

TE DEUM

Těžké je mluvit o křesťanské zbožnosti

v českém, víceméně ateistickém prostředí, zvláště když ve světě vystupují militantní síly, motivované zbožností (sice ne křesťanskou, ale zbožností): Těžko se mluví o zbožnosti, když sebevražední atentátníci jsou ve víře horliví a navíc vedeni přesvědčením, že jejich odvaha i čin jsou bohulibé, nebo když zločinecké zrůdy pohřbívající ženy a děti zaživa jsou ve své horlivosti přesvědčeni, že plní vůli boží.

Zároveň

je těžké nemluvit o křesťanské zbožnosti,

když muslimský svět nás považuje za nevěřící. A když navíc je neprozíravé tuto zbožnost připomínat a propagovat, když křesťanské tradice evropské kultury a evropského myšlení bývají brány spíš jako pouhá součást jakési ideové nadstavby – a když navíc je dnes Evropa ovládána předsudkem, že je třeba tolerance – a tak ať se mohou stavět chrámy pro jiné bohy než naše! Je to jako v Šalamounově království, přesněji až v době před zhroucením mocné říše.

Ano, je to těžké: máme o tom všem spíš mluvit, nebo nemluvit? Nemluvit ani o zbožnosti, ani o bezbožnosti? Nemluvit o duchu tisícileté tradice křesťanství by znamenalo ztrácet ji. A s ní i ducha architektury, výtvarného umění, hudby... Možná nejen zbožná umělecká díla by se stala jen dekorací. Kostely, kříže a Boží muka v polích dekorací krajiny? Knihy v knihovnách a obrazy na stěnách? Kolik myšlenek v srdcích, kolik naděje v duších?!

Umělecké dílo a technika

Oratorium *Te Deum* je dílo umělecké. Je to vlastně modlitba: rozhovor s Bohem, obrácení se nebo pozdvižení mysli k Bohu. Proč to člověk dělá? Proč se modlí? Co z toho a co za to? To za prvé. Co nám dává, co nám říká prožitek takového díla? Oslovuje naši mysl? Klade – nebo inspiruje kladení otázek o světě i o nás?

V jistém smyslu je umění krásná hra, iluze. Latinské „illusio“ znamená nejen přelud, ale také vpravení se do hry, vehrání, a pak je to iluze zdravé a bdělé mysli, rozumu. Proto je hloupé říkat, že někomu je umění drogou, protože zdrogovaná mysl otázky neklade. Prožitek uměleckého díla naopak jimi otevírá nečekané obzory.

Je to těžké, *spekulativní téma*. A protože se týká osobního, nepřenosného JÁ SÁM každého z nás, může být i značně nepříjemné, až drásavé.

A konečně Rejchovo nebo Dvořákovo „Te Deum“ zajímavé i technicky: organizace akce i práce dirigenta s více než stovkou hudebníků, s jejich dopravou... A dirigent musí masu účinkujících rozmístit v prostoru, aby „to vyznělo“.

Tyto technické věci a aspekty jsou zajímavé a pro nás zvenčí i atraktivní: jak např. zajistit zázemí koncertu, aby vše klaplo s dopravou sboru, orchestru, aby bylo zajištěné ubytování, úprava interiéru kostela atd. Zkrátka to, čemu se módně říká „logistika“. Jsou to tři autobusy, dirigent musí rozhodnout, jak postaví zpěváky a kam sólisty? Aby se vešly dva sbory i s orchestrem před kostelní lavice – a co to udělá s intenzitou zvuku, zřetelností, nebude rušit ozvěna?

Mluvíme tu o technice hudby. Co to vlastně je, technika?

To slovo je dědictvím starověkého řeckého TECHNÉ: TECHNÉ je zvláštní druh vědění, a to spjatého s výrobou, s vytvářením, děláním něčeho; jde o to, vědět, jak na to. „U Řeků byla TECHNÉ, technika vždy druhem vědění, byla přidružena k poiein, „vyrábět“, a to jako „vyrábějící vědění“, jako vědění, které je koneckonců zaměřené na výrobu.“

„TECHNÉ je zvláštní druh vědění, jež ... uvádí do chodu vždy zcela určitý proces vznikání, dění, utváření, tvoření.“ Tohoto „slova se užívalo v souvislosti s řemeslem, ale oblast řemesla přesahuje. Někdo může být takovým technikós třeba např. v oblasti hudby; neprodukuje, nevyrábí, přece však je spjato s utvářením, které je jím produkováno. Je to jakýsi druh odborného vědění, zaměřeného k tomu, aby pak něco nějak vzniklo nebo bylo provedeno, třeba také technika vojevůdce. Nic neprodukuje, žádný výrobek, avšak dává určitá pravidla, která dodrží, vědění, jak se vede polní tažení.“ Jinými příklady je technika rétorická (produkce dobrých řečí).

Technickým problémem je např. zajištění souhry orchestru se sborem. Je-li předepsán velmi silný, velmi početný sbor, jak sladit a vyvážit sbor i orchestr – a co teprve když se přidá sólista?

Aristotelés říká, že TECHNÉ působí i na habitus (=celkový stav, uzpůsobení i vzhled člověka), protože je takovým věděním, které „je identické s dovedností, kterou stále cvičím, takže se stává postojem, určitým způsobem držení těla, chování či jednání; není to tedy něco, co pouze víme, ale něco, co nás spoluutváří!

Jestliže tedy někomu přešlo do krve vědění, které je zaměřeno na vyrábění, a sice tak, že může dát kdykoliv rozumné vyhodnocení, vyúčtování, proč něco koná, pak má techné.“¹ – Pak ten, komu přešla technika hudby do krve, je schopen produkovat muziku, „která nemůže lhát“, tj. tóny, které (jak říká Yehudi Menuhin) „jsou šípy duše“, je schopen produkovat hudbu, která jako by byla „bezprostředním výrazem naší existence – „je to ´ach´ a ´och´ našeho srdce“ (jak říká Hegel).² Ten, komu přešla technika hudby do krve, dovede zacházet s tóny, těmi „šípy života“ či „šípy duše“, jako by nás provázel cituplným kosmem našeho života; je nám schopen „řečí hudby“ něco říct – a toto „něco“ má vždy svou citovou atmosféru, svou náladu a svého ducha.

„Úvahy o hudbě narážejí vždy na tajemné souvislosti tónů s náladou a citem, s pozoruhodnou účastí tělesného, fyziologicky relevantního, s duchovním.

Jde o souvislosti tónů, harmonie, rytmu apod., zkrátka zvuku jakožto hudby s fyziologickými procesy či předpoklady jejího vnímání. Akordy, zvukové barvy, melodie, rytmus působí na náš nervový systém silněji než barvy na plátně, dokonce silněji nebo možná bezprostředněji než slovo: tón a rytmus, prostě zvuk je silnou „zbraní“, jejíž účinnost mohou ostatní umění hudbě jen závidět.“³ Mluvíme pak o síle hudby.

Dalo by se říct, že má hudba mocný, silně působící mechanismus?

„Základní slovo *MECHANOS* se objevuje již u Homéra se zřejmým významem „dovednost“ (Griff), trik, protřelost, s níž se dá něco zařídit, udělat, něco vyřešit: Vždy to předpokládá nějakou potíž, z níž je třeba najít východisko. Zajímavé je, že toto slovo se právě odtud stalo „strojem“. Existuje o tom spis Aristotelův, ... kde na začátku mluví o tom,

¹ Volně podle Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, 1978.

² Srv. Z. Vyšohlíd, *O víře a rozumění - hudba / poezie / myšlení*, 2001, s. 16.

³ Z.V.,c. d., s. 15. (Upravený citát)

že člověk jedná s vyrábějícím věděním technik ku svému vlastnímu, lidskému prospěchu a užitku. Příroda nemyslí na člověka a nejedná bezpodmínečně člověku ku prospěchu a v zájmu jeho užitku. Co má člověk dělat ve styku s přírodou, než naslouchat způsobu, jímž ona panuje, a tento způsob potom přiklonit ke svému účelu a prospěchu... Člověk musí nejprve tyto způsoby, dovednosti či výpomoci a triky přírody znát, aby jich mohl jako sil přírodního dění ku svému prospěchu využívat: to je MECHANÉ.“⁴

Možná bychom mohli mluvit o mechanice hudby: přírodní síly v ní slouží hudbě, aby působila více, nebo prožitku, aby byl naléhavější. - Co nás ohromí „od přírody“, co z hudby na nás „přirozeně“ působí? Kvantita, resp. hlasitost? To, že najednou všichni účinkující se do toho „opřou“? Nebo tónina?

TE DEUM LAUDAMUS

aneb

Kdo hovoří sám se sebou?

Jak souvisí decibely hudby s naším vědomým prožíváním a myšlením? Co získáme reflexí prožitku Rejchova Te Deum?

Tyto úvahy musí nutně kroužit kolem problému svobody myšlení a zbožnosti.

I

Zatím co Händelův Mesiáš *promlouvá k lidem* a slavné „Aleluja!“ je vyzývá, aby velebili Boha - Rejchovo Te Deum se obrací přímo k Bohu. Oslovuje Boha! K němu se obrací, jemu vyznává oddanost, jeho velebí. Modlí se. Člověka napadá: Proč? Co za to?

Často chválíme, protože budeme něco chtít! Ne vždycky, ale často. Člověk nikdy neví, třeba se mi to nějak vrátí -upřímně: Neproází každou modlitbu ono „Proč?“ a ještě věcnější „Co za to?“

⁴ Srv. Schadewaldt o mechanice a mechanismu. (Volně přel. a upraveno)

Text oratoria začíná slovy: Tebe, Bože, velebíme, Tobě, Pane, vzdáváme úctu: Te Deum laudamus: te Dominum confitemur. – Čtěme velmi pozorně text oratoria: co očekává, co si chce modlitbou vyprosit? Jaké naděje do ní vkládá?

Nechce si vyprosit žádný zásah do „faktického světa“, např. bohatou úrodu, peníze, zdraví, úspěch v podnikání.

Oratorium vyjadřuje vznešená a „nehmatatelná“ přání (svůj lid a Tvé dědictví „pozvedni až na věčnost“). A zdá-li se někdy, že prosba vyznívá „konkrétně“ (Dej, ať se radují s tvými svatými ve věčné slávě)⁵, nic konkrétního si vyprosit nechce - vždyť osudy svatých byly plny konkrétního utrpení, bolesti a křivd. Lidově řečeno: „Není jim co závidět“. – Snad úctu, které se jim – posmrtně – dostalo. Vážnost a možná i jakousi paradigmatickou roli, kterou získali: stali se vzory.

Čím nás dodnes mohou obohatit a inspirovat? Svým způsobem vidění světa! Tím, jak si uvědomovali skutečnost, jak ji brali na vědomí! Svým nazíráním světa a vztahem ke skutečnosti. To je to, co se dodnes nezměnilo.

Třebaže se však svět a jeho požadavky na praktický život lidí se změnil, způsob, jak můžeme nebo máme rozumět sobě a světu, způsob, jak můžeme i dnes vidět a myslet svět a své postavení v něm, se nezměnil.

II

Modlitba nechce vyprosit nic faktického, nic, co by změnilo materiální stav světa, nic, co by bylo možné vyfakturovat. V textu oratoria nenajdeme žádnou prosbu o „materiální prospěch“, běží čistě o cosi duchovního! Nikoli změnu „faktického světa“, ale změnu nebo zachování čistoty pohledu na svět, svobodného, rozumného, bezpředsudečného myšlení. (O Händelovu Mesiáši jsme už konstatovali: „Otevírá oči všem.“)

Modlitba, kterou Rejchova skladba v podstatě je, chce vyprosit slitování, abychom zůstali bez viny zvláště v tomto smyslu: jak bereme skutečnost na vědomí, jak vidíme sebe a svou roli ve světě, zvl. svých přátel a blízkých. Bereme ji na vědomí čistě (spíš: úzce) jen z hlediska svých vlastních představ a cílů, anebo si uvědomujeme, že vše je možné vidět také z jakéhosi nadhledu, z pohledu jaksi „vyššího“? – Oratorium končí vyznáním: Na Tebe,

⁵ Aeterna fac cum sanctis tuis / In Gloria numerari. Něm.: In der ewigen Herrlichkeit / zähle uns deinen Heiligen zu.

Pane, jsem vsadil všechnu svou naději: „V Tebe, Pane, jsem doufal: ve věčnosti nebudu zmařen.“⁶

Pokud jde o věčnost, poznamenejme, že výraz „Odebral se na věčnost“ svádí k mylné představě, že věčnost začíná (vzniká nebo nastává) teprve po smrti. Ale věčnost, to není žádná polopřímka! „Jestliže se věčností nerozumí nekonečné trvání času, ale nečasovost, pak věčně žije ten, kdo žije v přítomnosti. Náš život je právě tak nekonečný, jako je naše zorné pole neohraničené.“ Wittgenstein, Traktát..., 6.4311

Proč my pozemšťané a smrtelníci mluvíme o čistých tónech, vyšší sféře a o tom, jak to asi vidí Bůh? Zda to vyžaduje, chce - nebo nechce? Všichni, věřící i ateisté, počítáme s tím, že pohled na svět může být dokonalejší než právě ten náš současný; počítáme s pohledem na svět jaksi „vyšším“, z vyššího stanoviska. K pohledu, který se nebude měnit podle našich nálad a znalostí apod., k takovému pohledu patří nějaká nadčasovost – a pravda.

A naše mysl už je tak stavěna: dialekticky, pro rozhovor. A roste z rozhovoru, protože je založena jako očekávání otázek druhého a druhých – a v respektu k pravdě, kterou mi pomohou poodhalit. Otázka nebo odpověď, kterou očekáváme, je vyšší, než domnělé pravdy, které budeme muset opustit.

Ateista stejně jako věřící s „vyšší pravdou“ počítá; jen demagog neočekává nic vyššího nebo lepšího. Lpí na tom, co má a co zná – a nic jiného neuznává.

„Vyšší pravda“ překlene náš pomíjivý čas. I když se snažíme k ní jen směřovat, i když se jen podílíme na její cestě – dotýkáme se věčnosti. Sice jen myšlenkou, jak ji dokážeme, ale přece jen nějak...

Pokud jde o naše myšlení a naši řeč: má být věčná, tzn. držet se tématu. Můžeme myslet – a máme mluvit o Bohu? A jak, abychom nebrali slova nadarmo? – Hospodin, Stvořitel přece není žádnou věcí ani bytostí, a přece mluvíme-li o něm, užíváme týchž slov, která máme k dispozici pro bytosti dosažitelné nebo blízké: Pán, Otec! Možná právě to měl na mysli básník Karel Hynek Mácha ve svém

⁶ In te, Domine, speravi: / Non confundar in aeternum. Něm.: Auf dich, o Herr, habe ich meine Hoffnung gesetzt. / In Ewigkeit werde ich nicht zuschanden.

vyznání:

*„Já miluju květinu, že uvadne,
zvíře – poněvadž pojde, člověka, že zemře a nebude, poněvadž
cítí, že zhyne navždy;
já miluju – ba více než miluju – já se kořím Bohu, poněvadž není.
Každý člověk by miloval druhého, kdyby mu rozuměl,
kdyby v něj mohl nahlédnouti.“*

Bůh je dimenzí našeho myšlení, patří k našemu pohledu na svět, je jeho hranicí. Vymezuje pohled, který respektuje pohled druhého a druhých – a počítá s pohledem zasvěcenějších, zkušenějších, ba i s pohledem Nejvyššího... Bůh je tak součástí perspektivy našeho světa. Podobně jako Dobro Platónovo: nelze na ně přímo pohledět – ale nelze s ním nepočítat, je popřít, ignorovat. – To není zjednodušení (jednoduchost není na škodu), ani zkrat! Patří to prostě ke stavbě myšlenky.

Můžeme vůbec mluvit o stavbě myšlenky? V jistém smyslu ano: myšlenka má svůj kontext, své „okolí“ a odkazy k němu...

Můžeme mluvit o stavbě myšlenky, i když je toho, čím nepřipomíná stavbu domu, víc než toho, čím ji připomíná.

Myšlenka není statická, ba myslím ani vyměřená či odměřená: jakkoli je jasná a exaktní, není vyměřený, resp. zbavená konkrétních kontextů a odkazů (např. v mechanice se pojednává o nakloněné rovině nebo volném pádu, ale za předpokladu, že věc sledujeme a popisujeme za „ideálních podmínek“, tj. odhlížíme-li od tření apod. – nebo např. eukleidovská geometrie /nevýslovně/ odkazuje na určitý prostor, jehož určitost lze negovat a nahradit jinou).

Myšlenka je dynamická a dialektická: počítá s námitkou nebo otázkou druhého – a neztrácí svou kontinuitu, i když ví, že je vystavena kritickým otázkám druhých a že jejich námitky nebo otázky musí zpracovat a „zpracovat“ do sebe. Právě to ale odůvodňuje a ospravedlňuje výpověď o „stavbě myšlenky“: zahrnuje v sobě, i co je nejzáz, jako např. Dobro Platónovo nebo Něco Anselmovo anebo také jako Bůh prostých věřících.

III

Je-li opravdu podstatným rysem mého života či bytí (praxe) „transcendence daného“, pak pro reálnou existenci pomíjivého žití je víra v Boha na věčnosti tím podstatným: jako víra ve Velké Vypravování se stává rámcem jak (1) pravdy, tak (2) také toho, co je považováno za podstatné.

Ad 1) Pokud jde o pravdu, platí od německé klasické filosofie (filosofie identity), že my pravdu nemáme, spíš pravda má nás. „Nejsme držiteli pravdy,“ připomíná také Karel Kosík,⁷ „a pouze pokud se pohybujeme v prostoru, který pravda otvírá a osvětluje, dostáváme se do její blízkosti a do styku s ní.“

Pohybujeme-li se „v prostoru, který pravda otvírá a osvětluje“, otevíráme se pravdě. To sehrává důležitou roli v postojích občanských či politických. Proto K. Kosík připomíná, že „stát v poznané pravdě“ je předpokladem jakékoli změny poměrů a vývoje, „vznikání a rození, nově zahajovaných pokusů o průlom z uzavřenosti systému do otevřenosti světa“.⁸

Se zřetelem k prastarému obrazu jeskyně, byť jaksi komfortní a blahobytné, mluví o vykročení z jeskyně, o cestě vzhůru do Otevřena. Mluví pak o demokracii, která buď systému jeskyně podlehne, protože nemá dostatek „imaginace“, anebo se odváží „osvobozujícího průlomu“; pak ale „nemůže být demokracií (pouze) sociální, protože sociálně redukuje člověka na systém potřeb, které jsou bezmezná a neuspokojitelná, ale musí být demokracií metafyzickou, která chápe člověka jako světodějnost a vybízí ho k zakládání světa“.⁹

Slůvko „metafyzický“ je přetíženo dějinami. Kosík jím naopak chce dějinný pohyb inspirovat a obohatit. Jak? Tím, že ukáže praxi (způsob bytí člověka) jako neustálé směřování, jako zaměření k tomu, co je za tím a nad tím, co je dané: takový způsob bytí, který transcenduje dané. Který směřuje k tomu, co je za ním a nad ním, protože za tím a nad tím, co je dané, je schopen myslet („vidět“) víc! Harmonii přírody a aktivitu přírodních sil. Nebo Boží vůli. Prostě to, že všechno stvoření, že náš svět má nějaký smysl...

Co je to za aktivitu, harmonii nebo vůli?! Rytmus ročních období a

⁷ K. Kosík, Století Markéty Samsové, s. 61.

⁸ Tamtéž. K. Kosík mluví o „důstojném životu“ a o „průlomu do otevřenosti světa“. K tomu poznamenejme: Pokud jde o naše myšlení, má být věčné, tj. držet se tématu. Jak ale zapadá bůh do úvah o věčném myšlení, když Bůh není žádnou věcí? (Mácha: „... já se kořím bohu, protože – není!“). Bůh není předmětem jako jiné předměty našeho světa, přesto patří k našemu pohledu na svět stejně jako Platónovo Dobro nebo Něco Anselma z Canterbury.

⁹ K. Kosík, c.d., s. 185.

živé přírody kolem nás? Nebo pohyby zemských ker? Nebo pohyby uvnitř buněk, atomů nebo jejich jader...? – Anebo pohyb myšlenky, která to všechno reflektuje? Reflektuje, tj. obrací pohled zpátky k sobě a tak směřuje také k něčemu, co nelze ani myslet, ani nemyslet. K NĚČEMU, co nelze ani pochopit jako věc, ani ignorovat jako prosté nic, nicotnost, naprostou bezvýznamnost, protože je to NĚCO, nad co nelze myslet nic většího. NĚCO, co se vymyká našemu chápání, protože není pouhým předmětem, a co přesto nelze popřít, protože je předpokladem a mezí myšlenky, chápání, ducha. A tím jistotou, kterou máme.

Směřuje k něčemu, co nelze myslet jasně jako jiné předměty – avšak co zároveň nelze nemyslet. K něčemu jako bylo Dobro Platónovo nebo Anselmovo „NĚCO, nad co nelze myslet nic většího“. NĚCO prostě nějak patří k pravdě!

Ad 2) Pokud jde o to, co je považováno za podstatné: Rejchovo (a nejen Rejchovo!) Te deum laudamus za podstatné považuje, jak nás vidí pohled Boží, zda nás počítá ke svým svatým a nevidí se zřetelem k věčnosti jako marné, zmařené životy. Právě tak podstatné však je, že se člověk orientuje tímto pohledem, který je za a nad běžným „subjektivním“, omezeným a často sobeckým viděním světa. Podstatné je, abychom se obraceli k Bohu jako „instanci“ otevírající nekonečně mnoho možností... Je to, jako bychom se otevírali Druhému, někomu, jehož odpovědi na naše otázky jsme vystaveni – stejně jako jeho otázkám, které mohou zpochybnit každé naše tvrzení.

Bohužel doba, zdá se, nepřeje této podstatné spjatosti našeho pohledu s pohledem Božím. Obstarávání blahobytného prožívání nemá pro nic „vyššího“ pochopení.

Levicový filosof Karel Kosík¹⁰ považuje tezi „Bůh je mrtev“¹¹ za „filosofickou formuli, která zjišťuje a popisuje“ to, čím chřadne naše doba: Je to „uvržení do spěchu a propadnutí nepodstatnému“. „Moderní člověk spěchá a nemá u ničeho stání, téká od jednoho k druhému, protože ztratil podstatné. Protože nemá styk

¹⁰ Viz c.d., s. 59 ad.

¹¹ „Moderní“ se stala věta: „Bůh je mrtev.“ Tu nelze chápat s hloupým textem šlágru pop music „A kdyby Pánbůh žil...“ - Bůh přece nikdy nebyl ani nemůže být ničím relevantním pro pohřební službu! Její věcí, nebo dokonce „zakázkou“! Bůh je a po celé generace byl agens toho, jak věřící zakládali svůj způsob rozumění skutečnosti; Bůh byl tím podstatným, protože respekt k tomu, jak on vidí skutečnost, přehlušoval, přebíjel, „trumfoval“ krátkodobé horizonty člověka.

s podstatným, spěchá bez ustání za nepodstatným a hromaděním bezpodstatného a uspěchanou honbou za nepodstatným se pokouší zakrýt a překlenout prázdnotu, která se rozevřela po zapouzeném a zapomenutém podstatném. Podstatné v životě lidí se vytratilo nebo bylo zatraceno a tato ztráta se nahrazuje honbou za vedlejším.

„Teze >Bůh je mrtev< ... nemá nic společného s popíráním nebo dokazováním existence Boží a její platnost nemůže být otřesena ani potvrzena poukazy na stoupající nebo klesající religiozitu. Tato věta je filosofickou myšlenkou, která neříká, že se nejvyšší hodnoty znehodnotily a přestaly platit jejich uvolněné místo ještě neobsadily hodnoty nové, nýbrž znamená něco daleko hlubšího a otřesnějšího: ztrátu podstatného.“ A tak se „moderní člověk“ plahočí za nepodstatným, „nic podstatného ho již neoslovuje a řeči podstatného již přestal rozumět“. Nechal se ovládnout snahou hromadit nepodstatné.

Otázka, která nás napadá, zní: Jsou oratoria Te Deum Antonína Rejchy i Antonína Dvořáka jen hudbou, dovedně zkomponovanou, která nás dokáže uchvátit - ale už nám v dnešním světě nic podstatného nesdělují? - Jsou to díla, která nás myslet nepřinutí?

Zamyslíme-li se nad rolí, kterou sehrávají nebo mohou sehrávat zbožná umělecká díla minulosti v současnosti, k čemu nás to dovede? Co tím získáme? - Bytí v Otevřenu. Svobodu myšlenky.

RADOST I HOŘE – A NADĚJE

Jde o osobní reflexi života. Re-flectó = ohýbám zpět; svůj pohled obracím zpátky na sebe – a tu se musím ptát: oslovuji někdy v životě Boha skutečně osobně, obracím se k Němu opravdu v modu vroucnosti, nikoli v modu „to se sluší“ nebo „to se může hodit“? Žiju s Ním, nebo bez Něj? Je Bůh součástí mé perspektivy, mého pohledu na svět? Mého myšlení?

Ale vystačím si sám, jen já sám, naprosto sám? Sám chudák – nebo sám nejvyšší? Sám sobě pánem?

Jsou to upřímné, i když nepřijemné až drásavé otázky.

Mesiáš byl o lidech, obracel se k lidem, oslovoval je a říkal „Pohledte!“, vyzýval: „Aleluja!“

Aleluja říká: Vizte syna Marie, tedy syna člověka, který zemřel,

umučen na kříži – a který zároveň byl a je synem Božím. A v Janově Evangelium klade lidem na srdce: Pokud mé slovo zachováte, můj Otec vás bude milovat – tak jako mě, „přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek“. (Jan,14,23)

Ježíšova modlitba mluví otevřeně o DYNAMIS, tj. o síle a možnostech člověka: pozemské „člověčenství“ Ježíše je tím, co každý z nás s ním sdílí – stejně tak jako otevřenou cestu k „životu věčnému“: „Nyní poznali, že všechno, co jsi mi dal, je od tebe; neboť slova, která jsi mi svěřil, dal jsem jim a oni je přijali.“¹² (Jan,17,7a8)

Přijal jsem a zachovávám v mysli slova, která zakládají tradici myšlení našich předků? Ožívá a žije ještě jejich pohled na svět – ožívá a žije v nás ten rozměr mysli, jemuž se odedávna říká „život věčný“? Jsou to upřímné, nepříjemné, drásavé otázky.

Tak se musíme tázat každý sám – ale víme, každý z nás ví, že sám není tou autoritou nebo tou mocí, která zaručuje odpověď; básník Holan to cítil velmi přesvědčivě:

Ty to víš, Bože: jako radost i hoře je sdílné.
Vždyť ani ten, kdo je docela opuštěn
lidmi, přízraky, zvířetem i věcmi,
a kdo tedy hovoří sám se sebou,
neříká to kvůli sobě!...¹³

... kde jinde hledat naději?

¹² (Jan 17, 7 a 8). V podobném duchu: „Otče, oslav svého Syna, aby Syn oslavil tebe, stejně jako jsi učinil, když jsi mu dal moc nad všemi lidmi, aby vše, co jsi mu svěřil, dal jim: život věčný.“ (Jan,17,2)

¹³ Sb. Bolest.

VELKÉ VYPRAVOVÁNÍ

I

Metanarace (podle Lyotarda) zakládá a vymezuje kulturu: její příběh jako by byl rámcem všeho dění a všeho rozumění. Je to příběh obecně platný a tradovaný po generace.

Jako příklad metanarace se uvádí *křesťanství* (příběh spásy) nebo *marxismus* (příběh třídního boje):

- Spása předpokládá bytost, která má smysl pro dobré a zlé a ví, že svým životem (svými činy i slovy) vytváří obraz, který vystavuje k posouzení síle nebo silám, které ho přivedly na svět; vidět to vše v celistvosti je dobré.

- Třídní boj předpokládá bytost, která nemůže být „použita“ ani uvažována jako pouhý prostředek k dosažení takových či onakých utilitárních cílů; využití pracovní síly, na které člověk doplácí ztrátou své důstojnosti, odůvodňuje snahy o nápravu tohoto stavu světa (třídní boj, revoluci).

II

Ne každý příběh vystihuje to podstatné, substantiální. Příběh, který to vystihuje, je příběhem Velkého Vyprávění: přetrvává fragilita nahodilostí a zvrátů, je substantiální.

Někdy ale může být vyzdvižen na piedestal moci, jako by byl „velkovyprávěním“, příběh, který odpovídá nikoli obecnému zájmu a dobru, ale vyjadřuje dílčí utilitární a sobecké zájmy; je jen sveřepým a umanutým pohledem na svět, např. třídního boje nebo židobolševického hnutí. Kdo má smysl pro podstatné a směřodatné Velké Vyprávění, musí falešná „velkovyprávění“ odmítnout. Přesto jsou dějiny plné příkladů, kdy falešná metanarace sehrála významnou roli jako prostředek „kádrování“, pro totalitní stát asi fundamentální: buď jsi pro, nebo nejsi, buď jsi náš – anebo proti nám! Systém totalitního kádrování dbá na „ideologickou důslednost“ a vyžaduje „totální konsenzus“: metanarace má v tomto systému „totalizující funkci“.

Ovládnou-li dva sousední státy (nebo dvě různá seskupení států) dvě různé „ideologické důslednosti“ a „dvojí různý totální konsenzus“, pak z toho vzejde velká mela, jako když se v minulém století pustili do křížku hnědí s rudými. Je to neblahý *důsledek plurality názorů* – a neschopnosti poměřit tyto abstraktní metanarace příběhem, který

obsahuje „to podstatné“: substanci Velkého Vyprávění, která prochází dějinami okcidentu a zůstává jeho inspirativní ideou.

Neschopnost odhalovat kriticky falešná „velkovyprávění“ je důsledkem úpadku víry: Lidská lenost myslet a „pragmatické“ sklony respektovat to, „co funguje“, odsunuje na vedlejší kolej kritickou reflexi toho, co se říká. Úpadek víry tak působí ztrátu smyslu pro rozpor mezi vševládným rozumem či rozumnou řečí (tj. mezi Hérakleitovým LOGOS) na jedné a na druhé straně míněním „mnohých“, kteří rozumnou řeč neslyší. Je to rozpor mezi „ničím nesouměřitelnou přítomností Boha ve světě a jeho vždy nedostatečnou reprezentací“,¹⁴ rozpor otevírající intelektuálům perspektivu a kritický pohled na skutečnost. Tento průzor (hiát) jako „prostor mezi...“, který se tu otevírá, bývá nazýván Otevřenem.¹⁵

III

Zůstat v Slovu

Dějiny křesťanského myšlení ukazují, že i Velké Vypravování může sehrát nedobrou, zlou roli a zrodit „totalitu“ plnou násilí netolerance. Požadavek pluralismu metanarací svobodnému myšlení ani neprospívá, ani nic nového nepřináší.

Jaké tedy má být Velké Vypravování? Schraňovat to podstatné. To předpokládá: tázat se, co je podstatné, co přetrvává v proměnách? Co zakládá tradici? Je to příběh slova, které se stalo tělem (realizovalo se jako živé slovo nebo text, výklad...). Je to příběh referující o perspektivě Otevřena.

Mluvíme tu o tradici a hlásíme se k ní. Co to znamená? Zbožný diskurs respektujeme. Jsou však jeho věty pravdivé jen proto, že vyjadřují víru a zbožnost našich otců? Takto se ptá Carl Friedrich von Weizsäcker a odpovídá, že jistě ne. Vyrostl jsem jako luterán, ale to mě přece neopravňuje považovat asijské buddhisty nebo židovské spolužáky ani marxisty nebo přírodovědce za ty, kteří žijí v omylu. Když náboženství prohlašuje svou pravdu za jedinou, proto ještě nemusí všichni ostatní být bludaři, žijící v nepravdě.¹⁶ Pravdu své víry

¹⁴ V. Bělohradský, „Disidenti- pokus o definici“, Právo 26.6.14.

¹⁵ V. Bělohradský uvádí jako příklad Havlovu definici „disidentského vztahu k zákonům jako svědectví o rozdílu mezi >zákonem< a >tím lepším v životě<. >Zákon je ... vždycky jen jedním z nedokonalých a víceméně vnějškových způsobů ochrany toho lepšího v životě, nikdy ale to lepší sám ze sebe netvoří. Jeho smysl není v něm samém..., lepší život..., ten je dílem lidí, a ne zákonů nebo institucí.“ Když „Havel-prezident začal věřit, že >to lepší v zákoně< tvoří zákony Západu, přestal být disidentem a stal se bojovníkem za kauzu Západu“.

¹⁶ Srv. C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, s. 254 – 257. (Volně přeloženo.)

je třeba hledat v něčem jiném. Weizsäcker říká, že její pravda odpovídá „pragmatickému pojmu pravdy“. Ježíš se vyjadřuje v jeho duchu. „Teprve až vyvýšíte Syna člověka, poznáte, že já jsem to a že sám od sebe nečiním nic, ale mluvím tak jak mě naučil Otec... Zůstanete-li v mém slovu, jste opravdu mými učedníky. Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými.“ (Jan 8, 28 a 31, 32) PRAGMA je staré řecké slovo pro účinné jednání. „Zůstat v mém slovu“ znamená jednat a rozumět sobě, svému jednání a světu v rámci rozumného rozhovoru, který s věřícími vedl Ježíš: „Jednejte podle toho, co jsem vám řekl.“ Pak budete žít „v rámci toho, co jsem vám řekl“.

Velmi přesně vystihuje smysl těchto slov fyzik Weizsäcker: Ježíš vyžaduje, abychom žili, jednali a rozuměli svému jednání v intencích jeho řeči. „Poznávat prostřednictvím jednání: to je v etické oblasti vnímání tvaru >skrze< utváření tvaru, >das Wahrnehmen von Gestalt durch Hervorbringen von Gestalt<. Máme poznat náboženství na jeho plodech. A tyto plody nemáme posuzovat podle norem, které bez vysvětlení (unerklärt) přebíráme z naší náboženské nebo osvícenské tradice. Také zde je třeba porozumění. Jak jinak bychom měli žít spolu?“¹⁷ Co nás spojuje? Weizsäcker odpovídá jako fyzik: Spojuje nás to, že jsme všichni součástí jedné a téže skutečnosti, a tuto skutečnost můžeme nazývat duchem.¹⁸ Skutečnost je vždy víc, než souhrn toho, co máme před sebou. Ani kvantová fyzika takřikajíc nedrží skutečnost pod krkem, nemá ji zcela ve své moci; je si vědoma toho, že „rozkládá svět v oddělené objekty“. Tím se přibližuje k poznání skutečnosti, ale je to jen přiblížení, kterého je „pojmové myšlení“ schopné. „Přísně vzato však je mylné.“ Je nepravdivé a falešné, protože „skutečnost není předem zhotovené soustrojí“.¹⁹ Co je skutečnost? Myšlenková tradice evropského náboženství a filosofie. Je, myslím, stále živá, působící: skutečná.

Křesťanská teologie je vlastně, tvrdí Weizsäcker, „racionalizace biblických vyprávění a křesťanské zkušenosti, provedená prostředky filosofického Logos“. Tím se křesťanství podstatně liší od „mýtů jiných

¹⁷ C.F. vonWeizsäcker, tamtéž.

¹⁸ „Die Quantentheorie wäre mi teinem >spiritualistischen Monismus< vereinbar, der eine einzige Wirklichkeit anerkennt und diese, der klassischen europäischen Philosophie folgend, >Geist< nennt. Hegel drückt diesen Gedanken abstrakt in dem Satz aus: >Die Substanz ist wesentlich Subjekt<, Schelling in dem Satz: >Die Natur ist der Geist, der sich nicht als Geist kennt.< Die Quantentheorie Worde auch einer buddhistischen Interpretation keinerlei Widerstand entgegensetzen.“n Tamtéž.

¹⁹ „Nach der Quantentheorie ist die Zeroegung der Welt in getrennte Objekte nur eine Näherung. Diese Näherung ist die Voraussetzung des begrifflichen Denkens, aber strenggenommen ist sie falsch. Die Wirklichkeit ist nich teine vorgefertigte Maschine.“ Tamtéž.

náboženství“, ale také od filosofického „rozumného pohledu na věc“: biblická výpověď je odhalením (revelatio, apokálypsis), je zjevením, vyjevením, odhalením. Tak můžeme označit (jazykovým znakem) způsob „vnímání, umožněného Bohem stvořenou postavou biblické zvěsti“,²⁰ biblického vypravování o stvoření světa, jeho smyslu, a člověka, jeho pozemského tvořivého počínání či jednání, které je schopen korigovat, aby bylo obrazem...

Viděno v celistvosti: pravda nastává, děje se cestou, vývojem, dějinným pohybem. Prostě patří k tomu, jak se utváří dějinná skutečnost. Příběhem Velkého Vyprávění je pouze založena. Zda a jak žije, záleží na nás. Záleží na nás, i když není naším výtvořem nebo výmyslem. Je však naším dílem, i když si to neuvědomujeme nebo mnohdy nechceme připustit. Je to příběh společného díla, neboť, jak řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem (schopen žít s Bohem v obecenství) podle naší podoby.“ (Gen., 1, 26)

Z jiného pohledu:

*„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem,
Stvořil ho, aby byl obrazem Božím,
Jako muže a ženu je stvořil.“ (Gen., 1, 27)*

Na mužích a ženách potom je tento obraz utvářet.

Ne vždy si jasně uvědomujeme rozdíl mezi zobrazením a obrazem; Hans-Georg Gadamer jasně diferencuje: zobrazení (Abbild) nemá svou závažnost, svou vlastní váhu - sám má být pouze „stejný jako jeho předobraz“ (Urbild). „Zobrazení (Abbild) se má rovnat předobrazu“ (dem Urbild zu gleichen).²¹

„Abbild“, zobrazení se tak stává „nástrojem, kterého se neužívá“: stává se „nástrojem, který je přezkušován“, ověřován, protože je jen „prostředkem k účelu“.²²

Obraz (Bild), to je něco jiného! V obraze jde o to, „jak se v něm to zobrazované zobrazuje“. Zatímco zobrazení je jen pasivní, přinejlepším důsledné, avšak samo k zobrazovanému nic nepřidá, obraz ano!

Avšak obraz, ten nám představuje víc. „Obraz představuje něco, co by se bez něj tak nepředstavilo.“²³ Obraz něco říká. Není to nápodoba, odvar, není to jen „něco ne tak docela“, ale naopak „něco navíc!“ Gadamer říká, že obraz není žádné ochuzení toho, čeho je obrazem; co

²⁰ C. F. von Weizsäcker, c.d., s. 252.

²¹ H.-G. Gadamer, I, s. 143.

²² Tamtéž.

²³ C.d., s. 145.

je mu předobrazem není v obraze oslabeno, nýbrž naopak! Nemá „méně bytí, spíš je naopak autonomní skutečností“: „Keine bloße Minderung an Sein, sondern vielmehr eine autonome Wirklichkeit.“

Obraz obohacuje skutečnost. Jeho zobrazování působí obohacení a „přírůstek bytí“. Ontologicky vzato, říká Gadamer, je to „emanace předobrazu“:²⁴ něco z něj vzniká, aniž by ho (předobrazu) ubylo. Jako by ho to umocňovalo.

A ještě něco podstatného je třeba dodat: Že „teprve díky obrazu se předobraz teprve stává před-obrazem, tj. teprve díky obrazu se to, co je představováno, je ve vlastním smyslu obrazné“.²⁵

Přízeň a vzájemná odkázanost boží a lidská je tím, co příběh Genese zakládá.

IV

Velké Vypravování tematizuje problém orientace, orientování se v reálném světě, kde zavládla svoboda myšlení: týká se svobodného „být a myslet“, tj. dějinné skutečnosti myšlení, resp. svobodného myšlení. Mluvíme-li o skutečnosti, jejíž povahou je dějinnost, znamená, že mluvíme o skutečnosti jako o díle, tj. o díle poznávaném a vytvářeném. Jako by ke skutečnému světu, v němž žijeme, bytostně náleželo cosi, co jsme zvyklí připisovat pouze umění, umělecké tvorbě. Weizsäcker o ní říká, co umožňuje: „Poznávat prostřednictvím jednání: to je v etické oblasti vnímání tvaru „skrze“ utváření tvaru, „das Wahrnehmen von Gestalt durch Hervorbringen von Gestalt.“

Teprve v této souvislosti můžeme pochopit, proč K. Kosík zdůrazňoval dialektiku individuálního a nadosobního, obecně lidského: „Dějinnost přísluší každému individu, není privilegiem, nýbrž konstitutivním prvkem struktury lidského bytí, které nazýváme praxí.“²⁶ Individuum vrůstá do nadindividuální kultury, buď ji přejímá, nebo odmítá. Tím zakládá svou „kulturní povahu“ a „integruje do svého individuálního života obecně lidské“.²⁷ Tímto „obecně lidským“ je tvůrčí

²⁴ „Im Wesen der Emanation liegt, daß das Emanierte ein Überfluß ist. Das, von dem es ausfließt, wird dadurch nicht weniger. Die Entwicklung dieses Gedankens durch die neuplatonische Philosophie, die damit den Bereich der griechischen Substanzontologie sprengt, begründet den positiven Seinsrang des Bildes. Denn wenn das ursprünglich Eine durch den Ausfluß des Vielen aus ihm nicht weniger wird, das heißt das ja, daß das Sein mehr wird.“ C.d., s. 145.

²⁵ „... daß erst durch das Bild das Urbild eigentlich zum Urbilde wird, d.h. erst vom Bilde her wird das Dargestellte eigentlich bildhaft.“ C.d., s. 146 ad.

²⁶ K. Kosík, *Století...*, s. 119.

²⁷ „Člověk jako praxe je vždy již proniknut přítomností druhých a ostatních (současníků, předchůdců a budoucích) a tuto přítomnost přijímá a přetváří buď tak, že získává samostatnost, a tedy vlastní tvář a osobnost, nebo samostatnost ztrácí či jí nedosahuje.“ C.d., s. 119.

život, transcendence daného – což lze vyjádřit příběhem, vyprávěním, ne však pouhým pojmenováním. (Podle příběhu lze žít, řídit své jednání – zatímco podle toho, co stačí jen pojmenovat, se můžeme v životě jen stěží plně řídit a orientovat.)

Teprve v této souvislosti můžeme porozumět Dialektice konkrétního, že totiž „svoboda není stav, ale historická aktivita vytvářející odpovídající formy lidského soužití, tj. sociálního prostoru“.²⁸ S tímto vědomím přistupujeme k tradici křesťanského myšlení.

Bylo by nehorázné se domnívat, že příběh Velkého Vypravování o Slovu (které bylo na začátku a také se stalo tělem a je nepostradatelné, abychom si mohli rozumět jako stvořeným k tomu, abychom si mohli rozumět z obrazu, kterým jsme a kterým se stáváme), že právě tento příběh Slova se nevyvíjí? Proto zdůrazňujeme diferenci mezi metanarací, která si nárokuje generální platnost na jedné – a Velkým Vypravováním na druhé straně: vyprávěním o člověku jako svobodné bytosti Otevřena. Dědictví Velkého Vypravování schraňuje filosofická reflexe svobody (a také theologie jako věda o reálných dějinných snahách člověka najít cestu k Bohu).

V

- (1) Ne každá metanarace je opravdu Velkým Vypravováním. Zároveň platí, že ne každá má vždy „totalizující funkci“. A konečně: Je to předsudek, že se člověk bez metanarace obejde.

Vyprávění metanarace (příběhu, který předpokládám za a nad každou svou životní situací, resp. se kterým počítám, že v každé mé životní situaci platí) vymezuje perspektivu rozumění, tj. pohledu na svět.

Také dědictví dnešní doby, že je třeba tolerance a soužití kultur, ba že pro samou toleranci lze ignorovat kořeny vlastní kultury a vlastního způsobu myšlení (a ztrácet tím možnost vést s tolerovanými dialog!) je jen nešťastnou postmoderní metanarací, koneckonců zvrhlou. Jejím důsledkem je, že postrádáme pohled na dialektiku individuálního a obecného: na individuální rozhodování v konkrétních životních situacích a nadindividuální smysl dějin. Potom nechápeme, že člověk, aby se (tj. sebe, svou zkušenost) zorientoval ve světě, musí se orientovat v myšlení, musí, jak říkal Kant „sich im Denken orientieren“! Prostě musí „být v obraze“, resp. orientovat se ve znacích.²⁹ Ba musí vidět svět v rámci tradovaného příběhu. Bůh chraň, aby to byl příběh rudý,

²⁸ Dialektika konkrétního, s. 167.

²⁹ Viz: Orientierung in Zeichen, Zeichen und Interpretation III, Hgg. Von Josef Simon, Vorwort, ss. 7 až 18.

nebo hnědý, nebo příběh té jediné správné rasy nebo konfese... Měl by to být příběh natolik obecný, že by byl za a nad příběhy dílčími, že by mohl být jejich společným jmenovatelem, resp. rámcem čili Velkým Vypravováním. Takové Velké Vypravování (hodné toho jména) musí mít generální platnost.

- (2) Člověk se neorientuje ve vzduchoprázdnu, v prostoru bez předsudků a předávaných poznatků a pohledů na svět, vždyť už jako nemluvně se rodí do určité kultury; člověk se proto musí orientovat v rámci kultury, jazyka a v řeči svého sociálního okolí.

V tom sehrává svou roli příběh, jehož platnost je nad jiné příběhy obecnější: metanarace. To je příběh, který má širší platnost. Je-li uznáván společenstvím (téměř každý se podle něj orientuje ve světě svého společenství: v jeho jazyce, myšlení, znacích), potom takový příběh nazýváme Velkým Vypravováním. Jeho příběh zůstává třeba i zastíněn a v skrytu, ale zůstává po celé generace tím podstatným příběhem, jenž řídí běh dějin. Musí mít generální platnost, a proto

- vypráví o Slovu nebo řeči;
- vymezuje Dobro hranicemi svého vymezení (rozumění);
- mluví o založení jsoícího.

Velké Vypravování proto nemůže nevidět „existenciální momenty lidské praxe jako smích, radost, strach a všechny formy každodenního lidského soužití jako přátelství, čest, láska, poezie“ a nemůže se smířit s tím, jsou-li deformovány nebo karikovány.

Nemůže nevidět, zda je individuum „rozpuštěno v sociálních vztazích, subsumováno pod ně“, anebo zda „je subjektem sociálních vztahů a svobodně se v nich pohybuje“.³⁰ Musíme přece vědět, co věřím, a zároveň věřit, co vím! Podle toho se v dění světa orientujeme i angažujeme.

Víra je způsob bytí v řeči.

Myslet řeč znamená zakládat ontologii praxe.

Řeč já prostředím a víra opravdovostí bytí – a ontologie reflexí praxe, resp. praktickou reflexí.

Rámcem toho všeho, Velkým Vypravováním našich dějin je už po tisíciletí příběh Slova, rozumné řeči či LOGOS; je tvůrčí, zakládající silou.

³⁰ K. Kosík, Století..., s. 118.

POJEM „NEZÁVISLÉ EXISTENCE“ A BŮH ANSELMŮV

*Pojem >nezávislé existence< je nedorozuměním,
jež strašilo po staletí ve filosofické literatuře.
Není žádného takového způsobu existence;
každá entita musí být pochopena výhradně v termínech způsobu,
jímž je propojena s ostatním universem.
Alfred North Whitehead*

I

Alfred North Whitehead kritizoval pojem „nezávislé existence“, kterou Řekové připisovali idejím; považuje to za nešťastný omyl. Whitehead proti tomu namítá, že „každá >idea< má dvě podoby, dvě stránky“: hodnoty a faktu. Zatímco hodnoty nepomíjejí, faktické dění má svůj počátek i konec, tzn. je v čase omezené.

Teprve ve spojitosti, lépe řečeno teprve ve střetu mimo-časového „světa hodnoty“ se „světem reálné akce“ ožívá náš svět: tento střet – to je skutečnost. „Když se těšíme z >realizované hodnoty<, zakoušíme podstatnou spojitost obou světů.“³¹ Kde jinde by se měla odehrávat než ve spravedlivé společnosti?!

Dění ve veřejné sféře bývá konfliktní a plné napětí. Má své dějiny, svůj vývoj - a má také svou reflexi. Je to dramatický příběh (který lze vyprávět). Odehrává se jako příběh – a sám má sílu „ohlídat si“ svou soudržnost, tzn. konzistenci a substanci: to podstatné, co ožívá v jeho tradici a co zvěstuje Velké Vyprávění. Stává se tak součástí příběhu Velkého Vypravování.

Dění ve veřejné sféře má své dějiny; jsou to dějiny péče o zachování příběhu Velkého Vyprávění, ale také pokusů o jeho reformu, někdy i destrukci.

Ve spravedlivé společnosti, resp. „veřejné sféře“ se utvářejí „normativní systémy“.³² (Jürgen Habermas) Praxe jako bytí člověka je jak vhodným terénem „jakéhokoliv normativního systému“, tak jeho reflexe. (Bylo by přínosné reflektovat Kosíkovu filosofickou myšlenku v tomto kontextu.)

³¹ A.N. Whitehead, Matematika a dobro.., s. 102. – Přesto ještě v současnosti píše např. Aviezer Tucker, zřejmě Patočkův žák v knize Fenomenologie a politika – Od J. Patočky k V. Havlovi, (Votobia 1997, s. 130): „Bytí v jsoucnu (pravda) vede k tomu, že se promění odcizení sobě samému, druhým i bytí. Toto je jediná jasná pravda Platónova idealismu, pravda, jež nemůže být slovně vyjádřena, pravda, jež je zdrojem všech pravd, a to nade vši pochybnost i důkazy.“ Myslí to zřejmě dobře, ale mluvit o „pravdě, jež nemůže být slovně vyjádřena,“ je přece jenom příliš silná káva s logrem „nezávislé existence“.

³² A. Tucker, Fenomenologie a politika (Od j. Patočky k V. Havlovi), ISBN 80-7198-223-7, s. 77.

® Příběh Velkého Vyprávění má svou substanci. Nemá sice svébytnou samostatnost platónských idejí ani jejich nedotknutelnost a nadsvětlní nadřazenost, ale přesto se zachovává v dějinách lidského snažení jako TÝŽ. Jeho zásluhou zachovává si tradice myšlení a orientování se ve světě (v myšlení, ve znacích) svou kontinuitu: běží o něj v TĚŽE tradici. A konečně snad i síla, která péči o něj inspiruje, je TATÁŽ.

Každý proces nebo vývoj má svůj příběh. Ten se dá zachytit ve větách, výročích. Už to, „co se má tak a tak“, už faktický stav věcí se děje. „Stavy věcí je možné opsat, ale nikoli pojmenovat.“³³ – *To jen my lidé často zapomínáme, že opisujeme i předepisujeme, že jsme to my, kdo popisuje, ba i jmenuje!*

Praxe není jen manipulování s věcmi, jejich obstarávání, výroba, konzum, obchodování... K věčnosti jednání i myšlení patří také reflexe těchto činností, hledání jejich smyslu i jejich kritika anebo poezie. To vše má společenskou povahu: vše je totiž spjato s řečí, s tím, co se dá říct a platí pro mne i tebe, pro nás i celou obec. Proto je to obecné, obecně platné. Věčnost, věčný přístup neznamena přízemnost, přízemní omezenost.

II

Co víme o předmětném světě kolem, je obecně platné, a někdy dokonce systematizované a podané vědecky, utříděně.

To obecné, co platí o tělesech či vůbec předmětech přírodních věd, je „Verstandes-Allgemeinheit“. Tu je třeba odlišit od toho, co obecně platí o JÁ.

To „obecné v JÁ a na JÁ“ je jiné než to, co je obecné v naší zkušenosti s věcmi kolem nás, jak jsou či jak se ukazují „rozvažování“ (Kantův pojem „Verstand“).

JÁ má jinou povahu než minerály, fyziologické procesy nebo statika budov! O JÁ obecně platí, že požívá respektu druhých JÁ a samo prokazuje druhým JÁ uznání. Má svou důstojnost, která přísluší každé osobnosti, protože je nejvyšším účelem a nepřipouští dehonestaci: člověka nesmí být užito jako prostředku. (To jsou Kantovské myšlenky, které zřejmě silně ovlivnily nejen Hegela,³⁴ ale také K. Marxe; jejich

³³ Traktát, 3.144.

³⁴ „Objekty samy jako takové“ mají své příznaky, ale jsou, jako by byly spoutány (gebannt) ve své ojedinečnosti, ony takříkajíc o sobě navzájem nic nevědí. Kdo je může pozvednout do sféry obecnosti? Subjekt, který je od nich zřetelně odlišený (wohlunterschiedenes Subjekt).“ (Theodor Litt, Hegel, Heidelberg 1953, s.48.)

příbuznost se Starým zákonem nelze popřít.)

Takových subjektů, které se těší respektu a požívají důstojnosti, je mnoho - celá obec. My všichni, my i vy, také oni – a samozřejmě také já, ty a on, ona i ono – a také On! Také On nebo Ty, nemající vlastního jména (ba důsledně vzato: ani rytiny, obrazu, leda odkazu, poukazu nebo metafory).

Co mají (všechny gramatické osoby) společného? Vzájemné uznání a respekt. A že o sobě také dobře vědí, o své odlišnosti i o tom, co mají společné, totiž že si všichni stejně říkají JÁ. Že každé JÁ je jako já a myslí jako já. Že já vidím v druhém, v každém druhém že „vidím (nazírám, uvědomuji si- ZV) sám sebe jako Já“.³⁵ A každý druhý právě tak. Je to vzájemné! Jsme si rovni – a zároveň každý svůj. Jeden jako druhý, všechna JÁ mají tuto svou obecnost.³⁶ Každý má svou jedinečnost i spřízněnost s druhými.

Vzájemnost různých JÁ není nic samozřejmého. Je to záležitost lidské praxe. Jejím předpokladem i produktem. Protože však každý máme své Já, svou bezprostřednost citu i své žádostivosti, vody sebevědomých JÁ se neustále vzdouvají žádostivostí, egoismem, sobectvím. Mezi různými JÁ panuje boj o uznání. Vody sebevědomí jsou bouřlivé a konfliktní. V „boji o uznání“ mezi „pánem a rabem“ čínorodé rabství „ruší bezprostřednost žádostivosti“ a zakládá „počátek moudrosti“.³⁷ Dalo by se říci, že se dopracovává k moudrosti, ba že moudrost vypracovává. Nevrhá se hned za požitkem, ale snaží se utvářet své okolí, svůj dům, pole i dílnu tak, aby založil dostupnost požitků i v budoucnosti.

III

V moudrosti pohledu se zakládá obraz spřízněnosti a „vědomí substance bytostné duchovnosti, rodiny, vlasti, státu; a také všech ctností, lásky, přátelství, statečnosti, cti, slávy“.³⁸ – V případě společenství věřících témuž Velkému Vypravování Genese se tak zakládá obraz vzájemnosti lidí s Duchem svatým a společenství s Boží

³⁵ „Ich schaue in ihm als Ich unmittelbar mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt... - den Prozeß des *Anerkennens*.“ (Enz., § 430)

³⁶ Slovy Hegelovými je to „reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit“. (Enz., § 436) Hegel tak charakterizuje JÁ jako „absolutní obecnost, která je právě tak bezprostředně absolutní jedinečností (Vereinzelung)“. L II, 220.

³⁷ Enz., § 435.

³⁸ Enz., § 436.

vůli; zakládá se tak „tento všeobecně platný odraz sebevědomí“ (dies allgemeine Widerscheinen des Selbstbewußtseins), resp. „pojmem, který ví o sobě jako o lidském společenství, stvořeném, aby bylo obrazem svému Stvořiteli“.³⁹

® Příběh Velkého Vyprávění - i když nemá samostatnou existenci platónských idejí ani jejich neměnnost - má svou substanci. Přesto je to TÝŽ příběh, protože o něj běží v TÉŽE tradici. A také síla myšlenky, inspirující péči o zachování a rozvíjení tohoto příběhu, je TÁŽ.

Pozn.: Poznamenejme, že teprve zde - historicky vzato - mohla nastoupit ateistická abstrakce, totiž odhlížení od Všemohoucího, od „subjektu“, jemuž člověk připisuje nejen tuto sílu myšlenky, ale vůbec vlastnosti, jež by sám rád měl: moc a sílu, která by se tak hodila, když už se cítí jako pán universa!

IV

Anselmovo „NĚCO, nad co nelze myslet nic většího“, nenalzáme jako předmět. NĚCO není žádným předmětem z oboru rozvažování, není takové, abychom si nemohli myslet nic většího.

„NĚCO, nad co nelze najít nic většího“, nacházíme - řečeno velmi zbožně - jako Boží vůli či Rozum, nebo jako LOGOS, „Slovo, které bylo na začátku“...⁴⁰ - To nejsou entity z onoho světa, není to nic, co by

³⁹ „... der Begriff, der sich in seiner Objektivität als mit sich identische Subjektivität und darum allgemein weis.“ Enz., § 436. Teprve zde - historicky vzato - mohla nastoupit ateistická abstrakce, totiž odhlížení od Všemohoucího, od „subjektu“, jemuž člověk připisuje vlastnosti, jež by sám rád vlastnil, a sílu, jež by se mu, když už se cítí jako pán universa, také hodila.

⁴⁰ Protože často mluvím o „Velkém Vyprávění“ a jeho příběhu, bývám někdy označován za nepolepšitelného či beznadějného „idealistu“. Raději bych se tomu slovu vyhnul, patří ke klasifikaci filosofů 19. A 20. stol. Spíš než tento význam slova „idealista“ bych ve svém počínání nacházel jinou snahu_Mluvit jen o tom, o čem se dá mluvit. A já myslím vím, že mluvím jen o tom, o čem se dá mluvit, resp. co lze brát na vědomí: co lze vědět, jasně myslet nebo jen cítit. Dá se mluvit o tělesech i geometrických útvarech, o logaritmech nebo také o důstojnosti člověka, tedy o tom, co bylo Kantovi jen a pouze „intelligibel“ - a co stojí v pozadí každého uvažování, vedeného v duchu K. Marxe: zachránit důstojnost člověka i v prostředí strojních a obchodních mašinérií.

Vyprávění o oprávněném nároku člověka na důstojnost má smysl jen v kontextu příběhu obecnějšího, Většího Vyprávění, které slouží základní (nejobecnější) orientaci člověka ve světě. Je to příběh, který vše odůvodňuje, ale sám není odůvodněn ničím, a proto je třeba, aby byl chápán jako dar. (Odůvodňuje ho jeho neodůvodnitelnost. To je náš důkaz existence Boží.) Zatímco faktické popisy světa jsou podloženy faktickým stavem světa a odůvodněny svým místem a založením v kontextu příběhu „vyššího vyprávění“, reálné dějinné úsilí, dějinné usilování o svobodu a důstojnost člověka nebo o to, aby mohl být také poeticky (K. Kosík), je motivováno jen příběhem Velkého Vyprávění, že člověk byl stvořen tvůrčí inteligencí či rozumem, personifikovaně: Stvořitelem, Otcem..., aby se mu stal obrazem jeho tvůrčího a svobodného jednání či tvoření.

mělo nezávislou existenci, jako mají Platónovy ideje. Je to něco, co myslíme. Jak je ale máme myslet?

Pojem Boha vzbuzuje otázky: Kde se bere? Z čeho a podle čeho si ho „malujeme“? „Jaký obsah či látka zakládá pojem Boha?“ ptá se Hegel,⁴¹ a odpovídá, že to není ani bytí, ani účelná činnost, nýbrž „působící, účinný rozum, tj. sebe určující a realizující pojem sám, - svoboda“. Svobodná myšlenka, neomezená žádným manuálem ani softvérem: myšlenka Otevřena. Jak jinak ji chápat než jako otevřenost způsobu rozumění si z obrazu Genese, který říká, že Bůh „stvořil jest“ člověka k obrazu svému?

Myslící bytost nemůže nebýt svobodná.⁴²

V čem spočívá síla svobody?

V síle lidského rozumu rozumět si z obrazu Genese. – Nejde tu o zbožnost založenou deklarativně, ideologicky, ale o zbožnost založenou svobodnou myslí: ze svobody. O zbožnost, která se táže: Co je bohulibé? Jaká asi je Jeho vůle?

Zbožnost založená deklarativně, to je něco jiného! Začíná nikoli otázkou, ale tvrzením. Domýšlivě! Tvrdí, že představuje shodu s Boží vůlí, ne-li Boží vůli samu – ale ve skutečnosti prosazuje jen sebe, jen svou, nikoli Boží vůli. Prosazuje a propaguje nikoli orientování se ve světě podle příběhu Velkého Vypravování, ale svůj utilitární pohled na svět.

® Příběh Velkého Vyprávění stojí vždy v pozadí skutečnosti, v jistém smyslu je za a nad dějinami – nikoli však jako „metafyzický manuál“, ale spíš jako rozumná řeč příběhu, který „dějiny píše“ a který v praxi (bytí člověka) nalézá svou skutečnost. Je TÝŽ, protože o něj běží v TĚŽE tradici – a snad i síla, která o něj pečuje, je TATÁŽ.

V podobném duchu se vyjádřil (vícekrát) také K. Kosík, když varoval před přízemností těch, kteří nerespektují Komenského výzvu mít úctu před tím, že v životě by to tak prostě mělo být: aby se snoubila země s nebesy.

To není katechismus, ale snaha udržet kontinuitu tradici myšlení, v němž filosofie měla nezastupitelnou úlohu; je to snaha zachovávat, co ještě drží pohromadě tradici evropského myšlení (dá-li se o něčem takovém vůbec mluvit - myslím, že dá, ba že by se mělo).

⁴¹ Enz., § 552.

⁴² „Neboť pojem ... je přinejmenším sám bezprostředním vztahem k sobě, který vzhází z toho, že překonává a ruší zprostředkování; to však není nic jiného než bytí,“ píše Hegel.

K určení Boha v Anselmově důkazu patří bytí: může být „myšlen jen jako existující“: jeho pojem již obsahuje, již zahrnuje bytí. To však patří k přirozené povaze pojmu, vědí pečliví čtenáři Hegelových textů. Jak by mohla spekulace, tj. myšlení, které samo sebe koriguje, jak by mohl „pojem, nebo také JÁ nebo koneckonců konkrétní totalita, kterou je Bůh, jak by mohla nebýt ani natolik bohatá, že by neobsahovala ani takové chudé, ubohé určení, jakým je bytí, ano, které je ze všech nejchudší, nejabstraktnější“?!

V

Kdo chce mluvit o Bohu, Boží vůli nebo o „zbožnosti svobodné mysli“, „zbožnosti vzcházející ze svobody“, měl by pamatovat, že Hegel zavedl pro Boha filosofický pojem Absolutno.⁴³

Absolutní znamená nerelativizovatelný.⁴⁴

Nežeňme se ani za přeludy, nevyznávejme nezávislou existenci ideje spravedlnosti ani Dobra... Ani raději nemluvme o absolutní pravdě nebo spravedlnosti; co je absolutní, nemůže být závislé, ani na veřejné sféře ne! A veřejná sféra je sférou svobodných, avšak integrujících se kulturních jedinců. Jsou si blízcí, protože se stejně orientují: směřují stejným směrem.⁴⁵ Nemohou se však řídit manuálem nebo ideologií, proklamovanou za absolutní – bylo by to v rozporu s jejich svobodou.

Nelze ani proklamovat závislost veřejné sféry, rozpravy občanů na něčem, co jednotlivci, skupina občanů nebo politická strana předkládá jako absolutní, tj. nezávislé.

To však vůbec nemůže být důvodem neuznávat něco vyššího, co je za a nad tím, o čem mluvíme, co evidujeme i o co usilujeme. Co zajišťuje všemu souvislost, konsistenci, co dává sílu tradici...⁴⁶

Karel Kosík říká: „Jsoucno je konkrétní.“ V tomtéž duchu si

⁴³ Hegelova slova by se dala tesat do kamene na věky věků: „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. „

Bůh, tj. das Absolute, to není jen duch, ist „nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es (das Absolute) der absolut offenbare, selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist“.

⁴⁴ Velmi obezřetně rozvažujme o všem, co hodláme považovat za absolutní. Když A. Tucker mluví o spravedlnosti jako o „ideji společenství, kde by byla možná péče o duši a hledání pravdy a kde filosofie a filosofové mohou přežít“, má na mysli ideje na onom, ode všeho odděleném světě, nebo ideje, které dávají snům křídla a motivují úsilí pozemšťanů? Když tvrdí, že „stejně jako je věčná absolutní pravda, je věčná a absolutní i spravedlnost, jež je výchozí podmínkou pro vyjevení pravdy.“ (Aviezer Tucker, Fenomenologie a politika, s. 77) Má tu být absolutní pravda a absolutní spravedlnost nekriticky vyznávaným přeludem, chimérou platónské tradice – nebo cílem, pro který stojí zato žít? Potom ovšem není absolutní jako taková. Absolutní pravda jako taková je nesmysl. Absolutní se stává, teprve když se sama dokáže chápat ve své víře jako reciprocita země a nebes.

Má-li být pravda podmíněna spravedlností, může pak být také absolutní, tj. nerelativizovatelná? To za prvé.

A za druhé: Podléháme tu předsudku „nezávislé existence“, nebo chápeme v kritické reflexi praxe, že život „mezi nebem a zemí“ je stvořen, aby se stával tvořivým, danost transcendentním směřováním? Že život sleduje, co jen slova dokážou naznačit a co mnohdy pouze naděje zachovává?

⁴⁵ „Jedes einzelne Individuum, das sich aus seinem Naturwesen ins Geistige erhebt, findet in Sprache, Sitte, Einrichtungen seines Volkes eine vorgegebene Substanz, die es, wie im Sprechenlernen, zur seinigen zu machen hat. So ist ... die Welt, in die es hineinwächst, eine in Sprache und Sitte menschlich gebildete... Hegel betont: In dieser seiner Welt hat sich ein Volk Dasein gegeben.“ Hans-Georg Gadamer, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, I, s.20.

⁴⁶ „Nicht im spekulativen Wissen des Begriffs, sondern im historischen Bewußtsein vollendet sich das Wissen des Geistes von sich selbst.“ H.-G. Gadamer, c.d., s. 233 ad.

dovolujeme říci: „Jsoucno směřuje.“ Dorůstá. Přičleňuje se k nejzazší jednotě, vyjádřené příběhem Velkého Vypravování. Je to poslední instance našeho „orientování se ve znacích“ a zároveň první, nejzákladnější vykročení do světa.

Pokud uznáme cosi jako Stvoření světa a založení jeho řádu a pořádku, vyznáváme tím něco, co nelze uchopit ani si představit jinak než jako reciprocitu zem a nebes. Kde je něco takového možné? V řeči! V řeči je „jako doma“. Jsoucno směřuje k reciprocitě země a nebes.

Nelze popřít směřování k absolutnu – každá věta z Hegelovy Logiky je toho důkazem. Praxe může být zbožná. Reálné jednání (např. argumentování, výklad nebo přednáška, také veřejná rozprava může být zaměřena k Bohu, nebo „zbožňovat“ sebe jako pozemšťana a bezbožný svět neznabohů; může sledovat reciprocitu lidského a božského, nebo absolutizovat utilitární přizemnost.

VI

Bůh není ničím z kauzálního řetězce věcné úvahy nebo argumentace. Nemůže být ničím, co má být jedním článkem kauzálního řetězce. Není žádným „dobrým důvodem“, který se hodí, aby podepřel náš názor proti názoru druhých. Není jednou ze součástí arzenálu argumentací, není žádnou oporou věcných úvah – spíš je důvodem tázání, které ohrožuje vše, co „se tak a tak zaběhlo“.

Bůh neodůvodňuje naše věcné úvahy, ale naše úvahy mohou začínat odkazem na Boží vůli, tj. vírou mluvčího, odkazem a upomínkou na Otevřeno: mluvčího, který sice žije s vědomím Otevřena, ale sám proto neztrácí věcnou linii své řeči: „drží se věci“, vlastního věcného tématu.

Bůh není jedním z článků kauzálního řetězce. Není bytostí (ani věcí), kterou lze pojmenovat. Koneckonců: nemá ani své „vlastní jméno“.⁴⁷ Není něčím, není jedním jsoucnem mezi jinými v kauzálním předivu předmětného světa. Není *ničím* takovým! Miluji květinu, zapsal si básník Máchá, protože uvadne, člověka, protože zemře a nebude více – miluji, ba víc, já se kořím Bohu, protože – není!

⁴⁷ „Jméno označuje /znamená/ předmět. Předmět je jeho významem.“ (Traktát, 3.203)
„Jen výrok má smysl; jméno má význam jen v kontextu výroku.“ (3.3)

„Předměty můžeme jen *pojmenovat*. Zastupují je znaky. Můžeme jen hovořit o nich, ale vyslovit je nelze.“ (Nelze je tvrdit, přímo <in originali> je vyslovit, <aussprechen>!) „Výrok může jen říci (sagen), *jak* věc je, jak existuje, ale nikoli, *co* věc je.“ (3.221)

Bůh je oním „nic“, o němž lidová moudrost praví: Na nic se nesmí zapomínat!

VII

Přesto žádná věcná úvaha nemůže být bezbožná – nemůže, protože reflektujeme-li ji z „nadhledu“ nebo v širším kontextu, pak sledujeme, zda je dobrá či bohulibá. Bohulibá je, nebrání-li nic, aby ji přijali druzí. Aby nebyla proti Rozumu.

Jinými slovy: tážeme se, zda se naše úvahy nebo skutky nepříčí rozumu, rozumnému posouzení. Ptáme se, zda se naše úvahy nebo skutky nepříčí vůli Boží, zda jsou s ní v souladu, či nikoli; zajímá nás, jak se asi jeví z pohledu Božího, tj. v pravdě. Tu předpokládáme jako významný pohled na soulad významu slov a věcí.

Tázat se po pravdě je hypotetické tázání. A jako při hypotéze se počítá s tím, že se splatí později.

Je to negativní důkaz existence Boží: Svobodné tázání je reálnou možností. Svobodné tázání nemůže nepředpokládat možnosti jiných řešení. Vždy je třeba počítat s neomezeným množstvím jiných pohledů na věc. Nelze nebýt v Otevřenu. (Pochopitelně za předpokladu zachování Rozumu, Slova, LOGOS.)

„Mystické není, *jak* svět existuje, ale to, že existuje.“ (6.44) Tzn., že rozlišujeme stav světa (co se má tak a tak) od toho, co je mystické, totiž že svět je. Můžeme o tom mluvit v metaforách: že je to Boží dílo.

Výrok „ukazuje logickou formu skutečnosti. Poukazuje na ni,“ ale zobrazit ji nemůže.⁴⁸ „Výrok nemůže zobrazit logickou formu, ona se v něm zrcadlí.“ (4.121) Ale co ZOBRAZOVÁNÍ? Není součástí skutečnosti? A není koneckonců zachyceno, sice jen metaforou, nikoli jako fakt, ale jako obraz, který dává smysl? Který inspiruje myšlenku reciprocity metafory Stvoření?

Nelze říci, *co* je mystické. *Co* nebo *kdo* Bůh je, to říci nelze: nelze o Něm mluvit tak, jako o osobách nebo věcech... Nelze o Něm ani vědět tak, jak víme o předmětech kolem - protože není, jak jsou předměty,

⁴⁸ „To, *jak* svět je, je tomu, co je vyšší, úplně lhostejné. Bůh se ve světě nezjevuje. (6.432) Pokud bychom ze světa (obrazu světa) vymítali zobrazování, museli bychom tuto tezi Traktátu uzнат, uzнат, že „výrok může zobrazit celou skutečnost, ale nemůže zobrazit to, co musí mít se skutečností společné, ab ji mohl zobrazit – logickou formu.“

Abychom mohli zobrazit logickou formu, museli bychom se s výrokem postavit mimo logiky, tj. mimo světa.“ (4.12)

Pokud ale zobrazování eliminovat nelze, protože je součástí života, pak je nezbytné přijmout/akceptovat, ba vyznávat myšlenku reciprocity metafory Stvoření.

které nalézáme ve světě kolem (a jejichž výskyt „pokrývají“ proměnné).

Analogie umožňuje, díky podobnosti analogického, nacházet slova i pro to, pro co nemáme slov. Co nemáme jasně a ani jasně mít nemůžeme, protože je to NĚCO PŮVODNÍHO Z VELKÉHO VYPRÁVĚNÍ, z čeho vycházíme, abychom si NĚCO JINÉHO definovali, vymezili a přisvojili. Jedno bez druhého neexistuje. Co existuje, je reciprocita (Boží láska).

Bůh je láska, čteme v Novém zákoně. Není to žádná samostatná, nezávislá existence, zamilované Dobro na onom světě. Platónské pojetí nepřezívá v křesťanském vyznávání Boží dobroty nebo lásky. Křesťanství nemá svou životní sílu a svou budoucnost ve vyznávání nezávislé existence Boha, protože dějinné novum křesťanství je právě reciprocita země a nebes.

VIII

Závěrem poznámka anselmovská:

Analogicky platí, že NĚCO Anselmova důkazu bychom si neměli plést s proměnnou z existenčního kvantifikátoru. Bůh není žádná proměnná, žádné „x“! A existenční kvantifikátor nenahrazuje predikát hodný Absolutna. Anselmův „ontologický důkaz“ vůbec nemá ambice dokazovat, že by snad Bůh existoval jako něco z definovaného oboru předmětnosti!

Ani Kantova teze, že „Bytí není žádný reálný predikát“, nejde k věci. Bytí je sloveso (dokonce funguje jako „zásloveso“, obdobně jako zájmena za jména: Říkáme „Už tam je“ místo „Už tam čeká“...).

Sloveso, které je součástí toho, co může být jako fakt pravda, nebo nikoli (co se má tak a tak, nebo nikoli).

Předmět = téma, to, o čem se mluví, o čem se něco říká. (Das, worüber man etwas sagt = řečené.) Nikoli něco statického, spíš děj, proces; proto spíš causa než res: spíš jako případ projednávaný u soudu než talent stříbra uložený v komoře.

Téma je to, co cítíte nebo také věříte bereme na vědomí, nazíráme. Nikoli to, co je jakožto materiální (zlatá cihla) předmět neměnné, setrvávající, ale to, co se děje, co je jako proces nabývání smyslu. Nabývání smyslu, to je dílo Stvoření. Bůh, sám v reciprocitě tvoření-Tvoření.

Bůh? Nevíme, CO je Bůh, ani KDO je Bůh, protože není co nalezená věc nebo náhodný kolemjdoucí. Víme ale, že je a jak je: jako nabývání smyslu, jehož jsme účastni.

IX

A ještě jedna poznámka, o jazyku nominalistů a o Bohu:

Je třeba si ujasnit trojí, a to nejprve:

(1) Co znamená „řečené“? -

potom, tj. za druhé (2) je třeba si odpovědět: CO znamená „obecné“ a dají se „obecné entity“ kvantifikovat, resp. vypovídá kvantifikátor o jejich bytí? -

a konečně za třetí (3): Jak si stojí reálné výpovědi, resp. „řečené“ v praxi.

1. Řečené a závaznost řeči

Patří to ke kulturní tradici okcidentu, že filosofové, vědci i literární postavy mluví o Bohu nebo se obracejí k Bohu: fotbalista, který vbíhá na trávník, se letmo křížuje a jeho rty bezděčně šeptají: „Pane, dej, ať se mi daří!“ Je to kratičká modlitba: oslovení boha. Krátké a utilitární. Že se tak děje, že si to tak mnozí říkáme, je podstatné, stejně jako to, že si to tak mnozí neříkáme, ba dokonce to odmítáme jako nerozumný předsudek.

Co si říkáme, to máme k dispozici, abychom o tom uvažovali nebo pochybovali, abychom se o to zajímali a zasazovali, anebo se stavěli proti tomu.

Co je řečené, zakládá duchovní bohatství: vědu (co víme), techniku (co umíme, protože víme, jak na to) a v neposlední řadě zbožnost (jako součást toho, co cítíme). Tyto tři komponenty zakládají skutečnost. V té žijeme. Proto je dobré nezapomínat na Hegelova napomenutí: „Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist.“ Duch je duchem jen potud, pokud je pro ducha. – a druhé napomenutí říká: „Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist.“ Bůh je tu pro nás tím, že je něčím obecným. Něčím, co nás oslovuje.⁴⁹

⁴⁹ V § 20 Enz. Hegel píše, že myšlení je „duchovní aktivitou“ vedle jiných, smyslovosti, nazírání, fantazie, úcty, vůle atd. Jeho produktem je „určitá určitost nebo formamyšlenky“; proto je myšlení činností a zároveň se tím stává aktivní obecností (aktivní obecnou entitou). „Myšlení představené jako subjekt je něčím myslícím, a „prostý výraz existujícího subjektu jakožto myslícího je Já.“

2. Objev kvantifikátorů a objevy nad stránkami leporela

Reálný svět kolem je plný jednotlivostí, ojedinelých bytostí: vzpomínám si, že doma byli vždycky táta, máma i pes Blesk a kočka Micka. Všechno mělo své jméno. I když pinkalinka, protože je jedna jako druhá, byla každá prostě jen pinkalinka.

S pinkalinkami se to má takto: Jedna je sice jako druhá, ale – logicky – je každá z nich jedincem, individuem či jednotlivým případem téhož druhu. Trvalo dlouho, než filosofové zjistili, že od nejtělejšího dětství vnímáme (či nazýváme, uvědomujeme si) NIKOLI jednotlivosti, jednotlivé případy, ale vlastně vnímáme, „vidíme“ jen to, co identifikujeme jako tu určitou jednotlivost, jako individuální případ či individuum téhož druhu: psa jako psa, Bleska a Micku jako psa a kočku... „Dáváme“ do toho logiku dřív, než vůbec něco o logice zaslechneme: Blesk byl a je pro mě vždy tím psem, který mi byl nejbližší – ale byl od počátku, od mých prvních krůčků nazírán (brán na vědomí) logicky tím, že byl identifikován jako jednotlivý případ téhož druhu... podobně každý brouček na stéble trávy, červený jako sluníčko a označený sedmi černými tečkami (tedy sedmítečný) byl jednou z pinkalinek, kterých byla plná louka.

Slova „pes“ nebo „pinkalinka“ označují množiny. Je to naše zásluha, náš výkon. Člověk je subjektem, tím, kdo „pozvedá individuální do sféry obecnosti“.

„Objekty samy a jako takové, o sobě takříkajíc navzájem nic nevědí. Jako by byly spoutány a uzavřeny ve své ojedinelosti.“ Nemají sílu, aby se „samy a svým přičiněním“ pozvedly „do sféry obecnosti“. Pozvednout je může „jen subjekt, který je od nich zřetelně odlišený (wohlunterschiedenes Subjekt)“.⁵⁰

Své nálady, své city a pocity prožíváme jako jen své“, nepřenosné. „Nur meine,“ říká Hegel⁵¹ a odvozuje odtud, že právě toto prožívané JÁ „jen míní“ (nur meine), že je to něco, co se nedá vypovědět, říct. Také proto to nemůžeme považovat za „nejvýstižnější“, „nejpravdivější“ – protože to, co je výstižné a pravdivé, musíme moci říct (a myslet a sdílet, tj. mít „jinde“ než v „subjektu“, nota bene subjektu jako nádobě na city a pocity).

⁵⁰ Theodor Litt, Hegel, Heidelberg 1953, s.48.

Co cítíme a vyznáváme – a co nás oslovuje především? Nejprve (a priori) nehledáme odpovědi, říká Hegel (Čít., 210) ale „chytáme se toho, co máme před sebou“, totiž plnosti, bohatství světa, které se ukazuje být čímsi obecným, jednou jedinou plností něčeho (čehosi) obecného, co počátkem 19. stol. nazývá Hegel „průzračným éterem“, který vším proniká a je za a nade vším...

⁵¹ Enz., § 20.

Co se naopak říct dá, je obecné: jazyk a jazykový projev je „dílem myšlenky“. „Nelze říct nic, co není obecné.“ Proto také to, co se nedá říct, není tím nejdůležitějším, nejdůležitějším a nejpravdivějším. O tom, co se dá říct, se píšou knihy a vedou spory, o tom se přemýšlí a to, protože se předává (trazuje) z generace na generaci, má své dějiny.

Objevuje se tu jiný typ toho, co je obecné, co je obecné jinak než „pes“ nebo „kočka“ nebo „trojúhelník“: je to obecnost JÁ. Říká se, že JÁ se rodí v boji o uznání, protože vyžaduje respekt a dbá o svou důstojnost. Hegel ale připomíná, že v praxi se uplatňuje dvojí JÁ: to, které míním a jímž, jak cítím jsem – a to, o kterém mohu mluvit. „Když říkám <Já>, *míním (meine ich) Sebe jako toho, který všechny ostatní od sebe odděluje, vylučuje; ale co říkám, Já, to je právě každý; Já, které všechny ostatní od sebe vyděluje a vylučuje.*“

Setkáváme se s předmětnostmi různého typu obecnosti. Přírodovědné knížky např. pojednávají o koních, psech a kočkách. Když pak vědci začali zbožňovat zkušenost a logikové objevili kvantifikátory, objevil se názor, že vědecký jazyk je nominalistický a připouští, že „hodnotami za proměnné mohou být jen konkrétní předměty, totiž individua“. Jako bychom žili ve světě, vyplněném jen a pouze jednotlivinami: „Universum entit je oblastí hodnot proměnných. >Být< znamená >být hodnotou nějaké proměnné<.“⁵²

Rozum je sice jeden a logika jedna, ale logiků je mnoho; někteří zastávají názor, že „správný jazyk“ je nominalistický, jiní že realistický. Zatímco nominalisté připouštějí jazyk „ušitý“ jen na „konkrétní“ předměty a užívají jmen jako výrazů, které nahrazují proměnné vázané kvantifikátory (potřebám vědy vyhovuje jazyk, jehož „proměnné připouštějí jen konkrétní předměty, totiž individua jako hodnoty“) – realisté „připouštějí jako hodnoty i proměnné za abstraktní entity“ – což nominalisté odmítají. Pro nominalisty existuje mnoho pojmenovaných kočiček a pejsků, ale obecným slůvkům jako „pejsek“ žádná entita neodpovídá. Nicméně existují o nich vědy, o „fyzikálních předmětech, ať malých nebo velkých“ o „silách“, o „abstraktních entitách, jež jsou substancí matematiky – koneckonců třídách, třídách tříd atd.“⁵³ A konečně: existují přece také lidé, kteří se modlí. Jiní o Bohu mluví; závisela a závisí na tom výchova celých generací. A jiní nejen mluví, ale také píšou texty o Bohu, často velmi promyšlené; píšou

⁵² Willard Van Orman Quine, Bezeichnung und Existenz (Designation and Existence, in: The Journal of Philosophy 36,1939).

⁵³ Quine, Zwei Dogmen des Empirismus, c.d., s. 193.

(jako Hegel) o Bohu, který „je pro nás tím, že je čímsi obecným (das Allgemeine).“

3. Praxe

Každý jazykový projev je reálnou událostí, každá výpověď musí být učiněna reálně, ať už o „abstraktních entitách“, nebo o Bohu. Po smrti Ježíše na kříži, jak připomínal už Hegel, se Bůh jeví jen (v) obci věřících, resp. v skutcích i slovech věřících. – Nominalisté nechtějí připustit užívání proměnných, jejichž hodnotami jsou abstraktní entity. To ale vůbec neznamená, že by nominalistům, usilujícím o jazyk vyhovující (podle jejich představ) požadavkům přísné vědy, byl odepřen „komfort, který poskytují proměnné, jejichž hodnotami jsou abstraktní entity“ – nebo které připouštějí užívání „abstraktních termínů“, i když za předpokladu, že toto „užívání“ není víc než jen „jazykovou zvyklost“, ne víc než pouhý „úzus“. Jako by to byly jen pouhé „zkratky“ (Quine).

Jako by nominalisticky budovaný precizní jazyk zapovídal řeč o Bohu a odsouval zbožnost mimo působnost precizního vědeckého jazyka. Vždyť co je nanejvýš možné (vzhledem ke zbožnosti jazyka a řeči), je připustit „kvantifikaci proměnných (jako zavedení dohodnutých >zkratek< - ZV), jejichž nahrazeními jsou výpovědi“.⁵⁴

K čemu takové finty? „Jestliže přijmeme takovéto zkratky, potom se můžeme vyjadřovat tak, jako by výpovědi byly jmény, která označují určité abstraktní entity (takzvané propozice). Činíme-li tak, nenutíme se tím, abychom v takové entity věřili. – Podle toho logicky dokonalý jazyk nevyžaduje, abychom mu věřili. Jako by logický kalkul nevyžadoval jazykové projevy (řeč), jimž je třeba věřit. Jako by platilo: Co je logické, je ex-aktní (lidově: mimo mísu).

⁵⁴ Quine, c.d., s. 32.

X

LOGOS (chápaný odedávna jako vševládny rozum či smysl smysluplné řeči...) předznamenává, co je logické. Co je v tomto smyslu logické, překračuje rámeček (meze, hranice) kalkulu. „Logický kalkul“ = oxymóron, protože Bůh není žádnou naprogramovanou funkcí kalkulaček. Bůh je Otevřením lidské mysli, potencií rozumu pozemšťanů – a konečně, ba hlavně: předpokladem jazyka vědy, kterému je nezbytné, chceme-li si rozum zachovat i naklonit – kterému je nezbytné věřit.

Bez respektu k smysluplné řeči mohl by se člověk považovat za absolutního pána; bez víry v něco, nad co nelze myslet nic většího, přerůstalo by lidské sebevědomí rozumné meze. Člověk propadl by hříchu: debakl pětileté je toho příkladem nejbližším, zrudnost holocaustu nejděsivějším.

Přesto si „něco, nad co nelze myslet nic většího“, zachovává jak svou neoddiskutovatelnou, tak svou tajemnost. Jako by příběh Genese o stvoření světa pojednával také o stvoření bytosti, obdarované smyslem (LOGOS) pro toto tajemné něco, nad co nelze myslet nic víc... Jako by stvoření bylo stvořením také této ideje. Ideje, že Bůh nás má na starost – a bytí člověka proto zavazuje. Když ne, je to hřích!