, jej o to více budou mít za blázna, že směšného, bude-li je, veden svým "věděním", nabádat a ponukat. Avšak v této nové chvíli směšný člověk již svoji směšnost s plnou zodpovědností přijímá, již mu nevadí. Ví totiž, že jeho počínání není pouhým marným donquichotstvím, přelem odsouzeným k nezdaru, že kdesi v tomto světě žije ona malá ztracená holčička, snad ještě ztracenější a bezmocnější, než byl dříve on, a ta, až ji nalezne, mu určitě prozradí.

Tento příběh ukazuje v Patočkově interpretaci současné filosofii cestu, na níž se jí jediné může otevřít naděje k překonání onoho "podzemního stavu", ve kterém se její myšlení v troskách novověku ocitlo. Teprve tehdy, jestliže se filosofie se vši vážností a zodpovědností, ve vši radikálnosti postaví ke svému konci, jestliže přijme poslušně tento svůj úděl, dopracuje se k možnosti, že zakusí nový počátek, který by byl s tím poskytnout opět usilování evropského lidstva pevný a určitý směr. Teprve tam, kde selhaly všechny opory, které filosofie měla, aby dostála svému bytostnému určení, tj. ochraňovat lidem jejich možnost života v pravdě, tváří v tvář propastné nesci, která vše pohltila, je možno zakusit úžas, jenž může uvést myšlení na cestu novým směrem. Tak jako v Dostojevského povídce se setkáním s děvčátkem proměňuje očekávaný pád do nicoty v let, tak i filosofické myšlení se ve chvíli svého konce setkává v Patočkově filosofování s opuštěnými, bezbrannými, zhrzenými lidmi, vydanými všanc vypočítava zvůli a násilí odlidštěného světa, s těmi, kteří pocítili, že tento svět již odepírá i nejelementárnější právo na lidskou tvář a získává tak novou šanci. Ve vztahu k zhrzeným se znovu ukazuje ve vši vážnosti a životní naléhavosti cnen zapomenutý základ možnosti lidského života jako takového, bytí jsoucna, celkový smysl,

který teprve poskytuje prostor všemu, co jest. V jeho světle se rozplývají a rozpadají postuláty, na nichž byl postaven novověký svět.

Stává se zřejmým, že člověk svou podstatou nemůže být středem světa, transcendentální bytostí, že není možné, aby si sám poskytoval morálku, aby založil zákony, řídící lidské společenství, pouze na lidském prospěchu a lidských zájmech. Ukazuje se, že jediným základním předpokladem lidské existence, který stojí přede vším ostatním, je život v pravdě. Pravda, k níž je člověk připoután samou svou podstatou, nikdy není a nemůže být pouze nástrojem, prostředkem, kterým si člověk otevírá cestu, k uskutečňování sebe sama, k prosazování svých zájmů. Pravda je absolutním nárokem, kterým je člověk vždy, v každém okamžiku svého života poměřován – ne pro ten či onen lidský užitek, který by mu mohla pravda přinést, ale pouze proto, že je jí svým údělem povinován, že s ní stojí a padá jeho lidskost jako taková, že jedinečně skrze pravdu lze získat lidskou řeč, založit lidské společenství. Zákony obce a morálka nemohou spočívat pouze na výhodnosti, která z jejich ucdržování pro jednotlivé občany plyne, ale v tom, že jimi je člověku zprostředkováván vztah k celku, což jím přesahuje, čemu je jako člověk odkázán a povinován, co proto nutno elít a chránit samo o sobě.

Tuto pravdu, o níž se nyní jedná, nemůže nikdy člověk mít, vlastnit, držet cele ve svých rukou. Jeho údělem a jedinou možností je mít svědomí, vždy, znovu hledat skrze ní pravý vztah k sobě, k věcem i ke světu jako celku, vždy znovu zažít radost setkání s ní, vždy znovu zakusit pocit svobody, s níž lze vstoupit do otevřeného prostoru smysluplného světa.

Je jasné, že toto filosofické "vědění" s učasností se proty, kteří desud otřesení nejsou, kteří mohou v troskách novověkého světa žít, aniž by pocítili ztrátu jeho základní dimenze, to, že ztratil smysl, musí jevit jako cosi naprosto cizího, absurdního, nepochopitelného, zbytečného a snad i směšného. Avšak podobně jako směšný člověk, který prožil svůj sen, již není sám, podobně jako jeho "kázání" jistě naizne alespoň jediného posluchače, ono ztracené dítě, tak i filosofické myšlení současností, v jehož pohledu se prolomila celá stavba novověkého světa, může tam, kde je ochotno vzdát se sebe sama,

své "logiky" vedoucí k záhubě, položit základ novému lidskému společenství, společenství ohrožených, těch, kteří se rozhodli proti "zdravému rozumu", proti svým "reálným možnostem", proti svému "materiálnímu prospěchu" vykročit ze světa, jenž výměnou za nejružnější komodity žádá od svých obyvatel, aby se vzdali sebe sama, aby upsalí a tím ztratili svoji lidskou duši. V tom se vlastně dnešní filosofie znovu rozpomíná na svoja vlastní bytostné jádro, které bylo v novověkém světě zahaleno, na to, že není pouhou katedrovou učeností, že jejím smyslem je poskytovat a otevírat životní možnost těm, kteří odmítli vzdát se svého svědomí, kteří nechtějí žít se lží.

Ve vyprávění o směšném člověku a o jeho zvláštním snu se pojednou otevírá evropskému myšlení nová nabídka, nová perspektiva, jak neztratit v současné krizi sama sebe, jak v krajní situaci nevyhnutelného a neodvratitelného pádu obstát, jak nepromarnit možnost nabídnutou tímto svým koncem.

Že to, o co šlo Patočkova interpretace Dostojevského, nebyla pouhá fikce, prázdná iluze, že "směšný člověk" může skutečně znamenat překonání onoho podzemního stavu, v němž se přítomné myšlení i se svou vzpomínkou na svět domácího přítele ocitlo, se ukázalo se vší pádností a důrazem v samotném konci života tohoto evropského filosofa. Patočkova tragická smrt a udalosti, které ji předcházely, zjevila nadmíru jasně, že nový směr je již dán, že cesta "ohrožených" již započala, že filosofické myšlení je s to dát lidskému usilování tvar a slovo, že má světu co říci.

Zdeněk Neubauer

FILOSOFIE JAKO SVĚDECTVÍ O ZJEVENÍ BYTÍ V SYMBOLU

Ce sont des expériences privilégiées, des instants précieux, où je reçois l'assurance d'être dans la bonne direction ; soudain l'horizon est dégagé, des possibilités illimitées s'ouvrent devant moi ; le sentiment de "l'immense" répond alors dialectiquement au sentiment de "l'étroit".

Paul Ricoeur : Finitude et culpabilité I.
(L'homme faillible) III.2.

1. Na prahu filosofie

Filosofie začíná údivem. Ne každý údiv je však počátkem filosofie. Není to údiv nad libovolnou věcí, událostí, shodou okolností, jež jsou náhlé, neočekávané, mimořádné vzhledem k běžné zkušenosti. Údiv, jenž se může stát počátkem filosofie, je jiný. Není to údiv nad něčím mimořádným, ale údiv nad běžnou zkušeností, nad zkušeností samotnou, nad jejím řádem. Je to údiv vůbec, údiv všeobecný, univerzální. Universum znamená vesmír, tedy celý svět, všechno vůbec (TO HOLON, TO PÁN). V tomto univerzálním údivu nad zkušeností uvnitř zkušenosti se zjevuje vše jako jedno (TO HEN KAI PÁN). Tedy svět jako celek. Nebo, chceme-li, veškeré jsoucno v jednotě toho, že jest - jsoucno jakožto jsoucí (TO ON HĚ ON).

Údiv je však především prožitkem, zkušením zcela určitého, jedinečného setkání. Může však veškerenstvo být obsahem jedinečné zkušenosti? Můžeme se setkat s celkem, ačkoliv jsme jeho součástí? Není tento údiv jako "univerzální zážitek" vlastně protimluvem? Ale v prožitku údivu, tváří v tvář Celku je taková problematičnost zcela cizí. Východiskem velké filosofie není problém! V údivu prostě konstatujeme, že se nám navzdory jedinečnosti, konečnosti a náhodnosti okol-

ností, obsahu a nálady zážitku v tomto setkání Celek z j e -
v u j e . Navzdory ? Nikoliv, právě s k r z e n ě !

Údiv je pozitivně laděný otřes. Otřes vyvolaný něčím novým, nečekaným, ale takovým, co nicméně poznávám. Je setkáním i setkáním. Má charakter vyvolané vzpomínky i naplněného očekávání, je však zároveň vyvolán čímsi divným, podivu-hodným. V údivu jsem přítomen divu, zázraku. Tak je to i s univerzálním údivem : údiv nad setkáním s Celkem je vyvolán paradoxností takového zážitku ; zraku se zde zračí to, co nemůže být vidět, co je vždy svou podstatou z a zrakem, totiž Celek, jako předpoklad všeho zrazení. Toto zrazení zázračnosti je prožíváno jako činnost, aktivní vystoupení a oslovení toho, c o před zrak vstupuje. Svět jako celek nemůže být pouhým jevem, na který se konečný pohled může dívat. Před udiveným zrakem však svět vystupuje ze vší jevovosti, sám se z-jevuje. V tomto zjevení zakoušíme, že svět, celek jsoucna též není jen spekulativním postulátem, "kosmologickou ideou", jíž ve zkušenosti nic neodpovídá. Zjevení Celku je zkušenost, v níž veškerenstvo samo sebe vypovídá, vyslovuje, skrze tuto zkušenost a uvnitř ní.

Zjevení (revelatio = odstranění roušky - velum) znamená ukázat sebe sama, bezprostředně, nikoliv se projevovat za závojem pouhých jevů ; zjevující se Celek jsoucna se přestává pouze jevit, ale vystupuje v setkání takovým, jakým ve skutečnosti je, - stává se skutkem, tj. zpřítomňuje se. Avšak toto odhalení se jsoucna, vystoupení tváří v tvář do bezprostřední přítomnosti, se děje nutně - jakožto jedinečná zkušenost - opět v jevu ! Filosofův údiv nad paradoxní přítomností veškerenstva na-jednou (tedy jakožto TO HEN KAI PÁN) je konkrétním údivem nad tím, že se Celek zjevuje takový, jaký skutečně jest v konkrétním obsahu jedinečného zážitku ! Tento údiv obsahuje zároveň tušení totožnosti ideje a konkrétní, becného a jedinečného, omezeného a neomezeného. V nutnosti určité filosofické formulace lze předběžně říci, že jsoucno je plně přítomno v jevech, že bytí jsoucna spočívá v jeho zjevování. Ale toto tajemství je plněji, pravdivěji přítomno v původní tuše, než ve výsledku jakéhokoliv pokusu o jeho výslovnou formulaci.

Ve slovech "svět", "universum" a "kosmos" zanechalo toto tušení své stopy : "svět" souvisí se s v ě t l e m , tedy

tím, co dává všemu vystupovat, jevit se - svět znamená tak zjevování ! "Universum" souvisí s uni-vertere - tedy obracet se k j e d n o m u - veškerenstvo se zjevuje, předstupuje, manifestuje svou stálou přítomnost jako j e d n o ! Recké KOSMOS, užíváme ve smyslu "svět", znamená především ozdobu, šperk : tedy jednotlivost, jejímž posláním je zjevovat krásu, tj. poukazovat k obecnější smysluplnosti ; krásu nelze redukovat na pouhou předmětovost, krása není určitým způsobem tvarovaný kov či kámen. Zároveň však to, k čemu ozdoba poukazuje, není nějaká předřicha, konkrétní podoba, jedinečný ideál. Krása je přítomna jen právě zde, v každé jednotlivé ozdobě. A ozdoba zdobí, tj. zdůrazňuje, vylepšuje či zakrývá, krásí člověka či jinou živou bytosť a jejich okolí pří-bytek. Předmět vyjadřující krásu tím, že zastírá, předstírá, líčí, je zároveň nejvlastnějším projevem, vy-líčením květiny, zvířete, člověka, jejich sebevyjádřením ! Jestliže svět, celek jsoucna byl označen jako KOSMOS, pak to znamená, že jeho podstatou, jeho j á d r e m , je právě vy-jádření se, z-jevování se, vy-slovování se ve smysluplném, tj. krásném a cenném jevu podobném šperku, v jednotlivosti. - Všechna označení pro skutečnost - svět, universum, kosmos, vč. "skutečnosti" samotné - stávání se skutkem - poukazují tedy k HEN KAI PÁN jako k vtělující se transcenci - tj. vystupování ze své "podstaty" (jádra, jevu, slova - tj. pojmu), mluví o jakémsi sebevyprazdňování (KENOSIS), sebevydání do konkrétní zjevení.

Ale toto zjevení se veškerenstva v konkrétní není sebezrušení, ale zpřítomnění v p l n o s t i - jakožto veškerenstvo, jakožto Celek jsoucna, tj. vse jednotlivé nekonečně přesahující, veškeru omezenost rušící ! Zjevení je naplněním ! Údiv v setkání je proto též nutně vztahem posvátné úcty. Celek je zažíván jako b o ž s k ý (THEION). Co pro nás znamená výraz "božský" ? "Božské kotě", "božská nádhera", "božské víno", "božská pohoda" ... Přívlastek "božský" užíváme v běžné řeči především tehdy, chceme-li vyjádřit hodnotu absolutní, nesrovnatelnou, hodnotu, která se v té či oné jednotlivé věci, události, v určitém setkání, zážitku sama zjevila. Není to hodnota, jež vyplývá ze srovnání : nemá smysl namítnout, že jsem viděl kotě ještě božštější ! Na proto, že označení "božský" je superlativ, ale protože vylučuje komparativ. Božské kotě je totiž, zde-nyní, jak se mi konkrétně, aktuálně jeví. Jeho "božs-

kost" si nečiní nárok na nějakou obecnou, objektivní platnost - je plně přítomna v tomto zážitku, v tomto projevu samotném. Víme, že každé jsoucno je vždy již součástí sítě poukazů k jiným jsoucnům. Označením "božský" však vyjímáme, vyprošťujeme a (absolutismus) jsoucno z této sítě, činíme je samostatným, ozvláštněným a v tomto smyslu ab-solutním ! - Takto b o ž s k ý se jeví zjevující se Celek jsoucna plně a zásadně : TO HEN KAI PÁN je kat exochén ne-srovnatelné, nepoukazuje k něčemu jinému. " J e s t " prostě, jen tak, zakládají každé srovnání, každý horizont poukazů.

Řekli jsme, že jako "božské" označujeme to, co předstupuje svobodně ve své absolutní danosti, nečiníc si dalších nároků, mimo sebe sama. A přesto je každé takové setkání s božským zvláštním, svobodným, neimperativním způsobem závazné : kopnout do kotěte, jež se nám jeví jako božské, je obłudnost, stejně jako učinit z božského vína střik. Zjevení božského se děje v prostoru posvátné úcty : je zde jistý odstup a nedotknutelnost, oddělenost a zároveň vyzvání, pozvání, společenství. V tomto vztahu úcty je obsaženo jak uctívání a uctivost, tak pocítění pozváním k příslušnosti ; je věcí prosté s l u š n o s t i , být poslušný této výzvy. Proto je setkání s božským závazkem, odpovědností, nárokem, a to, jak jsme řekli, nárokem ab-solutním, protože nepředpokládá žádnou vnější normu, odměnu či sankci, je nárokem ipso facto.

Setkání v údivu s Celkem je setkání rozumějící : svět vyvstává náhle, jakobleskem ozáření, v soupodstatné s-rozumitelnosti ! Parmenidův výrok TO AUTO ESTI TO NOEIN TE KAI EINAI (býtí a býtí myšleno je totéž) není abstraktním postulátem naivního realismu, ale extatický výkřik údivu na prahu filosofie, výkřik chápajícího poznání, před nímž jsoucno vyvstává jako smysluplné, srozumitelné, jako ř á d - LOGOS. Zjevující se Celek jsoucna je něčím, co přes svou nekonečnou vzdálenost, všepřekračující plnost, hloubku tajemnosti a absolutní božství je zároveň něčím řeči a myšlení soupodstatným, něčím myslitelným a sdělitelným, nebo lépe, na čem se myšlení a sdělování může podstatně, smysluplně podílet. A to je též jeden ze zdrojů údivu, žasnutí : právě tento úžasný zážitek zjevení jsoucna v myšlení a jazyce zakládá filosofovu víru - pro ostatní směšnou a absurdní - , že svět, Celek jsoucna je poznatelný

a vyslovitelný, zakládá přesvědčení, že filosofie je možná. - Možnost filosofie není založena kratochvilnou spekulací, metodou či metafyzickou potřebou; spočívá v rozumějící sounáležitosti myslitele k světu, sounáležitosti, kterou na sobě zažil.

Co však umožňuje důvěru, že takové setkání je pravdivé, že není chimérou, že údiv nebyl jen subjektivním pocitem určitého výjimečného stavu mysli? Údiv nad světem, nad celkem jsoucna má rysy p r o b u z e n í , tj. přechodu do světa (a světa) "všem lidem společného" (Herakleitos): svět se jeví probuzenému zraku tím, čím stále již byl přede vším setkáním. V tom spočívá pravdivost zjevení, jistota údivu. Svět, který se zjevil, vystoupil ze své celkovosti, je prostě ten, kterému jsme vždy již rozuměli, je to svět naší zkušenosti, s ostatními sdílený svět, v němž žijeme a s nímž se zde vždy teoreticky a prakticky konkrétně setkáváme. Porozumění, zjevující se v údivu, bylo vždy již anonymně v této naší spontánní, žité zkušenosti obsaženo a tuto zkušenost zakládalo.

Toto probuzení do skutečnosti vždy již žité, vždy už mne obklopující, však neznámá jen, že jsoucna - věci, jevy, zážitky - zůstávají sice tatáž, avšak ve světle setkání, jaksi sub specie celku, jim lépe rozumím, dovedu je lépe interpretovat, uvádět do nových vztahů atd. To bychom mysleli zjevující se Celku, TO HEN KAI PÁN nedostatečně a špatně. Filosofův údiv není ani změnou světonázoru, ani umělcovou inspirací, ani badatelovým "heureka!" Ve světle rozumějícího setkání stojí též veškerá - skutečná i možná - porozumění světu, vztahování se k němu, ať už vědecká, umělecká, náboženská, filosofická, mythická, či prostě žitá, praktická. Všechno vztahování, porozumění a interpretace jest již zde - vše to je součástí zjevujícího se veškerenstva, jehož byly právě pouze j e n jevy, pro-jevy, stránkami! Jsou zde, ve vši své mnohosti, rozporuplnosti, jednostrannosti i obecnosti, se svým omezením i nárokem na universální, absolutní platnost: TO ON LEGETAI POLLACHOS - jsoucno se říká mnohým způsobem - Arist.). Světlo setkání není mým nazíráním, teorií - je zář! jsoucna samotného - je bezprostřední přítomností: vše je zde! nikoliv pouze myslitelnou, nýbrž prostě v přítomnu. Zření veškerenstva v jednotě není ani určitým porozuměním či věděním - je prostě údivem!

2. Cesta filosofie

Filosofie se rodí z údivu. Tento údiv sám však ještě není filosofii. Jako setkání, prožitek obsahuje ovšem nekonečně víc než "pouhou filosofii". Sám však zůstává "pouhým setkáním". Je to však setkání s božským, setkání rozumějící, setkání příslušnosti. Toto porozumění je samo o sobě výzvou k poslušnosti, k poslouchání hlasu, jež vyžaduje odpověď. Touto odpovědí je odpovědnost za Celék, který se nám ve zjevení v y d a l. Tuto odpovědnost bere filosof na sebe, protože v údivu porozuměl, pochopil, že myšlení a bytí sobě odpovídá. Prožitek sounáležitosti celku a částečnosti, všeobecnosti a jedinečnosti, okamžiku a věčnosti, jsoucna a bytí je příslibem a výzvou k usilování o soulad. Nadšení (doslova : naplnění duchem či vlastně bohem = sr. řecké ENTHUSIASMOS s EN-THEOS) nad tímto souladem je pobídkou k vydávání počtu z této zkušenosti, či lépe - enthusiasmus, božské vytržení j e s t tímto vydáváním počtu, je zjevením a tedy způsobem bytí božského. Filosofie je vzejitím semene, jež zasel počáteční údiv.

Tak setkání s Celkem zakládá víru filosofa, že prostá slova, konkrétní představy, pouhé pojmy, vlastní osobní myšlení se vši svou omezeností, omylností a chabostí mohou dostát nekonečnému nároku. Avšak otrávená zkušenost setkání, zjevení toho, co nekonečně překračuje, sám údiv usvědčuje zároveň takové úsilí z absurdity, činí je směšným. Naděje dostát jistotě víry je tak popírána právě tím, čím tato víra byla založena ! - Ale copak je nemožnost, absurdita námitkou vůči nároku Lásky ? Filosofie se však tradičně chápe jako láska k moudrosti. Filosofie tak vpravdě začíná teprve tam, kde počáteční údiv tuto lásku probudí, tam, kde setkání s nekonečně přesahujícím nárokem Celku neústí v resignaci či skepsi, ale vyvolá ono n a v z d o r y ! navoody všemu vyvolá hotovost k oběti sebe sama, k obětování všech "reálných" možností, vši "reality". Filosofie je bláznovstvím, bláznovstvím lásky rytíře z pohádky, jenž odhalil roušku z obrazu skrytého v třínácté komnatě, a tak poprvé spatřil Ji ...

Kdo je to Ona, kdo je to Moudrost, SOFÍA, sapientia ? Je věděním ? Smířeným rozpoložením mysli ? Spočínutím ducha ?

Zasvěceností v tajemství ? ... Víme jen, že každé vymezení už není Ona. Je-li věděním, tak nikoliv věděním lidským, nikoliv věděním něčeho. Hermetická tradice Ji znázorňuje jako ženu-velekněžku, Isis s polozahalenou tváří, s pootevřenou knihou, strážící společně se Sfingou oponu chrámovou (Arcanum II), ale též jako jasnou, zjevnou okřídlenou ženu z Apokalypsy, oděnou světlem a obklopenou hvězdami, triumfujícími nad měsícem - symbolem proměnlivosti, královnu nebes - Marii (Arcanum III). Pro naše příští úvahy bude významné, že nám ji Písmo představuje jako přítomnou na počátku, než byla stvořena země, jako hrající si před tváří Stvořitele (kap. 8. knihy Přísloví). - Zatím se spokojme s příměrem z pohádek, že počáteční údiv vzešel ze setkání s Ní, že zjevení, revelatio, světa (APOKALYPSIS TU HENOS KAI PANTOS) bylo sejmutím roušky z Její podobizny.

Zdá se však, že zde podobenství končí : cesta hledání Moudrosti, na níž se vydává filosof, je zvláštní povahy : paní jeho srdce není zakleta za devatero horami a řekami, není vzdálená a nepřístupná na sklaněném vrchu ; je zde, přítomna ve stálé přítomnosti světa. Není též v moci čaroděje : vládnou svrchovaně a absolutně, její vládou je Skutečnost sama. (Vláda se řekne řecky ARCHE - počátek : proto filosofie hledá počátky všeho, proto její cesta je návratem k počátkům a základem : ARCHA KAI STOICHEIA). To spíše filosof je vzdálen, zaklet a zaslepen - svou partikularitou, svou konečností, svým lidstvím ; je sám sobě drakem, drakem jáství, hlídajícím vchod do jeskyně, do nitra, k sobě, kde je ukryt poklad - kámen mudrců (lapis philosophorum). Tak, jako každý jiný. Nyní však toto ví - v údivu setkání sebe sama spatřil. Hledat Moudrosti tudíž neznamená vydat se do světa, není to cesta k něčemu, co je skryto v tomto světě. Je to spíš cesta ke světu, přesto, že jsem stále v něm. - A tak filosof zakouší, že "není z tohoto světa". Ostatně to o něm prohlašují i ostatní, považující ho za blázna. Filosof je však nicméně na světě, tj. v těle a v konečnosti - a tato jeho určitost, jeho vtělení je mu zpočátku pohoršením, překážkou, vězením. Moudrost však nenalezne odchodem ze světa - vždyť právě svět mu zjevil Její podobu ! Sami cítíme, že být "moudrý" v sobě nějak zahrnuje přijetí svého bytí na světě, své tělesnosti a konečnosti. Láska k moudrosti poukazuje k tajemnému

sjeanocení se s tím, co mou konečnost přesahuje, co sám svým poznáním, svým láskyplným vztahováním přesahuji a objímám. Toto tajemství vzájemného přesahu nazýváme transcendencí - překračováním. Transcendence znamená překračování vlastní situovanosti, osvobození se od ní ne tím, že ji opouštím či zaměňuji, nýbrž že jsem překračován tím, co mne přesahuje. Uvidím však, že toto nevyslovitelné, paradoxní, co dává láska k Moudrosti tušit, není ani abstraktním postulátem, ani vyjimečným stavem. Tajemství transcendence - ono vztahování se zevně i uvnitř, možnost přijmout, zahrnout Celek, jehož jsem součástí; pochopit smysl, jehož jsem výrazem - je tou nejbahnatější, stále prožívanou zkušeností, stálým "tímto-zde", tím, v čem spočívá nejprostší vjem, nejsnazší pohyb, nejelementárnější myšlenka. Cesta filosofie, hledání Moudrosti v lásce, je totiž poznáním, přijetím, pochopením a uchopením toho, co vždy již dávno a stále vím, cesta tam, kde odjakživa jsem, osvajování si toho, co je mi vlastní, je úsilím o dosažení nejbližšího, o přítomnění přítomného. Proto je filosofie zvráceným světem. Cesta k Moudrosti, cesta filosofova nevede jako u rytíře přes překonání vzdáleností, vykonání slavných činů, dosažení skvělých vítězství a velkých úspěchů. Přesto je filosofova cesta dlouhá a obtížná a vyžaduje sílu, vytrvalost, statečnost, umění vítězit a schopnost úspěchu! Milovník Moudrosti nepřekonává překážky, nerozbíjí hradby, nepřetrhává pouta proto, aby někam dospěl, někoho osvobodil. Činí tak, aby připravil cestu veškerenstva k sobě samému! A toto "k sobě" nemíní jen filosofa, ale také a zároveň a nerozlišeně veškerenstvo samo, jež k sobě samotnému filosofovo úsilí přivádí: cesta k Moudrosti je totiž cestou Moudrosti samotné. Není to cesta činu a síly, jež mi dá vítězství nad něčím, nad nějakým jednotlivým jsoucnem, ale nade mnou samým, nad drákem-já, střožícím cestu k sobě! Je to cesta přijetí, vzdání se, plného otevření, cesta usilující o to, aby skutečnost zvítězila, tj. stala se skutkem, vládla jako pravda. Úsilí, které přijímá, vítězství, které je poddáním se, odvaha, která je tak absolutní, že se nebojí sama sebe se vzdát - to jsou všechno způsoby lásky, vztahy k pravdě. Filosof je milující, jenž sám na sebe v naslouchání a následování zapomíná, vzdává se sebe sama, aby skutečnost přišla ke slovu ve své pravdě, tj. v tom, co ona sama praví, v čem sebe sama sděluje.

Jeho úsilí je úsilím neposkvrněného poznání, které naspočívá v metodě a objektivitě, ale v očišťování srdce a mysli, aby učinily pravdě místo jejímu zjevení, staly se jejím jevištěm. Pravda není založena v přístupu - rodí se naspak z odstupu a přestupu : z odstupu od sebe a z přestupu skutečnosti do zkušenosti. Činnost poznání jako zjevování a následování zjeveného je myšlení a sdělování, tj. přivádění ke slovu řečí a písmem. - Že právě k tomu je třeba odvahy, síly a statečnosti v míře největší, často velmi prakticky a konkrétně, to ukazuje současná doba až příliš jasně. Naše pohádková metafora je tak opět nosná : od filozofa, skutečného filozofa, vyžaduje "Mudrost ctnosti" ne snad abstraktně intelektuální, sublimovanou, ale konkrétní ctnosti rytířské : rytíř bez bázně a lny si cení ctnost nad sebe sama - vyhledává nebezpečí, tíží ho nečinnost. Rytířova odvaha a statečnost neznamenaají ovšem pouhou ochotu riskovat život v naději na vítězství ! Rytířství - to především znamená samozřejmě kladení smyslu boje nad vítězství : nikoliv úspěch a cíl, ale vlastní boj je mu scénář, na níž se zjevuje pravda. Proto se tento smysl ztrácí, je rušen a zrazen, dosahuje-li se cíle nečestně. Rytíř je přesvědčen, že pravdě, právu, spravedlnosti a dámě svých srdce nelze sloužit lstí - nelze snažením, úsilím, boj redukovat na úspěch, jenž "světí prostředky". Úspěch a cíl zde nejsou výdobytkem, kořistí či majetkem (jako se to chápe v dobách pozdějších), ale darem, potvrzením, znamením, že pravda na poli cti a statečnosti, v prostoru oběti a vydání se skutečně ukázala, svobodně zjevila. A to se děje celým životem : rytíř odchází po boji nepoznán, neskříží to, co vzkříšilo, jeho vítězství, odměna a sláva nálezejí Bohu - a dámě jeho srdce ... - říká se, že rytíři nebyli ve skutečnosti takoví, jak je líčí jejich pohádková podoba a romantický ideál. Avšak právě tento ideál je skutečnost rytířství, skutečnost, na níž spočívalo veškeré "skutečné rytířství" a bez něhož by žádní skuteční rytíři nemohli ve skutečnosti existovat, i ve své stále zpronevěře tomu, v čem spočívali. Ale i opačně, byla to právě jejich existence, jejich sebeiluze a jejich četná selhání, co zjevilo, stvořilo onen ideál rytířství, donu pravdu pohádek a legend. Avšak kupodivu, právě legendy a eposy líčí tak často slabosti a selhání svých legendárních hrdinů (cfr. král Artuš !)

Úspěch a prospěch je cizí cestě poznávajícího - Moudrosti je totiž cizí jakýkoliv spěch. Myšlení nezjednává pravdu : Pravda jedná myšlením a zjevuje se tam, kde myšlení diskrétně ustupuje do pozadí, kde sebe samo ruší, aby dalo pravdě vystoupit. Podobně se jazyk stává tím, co říká, zjevuje smysl řečeného, když sám sebe ruší : triumf zjevení vysloveného je tam, kde slovo samo se z nenápadnosti ztrácí v skrytost a posláze je zcela zbytečné. (S touto pravdou, že zjevení je provázáno zmarem jevu, v němž se děje, se budeme setkávat stále, jako s tou nejběžnější zkušenosť, stále zakoušencu, jako s předpokladem veškerého jevení ! A vždy opět znovu budeme mít příležitost užasnout nad bezprostřední, konkrétní, byť skrytou přítomností toho, co naše praktická zkušenost, zbavená ilusí již dávno vehnala mezi pohádkové, legendární, pouze ideální ctnosti. - To právě jsou nejvzácnější plody filosofie, krajina, již kráčí poznávající - je to stále probuzení, stálý návrat k přítomnému !).

Také všichni myslitelé upadli vždy znovu do osidel, svodu majetnictví pravdy, osidel pýchy z výkonu, zadostiučinění, úspěchu a slávy. A přesto jejich konkrétní cesty včetně jejich pochybení odrážejí skutečnou filosofii, její pravdu. Ten, kdo skutečně miluje Moudrost a nese její obraz ve svém srdci, nachází v myšlenkách velkých filosofů odraz Celku, svědectví jeho zjevení. Avšak ten, kdo se jen "zabývá filosofií", bez lásky, víry a vroucnosti, konstatuje jen změtenost jazyků a bezcílnost cest ; zná díla a názory, nepromlouvá však k němu smysl, který se v nich zračí. Proto hledá tento smysl v tom, co je společné křivolakým trajektoriím, které po sobě dříve myslitelé zanechali v tomto světě; netuší, že tímto smyslem je Celok světa, hledá jej ve světě a proto uvnitř světa nevnímá jeho odlesk, jeho stopy a neslyší jeho hlas jako absolutní výzvu.

Existuje ovšem i jiné setkání s Celkem. Svět se může zjevit jako to cizí, to absolutně jiné, vylučující, odmítající, lhostejné. Úžas takového setkání není údivem, ale úděsem. Je to zážitek negativní, v němž majestát veškerenstva se zjeví jako prázdnota - tedy nesmyslnost, chaos, slepá náhoda, fatální nutnost - tísen absolutní podmíněnosti, či vakuum absolutní zvěle. Také toto setkání, v děsu a úzkosti je výzvou, ať

už ke vzpouře či k heroickému vytrvání - tj. k vydržení závratí z propasti nicoty a k přitakání k nsmyslnostem a k tragice konečnosti. I zde běží o autentické setkání s Veškerenstvem. To svědčí o dvojí tváři světa : světlé a temné, přivrácené a odvrácené. Možnost obojího setkání připomíná, že zář celku v údivu je svobodným darem. Také setkání v úzkosti a děsu patří do dějin myšlení jako zjevování se Celku, tedy k poznání, k filosofii v širokém slova smyslu. Nikoliv však k filosofii jako lásce k Moudrosti. I milující Moudrost však tuto propast zná : i ona náleží k Bytí, ač jinak než Jsoucnu. Rytíř Moudrosti se často na své bludné cestě ocitá nad samotným jejím okrajem ; v závrtné hrůze se konfrontuje s jínem Nicoty a tuší, že mu bude nakonec přece jen sestoupit v její jícen, vzít na sebe veškeru bezednost, nsmyslnost a absurditu, cítě, že jen skrze ní vede cesta k Moudrosti samé - setrvá-li ovšem ve své víře a lásce i uprostřed temnot. Tehdy zakusí ještě něco mnohem hlubšího, než je smysluplná pínost Jsoucna a nsmyslná prázdnota hlubin nicoty : zakusí to, z čeho se vynořilo jeho setkání, co vedlo jeho cestu a neslo jeho lásku. A tehdy je jeho láska naplněna a on se stává sám moudrým. Jeho cesta však pro nás mizí beze stop ...

3 . Z j e v e n í j a k o s y m b o l

Vraťme se proto na počátek cesty myslitele, na počátek filosofie. Vyšel ze Zjevení Jsoucna. Pravá skutečnost jako taková, jindy zahalená, skrytá závojem mnohotvárnosti a proměnlivosti jevů, se zjevila, odhalila v jedinečném setkání, v jedinečném, konečném náhledu. Tato paradoxní totožnost světa a jednotlivosti, tajemství HEN KAI PAN, je zakoušena v údivu, v údivu, že tato paradoxnost je s-rozumnitelná, vědomě sdílená, tedy s-dělitelná, a to tak dalece, že je výzvou a počátkem, tak samozřejmě, že svědectví o tomto setkání má téměř podobu prostého soudu či poznatku, např. že vše pochází z vody, nebo že všemu vládne chen ! Takové výpovědi velkých předskratovských filosofů však nejsou ani domněnkami a hypotézami, za které je chtěla mít tradice, ale nejsou ani metaforami - obraznými způsobem vyjádření hluboké intuice ; jsou vskutku obsahem zjeveného, pravou tvář celku, způsobem jeho předstoupení. Protože se zde zjevuje svět, svět vždy již známý a předem prožívaný,

zahrnují ovšem velká filosofémata nárok na všeobecnou platnost, bezpomínečné přijetí.

HYDÓR (voda), PÝR (ohně), PERAS-APEIRON (omezenost - bezmeznost), FILIA-NEIKOS (láska-svár), NÚS (rozum), IDEA (vzhled), DYNAMIS-ENERGEIA (možnost-skutečnost), HYLÉ-MOTFÉ-SYNOLON (látka-tvar-konkrétní), THEOS (Bůh), TAO, TANHA (žít), Wille und Vorstellung (vůle a představa), cogito-sum (myslím-jsem), natura et gratia (přirozenost-napřirozenost), NOÛME-NON-FAINOMENON (věc o sobě-jev), subjekt-objekt, absolutní duch, Temps et durée (čas a trvání), Wille zur Macht - ewige Wiederkunft (vůle k moci - věčný návrat), Sein und Seiendes (bytí a jsoucno), ALÉTHEIA (= pravda jako neskrytost) atd. .. Zde najde o nějaká konkrétní jsoucna či abstraktní pojmy. Velké výpovědi o Bytí, světě, skutečnosti označují především z k u š e n o s t i, a to zkušenosti běžné, každému vlastní, všeobecně srozumitelné - v ý k o n y, které může kdykoliv každý učinit a běžně činit, porozumění a náhledy každému vlastní, živelně intuitivní, známé. Tyto zkušenosti zde označují něco, bez čeho by vztah každého obyčejného člověka k světu, jako předpoklad žití, poznání, sdělování, nebyl vůbec možný. Přitom jde o určité jevy, zkušenosti, výkony a zážitky mezi jinými, od jiných snadno odlišitelné. A přece o nich tvrdíme, že se v nich (jimi ? skrze ně ?) veškerenstvo zjevilo, vždy již je v nich přítomno. Voda jako filosoféma není přitom abstraktní pojem, který by neměl s "obyčejnou" vodou v řece či vodovodu, s H₂O chemika nic společného. Platnost výroku "vše pochází z vody" nepředpokládá, že si pod pojmem "voda" musím "filosoficky" představit něco úplně jiného, než co má na mysli nefilosof. A přesto je zde voda nějak jinak, jaksi v jiném světle - právě ve světle takového ontologického vhledu. Abychom si to nějak přiblížili, stačí si uvědomit, že ani žádná voda ve sklenici není "pouhá voda", předvádí mi, vzbuzuje in concreto (a právě in concreto !) mou zkušenost vody - a nejen mou .. .

Nemohu však tuto schopnost poukazování k celku přisoudit každému, tedy jakémukoliv jsoucnu ? Vždyť každé jsoucno jakožto jsoucí poukazuje k jsoucnu vůbec. - P ř i s o u d i t jistě mohu. Avšak přisouzení není zjevení - souzení je můj akt, nikoliv aktivita světa. Podobně posvátná místa theofanie - hory, jeskyň, prameny - ač jsou zajisté místy mezi jinými,

jsou právě t ě m í m í s t y, v nichž se posvátnost v š e c h m í s t zjevila. Nikoliv ovšem tak, že byla "náhodou" božstvem vybrána, nýbrž že v nich byla přítomnost Boží potkána, zkušena. A podobně určité zkušenosti a výkony zakoušení jsou, chceme-li "místem" kosmo- či ontofanie - tj. zjevením, stálou přítomností Celku, branou transcendence, z nichž setkavší se a rozuměvší vydává počer. Nenáleží sem ovšem jen výše jmenované jednotlivé věci, jevy, zážitky, pojmy. Tak jako na místech thecfanie jsou vybudovány chrámy, oltáře, společenství a města, tak i budovy myšlenkových soustav, sumy a svazky děl jsou právoplatnými svědky ontofanie, svědky význačného setkání s veškerenstvem. Jejich architektika je pak sama zjevením, jako zpřítomnění zjeveného: TO HEN KAI PÁN se projevuje právě řádem, souzněním, sounáležitostí (Fuge) pojmů, představ, zkušeností, které přes svou mnohost a členitost náležejí k sobě, obracejí se k jednomu a představují jedno - zjevení uni-versum. Lze namítat, že tyto systémy a stavby jsou lidským dílem, sepsány a vytvořeny "schválně", "uměle" - nemůže jít o projev aktivity vystupujícího Celku samotného, kterou tolik zdůrazňujeme. Avšak záměrnost, "schválnost" při jejich utváření je problematická, jejich vznik je tajemstvím: jejich realizovatelnost sama vyvolává údiv, a také to, co zjevují a nabízejí našemu pochopení. Tak jako chrámy a svatyně byly stavěny na místech posvátných, tak také tyto myšlenkové budovy, díla filozofů a škol, jsou jistěže spíše druhotným svědectvím, vyslovením, zpřítomněním zjeveného, jak jsme řekli. To však znamená, že se samy mohou stát místem bezprostředního setkání, vlastním zjevením - nikoliv jenom zástupným, zprostředkovaným, ale opět svěbytným, původním. Neboť každé pravdivé svědectví - vyslovení, pojmenování, zobrazení skutečnosti - se stává samou novou svěbytnou skutečností, přičemž je podivuhodné, že taková svědectví jsou tím více skutečností novou, svěbytnou, samostatnou, čím p r a v d ě j í, věrněji, poctivěji, čistěji přivádějí ke slovu, zpřítomňují tu skutečnost, k níž se vztahují. Pravdivost svědectví nebude zřejmě ležet teprve v odlesku, závislosti, epigonství - nýbrž právě spíš v oné svěbytné, odpovědné věrnosti. (Tento vztah skutečnosti a pravdy později podrobně vykážeme: stane se důležitým východiskem k další cestě!)

Každé konkretum ontofanie, ať už jde o představu, obraz,

pojmem, vyprávění, myšlenkovou soustavu, zkušenost či výkon poukazující k celku - to vše, co se zjevilo v údivu, a v čem se zpřítomnil svět, můžeme označit jako s y m b o l - v silném smyslu tohoto slova, označujícího etymologicky (SYN-BALLEIN- házím dohromady, shrnuji) soudržnost mnohého v jednom. Jako symbol zde tedy označujeme jev, v němž se odhaluje veškerenství na-jednou, tedy ontologický z-jev. V symbolu se setkáváme s tajemstvím uni-versality jsoucna, tajemstvím naší původní vztaženosti k celku, jakožto s tajemstvím vtělenosti smyslu, inkarnace. Symbol je způsob, jak se TO HEN KAI PÁN ohlašuje v jednotlivém, stává se zkušeností - parado-xální zkušeností v prožitku a srozumitelností v jasů zření. Řekli jsme, že to první je šilenstvím, to druhé je důvěrou filosofa. Tato absurdní rozporuplná jednotu je přítomna na počátku filosofie jako údiv, jako základ, motiv, půda filosofické cesty. Jméno této rozporuplné nemyslitelné jednoty je l á s k a .

Symbolem tedy může být předmět, jméno, myšlenka, schema, událost, rituál, norma, kniha. Jeho poukaz k celku však není jako u alegorie nebo značky ("chemický či matematický symbol") zástupný, tj. oddělitelný od svého stanoveného smyslu. Ontologický symbol nemá nějaký smysl - je jako zjevení smyslu-plný. Není také převeditelný na žádnou interpretaci : jeho "interpretací" je každé setkání, naplňování, každé vyslovení. Symbol je bohatý smyslem a tajemstvím, - tím; k čemu poukazuje svou transcendencí - celkem, světem, veškerenstvím. Svět je v symbolu přítomen tak, že pomocí něho a v něm veškerenství a bohatství jsoucna zjevuje své b y t í . A to, co toto bytí jsoucna je, není přístupné našemu porozumění nezávisle na symbolu (jaksi poté, co se s jeho pomocí zjevilo a tak na sebe sama ukázalo), ale jedine skrze tento symbol a v něm samotném. Ať už se stane ontologickým symbolem pojem či systém, vždy je symbol určitou zkušeností - a právě a jen tato zkušenost je porozuměním Bytí, zjevením toho, "v čem spočívá" bytí jsoucna.

Je však třeba opakovat znovu a naléhavě : k a ž d ý zážitek, k a ž d á jednotlivina je sama transcendencí, překračuje sama sebe poukazem k Celku jsoucna. V s y m b o l u však tato transcendence jednotlivého zjevuje sama sebe, z-jevuje se v jevu, jenž se tak ruší, vyprazdňuje, stává se bezprostřední

zkušeností, skutečností TÚ HENOS KAI PANTOS, jako b y t í
jsoucího. Proto označujeme zjevení světa jako ontologickou
zkušenost a jev, jímž se zjevení děje, jako ontologický symbol.
Tak jako ve vyvoleném národě jsou "požehnány všechny národy",
tak jsou v symbolu "zbožštěny" všechny zkušenosti. Veškerenstvo
není v ontologickém symbolu obsaženo ani sumativně, ani repre-
sentativně : je to zkušenost symbolu, jež zakládá smysluplnost,
tj. svébytnost, božskost všeho - každé jednotliviny, každé tě-
lesnosti. Pochopení symbolu však neznamená ani konstataci, ani
interpretaci, ale z a m í l o v á n í : vždyť přece každému
zamilovanému, přesto že má oči jen pro partnera - a právě pro-
to - se celý s v ě t p r o m ě ň u j e : každý okamžik je
slavností, každá věc se "jeví jakoby v jiném světle" ! - Kdo
prožil jednou toto, ví, o čem hovoříme, i když "není filosofem";
i zde, ve svých nejvzácnějších plodech a nejtajemnějších polo-
hách zamyšlení sama nad sebou, nechce být filosofie ničím jiným
než tím, co vždy již obecně víme, co je "každému dávno známo";
na rozdíl od ostatních konání a vědění chce být filosofie vědo-
mě pouze tím a cestou k tomu, co se jinde a jinak objevuje
jaksi návdavkem a mimoděk : sebezpřítomnou existencí, jednotnou
plností světa a života v zrcadlení a vzájemném patření k sobě,
čehož projevem je radost a jásot bohaté, rozdávací duše. K
čemu poukazuje tato sounáležitost v lásce, zakoušená zamilova-
ným, poznávším, tvořícím či konvertitou, to chceme ukázat v
příštích úvahách.

Symbol má dvojí transcendenci : je zjeveným tajemstvím a
tajemstvím zjevování, je výzvou a příležitostí jak k rozumě-
jícímu vidění, tak k vidění srozumitelného. Tato dvojjediná
výzva pravdy k následování i k vyslovení je důvodem, proč
symbol jakožto mythos stojí na prahu jak náboženství tak fi-
losofie a je též základem jejich jednoty : náboženství i fi-
losofie mají dvojitou povahu víry a vědění, svědectví a napi-
nění. - Poukázali jsme už k tomu, jak pravda - pravdivé svě-
dectví o zjevení, činí ze zkušenosti novou skutečnost a každá
tato nová skutečnost se může stát příležitostí, místem zjevení.
Odtud lze chápat vznik teologie - filosofického myšlení, jehož
údiv se zrodil z náboženské zkušenosti. Náboženství se chápe
symbolu jako zjevení Božího, které chápe především jako nárok
na život; pro filosofii je symbol výzvou především svou srozumě-

mitelností, sdělitelností - je nárokem na porozumění a sdílení zjeveného bytí. Filosofovi je symbol filosoféma, tedy něco, o čem je možno a nutno mluvit (FÉMI = říkám), tedy něčím, ne-li vyslovitelným, tak alespoň vyslovovatelným, darem, zakládajícím sdílení formou sdělování; - filosofie je vyslovováním nevyslovného. Ale jak svědectví životem (dodržování zákonů a rituů), tak svědectví myšlením (řeč, písmo) jsou následováním v příslušnosti a poslušnosti, založené rozumějícím setkáním s tím, co překračuje, s božským. A v tomto následování, na této duchovní cestě, ať už je zpočátku kladen důraz na tu či onu stránku, dojde nakonec k poznání, že myšlení, slova a skutky jsou výrazem téhož úsilí, téže duchovní praxe, jejíž nikoliv protikladem, ale vrcholnou limitní podobou je THEORIA, Gelassenheit - činění místa zjevení, jež už není skutkem mým, ale Skutečností Boží, na níž hledíme s posvátným úžasem, v posvátné úctě: THEORIA je tato účast hledící na božské (THEOREIN = dívat se, hledět, THEATÉS je divák, účastník posvátných her theofanie, předváděné na divadle - THEATRON) - vidění tváří v tvář, visio beatifica. Fenomén theologie je projev vědění této jednoty skutečnosti a myšlení, jednoty Života a Moudrosti (jak se k ní později ještě dostaneme). - Sama theologie chce být svědectvím o Zjevení smysluplnou řečí, - slovem. Tato snaha vychází z víry, důvěry, že slovo může postihnout Boží skutečnost. To však je možné jen tehdy, jestliže Bůh sám má v nějakém smyslu povahu slova.

4. LOGOS jako symbol

Náboženská zkušenost naší kultury, zkušenost židovsko-křesťanská, spočívá na zjevení Boha ve slově. Ve Starém Zákoně je toto slovo Slovem Božím, slovem sděleným, mluveným, slyšeným. Slovo Boží - je jakožto Zjevení - určeno lidem, k porozumění a k přijetí. Avšak zároveň a především je Boží slovo Slovem tvůrčím: řeč a učiněno, ješt. Veškerenstvo povstalo z tohoto Božího "staň se!" (GENÉTHÉTÓ! Fiat!) Boží Duch (RUAH - tj. dech, vánek - v hebr. ženského rodu!) je právě oním tvůrčím, oplodňujícím závanem hlasu (Flatus vocis) Božího Slova: "... sesíláš Ducha svého a jsou stvořeni a obnovuješ tvář země" zpívá žalmista (Ž 104.30). Slovo Boží,

Boží dech - je to, co zároveň dává porozumět a zároveň dává b ý t í, je tedy pro Židy podobným symbolem bytí a poznání v zjevení, jakým je pro Řeky s v ě t l o ! V Novém Zákoně pak toto Slovo Boží, počáteční tvůrčí Slovo (LOGOS, verbum) se samo - jakožto slovo ! - stává t ě l e m, vtěleným Synem Božím, Ježíšem Kristem, jehož plně vydání se, zmaření, je Božím "vyprázdněním" (KENOSIS - Fil, 2.7), znamená spásu lidí a nápravu veškerenstva. Tato kenose, pohoršení kříže, ponížení a smrti, je však vlastním oslovením, povýšením (J 12.32-34; 3.14) : konkrétní, jedinečný, historický Ježíš Nazaretský se stává Kristem-Pantokrátorem, Kristem kosmickým, zjevením veškerenstva s naplněním, dovršením všeho zjevení, aby všechno bylo "skrze Něho, a s Ním a v NĚm", "veškerá moc, čest a sláva". Tak dochází k setkání a splynutí zjevení bytí ve Slově a zjevení bytí ve Světle (J 1.1-5), bytí, z něhož vše jsoucní povstalo a v němž se srozumitelně jeví. Toto setkání je událost, která se stala základem křesťanské kultury, jejímž stálým, bytí nevysloveným a zapomínaným předpokladem je zkušenost, že bytí jsoucné spočívá ve zjevení a v poznání (tj. setkání a rozumění) a že obě jedno jest a tato jednotu je realizována konkrétní - vtělením. Zjevení je však zjevení člověku, rozumění, poznání jsou úkony lidské; může mít pouze lidské, konečné, o n t o l o g i c k o u, kosmickou, božskou platnost, závaznost, dosah ? Náboženská zkušenost křesťanství zde dává jednoznačně kladnou odpověď : příchod Ježíšův a jeho spásná oběť - ačkoliv jsou samy historickou událostí, kontingencí (tedy vlastně "náhodou"), vyplývající ze svobodného rozhodování lidí (neposlušnost Evy a poslušnost Mariína - Gen. 3.6; L 1.38), je opravdu Zjevením Božím, sdělením sebe sama, vydáním se člověku (v nejkonkrétnějším, nejsurovějším a nejsurovějším významu toho slova), a tak vrcholnou událostí Bytí a výpovědí o něm : v t ě l e n í m B o ž í h o S l o v a . A toto slovo, je řecký LOGOS, tedy smysluplná řeč, smysl, řád - základní filosoféma antických myslitelů, jež tak nese všechny rysy ontologického symbolu, jak jsme o něm výše mluvili. LOGOS je jednotou veškerenstva, T O H E N K A I P Á N, jednotou stejně tvůrčí jako zjevující, přítomnou v konečném jevu, ve všedním, bezprostředně známém výkonu - v p o u h ě m s l o v ě, v řeči, jež je bezprostředním způsobem projevu všeho myšlení a poznání, a tak je nástrojem a médiem právě filosofického úsilí. Na-

proti vši skepsi, vyvolávané zkušeností propastného, radikálního rozdílu mezi jscucnem a jevem, jevem a poznáním, poznáním a myšlením, myšlením a slovem (vzpomenme již tradičních odpůrců filosofie – sofistů, zde konkrétně Gorgia, který tuto zkušenost theoreticky rozpracoval), navzdory všemu bolestnému uvědomování nedostatečnosti slov tváří v tvář vše nekonečně přesahujícímu veškerenstvu, je západnímu mysliteli samotnou Boží autoritou řečeno, že počátek a bytí jscucna je soupodstatný s řečí, že je přítomný v samotném usilování o jeho slovní vyjádření, že čin, jenž nás vydělil z veškerenstva a oddělil od Boha – trhání ovoce ze stromu poznání – byl vykoupěn, ospravedlněn ! – Asi právě proto pouze náboženství závislá na biblické tradici, tj. židovství, křesťanství a islam, vytvořila theologii – myšlení jscucna vycházející ze setkání náboženského, tj. ze symbolu jako zjevení Božího.

Pokusme se na tomto symbolu, na s l o v ě ilustrovat konkrétně, co to ontologický symbol je a jak dává možnost zakusit setkání s celkem.

Pochopit LOGOS^{ko} jako filosoféma znamená alespoň z počátku postoj odlišný od postoje náboženského. Pro religiositu je LOGOS především něčím tajemným, mystickým, vzdáleným, nepoznatelným, nepojmenovatelným, ba dokonce nevyslovitelným (!), něčím, co jaksi jen z nouze, obrazně, "analogicky" označujeme výrazem pro běžnou řeč a její součástí. Tento vztah analogie nám však může dát jen určitý směr, popud našemu tušení ... Pro filosofa LOGOS jako symbol však naopak znamená, že ve slově, tedy v každém slově, v banalitě všední zkušenosti, je již Celek jscucna přítomen, je dána možnost setkání s veškerenstvem, a že právě tato možnost zakládá, umožňuje všednění zkušenost řeči. Tato zkušenost, zkušenost našeho hovoru, povídání, vyprávění, žvanění již sama, skrytě a anonymně, přivádí k tajemství, je blízkostí onoho vzdáleného, vyslovováním onoho nevýslovného předmětu úcty zkušenosti náboženské. Tak se ve vztahu k symbolu cesty náboženství a filosofie rozcházejí. Theologovu úsilí pak spočívá na přesvědčení o soulázanosti, komplementaritě obou cest, obou vztahů k bytí jscucna jakožto božského. Tradičně a jak na svém místě ukážeme, neodokválně a upadlé se projevuje toto vědomí s unáležitostí náboženství a filosofie v úsilí o soulad mezi tzv. přirozeným a nadpřiro-

zeným poznáním.

Slovo označuje smysl. Nesmyslný zvuk či znak není slovem. Ale už výraz "označuje" není správný : neexistuje seznam, soubor "smyslů", k nimž lze připojovat slova jako "označení", značky (labels - nálepky). Je lépe říci, že slova vyjadřují smysl. (Jiné jazyky používají podobné představy (vytlačovat - exprimer, ausdrücken atd.) Ceho je smysl "jádem", "vnitřkem" - tedy tím podstatným, proti pouhému povrchu, pouhé škořápce, slupce ? Řekneme nejspíše, že obratem "smysl slova, řečí" míníme p o d s t a t u toho, co slovo označuje, tedy konkrétní zkušenost, ať už je jí určitý vjem, představa či obecně každý v ý k o n (příčemž nezáleží na tom, zda jde o výkon "tělesný" či "duševní", zda je pasivní či aktivní, tj. zda je zážitkem nebo činem). "Podstata" je to, co stojí pod, na čem ta která konkrétní zkušenost spočívá. Smysl konkrétních zkušeností, k nimž se slova vztahují, není totiž zřejmě totožný s těmito samotnými zkušenostmi ve smyslu jedinečných událostí zakoušení, ale je tím, co je na tomto zakoušení jako události opravdu "podstatné", tj. to, co činí z těchto zkušeností to, čím jsou, zkušenostmi ve významu, který má v obrazech "je zkušený", "nabyl mnoho cenných zkušeností". (Všimněme si, že výrazu "podstatný" zde užívá běžná řeč v zcela tradičním filosofickém významu : podstata je to, co činí danou věc tím, čím je !). Zkušenost je to na zážitku, k čemu se mohou "smysluplně", tedy rozumně vztahovat nezávisle na aktualitě onoho zážitku, tj. i když už je minulý, odeznělý, dokonce ve své konkrétní podobě zapomenutý, zastřelý časovou vzdáleností, častým opakováním podobného, banalitou, bezvýznamností atd. ... Zkušenost je to, co se projevuje jako dovednost či vědomost, k čemu se mohou libovolně vracet jako k tomu, co mohou vždy znovu poznat, sdělit, pojmenovat - vyjádřit slovem. Slovo tak ztělesňuje smysl zakoušení, to, co činí z události, ze zážitku zkušenost, význam, závaznou platnost ! Skutečnost, že tímtož slovem můžeme označit numericky různé zážitky a výkony ("toto je pes", "stejná květina roste v okolí Brna", "totéž jsem zažil, když ...") vešla k představě, že podstatou jsoucna je cosi společného, obecně sdíleného různými jsoucnými, tedy o b e c n é h o = abstraktního, vzhledem k jednotlivostem stejně označovaným invariantního, a tedy neměnného - právě pojem, ideu, kterou dané slovo označuje. Nic takového však ze zkušenosti naší zkušenosti,

jako svobodného vztahování se vůči zažitému, nutně nevyplývá : i zcela jedinečná událost je zkušeností, má svůj smysl. (Proto užíváme totéž slovo "zkušenost" jak pro konkrétní aktuální zážitek, tak pro jeho smysl; románské jazyky nemají dokonce ani výraz pro náš "zážitek", pro nějž používají opět výraz "expérience" - zkušenost ! - A skutečně, ani v běžné praxi obě stránky - prožívání a smysl - neoddelujeme : reflektované prožívání je vždy už smyslem - protože reflexe je právě svobodným vztahováním ! - Totéž zjištění učiníme dále právě na zkušenosti slova.

Jak se má však slovo ke smyslu ? Zavrhli jsme formulaci, že slovo "označuje smysl" a zamyslili jsme se nad obratem, že slovo smysl "vyjadřuje" : vytlačuje, vyjímá podstatu "věci" (jak lze neobratně sice, ale krátce označit zážitek, výkon, atd., prostě to, o co jde) - ukazuje na to, co m í n í m e . V tomto smyslu je slovo nástrojem vyjádření, ale ono vyjádřené je právě tímto slovem, které můžeme označit též jako n o s i t e l e smyslu. Avšak jak výraz "nástroj", tak výraz "nositel" vykonávají představu něčeho vůči smyslu vnějšího - jako by smysl mohl být i bez slova. Smysl "má smysl" přece jen uvnitř našeho pochopení : slovo je však nejen způsob sdílení tohoto pochopení, ale i nástroj chápání, forma vyjádření pochopeného, projev smyslu samotného. To, že jsme řekli, že slovo je jednak vyjádření smyslu zážitku a jednak - nyní - vyjádření smyslu chápání, nás nemusí uvádět do zmatku, spíš nás to má upozornit, že slovo není vůbec n ě č í m , ale jakýmsi tajemným článkem a prostředím procesu, procesu zjevování - formou přítomnosti, události - skutečnosti samotné. Přitom není slovo se smyslem totožné : můžeme usilovat o lepší vyslovení, hlubší vyjádření, označení, pochopení ... Řeč, slova, jsou výrazem snahy o fixaci, uchopení, pochopení, osvojení zažitého, a je jednou ze součástí naší touhy po poznání. To je jedním z hlavních movens našeho neodolatelného sklonu k mluvení, onoho tlaku pod náporom dojmu zprávy či velkého zážitku : honem to někomu povědět - i kdyby byl posluchač zcela pasivní a bez zájmu. Což teprve když se ze sdělování stane sdílení a vyprávění vyvolá otázky, formuluje problémy, klade sdělovanci zkušenost do nového světla a hlediska ! Příslušná zkušenost ve hře této vzájemnosti stále roste, obohacuje se a prohlubuje se postupným sebeuchopováním, sebeporozuměním,

které je zároveň proměnou : původně tušený smysl se může v novém světle, jež vrhá na sebe sama, proměnit třeba i ve svůj pravý opak ! V běžné mluvě není tedy mluvené jen odrazem, symptomem myšleného, věděného, pamatovaného, představovaného - mluva je přímo součástí procesu myšlení, poznání, pamatování a představování. Protože řečené není jen výrazem, tedy odrazem, stínem, neobsahuje tak nutně vždy pouze méně vůči "originálu", tj. tomu míněnému, k smyslu sdělení. (Pouze ve formalisovaném, exaktním jazyce je slovo označením přesně definovaného pojmu, je tímž, co je míněné : takový jazyk nemusí však právě proto mluvit docela nic, "funguje" naprosto formálně, a je proto podstatně ne-smyslným !) Živá řeč je nikoliv označením myšlenky, ale jejím vyjádřením, tj. zjevením jejího smyslu ! Řečí se myšlené sobě samo stává - jako událost, zážitek - samo z k u š e n o s t í - nikoliv jen reprodukcí, uchopením zkušenosti. (Vzpomeňme si, že jsme říkali, že pravdivé svědectví se stává svébytnou skutečností !) Říkali-li staří, že "fama crescit eundo" (pověst roste cestou, dosl. jdouc) nemusíme v tom vidět pouze ironii : ježto řeč není nedokonalým označováním, nýbrž svébytným uchopením podstaty, sebeuchopením, je v u r č í t é m smyslu též něčím víc, naplněním původně pouze rámcové, nereflektované zkušenosti ! Řeč vyjadřuje smysl zkušenosti tím, že ji vyvolává, tedy volá do přítomnosti, zpřítomňuje. Co to znamená zpřítomnění ? - Je to uvedení do současnosti - zde a nyní, v jevu : lze říci, že slovo je j e - v e m , zjevením smyslu ! Jakým způsobem však zjevuje slovo smysl ? Svou vlastní přítomnou konkrétností, tj. ztělesněním. Slovo ztělesňuje smysl. To však není nějaká spekulace, či básnický, metaforický obrat : tento výrok mluví o našem běžném vztahování se k mluvenému, slyšenému, psanému slovu ! Nápis "ZÁKAZ ..." je s t á k á z a k e m , výkřik "Pozor !" je sám přítomností nebezpečí. Podobně vyslovený či (lépe) napsaný vědecký poznatek je poznáním : vždyť je sám cílem, výsledkem vědeckého bádání, nikoliv jen jeho zástupným tvarem ; jinak bychom za poznatek museli označit nějakou určitou laboratorní událost či naměřenou veličinu, např. "120 záblesků v třetí vteřině , 210 v páté vteřině atd. ...", což zajisté nikdo za poznatek neoznačí ! V novinách nečteme slova, ale seznamujeme se s veřejným děním. Nenecháváme si vyprávět od svého dítěte o jeho úspěšném vystoupení, abychom slyšeli jeho řeč, ale abychom se

podíleli na jeho úspěchu, atd. Přestože jde o běžnou zkušenost, zkušenost řeči, nelze toto ztělesnění smyslu ve slovech nějak "samo o sobě" dokázat, a je též zbytečné snažit se dokázovat stále zakoušené. - I smyslem těchto konkrétních řádků je totiž vyjádření smyslu zkušenosti jazyka každého z nás - a nikoliv nějaká spekulace či konstrukce, nezávislá na naší živé zkušenosti, na tom, co vždy už samozřejmě, živelně, spontánně "víme", tj. zažíváme a jednáme podle toho. A toto zpřítomnění naší zkušenosti je výzvou k učinění zkušenosti této zkušenosti - k daní jí příležitosti, prostoru, aby přistoupila k nám jako odjakživa nám vlastní svébytná skutečnost. Protože živelnost, anonymita = dosl. bezejmennost naší zkušenosti - např. právě žité zkušenosti jazyka, znamená, že tato zkušenost je svébytnou, tedy nezávislou na našem uvědomění, dávání jména, na reflexi.

Avšak slovo samo, jakožto t ě l o zpřítomňovaného, zjevného smyslu, je zároveň něčím zcela jiným ! Je pohybem úst, zvukem (tj. podélným vlněním vzduchu či periodickým drážděním čidel sluchového ústrojí ...), nánosem inkoustu nebo tiskářské černě, tvarem kamene nebo kovu, krystalky redukováného stříbra ve fotografické emulsi nebo jejich nepřítomností (na negativu) atd. ... Tím vším "ve skutečnosti" je - a přitom zůstává tímtež slovem v těchto a nespočetných jiných způsobech materiální realizace a časového nebo prostorového uspořádání (magnetofonové pásky, elektrické obvody, světelné vlny ... a jiná ještě exotičtější kouzla spojovací a informační techniky). Slovo jako tvar je nezávislé na látce : vtisknutá podoba pečetního prstenu do pečeti je t a t ě ž podoba. Tvar je přenosný, manipulovatelný sám o sobě, přechází z látky na látku čistě f o r m á l n ě ! Od toho je také slovo in-formace, jež vlastně znamená "v-tvarování", čili vtisknutí, vtlačení (imprese) tvaru ! (Představa opaku toho procesu zpředmětnění, zvnějšnění smyslu našla možná výraz už ve výše zmíněné ex-presi = vy-jádření - nu, právě vý-raz !) Ale informace v moderním slova smyslu, chápána nikoliv již úzce jako tvar, ale obecně jako jakákoliv uspořádanost, je zcela nezávislá i na "formálním", (ve smyslu tvarovém) způsobu realizace této uspořádanosti : pomocí kódu může t a t á ž informace brát na sebe konkrétní podobu nejružnějšího časo-prostorového uspořádání - např. její komponenty mohou být zcela rozptýleně "uloženy" do

mikrodomén magnetické bubliny (či bublin), přičemž nikdo - mimo technické zařízení samo - n e v í , kde a jak je informace uložena, a přitom způsob tohoto uložení se může v čase sám měnit podle okamžitých požadavků výhodnosti, kterou vyhodnocuje opět ukládací zařízení ! (Užili jsme běžný a zdánlivě nevinný termín "konkrétní podoba", tj. konkrétní tvar ; přitom si ani neuvědomujeme, že jde přísně vzato, v tradičním smyslu o *contradictio in adjecto*, o protimluv : "*concretum*" znamená s r ů s t l á t k y a t v a r u ! V informační technice náhle jakoby byl určitý tvar - tj. prostorové uspořádání - vlastně "látkou", do níž se "vtěluje" informace ! Tato relativitu "látkové" a formální úrovně však zjevuje už samotná zkušenost řeči, jak dále uvidíme !) Slovo tedy není ani látkou, ani tvarem - tatáž informace se nemůže vtělovat v nejruznější látky a brát na sebe nejruznější podobu ! Není však ani touto informací, ve smyslu uspořádání, tj. odchylky od náhodnosti ("*pattern*"), jak dále uvidíme !

Slovo ztělesňuje význam, aby jej zjevilo. Zjevovat znamená, jak jsme řekli, dát vystoupit v konkrétním jevu, ale tak, že se zjevované ukazuje jako aktivné se jevící, od své konkrétní podoby v jistém smyslu odlišné, vůči ní svobodné, v y s t u p u j í c í z n í ! Pro toho, kdo rozumí slyšené řeči, pro toho, kdo dovede číst, nevystupuje především t ě l o významu, tj. slova, ale význam sám, již jaksi odtělesněný : nevíme již, zda jsme to slyšeli nebo četli, bylo-li to psáno rukou či strojem, švabachem nebo latinkou, často si ani nepamatujeme, jakým jazykem bylo hovořeno - pamatují si zcela přesně, c o m í ř e k l , ale nemohu si zaboja vzpomnout, j a k k e m n ě m l u v i l ! Mluvené se stává řečeným tak, že funka, tělesnost diskrétně ustupují do pozadí, zanikají ve službě zjevovaného smyslu. A přitom, opakujeme, nelze říci, že by slovo pouze zastupovalo smysl, který by byl podstatou slova, platonskou idejí, již by v různých způsobech projevu náležela nezávislá, neměnná existence, byla tím, o c o j d e . (Podle toho by nebylo slovo ani znakem pro věc, ani pro zkušenost, tedy pro něco tělesného, méně jasného než ono samo, čehož smysl, podstatu je třeba teprve vyjádřit, ale pro něco daleko jasnějšího - pro ideu, která by tak paradoxně byla vlastně vnitřkem slova, a s l o v o j e j í m o b a l e m !) Smysl neexistuje jinak, než ve svém projevu, tj. ve svém ztělesnění, konkrétní jazykové či

myšlenkové realizaci ! Bytí smyslu tak spočívá v jeho zjevování, vyjádření, pochopení a v zakoušení (chápaní, nazírání = thematisaci) tohoto zakoušeného, vyjádřeného smyslu - tj. vtěleného do konkrétní podoby. (Je to právě ta naše první filosofická zkušenost - tušení v údivu, se kterou se nyní in concreto setkáváme !) Důkazem toho, že za jednotlivými formami vtělení neexistuje společný, naměnný prototyp (idea, pojem), je skutečnost, že smysl (pojem) v procesu zjevování a vyjadřování, jak jsme naznačili, sám proměňuje. Neproměňuje se ovšem jako pasivní funkce jednotlivých způsobů ztělesnění : význam zůstává při různých způsobech vyjádření t e n t ý ž, nebo lépe, různé způsoby vyjádření usilují o uchopení téhož smyslu. A přesto se právě tento "tentýž smysl" nějak v úsilí o různá vyjádření proměňuje, nikoliv však pasivně, ale živě, svébytně : každý překlad, každé synonymum, ale i kontext, opakování, ba dokonce i způsob napsání či vyslovení (intonace) proměňuje smysl, "posunuje význam". V řeči se zkušenost prohlubuje, její smysl je nalézán, pojmy vznikají, rozšiřují se či zužují, diferencují a definují. (Přitom definice nejsou základem pojmu : není prostě pravda, jak se říká, že "vše záleží na definici", tedy na našem volném aktu vymezení - cfr. lat. *finēs* = meze : vždyť i definice se přece sraží co nejlépe, tj. nejsporněji, nejnázorněji atd. vyjádřit p o j e m ; proto mohou existovat horší či lepší definice, definice příliš široké či úzké, nevhodné, zavádějící, zdařilé atd.) Použití a zneužití slova se zpětně dráží na jeho smysl : srv. slovo "záchod" (pův. zajít si, odskočit), podobně hajzl (z něm. Häusel - domeček), děvka (dívka), či soudruh (podobně zahynulo původní řecké slovo pro bratra FRATÉR díky stejnému vzájemnému titulování členů různých politických sdružení tzv. fratrií a muselo být nahrazeno pozdějším výrazem pro bratra - ADELFOΣ, desl. "soudělovník" tedy sourozenec, pro zdůraznění příbuzenství tělesného vůči čistě formálnímu). Tam, kde stabilita pojmu je zajištěna definicí, vypadá takové slovo z běžného jazyka a stává se mrtvým odborným termínem.

Proměnlivost smyslu v životě řeči je tak pádným argumentem proti bezčasové neměnnosti, dokonalosti obecných pojmů jakožto ideí. Tato proměnlivost však není námitkou proti tomu, že smysl je skutečnou podstatou, esou, intencí, atd., prostě. S m y s l e m slova, duší jazyka, tím, k čemu se upíná a čím se

řídí veškeré vyslovování, vyjadřování, mluvení a psaní jakožto s m y s l u p l n á ř e č , LOGOS. Proměna smyslu není totožná s konkrétní variabilitou jazyka, i když se děje uvnitř jazyka a uvnitř jeho variability jako jejich součást. Slovo není jen ztělesnění významu : je též integrální součástí jazyka, slouží jeho celistvosti. Odráží se v něm ^{nejen} smysl věci a myšlenky, ale smysl j a z y k a jako svébytné struktury, smysl celého jazyka - tak jako orgán živého těla je zároveň ztělesněním určité životní funkce a zároveň je ztělesněním organické jednoty. Proměna smyslu tak ztělesňuje nejen proměnu zkušenosti, ale i proměnu jazyka - odráží živý vývoj jazyka jako celku. Chceme tím říci, že proměna smyslu není změnou mechanickou - pasivní, nutný důsledek vlastní konkrétnosti, ale proměnou spíše b i o - l o g i c k o u : podobně živý jedinec se proměňuje, a tím zůstává, přechází - toto trvání, tento jeho život však spočívá v jeho proměnách, tyto proměny jsou jeho životem ! (Podobný vztah existuje i mezi druhem a jedincem : proměna druhu v evoluci se děje skrze variabilitu jedinců, ale logika evoluce jako postupné transformace druhu v čase, tj. logika proměny "vertikální", není totožná s logikou proměny "horizontální" - aktuální variability jedince v rámci druhu. V tomto smyslu je slovo podstatou jednotlivých svých ztělesnění a vyjádření a smysl je zase podstatou překladů, synonym, opisů a definic ; jazyk je pak podstatou slov, jejich proměn a záměn; přičemž lze obecně říci, že proměna, život podstaty je odlišného řádu, logiky, rytmu než proměna jejich projevů, avšak bytí podstaty spočívá zcela v jejich projevech. Tyto projevy samy, jejich proměnlivost, jsou zdrojem skutečné zkušenosti, tedy zkušenosti, jakožto zjevení smyslu, ne jakožto prosté události, která určuje proměnu podstaty ! (Náš přírůbek z biologie můžeme zatím chápat jen jako metaforu, která měla vyjádřit vztah stálosti a proměny v jevu jazyka a ukázat, že vztahy a závislosti mezi smysly, myšlenkami, slovy, realizacemi slov, řečí a jazykem jsou živé, aktivní, organické, nikoliv strnulé, pasivní, mechanické ; později však uvidíme, že tato "biologická metafora" má hluboký ontologický význam.)

Říkali jsme, že podstatou slova je smysl - smysl zkušenosti. Ale smyslem zkušenosti je s k u t ě č n o s t ! Skutečnost nikoliv ovšem jako jedinečný prožitek, zážitek, událost - ale ty právě jsou onou "slupkou", vnější stránkou zkušenosti, její "formou", nikoliv jejím "obsahem", podstatou - smyslem, jímž je opět skutečnost sama - to, s č í m jsme se setkali, ne j a k se nás dotkla a jak na nás působila. Jak však může být skutečnost smyslem zkušenosti a tedy podstatou řeči ? Jak je skutečnost v řeči obsažena, přítomna ? Jazyk je výrazem našeho myšlení, jeho projevem - a přitom toto myšlení, jak jsme řekli, podstatně ovlivňuje. Jazyk (spolu)určuje jak naše myšlení, tak (a zároveň) naše chápání a tudíž vztahování se k světu, ke skutečnosti. Tím "zpětně" spoluutváří naší zkušenost, jež je setkáním se skutečností. Můžeme říci, že zkušenost je pro nás z j e v e m, aktivním projevem skutečnosti, ačkoliv je zároveň výrazem našeho aktivního vztahování se k ní, našeho přesahu. Vztahujeme se ke skutečnosti, k její podstatě (jejímu smyslu) pomocí myšlení a řeči - ztvárněných pojmů a jejich vztahů, které jsou jakýmsi "stavebním materiálem" vyjádření smyslu zkušenosti. Avšak zkušenost, jazyk, myšlení jsou zároveň samy s k u t ě č n o s t m i v silném slova smyslu : lze je zakoušet, učinit o nich zkušenost, mohou být předmětem poznání - v logice, psychologii, linguistice, gramatice, matematice jsou dokonce předmětem poznávání v ě d e c k é h o ! . Znovu jsou myšlení a jazyk materiálem tvoření nových skutečností : ve spekulativní filosofii jsou myšlenky stavebním kamenem pojmových konstrukcí, v poesii pak slova samotná, jejich tvar a formální podobnosti jsou vlastním materiálem práce ! Přitom i tato - a zejména tato ! - tvůrčí práce s pojmy a jazykem (POIESIS) modifikuje, proměňuje řeč, je životem řeči, jejím pěstováním a uctíváním, zkrátka jazykovou kulturou (srv. lat. colo = uctívám, kultivuji) ! Proměna jazyka proměňuje naše poznání a to proměňuje svět ! Je příliš banální skutečností, než abychom se ještě nad ní pozastavovali a změřili bezodnou hloubku jejího tajemství, že formální jazyk jako matematika, výsledek práce s čistými pojmy, umožní popsát, poznat, předpovědět či konstruovat nové skutečnosti ! Tato "běžná" tajemná praxe vědy dává však tušit každému, kdo se nad ní zamyslí, že popisovat, poznávat a vytvářet jsou činnosti příbuzné, ne-li dokonce niterně totožné. Odkud pramení tato zvláštní ta-

jemná moc matematiky ? - Mnoho se o tom naspekulovalo ! Nelažť nakonec odpověď v tom, že tato moc není vůbec privilegium matematiky, ale leží v podstatě veškerého jazyka - té podstatě, o které uvažujeme, tj. sounáležitosti řeči a skutečnosti ? Avšak jinde, mimo matematiku, zejména v "přirozeném" jazyce, je tato spojitost se skutečností ještě těsnější, takže si ji už v ú - b e c nejsme schopni uvědomit.

Jazyk, dalek toho, aby byl "pouhým" projevem skutečnosti či jejího smyslu, je zároveň svébytným, smysluplným jistou, jak jsme už na to dříve narazili : jeho celistvost a sounáležitost nezajišťuje ani celistvost skutečnosti ani celistvost psychiky, ale je mu bytostně vlastní ! Je zásluhou moderní linguistiky, která objevila, že jazyk, je-li poznáván jako svébytná skutečnost, vykazuje netušenou (a tedy neuvědomovanou) složitou architekturu, anatomii, strukturu, přičemž tyto nikterak nespojující ani s vlastnostmi skutečnosti, jak se projevuje ve zkušenosti, ale ani s jeho "funkcí" vyjadřovací a sdělovací ! Lze dokonce radikálně obrátit tradiční hledisko a považovat tyto užité, instrumentální funkce jazyka jako druhý projev vnitřních, svébytných, živých struktur jazykových ! - Výše se ukázalo, že v jazyku je nějak vtělen svět, ať nejen svět naší zkušenosti - takže ji můžeme jazykem popsat a sdělit, ale i skutečnost, překračující naši zkušenost, protože ji můžeme pravdivě poznávat : "na čistě jazykové úrovni", např. jazykem matematiky. Nyní se naopak ukazuje, že jazyk je sám světem, svébytnou skutečností : z hlediska takto chápaného a poznávaného jazyka se samotné obsahy naší "vnější" zkušenosti mohou jevit jako projevy vlastností jazyka samotného a jeho struktur ! (Opět jen pro zkratkové dokreslení toho, co máme na mysli, lze uvést výsledky pokusů, které ukázaly, že příslušníci různých národů rozeznávají ve spojitém viditelném spektru duhy toliko odlišných pásů, kolik barev jejich jazyk rozeznává; barevné rozlišování není tak pouze optickou, ale zároveň sémantickou záležitostí ! To platí i o ostatních druzích smyslového vnímání !)

Jazyk lze ovšem zároveň chápat (a tedy zakoušet a poznávat) jako vtělený projev naší psychiky. Psychoanalytická studia ukázala, že v jazykových projevech jedince nejsou přítomny jen vědomé, zamýšlené, reflektované myšlenkové obsahy, ale že jazyk -

kový projev ve své konkrétnosti je výrazem obsahů spolupřítomných, nezamýšlených, potlačených, "nevědomých", "hloubkových", ale i společenských - kolektivní zkušenosti v historických rozměrech. Jazyk je tak projevem duše individua i duševního stavu společnosti. Opět lze obrátit perspektivu : z psychoanalytického hlediska jsou to především tyto nevědomé obsahy, které určují jazykový projev a nacházejí nejen v konkrétních jazykových podobách, ale i v zamýšlených, "vědomých" obsazích svůj projev, svou konkretisaci !

Ale to jsme se dostali k výpovědím a k poznatkům o jazyce, které nejsou - z podstaty věci - součástí běžné, všední zkušenosti mluvení, řeči a slova, k níž především SLOVO jakožto symbol poukazuje. Avšak i ty skutečnosti, které jsou zjevné v banální zkušenosti jazyka a k jejichž odkrytí není zapotřebí zvláštních poznávacích method, zkušenosti poslouchání, mluvení, čtení, psaní atd. nás přivedly do podivného zmatku ; tento zmatek vyvolává každý pokus myslet tajemství vzájemné souvztažnosti a přechodů mezi "vrstvami" skutečnosti, které běžně chápeme a pocítujeme jako zřetelně odlišné, jako jsou skutečnost-myšlení-řeč, či slovo-pojem-význam ! Podivuhodné však je, že ačkoliv na jedné straně ona živou, organickou promiskuitu, podmíněnost a vzájemnou metamorfosu stále prožíváme a využíváme, naše celá existence, naše subjektivita, naše praxe je výrazem radikální totožnosti a zastupitelnosti myšlení, jazyka a světa v jedné skutečnosti, vystačíme si na druhé straně s představou, která není tímtož praktickým životem příliš často problematizována a přes všechnu zkušenost je navíc zcela nepochybná a dobře vyhovuje : představou ostrého rozlišení mezi myšlenkou, slovem, významem a skutečností. Toto rozlišení je dokonce základem toho, co lze nazvat inteligencí, rozumností, "normálností" ! Tam, kde člověk přestává rozlišovat mezi světem, představami a jazykem, mezi jsoucím, myšleným a řečeným, mezi objektivní a jazykovou skutečností, stává se bláznem, přestává normálně (tj. úspěšně a podle všeobecného očekávání) fungovat v "praktickém životě", v onom Herakleitově "společném světě bdících". Právě proto možná existuje u většiny lidí onen "blik", ona nechuť k filosofování : vždyť již první krok, nejpuvrchnější zamýšlení nad tak prostým jevem, jako je slovo, pruhé slovo, otřásá základy zabydlené samozřej-

mosti podkopává první jistoty našeho vědomého bytí a poznání a ohrožuje samu naši rozumnost ! Tak údělem filosofa je nacházet se od prvního kroku na krkolomném svahu opuštění všeho společného, všeho zajištění, a přitom si nicméně udržet "rozumnost", tj. schopnost sdílet s lidmi společný svět ! Jazyk, jako každý jiný životní projev, funguje nejbezpečněji v anonymitě, tj. když je ponechán sám sobě, své vlastní moudrosti a spontaneitě života, sjednocujícího paradoxu a protiklady neproblematicky, života, jenž zde pro nás v tomto případě znamená jednotu zkušenosti, myšlení, slov, významu a skutečnosti, živou "dialektickou" jednotu těchto vrstev v jejich vzájemné proměně a záměně při jejich současném ostrém rozlišování ! Psychiatrie bohatě dokládá, jak náročným, obtížným, krkolomným a nesamozřejmým výkonem je tato jednotu rozlišeného, na níž spočívá lidská subjektivita : právě v nesčetných způsobech a typech selhání této celistvosti se projevuje nesmírnost výkonu normality ! Filosofie jako odvaha zproblematisovat svůj vlastní základ a východisko - spontaneitě rozumné subjektivity - není tedy výrazem nějaké abstraktní, čistě teoretické, idylické odvahy, jakkoliv o ní bývá tvrzeno, že by měla být smyslem každé autentické lidské existence, smyslem lidského života, jež znamená nespokojit se se samozřejmostmi a zamýšlet se nad smyslem vlastních činů, vydávat neustále počet z toho, co konám, překračovat své vlastní možnosti. Filosofie, která sebe takto chápe jako obecný návod k životu, nezažila ještě na sobě svou vlastní radikalitu a její idylické štourání a problematizování se právem zdá nefilosofům jako nezávazné, nepravdivé, jako zbytečná kratochvíle. Na autentické cestě, na kterou vyslal filosofa údív, se však záhy otevírá propast, ohrožující nikoliv nějaké postradatelné a lhostejné "předsudky", ale samy "organické", tělesné základy jeho celistvosti, jeho života ! (Dnes to raději takto vyjadřujeme a lépe tomu rozumíme, tj. individuálně a existenciálně. Ale nebylo radikální zproblematisování b o h ů , kterým antičtí filosofové ohrožovali řád světa, podobné a vpsledku totožné s výše popsaným ohrožením "organickým" ? Vždyť bohové jsou právě garanty a nositeli oné pluralitní jednoty člověka, společnosti a kosmu - oni jsou těmi rozumnými, živými silami, držící oduševnělou svébytnost jsoucna v existenci !) To, že filosofie-práva, pravdivá filosofie - dojde nakonec k náhledu, že lidská subjektivita je ve svém bytí n e s e n a , že ne-

spočívá sama v sobě, je teprve jejím plodem. Proto je filosofie vůbec možná ! Na její cestu se však mohou vydat jen lidé dostatečně pokorní nebo dostatečně odvážní, aby byli schopni tohoto důvěrného spolehnutí se, aby byli s t o se této důvěře plně vydat, riskovat sebe sama. - Zkušenost filosofie, jak jsme řekli, není osvojování si něčeho, ale příležitost z-jevení, od-svojování.

A to je pro nás základní zkušenost, kterou jsme učinili na zjevování celku v takovém symbolu, jakým je s l o v o, LOGOS. V tomto smyslu, ze zkušenosti řeči, se nám ukázala tajemství přítomnosti světa v jedinečném, konkrétním jsoucnu, jako jednota skutečností, zkušenosti, myšlení atd., jednota poznání a tvoření, jednota popisu a povstávání nového založená na tom, oč jde, na v ý z n a m u, s m y s l u : jako smysl sebe sama se stává skutečnost události zkušeností, jako smysl se může stát zkušenost myšlenkou, a podobně, jako je myšlen (a myslitelný) smysl zkušeností, tak je vyslovitelný smysl myšlenky. A přitom zde smysl není konstantou, podstatou, nabývající pouze různé "formy existence" : pokaždé je smysl nějak jiný - není to nikdy smysl té "původní" skutečnosti či zkušenosti, ale smysl té které konkrétní skutečnosti, jímž se zážitek, představa, myšlenka či slovní výraz, kterou jsou vždy novou zakoušenou skutečností, a jako takové jsou svébytné, smyslu-plné, tj. nabízející se nesčetným způsobům pochopení, zjevení smyslu - vždy znovu, a právě proto vždy jinak ! Tato jednota stálosti a proměnlivosti je jednotou živou, organickou a lze ji proto označit jako ž i v o t ě s m y s l u . Bytí jsoucna se nám v symbolu Slova zjevuje jako tento život smyslu, tj. jako dialektická jednota vtělení smyslu v jev a zjevování smyslu vtěleného. V každém projevu je jevící se skutečnost p l n ě p ř í t o m n a a zároveň každý projev je vtělenou, svébytnou novou skutečností : v životě smyslu se bytí jsoucna n a p l ň u j e . Toto naplnění se však paradoxálně děje tím, že se smysl svým vtělením vydává, z-jevuje. Že vtělení jakožto zjevení je skutečným vydáním se, zmařením sebe, vidíme z toho, že smysl se ze své plnosti, hloubky a tajemství vydává všanc své tělesnosti, konkrétnímu projevu, a to znamená, že skutečnost či myšlenka se stávají slovem - pouhým slovem - a toto ztělesnění je navíc tím plnějším zje-

vením, tím dokonalejším projevem smyslu, čím více samo toto slovo, tedy toto konkrétní ztělesnění ustupuje do pozadí, nechává vystoupit vtělenému smyslu samotnému : slovo, jak jsme řekli, realisuje smysl tím lépe, čím více potlačuje svůj vlastní projev, svůj konkrétní tvar ! Opět se nenechejme mýlit : toto z-jevení smyslu, zmaření těla, nespočívá v tom, čím tenčí, viditelnější háv tělesnosti na sebe "smysl vezme" ! Smysl neexistuje nezávisle na svém vtělení, na svém projevu. Smysl vtělený do slova není tím původním smyslem, který se o to víc zjevuje, čím "úsporněji" se vtěluje ! Smysl se dává jedině a zcela v tom kterém slově, a to je smysl t o h o t o slova, jenž se zjevuje tím dokonaleji, čím více tělesnost tohoto (t é h o ž) slova mizí, proměňuje se v naprostou služebnost ! - A přitom zároveň je toto konkrétní slovo zjevující smysl samo skutečností, samo smysluplné : je v něm přítomen nejen smysl míněný, zjevovaný, ale i smysl celistvosti skutečností, zkušenosti, duše, jazyka ... A i zde je bytí slova - této jeho konkrétní tělesnosti - t r a n s c e n d e n c í , sebepřekračováním : slovo je tím více sebou samotným, čím více je poukazem těchto celistvostí, celkovostí, čím více slouží jednotě těchto světů, jež jsou si vzájemně vtělením i zjevením. Čím dokonaleji je slovo bunkou v těle jazyka, tím více představuje, zpřítomňuje tajemný celek veškerenstva, je vpravdě HEN TÚ ANTOS.

A tak, na jedné běžné zkušenosti o výkonu, na s l o v ě , ke kterému jsme byli přivedeni úvahou o vztahu filosofie, náboženství a theologie v západní tradici, jsme na sobě pocítili m o c symbolu, jako stálé příležitosti k novému, originálnímu, autentickému setkání s veškerenstvím, světem a jeho projevem - s bytím jsoucna. Zažili jsme, že bytí jsoucna má povahu jazyka, řeči. To znamená, že je to totéž, že ve zkušenosti mluvení, řeči, jazyka je bytí jsoucna konkrétně zakušeno, řeč zpřítomňuje, uskutečňuje onu podivnou jednotu světa, kterou sice můžeme označit jako jednotu subjektivity a objektivit, jsoucna a projevu, života a poznání, proměny a stálosti, vnitřku a vnějšku, obecného a jedinečného, konkrétního a abstraktního, nebo jak ještě chceme ! Avšak pouze označit, druhotně pochopit ! Reč totiž nemá být naším nástrojem k tomu, jak rozumět, jak si představit, že ono "zdánlivě" rozdělené a pavidně naší zkušenosti dané jako odlišné je vlastně jedno !

Slovo zde není manipulovatelná ilustrace, alegorie ! Slovo jako symbol je setkání, v němž prožíváme, jak živá, bezprostřední zkušenost řeči nás u s v ě d ě u j e z toho, že jednota bytí jsoucna je žita původněji, bezprostředněji, samozřejměji, než veškerá taková rozdělení, všechny distinkce a paradoxy. V tomto setkání zakoušíme, že nejde o to, tato rozlišení "překonat", abychom pronikli k podstatě, k původní jednotě, nýbrž naopak je plně přijmout, ale skutečně tak, jak se tato rozlišování dávají : jako projev vždy již přítomné, žité jednoty, projev, v němž, jak víme, je toto projevující se plně přítomno. Když jsme si ve světle symbolu LOGU uvědomili, že v řeči prožíváme bytí jsoucna jako život smyslu, nebudeme se trápit nad tím, zda distinkce mezi jsoucím a myšleným, subjektem a objektem, existencí a esencí jsou pouze jazykové, logické či jinak "subjektivní", a tedy zdánlivé, pouhým jevem, nebo zda jsou "objektivní" a tudíž skutečné !

Nejde přece o to trápit se a lámát si hlavu, jako kdyby na jedné straně existoval svěbytný nedostupný svět na nás nezávislý, jehož poznání by na druhé straně záviselo jen na nás ! Jde přece o to radovat se z toho, jak se svět, celý svět ve svých konkrétních projevech dává, a naučit se tento mnohonásobný dar přijímat tak, jak se dává a při vděčném vědomí toho, co se mi vždy, v každé jednotlivosti vskutku "in concreto" dává : úžasná, nezměrná nesmírnost veškerenstva v jednotě - TO HEN KAI PÁN. A toto přijímání, tuto zbožnou a vděčnou radost nás učí symbol jako zjevení přítomnosti celku v jednotlivém, skutečnosti v jevu, v úžasném zážitku tohoto dávání.

Je toto odmítnutí "věčných otázek" jako "tíživých problémů" oním koncem, zánikem filosofie, o němž se dnes tolik píše a hovoří ? Nám však toto překonání tíživosti ontologie jako problematiky a její pochopení jako cesty k vědomému, pokornějšímu a tedy plnějšímu přijímání projevu jsoucna jako daru celku ve vděčném a zbožném úžasu nad štědrou přemírou hojnosti bytí umožnilo pochopit, co je to filosofie, co je jejím smyslem ! Jsou však v rozporu tyto různé interpretace změny v chápání ontologie jednou jako konec, zánik filosofie, podruhé jako projev filosofie, její vlastní smysl. Víme již, že zánik určité podoby skutečnosti je plným zjevením jejího smyslu, a to tak, že je v tomto zjevení zanikající skutečnost plně přítomna !

Tak onen "konec filosofie" je pro nás počátkem, prahem filosofování, její zánik je zasetím onoho semene z biblického podobství, které, zapadne-li do půdy úrodné, dá užitek stonásobný.

x x x

Radim Palouš

SVĚTELNÁ METAFORA

Vybrané části ze studie o konverzi

Čteme-li záznamy o konverzních událostech, nezdědka se shledáváme s prastarou "světelnou metaforou" : konvertitu prý cosi náhle "osvítilo", našel "světlo". My však jsme dnes vycvičení spojovat světlo spíše s činností intelektu, se záležitostmi lidského rozumu. Lidský rozum je tou vlastní "osvětou" - a nikoli jakýsi tajemný obrat, jakési neuchopitelné "poznání". Světelná metafora pronikla naší řeč tak, že - používající ji - si ani neuvědomujeme její světelný původ. Je-li něco zřejmé (od zřítí), je to jasné (jas), "objasněno", tj. jasně přivedeno k viditelnosti čili "zřejmosti" (zřítí, vidění : ve světlo něco očima vnímati), je to prostě "evidentní" (1) Samo veškerenstvo nazýváme "světem", to jest tím, co jest ve světu, co je viděno, co vystupuje a jeví se, ukazuje se.

Co to vlastně znamená, používáme-li tohoto "světelného" obratu, o čem tato metafora vypovídá, co značí, jak ji chápeme, co jí rozumíme ? K tomu je zapotřebí tázat se po jejím původu v tradici evropského porozumění, v tradici našeho myšlení.

(1) Evidentní souvisí podobně jako české "zřejmost" s činností zraku : video. Heidegger (Zur Sache des Denkens) upozorňuje, že evidentia je Ciceronův překlad řeckého ENARGEIA; řecké ENARGEIA odkazuje k ARGYROS = stříbro, tj. to, co září; ENARGEIA tedy nemíní činnost vidění (tj. cosi závazného na toho, kdo se dívá), ale to, co vyzařuje ze sebe onen jas a působí jasnost. Řecká světelná metafora doznala již v římském a o to více v moderním použití posunu směrem k subjektu činnosti vidění. Kdybychom chtěli v češtině odlišit tuto rozdílnou orientaci paprsku, který přináší jistotu, potom pro řecké ENARGEIA by se jako ekvivalent hodila jasnost, pro evidentia zřejmost. Tak např. pro jistoty víry, které proudí "od shora" k nám, by to byla jasnost, pro jistoty rozumu, které - v duchu moderní subjektivisticky orientované vědy - jsou konec konce vázány na ono "cogito, ergo sum", na události v subjektu, by to byla zřejmost.

Výzva na Apollonově chrámu v Delfách : Poznej sám sebe - nebyla sekulárním heslem, vyzývajícím člověka k analytické činnosti mysli, aby se zpytoval a pomocí zkoumavé řeči prošetřoval, jak "je na tom" v tom či onom směru svého lidského poznání, byť by povaha takového zkoumání byla tak radikálně obrácena k podstatnému lidskému dobrému, jak činil Sokrates. Byla to výzva božská, výzva, již nelze učinit zadost jakýmkoli mudrováním, jakýmkoli obracením logu sem a tam v dialogu. Poznat sebe sama nemůže člověk sám ze sebe, toto poznání není postupným poznáváním, diskurzivní činností lidské mysli. Výzva k poznání sebe sama vyzývala k jiné cestě, než je cesta rozumového chápání, řečového osvětlování a prosvětlování té temnoty, která se mě nejvíc týká, temnoty toho, co jsem a kam vlastně jdu, kdo mě vede či zavádí, odkud jsem přišel a co představuje brána smrti. Cesta tohoto "poznání" v Řecku naopak vedla do temnot mysterijního podzemí a nikoli projasňující sférou rozumu. Teprve člověku, sestoupivšímu z denního světla do temnot se může dostat božského světla, tedy jiného osvětlení, a toto jiné osvětlení nečinilo osvětleného a zasvěceného majitelem jakýchsi nových vědomostí, které patří do oblasti NYŮS, jíž člověk jednou částí přísluší. Toto "poznání" nelze ani lidskou řečí vyslovovat, o něm není žádný LOGOS, ~~o~~ něm se nemůže a ani nesmí mluvit, nýbrž jde o mlčenlivou, nevýslovnou důvěru v příslušnost k řádu světa, rytmizujícího den a noc, život a smrt. Kecké kulty, reprezentující onu cestu posledního lidského "poznání" se s oblibou označují za "tajné", při čemž zásadní význam tajemství, toho nevyslovitelného, toho, co každé lidské slovo zahání svou zveřejňující, do pojmů pojímající a uchopující nepokorou, je dnes v našem povědomí zkresleně překrýván významem velmi pokleslým : tajemností, tajuplností konspiračních spolků, dráždivou touhou elitního vědění čehosi vylučného, co je přístupno pouze konspirantům.

Eleusinská mysteria - pokud zprávy vůbec dosvědčují - dávala ono poznání nikoli výkladem, alespoň ne v prvním plánu, slovo mělo nejvýš částečnou, pomocnou úlohu. Vytržení (trans) bylo legitimním prostředkem, jak se dostat na cestě zasvěcování k cíli. Vytržení se podobá spánku a smrti (1). Ve vytržení,

(1) Ve všech třech případech jde o rozdělení lidské identity; ve spánku a transu opouštíme své tělo jen dočasně, při čemž

v transu, člověk neztrácí na rozdíl od spánku funkce životní duše, neztrácí vědomí : s plným vědomím, s plnou pamětí vnímá, co ve své tělesnosti nevnímá. Nepotřebuje prostřednictvím nějakého logického přesvědčování věnovat svou "víru" tomu, co dříve bylo nevnímátné, neboť to prostě autenticky poznal.

Mysteria zasvěcovala ukazováním poukazujících věcí ; slovní výraz se objevoval též jako naznačování, nikoli jako řeč určená k dialogickému zkoumání, nikoli k diskusi ; četné slovní poukazy se ponořovaly do zpěvu, v němž jakoby probleskoval boží jas do temna lidského pobytu, naznačující z božských prostor, že tma, obklopující lidský život, je lidskou perspektivou a lidským údělem. V eleusínských mystériích se smrt ukáže novým životem, jak svědčí Sofokles ; samo zasvěcení je vlastním, pravým lidským obratem, jehož člověk není sám od sebe mocen ; zasvěcení je dobrovolná smrt a znovuzrození k novému životu, sděluje Apuleius. Zasvěcení, tito konvertité, znovuzrození, nemají nějaké vyšší vědění ve smyslu platonské THEORIA, nemají co slovně artikulovat ; jsou v jistém smyslu jako jiní ; zachovávají, ba mají zachovávat starodávné zákony, jak dokládá Xenokrates, totiž ctít rodiče, obětovat nekravě bohům, žádné by-

život dle v těle nadále. V smrti opouštíme tělesnost definitivně, tělesnost propadá bezvládně, uniká i život. Zasvěcování se totiž dovídali, že se člověk skládá ze čtyř do sebe vložených částí : těla (minerálního, rostlinného, živočišného), v těle je životní látka, život jakožto éterická látka, doplňovaná stravou, pitím a dýcháním a prcháající z těla po smrti ; funkci života v těle je růst, zánik a rozmnožování v témže druhu ; v živém těle je duše, projevující se láskou, nenávistí, touhou, strachem, rozumem, pamětí. Jen tělo mají kameny - a kámen byl ukazovacím symbolem první části lidské bytosti. Rostlina, druhý demonstrováný předmět, má tělo i život. Předvedený pes má i duši, neboť si pamatuje, miluje, atd. Člověk však má ještě čtvrtou část, totiž sebe, já, ono "já jsem", to, co se vydává na cestu za poznáním, to, co před božskou výzvou "Poznej sám sebe" zneklidní, že neklid se stane jeho základní vlastností a spočinutí nejvyšší metou - a protože je tím božským v člověku, může být jeho klidem jen spočinutí u bohů.

tosti nepůsobit bolest.

Jejich cesta za světlem končí zasvěcením, neboť p o t o m jsou již noví. Ovšemže se k světlu, tomu výhradnímu majetku bohů nedostanou, ale - byť příslušníci tmy - dojdou srozumění se svým osudem, se svou konečností, se svým smrti vystaveným a ohroženým bytím. Tma provází neofyty při jejich zasvěcování : průvod zasvěcovaných se z Athén do Eleusis ubírá nocí, neofyti procházejí za úplně tmy podzemním labyrinthem ; první světlo, které neofyti v podzemních prostorách spatří, je nejspíše blikotání pochodní.

To, co vidí a slyší v písniích a předváděné hře, je drama Země, matky Demeter, hledající svou zbloudilou dceru, lidskou duši, ta matka, v jejímž jménu nalézá tajemnou rezonanci nejen toto matčino hledání DE-METER (DEO = naleznou, METER = matka), ale i její největší dary, potrava, udržující vše živé, obilí, poddávající se kose žencově, DE-AMETER (DESMÉ = snop obilí, A-ETER = žnec).

Matka hledí najít a zachránit svou Persefoné, propadlou moci Hádu. Neboť svedena láskou, Érotem, spojena se smrtelným tíhnutím, ztrácí lidská duše - Persefoné své světlé božství a propadá temnotám. Matka dceru nalézá u Pluta, pána smrti. Ten ji vydá zpět jen po soudě Diově : část roku ztráví Persefoné ve světle Olympu u svého manžela Dionýsia, část roku ve tmě Hádu u svého manžela Pluta, a to do té doby, dokud nepominou temnoty Persefoniny pokleslé vazby. Matka Země přináší naději do temnot lidské duše, zeme není protikladem nebes, je sama bohyní, tou hlavní bohyní eleusinských mysterií. Ona, matka Země, dobře chápe úděl lidské duše, chápe ho s láskou matky a usiluje o přijetí lidské duše do života v jasů, i když je to možné jen za určitých hraničních podmínek. Její zemská náruč však skýtá pro ty, kdo se k jejímu poselství obrátili s očima a ušima otevřenými, jiskru světla, ten paprsek naděje a důvěry, dopadající do šera jeskyně. Avšak tento paprsek stačí, aby proměnil celý lidský pobyt ze zoufalé nejistoty v radostné očekávání a v opatrné rozlišování v dalším životě vzhledem k nové orientaci. Demeter je nejen životem v biologickém slova smyslu, ona zasvětila, aby temnoty nebyly temnotami věčného zmaru, věčného chaosu, nýbrž aby byly jednou stranou věkovitého boje, jehož druhou soupeřící stranou je světlo, život, KOSMOS.

Matka nepřichází zrušit tmu, jen ji poněkud zaplašuje.

Eleusinská mysteria, tento prastarý kult z doby ještě před-homérské, je v hlubokém vnitřním souzvuku s duchem a povahou řeckého mýtu. Střída dne a noci, soupeření světla a tmy, boj života se smrtí a smrti s životem, to je věčný úděl světa - ani bohové ho nejsou ušetřeni, jak patrně na osudech božské matky Demeter, bojující o lepší osud své milované dcery. Pravda, pro bohy je poměr světla a tmy právě opačný, než pro člověka : světlo nakonec převládá, i když ani zde ne bez boje. V temnotách lidského pobytu, jehož najhustější - a zdálo by se - definitivní nocí je smrt, probleskuje světlo jen tence a působnost tohoto tenkého paprsku může získat na celkovém významu účinkem mysterií, tedy nakonec tajuplným působením božím, získávajícím prostor v Demetřině kultu. Polemos - boj je podstatou světa (1). O tom vypovídá celá řecká kultura, Homérský epos jako řecká tragédie : v ní nejde o rozervanost, o smutný konec životních osudů toho či onoho jedince, jak chápeme tragedii co typ divadelní hry my dnešní. Řecká tragédie předvádí tento věčný boj, v němž nám, smrtelníkům, je dána možnost obracet se k bohům, životu, světlu, kosmu, proti tmám a chaosu, tam, kde by se člověk se svou lidskostí cítil více doma, než ve zmatku divoké náhodnosti. Bohové tím ovšem ještě nejsou "skutečnější", než vše ostatní nebožské, světlo není silnější realitou než tma. Vítězství bohů není jednorázové, je to neustálé vítězení v boji. Toto vítězení naznačuje sama matka Země, která, pojímajíc do sebe zemřelé, činí z jejich domnělého konce začátek nových životů.

A podobně temnoty zemské náruče spojují do semknutého spo-lečenství, připomínajícího rodinu a domov, všechny ty, co na světle a světlem navzájem zjednotlivění a oddělení, tápou v osamocené a bezradné desorientaci : mihotavé příšeří v jeskyni zdůvěrňuje, smiřuje, dovoluje bezbolestně rezignovat na individuální pretense, na ono vydělující puzení ; individuum svým vznikem a svým osamostatňováním se zároveň odsuzuje k zániku

(1) Herakleitos : "Boj je otcem všeho i králem všeho ..."

(Zl.B 53 z Hippolyta. In : Svoboda K., Zlomky předsokratovských myslitelů, Praha 1944, s. 24)

a smrti, k strachu před zmarem. Světlo, které nabízejí mysteria, je poukazem k věčné pospolitosti, k nerozlišenosti věčného života, věčné vítězího nad chaosem, nad entropickou smrtí, jak bychom mohli říci moderními slovy.

x x x

Platon promýšlí onen lidský příklon ze zmarnujícího zmatku a z nejistoty k smysluplnému bytí jako obrat *expressis verbis*, jako lidskou konverzi, PERIAGOGÉ.

Z eleusinských mysterií bere zřejmě svůj jeskynní mýtus. Platonovo podobenství má předvést ΤΗΝ ΗΕΜΕΤΕΡΑΝ ΨΥΧΗΝ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΤΕ ΠΕΡΙ ΚΑΙ ΑΠΑΙΔΕΥΣΙΑΣ, což podle Peroutkova a Novotného překladu zní : rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou. Klíčová slova jsou ΠΑΙΔΕΙΑ a ΑΠΑΙΔΕΥΣΙΑ ; v řeckém jazykovém povědomí v nich především zní cosi, co se týká dětí : ΠΑΙΔΕΙΟΣ znamená dětský, ΤΟ ΠΑΙΔΑΡΙΟΝ je dítě nebo chlapeček, ΠΑΙΔΑΓΟΓΟΣ je opatrovník dětí, ten, kdo vodí děti. ΠΑΙΔΕΙΑ je tudíž péče, která se týká dětí, jejich opatrování a také opatrovné chování k nim, které je, zatím nedospěle bezmocné, vede k dospělosti, plnému lidství. České "vzdělávat", "vzdělanost" nechává příliš málo zaznívat onu nedospělou dětinskost předmětu vzdělávání. Bližší se jeví tudíž slovo výchova : matka chová malé dítě, aby je zaštalala v jeho bezmocnosti, aby je, schovávajíc je ve své náručí, učovala, zachovala a vychovala.

Rozdíl mezi člověkem^{ne} vychovaným a vychovaným v Platonově příoměru je v něčem analogický rozdíl mezi malým dítětem a dospělým člověkem : dítě o svém bytostném nedostatku - nedospělosti, tj. nepřítomnosti plného zodpovědného lidství, neví zrovna tak, jako ti, kdo spoutáni v jakési díře v zemi mohou hledět jen na stíny, pohybující se před nimi na zadní stěně jeskyně. Protože nikdy nemohli otočit hlavu, mají hru stínů za jedinou skutečnost, v níž se hledí vyznat, odhalující a posuzující ten šalebný tanec. Nic nemohou vědět o skutečnější skutečnosti, již jsou přece předměty, které ony stíny vrhají - a tím méně mohou něco tušit o světle, které předměty psvětluje.

To je zhruba první expozice Platonova jeskynního mýtu. Jak se nyní děje výchova ? Už slovo "děje" je do jisté míry nepřes-

né a zavádí nás příliš do blízkosti péče o děti ; zde se Platonův přírůstek rozchází s povahou dětského vychovávání, které vyžaduje fyzické zrání, dlouhý čas, postupné krůčky, téměř nepostřehnutelné změny. Výchova se spíše "udá", stane se, přihodí se. Ještě přesněji : počátek výchovy se ohlásí jako událost : jeden ze spoutaných je zbaven pout, přinucen vstát a obrátit šfji (PERIAGEIN TOU AUCHENA). Tedy žádné postupné "vychovávání", žádné "zrání", žádné "vzdělávání". Ostatně sama původní pozice v poutech nebyla prosta jakýchsi změn ve vzdálenosti toho či onoho připoutance : o stínech bylo možno hovořit, dohadovat se, nabývat nekonečně mnoho nových a nových zkušeností, avšak na stále stejné úrovni, v začarovaném kruhu. V oboru stínohry mohli být tedy lidé důvtipnější i méně důvtipní, vzdělanější či méně vzdělaní, nicméně všichni uvězněni naprosto neprodyšně do dětské prostoduchosti a sebedůvěry v nepochybnou pravost a skutečnost toho, co pozorují.

Obrat je tedy : 1) náhlý a 2) trpný. Pasivum je jeho podstatnou složkou : zajatec je - to jednotlivě - odpoután, přinucen vstát, přinucen se obrátit, i když se jeho zvyk, jeho zdřevěnělé údy, jeho zrak, přívyklý šeru jeskyně, zuby nehty brání. Násilí panuje dál, "konvertita" neprožívá nic obzvlášť libého, je tažen strmou cestou k jeskynnímu východu na světlo. Latinský termín e-ducatio odpovídá až této fázi : jde o vyvádění.

Takto "vychovaný" jedinec volky nevolky seznává skutečnější skutečnosti, ba nakonec pramen jsoucna samého, Slunce, skýtající jas a vykrajující z neurčitosti tmy určitá konkréta ; sezná přirozeně i stíny jako stíny. Takový člověk by nakonec při vzpomínce na svou někdejší zajatost a zaujatost, jak se Platon ústy Sokratovými snaží vyvodit, musel být rád, musel být šťasten, že už není zajatcem, dřívější starosti o pohyby stínů by se mu musely jevit malicherným dětinstvím.

Vychovaný - vzdělaný se vrátí do jeskyně. Sám oslněn pravým světlem vnímá hru stínů špatně, ba je k ní skoro slepý : vždyť ho vlastně ani tolik nezajímá, zná přece to, co stíny vytváří. Avšak pro své bývalé spoluvězně je slepcem, hloupým Honzou, který se vrátil ze světa a chce poučovat je, zkušené. Běda mu, pokusí-li se někoho z nich odpoutat : zabili by ho, kdyby ho

mohli uchopit. Avšak jsou spoutáni - a on svobodný. Zabít ho mohou jen při své spoutanosti, jen jeho stín mohou vymazat ze svého úzkého horizontu. Jeho novou podstatu, to poselství, které je nepřestane ve slabých chvílích znepokojovat, nevymažou.

x x x

Eleusinský světelný princip přemýšlí Platon na ontologické úrovni. Ani ta se přirozeně nevzala z ničeho nic: Platon svou "ideální" nauku buduje na všech významných výbojích řeckého myšlení. Hledání podstaty, hledání toho, na čem vše visí, je v tradici řeckých "archeologů", řeckých myslitelů o počátcích a principech, ARCHAÍ, kteří nabízeli za elementy živly jako vodu, oheň, vzduch. Jemu samému se "elementy" stanou světlo a země; světlo je to, co v prostoru dává zjevit tvaru a odlišnosti věcí: princip HEN, jednoty jednotlivostí, je základním principem uspořádanosti, bez něhož by nebylo možno vůbec říci nebo nazítí, že toto a toto patří k tomuto a ne k onomu. Jedno jakožto ARCHÉ nabízela již eleatská filosofie. Interpretovat uspořádanost, tuto jednotící, organizující mohutnost, jako pravost, výbornost, ARETÉ každé věci, k tomu přispělo Sokratovo uspořádání v obci: pořádek a zákonitost, to je jednota v mnohém. Nadto konkrétní, empirické zaměření Sokratovy dialektiky vedlo Platona k rozvinutí eleatského impulzu na jednotlivé reálie, ba na sám princip reality reálií. Promýšlení souvislosti mezi ARCHÉ a DIKÉ, mezi principem a správností či spravedlivostí, mělo ovšem v řecku kořeny starší a pokud nechceme sahát až k výrokům pradávných mudrců či k vyprávění zaznamenaných božských událostí, nechybí tato rudimentární souvislost ani u Herakleita a Parmenida.

Platon ovšem není monistou, tím, kdo by HEN, utvářející skutečné věci, ba samu skutečnost, považoval zároveň za jediný vesmírný princip. Jeho dualismus světla a země naznačuje pythagorejskou provenienci: dvojici PERAS - APEIRON variuje na dvojí princip HEN - AORISTOS DYAS, jedno - neurčitá dvojina. Neurčitá dvojina - to je onen dvojí možný odklon od pořádku, odklon od určitosti a určenosti toho, co přísluší k určité věci (a touto svou příslušností, touto subordinovaností pod jednotu vlastně vytváří, uskutečňuje tuto a právě tuto

věc, ohraničenou, viditelnou, poznatelnou, pojmenovatelnou) : odklon k "příliš" nebo k "málo". Aby jednota bytovala a realizovala tak jakoukoliv určitou věc, ničeho nesmí být příliš, HYPERBOLE, a ničeho málo, ELLEIPSIS. Myšlenka jednoty jakožto středu mezi exterémy, MESON TON ESCHATON, poukazuje k tradici řeckého mudrců (Solon), která se stala všeobecným majetkem řeckého myšlení a řeckého léčitelství v podobě úsloví "ničeho příliš".

Toto vše bylo pojato do jediného hymnu o pravém bytí, k němuž potom patří i rozvržení lidské cesty. Věci nejsou prosté jen tak, jak je jeuno utváří díky své tvůrčí ENERGEIA. Druhý princip neurčitosti má též svou působnost. A tak se do věcí, které jsou, vtírá nebytí, Je tudíž možno být méně či být silnějším způsobem. Stupňování skutečností, totiž to, že něco může být méně skutečné a něco více, že něco je jen zdajem, skrývajícím vyšší, pravou skutečnost, naznačuje tradici mysterií. Onen božský zásvit v temnotách, orientující zasvěcence k věčnému vítězení božského důvěryhodného života, bytí v pořádku, kosmu, v náruči silných, méně ohrožených dotírající zhoubou, tento tajemný zásvit - dar matky Demeter - činí Platon ontologickým principem existence člověka, věcí a světa vůbec. Všechno, každá skutečnost, každý předmět tím více jest, čím více jest v pořádku, čím méně má nedostatků či přebytků. A tak vlastně jedinou pravou skutečností, tím, co nepodléhá zániku a zmaru, je to, co je veskrze výborné, co se od své ARETE neodchyluje žádným z dvou možných vychýlení, co je veskrze totožné s ideou věcí ; ta je zároveň její pravou skutečností, vlastně jedinou skutečností. Svět ideí je KOSMOS, řád, je to svět nomogenní příslušnosti všeho, co k sobě patří, svět ideální, nezmatený, nezdánlivý, ne pouze vymyšlený, právě naopak nejreálnější. To, co nám zjevují smysly, totiž měnící se věci, jsou jen mihotavé odlesky, stíny, které se skutečností zdají nám, polapencům smyslovosti, bloudícím lidským duším, těm upadlým Persefonám : sami proniknutí pomíjivosti a nicotou máme nicotné za skutečné. Východem z této jeskyně lidského existování je obrat, konverze od stínů, od zdání, od temnot k světlu, putování za světem, za vzory-ideami, do oné rozumné oblasti stálého. Je nutno obrátit se k rozumnému, zamilovat si tu hodnotnou jednu stránku skutečnosti, kterou též vyniká lidská mysl,

je třeba milovat moudré FILEIN TO SOFON. A to znamená též odvrát od smyslové zemslosti, nemilování života vcelku, přirody vcelku, veškerenstva tvorů a stvořeného, nemilování pokleslého nebo toho, co se za nedokonalé a pokleslé považuje.

Putovat a dostat se do světelné říše, kde vládne KOSMOS, kde příslušné přísluší rozumně tam, kam přísluší, kde je vše rozumné, kde je NOETOS TOPOS, toho je s to člověk ze svých sil, jestliže bude věren s v é vlastní výbornosti, totiž jestliže se odvrátí od smyslových zdajů a sjednotí se jakožto bytost, jíž vyznamenává NUS, mysl, rozum. K tomu ovšem musí být pomoheno těmi, kteří toto již nahlédli a kteří vykonali cestu k slunci všech idejí, všech výborností, vši skutečnosti, k slunci samotného puvodu a pramene jakékoli ARETE, k dobru, k AGATHON. Teprve na základě této myšlenky, že člověk je schopen sám se zařizovat a zařazovat do pořádku, že člověk sám je tím místem, kde bytí, podléhající působení druhého principu neohraničenosti a změnání, se obrací zpátky k pořádku, k jednomu, je koncipována Platonova "antropologie". Člověk je sice smyslovou bytostí v pomíjivém těle, avšak díky své mysli, díky tomu, že má LOGOS, že je animal rationale, tedy díky této své ARETE zastavuje poklesání bytí a obrací osud světa zpět. Tím, že člověk uplatní svůj LOGOS, tím, že bude smysluplně vládnout svou řečí, artikulující ne jeho rozum či mysl, ale sám rozum a mysl skutečnosti, stává se úhelným kamenem v hrozící tragedii všehomíra, která má díky němu optimistické vyústění : bytí nepropadne nicotě.

x x x

Na prahu evropské civilizace bylo tedy světlo na straně dne, kosmu, života, bezpečného pobytu, střetávajících se s druhou, obávanou možností pobytu v základě ohroženého, symbolizovaného tmou, nocí, chaosem, zmarem : řecký mýtus, tragédie i mysteria svědčí o chápání vesmírného dění jako věčného boje těchto dvou principů, jemuž přísluší i bohové. Paprsek světla připomíná, že MYSTES, zasvěcenec mysterií, získává přízen světelných mocností ; NEO-FYTOS, nově zasazený (FYTON = sazenice, rostlina), může spoléhat v naději, že zmor nenabude vrchu, že matka země nedopustí, aby propadl věčným temnotám Hádu; že je hledán a nalézán právě tak, jako Persefoné.

Nahlédli jsme již též, že u Platona se dar světla stal nezávislým (nebo alespoň podstatně méně závislým) na magické moci božstev. Slovo zasvěcování je od "svatý" a svatý etymologicky znamená magicky silný, mocný (viz staročeské jméno Svato-pluk). Čeština tedy etymologicky rozlišuje jinak velmi podobně znějící odvozeniny slova svatý a světlo. Teprve u Platona se skutečnost stává tím, co jest ve světle, totiž světem: světlo Slunce je tím, co všechno spravuje EN TŮ HOKŮMENŮ TOPO, (1) v místě, kde je vidět, kde se věci ukazují, jeví. Novotný překládá: ve viditelném světě, tedy vlastně pleonasmem (2). Svět je tedy to, co j e s t díky světlu.

U Platona se světlo stává vlastně tím, co dává jsoucímu být. Čím víc něco je ve světle, tím víc jest. Vnímat jsoucí znamená tam, kde člověk bytuje, totiž v zšeřelé jeskyni, mít před očima v každém případě cosi, na čem podstatný podíl má světlo: buď stín nebo osvětlenou věc (po obratu). Původcem, počátkem, principem (principium) světla je nakonec Slunce (i v jeskyni - skrze blikotavý oheň). To, co takto ve světle Slunce vidíme při našem pobytu v zemi díře, plné klamu, pomíjivosti a zdání, to v pravé skutečnosti, na světle ideí, můžeme "vidět" myšlením díky působnosti "světla" AGATHON, dobra. Jako Slunce dává obrysy věcem a možnost, aby "byly" ve viditelném poli, tak díky působení AGATHON jsou věci vůbec, jsou pořádně ujednoceny, jsou v pořádku a nikoli ve zmatku, a mohou být tudíž i myšleny, pochopeny.

ARCHÉ - počátkem, základem platonské ontologie bylo světlo. Jsou zde vlastně dva "elementy": světlo a země. Aby bylo možno jejich povahu a působnost zvýraznit, lze si představit jiné modality takového "elementárního" koncipování všehomru (3). Jak by na tom byl člověk, kdyby všechno bylo jen zemské povahy? Všude samá hmotná hmota, nepřetržitě kompaktní. Člověk by těsně sousedil jen se svým bezprostředním okolím, bez jakékoli distance, byl by do hmoty ponořen, úzce uzavřen - jen dotýká-

(1) Platon, POLITEIA, 516-C

(2) Platon, Ústava, Praha 1921, s. 252

(3) Fink E.: Methaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles. Frankfurt a.M. 1970

ní bezprostředního by mu ohlašovalo to druhé, to jiné, než je sám. Kdyby všechno bylo vzduchem, bylo by to tkvění v jakémsi zcela volném volnu, jímž by světlo procházelo bez zábran sem a tam, nic neosvětlujíc, nic nevyjímajíc z beztvorosti na určitě toto. Bylo by to vlastně světlo, když by nic neosvětlovalo? Člověk by nebyl sevřen, avšak jeho volnost by byla k ničemu, jeho distancované vidění by nemělo na co patřit. Bylo by to vůbec vidění? Opět nositel poznávání by byl bez předmětů, bez toho, co je před-mítáno jeho poznávání. Podobně jako v samé vodě by i v samém vzduchu tékal od ničeho k ničemu. Bylo by to vůbec tékání, byl by to vůbec pohyb? Elementy světlo a země, tedy to, co osvětluje, a to, co se světlu staví na odpor, jsou pro Platona oněmi principiálními prvky, které tvoří svět: země se teprve ve světlo zjevuje jako vše to, co je temné, a světlo zase jako to, co z beztvorosti materie vykrajuje tvary, propůjčuje určitost. Stíny pak jsou čímsi na pomezí světla a země. Právě na tomto pomezí žije člověk: sice spíše v zemi než na zemi, žije v jejím nitru, avšak v díře - jeskyni s reziduem slunečního jasu v podobě blikotajícího ohně. A tato jeskyně - ostatně jako každá jeskyně - má přístup k světlu plnějšímu, k tomu, které nechá najednou všechny věci ustupovat až k samému horizontu, k té stále se posunující hranici našeho vidění - vědění, našeho sousedění s ostatkem světa. Světlo je tak elementem distance a volnosti, země elementem naší vsazenosti, přítomnosti, naší situovanosti. Tím, že světlo svým působením vyjímá věci z neurčenosti, z beztvorné nicoty, že je činí něčím, a to něčím určitým, tak a tak jsoucím, že je vlastně činí jsoucím jako tekovým, dostává celá metafora ontologický smysl: čím víc je věc ve světlo, tím víc jest a tím méně podléhá neurčitosti, změně a zmaru.

Sv. telná nomenklatura není u Platona ovšem žádným antropomorfismem, něčím, co plyne z lidského stanoviska. Světlo není ani vidění ani viděné, nýbrž jen tím, co na jedné straně umožňuje oku vidět, na druhé straně osvětluje předmět a umožňuje mu být viděnu. Světlo samo vidět není. Stejně je tomu v říši idejí: díky "světlu" pořadajícího Dobra můžeme myslet ideje a myslet to, co nám umožňuje myslet ideje. To je ovšem věc velmi složitá. Proto myšlení tohoto počátku všech počátků a principu všech principů je možné jen v nejužším kroužku dobře připravených, vzdělaných odborníků na myšlení, kde se odehrávaly Platonovy

nepsané výklady PERI TAGATHÚ - o Dobru. Dobro skýtá nerozplizlou homogenitu všem věcem na světě, jednotí různé a mnohé do určitosti a jednoty, skýtá KOSMOS - pořádek. AGATHON takto dopouští jsoucno - právě tak, jako světlo dopouští, aby oko vidělo a mohlo znamenat : toto j e s t modré, toto j e s t jezero apod.

Proti světlu stojí oppositum : země. Tím, že se uzavřená, nepropustná země postaví světlu do cesty, vznikne tma nebo při nejmenším stíny. Tma není slabostí světla, není zesláblým světlem až snad k anihilaci, nýbrž je vlastností a plodem země : ta je tím, s čím svádí Slunce-Dobro svůj boj, čemu vtiskává obrysy a utváří tak určité věci a tím pořádek, je tím, co je materie podléhá formující moci ideí.

Země je pro Platona ženským principem, světlo mužským. Platon rozhodně zaujatý pro světlo a Dobro, koncipuje svět z hlediska toho, komu přeje, z hlediska světla, z hlediska nebeského Slunce. Člověka pak, jeho mysl, činí významným partnerem světla v tomto boji : díky správné činnosti lidské NOUS může pořádek, Dobro zvítězit a jeano, HEN, se může vrátit k nehybné stálosti a identitě. x

Jsme již velmi málo citliví pro to, kam nás tato věkovitá metafora vede : jsme zaujati a zajati mezi smysly viděním a mezi všemi lidskými mohutnostmi myšlením, které bylo Platonovi paralelou výkonu zraku v oblasti NUS. Snad jen člověk, který viděl a potom oslepl, a který je zvláštním způsobem citlivý a zároveň schopen svou citlivost vyjádřit, nám může poskytnout o naši zakletosti poučení.

Takový slepec potom upozorní (1), že naše oči jsou právě pro onu distancovanost, pro schopnost distančního postoje, nástrojem velmi ošidným. Jsou totiž s to rychle přehlédnout celky. To by se mohlo jevit jako výhoda, neboť nechávají stranou podružné podrobnosti a dávají přednost strukturám, základním tvarům. Přirozeně, že nevidí najednou všechno, každíčký detail - stačí jim několik opěrných fragmentů - a to zbývajících, tu naprostou většinu "nepodstatného", v tu chvíli z hlediska vidoucího jaksi zbytečného, doplní samy. Jaká opravdu nápadná

(1) Lusseyran J. : Nalezené světlo. Přel. Kotulová E. Praha 1977

podobnost s myšlením, zcela analogickým výkonem z oblasti lidské mysli. Vidění je nadáno domýšlivostí. Ve své domýšlivosti si tróufá spatřovat víc, než je skutečně s to vidět, kdyby dokázalo vidět skromně. Snad jen oči malířovy jsou nadány větší skromností, šetrněji zkoumající viděný svět. Vidění, vykonávající svůj výkon rychle, povrchně, pánovitě, je ovšem trestáno: skutečnost se mu skrývá a nabízí jen pouhé zdaje.

Oslepnuvší postupně seznává, že když se kdysi byl díval očima, že svět pozoroval s příliš ovládaným odstupem, zdálo, že je zapotřebí "dívat se zblízka". Co to vlastně znamená toto "zblízka"? Nesmí se věcem, které hodlá spatřit, nijak vnucovat, nesmí být zvědavý, nesmí být netrpělivý, nesmí být pyšný na své schopnosti: musí být pozorný - nikoli pozorný na věci, nýbrž k věcem, tak jako jsou syn či dcera pozorní ke svým starým rodičům. Nesmí se tvrdohlavě drát očima ven, musí ustoupit a umožnit, aby věci k němu přistupovaly - když ne zcela samy, tedy při nejmenším na půl cesty. Slepec, který byl zbaven vidění, toho nástroje panovačné přezíravosti a povrchní přehlíživosti, se začne stýkat nikoli se zdaji, ale s věcmi, svět mu začne odkrývat svou tvář, tvář spolubytajících, tvář domova. Ono "blízko" znamená místo setkání a leží v nitru: nikoli jen v j e h o nitru, ale také v jeho nitru a zároveň v nitru věcí. Přestane se "dívat" očima, tj. na vnějšek, nebo - snad lépeřečeno - z panovačného lidského "nitra" - Já na věci, které se proti ovladačství skryly za svůj vnějšek. Věci se potom přestanou "bát", přestanou se nedůvěřivě skrývat a dají průchod svému přirozenému sklonu být spolu, komunikovat, vyjít vstříc, j e v i t se - místo, aby se skrývaly.

Nevidoucí má potom své "světlo" jinde a jinak, slunce je pro něj nezajímavou skvrnou v prostoru, svět není tím, co je prosvětleno slunečním světlem; i tma je "světlem", totiž svým zp. sobem méně zbrklým světlem, takovým, které plyne pomaleji. Má vlastně teď vůbec smysl používat světelnou metaforu pro kontakt s věcmi, pro ten harmonický rytmus soužití člověka s věcmi, s nimiž je v taktu a vůči nimž - a oni vůči němu - jsou taktní?

Pokud budeme chtít přece jen ještě nadále držet světelnou metaforu, potom bude pro dancu souvislost asi nejprůpadnější

Heideggerův termín "světliná" (Leichtung) : mění se tím uvolněný prostor, osvobozený jak od svévolné akce vidoucího, tak od záření viditelného : teprve díky tomuto volnému prostoru "světlině", může vidoucí vidět a viděné být viděno. Světlinu však nevytváří ani vidění, ani záření, které v ní nalézá pouze průchod k oku.

Tuto světlinou, která se našemu slepci otevřela díky ztrátě zraku, se může "jako ve štafetovém běhu pohybovat kupředu od důvěry k důvěře." (1)

Zbavit se panování znamená zbavit se cizoty a získat domov. Proto zároveň s uvolněním prostoru pro vzájemné důvěřivé setkání s věcmi naplní slepého radost, naděje, vděčnost. Nově objeveným "světlem" je radostná důvěra, je to bezpečný pocit domova. Nelze tedy říci, že nové světlo nám může vzniknout následkem ztráty zraku. I osleplí mohou zůstat tkvět v onom sebezbožštění člověka, vládychtivě žádostiví : "I když na to vůbec nemyslíme, přejeme si, aby se nám vesmír podobal a aby nám přenechal svůj prostor." (2). Slepce, zvláště pak slepé dítě, má zvláštní šanci : je v mnohem neúspěšně tápavé a tak brzy ve vlastní zkušenosti zažívá svou nemohoucnost a svou odkázanost; jakmile opomene, že není suverén, že není první, že není samo, hned do něčeho vrazí, hned si samo takto ublíží. Být s věcmi a lidmi, být s ostatními, znamená vzdát se sebeuspokojivé pýchy ... a získat skutečný život. Skutečnost se jeví teprve po vydání se životu ostatních bytostí, uznání své částečnosti, své potřeby. Pak se "dozvíme" mnohem víc, podobně jako slepčův spolužák - ve škole zoufale neprosívající prostáček - "myslel" tak málo na sebe a o to víc na jiné, že o nich "věděl" víc, než nejlepší žáci ve třídě.

x x x

Moderní člověk se tak setkává s dalším paradoxem, když mu slepec cosi sděluje o b o h a t s t v í slepoty díky z t r á t ě dobovačného zraku, o n a b y t í d ů v ě r y díky n e j í s t ě opatrnému pohybu mezi věcmi, když nám, vidou-

(1) Lusseyran, viz výše, s. 6

(2) Lusseyran, viz výše, s. 26

cím, přeje s l e p e c podobný osud, jaký stihl jeho. Podobným osudem ovšem nemíní fyzickou slabost - slepotu, která ještě nezaručuje to, co nazývá "šťastným" rozuzlením svého údělu: má na mysli nabytí domova ve světě, zbavení se ovládané panovačnosti povrchních očí. Jde mu o to, aby též nám oči "nepřekážely", aby nevytvářely zábrany v kontaktu s věcmi a lidmi.

Cím víc jsme doma, tím méně potřebujeme mohutnosti, které jsme dříve měli ze nezbytnou výzbroj v boji o život. Ty, co nejvíce milujeme, ani vlastně nevnímáme zrakem: potřebujeme obrázky, abychom si mohli vyvolat jejich viditelnou podobu. Milující vnímání dává prostor milované bytosti pro puls jejího života, pro její peripetie a měnění. Je vnímavé pro druhé, nepotřebuje do paměti vtiskávat obrázky pozorovaného objektu, toto vnímání snad ani nevidí, ani si nepamatuje: slepec musí být stále pozorný.

Prostřednictvím své slabosti se slepci dostává důvěrného pobývání mezi tvory, prostřednictvím nepamatování otevřenosti pro živou, svébytnou, proměňující se skutečnost. Moderní svět - a v něm především škola - nás učil, že k ovládnutí tématu, ale i předmětu, přírody a pod., je třeba vidět, porozumět a zapamatovat - především pamatovat, čemu rozumíme. To jasné, logické, systematické, pochopitelné se nacvičuje k pamatování: jde o to, podržet v hlavě to, co jsme zvládli, a použít to, jakmile bude potřeba. Skutečnost však není mrtvá, otrocká, skutečnost žije. Panovačná paměť potom opakuje schémata, redukuje a zkresluje skutečnosti proměnlivého světa, živého pulzujícího života. Slabá paměť se však může stát cestou stále aktuální pozornosti a taktu k všemu tomu, co se dostává do našeho horizontu a tím do společného domova, do společné péče.

Užitečnou nejistotou by bylo možno nazvat takové slabosti, jakou jsou např. slabá paměť nebo jakou byla pro našeho slepce ztráta zraku, který dokonce - díky své nové zkušenosti - pocituje jako další nedostatek svou dospělost, to, že už je dávno pryč zmatená atmosféra dětského věku, že je dospělý, že je rozumnější a chytřejší, že jsou pryč ony pomíchané dojmy a rozhovory, v nichž kupodivu slova nepůsobila rušivě. Cítí naléhavou potřebu onoho "zmatku", který byl vlastně opravdovější co do kontaktu s životem, byl obsažnější, než jeho dospělá "nezmatečnost".

Řekli jsme, že suverénu se věci skrývají, přestávají se jevit. Zrovna tak bychom mohli říci, že je to spíše suverén, kdo ukrývání působí: slepec říká, že ovládací oči vytvářely, dokud viděl, jakousi mlhu. Tak např. vůbec nevnímal, že hlasy mají i předměty, jimž se hlas nepřiznává. Slepota vrhla jeho "hlavu proti běsnícímu srdci věcí a touto srdce bije a není v klidu." (1) Ne, že by se jeho sluch vzhledem ke ztrátě znaku zbystril: neslyšel lépe, ale otevřel se pro život věcí ve zvuku. Věci rezonovaly, odpovídaly, ohlašovaly se. Stejně tak čich a hmat může být i jinde, než máma za to. Slepě oči nemohly diktovat rukám, co mají dělat a prostřednictvím rukou diktovat hmatu styk s nehmatajícími, pasivními předměty. Ruce se vztahovaly k věcem na vlastní zodpovědnost, ničemu je nemusel učit a potom i hmota věcí hmatala po rukách, vycházela na půl cesty vstříc. Nevadilo mu, že tomu všemu nerozumí, co se s ním děje, nevadilo mu, že nechápe: komunikoval, žil.

Slepčovým "světlem" bylo odevzdání se důvěře. Kdykoli ztratil důvěru, živý kontakt s věcmi mizel. Když se začal bát, že narazí na zeď, kdykoli začal myslet, aby nenarazil na zeď, jhodoil se. Bez důvěřivé odevzdanosti se ocital uprostřed krajně nepřátelské země; všechno ho chtělo drásat, jakoby všechno na něj útočilo. "Co nedokázala ztráta očí, to dokázal strach." Tím nejhorším byla zlomyslnost - za pokojné překonání nedůvěřivosti byl odměňován bytím s věcmi.

V důvěřivém a důvěrném pobytu není zapotřebí žádných příkazů: je třeba šetřit to či ono. Šetřnost k ostatním bytostem se stala základní charakteristikou, ba podmínkou života v důvěře a s důvěrou. Jakápak morálka, jakýpak "mravní zákon v nás"? Situace pozorného kontaktuⁿ vyžaduje žádné příkazy, žádné zákony: je sama zdrojem morálnosti. Zákony a příkazy lze nejvýš odtud vyvozovat pro situace nouze, strachu, chybování.

Morálnost není ani v člověku či lidstvu co subjektu-nositeli, ani v nějaké objektivitě. Rozdělení světa na vnější a vnitřní se pro pobyt v důvěře vůbec nehodí. "Světlo" důvěry nemá zdroj uvnitř lidské hrudi, není k dispozici ani někde venku. Obraz slunce jako zdroje světla, které světluje, není zde

(1) Lussyeran, viz výše, s. 18

vůbec adekvátní. To, co zakládá rozdíl "vnitřní - vnější", je lidská zabořenost do sebe, lidské sebezbožštění : uzavřením do sebe vniká nitro a tím i ostatek, vnějšek. Vnějšek je plo-
dem boje lidské pýchy : kralující JA a vševládoucí MY-LIDÉ
mají potom poddané - a nepřátele. Kdyby slepec zůstal takto
uzavřen, pak by jeho oslepnutí zůstalo jen a jen tragedií,
neboť klauzura by se jen prohloubila : vnitřní svět by zrůd-
ně hypertrofoval.

Slovem "nitro" ovšem můžeme mínit též hlubokou spřízněnost
s druhým : niterný vztah označuje leckdy právě vztah živé dů-
věřivosti. Potom ovšem nejde v označení "vnitřní - vnější"
o dichotomii JÁ a NE-JÁ, subjekt - objekt, ale o dichotomii
"blízkost - vzdálenost", "domov - cizota", "nadřazenost (pod-
řazenost - rovnost". Vnitřní život je potom životem odvaným
pravé, nezamísené skutečnosti. A slepec, který vlastně -
řekli bychom zázračně - "vidí", říká : "Nepřipadají nám událos-
ti vnitřního života jako zázraky jen proto, že žijeme od nich
vzdáleni"? "Stačilo, abych vždy urazil jen polovinu cesty.
Vesmír byl účastníkem mých přání." (2) "Nařídít se na věci
... napojit se na onen proud, jímž jsme sami nabití, jinak
řečeno, nežít již před věcmi, nýbrž začít žít s nimi; znamená
to, ať už nad tím slovem jakkoli užasneme - milovat." (3)

x x x

Postavili jsme do otázky "světelnou metaforu". Ptali jsme
se, co jí rozumíme. Ukázalo se, že odpověď (alespon v rámci
evropské myšlenkové tradice) je ukryta v otázce : světlo, jas,
vysvětlení, objasnění, to vše pro dnešního člověka znamená
zcela v duchu platonismu porozumění, pochopení a uchopení.
Tato tradice se ozývá na prahu novověkého myšlení v Descartově
požádávku "claire" (jasně) a vrcholí vládyčtivou vědotechni-
kou. Je to však skutečně až Platon, kdo orientoval evropskou
duchovní tradici tímto směrem ? Není světlo, které problesku-
je do tmy neofytům prastarých eleusinských mysterií, vlastně

-
- (1) Lusseyran, viz výše, s. 23
(2) Lusseyran, viz výše, s. 21
(3) Lusseyran, tamtéž

znamením téže orientace? Vymanit se z ohrožení zasvěcením, vymanit se sice díky magické moci bohyně, nicméně: nejde přece o nezištné odevzdání se do moci Demeter, nýbrž se očekává vlastní zisk - spasení z trampot a béd. Světlo je tu podmíněno svatostí, tj. magickou mocí božstva - na rozdíl od Platona, u něhož se vše odehrává ne v chrámovém podzemí, ale v jeskyni, a objasňující konverze se děje v podstatě "osvětovým" způsobem: obracením rozumu k rozumnému, výchovou a vzděláním.

Mohlo by se zdát, že cosi takového, co naznačil slepcův prožitek, mohlo zaznívat (dle Heideggerovy interpretace (1)) v původním významu sousloví FILEIN TŮ SOFON, milovat moudré, lišícího se od významu pozdějšího, jak jej chápe tradice sokratovsko-platonsko-aristotelská. U Herakleita FILEIN znamená odpovídání, souznění se SOFON, totiž milování ve smyslu HOMOLEGEIN, tj. hovoření v souhlasu, v harmonii se smyslem věcí, s jejich promlouváním, s tím, jak bezprostředně zachycuje LOGOS. FILEIN TŮ SOFON poukazuje k b y t o s t n ě m u v ý h o v o v á n í s í, k tomu, že se bytosti v zalíbení přizpůsobují. Zkratka znamená to souznění se jsoucím, důvěrné spolubytování. Heidegger vidí obrat od tohoto původního významu FILEIN TŮ SOFON v sokratovské tradici. Sofisté totiž souznění uchopili do "svých rukou" a pojali je jako zesrozumitelšování, jako obratné a pohotovost vysvětlování. Tato nepřijatelná snadnost, obratnost, pohotovost vše učinit komukoli srozumitelným, tato manipulovatelnost vzhledem k nárokům SOFIA, vedla Sokrata a jeho následovníky k permanentní opatrnosti, vedla k opatrné distanci a tedy namáhavému, ale serióznějšímu setrvávání na cestě, než byla sofistická obratnost. Odtud se FILEIN TŮ SOFON začíná pojímat nikoli jako harmonie, jako bezprostřední souznění, ale právě jako distance milujícího od milované věci, nikoli jako přítomnost SOFON, ale jako její absence. Takže "Herakleitos a Parmenides nebyli ještě =filosofy=. Proč jimi nebyli? Protože byli větší myslitelé: ještě setrvávali v souznění s oním LOGOS, tzn. HEN PANTA (Logos-bytí je souhrn; jedno vše, celek, všesjednocující harmonie)". (2) Teprve když se souzvuk s veškerenstvem ztratil, když se, jak vysvětluje

(1) Heidegger M.: Was ist das - die Philosophie? Pfullingen

(2) Heidegger M., tamtéž

1956)

Heidegger, začala klást otázku, co je toto a co je jsoucno, teprve tehdy vznikla filosofie tak, jak ji známe, a jasněji konec v našich časech se Heidegger domnívá zhlédnout, ohlašuje přitom "jiné myšlení" (das andere Denken).

Pokud je naše chápání slepceho svědectví správné, tedy ono spolubytování v harmonii s věcmi, ono přizpůsobování bytostí ve vzájemném zalíbení, jak vyvozuje Heidegger z Herakleitovsko-parmanidovského duchovního ovzduší, není identifikovatelné se slepcovým "žítím s věcmi", které přece předpokládá nejprve pokleslý vztah pána a otroka, pak opuštění panské výlučnosti, vzdáním se důvěře - a teprve nakonec se "vesmír stává účastníkem mých přání". Je přece něco docela jiného bytostné vyhovování si ve vzájemném zalíbení a něco jiného sebezpokojení, které se vzdává sebe a své sebedomýšlivé suverenity! Slepceho svědectví má křesťanskou podstatu: není to rajské spočívání v blaženosti, EUDAIMONIA, je to přiznání vin, pochoopení vlastní provinilosti, přijetí subordinované podstaty svého lidství a teprve potom šance na bratrství ve světě (ovšem nikoli za odměnu). Je to záležitost proměny a tudíž proměnlivá, v pohybu, nezaručená, znovu a znovu ztracená - viz u našeho slepce stavy nové nepokory, nové domýšlivosti, nedůvěry a strachu, zloby a hněvu, vedoucí ke konfliktům s věcmi. Avšak tyto konflikty se nyní - tj. po zjevení, co znamená důvěra - stávají t r e s t y.

Zdá se nám, že nikoli až tradice sokratovsko-platonsko-aristotelská v sobě obsahuje onu gravitaci k sobě-stačnosti člověka, k jeho nepokornému tíhnutí k blaženému životu v jistotách, které mu z vlastních sil nepřísluší: zařídít se tak, aby na nás nic nemohlo dopadnout. Konverze jako sebevzdání a sebeodevzdání se tu začíná jevit nejen jako událost v životě jedince, ale jako program lidstva, program lidství, určeného podstatně vyhnáním z ráje.

x x x

Neozývá se vlastně něco takového z některých význačných filosofických myšlenek našeho století? Husserl, stanovuje princip principů své fenomenologie, (Husserl E.: Ideen zur einer reinen phänomenologischen Philosophie, s. 44), říká, že zdro-

jem každého poznání je každý o r i g i n á l n ě se dá -
v a j í c í názor. Nikoli tedy usurpace prostřednictvím lids-
kých smyslů nebo lidské mysli, nýbrž "to, co je třeba p ř i j -
m o u t jako to, co se d á v á , ale také jen v těch mezích,
v nichž se to d á v á ..." (proloženo mnou, R.P.), to je záko-
nem jediného pravého poznání, tj. kontaktu a srozumění s věcmi
kolem nás. Prostě přijímat, co se dává ! Není to jiný výraz
pro vztah v lásce ? Vztah vzájemného zalíbení, laskavosti dá-
vajícího a důvěřivosti obdarovávaného ? - Neinterpretujeme však
libovolně ? Ale vždyť sem patří sám kořen Husserlovy filosofie.
Ono prosté přijímání, aby se fenomény mohly jevit, vyžaduje
přece "epoché", tj. vyřazení aktivního zájmu, tedy opuštění
lidské zaujatosti. Totální fenomenologický postoj bez oné epo-
ché je prostě nemyslitelný. A v této souvislosti můžeme číst :
"Snad se dokonce ukáže, že totální fenomenologický postoj a je-
ho přiměřené epoché jsou povolány podnítit dokonalou osobní
proměnu, jež by se zprvu dala přirovnat obrácení na víru, ale
v té proměně je navíc utajen význam největší existenciální pro-
měny, jaká byla uložena lidstvu jako lidstvu". (1)

Co jiného může mluvit Patočkaův "třetí životní pohyb", který
je sebezískáním skrze sebeodvzdání ? Prvním pohybem, první
aktivitou člověk vchází do světa a v něm zakotvuje; druhý po-
hyb znamená uchování se na světě. Bez třetího pohybu by první
dva byly samozřejmostí, holou nutností - teprve šance vzdát se
sama sebe a svých zájmů činí z nich možnost lidské svobody,
teprve třetí pohyb otvírá je jako možné cesty, po nichž se
může pohybovat a rozvíjet život člověka a lidstva. (2)

Přitom dva první pohyby se zdají být samozřejmější, "přiro-
zenější", ba vždy silnější. Vždyť vše svědčí pro to, že sebe-
odvzdání nemůže konkurovat ovládnutí světa a etablování se na
světě. Že by však - přes to všechno - se sebeovládání mohlo
prosazovat a prosadit, ptá se Patočka ve svém návrhu na anti-
povídku k Dostojevského "Snu směšného člověka" ? Kouzlem, od-
povídá, jinak ne. "Ale na takové kouzlo je možná lidská bytost

(1) Husserl E. : Krise evropských věd a transcendentální feno-
menologie, Praha 1972, s. 160-161

(2) Patočka J. : K prehistorii vědy o pohybu : svět, země, nebo
a pohyb lidského života, Tvář 1965, č.10, s. 1-5

někde v hloubce zaměřena, přece v ně nepřestává věřit." (1)
Je to kouzlo lásky, seslaná milost, že je možno odmítnout
vnucující se "samozřejmosti" lidského života, že je možno pro-
ti světovému ovladačství a údržbě postavit sebevzdání a sebe-
ovězdání : "... že totiž život začíná vždy znovu". (2)

x x x

Vzhledem k tomu, že u Platona jednotící pořádek, jenž je
jádnem existence, NÚS světa, je jsoucnostvorný, je rozumnost
základnější než láska k ní. Teprve láska, vztažená k moudros-
ti, je tou pravou cestou člověka v platonském duchu. Moudrost,
rozumnost posvěcuje lásku a nikoli láska rozum. Proto mohou
v Platonově Ústavě existovat dvojí milovníci : filodoxové,
kteří milují pomíjivé, v čase bytující, určité konkrétní vě-
ci, lidi, rostliny a filosofové, milující moudrost samu, to-
tiž ne toto či ono konkrétní (concretum = srostlina), nýbrž
krásno, dobro, jsoucno samo. Filosofové mají neustále před
očima to trvalejší, ba trvalé samo, to, co vždy dokonaleji -
když ne zcela dokonale - jest. A tak ve státě, v němž budou
vládnout, bude jejich prostřednictvím panovat rozumnost sama,
takže např. lékaři budou "ošetřovatí občany, kteří mají v zá-
kladě zdravá těla i zdravé duše, avšak lidí nezdravé, pokud
jsou nezdraví tělesně, nechají zemřítí, ty pak, kteří mají du-
ši v základě špatnou a nezhojitelnou, sami (soudcové) usmr-
tí". (3) Rozum se ujímá vlády a chladně a racionálně zachází
s "konkrety", do času ponořenými bytostmi, jako s šachovými
figurkami.

Proti věčnému sváru pořádku a zmatku, života a smrti, dne
a noci postavil Platon vítězství dne, světla, Slunce ; vítěz-
ství kosmu proti chaosu přispěje právě člověk, neboť v něm se
děje obrát všehomíru z bezhraničné mnohosti nazpět k jednomu,
k jednotě. Člověk tím získal gigantický význam - ovšem jen
když pochopí NÚS světa, když se rozumně zachová a když uchopí

(1) Patočka J. : K záležitostem Plastic People of the Univer-
se a DG 307, rukopis, Praha 1976

(2) Patočka J., tamtéž

(3) Platon : Ústava, Praha 1921, s. 131

veci za pravý konec : člověk a jeho existence v historii světa přestává být hříčkou v rukou bohů, kteří se ostatně o lidské malichernosti ani příliš nemusejí starat, a získává vrcholný smysl.

Není tedy bezesmyslné dění, jakési procesy na jedné z planet Slunce odkudsi z lhostejných dálav přicházející a kamsi do nekonečnosti se vytrácející. Je tu smysl, je tu úloha. Člověk skutečně může jen "fandit", jen stranit dobrému, doufat v ně, pokud nemá, vypuzen z rajske pohody samozřejmého, bezkonfliktního pobývání v náručí matky Země, propadnout nicotě. Avšak toto jeho doufání nemůže být v pochopování, v rozumnění a porozumnění : přestalo by být doufáním, protože porozumněním se svět objevuje jako srozumitelný, jako právě takový a takový. Přát si, držet palca, doufat (a též přiložit své polínko), aby to dobře dopadlo, lze tam, kde porozumnění je v deficientním modu. Nechápu, jak to, že miluji, a proč miluji. Odevzdanost, naprostá oddanost v činném, žitém životě je znakem lásky : je to důvěra v to, že ani vlásek se neztratí do nicoty, že není nezesmyslných, mrtvých věcí, že vše je smysluplná existence, že vše je ž i v o t . Naprostá důvěra (svěření se) nemůže být postavena pod pravomoc rozumu, nebyla by naprostá.

x x x

Při studiu "světelné metafory" jsme se soustředili na "luciferiánskou" tradici (luci-fer = světloнош). Přísluší přece Evropě samé, aby se vyznala ve svých vinách a ze svých vin. Neboť "osvícené" 20.století, doba vědecko-technické civilizace, doba racionality, doba vlády chytivého pronikání člověka do všech koutů světa, je zároveň - jak se již dnes pocituje čím dál, tím palčivěji - dobou nejmasovějších krutostí, nejoblednějšího cynického lhaní, katastrofických světových válek, bezohledné exploatace darů země, vlastně devastace přírody až po samý práh ekologického zhroucení, dobou, kdy lidstvo poprvé v historii disponuje prostředky k hromadné sebevraždě všech a k ohrožení všeho živého, dobou, kdy nejhlubší filosofové hlásají konec filosofie, jejímž posledním potomkem je právě vědotechnika; a nechybí ani skeptický soud, že už je pozdě, že už nikdo nedokáže zastavit rozpoutané bůy, že člověk už

vlastně pokušiteli - luciferovi propadl, že snad jen "nějaký" bůh nám může pomoci.

Pokusli jsme se naznačit onu egocentrickou, antropocentrickou orientaci evropské tradice, která je Evropě vlastní od samého úsvitu jejích dějin a jejíž tragické konce prožívá dnes celý svět. Vina Evropy : před radostnou novozákonní zvěstí ještě jaksi "dětsky" nevědomá, po ní zjevená a neomluvitelná. Od renesance se Evropa znovu hlásí - a to tentokrát výslovně - ke své p. vodní předkřesťanské gravitaci. Málo platné, že staví dál kostely, málo platné, že v neděli do nich chodí : její obyvatelé usilují čím dál tím víc vžit svůj pobyt, svou lidskou existenci do vlastních rukou. "Úspěchy" tohoto "vítězného" pochodu jsou však vždy ambivalentní - každé dobytí moci je zároveň novou, těžší a riskantnější závislostí na tom, co není boží, na temném, na zlých mocnostech. Smysluplnost této zkušenosti bude asi především v její zápornosti : to vše si musel člověk ze své svobody, pochopené co nezávislá, svéhlavá libovůle, zkusit, aby zakusil svou odkázanost. Musel se vlastním přičiněním, vlastní vinou vztyčit, aby byl sražen na kolena.

A tak v naší práci zůstalo stranou jiné použití světelné metafory, totiž to, které se ohlašuje právě ve výpovědích konvertitů, když někteří, vypovídající o svém obratu, říkají, že je něco "osvítlo", že našli nové "světlo". Zde se již nehovoří o světle lidského rozumu, o dobyvačném pochopování za účelem ovládnutí : osvícení se zde blíží zasvěcení. V tomto "světle" se ozývá "svatost" - neobejde se totiž bez pokorného sebevzdání a sebeodevzdání, neobejde se bez bázně a důvěřivé oddanosti a odevzdanosti na milost preordinované instance. Toto druhé "světlo" je "novou", vlastně staronovou šancí - i uprostřed běd, vlastně právě uprostřed nich.

Vojtěch Illa

CESTA THEOLOGIE A THEOLOGIE
JAKO CESTA

"Vtělení jest Stvoření dovršené.

... možno říci, že Stvoření pokřádá se obnovuje, když naše oko pozoruje viditelnou realitu.

Geneze počíná Fiat lux.

... Svatý text není temný, avšak tajemný. Tajemství je světlé ..."

Léon Bloy, Žebrák Nevděčník,
Stará Říše 1910, str. 236 a 267.

Dějiny filosofie a theologie se prolínají už téměř dvě tisíciletí v mnoha dimenzích svých vztahů. Víra chce být žita celá - i intelektem - a též řeč o víře vyžaduje reflexi. Nejen, že někteří křesťané též filosofují, ale dokonce velmi záhy vytvářejí novou podobu života : theologii. Její úkol však není vyčerpán tím, že je životem theologa, neboť má zodpovědnost danou poznáním. Zvláště v dobách přerodu a krizí se křesťané obracejí k Bohu mimo jiné i tak, že se obracejí k theologii, jež je Jeho slovem, ale současně i naším slovem Bohu a božské dimenzi světa. Theologie interpretuje Boží ukazování se (Zjevení) a současně o sobě tvrdí, že je též jedním ze způsobů, jímž se Boží ukazování děje. Tato dvojznačnost poukazuje k tomu, že vlastním prostředím theologie je ukazování a zjevování samo, jakožto božské. Takováto řeč o theologii se ale dnes většinou setká jen s údivem nad tím, co zde ještě s takovou starožitnou věcí chceme. Z onoho určení theologie přece vysvítá její velikášství a touha po nadřazenosti nad filosofii a vědami. Vůči tomu může theologie činit jediné : ukazovat, jak může filosofii posloužit tím, že chce dostávat svému velikému úkolu.

Toto století zažilo i tak nečekanou událost, jako bylo znovobjevení se theologie, která se v 50. letech v nové podobě

vrátila na scénu evropského intelektuálního života a též významně zasáhla do života církví (v katolické církvi např. II. Vatikánským sněmem). Musíme však být ve svém obdivu opatrnější. Zatím dala theologie filosofii i věřícím méně, než jim slíbila. Není to jen obratná aplikace nové filosofie dvacátých až padesátých let? Mimo to se theologie ocitá tváří v tvář nejhlubší krizi křesťanství, která je jejím životem. Můžeme v této situaci čekat od theologie pomoc? Může být zjevením "nějakého boha, který jediný nás může spasit"? (1)

Theologie se nejprve musí zamyslet nad svou vlastní povahou, chce-li se pokusit být věrna svému úkolu zjevování a posloužit "novému slovu" dějin. Její vlastní problémy mohou být pro filosofii závažnější než to, co jí theologie nabízí ve svých "výsledcích". Naděje se v současné theologii zjevování spíše v problematičnosti theologických výpovědí a metod?

Základním dilematem theologie je vztah mezi zjevováním samotným, čili božským ukazováním se - a konkrétním zjevením. Navíc zde theologie nemá jen theoretický odstup, neboť chce být sama jedním ze způsobů zjevování, a to tak, že o něm náležitým způsobem mluví; nechce být jen vědou "o". (2) Řeč

(1) Martin Heidegger, v rozhovoru s redaktory časopisu Spiegel dne 23. září 1966

(2) V patristické době je theologie především "slovem Božím", a pak teprve slovem o Bohu, ať už je to vyjádřeno západní nechuť k ryze spekulativnímu myšlení nebo opačně v řecké "křesťanské gnosi", v níž poznání udílí Bůh spolu s vírou. Přelomem ke zdůraznění theologie jako "slova o Bohu" je až pojetí theologie jako vědy ve 12. st., zvláště u Petra Abaelarda, který v tomto bodě navázal na dialektiku 11. st. a na Anselmovu výstavbu theologické řeči v Monologiu. Tím byl získán cenný theoretický odstup, ale současně ještě zvětšeno napětí v samotných základech theologie. To pak postupovalo až k úplné technizaci theologické řeči, typické pro pozdní scholastiku. Též tridentská a prvovatikánská systematizace dogmatu vyrůstá z pojetí theologie jako vědy o Bohu, která dokonce už sama neukazuje, že je zjevením, takže je třeba právních garancí dogmatu.

theologie má též zjevovat.

Klasická západní theologie tíhu tohoto dilematu z velké části přenechává filosofii, kterou přejala z Řecka. Konkrétní zjevení je jednotlivé: událost "dějin spásy", v jistém smyslu i text Písma nebo slova tradice – liturgie a dogmatu. Je to však pokaždé zjevování Boží. Proto je nasnadě chápat tento vztah jako relaci jednotlivého (zvláštního) a jednotliho, universálního. Toto universální je pak stále více chápáno jako generální: všeobecné, povšechné. Jeden Bůh promlouvá v jednotlivých událostech zjevení, ve kterých se ukazuje. Tím se příliš snadno ztotožňuje jedinnost Boží s abstraktním pojetím boha "Jednoho" a víra v jednoho Boha se pak vyjadřuje stále častěji pomocí "Aristotelovy theologie". To vede k dvojznačnosti theologického pojetí Boha, ukázané soudobými filosofi: Bůh je samo bytí, "světlo života a poznání", ale současně též zdroj tohoto světla, nejvyšší podstata, actus purus. Touto dvojznačností pak všechny výkony "negativní theologie" (THEOLOGIA APOFATIKÉ) a mystiky pouze otráslly, když odlišovaly Boha od každého jsoucna (i nejvyššího). Touto dvojznačností se též – spolu s větším důrazem na theologii jako vědu – akcentuje více přejatá předkřesťanská filosofie než údiv nad originální křesťanskou zkušeností zjevování ve víře a lásce.

Snad právě proto hledali velcí theologové minulého století "osvobození" od přílišného zfilozofištění theologie, nebo alespoň jiný typ filosofie. A ono století historie i jim ukázalo cestu ve studiu dějin církve, včetně historického pohledu na Písmo. Je opuštěna theologie jako "dogmatická věda o Bohu a věcech Božích" a vzniká pojetí theologie jako historického a kritického bádání o Božím zjevování v dějinách lidí. Tento sestup ke konkrétnu a kritičnost určily praktický vývoj theologie tohoto století a vývoj už nemohl zvrátit ani opačná tendence I. Vatikánského koncilu, ani odsouzení "modernistů". Dokonce i nápadně neotomismu vzniká "historická metoda" výkladu Písma M. J. Lagrangea na přelomu století.

Naděje modernistů spočívaly v "odhalení prvotního křesťanství" a dokonce v "opuštění metafyziky" – už v 19. stol. ! (1)

(1) "I v systematické theologii povstala pod vedením A. Ritschla křížová výprava proti jakékoliv metafyzice ve věrouce –

Snad nejlépe to lze dokumentovat dílem A.Harnacka, jenž předčí katolické "modernisty" odvahou myšlenek i metodickou čistotou. Jeho "Dějiny dogmatu" ukazují historickou podmíněnost křesťanské tradice :

"Tvzení církvi, že dogmata jsou výkladem křesťanského zjevení samého, jsouce vyvozeny z Písem svatých, se nepotvrzuje dějepisným bádáním. Spíše jeho výsledkem jest, že dogmatické náboženství (dogmata) ve své koncepci i vybudování jest dílo řeckého ducha na půdě evangelia. Pojmové prostředky, jimiž lidé v antickém světě se pokoušeli učiniti je srozumitelným, splynuly s jeho obsahem." (1)

Dogma je te y vesměs lidský výtvar a jeho výkladem má být odhalení procesu jeho vzniku v kontextu církevních i obecných dějin spolu s vlivem filosofie a politiky.

Vykládající proces vzniku a vývoj dogmat , poskytují dějiny dogmatu nejvhodnější prostředek, aby se církev osvobodila od dogmatického křesťanství ..." (2)

Theologie se tedy děje v osvobozování radostné zvěsti (evangelia) od cizorodých a přežitých prvků.

vína není věcí intelektuálního souhlasu s historickými skutečnostmi, nýbrž osobní hodnotící soud, v němž vůle hraje větší roli než myšlení." (Mark Schoof, Výzva nového věku, Praha 1971, str. 45)

Ale právě nedostatek filosofické reflexe způsobuje, že nejsou nahlédnuty metafyzické předpoklady historického myšlení 19.st.:

"Jako typický představitel "historiků", kteří byli v 19.st. zapáleni zkoumat skutečnost "bez metafyzických předpokladů" - tj. plně se zaměřit na rekonstrukci skutečného vývoje, stanul Loisy prakticky diametrálně proti tehdejší oficiální teologii osudné naměnností." (tamtéž, str. 137 n.)

(1) A.Harnack, Dějiny dogmatu, Praha 1903, str. 3 n.

(2) Tamtéž, str. 5

Harnackovým pokračovatelem je R. Bultmann, který v podstatě stejnou metodu důsledně aplikuje při výkladu Písma (tam původně historicko-kritické metody v teologii vznikly) až k proslulé "demytologizaci". Též Martin Heidegger, Bultmannův osobní přítel, vidí teologii jako historickou vědu o jednotlivém, vědu ontickou. (1)

Evangelická a později i katolická teologie tyto metody přes některá formální odsuzování přijala.

Těžko si lze dnes představit jejich skutečné odmítnutí, neboť jak jinak předvádět teologii než výkladem dějinnosti křesťanství a dějinnosti jí samotné? Tak doposud postupovalo i naše tážení po cestě teologie.

"... křesťanská teologie dává Bohu hlas v dějinách, které nás konfrontují s postavou Ježíše z Nazareta. V této souvislosti si teologie v minulosti usurpovala právo na titul královny věd. Bylo to možné tím spíše, že tehdy nebylo věd v novodobém významu toho slova. V přítomné chvíli se už ani filosofie ani teologie nebudou nazývat královnami věd, jimž jsou ostatní vědy povinny sloužit. Od konce 17. st. se tento způsob vidění věci stal nemožným ... V téže době Richard Simon vydělil autonomní terén dokonce i biblickým vědám." (2)

(1) Heideggerovo pojetí existence však umožňuje jiné pojetí ontického než výskytové jsoucno historické fakticity, neboť existence poukazuje mimo sebe; děje se ve vztahu, je událostí a ne daností.

"Fakt historičnosti události ukřížování nám dovoluje o víře psát. ... Před námi ležící (pozitivní) pro teologii je křesťanskost. ... Vírou označujeme to, co podstatně křesťanskost konstituuje: víra je znovuzrození."

"Filosofie je formálně poukazující ontologický korektiv ontických, a sice předkřesťanských, obsahů základních theologických pojmů."

(Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie - der Vortrag*, 1927; překlad z ed.: V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1970)

(2) Edward Schillebeeckx, *Krytyczny status teologii, CONCILIUM*, Materiály kongresu "Budoucnost církve" (Brusel 1970), ed.: Pallottinum, Poznań-Warszawa 1971, str. 47

V dějinách pojetí se theologie stává též kritickou : je kritikou církevní struktury, tradice a dokonce i Písma. Tak je, očisťuje a umožňuje správné chápání. Zvláště při výkladu Písma vykonala již mnoho práce : förmgeschichtliche Schule odkryla redakční vrstvy biblického textu a jeho historické souvislosti; osvobodila nás už od nejednoho násilného výkladu, když jej ukazovala jako pozdější – dokonce i v případech, kdy je takový výklad přímou součástí textu Písma, totiž jeho pozdější, tendenční redakce. Není však spásná událost především tím, že je "tendenční" ? Kde vezmeme měřítko pro posouzení dobrých a špatných tendencí ?

Historicko kritická metoda nám jako měřítko nabízí "prvotní čistotu", která se údajně kryje s fakticitou nejstarší vrstvy pramene. Tak se např. v evangelích hledaly "ipsissima verba" nebo "ipsissima vox Jesu", jež pak jsou směrnici pro posuzování ostatních pasáží textu. Podobný význam má i analýza redakčních forem textu (nejstarší vrstva je nejvěrnější), stejně jako v minulých desetiletích obvyklá přednost synoptiků před Janovým "čtvrtým" evangeliem. Rovněž demytologizace hledá faktickou událost nebo myšlenku, která předcházela vytvoření legendy. Tak se právě ukazují jako to prvotní, autentické, historicky faktické..

Vládoucí je to prvotní – to je význam řeckého ARCHÉ. Zde je však prvotní chápáno časově. Ukázat mýtické pra-počáteční principium v konkrétním čase, to je též úkolem křesťanské theologie. Je to dokonce úkol eminentně křesťanský : inkarnace preexistujícího Logu. Historicko kritická metoda však může principium hledat jen v rámci inkarnace; proto nemůže mluvit o žádné preexistenci a konkrétně v christologii přechází od descendenčního pojetí k ascendenčnímu. (1) Jiná otázka je, co

(1) Descendenční christologie vykládá spásnou událost Ježíše Krista jako Boží sestoupení k nám : vtělení preexistujícího věčného Logu (Syna Božího) a jeho lidské narození. Ascendenční christologie popisuje, jak člověk Ježíš z Nazareta byl Bohem uznán za svého syna a tak vyzdvižen k božské přirozenosti. V pozdní patristice a zvl. ve středověku bývala podezřelá z herezí, ale za výslovně heretické byly považovány jen její extrémní podoby.

může preexistence znamenat, pokud jí nemyslíme trvání ve "svě-
tě" věčných podstat.

Theologie užila metod jiných věd, a to se promítá do jejich
výsledků. Výklad Písma nebo dogmatu je správný tehdy, děje-li
se skrze fakticitu, to jest historickou fakticitu jejich vzni-
ku.

"... to všechno přece spočívá na karteziánské myšlence, že
jest to, co prochází kritikou, skepsí atd., ... základ této
teorie je myšlenka subjektu jakožto aktivního. A základní kon-
tradikce, nejasnost v Comteovi, je ta, že tento aktivní subjekt
je zapomenut a že se prezentuje celá konstrukce vědy, systému
věd, jako něco, co se pasivně přijímá ..., co k člověku při-
chází zvenčí ... (Comte) si nedovede představit, že lidská o-
tevřenost pro svět by mohla být něco jiného nežli pokus vyklá-
dat, vysvětlovat, tzn. v podstatě aktivně soudit ! Jenomže ak-
tivní souzení vykládá potom zase ve smyslu empirismu ..." (1)

Zbavili jsme se uměle vykonstruovaných výkladů, ale ne ome-
zeného rámce metafyzického systému, na nějž byl útok původně
podniknut. Co je správnost a jak se v ní děje zjevování ? Je
vůbec fakticita výkladem, zvláště, týká-li se minulosti, nebo
jen přidává další problém - jak obsah převést do "dnešní doby"?

Snadno si lze povšimnout zvláštního paradoxu kritické theo-
logie : ubývá tradičních theologických témat a roste kvantum
informací ; úměrně tomu, jak rostou kvanta informací v historii,
archeologii, filologii a sociologii. Není to typický příklad
přechodu od metafyziky ke konkrétní "pozitivní vědě", přičemž
se její dosavadní metafyzický rámec přeměňuje do takové podo-
by, aby mohl být zatlačen do podvědomí ?

Cesta zjevování theologie je zde cestou správnosti, tedy v
souladu s Descartovým pojetím poznání. Není však právě toto
vítězství předkřesťanské metafyziky nad životem víry mnohem
více než vědomá metafyzika idejí a podstat ? Myšlenka správnos-
ti ohrožuje pluralitu exegeze, neboť správných výkladů nemůže
být větší počet. Ze dvou různých výkladů téhož textu Písma mu-

(1) Jan Patočka : Konec filosofie II/12 (přednáška z r. 1973,
v : Dějiny evropského myšlení jako péče o duši).

sí být jeden správný a druhý nesprávný - nebo alespoň jeden správnější a druhý méně správný. Kritika, která původně osvobozovala od církevnictví, pojednou začíná cenzurovat.

Nebojíme se toho, že se kritickým "bouráním" zbourá křesťanství. Bourání též zjevuje - umožňuje pohled na věci dosud neviděné. Především si ale povšimneme, že zde nejprve někdo stavěl, třeba proti vkusu této doby. Někdo, kdo udělal pozdější recenze textu Písma, kdo vytvořil legendy a dogmata, kdo též přivedl řeckou filozofii na půdu evangelia. Chceme ukázat, že dílo tohoto "stavitele theologie" není jen "pokažením evangelia" (Harnack) - a že dokonce, i když jím je, umožňuje též zjevování, třeba ve své destrukci. A ani tehdy to není omyl, který eliminujeme, ale zjevení ve skrytosti.

- - -

Theologie chce být výrazem univerzality křesťanství - jak vzhledem k celistvosti člověka, tak v překračování různých kulturních okruhů. Zjevuje jedinnost božství v pluralitě zjevování, a to v logu, jenž "je všem společný". Proto může přispět i k porozumění mezi křesťany různých tradic a snad i vydávat svědectví mimokřesťanskému světu. To je dědictvím apoštolů Pavla a Jana. Je neustálým osvobozováním od Zákona, nejen Mojžíšského; ke svobodě toho, co se v ní v otevřenosti ukazuje. Tak je jakýmsi věčným evangeliem, osvobozujícím radostí spásy překonáním Zákona příkazu, zákazu a trestu. To se děje ve zjevování toho, co je zákonem skryto, ač vyjádřeno. Toto radostné poselství theologie však není nauka ani žádná veta, ale jen ono neustálé otevírání, ukazování.

Historická "čtyři evangelia" jsou pro ni průsečíkem tohoto jediného evangelia s lidskou hmatatelnou tradicí. To byl též sen velkého heretika Jeacima de Fiore, který v Liber induce na in Evangelium aeternum očekával nové zjevení v plnosti Ducha. Jakmile však po jeho způsobu oddělíme ono "nové zjevení" od tradice, ukáže se nám "plnost ducha" v podobě čistého subjektu - zjevení novověku.

Nové zjevení není nějaká entita jsoící někde v "duchovní sféře", žádné páté evangelium, které má přijít. Nové zjevení

je radikalita každého zjevování včetně (a především) toho,
které nám sprostředkovala tradice, jenž stále nově přichází.
Proroci a evangelia jsou novou zvěstí, nejen novými zvěstmi.
Nesmíme však hledat jejich pravou podstatu někde mimo ně. Prá-
vě evangelia jsou přece zvěstí o životě toho, jenž spojuje zje-
vování s lidským pobytem. Toto spojení je tou radostnou zvěstí,
kterou teologie ukázala v symbolu UNIO HYPOSTATICA.

Jeho stálá přítomnost mezi lidmi nového zjevení není jen nája-
kou "duchovní" představou, ale trvajícím ztotožněním lidského
pobytu v tomto světě a zjevování - pokud se tento pobyt děje v
"Jeho jménu", to jest ve jménu tohoto spojení. Sama věrnost v
tomto pobytu vede k ukázání se jeho nové, božské dimenze. To
je ascendenční christologie : člověk žijící touto věrností,
v naprosté otevřenosti vydání sebe sama až k vlastnímu zmaření
(KENOSIS), žije už jen životem Božím. Tak se Bůh ukazuje v člo-
věku. Máme však též descendenční výklad téhož : Bůh se zjevu-
je svou pokorou, když jeho odvěký Syn, ač božský, sám sebe zma-
řil (v konkrétním pobytu zmařil svou nevázanost, neomezenost
- opět KENOSIS), přijav nevolnictví tím, že se stal podobným
lidem - přijal úděl člověka. (1)

Ascendenční a descendenční pohled od sebe přes jejich proti-
kladnost nelze oddělit. Ascendence předpokládá descendenci asi
v tom smyslu, že o božském lze mluvit teprve tehdy, když se
nám vůbec nějak ukázalo - "sestoupilo" k nám. Od něj vychází
první slovo - existence je odpovědí. Nejheroičtější výkony ne-
mohou samy o sobě zjevení vynutit. Je třeba k nim být vybídnut,
což předpokládá otevřenost vůči radikálně jinému, novému. Des-

(1) Confr. Pavlův list do Filip 2, 6-8 :

"Kterýž jsa v způsobu Božím, nepoložil toho sobě za loupež
rovný byti Bohu, ale samého sebe zmařil, způsob služebníka
přijav, podobný lidem učiněn. A v způsobu nalezen jako člověk,
ponížil se poslušný byv až do smrti, a to smrti kříže."

(Kralický překlad), orig. (ed. Kurt Aland) :

HOS EN MORFĚ THEŮ HYPARCHŮN ÚCH HARPAGMON HEGÉSATO TO EINAI
ISA THEŮ, ALLA HEAUTON AKENÓSEN MORFĚN DULÚ LABŮN, EN HENIÓ-
MATI ANTHROPŮN GENOMENOS, KAI SCHĚMATI HEURETHĚIS HÓS ANTHRŮ-
POS ETAPEINÓSEN HEAUTŮN GENOMENOS HYPÉKOOS MĚCHRI THANATŮ,
THANATŮ DE STAURŮ.

condence je pak ascencí završena.

Je to "cesta nahoru" a "cesta dolů", na níž Bůh vychází člověku naproti; v obou směrech této cesty. V tragice konečného údělu může být člověk vyzván k cestě : k opuštění starého, opuštění statu quo našeho uzavřeného života. Primární však není toto opuštění, ale to nové, co se v otevřenosti ukazuje, radostná zvěst. Člověk jde za hlasem Božím, za pravdu "nahoru". V nadšení ducha pohrdá všemi jednotlivostmi jsoucími, které ho jen zdržují a svádí. Bůh se ukazuje naproti jako ten, kdo sestupuje, kdo "není z tohoto světa". Metafyzika jiného světa se zde zdá být vystižením situace. Ale starý "Mistr duchovní cesty", svatý Jan od Kříže, nás varuje : Při oproštění se od světa se nedejte zatížit ani statky duchovními ! To nové, co se nám ukazuje, je přece cesta sama, na něco na ní. A věrnost cestě nám ukáže i její opačný chod. Není to ani tolik návrat; cesta "dolů" je pokračováním a vyvrcholením cesty nahoru. Na cestě zjevování můžeme vidět vlastní velikost jednotlivých jsouců a pravou velikost lidství. Věci samy přicházejí a zjevují. Bůh vychází naproti "zdola". Neukazuje se už jako apolonské "světlé" božstvo řádu nad světem, ale jako zjevující událost v tomto světě, vystoupivší z jeho hlubin. Jako božský "základ", fundament, chtonické božství, temnost, z níž a v níž se rodí světlo. Ascendenční christologie není prométheovské vzepětí, ale sestup do jeskyně světa jevů, při kterém potkáváme Boha naproti, vystupujícího.

Při cestě nahoru je "světlý" bůh nad světem, svět věcí je temný. Jsme v nebezpečí falešné duchovnosti, útěku ze světa. Při cestě dolů nebe nevidíme, svět jevů se nám ukazuje díky světlu nabytému předtím. Pokud zapomeneme na předpoklad toho všeho, pak jsme ztraceni, neboť při cestě dolů nemáme žádné vodítko. Když místo vzpomínky na vzestupný komplement nasadíme vlastní zvůl a jí sloužící "světlo našeho rozumu", pak "falešné světlo ozáří svět." (1) Jde o cestu jako celek; vydělování jejích částí je haeresis v původním smyslu slova. Theologie má být průvodcem na této cestě - ne jako návod a

(1) Confr. : Svatá Hildegarda z Rupertsbergu, *Sci via* (česky: *Cesty věz*, přel. Jakub Deml, Praha 1911)

plán, ale jako zkušenost, svědectví a připomínání - a současně má být sama touto cestou samotnou, v bohatství svého tématu a ve svém postupu, jenž má zjevovat. (1)

Theologická metoda je tak tím momentem theologie, který zjevu-
je v silném smyslu slova, pokud se pokusíme uchytit její vztah
s cestou a neučiníme ji jen technickým nástrojem poznání. Lze
snadno říci, že už samo slovo "methoda" vlastně znamená cestu,
ale jak přivedeme cestu samu ke slovnímu vyjádření? Jak se mů-
žeme starat o vztah "techniky" našich metod poznání vůči zje-
vování, jenž se jimi děje?

Cestu theologie umožňuje prostor, jímž je zjevování. Víra
k této cestě vybízí. Cesta se děje v prostředí smyslu. Jde
především o tento pohyb a ne tolik o to, abychom "někam" došli;
to jest, abychom došli třeba k definitivnímu vyjádření, k
poslednímu poznání. Poznání se děje právě při tomto pohybu a
je tímto pohybem; není něčím, k čemu by nás cesta theologie
měla teprve přivést. Prostředím cesty je vlastně tajemství,
neboť vše božské je především tajemstvím. Tajemství však není
překážkou cestě poznání, ale naopak vytváří její prostor. Ta-
jemství je rozmanitostí možných projevů smyslu. Tajemství se
nám neukazuje jako něco jsoucího, jako věc; spíše umožňuje
každé ukazování, zjevování. Touto možností zjevení je cesta sa-
ma; pohyb v "prostoru tajemství" zjevuje. Pohyb na cestě umožňuje vidět a vyjádřit. Cesta je něčím urči-
tým, vyjádřitelným, má svůj tvar, dokonce na ní vidíme jednot-
livé věci. Cesta je prostřednicí všeho pevného a jednotlivého
s živou a nevyjádřitelnou hloubinou smyslu; je to "rozhraní svě-
la a temnosti". Pokud budeme zkoumat jednotlivé věci, které po
cestě vidíme, můžeme se jen dohadovat o jejich smyslu a vytvá-
řet konstrukci nějakého světa za nimi - nebo se prohlásit za
původce jejich smyslu, čímž zastavíme pohyb na cestě.

Měli bychom si všimnout spíše cesty samotné: toho, jak je

(1) Toto vidění cesty láká k využití ke schematizaci dějin: středověk jako cesta nahoru; novověk jako cesta dolů, ale v zapomenutosti. Spíše však chceme poukázat na vztah takto vidě-
né cesty ducha a theologických metod.

tvarem tajemství, ve kterém se pohybuje.

Samozřejmě, že cest je mnoho, vždyť tajemství nemá jen jeden tvar; tak jako smysl nemá jen jeden význam, kterým se vyjadřuje - není převoditelný na účel, i když se vyjadřuje často skrze účel. Odlišnost cest není odlišností jejich "kvality" ve smyslu hodnocení. Zjevení se děje mnoha způsoby. Vzdálenost (oddělenost) od smyslu (tajemství) není dána růzností cest, ale uzavřeností cesty. Mnohost, různost a křivolakost cest není ukázkou jejich pochybností, ale projevem bohatství jejich prostoru - zjevování. Jejich jednotou je "pouze" tento jejich prostor.

Některé cesty se prostředím tajemství pohybují jakési odevzdaností, v důvěře v jeho bohatství a ukazovaný smysl. Nehledají přímý směr a geometrickou strukturu, vedou často klíkatě a řídí se spíše zajímavostí prostředí než navykým směrem. Jejich tvar je tak jakousi "nápodobou" prostředí. Nechtějí si svoji strukturu zjednávat silou, přijímají. Proto jsou též mnohoznačné, podobně jako to, co se jim dává. Tento vztah přijímání a dávání označila tradiční theologia slovem milost, GRATIA - to, co se dává zdarma, co je darem lásky. "Superbundantia gratiae" (přebojnost milosti) u středověkých mystiků vyjadřuje možnost takových cest a jejich bohatství projevené v jejich mnohoznačnosti.

Jiné cesty si razí své pokračování silou intelektu. Jsou jednoznačnější a mají pravidelnější tvar - někdy až geometrickou strukturu, která je logickým pojetím metody. Ocítají se v nebezpečí, že přehluší to, co jim prostředí smyslu dává; že jas jejich rozumu znemožní vnímat šero tajemství, ze kterého se rozum rodí. Touží po své pevnosti a často chtějí někam dojít - "dojít co nejdál". Jejich pravidelná struktura umožňuje pohyb i tehdy, když chybí otevřenost zkušenosti. Tak lze snadno dojít k artefaktu, ale současně lze rozbourat a překročit hráze, které jsme si postavili proti živé zkušenosti: předsudky, "nečistotu srdce". Rozum může překonat nedostatek autentické zkušenosti, alespoň tím, že na něj poukáže. Je tedy možno kritizovat, bourat; je jen třeba poznat, kdy bouráme naše předsudky a kdy skutečnost, takže předsudky vytváříme. Kritičnost totiž znamená posuzovat, což zde může být též tolik, co aktivně soudit; to jest: rozhodovat o tom, co je pra-

vé, určovat skutečnost. Je to "cesta dne", která snadno ztrácí důvěru v tajemství, v němž se pohybuje - a přescouvá ji na sebe sama. Její kritičnost pak neprojde o mnoho více než povrchností. "Hluboký je svět - hlubší, než jak den si kdy pomyslí. Nesmí všechno v přítomnosti dne být vysloveno." (1)

Metoda je cesta, kterou lze vyjít. Ale jak se cesta noří do hloubky tajemství, ztrácí její obrysy na zřetelnosti. Její vyjádření je pak stále těžší a neurčitější. Tento konec cesty není ztroskotáním ani jejím vítězným závěrem. Metoda se zde nejsilněji stýká s tajemstvím, kterému už nemůže dát tvar jinak než svým rozplynutím. Je dobré, když metoda dojde až na meze svých možností, neboť pak můžeme kriticky vidět i ji samotnou. Kritika pak zde neznamená aktivní rozhodování lidského subjektu, ale schopnost podřadit vlastní metodu tomu, co vyjadřuje.

Metoda theologie je onou cestou v prostoru zjevování, rozhraním neurčitého prožívání tajemství víry a určitého vyjádření v interpretaci. Je prostřednicí mezi "nepředmětnou vírou" (pojatou jako vykročení, opuštění starého) a předmětným vyjádřením víry, např. v dogmatu. Je prostřednicí mystické intuice a racionálního vyjádření. V oblasti toho, co se nám už na cestách theologie objevilo, nacházíme nové symboly, ale nelze odtud jednoduše sestoupit k "základům theologie". To lze jen pozorností vůči cestě samotné, jejímu tvaru, vyjádřenému logickou strukturou metody, jejím předpokladům a projekcím. Nemůže to však být metodologické pojednání na úrovni metajazyka, které by hledalo axiomy (východiska) a odvozovací pravidla. Žádný metajazyk zde nemáme, takže si nemůžeme zjednat "metodologický odstup". Musíme zůstat v theologii samotné. Úvahy o metodách theologie jsou natolik "první theologií", nakolik ukazují, že theologie je řečí zjevování a nejen řečí o zjevování. V tomto smyslu by pak bylo možno mluvit o "fundamentální theologii".

- - -

V dobách, kdy se křesťanství snaží zbavit různých deformujících prvků a tak se obrodit, mohou získat přehled ty theolo-

(1) F.Nietzsche : Tak pravil Zarathustra (kap. Před východem slunce), Praha 1914, str. 160

gické metody, které umožňují kritiku. Jde o to oddělit špatné výtvary minulých generací a tak se osvobodit očistěním křesťanství do jeho "prvotní čistoty a prostoty". Už jsme naznačili, jaké pojetí pravdy a skutečnosti za tím stojí. Musíme od kritiky jednotlivých věcí sestoupit k analýze theologických metod. Tam seukáže problematičnost každé kritiky (i oprávněná), stejně jako problematičnost každé pozitivní konstrukce. Pokud bychcme o metodách theologie pojednávat kriticky (to jest v nějakém metajazyce = třeba metafyziky), zůstaneme v theologii samotné a můžeme snad začít splácet dluh, který jakožto theologové máme vůči filosofii, od níž jsme si doposud mnohe půjčovali.

Kritická theologie je způsobem zjevování. Je však jen náhodou, že kritika zaměřená často proti anthropomorfismu v theologii vede vždy k důslednému anthropomorfismu a anthropocentrismu v chápání křesťanství? Příkladem nám může být třeba staré ariánství nebo soudobý "křesťanský humanismus". Ariánství chtělo proti novátorství symbolů podržet historické chápání křesťanství s důrazem na konkrétní osobu Ježíšovu a současně se tak vyvarovat "anthropomorfních" kosmologických spekulací o Bohu. Tato snaha o udržení primátu historické osoby Ježíše Krista nad kosmologickými spekulacemi však měla za následek pravý opak : zploštění Ježíšovy osoby do funkce příkladu pravého lidství, na což pak navázali pelagiáni. Naproti tomu theologie Gregoria z Nyssy, která se nebojí anthropomorfismů - člověk je zde obraz Boží - je nejen "kosmologická", ale i důsledně theocentrická.

Dokonce i velký moderní reformátor A. Harnack hodnotí Ária jako konzervativního oproti vznikající mikájské orthodoxii, přestože postupoval prakticky podobnou metodou jako Harnack, tj. kritikou faktů a logicky. (1)

"Orthodoxní" nauka se raději vzdala - alespoň z části - důrazu na historického Ježíše, aby ochránila universalitu jeho významu. (2)

(1) A. Harnack : Dějiny dogmatu, Praha 1903, str. 165-176

(2) Srv. s Harnackem : "Tedy zavedení dokonalého rozporu a vzdání se historického Krista v nejvonnějších rysech, to jsou následky orthodoxní nauky, pokud chápe božství v Kristu jako fyzickou konstituci. Ale jádro Evangelia, že totiž Ježíš Kris-

Tzv. "progresivní" část theologie posledního desetiletí opět zdůrazňuje historického Ježíše. Její pohnutky jsou nepochybně pravé : důraz na osobu Ježíšovu, na jeho nezastupitelnou spásnou událost. Pomocí biblické kritiky nám jej představuje v nespočetných knihách typu "Jesusbuch", často s nebezpečným sklonem vykládat křesťanství jako novodobý humanismus. Humanismus se nám však ukázal jako zvláště nebezpečná podoba novověké metafyziky subjektu vedoucí k totální nesmyslnosti a uzavřenosti konzumní společnosti, navíc s totalitními politickými ambicemi; jak to ukázal např. Jan Patočka v Kacířských esejích.

Opět není nevýznamné, že některé směry této theologie se přes "sociální křesťanství" dostávají až k "socialistickému křesťanství" a někdy až ke spolupráci s totalitními politickými silami zdánlivě levicově orientovanými. "Aggiornamento" se pak vykládá jako přizpůsobení se tomuto světu, byť revolučně.

Současná "konzervativní" theologie se většinou bohužel nezmuže na nic jiného než obvinování "progresistů" z herese. Je to jen dalším dokladem toho, že nerozumí sama sobě. Z jakých pozic můžeme kritizovat současné "aggiornamento" a především přetrvávající přežitě struktury? Jak se vymanit z dilematu buď přizpůsobování se tomuto světu ve jménu kritiky vlastní tradice - nebo nerozumějící přebírání přežitých církevních forem ve jménu tradice? Jak provádět reformu z pozic skutečně theologických? V tomto babyloně přístupů se nám však ukazují neúšesné průhledy, o nichž věříme, že jsou hlasem "nového zjevení", to je radikality každého zjevování.

- - -

Víra sama má být kritikou našeho vyjadřování víry. Není asi možné nejprve čistě racionální analýzou najít "čistou víru" a pak ji srozumitelně vyjádřit existenciální výpovědí nebo kategoriální větou dogmatiky. Víra má být měřítkem kritiky toho intelektu, který slouží jejímu chápání a vyjádření. To příliš tus jako Syn Boží přivedl lidi zpět k Bohu a daroval jim božský život, zůstalo přece v platnosti. Totéž přesvědčení víry bylo Athanasíem zachráněno ..." (Harnack, Dějiny dogmatu, str. 172

připomíná starou větu "philosophia est ancilla theologiae". Jsme přesvědčeni o opaku: že totiž vykazání specifického principu víry a jeho vztahu k poznání může být pro filosofa přínosem, zvláště když si křesťanství nárokuje, že jakožto zjevení je hlasem Bytí.

Klemens z Alexandrie, první velký iniciátor křesťanské teologie, popisuje místo filosofie v křesťanství takto:

"... filosofie je jakousi zvláštní smlouvou s Řeky (jinde: zjevení Řekům), podobně jako Smlouva s Izraelem, vedoucí ke Kristovi. (1) Neboť do každé mysli plyne něco ze zřídla božství." (2)

V tam navazuje na Justinovy SPERMATA LOGŮ - vždyť "duch vane, kam chce". Nový je však Klementův důraz na paralelu zjevení v řecké filosofii a v židovské tradici víry. Osoba Ježíše Krista je mu styčným bodem těchto tradic. V ní, to jest v křesťanství, se prolínají. Co má však společného Ježíš z Nazaretu s řeckou filosofií, která se nikdy nedovolávala? Náš údiv ještě zvýší Origenův výrok o Kristu jako principu poznání: "Kdo hluboce věří, že Kristus je jediným pramenem milosti a pravdy, a dokonce přímo pravdou, jak to osobně dosvědčil, ten nečerpá vědění o dobrém a blaženém životě odnikud než z jeho nauky." To však kupodivu neznamena obrát k historickému Ježíši, který by byl tím prvním učitelem filosofie a morálky, jak tomu chtěli četní křesťané, neboť Origenés pokračuje: "Ale jeho nauka se nicméně neomezuje na to, co po dobu svého pobytu na zemi hlásal jako člověk, ale obsahuje též to, co učil už přetím, když jako Boží LOGOS promlouval skrze Mojžíše a proroky ... nebo potom, když k nám po svém nanebevstoupení mluvil prostřednictvím svých apoštolů, jak důrazně poznamenává Pavel ..." (3)

Kristus se zde stává symbolem spojení všech tradic zjevení, věrně v Klementově smyslu. Odtud pramení pohled na christologii jako na centrální disciplínu křesťanské teologie. To, co christologii přivedlo do centra křesťanské teologie, není

(1) Klemens Alex., Stromateis VI.8.67; Confr. Stromateis I.19.99, V.14.110, VI. 5.42

(2) Klem.Alex., Protreptikon VI.68.2; Confr. Strom. V.13.87

(3) Origenés, Peri archon I.1 (Prolog)

"jen" pieta křesťanů vůči svému zakladateli", ale metodologický aspekt Incarnatio (Vtělení), kterým je v křesťanské teologii naplňována platónská METHEXIS – přítomnost universa v konkrétnu, UNIO HYPOSTATICA. Je to dokonalé spojení lidského (omezeného) v jednotě živé osoby, aniž se přitom mísí, takže zůstává zachována úplnost božství i úplnost lidství. Tím se nosnížuje jedinočnost Ježíšova historického působení v Palestině. Nejde o moderní rozlišování mezi "Ježíšem víry" a "historickým Ježíšem". Jde naopak o zjednání jednoty. Kristovo historické působení je průsečíkem věčného působení Logu s konkrétnem. Stejně je tomu ovšem i s jeho přítomností mezi věřícími. Nejde jen o "křesťanské" usurpátorství a dělání si monopolu na to, že právě v Ježíši se nám cele zjevilo Bytí. Totéž lze vidět příznivěji : konkrétní lidský život může být místem zjevení; spásá je v tom, že toto je možné; že se nemusíme utíkat do "onoho" světa idejí, ani se bezesmyslně zabýdlovat v "tomto" světě. Právě to je věcí víry – totální zjevení v jednotlivosti, v konkrétnu.

Tato christologie, jež vznikla na půdě řecké Alexandrie, je nejsnadněji nařknutelná z toho, že "zavedla řeckého ducha na půdu evangelia" a tak pokazila křesťanství. (1) Analýzy Cl.Tresmontanta o hlubokých rozdílech mezi židovským a řeckým myšlením jsou velmi přesvědčivé a nechceme je oslabovat. Jinou věcí je však interpretace těchto rozdílů.

Křesťanství filosofii potřebovalo, aby se ubránilo různým triviálním výkladům víry, z nichž nejnebezpečnější byl výklad morální, neboť byl tehdy lákavý. (2) To, co v křesťanství pře-

(1) To se netýká jen už citovaného A.Harnacka, ale řady současných evangelických i katolických autorů, kteří chtějí odlišit "původní" křesťanství (nebo židovství) od patristické teologie a dogmatu. Za nejobjevnější u nás známou práci v této oblasti považujeme : Cl.Tresmontant, Bible a antická tradice, Praha 1969.

(2) V rozkládajícím se římském imperiu hledali lidé spíše jistotu než svobodu. V křesťanství byla spatřována raději dokonalá morálka než evangelijní svoboda. Zvláště latinská teologie jde ve svých počátcích tímto směrem (Tertulián) : představuje Krista jako hlasatele Bohem zjeveného morálního zákona; vznik-

ce jen vzniklo a zůstalo až po naši dobu v podobě morálního a právního chápání "křesťanské nauky" jako návodu na jistou spásu, je spíše projevem nedostatku filosofického myšlení než jeho přebytku. Nešlo však jen o potřebnost filosofie. Právě Klemens si dává ve svých Stromateis tolik záležet na tom, aby ukázal vlastní hodnotu filosofie jakožto zjevení. Bez něho by se jednalo o pouhé "užití" filosofie jako nástroje nebo o synkrezí cizích prvků. Takto však jde spíše o vzájemné setkávání různých podob zjevení. Nutno však počítat s tím, že filosofie sama často není s tímto svým zařazováním do vyšší (z jejího hlediska ne vždy adekvátní) hierarchie zjevování srozuměna. Protikřesťanská vrstva neoplatonismu je toho prvním příkladem.

Přes námitky různých stran je zřejmé, že křesťanství, tak jak se k nám dostalo a jak je můžeme historicky sledovat od raně patristického období, je zvěstí o vykoupení v Ježíši Kristu, která v sobě zahrnuje syntézu předchozí hebrejské tradice víry (nově radikalizované) i tradice řecké filosofie (původně "cizí"). Námitky s týkají adekvátnosti této zvěsti.

Základem možnosti toho všeho je historická spásná událost Ježíše Krista, o níž se dovídáme z textu evangelií a epištoli. Vše ostatní je vlastně jejím výkladem. To svádí k domněnce, že v podobě nejstarší vrstvy novozákonního textu máme měřítko k hodnocení pozdější tradice. Avšak nejen že už evangelia sama jsou interpretací, ale především každé naše chápání Ježíšových výroků vychází z kontextu naší vlastní tradice (nejen křesťanské), z našeho pojetí skutečnosti - a je pak vždy v pokušení zaměnit tento náš výklad za původní motiv radostné zvěsti. Naproti tomu přijatím tradice v celém jejím bohatství i její tíži přijímáme mnohost interpretací a můžeme sledovat jejich metodické předpoklady. Tradice je výkladem evangelia právě svou mnohostí.

Místo filosofie v křesťanství je vlastně tématem vztahu víry a intelektu. V tomto bodě způsobili mnoho zmatku apologeté křesťanství v minulém století osvícenskou tezí o jedno-

kají právní pojmy jako "zásluha", "odměna", pro výklad života víry. Lactantius to vše dovršuje, když zjevení Boží chápe jako zveřejnění božského práva, Institutiones Divinae.

značném souhlasu víry a rozumu, která pak zákonitě vyvolala fideismus, znevažující projevy intelektu. Jakožto věřící musíme být kritičtější než osvícenští apologeté - ne ani tak vůči víře, ale vůči intelektu. Kdy může víra souhlasit s intelektem a přijímat jej ?

Víra chápe samu sebe jako vykročení, opouštění starého (statu quo), které je možné v důvěře (PISTIS). Je to obrácení (CONVERSIO), změna smýšlení (METANOIA). Tato "změna smýšlení" se však netýká jen myšlení (NOEIN), jak je zřejmo z evangelního kontextu. Změna smýšlení je především pokání, příprava, očekávání; je to onen "Hlas volajícího na poušti : Připravte cestu Páně, ... !" (Marek 1, 3, podle Isaiáš 40, 3); "Činite pokání (tj. obraťte se, změňte smýšlení) a věřte Evangelium (důvěřujte radostné zvěsti)" z liturgie Popeleční středy.

To s sebou mimo jiné nese též výzvu intelektu, i když sám motiv je za intelektem. Tato výzva víry intelektu je kupodivu velmi podobná samotné možnosti řecké filosofie, starší než křesťanství : vyvázání ze samozřejmosti běžného mínění. Filosofie přece též předpokládá "obrácení" filosofa - od zaujatosti jednotlivými věcmi při obstarávání vlastních potřeb k moudrosti. Proto má křesťanství už v nejbližších generacích takovou afinitu k řecké filosofii. Vidí v ní pomoc v oblasti intelektu. S intelektem, který prodělá filosofické "obrácení" od předsudku a zdání k lásce k moudrému, pak víra žije v symbióze. Sofistika, která neprodělala opravdový filosofický "obrat", ale jen "využívá" dokazovací aparát starší filosofie k dokazování čehokoli, naopak posiluje lidskou zapředenost do sebe-obstarávání; ujišťuje nás o dokonalosti člověka v statu quo naší uzavřenosti. Sofistika, zneužívající formálních postupů filosofie, je též nepřitelem víry. Filosofie má proto chránit víru před pseudofilosofií, které bylo a je od dob sofistiky a helenismu vždy dost. Proto Klemens Alexandrijský ukazuje i tento užitek řecké filosofie a vzdělanosti vůbec : " ... neboť teprve všostranně zkušený křesťanský gnostik dokáže, jako lidský kámen užívaný ke zkoušení zlata, rozlišit sofistiku od filosofie, hříčky od skutečného cvičení, kuchaření od výroby léku ..."(1) Tak se též křesťanství chrání před "falešnou gnosis"

(1) Klemens Alex., Stromateis I.9

- rozplynutím v theozofii; stejně jako před strohým racionalismem sofistiky. Filosofie pro věřícího v jistém smyslu není "moudrostí tohoto světa", před kterou, se podle slov apoštola Pavla máme mít na pozoru, neboť jejím úkolem je též neustále prodělávat obrácení. V tom zjevuje.

Křesťanství filosofii rychle přijalo, ale tento dar oplácelo často podivnými způsoby : zatahováním filosofie do theologických spekulací, často filosoficky neadekvátních. Totéž však lze vidět i jinak : křesťanství umožnilo přetrvání řecké filosofie nejen ve smyslu kulturní kontinuity, ale především tím, že dalo nový impuls přejeté antické metafyzice. Křesťanství po metafyzice toužilo, ale současně se jeho vlastní témata víry po téměř dvě tisíciletí houževnatě bránila úplnému zvládnutí jakýmkoliv metafyzickým systémem. Theologie vypěstovala nejformálnější typy metafyziky, ale současně byla vždy nezdolným ostnem vůči ní, zvláště v podobách negativní a mystické theologie.

Filosofické myšlení platonského typu - jakožto požadavek pravého poznání (EPISTÉMĚ) proti pouhému zdání (DOXA) dosahovaný oním filosofickým "obrácením" (výstupem z jeskyně) - je přijímáno vírou, o níž máme tu představu, že je sama na úrovni pouhé DOXA, mínění, třebaš mínění pravdivého. S tím souhlasí běžný jazykový úsuv : co novím, tomu mohu věřit. Poznání může víru jen nahradit (pokud ji dokonce nevyvrátí), podobně jako poznání nahradí mínění (pokud bylo pravdivé, DOXA ALĚ - THĚS) nebo je vyvrátí. Skutečně, víra není ani tolik záležitostí přesvědčení, jako spíše důvěry a naděje. Není to jen "souhlas rozumu s poznanou pravdou" (Catechismus Romanus) - a i kdyby bylo jen tím - rozum by stejně dával souhlas "pravdě", která navzešla z něj; proč jinak by to činil. Doménou víry je skutečně oblast DOXA. Jenže DOXA není jen mínění a zdání (byť třeba pravdivé), ale též sláva ; např. DOXA TŮ THEU, sláva Boží, která se zjevila. Společným kořenem těchto dvou významů je jevení : to může být zjevení slávy (síly, pravosti), stejně jako jen zdánlivým jevem - vždyť "zdání klame".

V předkřesťanském platonismu se mínění (DOXA) týká jednotlivých věcí, kdežto (pravých věcí) se týká poznání, EPISTÉMĚ. Též v židovství (v překladu Septuaginty) a v křesťanství je

DOXA jakožto "zjevení slávy" záležitostí jednotlivou, konkrétní - je to jednotlivá událost zjevení, událost "dějin spásy". Též "sláva Boží zjevená na tváři Kristově" (časté téma u Pavla a Jana) je DOXA. Nyní však jde o "sílu jevení", které dává zjevu ideje přebývat v jednotlivém. Význam METHEXIS se nově naplňuje : "LOGOS se stal tělem (SARX) a přebýval mezi námi" (Jan 1, 14). Víra zhodnocuje pojem DOXA, dává mu význam ukazování se. To je pak místem legitimní evidence, zřejmosti. To, co se ukáže v pravosti, je zřejmě z víry, nezávisle na rozumovém vykazování. Tato evidence z víry je umožněna vírou samotnou, resp. jejími předpoklady : obrácení, METANOIA. Podobně je tomu s evidencí poznání (EPISTÉMĚ) ve filosofii. Rozdíl je ve filosofickém požadavku STERÉISIS - "zpevnění", zachytitelnosti, reprodukovatelnosti a sdělitelnosti poznání. V tom se víra obrací k filosofii, takže vzniká theologie; ve službách sdělitelnosti víry, ale i "modlitby intelektu" (Evagrius Pontikos), která je pak způsobem života a sama též zjevením.

Je-li DOXA zhodnocena jakožto jevení, může se vždy obrátit k EPISTÉMĚ, poznání. Je nutno se jen vyvarovat sofistiky, byť měla podobu vědy. Opačný proces však není tak samozřejmý : z hlediska intelektu je víra v oblasti DOXA a není důvodu k tomu, aby zde intelekt viděl nutně více než mínění, zdání; to je možné jen zakoušením evidence víry. Pokud je racionalita použita ke kritickému zkoumání víry, musí buď resignovat na svou kritičnost, nebo chápat víru jako pouhé mínění, chce-li si vůči ní kritičnost zachovat. Pak může v nejlepším případě ukázat některé téma víry jako mínění pravdivé. Odtud problematičnost kritických metod v theologii.

Svou touhou po reprodukovatelném ("zpevněném") poznání tak theologie uvádí do chodu metafyziku, ale vlastní princip evidence víry ztěžuje utváření této metafyziky, neboť zhodnocuje konkrétní jevení oproti abstrakci. Neplatí zde, že "o jednotlivém není věda možná". Zvláště v christologii a mariologii je platonismus církevních Otců přestrukturován. (1)

(1) Patrně z těchto důvodů sehrál platonismus v křesťanském myšlení tak velkou úlohu. Je pozoruhodné, že aristoteléské interpretace byly většinou ztrnulejší, ačkoliv to neplyne z Aristotela samého. Asi to souvisí s tím, že častým motivem recepcí aristotelismu bylo heslo "všeho s mírou". Mírný racionalismus

Konkrétno sa stáva ve víře především symbolem, který v sobě zahrnuje plnost významu. Výklad symbolu nahrazuje abstrakci a kritiku. Historická událost nebo jednotlivá věc jsou "vtělením", tvarem smyslu. Navzájem na sebe poukazují, takže zjevují skutečné universum, aniž by přitom umožňovaly extrapolaci našeho poznání pomocí nějaké formální struktury - algoritmu - neboť jejich vztahem není nutnost, ale svoboda. Tím, co se jeví, je symbol, to je zjevení v plnosti (sláva) odpovídající víře - ne jednotlivá idea, pojem. Symbol je mnohoznačný, živý, proto neumožňuje formalizaci postupu poznání. Zato umožňuje tlumočení, to jest hermeneutiku, která ukazuje vztahy symbolů.

Takto vzniklá theologie odporuje novověkému pojetí "vědeckosti", správnosti. Chová se mnohem volněji; vždyť symbolický výraz ukazuje, že řádem universa není zákon, ale svobodný život v mnohosti. Hned tvrdí více, než by se odvážila "střízlivá věda" (např. při alegorické exegezi, tj. hermeneutice Písma), hned zase naopak "bezdůvodně" nepřijímá vědecké metody, které by jí usnadnily cestu. Mystika je v domovem, alespon mystika intelektuální, která touží po theologickém vyjádření jakožto po meditaci. To platí o theologii "alexandrijské školy" a o té, která z alexandrijského typu theologie jakýmkoliv způsobem vychází. Novověký ideál poznání "jasného a zřetelného" dovedený až k požadavku formalizace vědeckého postupu poznání a legitimovaný v posledku v úspěšnosti a účinnosti ("užitku"), tuto theologii zavrhl natolik, že se mu stala symbolem nejnižšího stadia poznání. Tím ji však de facto položil do svých vlastních základů, které sice považuje za temné, ale z nichž nicméně vyniká. A že si to už začíná uvědomovat, toho dokladem jsou Ricoeurovy "dary modernity": Uvědomování doposud samozřejmých (nevědomých) metodických předpokladů našeho poznání; reflexe pohybu paradigmatu vědy; hermeneutika pohybující paradigmaty, jež byly v novověku považovány za "solidum" - konstantu.

Jak je ovšem možné, že se tato cesta theologie považuje mezi theology za zastaralou, konzervativní, nevědeckou? Skuteč-

přizpůsobeného aristotelismu měl držet "střední cestu"-mezi platonizujícími mystiky a dialektiky.

ně je konzervativní v tom smyslu, že vyrůstá z tradice a že vykládá odvěké symboly, typy. Je též ne-vědecká, neboť jasnost ideálu vědeckého poznání z ní teprve vyrůstá. S reduktivními postupy pozitivismu je dokonce nasmířitelná.

Přítom však není zahleděna do minulosti, neboť vykládá současnou zkušenost víry. V této aktuální zkušenosti nachází symboly, jejichž konkrétní tvar pochází z různých dob. Minulost je zde jen základem možnosti současné skutečnosti; je též přítomná, neboť se ukazuje, jeví se teď.

Theologové však hledají mimo tuto cestu též kritické metody. Jejich užitečnost vyplývá už z toho, že vinou naší uzavřenosti se škála naší zkušenosti stále zužuje. Je třeba spekulativní cestou poukazovat na tento deficit. Proč však používat kritické metody i vůči vlastní tradici (Písmu, dogmatu, liturgii, zvykům)? Kde se bere výzva ke kritice, k reformě?

- - -

Cesta theologie je cestou zjevování - v tomto smyslu je i celá theologická tradice zjevující. A neplatí to jen o theologii, která je intelektuálním hlediskem křesťanského života, ale o životě vůbec, pokud je skutečně živý. Tak vzniká křesťanská tradice, jež vyrůstá ze základu možnosti křesťanství: víry. Je proto jejím výkladem, neboť zjevuje možné různé tvary křesťanství. Není však jen explikací základního "axiomu" křesťanství. Žádné takovéto "prvotní křesťanství - onu postatu křesťanství, která se v různých dobách projevuje různými způsoby - nikdy nenajdeme (podobně jako aristotelik nikdy neuvidí materiál přímam). Základem naší víry a naší spásy je osoba Ježíše Krista; k němu se vztahujeme osobní vřecí - historický vztah k Ježíši z Nazareta je podřízen osobnímu vztahu víry jako jedna možná podoba. Naš život je v následování Jeho utrpení a vzkříšení - tak uskutečňujeme nám vlastní podobu křesťanství. Známe jen různá uskutečnění křesťanství; ta jsou podobou našeho vlastního života. To je celek tradice přítomný v nás. Přítom se jedná o totéž křesťanství - ne o jeho společnou podstatu, ale o kontinuitu a diskontinuitu smyslu. Právě tato kontinuita si často vyžaduje hluboké proměny; chceme-li jí být věrni. Živý organismus se musí umět v určitých obdobích přestrukturovat, chce-li naplňovat možnosti svého života. A neby-

vá to jen změna povrchního zabarvení - zrovna tak platí opak : ani nejhlubší proměna živého organismu se neděje kvůli zamítnutí dosavadního života. Potud je tedy požadavek reformy požadavkem života, který se děje v růstu i v proměnách. Reforma (theologie, liturgie atd.) nemá rušit kontinuitu, ale pokračovat v ní vlastním životem. To je nárokem křesťanské tradice samotné a nárokem každého života. Zde však ještě nenacházíme místo pro kritiku, i když chápeme, že může vznikat mnoho obtíží, ze kterých pak kritický postoj vyrůstá. Vývoj se však spíše než kritikou děje (pokud jde o teologii) domýšlením tradice (růstem) a pokračováním dosavadního paradigmatu theologického poznání (proměnou). Zde je kritika nanejvýš stimulem. Přitom však spolehlivě cítíme, že místo kritiky v teologii je významnější, než jsme jí doposud určili - tzv. "progresivní" theologie je toho dokladem.

Tradice je zjevováním v lidské činnosti a v lidském myšlení. Právě tento rozumějící přístup ke všemu dějinnému a konkrétnímu je typický pro křesťanský Západ. Je jen důsledným domýšlením roviny víry (sféry DOXA jakožto jevení), že Západ do nikájsko-konstantinopolského Symbolu víry vkládá "FILIOQUE". Zjevování se neděje jen tím, co je věčné a neviditelné, ale právě v oné UNIO HYPOSTATICA - v jednotě jednotlivého života a smyslu celku. Proto : "(CREDO) ... IN SPIRITUM SANCTUM, DOMINUM ET VIVIFICANTEM, QUI EX PATRE FILIOQUE PROCEdit ..."(1) I to zhodnocení inkarnace smyslu, dějinnosti, je především dílem Augustínovy obnovy křesťanství. (2) Západní theologie tak má ve vínku (a nejen theologie) být pokračováním zjevení - to jest stále nově ukazovat radikální zjevování. To je jedním ze zdrojů dynamiky Západu.

Nese to však s sebou obrovské nebezpečí : všechny naše chyby a nevěrnosti, celá naše špatnost se tak stává součástí tra-

(1) Oproti původnímu řeckému : " ... EIS TO PNEUMA TO HAGION, TO KYRION KAI ZOOPION, TO EK TŮ PATROS EKPOREUOMENON ..."
(Dz 150)

(2) Srv. : Milán Pachovec : Svatý Augustin, Praha 1968
(Augustínovu teologii a její vliv považujeme za vůbec typickou ukázkou reformy, která překračuje dobové paradigma křesťanství, aniž by rušila tradici, ale naplňuje ji životem).

díce zjevení. Výzva zjevování je vždy před námi a nad námi a každé její "vtělení" v nás je vůči této výzvě nedostačující. Je nedostačující ne proto, že je vtělením, ale proto, že není plně vtělením; vinou naší uzavřenosti a pokleslosti vzhledem ke všemu nově přicházejícímu.

Při tomto postupu pak snadno lze nejrůznější zlořády vyložit jako svatě ustanovení, "posvěcené" životem mezi věřícími, jako zjevují symboly. Pro případ takových postupů si nemusíme chodit do historie. Takto "posvěcený" zlořád lze pak navíc ještě "theologicky" vyložit, tj. zařadit do kontextu tradice jako jeden z projevů zjevování. Z novějších příkladů nám budiž varováním např. "theologické" garantování měšťácké morálky nebo politické oponentury.

Toto nebezpečí udělat z theologie omluvné zdůvodňování se týká každého z nás. Nestačí jen dobře rozlišovat, neboť kde vezmeme měřítko, když je od theologie teprve očekáváme. Je to jeden z důsledků roviny víry : DOXA. DOXA je skrze víru zjevením (slávou), ale z našeho pohledu s sebou nese i zdání, mínění, klamnou slávu. Proto je theologii vlastní nejen pasivní úcta k tradici, ale i požadavek neustálé proměny, reformy - "SEMPER REFORMATA" - v tom se zjevuje víra jako vždy překračující každý status quo, a právě toto je úcta k tradici. Zde je vlastní místo pro kritiku. Opět se však musíme vyvarovat historizujícího objektivismu. Je pravda, že je mnoho historických událostí theologie, které je nutno takto kritizovat, ale odkud pramení naše antipatie k nim ? Nejsou vnějším odrazem nás samých - archotypu našeho stínu, řečeno slovy C.G.Junga ? Kritika nesmí vycházet z vnějších měřítek. Musí být projevem překročení statu quo a pomocí k tomu. Proto musí být výrazem obrácení - obrácení se od sebe samého - změny smýšlení, tedy pokání. Kritika skutečně theologická se neděje ze síly intelektu a znalostí, ale je jednou z podob pokání. Je předpokladem života - obrození, znovuzrození; přiznáním vlastních mezí (konečnosti), přijatím "stínu". Tak je kritika výrazem pokory - HUMILITAS - schopností přijímat. Tímto paradoxem kritiky jako pokory a přijímání se dostáváme do rozporu s vulgárním pojetím kritičnosti. Za kritiku sypřece běžně považuje aktivní souzení případně odsuzování podle daných měřítek - tedy opak pokory a odmítání místo přijímání. Podobně pokora se v běžném mínění nedává do souvislosti s kritikou, ale nanejvýš se sebekritikou.

Není však pravá kritičnost ochotou vydat sebe soudu toho, co se zjevuje a pouze tak kritizovat vše ostatní jako součást sebe? Pokud bychom vyšli z vulgárních představ pokory a přijímání, pak se stejně vzdálíme kritice vedoucí k reformě, jako též pokoru zaměníme za její opak - resignaci.

Tradice má snahu svoji hodnotu nějak sama nárokovat a tento svůj nárok ukazovat. Nejzjevněji se to děje tak, že tradice sama vede k tomu, aby její prvky přecházely do sféry posvátného, numinozního, nebo aby byly právně závazné. To se může dít už při vzniku daného tématu (symbolu) - vyhlášením dogmatu nebo právní normy - nebo dlouhodobým zvykem, který sám "posvěcuje".

Je darem naší kultury, že můžeme rozlišovat dimenzi zjevování jsoucího (ontofanie) a dimenzi zjevování posvátného (hierofanie). Mýtický svět tuto možnost rozlišení nemá. I tato naše možnost je poselstvím tradic filosofie a víry. Posvátné je výrazem archetypu. To je funkce dogmatu a všech tzv. "předmětných výpovědí" víry (věřit v to a to, FIDES QUAE CREDITUR). Předmětná víra není jen výrazem degradované víry nebo pověry, ale výrazem a tvarem víry nepředmětné, čistě schopnosti překračování (1). Je jejím symbolem. Předmětná víra je však živá jen tehdy, zjevuje-li víru nepředmětnou. Jako theologové ji musíme umět takto interpretovat, pak je zdrojem bohatství theologie a ne zátěží; jako je bohatstvím každý symbol - tajemství je pobídkou a zdrojem, ne překážkou cesty. Dogma je zde "PRO NOBIS ET PROPTER NOSTRAM SALUTEM" - pro nás a pro naši spásu. Pokud se takový výklad neděje, ať už spontánně nebo alespon theologickým výkonem intelektu, pak se dogma stává "jen" kolektivní pamětí, přebývá ve sféře nevědomí, i když jeho znění je třeba obecně známo. Dogma je tvarem zjevení. Ale to, co zjevuje, současně též zakrývá. Totéž platí nejen o dogmatech, ale i o událostech zjevení. Je to vyjádřeno už starou typikou REVELATIO (zjevení) a

(1) Analýzu "nepředmětné víry" přejímáme ze studie Gerharda Ebellinga (sborník Křesťanství dnes, ed. Jiří Němec, Praha 1966) nikoliv však celkový koncept. Spíše upozornujeme na středověké rozlišení FIDES QUA CREDITUR a FIDES QUAE CREDITUR.

VELAMEN (rouška). Zjevení je odstranění roušky, ale rouška přitom není něčím, co zjevování brání; naopak je jeho symbolem. Jejím odstraněním se ukáže něco nového, co je zjevováno opět novou "rouškou" - podobně jako smysl je textem vyjádřen a ne zakrýván a přitom potřebuje interpretaci, která opět je jen poukazem, i když novým. Každá zjevující událost je rouškou, která nám ukazuje i zakrývá. Opona Velechrámu a Rouška Veronika jsou symbolem podvojného vztahu všech věcí a událostí ke zjevování.

To, co činí událost zjevující je, že se objeví (třeba i v legendě.) Ale jedno-značné vyjádření pochopením události zase nově zakrývá - dává jí nový tvar. Pochopení bez tvaru není ničím. Toto nic je temností, v níž přebývá tajemství. Symbol je však současně světlý : lze jej vyslovit. Cesta chápání je tak cestou interpretace bez konce; hermeneutiky, pohybu paradigmatu - toho paradigmatu, které umožnilo vidět určitý tvar. Chápání nelze nařídít zákonem. Je mu vlastní, že chce svůj nárok ukázat samo.

Neustálý výklad, jenž je pohybem paradigmatu, je veličinou ontologickou, nejen gnoseologickou. Vznikají nové "roušky zjevení." Nejde však jen o tuto "obnovu". Radikalita každého zjevování znamená "trhání opony chrámové" : sebezničení zjevujícího (nikoliv destrukce symbolu naší aktivitou !) Toto místo má v křesťanství Kristova smrt na kříži, která je Pavlovi "vyvýšením" - vystaveností. Ve vlastní vystavenosti, opouštění sebe same je "vpodobení do Krista" - IMITATIO CHRISTI. To je opět výrazem pokory - HUMILITAS. Přijímat zjevování a být jím, to je odhodlanost k riziku. K překročení sebe sama, které není tíránstvím.

Tradici je však vlastní, že svůj nárok ukazuje i skrze nárok právní. Tak u Tertuliána vzniká latinský typ teologie : vztah ke zjevování je právním závazkem, což vede až k tomu, že "nové zjevení v radostné zvěsti o spáse" se pak chápe jako Nový zákon. Je to nedůvěra (až odpor) k řecké filosofii; tato nedůvěra vede k právnímu výkladu zjevování, neboť nemá jiný výrazový prostředek. Navíc právo odpovídá požadavku "zřetelnosti". Zde vznikají pojmy jako "zásluha", "odměna", "trest". Křesťanství se stává "dokonalou morálkou", garantovanou "božským záko-

nen". Theologie je "božským právem"; toto právo je vykonáváno "církvním magisteriem". Rigorózní tón spisů Tertuliána a Cypriánových je toho dokladem, stejně jako změna akcentu od kontemplanace k askézi.

Augustinovo křesťanství uchránilo Západ od tohoto scestí, ale neuchránilo jej od rozsáhlého proniknutí těmito termíny. Dogma pak mohlo být garantováno též právem, jako výraz "božího zákona".

Zákon též zjevuje, je tvarem. Židovská TÓRA je cestou zjevení. Radikální zjevování je však prorocká vize; hlas proroků, jenž je vždy za zákonem, a proto někdy i mimo zákon. Naplněním zákona (jeho smyslu) je osvobození od něj.

Nakolik je však naše zákonodárství a TÓRA srovnatelné? Vždy jde o závazek, ale západní theologie přidala k úskalí zákona a práva další nebezpečí – možnost dodatečných omluvných interpretací. Protože pro Západ je i jednotlivé zjevení, je možno vytvářet racionální konstrukce, které zdůvodňují oprávněnost a závaznost našeho statu quo. Upadlost stávajícího stavu upadlosti lidské existence se právem kodifikuje, život zaměřený na sebeobstarávání se stane normou. To vše je pak ještě možno "filosoficky" vyléžit jako "etiku" nebo "sociologii".

Neschopnost práva být theologií je dána vlastní povahou zjevování, které je "vždy nové", "mimo očekávání". Víra znamená překročení statu quo (každého – i "dobrého"), kdežto právo kodifikuje, udržuje – odpovídá snaze "zachránovat". Jenže "kdo chce svůj život zachránit, ztratí jej". Pokud chce právo být prostředím zjevování, může to činit jen tak, že není samo sobě normou. (A už vůbec ne normou theologie). Zákon může být výrazem určitého životního rytmu a tak dávat "pravidla hry". Vždy ale jde o věc služebnou.

Právní pojetí theologie má však i některé zdánlivě méně nápadné, ale o to nebezpečnější důsledky: morálně právní výklad může v racionalistické filosofii najít své přestrukturování. Systematickou "ontologii" baroka lze interpretovat morálně právně a dostat tak ucelený koncept "morální onto-theologie". Novověká metafyzika se zde stává "theologií" tím, že dostane právní závaznost. Bůh se pak stává "transcendentálním účtinním" našich jednotlivých činů. (1) To je dnes bohužel

(1) Jan Patočka, Kritika Masarykovy filosofie náboženství (Kant, Masaryk, Dostojevskij), Praha, listopad 1976, rukopis

běžná představa "tradiční" theologie. Toto pojetí křesťanství pak nemá už nic společného s "radostnou zvěstí o osvobození", kromě svatých jmen. Kritika nemůže směřovat proti jednotlivým tezím tohoto myšlení, neboť jsou skutečně natolik koncise, že by to znamenalo i negaci tradice. Kritika musí sestoupit k základům možnosti tohoto myšlení, k jeho souvislosti s osvícenskou metafyzikou.

- - -

Proti tvůrčímu pojetí theologie se záhy ozývá reakce. Theologie tvořící tradici, tvořící symbol, totiž proměňuje neustále křesťanství. Např. i tím, že na "jeho" půdu přivádí "řeckého ducha" - filosofii. Jenže křesťanství nemá žádnou "svoji" půdu, pokud chce být universálním. Theologický symbol osvobozuje jednotlivou událost zjevení od jednoznačného výkladu, je poukazem na její universalitu, aniž by vždy musel přejít k abstrakcím. Tak je i legenda vyjavením smyslu události. Událost se událostí stává až svým projevením. Současně se ale symbolický výraz může dostat do nebezpečí, že se oddělí od konkrétna; pokud se stydí za tento svůj původ. Skutečně se např. alexandrijská theologie občas ocitla v nebezpečí podcenění historických a lidských momentů, v podobě monofyzitismu. Monofyzitismus ve svém podcenění lidství Kristova už nedokáže držet symetrii symbolu UNIO HYPOSTATICA a tak se uzavírá před "horizontální" rovinou zjevování, zná jen cestu "nahoru". Podobně i alexandrijská metoda exegese - alegoréze - může zdegradovat k libovolnosti pouhé fantazie. Obranu vůči tímto jednostranným tendencím však nemůže být žádné vnější hledisko, to jest kritika v běžném slova smyslu. Korektivem může být jen věrnost theologie vůči životu víry a snaha o filosofickou relevanci - to jest péče o vyjádrění ontologického obsahu křesťanské zvěsti : radostné zvěsti o překročení propasti mezi jednotlivým konečným životem "zde a nyní" a zjevováním božského v celku.

Pokud se theologie chápe jako mluva zjevování, je tvůrčí. Proti tomu však vyvstává reakce, která trvá na "původním" tvaru zjevující události - lpí na staré tradici a doslovnosti Písma a na tom chce zůstat; nechce podstoupit cestu theologie.

Proti pochopení v legendě nebo filosofické reflexi staví historicitu faktu. Proti filosofickému obsahu tradiční theologie staví vzpomínku na minulost a logiku.

Poprve se s koncipovaným projevem takovéto reakce setkáváme v antiochejské škole, která proti symbolickému výkladu Písma (v Alexandrii) staví zkoumání jeho slovního a historického významu. Theologie je kritikou, kritickým zkoumáním především v oblasti historie a filologie. Tato redukce symbolu na konkrétní, konečné a zachytitelné jsoucno je projevem každé kritiky. Novověk (zvláště pak minulé století) velkolepě uskutečnil ideály antiochejského typu theologie. Spiritualita osvícenství a pozitivismu zúžila pojem poznání i v theologii natolik, že mnoho theologů si nedevedlo představit jinou možnost theologie, než "vědecky" učená zkoumání mnoha historických jednotlivostí, ze kterých je třeba nakonec vyvodit morální poučení. Kvantitativní rozvoj novověkého typu vědy k tomu dodal napřeberné množství svých poznatků z archeologie a podobných disciplín. Tento rozchod se symbolickým výrazem, rozchod s tvůrčím pojetím theologie jako zjevování, je současně též rozchodem s filosofií. Filosofii je třeba odstranit z dogmatického vyjádření. Kritická theologie se chce osvobodit od "každé metafyziky" tím, že nepřistoupí k ontologii a kosmologii. Její logické nástroje a etické vývody se stávají ideologií, i když novou ideologií - "křesťanským" humanismem. Mění prioritu tohoto typu theologie připisujeme nedostatku odvahy a víry, což se projevuje v přejímání metod speciálních věd do theologie a v přejímání životních ideálů "tohoto světa" (to jest ovšem světa peněz, moci, pohodlí a humanismu) v křesťanství.

Taková theologie se buď omezí na textovou kritiku a demytologizaci Písma a historický výklad dogmatu, a pak se stává speciální historickou disciplínou - nebo těmito metodami pouze "prověřuje" fakta, se kterými chce dále pracovat. Tak má např. biblická theologie vycházet z výsledků literární a historické kritiky Písma a systematická theologie z dějinného výkladu dogmatu. Jenže kritika je už výběrem. Vychází se už z určitého výkladu toho, co je pravé, skutečně jsoucí. Toto nevyjádření pochopení pravosti se pak projevuje do výsledku. Theologie se pak stává interpretací tohoto světa v křesťanských termínech; "tohoto světa", ne světa. Paradoxem zůstává,

že její kritika mířila původně vůči pokleslostem tradiční theologie, vůči její nevěrnosti sobě samé. Kritický přístup, to je aktivní souzení, ztěžuje možnost pohledu na vlastní paradigma. Paradigma se stává nejprve nedotknutelným, neboť je garantem správnosti "vědeckého" poznání, pak zapomenutým, neboť je už samozřejmé. Bez pohybu k vlastnímu paradigmatu není theologické zjevování možné. Tam, kde kritická theologie udržela i reflexi vlastních předpokladů, nebo tam, kde nepátrá po jednotlivostech, ale po horizontech dějinné zkušenosti, tam může komunikovat s tradiční theologií symbolů.

Často však kritická metoda vede jen k omezení pohledu na zjevování, ale současně staví člověka do centra. Ukazuje tak nevyřknutý předpoklad, že člověk je tím, kdo aktivně soudí a tak vytváří hodnotu jsoouca. Člověk se stává tvůrcem smyslu ve světě. Odtud důraz na autonomii člověka a důležitost jeho aktivního jednání, práce : od pelagiánského "sebezdokonalování" až po nynější "budování". "Království Boží" je tak v naší moci a eschatologie je negována tím, že se uskutečňuje plánovitě lidskou silou. Metafyzika je skutečně překonána : je skutečně-na, inkarnována ve světě.

Athanasiova polemika proti Ariovi a Augustinova polemika proti Pelagiovi ukazují, jak velikou cenu musí theologie platit, chce-li si udržet eschatologii, chce-li být cestou zjevování. Je tu stále pokušení eschatologii vytěsnit, tím se mnoho zjednoduší; ale znamená to rezignaci na každé pokračování. Proti logicky koncišnímu a jasnému pelagianismu musí Augustin vytvořit řadu symbolů od "dědičného hříchu" po "predestinaci", často s velmi rozporuplným výkladem. Tato odvaha je možná jen v důvěře, že symbol je silnější než formálně vykazatelná nauka. Právě tyto symboly bývají příčinou pchoršení až posměchu, ale též dávají chápání : ve své mnohoznačnosti a v napětí vůči anthropocentrickému výkladu. Zvou k sestupu k paradigmatu, které "jasnou" nauku (např. pelagianismu) umožňuje. Augustin chce radikálněji překročit status quo, proto ukazuje jeho meze drastičtěji.

Anthropocentrismus se vykazuje svou logikou. Dovede vytvořit důkazný systém, neboť pracuje s jednoznačnými pojmy, s neživými formulami v rámci nehybného paradigmatu. Dovede se jasně

a zřetelně vykázat. Už Athanasios namítal ariánům, že jejich "rozumování" postrádá jiného smyslu než zveličení sebe sama. Proti tomuto SYLLOGISMOS staví Kristův kříž - symbol vydanosti (1). Gregorios z Nyssy to opakuje a říká, že ariánské nadbytečné "umění slov" - TECHNOLOGIA - vyjadřuje jen člověka samého - tedy jeho status quo(2). To je vždy základem sofistiky.

Celý ten nanejvýš nebezpečný pokus o kritickou teologii (podniknutý ponejprv v Antiochii) má však ještě další pozoruhodný motiv, který jej může činit zjevujícím. Je to pokus o vyjádření specifika židovské a křesťanské tradice. Tvůrčí teologie symbolů je výrazem universality, kritický postoj vůči této teologii je výrazem toho, co je v židovské a křesťanské tradici vlastní utajeným jádrem. Život nepředmětné víry obracející se proti dogmatickému náboženství; postavení člověka do centra zjevování (3). Kultivované formy ateismu jsou skutečně plodem této tradice a možné jediné takto.

Nárok universalitě vytváří teologii, je cestou pokračujícího zjevování a překračování kulturních okruhů. Střežení specifika tuto teologii obětuje, je její destrukcí, která chce dojít k "jádru". Tradiční teologie (tj. teologie tradice) zjevuje bohatstvím symbolů; kritická teologie zjevuje jejich bchutím, je "koncem teologie", negací jejích pramenů i přeměnou v řadu speciálních disciplin.

"Koniec teologie může být neobyčejně živý a může dát vznik nečekaným obrátům. Např. "demytologizace" musí předvést nejen historické realie, ale i význam dávno zapomenutých mýtů, aby pak mohla provést svoji redukci. Při poctivém provádění této redukce (demytologizace) se však smysl mýtických symbolů nejen

(1) Athanasios, Oratio III contra Arianos, Migne PG26, 321 nn. Cfr. : Athanasios, Vita Antonii, PG 26, 952 C.

(2) Gregorios Nyss., Contra Eunom. I.

(3) Cfr. D. Bonhoeffer - idea nenáboženského křesťanství uskutečnitelného zdůraznění nepředmětné víry - víry jako pouhého "vykročení". Vychází z Malých proroků (Amos, Ozeáš) a synoptických evangelií a ukazuje i "ateistický" obsah této tradice.

destruuje, ale současně i nově představuje.

Poctivost v cestě (v metodě) je pro zjevování překvapivě postačující.

Podobnou ukázkou poctivé a důsledně vedené redukce je psychoanalytická metoda Sigmunda Freuda. Důslednost této redukce odhalila netušené vztahy, které pak mají vlastní život i mimo reduktivní koncept; dokonce samy poukazují k jiné cestě výkladu, jak ukázal C.G.Jung.

Reduktivní postupy kritické teologie paradoxně orientují zájem na filosofické a psychologické zkoumání staré mytologie a tak jí opět dávají zaznít. "Tradiční" teologie tak povstává z vlastního popela, mají-li její kritikové odvahu destruovat důsledně - pokud opravdu důvěřují své metodě. Že při tom může vznikat mnoho zmatku, je samozřejmé, ale není tento zmatek jen výrazem nepochopení?

Nevidíme naše řešení tématu cesty teologie v expozici šťastného obrazu setkání obou theologických typů, při čemž by "tradiční" teologie zanikla v tom smyslu, že by pod tímto názvem zůstala jen upadlá ztrnulá složka tradice a všechno bohatství symboliky by přešlo na jiný název - nebo že by kritika prostě restaurovala theologickou tradici. To je jistě vposledku nějak možné, konvergence zde je. Avšak je to nejen příliš obtížné, ale i zbytečné. Učležitější je onen poukaz konvergence, který umožnil renesanci staré theologické hermeneutiky. To jsou Ricoeurovy "dary modernity". To je Jungova srázná cesta od klinické psychopatologie k porozumění theologické (a alchimické) tradici, která se Jungovi z gnostického prostředí stala tématem výkladu a médiem porozumění. Tak byla tradiční teologie znovuobjevena dříve, než byla destruuována nebo zcela zapomenuta. Nemusí povstávat z vlastního popela. Může se osvobodit z obranných legalistických a osvícenských desinterpretací, obohacena o obrovskou a draze zaplacenou zkušenost novověku - zkušenost transcendentality subjektu.

- - -

Potřeba reformy křesťanství je zřejmá. Nejde jen o křesťany samotné, ale též o to, aby křesťanství bylo zase: "solí země a světlem světu". Reformu vedenou kritikou považujeme nejen za ne-

bezpečnou (neboť může snadno přerušit kontinuitu tradice), ale i za příliš částečnou a povrchní. Bojíme se, že často vede k přizpůsobování se tomuto světu – místo k radikalizaci víry, která má překonávat jak "ducha tohoto světa", tak ztrnuté církevní formy. Motorem reformy nemá být přizpůsobení, ale interpretace tradice v jejích vlastních intencích – to jest v tom, jak poukazuje mimo meze současného stavu křesťanství. To může vést k mnohem radikálnější proměně než kritika a přizpůsobování, a to při plném zachování kontinuity tradice.

Tato cesta theologie je cestou plurality : spojení všech tradic, které zjevují, v jejich životodárném napětí. Nejde už jen o vztah palestýnského křesťanství a řecké filosofie – jak o to šlo Justinovi, Klementovi a Órigénovi – ale o vztahy v celku naší zkušenosti, která je vyjadřována rozmanitějšími podobami. Vyžaduje však důvěru v to, že smysl veškerenstva k nám promlouvá, že se nám ukazuje, i když se skrývá. Tak jedině se lze odřeknout sofistiky sebe samých, která se ráda projevuje v dukazech a jasnosti. Důvěra ve zjevování umožňuje dát slovo hlasu symbolů, tvarům tajemství. Pak by křesťanské theologické kategorie zjevení, milosti, spásy a víry mohly nově promluvit – a tato mluva by snad mohla být hlasem toho očekávaného "das andere Denken", nového slova dějin.

"Pravda je to, co ukázalo mýtickému člověku poprvé sen o vesmíru, co starému řeckému člověku ukázalo svět jako jsoucno vcelku, co nám moderním ukázalo svět jako dílo subjektu. Ale ten nový příchod, ten musí přijít s něčím pozitivním, ten musí přijít jako radost." (1)

(1) Jan Patočka, Konec filosofie II/31

Kalypton

Z A P Ř Í S E B E S Á M

Meditace na Mt 16, 24-25

"Ježíš řekl svým učedníkům : Chce-li kdo za mnou přijít, zapři sebe sám, vezmi svůj kříž a následuj mne ! Neboť kdo by chtěl svůj život zachránit, ztratí jej, kdo by však svůj život pro mne ztratil, nalezne jej".

Mt 16, 24-25

Proč stále začínat u věcí vonavých a snadných,
reklamně červených, lákavých, pěkných na pohled ?

Začněme raději tímto slovem, drsným, temným, těžkým,
slovem tvrdé řeči.

Vždyť je kladeno na sám počátek cesty,
je to předpoklad a zároveň překážka, kámen úrazu,
znesnadňující příliš lehkomyšlný a lacině samozřejmý vstup.
Všechno je vlastně vyřčeno v této řeči na cestu, iniciační řeči:
že jde o stezku života,
že je to cesta úzká,
že prochází údolím smrti,
že vede přes "chceš-li",
že tu jde o záchranu, nalezení,
že jde o sebe-ztrátu,
že vede za Ním.

Nechme se vyzkoušet těmito slovy,
nechme je v sobě zaznít.

Třeba ne hned všechna, třeba jen tu první podmínku
"zapři sebe sám" - vždyť ta nás nejvíce uráží,
třeba ne celou, třeba jen ta dvě slova :
sebe sám.

Zapři, odmítni, už neznej sebe sám !
Úlej byl přilít do ohně,
plamen vyskočí, horký nápoj vzkypí :
podržme v paměti tu horkou pěnu, nefoukejme hned do ní,
buďme pozorní k tomu, co v nás klokotá a co v nás pálí,
je-li nám řečeno :
zapři sebe sám.

Je to pocit nejprve jakoby smyslový :
jakoby cizí ruka ledově, drze, nestydatě sáhla na teplou kůži
našeho já.

To že je poselství radostně zvěsti ?

Je to opravdu ten mírný a laskavý Ježíš evangelií, kdo toto říká?
Natlačí se tu totalitární ideologie nějaké přehnané instituce,
aby mne okradla o moji osobnost, o mé soukromí a důstojnost,
aby ze mne udělala manipulovatelné číslo ?

Není Ježíš tohoto výroku blouznivým vizionářem a svůdcem,
strhávajícím mne k temným hrám orientálních náboženství,
když už za vstupenku do arény musím zaplatit svou kritičností,
střízlivým rozumem,

svým solidním, světlým, z běhu každodennosti spolehlivě známým já?

Kam vede cesta, která smí stanovit tak šílenou cenu ?

Který surový kámen chce zneklidnit hladinu vody,

v níž vidím svou tvář, ptáky, oblaka a večer hvězdy ?

Jaký protímluv a absurdní blábol chtít,

abych okradl sebe o sebe ?

V jaké ne-já se mohu zřítit z domova nejdůležitějšího,
mateřsky vonícího, důvěrně zadýchaného já ?

Jakým silám budu vydán v šanc,

vzdám-li obranu svých hranic

a nechám-li znejistit linii svého horizontu ?

Nechme chvíli křičet všechny uražené a zjitřené vrstvy
naší bytosti,
proti té ostré, cizí výzvě,
avšak nedejme se tím hlukem pohltit.

Jsme uražení : to je dobře.

Přijímáme-li nárok "zapři sebe sám" tak,

že nás zprvu popouzí, bolí a pálí,

pak jsme na dobré cestě.

Už jsme se vyhnuli pokušení chápat jej jako další variantu hesla "překonej sám sebe",

jako morální údernictví,

už víme, že nejde o siláctví, s nímž bychom se tahali za vlastní
cop

k oslnivějším stupínkům na křivce mravní výkonnosti

a s uspokojením pak zapisovali kladné položky

asketického zlepšovatelství

do knihy výkazů a účtů.

Jděme však dále :

neobrazil v nás bolestivý řez radikálního nároku

něco hlubšího, co mluví jinou řečí, "zapři sebe sám",

než kvílivé viklání vychýlených jistot každodennosti ?

Buďme pozorní k oněm zastřeným hlasům,

skrytým polohám, divným náladám, vůním a barvám našeho života,

které kvetou spíše jaksí ve stínu našich dní

a proto oku uvyklému světlu všednosti

nejsou - alespoň zprvu - snadno zřetelné.

A vskutku : vystupuje tu ještě jeden hlas,

ještě jedna nálada.

Kdesi poměrně hluboko, vespod a jaksí napříč nás

se ozývá cosi,

co vychází vstříc hlasu, vyzývajícímu naše já,

aby zapřelo a překročilo sama sebe.

Je tu cosi, co tuší : zapřeme-li sama sebe,

ono zapřeno nebude, nebude na tom trhat, it,

oddychne si.

Je tu cosi, co chce být nahé a svobodné,

nemít žádné zábrany, žádné starosti,

žádné úřady a důstojnosti, žádné závazky a povinnosti,

žádnou minulost, žádné plánování,

jen bezhraničně důvěrnou přítomnost

jako nekončící palouk rajscky šlavinaté trávy pod nohama :

být jako dítě.

Vůle k novému počátku, novému zrození, dítě v nás,
ozývá se v cinknutí novoročních přívětků,
i v patosu velikých předsevzetí ;
obvykle však bydlí hlouběji
a dává nám pocítit svoji přítomnost jen ve chvílích,
kdy půdu naší racionality obleje či docela zatopí
teplá voda nenadále vytrysknuvších podzemních pramenů.

Bylo by možno hodiny rozjímat o tomto podivném Dítěti,
které v nás bydlí,
mluvit o tom, jak dovede zčeřit říčku fantazie,
jak rozumí ptačí řeči citů,
jak jako dýchání potřebuje své hry,
jak přichází ke slovu vždy, když si hrajeme
- nevynecháváje ani takové polohy her, jako je urotika a jako
jak vstupuje do našich snů je válka -
a jak - dusíme-li ho v sobě - dovede si své nespoutané hry
- neboť hra je jeho mluva a jeho živel -
tvrdohlavě prosadit za cenu velkého rozbourání
naší střízlivé skutečnosti.

Nějsou nakonec všechny úniky z šedivé průměrné každodennosti,
včetně střemhlavých pádů do opilství a všech "temných skutků",
v posledku tragickými pokusy
vlámat se k tomuto dítěti v nás,
zapomenuté, ztracené, zrazené poloze života,
s níž "na světle", "ve dne" se setkávat opravdu asi nelze ?

Co jsme teď vytěžili ze setkání s tímto Dítětem ?

Chceme říci,
že v jádru naší bytosti je cosi přirozeného, čistého, nezkaženého,
co má v pohybu obrácení přijít ke slovu ?
Naprosto ne !

Jednak o tomto dítěti nelze jednoduše tvrdit,
že je nezkažené a čisté -
je spíše jaksi mimo dobro a zlo
a před všemi morálními soudy, ~~je~~ **je** ~~není~~ **není** námi,
jednak jaksi zároveň je a není námi,

neboť předchází jakémukoliv dění skutečnosti na subjekt a objekt a v objekt - subjektivním pohledu ho vůbec nelze uvidět. Dále pak nejde o ně jako takové, ono samo není zdrojem pohybu obrácení a ani jeho cílem - je spíše poukazem a bereme ho za svědka.

Za svědka toho, že lidská skutečnost je vrstvena jinak, než se zdá pohledu ulpívajícímu na povrchu věcí, za svědka toho, že skutečnosti, bydlící ve stínu našeho každodennosti zaměstnaného a rozptýleného já mohou zprostředkovat větší jasnost a že v této jasnosti, v tomto osvětlení z jádra a hloubky, lze nahlédnout pohyb, vyznačený slovy "zapři sebe sám" jako pohyb nikoliv absurdně ničivý, nýbrž smysluplně tvůrčí.

Zapři sebe sám znamená opravdu v jistém smyslu rozlomit, rozbít své já -
rozlomit, o t e v ř í t ,
nikoliv znehodnotit.

Rozlomit, jako se rozlamuje pečeť na dopise,
který chce číst,
rozbít, jako se rozbíjí skořápka ořechu,
který mi byl darován k jídlu.
Je to tortura iniciace,
bolestné zrušení falešného, povrchního srozumění
se sebou samým.

S e b e s á m -
to není jádro mého bytí, to je jeho skořápka,
která musí být napřed rozlomena,
je to jistý tvar, jistý způsob našeho bytí,
povrch, který se chce zdát být jádrem,
spoutání, které se chce jevit jako suverénní
nezávislost a svoboda.

Zapři sebe sám
- ta výzva míří stejným směrem jako jiné Ježíšovo slovo :
Zrno pšeničné, nezemře-li, samo sobě zůstane,

zemře-li, mnohý užitek přinese.
Otsud mu zkusme rozumět.

S e b e s á m , sebe sám,
sám sobě, sám pro sebe, sám o sobě, v sobě sám ...
zaposlouchejme se dobře do tohoto rytmu,
do tohoto tance divokého, supivého,
už ho máme plné uši,
není to těžké, vybavit si ten rytmus -
často jím zní do taktu naše srdce,
často strhává tato melodie do tance všechny naše údy ...

Sebe sám, sebe sám,
sám sobě, sám pro sebe, sám o sobě, v sobě sám ...
jeden krok dopředu, jeden dozadu,
dychlivé, zpocené tváře,
tisíce párů nohou jsou zotročovány touto vlezlou melodií;
jeden krok dopředu, za věcmi, za barevným množstvím,
ale hned krok dozadu ...

Nikdy dopředu víc než na ten jediný krok -
napřážené ruce nedosáhnou, a dosáhnou-li, musí zase pustit ...
jen jeden jediný krok dopředu a hned krok zpátky -
do kruhu, beznadějného, bezvýchodného kruhu
jsou zakuti a zapleteni všichni tito tanečníci.

Jen jeden jediný krok dopředu
v máměv rychlém taktu s e b e , s o b ě
- ale hned trhnutí zpátky :
všichni tito tanečníci jsou připoutáni
k tragickému balvanu s á m .

S e b e , s o b ě
- sebe-uplatnění, sebe-prosazení, sebe-uspokojení, sebe-chvála,
sebe-láska,
sebe-vražda -
to je upocený, krátkodechý, supivě dychtivý pohyb,
věčné kroužení tohoto reje vězňů ;
s á m - to je jeho střed,
jeho tíha, jeho nehybná aseita,
jeho mlčenlivé zakletí.

S e b e , s o b ě - to je výpad viny ;
s á m - to je trhnutí trestu.

Divný to obraz, a divní vězňové ?

S e b e , s á m - opravdu důvěrně známa je ta melodie :
kdo může říci, že nikdy neposkočil v jejím rytmu ?
Snad už při zrození máme ji v uších !

Neptří tedy přímo k podstatě lidského údělu ?
Jak jsme mohli říci, že je jen skořápkou,
jen povrchem, jen zajetím, jen snětí na lidském já ?
Odkud se tedy vzala tato melodie, tento životní pohyb,
ten tvar lidské existence -
a může vůbec myslet lidské já
tohoto zakletí zbavené ?

Vrátíme-li se k Písmu
první variací na téma s e b e , s á m
tam uslyšíme zahrát na hadí píšťalce :
"Budete jako bohové, znajíce dobré a zlé". (Gen 3,5)

Ten příběh je situován do ráje -
odehrává se na šťavnatém úrodném palmu
bezhraničně důvěrné božské přítomnosti.
Celek veškerenstva má podobu zahrady (ne absurdní pouště)
a všechno, co tu bohatě kvete a zraje,
odkazuje k sadařské tvůrčí péči otcovské ruky, která to vše
vedla k životu,
vše to chrání a za vše ručí :
tak je tu zakoušen svět.

Všechno je darem a všechno je výmluvné,
svým nezkaleným bytím svědčí o dárci,
který je dobrý,
Adam, lidský pra-typ,
je jeho protějškem, reprezentantem, obrazem,
veškeré zobrazení Boha bude nadále v Bibli zapovězeno,
neboť je tu jediný autorizovaný Hospodinův obraz,
a tím je člověk.

Kdo má v Orientu obraz, pečet vladaře,
je jeho zplnomocněným zástupcem.
Adam, který je s tímto obrazem,
je povolán a poslán k vladařské péči o zahradu veškerenstva.

Ráj, to je bezprostřednost vztahu j á a t y
mezi Bohem a člověkem.
Adam je bytostně člověkem vztahů
- "není mu dobře být samotnému" -
a ze základního vztahu k Tvůrci
rodí se intimita a pravdivost jeho vztahu k ženě
a důvěrné spočinutí pralidského páru v bezpečí a přátelskosti
přírody.

Je tu vlastně jediná podmínka,
která činí ráj jako šťastné pole vztahů možným :
že bude člověk respektovat svrchovanou svobodu a nezmanipulo-
tajemství Boha jakožto dárce poznání a života. vatelnost
Podmínka, vyjádřená nedotknutelností stromů ve středu ráje.

Pokusí-li se člověk zakládání a udílení s m y s l u
(vždyt jako ovoce zraje na stromě poznání a stromě života ?)
vzít do své vlastní režie,
není už ráj možný.

Rajské vztahy jsou pak porušeny a zákonitě
- zde snad poprvé možno mluvit o zákonu a zákonnosti -
přichází to, co právem zakoušíme jako největší ohrožení smyslu,
ba ne-smyslnost samu :
smrt, lidská konečnost
a její ustavičná přítomnost v životě člověka vědomím o ní.

Jádro Adamovy viny, matky všech vin :
být jako Bůh, znát dobré i zlé
- jo vůle učinit s e b e s á m
středem, základem, zdrojem o smyslem všeho.

Znát dobré i zlé - v plném semitském smyslu slova poznání
a navíc s umocněním nekonečné svrchovanosti -
to by znamenalo jediným výkonem vladařsky stanout nad dobrem
učinit s e b e s á m a panovníkem všech hodnot, a zlem,

manipulujícím, rozhodujícím bez odvolání,
určujícím, co je dobro a zlo,
prvním hybatelem.

K tomu ovšem třeba smazat
onen smysluplný horizont lidského života,
lidskou svobodu předcházející a teprve zakládající
- a proto je tento čin nutně namířen přímo proti svobodě Boží.

Bůh by už nebyl Bohem, oním Ty,
promlouvajícím z celku veškerenstva a skrze tento celek,
stal by se partikularitou, částí světa, věcí mezi věcmi -
kdyby jej člověk ještě potřeboval k uspokojování
svých možná přetrvávajících náboženských potřeb".

Kámen úrazu Adamova činu není v jeho titansky vzpurné smělosti
(Adam není Prometheus),
nýbrž v jeho "nezodpovědnosti" :
Adam nechce být nikomu odpověden,
nechce sdílet život.
Základní komunikace je zrušena,
je rozlomen vztah, daný předchůdností,
nezmanipulovatelností základního TY.

Není-li celek veškerenstva zakoušen a přijímán
jako smysluplné a smysl darující TY,
jako oslovující, sebezjevující LOGOS,
hroutí se nejvlastnější struktura lidského JÁ.

Lidské JÁ stojí a padá se vztahem k tomuto TY.
Žádná věc uvnitř světa mu TY nenahradí,
protože ono samo není věcí.
Lidské bytí není výskytem na způsob předmětu,
nýbrž právě účastí na ději, na životním pohybu,
jimiž se celek veškerenstva zjevuje
jako smysl dávající TY.

Adamovským činem vytržení z prazákladního vztahu JÁ a TY
je lidské JÁ bytostně proměněno :
dostává podobu SEBE SÁM.

Lidské JÁ už není oslovitelné,
obdnovatelné oním smysluplným celkem,
vypadlo z pohybu, vycházejícího z onoho ceiku
a rotuje samo kolem sebe,
v pohybu s e b e a s o b ě
kolem chladnouceho s á m .

Adame, co jsi to učinil ?

Adame, kde jsi ?

Adam už není v pravdě, v neskrutosti,
Adam je ve lži, ve ztracenosti a strachu :
"Bál jsem se ...schoval jsem se ... žena mi dala ...
had mě obloudil ..."

Člověk nechtel žít život v Bytí, v bytostném dialogu,
chtěl prosedit sám sebe na úkor TY -
teď není sch pen pravdivé odpovědi, odpovědnosti, osobního JÁ,
vymlouvá se : na ženu, ona na hada ... stalo se to.
Ono se to stalo.

Namísto JÁ přichází neosobní ONO SE.

Není počátek a určující princip vlády n e o s o b n í h o
" s e ",
tohoto anonymního tyranu a cizopasníka na lidské existenci,
spjat právě s adamovskou snahou vybudovat s á m s o b ě
svět,
jehož základem nebude lidskou svobodu předcházející
a zakládající smysl ?

S e b e s á m je takový tvar lidské existence,
jež v posledku nesnese v sobě jako svůj střed a základ JÁ,
nýbrž ONO SE.

Je jako ulita, v níž uhynul a vyhnul živý tvor
a zůstává echo, šumění.

Člověk, který ztvrdl v postoji s e b e s á m ,

už není osobní, živou, zodpovědnou existencí, je prázdný;
už v něm nebije lidské srdce,
"šumí to" v něm
- namísto JÁ nastoupilo ONO SE.

A více : všechno kolem něho, svět, příroda, ostatní lidé,
i Bůh (mluví-li o něm)
už pro něho nejsou TY,
není zde možné radikální osobní setkání s nimi,
obdarování a rozhovor
- jsou pouhé ONO, jsou předměty, objekty.

ONO, anonymní svět předmětů, je smutná klec,
v níž člověk vnějšku, zakletý v pohybu s e b e a s o b ě
tápe okolo ztroskotaného, vypleněného s á m .

Není celé vyprávění Bible
vlastně dějinami vysvobozování
z otroctví tohoto " s e b e s á m " ?

"Nebývej moudrý s á m u s e b e ;
boj se Hospodina a ustup od zlého" (Přísl 3,7).
"Odpověz bláznů podle bláznovství jeho,
aby s á m u s e b e nebyl moudrý" (Přísl 26,5)

"Byť mi dal Balák plný dům svůj stříbra a zlata,
nebudu moci přestoupit řeči Hospodinovy,
abych činil dobré nebo zlé s á m o d s e b e ;
což mi Hospodin oznámí, to mluvit budu". (Nm 24,13)

Žádný z nás není s á m o s o b ě živ,
a žádný s o b ě s á m neumírá,
"neboť ... ať jsme živi, ať umíráme,
Páně jsme". (Řím 14, 7-8)

"Neboť ne s a m i s e b e kážeme,
ale Krista Ježíše". (2 Kor 4,5)

Zakletí v sobě, hřích, uzavření před pravdou
(obrazy pádu, stavby babylonské věže, egyptského zajetí,

odpadu k modloslužbě, Davidova cizoložství)
nelze podle Bible překonat mravním výkonem,
založeným v posledku opět v člověku samém.

Proti pohybu s o b ě s á m
je tu jiný pohyb, pohyb záchrany, vycházející od Hospodina,
z toho odmítnutého základního TY.

Hospodin zachranuje a jen tak se mohou znovu dít dějiny Izraele,
a to i v porážkách a katastrofách,
rozbíjejících sebe-spoléhání a sebe-jistotu onoho společenství,
Jedině tento výmluvný, povolávající,
být mnohdy bolestný a tragický pohyb - EXODUS -
přináší vysvobození.

Ten pohyb spásy, pohyb záchrany,
tato mluva LOGU,
není z a lidmi, ani n a d nimi,
nýbrž s nimi a v nich.
A tam, kde pohyb záchrany přichází nejradikálněji,
kde Boží TY je lidem nejbliže,
je tímto Slovem č l o v ě k J e ž í š ,
antipod Adama.

"On totiž ... nepokládal za lup to, že je roven Bohu,
nýbrž zmeřil s e b e s á m ,
přijav přirozenost služebníka ...
Ponížil s á m s e b e ,
když se stal poslušným až k smrti,
a to smrti na kříži" (Fil 2, 7-8)
Vydal v obět s á m s e b e za naše hříchy,
aby nás vysvobodil z nynějšího zlého světa. (Gal 1,3)

V zahradě Olivetské, v blízkosti lisu na drcení oliv,
činí rozhodnutí přímo protilehlé rozhodnutí prarodičů v zahradě
rozhodnutí pro smrt, ráje -
která má přinést život v plnosti pro mnohé :
"Ne má, ale Tvá vůle se staň".

"Zachran s e b e s á m !"

volají na něj nepřátelé v hodině smrti,
a je to největší pokušení, evokující trojí pokušení na poušti,
uskutečnit spásu oslnivým výkonem s e b e s a m a
a na poslušnost a na sebe sama zapomínající službou.
"Otče, do Tvých rukou odevzdávám svého ducha".

KENOSIS, sebezmaření, život v odevzdanosti, ve vydanosti,
život nešetřící s á m s e b e ,
ale obětovaný pro druhé -
to je životní pohyb, který je skutečnou alternativou onoho
s o b ě , s e b e , pohyb
vyprazdňujícího JÁ do úpadku ONO SE.

"Následování Krista", ona úzká cesta sebeztráty
není napodobování nějakého mravního příkladu.

Veškeré christologické výpovědi říkají stále znovu -
Kristus není partikularita,
v Ježíšovi se božské plně ukazuje být tím, čím nejvlastněji jest,
ukazuje se jakožto TY, jakožto láska.

Jak vstoupit do pohybu Ježíšova života ?
Nejsme v něm už vlastně ?
Vždyť je to prapůvodní pohyb života, tvoření, bytí ...
Obrácení, následování Krista,
není vlastně člověkem naplánovaný životní rozvrh
mezi jinými možnými životními rozvrhy,
je to spíše uskutečnění té nejvlastnější lidské možnosti,
- probuzení, znovuzrození odpovědného lidského JÁ,
JÁ odpovídajícího na výzvu základního TY,
na výmluvný pohyb LOGU,
předcházejícího a zakládajícího i toto setkání.

Jestliže si člověk uvědomí, že v tomto vztahu už vlastně byl,
dříve než mu svobodně přikývl,
pochopí, že mu až dosud dlužil,
že jeho život byl na dluh, byl v i n o u ,
že se v této vině zrodil
a že jeho konverzi musí provázet obrácení a vyznání vin.

A více : ona přicvrta vyzývajícího LOGU bude platit i nadále,
i nadále bude křesťan žít v nedostačivém naplnování této výzvy
- bude hříšníkem, dlužníkem, ponese svůj kříž.

Předchůdnost TY, vůči němuž jsme dlužníci, hříšníci, chudí,
ne-mocní ...

vytváří prostor, v němž se děje spása,
- právě chudým, hříšníkům, nemocným se dává království Boží.

Vezme-li člověk tento kříž,
známení svého dluhu a oslovení vyzývající Logem,
vychází na cestu pravdy
a svůj život, který ztratil,
nalézá a přijímá jako dar.

Život chápaný jako dar, přijímaný jako dar, vydávající se
jako dar
- to je život věčný - překračující všechnu konečnost :
"Nežiji už s á m s o b ě , ale žije ve mně Kristus".
(Gal 2, 20)

Začneme raději tímto slovem, těhotným nadějí
- a přece pro nás stále tajemně těžkým jak hodina před roze-
dněním -
slovem tvrdé řeči.

0 b s a h

Předmluva	1
Daniel Kroupa : Život filosofa	5
Martin Palouš : Domácí přítel a směšný člověk	39
Zdeněk Neubauer : Filosofie jako svědectví o zjevení bytí v symbolu	69
Radim Palouš : Světelná metafora	103
Vojtěch Illa : Cesta teologie a teologie jako cesta	127
Kalypton : Zapřil sebe sám	161

O P R A V Y T E X T U

Str.ř.	JE	MÁ BYT
7 12zd.	absolutní, univerzální..	absolutní, univerzální..
8 5sh.	..., z nichž...	..., v nichž...
13 6zd.	... má ale příležitost	má ale také příležitost
18 18zd.	... naivně, kritiky	naivně, bez kritiky
18 5zd.	-jektivy" a převádí	-jektivy a předvádí
19 8sh	..., vydedukován.	..., vydedukován celek světa.
19 17zd.	těchto podmětností	těchto předmětností
29 21sh.	<u>utilia</u> , onen požitek,	<u>utilia</u> , onen užitek,
30 18sh.	Kojéve obrací...	Kojéve znovu obrací..
33 14sh.	..kruhů i širší	...kruhů i části
35 23sh.	potřeb..." - ideálu,	potřeb..."(ústava SSSR) - ideálu
35 11dz.	-devším křesťanství	-devším ale křesťanství
36 6zd.	nezbytně zahanben:	nezbytně zahuben:
52 10zd.	Jak básnění, tak	jak básnění básníka, tak
55 2zd.	způsobem. Naše řeč teprve	způsobem. Teprve ...
56 16zd.	interpretovat na postavách	interpretovat a na po-
59 15zd.	-lena eschatologicky jako	-lena scholasticky jako
60 6sh.	-vostí, již nutně	-vostí, již nutně
72 5sh.	(absolvismus)	(absolvimus)
79 12sh.	... s jicnem Nico-	... s bytím Nico-
80 5sh.	HYLÉ-MOTFÉ-SYNOLON	HYLÉ-MORFÉ-SYNOLON
85 9sh.	vlastním oslovením	vlastním oslavením
93 16sh.	... životem! (Podobný	... životem! Podobný
103 11zd.	... (tj. cosi závazného	... (tj. cosi vázaného
104 20sh.	do oblasti NOUS,	do oblasti NUS,
109 7sh.	(PERIAGEIN TOU ...	(PERIAGEIN TÚ ...
109 9sh.	... vzdálenosti	... vzdělanosti
109 18sh.	- to	- a to
112 10sh.	K tomu ovšem ...	K tomu mu ovšem ...
112 13 + 21 shora	ARETE	ARETE
112 5zd.	MYSTES	MYSTES
115 18sh.	NOUS	NUS
116 9sh.	ovládaným	ovládavým
117 1sh.	/Leichtung/	/Lichtung/
117 14sh.	... světlo nám může ...	... světlo může ...
119 6sh.	touto	toto
120 13 - 14.ř.shora	.."nadřazenost/ pod-řazenost/-rovnost"	.."rovnost-nadřazenost /podřazenost/" ...

Str. řádek J E

M Á B Ý T

121	14sh. a 15sh.	HOMOLEGEIN	HOMOLOGEIN
121	22sh.	zesrozumitelštování	zesrozumitelnování
122	3sh.	zhlednout	zahledat
123	10sh.	... patří ...	... ukazuje ...
124	13sh.	... rostliny a filoso.....	rostliny; a filosofové
125	19sh.	nezesmyslných	bezesmyslných
129	18sh.	... pouze otrásly,	... pouze otrásaly,
129	9zd.	... praktický vývoj	... prakticky vývoj
133	6zd.	vítězství předkřest..	vítězstvím předkřest...
135	8sh.	přítomnost mezi lidmi	přítomnost mezi lidem
139	3sh.	Její kritičnost pak	Její kritičností pak
139	6sh.	..., kterou lze vyjít.	..., kterou lze jít.
141	1sh.	posledního desetiletí	posledních desetiletí
141	21sh.	... kritizovat současné	kritizovat současně
146	13zd.	Skutečně, víra není	Skutečná víra není
147	18zd.	..., zdání; to je	..., zdání; více je
151	8sh.	Pro případ	Pro příklad
151	13sh.	politické oponentury.	politické oportunity.
158	3zd.	-tečnitelného zdůraznění	-tečněního zdůrazněním
159	10zd.	Jungovi z gnostického	Jungovi z gnoseologického

163 11. a 12 řádek shora upravit takto:

neobnažil v nás bolestivý řez radikálního nároku,
něco hlubšího, co mluví jinou řečí ("zapři sebe sám")