

P A R A F

(PARalelní Akta Filozofie)

čís. 7

1987

**adresa redakce: dr. Václav Benda, Karlovo náměstí 18, Praha 2
příspěvky nezasílejte poštou**

o b s a h

ČLÁNKY/STUDIE

Miroslav Petříček jr.: Cog it out, here goes a sum	4
Rudolf Starý: Medúza v novější době kamenné	44
Milan Balabán: Patický charakter pravdy	68

PŘEKLADY/KOMENTÁŘE

Anthony Kenny: Tomáš Akvinský o vůli	86
--------------------------------------	----

RECENZE/ANOTACE/POLEMÍKA

DN: O jednom dluhu Janu Patočkovi a jeho odkazu	106
konstantin: O právu na dějiny úvaha spíše osobní	108
Rudolf Battěk: Nefilozofická pocta filozofii	113
Rudolf Battěk: Neteologická pocta teologie	117

ČLÁNKY / STUDIE

Miroslav Petříček jr.: "Cog it out, here goes a sum"^{x)}

Husserlova fenomenologie, a ovšem nejen ona, rozvinula novým a fascinujícím způsobem znovu problém světa. Svět se stal "světem" a definitivně přestal být samozřejmostí: jednou je tím, co je konstituováno výkony transcendentální subjektivity, je to svět platicího smysalu, horizont všech horizontů a nikoli prostě svět předem daných věcí; jindy je svět jazykový konstrukt anebo je to Stejnost, pozitivita daná radikálním odvržením (to jest ustavením a současně internací) Jiného, jež v nadřazeném gestu rozumu nazváno milenstvím; svět tedy může být pochopen jako diskurzivní struktura, ale právě tak je možné říci, že svět jsou fakta v logickém prostoru; rovněž lze svět nazvat existenciálem anebo jej symbolizovat krou, zatímco jiní připodobňují svět k babilónské knihovně tvořené neurčitým a snad i nekonečným počtem šestiúhelníkových galérií, obsahujících vždy dvacet regálů knih (klasický výrok o této knihovně praví, že je to koule, jejíž přesný střed spadá do kteréhokoli z těchto šestiúhelníků a jejíž obvod je nedosažitelný), v nichž je - jak poznal jistý geniální knihovník - zaznamenáno vše, co lze vyjádřit kombinacemi dvaceti pěti ortografických znaků, ke knihovně, jejímž spletitými prostorami procházejí nejrůznější luštítelé znaků, sektáři a hledání jediného katalogu všech katalogů (neboť jeho myslitelnost je postačujícím důkazem jeho existence) a v níž mluvit znamená dopouštět se tautologii a žít páchat plagiát textu, který je už kdesi v této budově uložen. Anebo. Anebo můžeme říci, že nemůžeme říci, co nemůžeme říci.

Husserlova fenomenologie chce být, zprvu latentně a později programově, takovou filozofií, která v postupných reduktivních krocích dosáhne poaledního dnu subjektu, jímž je transcendentální subjektivita resp. právě jako základ všeho

x) Protože Petříček jr. má zvyk dávat svým úvahám nezvyklé názvy, pidili jsme se po významu tohoto titulu. Jde o citát z Joyceova díla Finnegans Wake, foneticky zjevně sugerující "cogito, ergo sum" a velmi volně přeložitelný "prožen to strojem, hned vyjde součet". Vzhledem k tomu, že se článek radikálně vypořádává s kartesiánským racionalismem, pokládáme tuto interpretaci titulu za významově relevantní. - pozm. red.

smyslu a všech platností; tento sestup k prvním, zakládajícím aktům a výkonům je veden implicitním přesvědčením o reflexivní jistotě vědomí o vlastních prožitcích, o neotřesitelnosti fenomenologického názoru v rovině imanence vědomí. Reflexe je, modo Gallico, pro Husserla prostě vztah, o kterém není třeba diskutovat. Nicméně současně s fenomenologií a její tendencí k subjektivitě s její fundamentální sebe-jistotou vystupuje a zvolna (velice zvolna) počíná získávat příznivce rovněž Freudova psychoanalýza (v roce 1900 vychází Freudův Výklad smá stejně jako Husserlova Logická zkoumání), která poukazem na nevědomí razí později populární diktum o já, jež není pánum ve svém domě. A konečně do stejné doby spadá i zrod myšlenky strukturalismu (od roku 1906 přednášel Ferdinand de Saussure v Ženevě), která se pak z lingvistiky přenáší i do etnologie, sociologie, matematiky, literární vědy a nakonec i do filozofie a na jejíž vrub lze naposled připsat i konstatování "smrti člověka" ve Foucaultově "archeologii". Jestliže zdečátku na sebe tyto smáry působily jen váhavě a jen zřídka přímo (určitou výjimkou je zde vliv Husserlovy fenomenologie na strukturalismus pražského Cercle linguistique; signifikantní detail: Holenstein připomíná, jak často Jakobson - na rozdíl od přímých Husserlových žáků - zdůrazňoval význam III. logického zkoumání, které pokládal pro strukturalismus na nesmírně významné; neméně často zmíňoval toto zkoumání i Patocčka a připisoval mu nemenší důležitost), anebo se vůbec rozvíjely zcela izolovaně, pak např. dnešní "poststrukturalistická" filozofie (Foucault, Derrida, Lyotard aj.) či Lacanova psychoanalýza se již inspirují myšlenkami všech tří. Zároveň přijímají podněty z Nietzscheho anebo Ch. S. Peirce, z moderní francouzské literatury od Rimbauda, Mallarméa, R. Roussela přes surrealismus až k novému románu a v mnohém vycházejí i z Heideggera; tím vším se ovšem původní tematika fenomenologie, psychoanalýzy a strukturalismu radikálně transformuje. Vzniká úplně nový duchovní kontext - či intertext, abychom byli právě těmto změnám -, který spoluformuje i nová teorie vědy (Wittgenstein, Popper, Kuhn, Feyerabend aj.), spolu se strukturalismem zrozená sémiologie (Barthes, Lotman, Eco), nová kritika v literatuře, filozofie E. Lévinase, Gadamérova a Ricceurova hermeneutika, komunikativní teorie (např. J. Habermas) a v neposlední řadě i nová interpretace klasických filozofických smářů (Hegelova, Schleiermacherova a Humboldtova filozofie jazyka).

na niž přímo i nepřímo navazovali např. B. Whorf a E. Sapir; německý klasický idealismus; Kierkegaard aj.).

Patočkovo celoživotní téma přirozeného světa našeho života, k němuž jsou podle mého názoru jeho jiným směrem zaměřené články či knihy v jistém smyslu pouhým komentářem anebo fundujícím pozadím, je nepřehlédnutelnou konstantou jeho filozofického díla. Od Přirozeného světa jako filozofického problému z roku 1936 až po Kacířské eseje a nepublikované fragmenty z posledních let jeho života. Nikoli však konstantou strnulou: různé formulace tohoto tématu jsou, jak jsem přesvědčen, pro Patočku způsobem, jímž reaguje na soudobý filozofický vývoj a jímž se zároveň vyslovuje k těm jeho tendencím, které pokládá za významné. Rozumí se samo sebou, že se v této souvislosti vynoří i pochybnosti: je tento rámcem a to absorbovat do sebe vskutku všechny významné filozofické intuice, zvláště je-li třeba vyrovnávat se nejen s myšlenkami fenomenologů, nýbrž právě tak i s příspěvky odlišně orientovaných směrů? A jestliže Patočka celé pojetí přirozeného světa svými interpretacemi prohloubí a rozšíří, bude i pak - rebus sic stantibus - označení "Lebenswelt" plně smysluplné? Nicméně: bez znalosti pozadí a diskuse z velkon Husserlovou myšlenkou stejně jako bez znalosti ^{nej} jejího místa a její funkce v Husserlově fenomenologii samé hrozí bezpečí, že v lepším případě pochopíme Patočkovu fenomenologii jako ustavičné precizování struktur jednou provády vytyčeného celku a v horším jako myšlení, v němž víc a více vystupuje do popředí morali-zující nabádavost či jalový patos středoškolákův hodin dějepisu.

Téma "Lebenswelt", jak je vyloženo zejména v Husserlově Krizi evropských věd (hlavní rukopis díla je z let 1934 - 1936, v Přílohách jsou ovšem texty ještě starší), je a zároveň není v rámci jeho fenomenologie nové. Není nové potud, že fenomenologie - vyřazujíc programově všechny teorie - se chtěla pohybovat na půdě předteoretické zkušenosti a nezprostředkováno prožívání vědy. Ovšem vlastní rozbor a popis přirozeného světa dosud nikdy nebyl jejím výslovným cílem (náznak viz např. v Ideen I, § 30). Nové je především potud, že vstupuje do nových souvislostí, v nichž se stává vlastním a nejuniverzálnějším problémem, novým úvodem do fenomenologie a te známená: novým vodítkem, příkazem k polohu transcendentální subjektivity. Rámcem, který nyní profiluje

fenomén "přirozeného světa", je "radikální životní krize evropského lidství" (což rovněž implikuje problém vztahu fenomenologie a dějin) a její symptom, krize evropských věd. Rozumějme však dobré: Husserl nemá na mysli krizi propukající uvnitř věd, dnešní terminologií řečeno krizi jako nějaký předpoklad vzniku nových teorií a přechodu k novému vědeckému paradigmatu, nýbrž jeho úvahy mají mít hlubší a univerzálnější platnost, mají diagnostikovat krizi Evropy jako duchovního útvaru. Zajisté vychází z toho, o čem se debatovalo mezi přírodovědci, tedy napřímo např. i z kritiky pojmu substance a kauzality, ale těží odtud mnohem radikálnější tázání na samu faktičnost vědeckého faktu, vědeckost vědy. Přitom se ukazuje: vědecký fakt není empirická konstatovatelnost, nýbrž je to vždy výtvar poukazující k subjektivnímu výkonu (a k celé jeho stavbě) a k předvědecké zkušenosti jako svému nutnému východisku. Tato premisa ovšem znamená, že novověká objektivistická věda zvrátila řad věcí a za pravdu (kterou chce ztotožnit s faktom) vydává něco, co je odvozeno složitými operacemi ducha a preterminováno určitou hypotézou, jejíž hypotetičnost je dávno zaponenuta, zatímco nepravdou je pro ni to, co - jak chce Husserl prokázat - tkví sice rovněž ve výkonech subjektivity, avšak co je mnohem původnější a bez čeho je vědecký fakt nemožnost. Evidence vědeckého faktu je klam, neboť tato evidence je možná pouze na půdě evidence původní, již je evidence (ovšem že zcela odlišná a vyznačující se jinými rysy) přirozeného světa předvědecké zkušenosti. Totéž lze v nutné zkratce vyjádřit i takto: krize vědy a vědeckosti vůbec znamená, že věda jako (nekonečný) proces approximace a objektivace, směřující k nepodmíněné obecnosti, dospěla tak daleko, že approximované a objektivované je odtrženo od svého východiska, od evidence subjektivně-relativní a vždy situačně orientované, že věda vůbec popřela tuto evidenci a na její místo dosadila evidenci approximované a objektivovaného. Tato složitá konstrukce, jejímž předpokladem je generalizace eukleidovské geometrie ve formální mathesis universalis a na ni navazující matematizace přírody a pokybu, je vyložena jako vlastní pravda světa, zatímco svět subjektivní zkušenosti je pochopen jako svět vzhledem k ní nedokonalý. Závislost approximace na jejích základech je skrtnuta a zaměňena odvozeností toho, oč se na počátku opirala: matematicky objektivované a pouze symbolicky komunikovatelné se stává bytím "přirozeného"; přirozený svět je tonto

"haussmannizací" zahlazen. Objektivismus moderní vědy demone-tizoval přirozené prožívání a nadřadil mu jako jeho prevdu to, co sděluje prázdné, pouze "signitivní" mínění.

Husserlovo, žel již nedokončené, poslední dílo se touto diagnózou ještě jednou vraci k počátkům fenomenologie. To je zřejmé – vždyť pozitivní část Logických zkoumání objasňuje právě vztahy mezi symbolickým myšlením, tj. "signitivním", prázdným míněním, a jeho vyplněním v názoru. A vztah mezi mí-něním a jeho vyplněním je osou intencionality. Pozdější "prin-cip principů" je pouze precizním završením této původní nedů-věry k prázdnému či "pouhému" značení a implikuje již myšlen-ku nutné "reaktivace" smyslu návratem k poslední rovině zkuše-nosti, k předvědeckému světu našeho života, tedy omu "Rückfrage" z Krise. Na jedné straně znaky a znaky znaků a na druhé "Lebens-welt": to není protiklad, který vystupuje teprve v závěrečné fázi Husserlovy fenomenologie, nýbrž jeji "Urstiftung". Do-svědčuje to ostatně Husserl sám: "Moje původní tázání (bylo) podníceno Avenariovou pozitivistickou naukou o p ř i r o -z e n é m p o j m u s v ě t a " (Ms. A VII 20, cit. A. Diemer).

Tedy jména Mach a Avenarius. K těm se však rovněž hodí ji-ná, třeba F. Mauthner. Anebo K. Kraus: "Fráze a věc jedno-jscoue". Kritika žurnalismu a jeho legitimního bastarda fejeto-ru se zobecněna na jiné rovině může stát kritikou psychologis-mu. Jako by tedy Husserlova fenomenologie ve své původní moti-vaci převáděla do 20. století cosi z onoho hlubokého pochybo-vání o jazyce, ze zkušenosti jednou skurilního a jindy tragic-kého míjení označujícího s označovaným, právě z té zkušenosti, která se nejvýrazněji projevila na sklonku století v tehdejší pokusné laboratoři zkázy světa. Jako by léta strávená v para-lelní monarchii stačila Husserle nejen seznámit s Brentanovou psychologií, nýbrž i infikovat onou atmosférou, jejímž shrnu-tím byl později i Wittgensteinův Traktát. Po celý život svěru-je Husserl své myšlenky zvnějšňující řeči publikovaného díla jen neechotně a nerad; jeho fenomenologie se cítí v bezpečí jen ve vnitřním monologu vlastní promluvy fixované pouze kom-promisně těsnopisnými znaky, které jakoby samy neviděny a ne-materiální jen pasivně prostředkují mezi čistou duchovností a definitivním odcišením myšlenky (jejím jazykovým šatem, jak by řekl Husserl). Tato Husserlova skepsa k jazyku je velmi hluboká: ještě v Původu geometrie vystupuje jazyk na jedné

straně jako nevyhnutelné prostředí identity a její dokumentace jako podmínky možnosti intersubjektivního ustavení a tradování ideálních předmětností a na druhé straně jako element ohrožující, neboť vystavující zapomenutí, a tedy zodpovědný za krize. Ale nejen skeptik k jazyku spojuje Husserlovo dílo s tímto klimatem. Jení např. jeho exaktnost a "infinitesimální" preciznost jeho analýz tím, co má společného se svými velkými literárními současníky Brocham (Rozpad hodnot z jeho Rémaginek!) a Musilem (ostatně rovněž autorem disertace o Machově nauce)? A protože souvislost může právě tak dokumentovat i protiklad: námí hledání oné jednotící myšlenky, jímž je uvedena do pohybu paralelní akce a jehož vyřešením je nakonec generál Stumm von Bordewich, ironickým komentářem k dílu Husserlova stáří (a do jisté míry i klíčem k pozdním textům Patočkovým)?

Nechci se pokoušet o naivní rekonstrukci autentické autorské intence jako toho, k čemu by jako k čistému sdílení – uchopitelnému, fixovatelnému, ovládatelnému – měly ukazovat Patočkovy vydané i nevydané články a knihy a že by jejich literární tvar byl jej příznakem. Slova nejsou svedlána ideality označovaných významů a nejsou přivěšena k rajské čistotě fiktivního jádra výrazu. A kromě toho: význam konfiguruje právě tak i slova toho textu, jímž je rastr čtenářské receptivity. Čtení je redeskripce, Pouze alfabet je schopen absolutně nevinné četby. Chci zaznamenat své čtení Patočkových textů, v němž se já jako čtenář, tj. jaké konkrétní suma sémantických vypomínek, setkávám s významy, které má četba organizuje. Cituji – vědomě, ale i mimoděk – knihy, které neznám, i ty, které znám jen podle názvu, ty, které jsem četl, i ty, které bych čist chtěl. Jinak řečeno, užiluji o eseji, jehož podstatu si přibližuji jako promítání principu metafory do roviny polymatie.

Svým prvním publikovaným dílem z roku 1936 (Přirozený svět jako filozofický problém) Patočka přímo navázal na poslední vývoj Husserovy fenomenologie, zejména na problematiku soustředěnou právě v posmrtně vydané Krizi evropských věd. I Patočkovi jde o rehabilitaci původního vztahu člověka ke světu, vztahu, který je pro dnešního člověka zakryt konstrukcí věd a nejrůznějších tradicí, tj. jde mu, jak říká, o restituici citu svobody (což zní téměř jako citace známého Schellingova spisu) vykázáním fenoménu sebeabdikace, v něk člověk

přestal klást otázku po smyslu života. Fenomenologie, která svým filozofickým smyslem směřuje právě proti životu v odvozenosti, která ukazuje cestu k nezprostředkované a vskutku primární zkušenosti, je s to nastolit znovu jednotu mezi přirozeným prožíváním a světem vědecky interpretovaným dořešením kartesiánského východiška, ale to je možné pouze návratem k hlubší subjektivitě, která již není existentní v obvyklém smyslu. Tento sestup, který postupuje fenomenologickým redukováním, pak ukazuje: tvořivá subjektivita jest svět. Vytkneme-li pak v reduktivním postoji struktury danosti samé, můžeme od nich jako vodítek přejít ke zkoumání příslušných struktur transcendentálního ego, v nichž se realita "formuje". Běží tedy scéna Husserlovsky o "filozofickou anamnézi subjektivity". Přirozený svět je rovinou, z níž lze provést popis tohoto skrytého transcendentálního života. Myšlenkovou analýzy prováděné v reflexi na subjektivní prožívání, myšlenkovu konstituce a předmětných vodítek (noematické a noetické reflexe) zástavá Patočka věrný Husserlově programu; život vědomí je "ontologický život". Avšak sám náčrt přirozeného světa a jeho rozbor již využívá mnohé z toho, co v konkrétních popisech přinesal Heideggerův *Sein und Zeit*. Z tohoto díla Patočka charakteristicky cituje právě "výměr" světa a poznámenává, že "Heidegger svými často obdivuhodnými analýzami zejména upoutal pozornost širší filozofické obce na ontologický pojem světa" (Přirozený svět jako filozofický problém II. vyd., PS, str. 86). Jestliže Husserlovu "Welthabe" Patočka chápe fundamentálně-ontologicky jako "formu naší existence mezi věcmi" a jestliže klade důraz na horizontový ráz tohoto fenoménu a jeho problematičnost, pak to již naznačuje, že překraňuje užší rámec husserlovsky pojaté problematiky přirozeného světa (svět předpredikativní zkušenosti či předvědeckého života) a přenáší ji na pole Heideggerova "In-der-Welt-sein". Usiluje o "popis onoho zvláštního fenoménu b y t í n a s v ě t ě , který pro přemýšlení sensus communis je zprvu beznadějně zakryt jednotlivými věcmi a jejich vlastní objektivní strukturou. Dalej by se akoro říci, že popis onoho podstatného "uvnitř" je popisem p e r s p e k t i v y univerza... Bytí na světě je perspektiva, ale taková, v níž věci teprve mohou být tím, čím jsou - a perspektiva, která se setíře i bez nich a před nimi" (PS, 78).

Na druhé straně je však nápadné, že Heideggerových fenomenálnu Patočku využívá pro získání transcendentálních voditek husserlovské analýzy; bytí je i pro Patočku univerzální vykazatelností. Tj. snaží se stejně jako Husserl hledat ty subjektivní funkce, na jejichž základě nám zkušenost o světě jako a priori pro každou jednotlivou zkušenost. Ale subjektivní struktury jsou nakonec struktury transcendentální subjektivity. Vcelku se tedy zdá, jako by možnost spojit ponoci fenomenálnu přirozeného světa Husserlovu fenomenologii a Heideggerovu ontologii pokytu zastřela závažné rozdíly obou koncepcí právě v pojetí světa a rovněž tak i zásadní protiklad principiální nekonečnosti (a uzavřenosti) transcendentální subjektivity a principiální konečnosti (a otevřenosti) pobytu. Mají-li však být tyto protiklady a cesty k jejich překonání zřejmé, musíme se ještě jednou vrátit k tomu, co Patočkově prvotině předcházelo, k Husserlově fenomenologii.

Původní intuici Husserlové fenomenologie je koncepce intencionality, podle níž, řečeno zevšednělou, a proto bezvýraznou formulací, vědomí nemůže existovat, leč jako vědomí něčeho, co samo není vědomí. Právě proto, že intencionalita je tento vztah, tote pole, patří k vědomí to, čemu Husserl říká "Welthabe", ustavičné podržování světa. A ovšemže pouze jako vztaženo k tomuto "Welthabe", jako jeho pól, existuje i kogitující ego. Intencionalita je tedy otevření (Sartre mluví dokonce o "éclatament") věcí pro vědomí a vědomí pro věci: bez intencionality není možné ani jedno ani druhé; obojí je naráz a právě jako tato souvztažnost. Proto je vnějšek vzhledem k intencionalitě non-sens. Intencionalita tedy právě tak znamená: smysluplnost. Život vědomí, jenž věcem umožňuje, aby se ukazovaly jako to, co jsou, je život ve významech a mezi významy. "Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés aux sens", jak později řekne Merleau-Ponty (Phénoménologie de la perception, XIV). Můžeme proto říci, že rozhodujícím momentem intencionality je "uchopení" ("Auffassung"), ale Husserl používal i termíny "Interpretation" a "Deutung"), díky kterým se pouhé dojmy či "kyletická data" shrnutá významem či smyslem (v Lectorische Untersuchungen, kde poprvé formuluje své pojetí intencionality, Husserl ještě mení významem a smyslem nerozlišuje) stávají objektivně jednotnými, právě smyslem sjednocenými, a ukazují se. I když je tedy po fenomenologické epochě, vyrazující generální tezi světa a

převádějící veškeré jsoucno na fenomén, přeškrtnut vztah mezi vnímáním a vnímaným jako reálnou věcí existující ve světě a veškerá problematika se řeší ve fenomenologickém postoji na půdě imanence vědomí, neznamená to, že by jakýkoli vztah vůbec zmizel. Korelátem vnímání se v této imanenci stalo noema právě jako "gestiftete Einheit", "Sinn", a vztah, který je zkoumán, je vztah noeticko-noematický. Smysl je tedy právě to, čím vědomí překračuje meze reální obsaženosti - nikoli však intencionality - a díky čemu s věci vůbec ukazují; mínění, oživující dojmy předmětnými intencemi, se stává místem a původem zjevování; imanence vědomí rodí transcendentaci věcí. Díky intencionalitě se ukazuje, že zjevující se, tj. smyslem nadaná věc, tu není jako samozřejmá danost, nýbrž jako výkon subjektivní činnosti, té činnosti, jež je v našem praktickém zacházení s věcmi vždy nutně zakryta a překročena směrem k tomu, co je jejím výsledkem. To dále znamená, že podle Husserla je všechno, co jest, jako syntetická jednota konstituována v univerzálním životě transcendentálního ego - včetně něho empirického já, které je rovněž jeho útvarem. Zásadní důsledek tohoto pojetí: nemá smysl chápát univerzum pravdivého bytí tak, jako by bylo vně vzhledem k univerzu možného vědomí a možné evidence (srov. Cart. Med., 117).

Intencionalita jako výkon syntetizování ("Einheit" předmětného smyslu) poukazuje k "Vereinheitlichung") je fundována hlubší strukturou cogito, již je původní časovost každé prezentace (přítomnost "teď" jako aktuální způsob danosti), která implikuje jisté zpřítomňování (retence) prezentace vykonané neaktuálně, čili ke každé prezentaci patří spresentace, bez níž by nebylo co syntetizovat. Husserl: "Jede transzendentale Wahrnehmung kann ihren transzendenten Gegenstand nur präsentieren durch die Mittel der Appräsentation..." (Ms. A VII 12, str. 1). Tedy: vněm není pouhá percepce, nýbrž funkcionální jednota percepce a spopercepce. Každé "přítomnění" je svou podstatou rovněž vzpomínka, tj. intencionální odkaz na podobné minulé zkušenosti (a přes ně až na "Urstiftung", zkušenosť zákládající určitou typiku), v každé zkušenosti funguje určitý horizont spoluminěného, jádro percepce je obklopeno implikacemi, které motivují anticipaci (a takovou anticipaci je vlastně každé mínění). Každá aktuální přítomnost má horizont temné, neboť již uplynulé, vykonané minulosti. "Eine universale Lehre vom Bewusstsein ist also eine universale

"Lehre von den Apperzeptionen" (Ms. B III 10, str. 62, Diemer, 71). "Každá apercepce, v níž předem dané předměty nebo předem daný každodenní svět chápeme jediným pohledem tak, že zpozorujíce jej mi rozumíme, rozumíme bez nesnází jeho smyslu s jeho horizonty, intencionálně poukazuje na p ř i v o d n í z a l o ž e n í (Urstiftung), v němž se nějaký předmět podobného smyslu poprvé konstituoval. I neznámé věci, patřící do tohoto světa, jsou obecně řečeno věci známého typu" (Cartesianische Meditationen, Hua I, 141, čes. překlad, str. 107). Význam noetického momentu je tedy zásadní. Jedině skrze apercepce se otevírá problematika konstituce a problematika světa.

Ryšlánka světa čili horizontového charakteru všechno proklenutého - ahych se vrátil k tématu - je "Grenzerfahrung" Husserlový fenomenologie, jejíž význam si Husserl sám začal patrně uvědomovat teprve postupně. Aktuální prožitek nazíraný v immanentním vnímání vykazuje mnohem víc než pouhé přítomné jádro; je v něm rovněž, jak jsme již řekli, implikováno neaktuálně přítomné jako poukaz doplňující aktuálnitu, naznačující její možné pokračování a zasazující ji do půdorysu minulých analogií. Vše je tedy dána spolu s průhledem do své zkušenostní typiky a různé typiky na sebe navzájem odkazují tak, že tvoří strukturu, architektonicky členěný celek vzájemných fondací a závislostí. Každá zkušenost je momentem responzujících se souvislostí, což jednak naznačuje její časový základ a jednak ukazuje ke světu jako "poslednímu horizontu všech horizontů". "Die Horizontstruktur in ihren Stufen und Durchdringungen ist das normatische Sinn- und Geltungsgerüst, in dem Objektivität für uns jeweils vermaint ist..." (Ms. B II 9, str. 156, Diemer, str. 68). Svět je pojmem či fenoménem paralelní k hloubkovému fenoménu času, neboť jak svět, tak časovost jsou fenomény jednoty, poslední, lze-li to tak říci, syntézy. Věta z Husserlové Erfahrung und Urteil "Unbekanntheit ist jederzeit zugleich ein Modus der Bekanntheit" (str. 30) může být vyslovena jak v souvislosti výkladu přítomnosti jako "originální formy vědomí" (PTL, str. 278) a jeho základního trojmomentu retence, prítomnosti a protence, tak při výkladu světa. A zajisté vypovídá o intencionalitě (a její teleologické struktuře, která se plně vysvětluje teprve v genetické perspektivě Husserlové Krisis).

Čas je u Husserla poslední fundament, který základá vše včetně transcedentálního ego. Ale je svět také fundován

v čase? Nespadá svět v jedno s časem? Tuto otázku může roz-
hodnout teprve konstitutivní analýza. Pro nás budíž důležité
pouze toto: "Auch die uns unbekannte Dinge dieser Welt sind,
allgemein zu reden, ihrem Typus nach bekannte. Wir haben der-
gleichen, obschon gerade nicht dieses Ding hier, früher schon
gesehen..." (CM, 141). Můžeme-li mluvit o "Wiedererinnerung",
můžeme právě tak dobře mluvit o "Vorerinnerung" (Ideen I.
178).

A můžeme-li mluvit o "Vorerinnerung" v tomto smyslu, pak
rovněž můžeme říci: čas je tu zjevně vyložen z perspektivy
présence, která je formou minulého i budoucího (přinejmenším
v jejich typičnosti). Forma prényence je potom tím, co možnou-
je zadržet nepřítomné zde, eliminovat absenci jako vznutku ab-
sentní (odtud Husserlový problém s "nevědomím"), co možnouje
jsoucno v této formě ovládat. Přesvědčený zastánce Nietzsche-
ho filozofie by řekl: takto myšlená "Vorerinnerung" je jen
agentem vůle k moci. Střízlivěji formulováno: intencionalita
v Husserlově fenomenologii internuje vnějšek. To právě velmi
pregnantně ukazuje fenomenologická problematika konstituce,
jež je spolu s intencionalitou klíčem k tomu, co fenomenologie
objevila jako ukazování. Transcendentální fenomenologie vposled
znamená zkoumání univerzální konstituce všech předmětností ve
výkonech transcendentální subjektivity, a je tedy jinou forma-
lací výchozí premisy, že každé vědomí musí být vědomím něčeho;
konstituce tuto myšlenku dotvrzuje v opačném snahu. Fenomeno-
logie se těží na struktury subjektivního prokívání, díky kte-
rým se předmětnosti ukazují. Úlohou fenomenologie (jako eide-
tické discipline) není však vykládat tu či onu konkrétnost,
nýbrž nutné průběhy prokívání, které jsou podmínkou možnosti
pro to, aby se ukazovaly předmětnosti různých typů. Domnívá-
-li se v přirozeném, to jest převahou prakticky zaměřeném po-
stoji vnitř věci, které jsou ve vztahu ke mně transcendentní,
je tato jejich transcendence vzhledem k mému vědomí právě cha-
rakterem bytí, který se utváří v transcendentálním ego (srv.
Cart. Med., 117). Odtud princip konstituce: každému předmětu
musí odpovídat idea možného vědomí, v němž je tento předmět
originálně a adekvátně zakusitelný - každá předmětnost jakého-
koli druhu musí být vykazatelná tak, jak to žádá "princip
principů", musí být možná její originální "Selbstgebung".
Z toho však plyne, že výrazu "korelace" třeba používat obzřet-

ně, zejména mluvíme-li např. o korelací pravdy a bytí: svět předmětností je v tomto smyslu koextenzivní s vědomím. Lépe řečeno: pojmy jako bytí, pravda, zjevování atd. jsou vzájemně na sebe odkazující funkce v poli konstituce či intencionality. "Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahrenden, erfahrenes Sein 'da ist' und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint" (PTL, 206). Myšlenka konstituce tedy implikuje, že každá intence je nyně vyplnitelná, vyplnění je pak pravda, právě proto, že ke každé intenci patří možnost jejího vyplnění, lze intencionalitu rovněž postihnout pomocí teleologického modelu. Teleologie je svorníkem intencionality a korelativní problematiky vědomí - zároveň ovšem odkazuje k hlubší dimenzi: času. Každá intence musí předpokládat evidenci, směřovat k ní, neboť každá (ať skutečná či možná) předmětnost je pravidlem k ní korelativní intencionality. Transcendence světa je formou imanence. Vzájemná propojenosť a fundace intencionalit takto působí, že v prožívání je jednota, že všechny konstitutivní výkony vykazují jistý řád; proto každý horizont, který orientuje noezi, poukazuje k horizontům přilehlým a nakonec k poslednímu horizontu, k horizontu všech horizontů, jímž je svět jako poslední forma všech forem. V této klauzúře, v níž se nemůže vyskytnout nic radikálně heterogenního, neboť její základní implikací je nonexistence vnějšku, je tedy v jistém smyslu již vše (virtuálně) přítomné.

Od této sondy do fenomenologie v její původní, husserlovské podobě se nyní znova můžeme vrátit k Patočkově filozofii.

Přinejmenším od Husserlových Ideen I je zřejmé, že na počátku cesty k transcendentální fenomenologii je EPOCHÉ. Nebyla-li však problematika světa v podobě horizontu všech horizontů u Husserla uspokojivě vyřešena, jak si Patočka záhy po vydání svého Přirozeného světa z roku 1936 jistě uvědomoval, je-li dokonce v rozporu se základní charakteristikou intencionálního aktu, tedy s naukou o intenci a jejím vyplnění, neboť svět, jak jej Husserl po EPOCHÉ objevuje, se ve skutečnosti nikdy nedá převést na předmětnost, pak je třeba vrátit se právě sem, k tomuto základnímu aktu "Ausschaltung" a hledat rozebrat jeho genezi i jeho provedení u Husserla. Kterou intencionalitu anticipuje a k níž tihne. Jinak řečeno:

A to tím spíše, že již Přirozený svět výslovně připomněl Heideggerův ontologický pojem světa, třebaže se ještě v zásadě nevzdal transcendentálně-konstitutivního stanoviska.

Řečeno jazykem historiká filozofie: obdobně jako E. Fink, M. Heidegger, M. Merleau-Ponty a j. odmítá i Patočka Husserlův obrat k transcendentální subjektivitě z důvodů ryze fenomenologických.

Především: samé geneze EPOCHÉ v Husserlově díle měla již být pochybnosti o tom, zda je její provedení vskutku bezpředsudečné. Patočka na srovnání Husserlový Idee fenomenologie z roku 1907 a Ideen I z roku 1913 ukazuje (zejmána v článcích EPOCHÉ und Reduktion a Gefahren der Technisierung), že Idee fenomenologie se nesnaží zřetelně vypracovat rozdíl mezi karteziánskou metodickou skepsí a fenomenologickým vyřazováním resp. "nepoužíváním" poznatků přirozeného vědění a vědy, že naopak spěchá rovnou ke svámu cíli, k absolutní samodanosti immanentního vnímání a k založení transcendence v imanenci cogitationes, odkud se později rozvine problematika konstituce. Výraz "Index der Brüglicheit", jímž je zde EPOCHÉ charakterizována, nadto spíše zakrývá její odlišnost od tradiční skepsy a budi dojem, jako by i v tomto případě šlo o reprízu karteziánské dubitace týmiž metodickými prostředky (EPOCHÉ und Reduktion, ER, str. 78–79). Tento spěch je nápadný a vnučuje závěr, že Husserloví ležela redukce na cogitatio jako půdu konstituce na srdci více než myšlenka EPOCHÉ, že tedy husserlovský idealismus jako tendence fenomenologie je dříve než EPOCHÉ, což potom v Ideen I brání jejímu konsekventnímu využití, ačkoli právě zde (Ideen I, §§ 30–32) je EPOCHÉ vyložena mnohem diferencovaněji a je zde rovněž vytknuta její zásadní odlišnost od karteziánské pochybnosti tím, že je charakterizována jako zvláštní složka, dokonce vůbec předpoklad Descartova dubitatio.

Husserlova myšlenka EPOCHÉ formulovaná v Ideen I vypadá v nutné zkratce zhruba takto: ať se já jako jsoucí v přirozeném postoji setkávám s čímkoliv, toto vše jest a je zde, je ve světě jako samozřejmě platní skutečností mne nezávislou, jako platnost, kterou netematizuju, výkří jí v neuvědomované apercuaci světa prostě když jako nepřetržitě pravidel horizontovost nazývám zřetězených platností aktuálních i neaktuálních, všechny platnosti nejuniiversalnejší, platnosti světu jako existující reality a jako posledního horizontu. Každý

vněm tedy rozehrává možnostní struktury podobnosti, příbuznosti a odkazů (a rovněž díky horizontu jako možnostnímu rámci faktické věci lze fantazijní variaci získávat eidos). Muže, toto "Welthabe", které již ukázala analýza intencionality, to, co takto prochází přirozeným postojem jako mlčenlivá, přítomně nepřítomná jistota existence světa, svět vědomý jako jsoucí, je právě generální tělo, kterou EPOCHÉ odhaluje a vzápětí vyřazuje, ale právě tak, aby se "uzávorkovává", tj. právě jako fenomén bytí či fenomén platnosti, mohla ukázat nezúčastněnnou pohledu fenomenologicky přihlížejícího diváka, sledujícího své empirické já a "všechnu objektivitu, jež pro ně je, a tak, jak pro ně je. (...)" V tomto novém postoji teprve vidím, že svět jako celek, a tak všebe všechno přirozené bytí je pro mne pouze tak, že pro mne platí spolu se svým smyslem, jako cogitatum mých střídajících se a v tomto střídání navzájem spojených cogitatione a podržuji je v platnosti jenom jako takové..." (CM, čes. překl. str. 39).

Husserl ovšem v Ideen I plné využití EPOCHÉ "z dohře uvážených důvodů" výjavně omezuje, neboť při její absolutní aplikaci by musely být suspendovány naprostě všechny teze. Pouze omezíme-li tento reduktivní postup, můžeme podle Husserla odhalit novou vědní oblast, subjektivní "region", v němž jsou fundována cogitata, a založit filozofii jako přímo vědu formou transcendentální fenomenologie, v níž je jsoucne jakéhokoli druhu skutečný či možným korelátem výkazatelních způsobů danosti: jedině tak lze posléze výkazat svět jako založený ve výkonech vědomí, které předchází svět (srv. ER, 80-81).

Výsledkem tohoto "zadržení" při výkonu EPOCHÉ je u Husserla asymetrické ontologické schéma, tj. rozlišení dvojího typu jsoucna, dané způsobem zjevování resp. způsobem danosti (srv. Ideen I, §§ 42-46). Proti zprostředkování způsobu bytí prokívaného stojí prezitek, jehož způsob bytí je absolutní, neboť subjektivita ze bezprostředně zjevuje sobě samá, zatímco reálné se může ohlašovat pouze prostřednictvím prezitku. Smysl absolutního bytí má pouze transcendentální subjektivitu: transcendentální vědomí je uzavřeno do sebe, zahrnujíc jako svou nutnou vrstvu intencionální útvary smyslu a konstituujíc v sobě to, co je prokíváno v přirozeném postoji jako jeho momentu. Uvnitř - ale nemá smysl říkat

"uvnitř" bez odpovídajícího vnějšku - tohoto uzavření je ovšem možná, jako jiný moment transcendentálního života, reflexe a fenomenologický postoj, tj. zkoumání konstitutivních vztahů a fundací, souhrnně tedy analýza světa jako korelátu transcendentálního ego. To je v hrubých obrysech Husserlova verze filozofického idealismu.

Patočka však Husserlovi vytyká jednak omezení EPOCHÉ, které implikuje, že v jejím výkonu je proti samému snyšalu její univerzality zároveň podržena určitá j s o u c í půda jako reziduum, že tedy napřekračuje svůj kartaziánský stín, v němž se skrývá přesvědčení o cogito zaručujícím sebe sama, a jednak polemizuje proti pojetí reflexe jako jistého a plněho zachycení reflektovaného. Husserlova reflexe ruší distanci, je prostým překrytím, v němž nemůže být nic ztraceno. Avšak, zní zásadní Patočkova námítka, není bezprostřední danost ego sobě samému pouhý předsudek, neukazuje např. Heideggerova fundamentalní ontologie, že nalezení sebe je založeno původním sebe-nevidění? Nemá toto sebe-nevidění stejný význam právě v duchovědách? A není dále Husserlova reflexe svázána s primátem teoretického postoje fenomenologizujícího filozofa, který zastírá původnější vztahování ke světu, jímž je obstarávání, praxe? To vše se zdá ukazovat, že v EPOCHÉ se nelze zastavit v polovině cesty. Mí-li být fenomenologie vskutku vědom o zjevování a nikoli o věcech, musí v ní zhýbat žádné reziduální jasocno, ani takové ne, jež je zdánlivě s to zpráhledňovat se v sobě samém pro sebe sama a za toute transparenci jakoby zanikat jako jasocí. Myšlenka EPOCHÉ není vázána na tézi idealismu; idealismus pouze znamená, že nebyla dotažena ke konci.

Idea univerzální EPOCHÉ nyní předpokládá: 1. že nově položíme prehlém její motivace, tj. ujasníme si, o jakou motivaci při ní vlastně běží; 2. že její univerzalitu pochopíme nikoli z hlediska "platnosti", nýbrž z hlediska vztahu ke jasocímu - to, co dříve dáná EPOCHÉ překročí, musí být právě ono nejuni-versálnější, universum jasocího včetně "jasocího" základu kogitujícího ego, které není moudáním, nýbrž transcendentální. (Patočka je přesvědčen, že rovněž Husserlový analyzy času nemusec vedou k něčemu jasocímu.) To umožní pojmenovat reflexi kleuběji jako "očištění od sebezaujetí" (Přirozený svět v meditacích svého autora, Přirozený svět jako filozofický problém 2. vyd.; Med. 761) a vymanit ji z tradičních schémát ně-

meckého idealismu. Takto formulované předpoklady jsou ve skutečnosti jediným klíčem k nové interpretaci EPOCHÉ, jejíž hlavní kroky se budou u Patočky kriticky inspirovat zejména Heideggerovým převedením transcendentální fenomenologie přes fundamentální ontologii k filozofii bytí.

Jenom připomenu, jaká je podle Patočky (opírám se především o pregnantní formulace v přednášce Grundfragen der Technisierung) nejhlbší intence fenomenologie: fenomenologie chce objevit samy základní struktury, v nichž se odvádá zjevování předmětnosti v nejširším smyslu. (že tato formulace úkolů fenomenologie míří k problematice přirozeného světa, je zřejmé.) Nejvlastnějším smyslem EPOCHÉ a v ní - přes generální tezi přirozeného postoje - zachyceného fenoménu světa je překročení k celku, jenž je předpokladem každého vněmu včetně sebeuchování empirického já, celku, z něhož jedině se věci mohou vyjevovat a v němž jsou pohotově dány přístupy ke jscoucnu. Je tedy jejím smyslem fenomenalizace onoho "mystéria samozřejmosti" (K prehistorii vědy o pohybu), které je skryto přirozenému postoji. Pak ale musí být nasnadě, že EPOCHÉ neotevírá přístup k žádnému jscoucnu, nýbrž odhaluje a priori, podmítku možnosti zjevování vůbec, a tedy nikoli subjektivitu (ať již pochopenou jakkoli), nýbrž svět "jako podmítku vší jasnosti a vědomí vůbec", svět jako a priori jak objektivity, tak subjektivity. EPOCHÉ nemůže znamenat než EPOCHÉ naprostě univerzální a důsledně uskutečněnou.

Ale vrátme se ještě k motivaci EPOCHÉ. U Husserla, alespoň pakud lze soudit z vydaných spisů, je zřejmá pouze na první pohled. Zajisté, EPOCHÉ je akt z moci svobody lidské myšlenky. Nemůže být motivována něčím ze světa přirozeného postoje, impuls k ní může vzejít pouze z "druhé strany", neboť je to akt, který - má-li vůbec mocí "přirozený" postoj pojmenovat - musí být již nad ním, musí jeho pojmenování v jistém smyslu "předcházet". Zdálo by se tedy, že svobodné rozhodnutí k fenomenologickému dezinteresu znamená principiální distorzi homogenní uzavřenosti husserlovského rozvrhu fenomenologie. Jenže - naukázel např. historický nástin vzniku novověkého protikladu mezi objektivismem a subjektivismem, obsažený v Krizi evropských věd, že tento vývoj nebyl slepý, nýbrž že sleduje teologie, jež se v něm prosazuje a nutně ústí do transcendentální fenomenologie? A nemí tedy legitimní interpretovat i Husserlovu svobodu k EPOCHÉ nikoli jako paradox, nýbrž jako

funkci (a myslitele, který ji provádí, jako "funkcionáře") této teleologie, čili nakonec jako funkci oné absolutní přítomnosti časových analýz? Myslím, že s tímto výkladem není v rozporu ani pojetí zodpovědnosti, koncipované v Krisis. Zodpovědnost tkví v závazku k patosu nahlédnutí, jenž je inmanentní teleologii Evropy jako duchovního útvaru; uvědomění teleologie je její moment. Nicméně tyto otázky již přesahují hranice toho, co má být pouhou premisou k analýze Patočkovy fenomenologie, neboť Patočka sám se touto problematikou, pokud vím, nikde nezabývá. Jemu jde o EPOCHĚ radikální, jejíž motivace vlastně spadá v jedno s jejím vymezením.

Základním pochybením Husserlové fenomenologie je podle Patočky (a v tom se shoduje s přímou kritikou Husserla u E. Finka a nepřímo u K. Heideggera) to, že naprosto nedoceňila zásadní ráz celkovosti světa. Ostatně ani tento ráz dokonit nemohla, neboť pak by musela opustit samu myšlenku intencionality a konstituce: "Die Horizontlehre ist keineswegs ein wesenhaftes Komponent der Lehre von der Aktintentionalität, sondern eher ihre Durchbrechung," piše Patočka (GdT). Svět je však u Husserla pochybně ztotožněn se souborem všech resp. se strukturou vzájemných fundačních a hierarchických vztahů mezi regiony. Jenže svět, namítlá Patočka, je anticipace, jež zde nemůže být "jína k než ve své předchůdce podobě. Svět v celku se nikdy neverifikuje, nýbrž je vždy předpokladem vší verifikace" (Úvod do studia Husserlové fenomenologie, VI). Horizontová danost je původní; je to teze, za niž již nelze jít. Její převedení na subjektivní strukturu je "legitimováno" pouze předsudkem o přednosti subjektivity (ibid.).

V radikální EPOCHĚ tedy nepůjde o husserlovskou "platnost", nýbrž o odhalení předchůdce celkovosti jako celkovosti. EPOCHĚ musíme pochopit nikoli jako převádění na jsoucí, nýbrž jako vztah ke jsoucímu, jako vztah, který je negativnější než každá negace (EuR), vztah, který odhaluje zcela zvláštní svobodu člověka vzhledem ke jsoucímu vůbec a v celku. Proto Patočkova otázka zní: "D'où cette force négative de la liberté puisse-t-elle son origine?" (Postface). EPOCHĚ je negativnější než každá negace, neboť pozadí, proti němuž může vystoupit jsoucí v celku a vůbec, je 'nic'. EPOCHĚ, dovozuje Patočka, je tedy založena ve svobodě existence (heideggerovského "bytu") vzhledem ke jsoucímu, v jejím vztahu k bytí (k němuž

se "pobyt" vztahuje tím, že mu v jeho bytí jde o bytí samo, tedy tím, že se v jeho bytí ukazuje ontologická diference), je založena v transcedenci lidského 'Da-sein'. Transcensus není akt, nýbrž existence; svým vztahem k bytí existence fenomenalizuje "Nichts des Seienden". V tom a pouze v tom je fundována "A u s - schaltung" Husserlové EPOCHÉ. V jiných a zvláště v pozdních textech využívá Patočka těchto úvah tak, že se stávají instrumentem otevírajícím jeho "fenomenologickou filozofii": existence je svým vztahem k bytí takové jsoucne, které je schopno transcenčence k celku, je schopno EPOCHÉ, tj. je schopno odhaloval "prafakt ukazování", žasnut, a právě tato schopnost je tím, co řekové nazvali "duši" a uvedli do souvislosti s "rozvrhováním" dobra a zla. Pro Patodku je tato širší interpretace nesmírně důležitá a vystupuje stále více do popředí - umožňuje mu vylíčit protiklad filozofie a mytu, zkoumat fenomén Evropy apod. Když nám li Patočkovi rozumět, musíme vědět, že jeho "péče o duši" má své kořeny už zde. Ale to jsem příliš odbočil. K EPOCHÉ je třeba říci ještě toto: heideggerovský uchopená horizontost ukazuje, že základem fenoménu je rozumění bytí jako takovému. A protože vztah existence k bytí je dán konečností existence a předběhem k smrti (a tento předběh a vztah ke smrti znemožňuje, aby v konečném cogito mohlo dojít k afirmači nekonečného vědomí), musí být terénem fenomenologie, a zvláště fenomenologie přirozeného světa, právě tato konečnost - a nikoli absolutnost a nekonečnost transcendentální subjektivity.

Tento důsledek ovšem Patočka nepokládá za naprosté pořízení Husserlové fenomenologie, nýbrž za hlubší pochopení toho, co je skryto v myšlence EPOCHÉ u jejího novodobého objevitele Edmunda Husserla: "... il nous parait donc qu' entre la phénoménologie husserlienne et une phénoménologie de la finitude fondamentale il n'y a pas uniquement rupture, mais aussi continuité, et que c'est celle-ci qui prévaut finalement" (Postface). Mimochedem řečeno dává Patočka tímto výrokem nahlédnut do samého jádra svého pojetí fenomenologie - na jiném místě formuluje tuto své krédo naprostě jasně takto: "Vyjadřujeme své přesvědčení, že fenomenologie, studium pohybu zjevování všeho, co jest, je jedna ve všech rozmanitých způsobech" (ibid.).

Připojím ještě stručnou interpretační poznámku, jež také souvisí s paradoxy Husserlový EPOČKÉ jako aktu reflexe, který musí vycházet z přirozeného postoje, ačkoli "přirozený postoj" je cosi, co lze tematizovat teprve tehdy, opustíme-li jeho půdu. Výklad přirozeného postoje se tedy odehrává vždy z místa, které je na naprosté cizí, ačkoli právě kontrastem k němu jedeterminován. EPOČKÉ v Husserlově verzi dále známo, že vykračuje mimo svět, jenž rovněž zahrnuje ně empirické já, aniž bych svět opustil - že hledě na svět se odtrhuji od svého pohledu, který však nicméně stále musím pedřovat, abych jej mohl ochránit proti němu a mohl jej nazírat. Komplikovaná topologie tahoto reflexivního aktu (ale tak je tomu v případě reflexe, nejméně po filozofii německého idealismu, vždy a Patočka byl suverémním znalcem problematiky reflexe: nezapomínajme, že Husserla tu vykládá zasvěcený interpret a překladatel Hegelova díla) působí, že každá prestrojová metafora je naprostě neadekvátní. Nebylo by tedy smazší postihnout tento akt pohybem - avšak pohybem hlcubějí pochopeným tak, jak to např. umožňuje určitá tradice antické filozofie? A nebyl by takový "pepis" práv rovněž interpretací EPOČKÉ prestředky Heideggerovy filozofie? A nebyl by pak dokonce pohyb základou, jež by umožnila korigovat filozofickou problematiku reflexe a právě tak i některé jednostrannosti a nedorezenosti (např. podcenění spolubytí s druhými) heideggerského konceptu navázáním na fenomén subjektivního těla, který umožní vyvázat pohyb z jeho objektivované formy?

Kritika kartezianismu v Husserlově fenomenologii, která ukázala neudržitelnost reflexe v její husserlovské podobě a vlasti (explicitně v článcích věnovaných problematice přirozeného světa, které Patočka publikoval v šedesátých a sedmdesátých letech) k očnitnutí konstitutivního zkoumání z jeho zakotvením v transcendentální subjektivitě, pro Patočku známoná, že rovněž k problému "Lebenswelt" je třeba přistupovat z jiné strany a jinými prestředky (metodickými i pojnovými). Otázkou horizontové celkovosti, světa, to jest i otázkou jíž působné světa otevřenou Husserlem, nelze uspokojivě vyřešit komplementární korelativní projekcí, která pracuje na konstitutivní one a která - nechce-li negovat vlastní rozvržení - musí nezpříjemnitelně přítomnou horizontovost tematizovat v takové perspektivní zkratce, která ji uzavírá do pole transcendentální subjektivity a ruší přitom její fenomenální

smysl. Patočkova "revize" vychází ovšem z přesvědčení, že v Husserlově smém jsou motivy i cesty k překonání jeho analýz. To znamená: vnitřní napětí jeho fenomenologie je třeba nikoli zahlašovat, nýbrž naopak je uvolnit a sledovat jeho vnitřní energii, kterou dosavadní rámec neutralizoval. A tedy: dynamizovat je třeba i vlastní pojmový aparát.

Obdobně jako jiní fenomenologové, kteří dále rozvíjejí Husserlovu myšlenky, i Patočka soudí, že fenomenologii tohoto typu se nepodařilo postihnout ústřední fenomén světa, třebaže svým neustálým navracením k přirozenému světu původně danému a nikoli rekonstruovanému objektivizujícími metodami to byla právě ona, která znovu odhalila jeho přítomnost v našem prožívání. Nemohla však svět nikdy zahrnout do svého rámců, neboť by se pak musela vrátit ke svým základům a revidovat je. Postoj fenomenologické EPOCHĚ, kterým se Husserl ocitá na prahu ontologické problematiky a jímž by bylo možno fenomenalizovat celkovost jako celkovost, je postojem distance nikoli dílčí, nýbrž naprosté, avšak Husserl jej vzápětí zastírá tím, že recipuje některé prvky německého klasického idealismu a tuto distanci k celku převádí na reflexi sice celkovou, ale uzavřenou v hraničích transcendentální subjektivity a její teleologie. Pak je ovšem problematická i EPOCHĚ jako svobodný akt a vystavá rovněž otázka "podmínek možnosti" tohoto typu transcendentální reflexe. Teleologická či transcendentálně-subjektivní teze znamená, že svět je již předznamenán, a tedy i skryt perspektivou konstituce.

Již jsem konstatoval, že Patočkova práce z roku 1936 o přirozeném světě se už snažila přenést, třebaže jen zčásti a aniž si autor uvědomoval rozpory s tím spojené, problematiku světa předvědecké zkušenosti na rovinu heideggerovského bytí na světě. Pokusme se tedy alespoň naznačit, v jakém směru toto své východisko Patočka dále rozvíjel. Následkem neblahých okolností, znevořňujících svobodnou myšlenkovou práci, neboť bránících jejímu sdělování, mohl Patočka výjimečně navázat na své první významné dílo až po téměř třicetileté přestávce, a to zprvu jen články a kratšími studiemi sporadicky zveřejňovanými od poloviny šedesátých let. Téma i jeho formulace zůstávají zdánlivě beze změny: cílem fenomenologie přirozeného světa je odhalit základní

strukturny našeho původního setkávání s věcmi, našeho původního vztahu ke jsoucím. To ovšem v pregnantnější formulaci nakonec znamená: základní intencí fenomenologie přirozeného světa je zjevování toho, co jest.

Jaké je tedy nové Patodkovo pojetí přirozeného světa ve světle jeho geneze z husserlovských premis? Husserlova myšlenka předvědeckého světa našeho života je in nuce tato: postupné vyřazování myšlenkových konstrukcí a nadstavec budovaných nad původní rovinou zkušenosti nekončí v chaosu – ustavičně předchůdný základ plathnosti a smysluplnosti ("říše anonymních subjektivních fenoménů", jež je zakryta objektivismem novověké vědy), který je pozadím veškerého našeho života ať ve vědě či mimo ni, je sám plně smysluplný a strukturovaný. Existuje tedy základní (elementární a originální) vrstva zkušenosti, jež je podkladem dalšího tvoření významů, a právě tu je třeba popsat resp. učinit ji vodítkem intencionální analýzy, má-li mít korelativní zkoumání pevný základ. Nejisté neleží tato rovina nasnadě: podmírkou jejího odhalení je fenomenologický postoj, který se od reálných věcí obrací výhradně k jejich smyslu. Pozornost se neupíná na ("transcendentní") předměty samy, nýbrž zkoumá významy v jejich souvztahu k životu vědomí. Tato scouztažnost je nezbytná, neboť smysl je vždy smysl pro... Víme také, že tuto odhánost smyslu na jeho "interpretans" chápe Husserl jako intencionální vztah a zkoumání fenoménu ztotožňuje s noematičko-noetickou analýzou v reflexivním postoji. Takto je u Husserla zjev vázán na vědomí, resp. jsoucí "jest" pouze jako intencionální "Sinngebilde" transcendentální subjektivity: svět jest pouze ve vztahu k transcendentálnímu ego. Co je však pro Husserla důležité (a to je také vlastním smyslem jeho *Krisis*): vymanit "Lebenswelt" z jeho anonymního fungování znamená učinit zjevným právě intencionální život, neboť intencionalitě vlastní teleologie (totiž její směrování k vyplnění názornou evidencií) působí jako hybná síla, jež přivádí filozofii k fenomenologii a skrze ni k přirozenému světu jako evidentnímu nazření, až dosud znemožňovanému objektivistickým předsudkem, navracejíc tak dějiny filozofie znova k jejich "Urstiftung", a tedy k jejich nejvlastnějšímu úkolu.

Patodkova kritika reflexe a EPOCHÉ, na kterou jsem položil takový dříraz, ukázala, že Husserlův koncept bezpředsudečné evidence je stále zatižen metafyzickými reziduji. Nyní je

však zřejmé, že reflexivní vztah situovaný v noematicko-noetické korelaci, jejíž poslední rovinou je "Lebenswelt", je odvozený - to je pointa Patočkových rozborů EPOCHE, které se již opírají o Heideggerovu fundamentální ontologii; nezbývá než opustit Husserlovu transcendentální idealismus a fenomény jakož i fenomenalitu fundovat hlouběji. Neboť: reflexe pojatá z tradičních východisek není s to zprostředkovat přístup k životu vědomí, ačkoli právě reflexivní přístup měl Husserlovi zajistit vytvoření filozofie jako přísné vědy, protože pouze reflexe na zkušenosť v její souvztažnosti k věcnému korelátu umožňuje podle Husserla s plnou odpovědností nahlédnout věc, jak se sama ukazuje. Patočka ukázal, že pro svět jako poslední horizont tento předpoklad "samodanosti" neplatí. Ale také Heideggerův hluboký postřeh, s nímž se solidarizuje i Patočka, že existence původně samu sebe nevidí, známaná, řečeno husserlovaky, že tomuto evidentnímu nahlédnutí se vzpirá i "empirické já" (já ve světě, já jako fenomén), třebaže právě sebe-vědomí je automaticky u Husserla neproblematické. Facit: Husserlova fenomenologie je sporná právě ve svém ústředním přesvědčení.

Samořejmě zůstává pro Patočku násle v platnosti základní premisa, že věci se musí zjevit někomu, tedy že fenomenologie je zkoumáním smyslu, fenoménu. Ale problematiku zjevování je třeba přenést na jinou rovinu: "Zbezvime-li Husserlovu 'noematickou sféru' významu i m a n e n t n í transcendentce, potom získáme... přibližně to, co Heidegger nazývá o b - l a s t í o t e v ř e n o u" (Kacířské esají, KK I). Pak ale podmínkou zjevování nemůže být transcendentální ego, kterým je zjevování omezeno na vykazatelnost a které nedovoluje překročit rovinu vědomí. Fenomén transcendence, jež lze podle Patočkových analýz vypreparovat z Husserlovy EPOCHE, však právě tuto rovinu vždy již překračuje. A dále: je-li sebe-vědomí vystaveno možnosti sebe-nevidění, musí být - má-li vůbec moc - tuto možnost tematizovat - fundováno v něčem jiném; základem vědomí je porozumění, originální vztah k vlastnímu bytí, který se může realizovat buď jako útěk před sebou, anebo jako převzetí sebe. A rozumění sobě otevírá porozumění věcem. "Svět r a čeho života je původně souvislost porozumění" (Ge ja existence, E). Proto onen původní souvztaž, onu jasnost, která není zpředmětnající, nýbrž je dána primárním rozuměním lidské existence, chápe Patočka heideggerovským jako

souvztahu člověka a světa. Člověk je na světě - to je to, co předchází všemu teoretickému rozlišování a co je klíčem k deskripcii přirozeného světa. Řečeno terminologií Heideggerova Sein und Zeit: V zacházení s věcmi, které je vždy zaobázením vidoucím a vedeným určitým záměrem, tj. orientovaným rezvrhováním a vykonáváním určité možnosti, je věc vždy již osvětlena souvislostí jí vlastních odkazů, do nichž je významově zasazena. Ontologicky to známaná, že vše jsoucí uvnitř světa je vždy otevřeno pro možné setkání. Existence má bytostně různý bytí na světě a rozumí tomuto bytí, je schopna toto bytí na světě explikovat. Rozumí nějak tomu, z čeho se jí dává věc jako otevřená. To je Heideggerův fenomén světa: existence vždy už jest v tomto vztahu a ví o něm. Díky tomu se pohybuje v strukturovaném poli nezamítelného "značení". Podmínkou zjevování je proto existence na světě - existence, která se vztahuje k sobě, a proto je angažována ve svých možnostech, jež ji zároveň otevírají to, s čím se setkává. Významový kontext našeho života, to, že žijeme mezi významy a v řeči, vůbec naše setkávání s věcmi jako něm známými a smysluplnými, jsou neoddělitelné od života zaujatého svými možnostmi a vztahujícího se ke svému bytí. "Peroznamení otevírá život tím, že život si rozumí, že je životem v možnostech, tzn. není si lhůstajný..." (Tl. společenství, jazyk, svět, zkracují Sen. I). Pokybuje-li se fenomenologie přirozeného světa na těchto základech, známaná to dále, že nemůže ignorovat ani Heideggerovu "ontologickou diferenci", jejíž latentní přítomnost v Husserlově konceptu fenomenologie objevil Patocka rovněž při analýze EPOCHY. Fakte se za téměř identickou formulaci problému skrývá závažná proměna. Proti Husserlovi je nyní třeba říci: "... svět není vůbec předmětem kladení..., mybrž je to podminka vší jasnosti a vědomí vůbec" (Med.). Toto nové východisko zároveň umožňuje postupně proclamovat uzavřenosť Husserlové fenomenologie (neboť nyní bude v centru pozornosti vznájemná souvislost mezi významy a ukazováním na jednou straně a možnostmi, které realizuje existence a z nichž rozumí sobě samé, na straně druhé) a prosadit horizontové vědomí, jehož je každá přítomnost explikací, jako původní a ne-redukovatelný fenomén, neboť právě to je smyslem tvrzení, že život je život v předchádzím celku, v celku, který nikdy nesmí být dán v evidentním názoru husserlovské evidence.

A poněvadž je lidská existence konečná a ve význačném vztahu k času - jako situovaná v tom, co není v její moci a z ní, jako bytí v možnostech, které překračují meze přítomného, tj. jako situovaná a rozvrhující se ze situace, což vše jsou eminentně časové struktury -, tedy ve svém setkávání se jsouc nem odkázaná k vlastní časovosti, bude vodítkem analýzy přirozeného světa čas. Avšak v jakém smyslu? Čas jako struktura pohybu existence.

Nuže, pohyb lidské existence vymezuje Patočka, jak víme, jako trojmu pohybu zakotvení, sebezbavení sebeprodlužováním a sebenalezení sebevzdáním, resp. pohybu akceptace, práce a pravdy (takto zvláště v pozdějších textech), jejímž základem jsou časové dimenze situovanosti, příklonu a předstihu (potud se do jisté míry ještě opírá o architekturu heideggerovské "starosti"). Nemálo by smyslu a ostatně ani není mým úmyslem reprodukovat zde detailně jednotlivé podstatné momenty tohoto konceptu. Chci však naznačit, jaký je vztah této fenomenologie existenciálního pohybu k fenomenologii přirozeného světa, ukázat, v čem vidím její originalitu, a pokusit se zasadit ji do širších (na první pohled možná někdy i dosti odlehých) souvislostí. To je ovšem - zvláště chybí-li dosud základní práce o Patočkově filozofii - úkol spletitný⁴ pouze formou rozptýlených poznámek.

V první řadě musím čalit mylnému dojmu, který mohl vystat z dosavadních výkladů, jako by Patočka pouze kombinoval Husserla s Heideggerem (a event. s Pinkem, Merleau-Pontym etc.). Je-li pro Patočku důležitá fundamentální ontologie, vyložená v Sein und Zeit a případně i v Heideggerových spisech bezprostředně následujících (kde se ještě prohlubuje fenomén lidské transcendence), zdálka to neznamená, že se s Heideggerem ve všem ztotožňuje. Diference zde ostatně plyne již z rozdílného záměru: u Heideggera obnovení ontologie, u Patočky fenomenologická analýza přirozeného světa. Konkrétní příklady: Patočka u Heideggera postrádá rozvinutí problému tělesnosti, která má přece eminentní význam pro interpretaci životní situovanosti, význam, který do jisté míry postřehl již Husserl; svět mého života se mi spiše než v pohledu otevírá v mém "zehu", které je odkazem na subjektivní tělo. To je - řečeno v závorce - další z fenoménů, jimiž Husserl sám překračuje svá původní východiska ("doxa" jako základní rovina života). Bez subjektivního těla není orientovaností a to znamená ani jen za cenu jisté myšlenkové inkohärence, tedy

mocnosti existovat prostorově: základem života je vědění, kde jsem. Ale v této souvislosti nelze oponíjet ani aristotelšský motiv nerozlučnosti ALISTHÉSIS a KINÉSIS, který má rovněž svůj význam pro uchopení fundamentů existence: "Jedně na základě pohybu svého těla a v jeho souvislosti můžeme pochopit vněnový styk s věcmi - nikdy to není pasivní zreadlení předmětů, nýbrž odpověď činně se orientujícímu já, kterém tuto akci umožňuje vláda tělem, které je si každý subjekt bezprostředně vědom" (K prehistorii...). Ukazuje se dále, že subjektivní tělesnost jako usilování má strukturu existenciální časovosti - tělesný pohyb vychází ze situovanosti a realizuje možnosti dané anticipací (k tomu viz příslušné pasáže v Sem. I). Heideggers je třeba domýšlet též tam, kde jde o explicitní výklad problematiky já a vědomí, jež je sice z perspektivy fundamentalní ontologie sekundární, nicméně pro postižení existence má svou důležitost a nadto si lze klást otázku, zda je na základě Heideggerovy interpretace fenoménu možno vůbec k já dospět. Tato námítka úzce souvisejí s mnohem zásadnější kritikou Heideggerovy fenomenologie bytí: Heidegger namotivovaně podceňuje fenomén spolubytí, který se u Patočky naopak dostává do popředí. A rovněž fenomén dějin je třeba rozvíjet za hranice toho, co o něm může říci fundamentalní ontologie. V hlubokých rozborech afektivity, která na jedné straně souvisí s fenoménem subjektivního těla a na druhé s heideggerovskou "Befindlichkeit", Patočka podává velice pozoruhodnou analýzu "heterogeních možností" existance, kterou by bylo možné chápout jako kritický protějšek Husserlových analýz pasivní syntézy. V těchto korekturách ovšem hlavní Patočkův význam není. Přesto se však ještě u fenoménu "Mitsein" zdržím, neboť spolubytí je jedním z východisek k revizi některých základních pojmu Heideggerovy analýzy "pobytu".

Jeli prostředím našeho života, které je přimárně rozvrženo orientovanosti vzhledem k subjektivnímu tělu, "celou svou stavbou od základů... l i d s k ý prostor" (Přirozený svět a fenomenologie, dále zkracuji jako PSaF), je to i proto, že "lidské" je bytostně frázováno vztahem já - ty. "Kontakt s druhými vytváří teprve vlastní prostředí, v němž člověk žije..."; "každý význam, který se v našem životě buduje nebo v něm nalézá rezonanci, je význam orientovaný k styku s druhými" (ibid.) Přítomnost druhého implikuje každý vněj-

(jako význam, jehož hodnota je intersubjektivní). "Svět stává se skutečným světem, něčím všeobecnějším, právě tím, že má vlastní zkušenosť je zařazena do zkušenosťi všech ostatních, že sebe sama a priori vidím jen v předchůdém zařazení mezi ty druhé, kteří jsou mými objekty tak, že teprve jejich pomocí a obchůzkou přes ně jsem u sebe" (ibid.) Akcent na zásadní význam spolubyti pro existenci tak Patočkovi opět dovoluje podržet některé husserlovské fenomény (např. protiklad domova a cizoty), pro které fundamentální ontologie nenašla patřičné umístění. A protože vztah k sobě je tedy možný pouze oklikou přes druhé, patří k "definici" světa (heideggerovsky: toho, v čem existence rozumí svým možnostem a vzhledem k čemu se setkává se jsoucím) neoddělitelně i "Mitsein", jež je v setkávání se jsoucím vždy spoluprezentní. Konkrétní svět existence je artikulován vztahem k druhým nejen proto, že každé obstarávání je spolu-obstaráváním, nýbrž i proto, že "každé 'Zuhändenes' poukazuje nejen k souvislosti 'Wezu', nýbrž k oněm bližním, kteří věc upravovali, zhodovili, vlastní, dali k dispozici..." (Ms. 2.16). To není bezvýznamná korektura; je to nové hledisko, jemuž musí být přizpůsobena celá Heideggerova struktura "starosti" a jež se musí promítat i v terminologii, která charakterizuje jednotlivé časové dimenze: zakotvení ve světě spoluurčovaném druhými, sebzavení sebeprodlužováním ve společné práci a její ochraně a sebanalezení sebevzdáním s ohledem na druhé (pozdější terminologii řečeno je vše ještě zřejmější: akceptace-ochrana a práce-pravda). Znovu se tedy ocitáme u tří pohybů, jež otevírají přístup k přirozenému světu.

Nemůže být nejmenších pochyb o tom, že interpretace lidské existence fenoménem pohybu je nejvlastnějším jádrem Patočkovy filozofie a zároveň originálním prohloubením celé fenomenologie (pokud ji spolu s Patočkou chápeme jako jediný duchovní útvar). Zajisté, obrat k pohybu není ve fenomenologii překvapivý. U nejrůznějších fenomenologů najdeme tu a tam výroky, které svědčí o tom, že přinejmenším metafora pohybu je s to shrnout některé důležité fenomény. Ale spoušť námátkou zvolené příklady: "Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet 'être-dans' en sens de mouvement" (J.-P. Sartre, Situations I, 33); "Dasein ist immer unterwegs" (Heidegger); "... die Philosophie als die Bewegung des menschlichen Seinsverständisses" (E. Fink,

Sein. Wahrheit. Welt). Ale to vše jsou pouhé postřehy.

Nuže, nebylo by možné a nebylo by dokonce třeba spojit tyto jednotlivé intuice jednotnou interpretací, která vezme metaforu pohybu vášně jako šifru hlubšího ontologického fenoménu? A není již tato interpretace do jisté míry připravena či alespoň usnadněna tím, že právě zde je možné navázat na Aristotelev výklad pohybu - avšak zbavený jeho substrátového základu? Podívejme se na Aristotela Patočkovýma očima: "Účelem bytosťi nani, aby to ono vykonala, k tomu onomu posloužila, nýbrž všechno, co vykonává, vzato v jeho obecné povaze: je ji být i samo ve své souhrnné podstatě se stává účelem" (o filozofickém významu...). Není tu řeč o pohybu existence, které jde v jejím bytí o tote bytí samo, které je dáno, uloženo být? Aristoteles chápě pohyb jako uskutečňující se možnost - u Heideggera je existence realizace možnosti, v nichž přesahuje to, čím jest aktuálně, ale tak, že se v tento aktu vždy vraci k sobě. Jak u Aristotela, tak u Heideggera je důraz na budoucnost: pohyb vychází z toho, co zde ještě nani, oč však právě běží.

To vše pak ukazuje na hlubší smysl fenoménné tělesnosti, který Patočka postrádal u Heideggera. Je-li totiž existence cosi jako DYNAMIS, uskutečňující se možnost (existence se vztahuje k vlastnímu bytí, rozumí sobě jako uskutečňující se možnosti), musí mít možnost možnosti realizovat, být schopna konat, tj. musí "moci" konat. Existenciální "moci" je však zakotveno v tělesnosti (vládnou tělem) a to znamená především: v možnosti pohybovat se. Tělesnost, pohyb a tělesné "moci" je ontologickou bází existence. Teprve je-li získán tento fundament, je možno plně využít fundamentalní ontologie pro fenomenologii přirozeného světa.

Víme již, že základem našeho setkávání s věcmi je původně činný vztah, který je fundován naší tělesností a jejím "moci", jímž si existence angažovaná na svém bytí otevírá možnosti ve světě. Musíme však pamatovat i na to, že rozvrhování možností je skandováno faktem konečnosti, že existence je ke konečné, existující v napětí mezi počátkem a koncem a tedy rozumějící přítomnosti v předjímání možné nemožnosti (Heidegger), je existenci časovou. A protože existence možnosti realizuje a koná, musí být jejím nejvlastnějším jádrem pohyb, jehož pojem Patočka získal radikalisaci aristotelských motivů. Ostatně deskripcie mnohých fenoménů sama odkazuje k tomuto

smyslu existence tím, že se pozoruhodně často musí uchylkovat k pohybovým metaforám: reflexe, transcendence, předstih etc. Vodítkem analýzy je čas - pohyb existence je tedy frázován vzhledem k jeho "trojotevřenosti". Tedy: pohyb zakotvení ve světě, ztotožnění s věcmi v praktickém spolubytí a pohyb vlastního sebepochopení a sebezískání.

Nepovažuji zde za nezbytné rekonstruovat pohyby lidské existence do všech detailů, zvláště jsou-li autorovy texty v tomto ohledu vcelku jasné. Právě tak nemám v úmyslu sledovat jejich genezi a vyhledávat možné odchylky ve formulacích. Tím méně podnikat nějakou důkladnou recherche de la paternité. Shrnu pouze to, co je již beztak zřejmé: Patočka pojímá - na rozdíl od Husserla - přirozený svět nikoli jako statickou strukturu, nýbrž jako dynamický celek, jehož výkladovými konstantami jsou tělesnost (a s ní orientovanost v prostoru) a spolubytí (a s ním základní rovina práce, tj. konání a uskutečňování předjatých cílů), mezi nimiž prostředkuje existence svými pohyby, kterými do tohoto světa vrůstá, přisvojuje si jej a přesahuje, orientujíc se - právě jako pohyb - vzhledem ke dvěma základním "mocem", nebi a zemi. In margine: jak tato deskripcie přirozeného světa, tak i proslulá Heideggerova "čtverina" ukazují zjevně k příbuzné intuici. Dokonce bych řekl, že Patočkova varianta je ryze fenomenologickým vykázáním této intuice, jímž Patočka volá Heideggera k fenomenologickému pořádku. Srv. "... náčrt ontologie, kterým (Heidegger) překročil rámcem ontologie lidského pobytu na světě, vybočil z fenomenologicky kontrolovaného rámce," (Co je existence).

Ještě jednou navazuji na tu liniu, která tím, že problematiku přirozeného světa a pohybu existence (existence v jejím transcensu) dovádí na práh otázky zjevování, odhaluje její vlastní ontologické jádro a umožňuje tak nazvat analýzu přirozeného světa analýzou "prvotní FYSIS" (PSaf). V konečné deskripcii odkazují k tomuto jádru dimenze "země" a "nebe", jež se zjevují skrze pohyb, opírající se a pohybující se v jasnosti. Obě "moci" jsou poukazem na nejpůvodnější situovanost. Jsou to jakoby dvě osy akloubeného celku, který nikdy nemůže být plně dán (a jsou tedy na půdě radikalisované KROČKÉ řešením problému, který vystal při kritice Husserlove pojmu horizontu všech horizontů), osy "určující vjemovou perspektivu" věci, jež je v praktickém zacházení s nimi, oriente-

vaném na jejich "značení", vždy přítomná pouze jako skrytá. Přirozený svět tedy vyznačuje původní horizontové vědomí, které nás orientuje, ale právě tak v nás vyvolává i závrat, neboť právě tím, že existenci jde v bytí o bytí, právě je ji schopností transcendence se fenomenalizuje svět, z něhož přichází - pohyb! - každá jednotlivost. Pohyb existence schopné "vnímat" toto světlo a podlehnout závrati je pohybem světové bytosti, která může "zaujmout zvláštní postoj k celku, v němž je obsaženo podstatné tajemství" (PSaF). Pohyb proto odhaluje hlubší smysl transcendence, kterou v kritice Husserla učinil Patočka základním instrumentem své interpretace. Teprve respektujeme-li tuto transcendentci existence, to, že zdánlivě pozitivní bytí člověka není nic více a nic méně než právě "der Ort des Überschrittes alles Seienden" (GdT), to, že tato transcendence existence je "die ständige, unbemerkte, verborgene Arbeit des Anwesenheit schaffenden, arbeitenden Seins" (ibid.), můžeme se pokusit o úplnou charakteristiku přirozeného světa, jež, spojujíc pohyb existence s pohybem světa, tematizuje v kosmickém rámci jediný dynamický celek vzájemné odkázanosti: "Přirozený svět, svět, v němž člověk žije svůj nedokončený, epizodicky životní den, je od počátku zjevný celek, který nám není otevřen jako divadlo, jež přehlížíme a nad nímž nám jeho režisér dovoluje hrát převahu. Je to celek, v němž jsme vždy jako složka do něho zapuštěná, které není nikdy dovoleno a možno postavit se nad něj; veškeré naše vědomí o celku je proto předchůdnost, kterou nelze nikdy převést v předmětný názor a postavit se proti němu a nad něj. A je to zároveň celek, v němž provádíme sami svůj životní pohyb... předchůdný svět našeho předteoretického života je původně svět, v němž se pohybujeme, v němž jsme činní, nikoli svět, který zjišťujeme a na který pohlížíme. Svět a člověk jsou ve vzájemném pohybu - svět člověka zahrnuje tak, že člověk v něm může spolu s druhými provést pohyb zakotvení, sebezabavení sebepronášením a sebenalezení sebevzdání." (PSaF). Odtud již problém přirozeného světa přerůstá v problém zjevování.

Nyní si můžeme položit otázku, co toto vše znamená pro fenomenologii přirozeného světa v Patočkově pojetí. "Přirozený svět je svět pobytu, jeho klíčem je pohyb

v e s v ě t ě , pohyb světové bytosti" (PSaF). Je-li klíčem k přirozenému světu pohyb, pak ovšem nemůže být řeči o invariantních strukturách v duchu husserlovské eidetiky, tj. padá pojetí přirozeného světa jako zapomenutého základu vědecké rationality. A je-li klíčem pohyb existence jako existence tělesné, pak nelze nevidět, že svět našeho života, který se otevírá méně "mohu", je především světem praxe. Pak ovšem musíme rovněž vidět: za našim praktickým setkáváním s věcmi je vždy jisté "kvůli čemu", vzhledem k němuž se konfiguruje každá moje přítomnost ve světě. Ontologicky - neboť vodítkem analýz je časovost - to znamená: existence, existujíc před sebe a před sebou, je angažována na svém bytí, avšak jejím bytím je díky tomu právě ono "zu sein" či "avoir-à-être". "Významnost" jejího setkávání s věcmi je pak (na ontické rovině) vždy rozvržena vzhledem k "úkolu" ("mohn"), jemuž rozumí a v jehož realizaci již existuje (neboť právě to je ono HUHENKA, jež je podmínkou "značení" věci pro existenci).

Můžeme a musíme tedy říci: významnost, "značení" věci je koextenzivní s existencí, jež se existujíc vztahuje k bytí. To je ontologicky zásadní tvrzení, které přináší podstatnou revizi Husserlova pojetí smyslu a zároveň otevírá fenomenologii přirozeného světa, neboť je to "určení původního entologického charakteru přirozeně daného jsoucna, se kterým se cházím..." (Sem. II) a problematiku přirozeného světa lze chápout právě jako úkol restituce původního rázu bytí světa a jeho komponent. Takto lze znova zodpovědět Husserlovu otázku, jak se přirozený svět liší od světa vědy: původní charakter věci je toto "značení" pro existenci, jejich určenost souvislostí vzájemného poukazování v situaci. Věci "přirozeně jsoucí" nejsou předměty, nýbrž významy ve významových kontextech otevřených lidským konáním, možnostmi existence, které jsou zjasněny vztahem existence k celku. To je "první způsob, jak k nám mluví jsoucna na světě, ve světě, to jsoucno, které nemá charakter života" (E). Tento fenomén dále znamená: "Svět je relativní k porozumění sobě jakožto sféra, v níž pobyt chápe své možnosti" (Sem. I). Chápat znamená jak možnosti rozvrhovat, tak též přijímat, uchopovat je. Existence se tedy "pohybuje" v poli možností, které si nepředstavuje, nýbrž v nichž jest a jest v nich vždy jako možnosti přijímající (situace, minulá dimenze časovosti) a možnosti vykonávající (v tom zahrnuta jak dimenze přítomnosti, tak budoucnosti).

Existence vždy již žije v určitém skloubení možnosti, které přejímá jejich uchopováním (tím je odhaluje) a které vymezují její setkávání s tím, co jest, jemuž existence otevírá prostor ukazování. "Naše reálné pohyby jsou na bázi prapohybu, ontologického pohybu v silném slova smyslu - tímto pohybem se rozjasňuje svět" (Sem. I). Toto skloubení možnosti je tedy poukazem k světu v silném významu. Pouze ve světle toho předchůdného sklenutí světa mohu konat své pohyby, aniž však kdy mohu mít jeho celek názorně před sebou. Tento svět je skrývající-odkryvající. Ale tato celkovost, do níž jsou zapuštěny jak věci, tak ~~sama~~ existence, přesahuje i "přirozený svět"; je to "*Weltgeheimnis*". Nikoli však tajemství bez pohybu. Naopak Nikoli "*Anwesenheit*", nýbrž "*Anwesen*" jako dění je posledním slovem. A skrze existenci přesahuje toto "*Weltgeheimnis*" do "přirozeného světa". "*Der Entwurf eigener Möglichkeiten ist kein ursprüngliches Schaffen von Möglichkeiten, kein Welt - entwurf, sondern es ist bloas ein Entwurf meiner Existenz auf dem Hintergrund der Welt*" (Ms. 2.6.11).

Pojetí pohybů, jímž Patočka docílil pozoruhodně jednotné interpretace existance v jejím vztahování k věcům ve světě a ze světa a které umožňuje "vyhmátnout" základní dynamiku přirozeného světa (pohyb a tělesnost, pohyb a jeho referenty, pohyb a konání, pohyb a možnosti), dovoluje tedy zakotvit studium světa našeho života v ontologickém tajemství světa, tj. do určité míry integrovat do feno-menologie přirozeného světa rovněž svět v silném významu a takto - právě jako pohyb - uchopit onen pohyb nejzákladnější, pohyb *FYSIS* či heideggerovský řečeno "*Walten der Welt*". A právě tato linie analýzy vede k problematice zjevování, která problém přirozeného světa otevírá pro nové dimenze.

Takové je tedy až do Kacířákých eseji a textů z jejich okruhu poslední Patočkovo slovo k tématu "*Lebenswelt*", jímž shrnuje různé výkladové linie v jediný celek. Nicméně ne všechny motivy, které lze v jeho textech objevit, našly v tomto rámci své místo. A právě na jeden takový solitérní motiv, počátek linie, která se vzápětí ztrácí a nemá další zjevné pokračování, se chci zyní soustředit.

Týká se řeči a je obsažen ve francouzské Postface. Feno-menón jazyka a řeči není ovšem žádné novum v Patočkově filozofii. Dokonce naopak. Již přirozený svět z roku 1936 přináší

zásední kapitolu věnovanou řeči. Zájem o jazyk, datující se takto už od třicátých let, je samozřejmě mj. i plodem těchto kontaktů s Pražským lingvistickým kroužkem. Úvahy o jazyce však obsahují i texty ze šedesátých a sedmdesátých let (nejrozšířejší ve studii Spisovatel a jeho věc ze sborníku O smyslu děka z roku 1969). Zastavím se jen u některých momentů Patočkova výkladu řeči. Řeknu hned, že rovněž u Patočky je ve shodě s Husserlem jazyk fundován v preex-presivní vrstvě smyslu: slouží, zcela v intencích Husserlova přístupu k přirozenému světu v Krisis, původní objektivaci (která je však u Patočky již chápána jako příklad trans-cendence, překračování jsoucna v celku), na kterou jako vyšší patro navazuje písmo jako nepostradatelné médium trvalého tradování objektivovaného (obdobně analyzuje jazyk Husserl v Původu geometrie). Řeč je svou situační složkou (okasionální významy) vztažena k našemu okolí, avšak tato situace je v běžné mluvní praxi skryta, neboť v ní jazykem pouze procházíme k věcem. Kromě jiného toto pojetí Patočkovi dovoluje odhalit řeč jako modelový fenomén, jímž Husserl interpretuje intencionalitu vnímání (srw. Sem. I). Důraz na situacní stránku mluvy v pozdějších textech je pochopitelný, protože je dokladem původnosti fenoménu spolubytí (základní mluvní situace je situace já - ty) a je tedy významným argumentem v diskusi s Heideggerem. Jiné aspekty jazyka, např. jeho "znakovost", vcelku zůstávají mimo ohnisko zájmu. Rovněž se Patočka nikde explicitně nedotýká vztahu mezi jazykem a zjevováním, ačkoliv např. v Platonovi a Evropě uvádí do problematiky zjevování pomocí nesporně jazykového příkladu pedagogování identického smyslu v různých situacích. Zdá se tedy, že Patočka nikde neproblematizuje tezi, podle níž jazyk "slouží" vyjadřování a je vrstvou fundovanou v prejazykové rovině čistého smyslu, nevázaného ještě k žádné "substanci výrazu". Vyloučení této "substance" pak dovoluje mluvit o "transparenci" jazyka jako samozřejmosti.

V předběžných variantách doslovu k francouzskému vydání Přirozeného světa – aby se vrátil k již naznačenému – však Patočka piše (citují původní texty podle samizdatového vydání Přirozený svět a pohyb lidské existence sv. III): "Par, l'être qu'il se donne à la compréhension, est le fondement non-objectif, pré-réflechi de la distance par rapport

s aux choses qui fonde le langage. Vu de ce point de vue, le langage n'est nullement un stade supérieur de notre vie dans le monde parmi les choses, dont le niveau élémentaire serait celui de la perception. Le langage dans sa possibilité profonde est condition de possibilité de la perception humaine elle-même. Le champ primaire du monde est celui du langage. Les comportements ouverts qui constituent toujours une sorte de dévoilement se font sur la base de ce qu'on pourrait appeler le langage primordiale" (Ms. 2.15.17). Ve vlastním dílu odkazuje k této variantě odstavec, v němž se mluví o revizi starého pojetí řeči jako fundované vrstvy, která leží na vrstvě vněnové. Místo tohoto pojetí musí nastoupit nové, "où le langage est indissolublement lié aux fondements même de l'être humain, à sa capacité de comprendre l'être." (Postface, 14-15).

Aši by bylo možné snažit se uvést toto revidované pojetí řeči u Patočky do nějaké souvislosti s Heideggerovým vynesením jazyka jako dárce jasnosti a příbytku bytí. Tato možná filiace mne však vcelku také nezajímá, ačkoli by možná ukázala, že Patočkovo stržlivější uchopení by mohlo být mnohem přísnější než Heideggerova spekulace na tento poli, která, jak se odvažuji soudit, někdy říká triviality a často se od fenoménu jazyka spíše vzdaluje. Důležité je pro mne toto: Patočkova ^{ova} koncepce "prvotní řeči" - jakkoli lze o ní říci jen málo určitého - je zjevným popřením Husserlove přístupu k chápání jazyka z hlediska postupující objektivace (tedy z hlediska geneze vědeckého světa z přirozeného), který Patočka v zásadě zastával ještě ve své studii Spisovatel a jeho věc (jazyk krystalizuje původně z řeči, z mluvní situace). Jazyk by teď prostupoval zcela původně již rovinu vnitřní a je otázka, zda by bylo udržitelné dosavadní protěžování pre-expresivní roviny jako roviny čistého "znacení". Rovněž by bylo třeba ještě před tím, než přistoupíme k analýze světa, objasnit a rozebrat, jaký je vztah světa a jazyka, neboť: "Le champ primaire du monde est celui du langage". To ovšem v předchozích analýzách světa u Patočky nebylo (a francouzská Postface v zásadě uzavírá řadu článků o přirozeném světě psaných před Kacířkými esejiem).

Myle by absurdní chápát tuto zmínku o "prvotní řeči" jako smí generis Patočkův "linguistic turn". Ale může být podnětem k určité hypotéze, kterou lze pak verifikovat i bez ní:

ve vývoji Patočkových formulací problému přirozeného světa lze vykázat zřetelnou paralelu k vývoji strukturalismu a tato paralela, která snad poukazuje k tendenci mnohem obecnější, může být opěrným bodem pro znovunavázání dialogu mezi oběma pozicemi, který by mohl řešit oboustranné nejasnosti. Úmyslně mluvím o znovu navázání, neboť víme, že fenomenologie a strukturalismus ve svých počátcích spolu takový dialog již vedly – právě na půdě Pražského lingvistického kroužku. A to není sovisečnost jediná: rovněž Heideggerův pojem "Verweisungszusammenhang" jeví nespornou afinitu ke strukturalismu (zejména důrazem na to, že význam není význam izolovaný, nýbrž ^{je} určen svými vztahy k ostatním významům, derridovský řečeno: nese v sobě stopy všech ostatních). Hám však jde o paralelu zásadnější a tu je především třeba prokázat.

Nejlépe bude začít od konce a co možná nejobecněji. Co je tedy možno pokládat za signifikantní pro vývoj Patočkových interpretací přirozeného světa? Jádrem tohoto vývoje je směrování od rekonstrukce a popisu statických struktur k fixování dynamismu přirozeného světa. "Strukárou" přirozeného světa se stává pohyb a proces. Proto je důležitá kritika Husserlové EPOCHY, neboť odhaluje nutnost dynamizace celého husserlovského konceptu, proklamuje uzavřenosť struktury transcedentální subjektivity a problematizuje samo subjektivní východisko fenomenologie (reflexivní metoda). To, co nás původně orientuje v našem setkávání se jsoucnam, není pevný a invariantní rastr, nýbrž dynamické vztahování k možnostem (možnostem mym i možnostem "věcným"), vztahování, které se samo odvírá v dění světa ve smyslu FYSIS, v pohybu vzcházení světla z temného základu. Přirozený svět jako by se Patočkovi stával egyptským "otevřeným dílem". Současně s tím však Patočka od původního východiska, jímž byla subjektivita, přechází k hlubokým sondám do možnosti "asubjektivní fenomenologie". Jakkoli to zní paradoxně, zdá se, že vykonává stejný pohyb, jímž je neseno i Foucaultovo odmítnutí fenomenologie: "Je-li nějaká cesta, kterou odmítám, pak je to cesta (kterou bychom obecně mohli nazvat cestou fenomenologickou), která dává absolutní prioritu pozorujícímu subjektu, která jeho požitkům přisuzuje základní úlohu a která jeho vlastní stanovisko klade na počátek dějinnosti, tedy stručně řečeno cesta, která vede k transcedentálnímu vědomí" (Předmluva k následuj-

mu vydání Slov a věci, Die Ordnung der Dinge, 15). Není něco z toho i v Patočkově kritice EPOCHÉ, která otevírá cestu k de-limitaci husserlovské fenomenologie transcendentální subjektivity? A není v této cestě virtuálně obsažena i nutnost nové analýzy jazyka?

Vratme se však ještě k vývoji strukturalismu. Přes zásadní neshody (strukturalismus samozřejmě nikdy neholdoval subjektu) souvisí strukturalismus ve svých počátcích s Husserlovým antipsychologismem. Tato souvislost vede ve svých důsledcích k další formální shodě: k deskriptivnímu popisu struktur, které jsou v latenci za manifestním povrchem; tuto latenci může objevit pouze radikální změna postoje. A jistě by se našly i jiné. Ale o ně nejde. Strukturalismus se přirozeně vyvíjel. V nejčistší podobě je tento proces patrný na díle Lévi-Strausse. Autor Příbuzenských struktur (klasický, tj. v zásadě statický, taxonomický strukturalismus par excellence) ve svých Mythologiques otevřených Předehrou a zakončených Finálem piše: "Il n'existe pas de terme véritable à l'analyse mythique, pas d'unité secrète qu'on puisse saisir au bout du travail de décomposition. Les thèmes se dédoublent à l'infini" (Mytholog. I, 13). Vývoj strukturalismu lze shrnout jediným heslem: od struktury ke strukturaci.

Tento "pohyb" strukturalistické myšlenky je zřejmě zavřen v textech J. Derridy, který důsledným (a nutno říci též: věrným) rozvinutím východních saussurovských principů mění nauku ženevského jazykozpytce k nepoznání a zasaduje ji do nejvážnějších filozofických kontextů ("překonání metafyziky"). Derrida vyjde ze Saussurova principu "opozice" (označované je výsledkem diference mezi dvěma označujícími, neboť v jazyce neexistují žádné "termes pleins", nýbrž pouze vztahy) a saussurovský dokáže, že každý znak je - alespoň s principu - vymezen svým vztahem ke všem ostatním. To ale potom znamená, že myšlenka uzavřené (husserlovské, saussurovské anebo raně lévi-straussovské) struktury je pochybná: strukturu není možno limitovat; význam není přivěšen k označujícímu, nýbrž je efektem nekonečné souhry a protihry diferenci, která je v různých kontextech konfigurována různě. (Problematickou se takto stává dokonce i základní oposice signata/signatum, s níž však nebyl spokojen ani Saussure.) Význam není nikdy plně přítomen ve znaku, nýbrž je rozptýlen ve "značení" jako procesu; nikdy není identicky sám se sebou, nýbrž vždy je do jisté míry

"suspendovaný", jeho plnost je vždy v odkladu. Nemí-li tedy možno myslet označované o sobě a jako identické se sebou v různých kontextech (to je metafyzická presupozice "transcendentálního označovaného"), je-li diferenční povahy, pak původní saussurovská "jeu des différences" (neboť différence samy "nepadají z nebe") odkazuje na jakýsi hlubší "mouvement génératif", pro jehož označení užívá Derrida novotvar "différance". "Les différences sont les effets de transformations et de ce point de vue le thème de la différance est incompatible avec le motif statique, synchronique, taxienomique, anhistorique etc. du concept de structure." (Derrida, Positions, 39).

Ve svém zdůrazňování hlubší roviny dění za statickou konfiguraci není ovšem Derrida ani zdaleka osamocen. Analogická je i "nietzscheovská" tendence ve Foucaultovi (zde bych nejspíše jmenoval jeho knihu Surveiller et Punir). A něco podobného je rovněž charakteristické pro myšlení autorů sdružených kolem časopisu Tel Quel (kteří jsou ovšem ovlivněni buď přímo Derridou, anebo společným "učitelem" Lacanem), zejména pro jejich texty z poloviny a konce šedesátých let. Ti myšlenku latentního procesu za manifestním povrchem spojují s psychoanalytickou "represí" a s Marxovým pojetím společnosti jako modu specifické produkce a směny hodnot (tj. "znamení"), skrývající (v represivním smyslu) "práci". Odtud např. J. Kristeva vymezuje úkol sémiologie jako úkol "ouvrir à l'intérieur de la problématique de la communication (qu'est inévitablement toute problématique sociale) cette autre scène qu'est la production de sens antérieure au sens" (Théorie d'ensemble 1965, 90). Za diskursem objevuje tato autorka rovinu Textu, pochopeného jako translativistický aparát, který realizuje nekončící redistribuci Saussurovy "langue" a který je produktivitou analogickou k derridovské "différance".

U Patočky z období revize původního pojetí přirozeného světa stejně jako u "poststrukturalismu" je tedy zásadní shoda v tom, že zkoumání akcentuje fenomén "Vorgeformtheit", přesněji řečeno: obrací se k pohybu či procesu, který je základem skryt. Tento světový pohyb nebo tato "différance" je vlastním, jakkoli nedosažitelným, tématem filozofie, které musí být vůbec odhaleno a vzhledem k němuž je nezbytné revidovat původní východiska (jak fenomenologie, tak strukturalismus). To a nic jiného je i u základů Patočkova přesvědčení,

že vlastním problémem fenomenologie je zjevování. Řečeno terminologií strukturalistickoběžnické provenience, vlastním problémem se stává "l'engendrement de la signification". A Patočka se svou charakteristickou filozofickou erudicí nalézá emblematické shrnutí toho, oč běží, v Hérakleitově výroku HARMONIE AFANÉS PANARÉS KREITOU.

Bylo by nyní třeba tuto paralelu rozvíjet do hloubky (a zejména vyložit, proč v této souvislosti nepřihlížím k pozdní Heideggerově filozofii "dějin bytí", jíž se Patočka jistě inspiroval; ale Patočkova fenomenologická filozofie je originální a jeho pojetí dějin nemá již s Heidegerem mnoho společného) a pokusit se její pomocí osvětlovat konkrétní problémy na obou stranách. Takové detailní studium by však již značně přesahovalo možnosti příležitostného článku, vyžadovalo by si nové analýzy. Tím spíše musíme ponechat Kacířské eseje a "poevropská" témata Patočkovy filozofie jako úkol pro futuro. Na tento náš mohu směr dalších úvah pouze naznačit.

Mezi strukturalismem a Patočkovou fenomenologií přirozeného světa existuje ještě jedna důležitá shoda, o které jsem se zatím zmínil pouze neprímo. Význačným momentem Patočkovy diskuse s Husserlovou fenomenologií je kritika husserlovského (uzavřeného) pojetí vědomí a reflexe. Z formulace fenomenologického problému (smysl je vždy smysl pro...) pro Patočku stejně jako pro Husserla plyne, že "studium přirozeného světa je nezbytně s t u d i u m v r e f l e - x i" (Med., 157). Na rozdíl od Husserla však Patočka nebere reflexi jako samozřejmost a v její karteziánské podobě, nybrž zkoumá její předpoklady. Tyto úvahy pak, jak jsme viděli, nutně vedou k překročení pole vědomí, na něž se fenomenologie původně měla omezovat. A pole vědomí je třeba opustit z důvodu zcela zásadních: kartezianismus se nedokáže zamyslet nad motivací reflexe. V motivu k reflexi je však možno vykázat transcendenci existence, a tím - v navázání na Heideggera, jenž reflexi funduje bytím pobytu, kterému jde v bytí o bytí samo - rovněž ambivalentní styl existence, její tendenci ke krátkozrakosti, jež je však současně (jako interesovnost na *praxi*) nutnou podmínkou života. Reflexe je momentem této dvojznačnosti existence, je "protitahem vůči i n t e r e s o v a n o s t i naiivního života" (Med., 159). Jako tento protitah není již ovšem reflexe nic

samořejmeho: karteziánské cogito, které pouze odzadluje sebe, je klam, k jehož odhalení je nutno překonat rovinu pouhého (v zásadě úlevného) sebezrcadlení a prohlédnout je. Což je možné, ale nikoli samozřejmé.

Muž, pokud jde o tuž kritiku karteziánské reflexe, shoduje se Patočka mimořádě s lacčím, co hlásá strukturální Lacanova psychoanalýza, zejména s její demystifikací reflexivního "moi imaginaire". Rovněž u Lacana je "moi", tj. reflexivní či narcistický subjekt, odesírající se sám ze svého obrazu anebo identifikující se sám se sebou prostřednictvím vlastního zrcadlového obrazu ("capture de soi, qui est la réflexion"), pouhou substitucí za původnější "manque à être" ("le narcissisme suprême de la Cause perdue," *Scrits*, 826), pouhým – jakkoli sebe-jistým – klamu. Jedinou funkcí vědomí, které takto poznává same sebe, je "méconnaissance". Snadno lze namítneut, že tato shoda je povrchní a že u Patočky vyplývá kritika reflexe z takového pojetí existence, jehož centrem je vymezení existence jako "avoir-à-être", "zu sein", tj. že Patočka má v tom ohledu mnohem bližě k filozofům zahrnovaným někdy pod rubriku "existenciální fenomenologie", o čemž by mohl svědčit i společný zájem o fenomenologii těla, bližního a společenství. Přesto však na této souvislosti trvám. Nejen proto, že nelze zakázat sledovat možné paralely mezi Freudovým "Wo Es war, soll Ich werden" a existencialistickým "zu sein", nýbrž zejména proto, že Lacan (aniž bych se chtěl pouštět do svízalné interpretace jeho textů) na rozdíl od všechno strukturalismu nadále připisuje úlohu subjektu – podobně jako Patočka podržuje "reflexi" – a že Patočka svůj přirozený svět, jehož momentem je existence, nechává vyrůstat z hlbššího pohybu – podobně jako u Lacana je "Seinsgrund der Reflexion" nakonec subjektově-asubjektové "s'être". Řekl bych díkonce, že problematika reflexe je u Patočky místem, kde se hledá odpověď na výzvu feuerbachské "smrti člověka". A souvislost s Lacanem zmiňuji i proto, že dovoluje formulovat jistou kritickou námitku a může být příkladem plodné konfrontace.

Nejtnou součástí Lacanovy teorie je význam dramatického ohruatu, k němuž dochází tehdy, když "sujet infant" vstupuje do symbolického řádu řeči. U Lacana znamená tento přechod rozbití (a to souvisí se strukturalistickou "découpage" elementů, ale Lacan využívá všech konotací) "původní jednoty", je

první tragédií, která předznamenává neúspěchy všeho dalšího hledání nenarušeného spočívání v sobě, znamená první setkání s absolutní alteritou. Od tudí otázka: jsou Patočkovy analýzy prvního a zčásti i druhého pohybu lidské existence, v nichž je akcentována výlučně stránka přijetí, bezpečí a spolupráce (včetně úlevného sebeztracení) vůbec adekvátní? Nechybí v nich nějaká protiváha k těm popisům, které mají místy téměř idylické zabarvení ("teplý a laskavý krb, který znamená udržování životního ohně")? A nesouvisí tento ničím nalezený pohled na "akceptaci" a "splnění", který je - jak se domnívám - dokonce v rozporu s Patočkovou dynamizací přirozeného světa, s jeho vztahem k řecké filozofii? Jinak řečeno: není jeho pojetí otřesu příliš svázané s řeckým údilem?

Tuto poslední otázku se pokusím specifikovat velice subtilním rozlišením dvojího interpretačního přístupu k fenoménům, které jsou specifikem 20. století a jimiž se Patočka zabývá především ve svých pozdních textech (drastické změšenosti světových válek, stav všeobecného "desakvilibria", zhroucení Evropy, pocit nemyslnosti dějin, fenomén moderního státu, vyhrocený protiklad sil dne a sil noci; samozřejmě sem však patří i "sebe-abdikace" člověka z jeho Přirozeného světa z roku 1936, kterou navazoval na Husserla). Tyto fenomény lze bud interpretovat s přihlédnutím k prostředním a pojmovým aparátu řecké filozofie (zejména rané), anebo je naopak možné "de-konstruovat" výroky "pramyslitelů" z perspektivy 20. století. Myslím, že Patočka tímto spíše k prvnímu způsobu - interpretace otřesu jako údilu je příklad nejnázornější. Ale patří sem i výklad existence a jejích pohybů jako duše resp. výklad existence jako "otevřené duše" z Patočkových komenologických prací. (Derridov poststrukturalismus valí naopak druhou cestu interpretace.) Jaký to má důsledek pro Patočkovu fenomenologii? Bezespornu značný. V tomto přístupu je podle mého názoru implikována tendence k jisté "homogenizaci" smyslu fenoménů. Charakterizujme základní gesto této harmonentiky! To, co chce být pojato jako absolutní vnějšek, je totalizováno tím, že je integrováno do souhry s vnitřkem: skrytost, z níž vystupuje jasocně do světla zjevu, je v dynamické střídě s jasem (jako noc je pouze v souhře se dnem), tj. absolutně jiné je připraveno o stu radikální jinost, je - a tím se znova vrácení ke svému "Leitmotivu" - uzavřeno do homogenního celku. Díky tomu je pak možné pochopit

problém zjevování jako problém "velké přítomnosti" (Platon a Evropa), tedy takové prézence, která vylučuje absolutní non-prézenci. To však právě předpokládá popření každé radikální alterity. A obdobným způsobem postupuje i "scelující" výklad fenoménů: duše je metaforou pohybu existence, od fenoménu boje a války vede přímá linie až k Platónovým strážcům. Není to opět klausura Husserlový fenomenologie, o jejíž narušení usiloval Patočka svým dynamickým pojetím pohybu existence?

To není méněno jako kritika, už proto ne, že se tu vskutku pohybují na ostří velice jemné distinkce. Ale za Patočkovou fenomenologií je nesporně přesvědčení o totální transparenci tradice: to je jakoby ohlas Husserlový "intencionální historie smyslu". Transparency tradice znamená současně i transparenci jazyka; proto Patočka (odhlížím-li od výjimky, na kterou jsem již upozornil) chápe jazyk vcelku instrumentálně a proto jeho fenomenologická filozofie, jejímž jádrem je smysl zjevování, nikde bliže nezkoumá vztah mezi ontologickým a sémiotickým pojetím smyslu - ačkoli právě fenomenologie "přirozeného světa" zahrnující v sobě rovněž "Weltgeheimnis" by se mohla stát privilegovanou půdou takového zkoumání. To vše spolu velice těsně souvisí. Ale zároveň lze prokázat, že Patočka viděl např. i hlubší pojetí řeči. Domnívám se, že tato ambivalence je nejcharakterističtějším rysem Patočkovy fenomenologie a že vyplývá z jejího dvojího směřování: jeho fenomenologie přirozeného světa má být na jedné straně postižením konkrétního fenoménu a na straně druhé textem, který má zahrnout fenomenologii jako jednotný útvar a vyrovnat se s filozofickou současností. To - vedle vnitřních obtíží, které jsou důsledkem prohloubené interpretace přirozeného světa - nakonec vede k tomu, že označení "přirozený svět" již není s to obsáhnout problematiku, která se v jeho rámci fakticky řeší. Jeho meze rozrušuje samu dynamiku pohybu existence jako základní moment takto tematizovaného celku, v jehož rámci se pak prolínají ontické či "antropologické" analýzy s ontologickými, které nakonec převažují a fenomenologie přirozeného světa přechází do fenomenologie zjevování. Ale lze fenomén transcendujícího života, který je místem zjevování, nazývat ještě "přirozeným světem"?

Zmíněná dvojznačnost formuje rovněž styl pozdních Patočkových textů z okruhu Kacířských esejů, v nichž Patočka podává svou původní interpretaci historie, vykládá dějiny z hlediska svých tří existenciálních pohybů tak, že tento výklad je sou-

časně neprímou kritikou Heideggerovy polarizace autentického a neautentického způsobu bytí. V těchto textech se poprvé objevuje pojem "Macheuropa". Tedy je v jistém smyslu i Patočka myslitelem onoho "post", které objevuje i "poststrukturalismus". Ale není toto "post" právě symptomem jistého zlomu v tradici, a tedy i její dis-kontinuity a non-transparence? Její "densitě"?

Neusiloval jsem o genetický výklad Patočkovy fenomenologie přirozeného světa a tím méně jsem měl v úmyslu skicovat dějiny strukturalismu. Pokusil jsem se pouze sledovat pohyb, jímž jak myšlenka fenomenologie, tak myšlenka strukturalismu strhává sebe ke svámu počátku a odtud rekapituluje svůj vývoj, překračuje své meze a přesahuje do oblasti "post-Evropy" a "post-strukturalismu". Tento vývoj však nutně problematizuje jak označení "přirozený svět", tak název "strukturalismus". Z obou zbyvá právě jen ono "post-". Bylo by nyní třeba vyznačit a zmapovat toto bílé místo za pomlčkou. Ale můžeme vůbec tematizovat něco, co nemůže být miněno, neboť jediný jazyk, který máme, je jazyk na této straně hranice?

Rudolf Starý: Medúza v novější době kamenné
(Několik krátkých pohledů zrcadlem Athénina štitu)

Své duši řekl jsem, bud klidná,
na sebe nech sestoupit tmu,
a bude to tma Boží. Jako v divadle
pohasnou světla, když se mění scéna,
sezní kulisy a tma se sune přes tmu...
(T. S. Eliot, Čtyři kvartety)

1/ Zkamenělý svět

Strmlost je jedním z nejnápadnějších rysů světa, v němž žijeme. S jistou nadšázkou lze dokonce říci, že jsme se stali svědky příchodu nové doby kamenné: doby strmlosti, ztuhlosti a nahybnosti. A te přesto, že právě dnešní doba má tak fantastickou zálibu v pokybu. Nelze ovšem nevidět, že jde převážně o pokyb jednostranně tělesný, mechanický a stereotypní, z něhož život už dávno vyprchal, a co zbylo, je jen křečí hlučné davové hněvivosti. Strmlé jsou mocenaké struktury, ztuhly a nepročítaný je mechanismus hospodářského systému, duchovní život

pospolitosti připomíná vyprahlou, kamenitou poušť. V této všeobecné strmlosti celého společenského života je však zároveň cosi fascinujícího, co neodolatelně upoutává náš pohled a činí i jej strmým a upřeným do jediného bodu, jakoby jednou provždy zafixovaným na petrifikovanou realitu okolního světa. I naše duše je stížena touto strmlostí. Neodolatelnou silou je přitahována ke ztuhlým, dávno vychladlým a tvrdým realitám (jak bezděčně výmluvný je například běžný dobový termín "reálný socialismus") a sama se stává jednou z nich.

V této statí se chceme pokusit odpooutat svůj strmý pohled od zkamenělých realit a soustředit jej - alespoň na několik reflexivních okamžiků - na sám fenomén strmlosti. V souladu s postupy srovnávací fenomenologie jungovského typu rozebereme nejprve příslušnou mýtickou paralelu strmlosti a na jejím základě se pak pokusíme určit některé významnější souvislosti mezi nabízejícími se archetypovými obrazy a současné sociálně-psychologickou zkušeností, která se váže k tomuto jevu.

2/ Krajina, v níž sídlí Gorgóny

"Krajina duše", v níž se v psychickém horizontu strmlosti ocitneme, se bude nejspíš podobat krajinám, jaké známe z obrazů takových malířů, jako je Yves Tanguy nebo František Muzika. Na pouštním pozadí těchto krajin vidíme popraskaná a zvolna se rozpadávající kamenná torza lidských těl, a odvážíme-li se postoupit ještě o několik kroků dál, spatříme už jen páhyly a úlomky jakýchkoli neurčitých předmětů. Takto nějak si lze představit onen kraj světa, kde odpradávna sídlí bájně Gorgóny. Mýtus, který se tu odehrál, je mýtus o Perseovi. Tento mýtus bude proto tvorit přirozené "eidetické pozadí" pro náš fenomenologicko-srovnávací rozbor jevů, souvisejících s psychickou strmlostí. Bez archetypových obrazů, jež nám tento mýtus nabízí, bychom postrádali nezbytný Athénin štít, jež tato mocná bohyně darovala Perseovi, aby v jeho kovovém lešku mohl rozpoznat Medúsu a splnit tak svůj neasnáný úkol. Bez reflexivního obrazu by mu Medúsin zjev zůstal nedostupný a hrozilo by mu, že při pohledu na ni zkamení.

Touto krajincou "na konci světa" se v stopách Perseových ubírali jen ti nejodvážnější, riskujíce při tom svůj život. Maxime čerpat z jejich zkušeností a poznatků. Mezi těmito odvážlivci převažují kupodivu básníci, tedy lidé, kteří jsou

jinak v pozemském životě pokládání za bytostí křehké a přecitlivělé. Jeden moderní filozof si učinil tento nehostinný kraj svým trvalým domovem-bezdomovem: Albert Camus. Mnozí z těch, kteří zavítali do této končiny, tu nalezli i místo svého posledního spočinutí a rozmnožili tak řadu zkamenělých postav lidí a zvířat, o nichž nám vypravuje antická báje. V tomto soumráčném světě zahlédneme známou postavu básníka Gérarda de Nerval, který se na rozdíl od svých současníků, "ponorených do tupého spánku zvířat", odvážil pohlédnout do prázdnosti vesmíru bez Boha, v němž Kristus, tento "vznešený šílenec", marně pátrá po svém Otci, a místo něho nachází všude jen "skelnou poušt".

Pak řekl: "Mrtvo vše! Vesmír jsem probloudil tam, kde let můj misel v mléčných drahách, kde není života, jen prostor z plodných žil dál zlatý písak rozsevá, v nějž jiskřivý přívál sahá. Všude jen skelná poušt; její břeh omýván zmateným vířením, jež nad vším vítězi... V těch bludných prostorách zní neurčitý van, duch žádný nežije však v tomto bezmezí.

Zrak Boží nezřel jsem - jen dráhu oběžnic syčících v bezednu..."
(Kristus na hoře Olivetské, přel. J. Tomeš)

Nedaleko od tohoto tragického básníka, jemuž se pohled do tváře Gorgóny stal osudným, stojí v rezignovaném, strmém gestu, s hlavou lehce nachýlenou na stranu (jak jej zachytil D. E. Gagen na známém portrétu), Nikolaj Vasiljevič Gogol. Ten Gogol, který ve svých Mrtvých duších zahlédl Medúzimu tvář - odpuzující, nesnesitelnou tvář svého milovaného Ruska. I. S. Aksakov píše Turgeněvovi: "Když jsem byl přítomen četbě dvou kapitol ze druhého dílu Mrtvých duší, jímala mě hrůza: tak mi připadala každá řádka psaná krví a tělem, celým jeho životem. Jako by nasál do své duše celý smutek Ruska." Gogolova předsmrtná choroba vzbuzovala dojem strnulosti, kterou jako by bylo možné rozehnat pouhým pokybem. Podle vzpomínek L. I. Arnoldiho se tato bizarní představa zrodila v hlavě jednoho ze sluhů, přítomných posledním okamžikům Gogolova života. Arnoldi zaslechl, jak tento sluha říká jinému: "Zkusíme to násilím, stáhneme ho z postele, pákrát s ním přejdeme po pokoji a uvidíš, že se rozchodi a bude žít." /1/

Mezi těmi, kdo navždy znehybněli pohledem do tváře Gorgóny, tu najdeme i Karla Čapku. Když jednoho dne zahlédl její děsivou hlavu vynořovat se v podobě mloka z Vltavy a když si jeho

Jeden z prvních plně uvědomil propastnou hrůznotu nacismu, všeobecnou zrodu vzdělanců a selhání celého jednoho kulturního národa, stihl ho osud, kterým předtím obmyslel svého hrdičku z Války s mloky: život jakoby v něm byl zmrazen pohledem na nesnesitelnou a nepřijatelnou hrůzu. Ostatně celá čapkovská meziválečná generace spatřila Gorgónu podle slov F. Peroutky již jednou, v době válečného běsnění 1. světové války. Zdá se, že právě tato rozhodující životní zkušenost vedla pak humanisty z rodu Čapkova a Peroutkova k tomu, aby o to bezvýhradněji a rozhodněji vyznávali ideály jasného a zdravého rozumu, realistické strízlivosti a prostého "obyčejného života". Tváří v tvář Gorgónám vylézajícím z podzemí nacistického Německa ve třicátých letech se však tyto ideály ukázaly bezmocnými, protože v důsledku své osvícensko-racionalistické jednostrannosti nebyly s to vytvořit účinný obranný val proti temným stránkám lidské povahy, které působí zvlášt zhoubně ve vypjatých životních a dějinných situacích - jako ochromující "nehybný osud" nebo jako "ledová Nutnost" (G. de Nerval).

Mezi návštěvníky gergónské pustiny však můžeme zhlédnout i T. S. Eliota, který se do téhoto končin vypravil proto, aby tu nalezl, jak sám říká, tu pravou "tma pro očistu duše", takovou, jakou nemohl nalézt v krajinách každodenního lidského života; ty mu naopak připadají jako "místo odcizenosti", kde i denní světlo je jen "chatrné". Vyzývá nás proto, abychom spolu s ním, jako kdysi Dante s Vergilem, sestoupili

do světa věčné samoty,
do světa beze světa, ale který není světem,
vnitřní tma, odnětí
a nedostatek všeho vlastnictví,
vyschnutí světa smyslů,
prázdnota světa fantazie,
nečinnost světa ducha;

(Čtyři kvartety, překlad J. Valja)

Ve své Pustině popisuje Eliot tento kraj takto:

Není tu voda, ale jenom skála
ne voda, skála a v ní cesta pískem
klikatá cesta vinoucí se v horách
v kterých není voda.
Abychom postavili se a pili
ve skalách nelze zamyslet se chvíli,
i pot je suchý, nohy trčí v písku
kdyby tak jenom byla v skalách voda
v těch mrtvých ústech shnilých zubů, vyschlých slin
nemám, kde sednu, lehnu, postojím

v těch horách nikde ani ticho není
jen suchý neplodný hrom bez deště
v těch horách nikde ani ticho není
jen rudé tváře šklebí se a vrčí...

(Pustina, překlad J. Valja)

Jestliže čapkovsko-peroutkovská generace zanechala jako své dědictví humanistický ideál životního jasu, střízlivosti a tolerance, je možné se dnes tváří v tvář nynějším Gorgónám, zjevujícím se v podobě absurdity, primitivnosti, bezohlednosti a dalších nesčetných paralyzujících reálií naší současnosti, ptát spolu s Eliotem:

...Podvedli nás,
nebo se sami podváděli naši předci
tichých hlasů.
kteří nám odkázali jen návody, jak
dělat podvody?
Ten jas je jen úmyslná letargie,
ta moudrost jen znalost mrtvých tajemství,
bezcných ve tmě, do níž zírali
či od níž odvraceli oči.

(Čtyři kvartety)

Protože mýtus je věčný, ve smyslu trvalého prvku psých. projevujícího se jistými typickými dějovými situacemi, typickými způsoby vnímání světa a obecnými vzory chování, jsou věčné i Gorgóny, jež nepřestávají být hrozbou každému pokročilejšímu lidskému vědomí. Jakmile sa ně na své cestě za poznáním narazíme, pak i když se od nich s hrůzou odvratíme, nepřestáváme cítit jejich pohled v zátylku. Už pouhé tušení hrůzy, kterou vyvolávají, zmrazuje naše myšlenky, zpomaluje naše kroky a nakonec nás ochromuje. Odvratíme svůj pohled, poněvadž ošklivost nás odpuzuje; nebo v zoufalé odvaze "zíráme do tmy" a tuhneme už předem hrůzou z možné odplaty za projevenou troufalost. Hledáme-li však lék na strnulosť své duše, jejíž dech je zmrazován tušenou přítomností Gorgón, nezbývá než pokusit se nalézt "tertium quid", vnitřní třetí cestu, která by v souladu s homeopatickou zásadou archetypové psychologie léčila "stejně stejným" a která by příslušný lék - "farmakon" - chápala v původním řeckém významu tohoto slova, totiž jako jed i lék zároveň. /2/ V případě smrtelného nebezpečí, jež představují Gorgóny, je tímto jedem i lékem současně hlava jediné smrtelné z nich, Medúsy. Zmocnit se jí a odevzdat ji bohyni Athéně, která si ji připevní na svůj štít, to byl úkol, který podle známé řecké báje připadl Perseovi - a jeho cestu

můžeme prostřednictvím těch, kteří ji v jeho stopách už od nepaměti podnikali, sledovat, abychom si alespoň takto mohli "sáhnout" na Medúsinu hlavu. Podle jedné verze byl totiž Perseus nucen nejprve nahmatat ve tmě Medúsinu hlavu, dříve než ji mohl svým mečem oddělit od těla. Ať tak či onak, jistý druh zasvěcení - iniciace - do tajemství Gorgóny nám může jen prospět, i kdyby všechni dnešní rozumáři, upírající svůj strnulý pohled na zkamenělé reality okolního světa, byli sebevíc přesvědčeni o tom, že taková hra s myty je vzhledem k náležavým intelektuálním úkolům doby něčím zcela zbytečným, neříkali marnivým.

3/ Mýtus o Perseovi

Protože mýtus představuje v zorném úhlu psychologické fenomenologie jedno z nejdokonalejších zrcadlových pozadí (archetyp, eidos, noumenon) prožívaných psychických obsahů (symptomů, fenoménů, aktuálních psychických obrazů), je nutné, abychom v případě zkoumaného symptomu strnulosti věnovali svou pozornost nejprve samotnému mýtu o Perseovi. Učiníme tak formou stručné komentované rekapitulace jeho klíčových momentů./V

Řecký mýtus o Perseovi se obvykle řadí k těm mnoha bájným příběhům, které se vyprávějí o hrdinech antických časů, takových, jakým byl například Herkules, Théseus nebo Achilles. Jak však upozorňuje Niel Micklem v článku věnovaném problematice gógonské ošklivosti jako možné hlubinné příčině některých psychotických poruch a onemocnění /4/, neděje se tak možná zcela po právu, alespoň co se týče první části tohoto příběhu, to je do chvíle, kdy se Perseus, vracející se na Pegasu z úspěšné výpravy za Medúsinou hlavou, rozhodne vysvobodit princeznu Andromedu z moci mořské obludy. Perseus není klasickým řeckým hrdinou hérakleitovského typu, a to přesto, že jeho čin vyžadoval zcela mimořádnou dávku odvahy. Perseova výprava byla spíš jistým druhem hermovského dobrodružství, které vlastně podnikne na přímý popud a jakoby v zastoupení dvou olympských božstev - Herma a Athény ("jako jejich prodloužená ruka nebo nástroj", říká N. Micklem).

Tento hermovský a panensko-paternální ráz Perseova příběhu lze pozorovat už na neobvyklém způsobu, jakým Perseus přišel na svět. Jeho matka Danaé byla svým otcem Akrisiem uvržena do podzemní kovové komnaty, protože Akrisievi byla v deliské vě-

tírně předpovězeno, že zemře rukou vlastního vnuka. Toto podzemní vězení je prvním v řadě celkem tří případů "hermetického uzavření", jichž se Danaé a Perseovi dostalo, jakoby právě toto měla být podmínka zrození budoucího Hermova chráněnce. Sám vševládný Zeus našel zalíbení v uvězněné dívce, dokázal k ní proniknout v podobě zlatého deště a zplodil s ní Persea. Patricia Berryová, významná psycholožka z oblasti archetypové psychologie, která se tímto mýtem zabývá v článku, v němž si klade otázku, do jaké míry je zadržený pohyb (zastavení, uzavření, uvěznění) podmínkou budoucího volnějšího a tvořivějšího pohybu /5/, spatřuje v uvěznění Danay mytický obraz uzavřenosťi do úzce vymezeného prostoru, přičemž nelze hovořit jednoznačně o násilném omezení pohybu, protože tu jde o zvláštní podmínu toho, aby mohlo vůbec dojít k oplodnění a plodnosti v psychickém smyslu tohoto slova. Tak se kovové podzemní vězení může ve skutečnosti stát svatební komnatou.

Dalším případem uvěznění Danay a Persea se stala dřevěná truhla, do níž je dal Akrisios oba uzavřít a vhodit do moře, když vyšlo najevo, že Danae porodila dítě. A do třetice upadne Danae s Perseem do zajetí krále Polydектa, potom co je Polydectův bratr, rybář Diktys, vyloží z moře na ostrově Sefíru. Jelikož na tomto ostrově platí ustanovení, že vše, co vyjde z moře, připadá jako majetek králi Polydektovi, stávají se Danae a Perseus královými poddanými. Karl Kerényi, přední znalec řecké mytologie, upozorňuje ve své knize Die Mythologie der Griechen /3/, že Polydektés je slovo příbuzné s "polydegnon", což značí "mnohopřijímající", a že představuje jedno ze čtyř jmen, jež se dávala vládci podsvětí, Hádovi. Uvěznění na dvoře krále Polydектa se tedy významově rovná pobytu v podsvětí.

Zajímavým momentem vyjevujícím se v této situaci zajetí na královském dvoře je, že Perseus se cítí být zavázán ochraňovat svou matku, a to právě před Polydéktem-Hádem, který usiluje o její ruku. Když báje líčí Perseovo dospívání, výslovně uvádí, že dosáhl věku, kdy již byl schopen osvobodit svou matku - jakoby právě v tom spočíval skrytý smysl jeho budoucího úkolu. Polydektés, ve snaze zbavit se Persea, sahá ke lsti. Vyhlaší sbírku na svatební dar pro Hippodamii, dcera krále Oinoma, s níž se údajně hodlá oženit. Darem, jímž má každý přispět do této sbírky, je kůň. Pro Persea je však takový dar nedostupný: jako chudý mladík z rybářské chýše nemá nejmenší naději opatřit si koně. A tak mu hrđost a triumfalost vznikla

nápad, že Polydektovi přinese dar zcela mimořádný: uťatou hlavu Medúsy. Podle nejstaršího vyprávění byla totiž Medúsa kdysi klisnou, a jako taková nevěstou vládce moří, Poseidona, který na svatbě vystupoval v podobě hřebce. Perseus tak vlastně slíbil přinést stejný dar jako ostatní, ovšem mnohem vzácnější a nesnadno získatelný.

Perseus vzápětí lituje svého neuváženého slibu a uchyluje se do nejzazšího kouta ostrova; pozbyl odvahy a je blízko resignace. Právě v této chvíli mu přispěchají na pomoc Athéna s Hermem. Hermés zapůjčí Perseovi okřídlené sandály (nebo aspoň jeden z nich, jak uvádí Artemidor, známý antický vyklaďatel snů) a díky tomu se Perseus ocitá před výlami-najádami, které mu poskytnou vše, co k splnění svého úkolu potřebuje. Na jedné staré váze můžeme spatřit, jak mu tyto dobré víly přinášejí Hádovu přilbu, která svého nositele činí neviditelným, a možnu, do níž bude moci vlcít hlavu Medúsy. Athéna poskytne kromě toho Perseovi lesklý kovový štit, v jehož zrcadlovém odraze bude moci uvidět Gorgóny; a Hermés mu zapůjčí diamantový meč srpovitého tvaru, jímž usekne Medúsu hlavu. Těmito božskými dary, které připomínají častý pohádkový motiv pomoci nadpřirozených sil, vyjadřovala řecká mysl prostý, pro ni zcela samozřejmý fakt, že bez pomocného přispění bohů není v silách žádného člověka, aby vykonal cokoli mimořádného, co by si zasloužilo, aby se o tom mluvilo (jinými slovy, aby se to stalo mýtem, tedy tím, co se po věky traduje).

Perseus, jemuž se dostalo tak mocné božské přízně a ochrany, se na své dobrodružné pouti octne před trojicí ženských bájních bytostí – před Gráiem. Gráie ("šedivé"), dcery mořského starce Forkyna a Kétó, byly celkem tři: Enýo, Pemfrédo, a Deinó. Byly to sestry Gorgón a držely před jejich jeskyní stráž. Říkalo se o nich, že přebývají kdesi daleko na Západě, na samém konci Okeánu, blízko pověstných zahrad Hesperidek, kde se počínala věčná říše noci a kam už nedopadalo ani světlo dne, ani přísvit měsíce. Všude kolem se rozkládaly neprostupné lesy a tyčila se hrozivá skaliska. Tomuto kraji se také někdy říkalo Kisthéné, což značí "země skalních růží". Bylo možné sem dorazit směrem jak na východ, tak na západ. Byl to nejjazší konec světa, říše temnoty, rozhraní východu a západu, a cestu sem neznala ani sama bohyně Athéna. Neboť zdaleka nevšechno znaly mladší bohyně (jak upozorňuje Kerényi); leccos

bylo vyhrazeno znát jen bohyním starším - Moirám, což byly dcery bohyně Osudu-Ananké, nebo Gráim. A právě k těm musel Perseus dorazit, chtěl-li se dovedět, kudy vede cesta ke Gorgónám.

O Gráich se z vyprávění dovídáme, že byly krásných tváří, podobaly se labutím a byly už od svého početí šedivé. Ztělesňovaly tak zvláštním, pitoreskním způsobem vznešenou labutí krásu a zároveň i stařeckou ošklivost. Bylo v nich cosi neobyčejně přitažlivého a zároveň odpuzujícího. A cesta ke Gorgónám vede právě skrze tuto zvláštní směsici krásy a ošklivosti. Všechny tři Gráie měly dohromady jen jedno oko a jeden zub. Perseus, který se pomocí Hádovy čapky dokázal učinit neviditelným, musel dlouho tiše vyčkávat, dokud si sestry nebudou oko a zub předávat, aby jim je v tomto nestřeženém okamžiku uzmul. Cenou za navrácení je prozrazení cesty do jeskyně, v níž přebývají Gorgóny. Když se mu to podařilo, vydal se okamžitě na cestu a když konečně dorazil k jeskyni, "vtrhl dovnitř jako divoký kanec" - takto aspoň zní jediná dochovaná věta z Aischylova dramatu Forkyovny.

V jeskyni dřímaly tři Gorgóny ("chmurné ženy"), jménem Sthenó, Euryalé a Medúsa, a z nich pouze poslední byla smrtelná. Kdo je spatřil, rázem zkameněl. Byly to okřídlené příšery s rozšklebenou tlamou a vyplazeným jazykem, byly pokryté hadími šupinami a měly bronzové pěsti, kančí zuby a místo vlasů klubko zmijí. Vypráví se, že Medúsa byly kdysi kvetoucí kráskou a že vzbudila žárlivost samé bohyně Athény, protože se v podobě klisny stala milenkou Poseidonovou a oddala se mu v chrámu zasvěceném bohyni Athéně. Za tento přečin ji Athéna potrestala tím, že ji proměnila v ošklivou nestvůru. A k této příšerné, smrtonosné bytosti se Perseus musel nepozorovaně přiblížit a utnout jí svým diamantovým mečem hlavu. Hohlo se mu to podařit jen s pomocí Athérina kovového štítu, v jehož lesku rozpoznal Medúsu a vyhnul se přímému pohledu na ni, protože ten by znamenal jeho okamžitou smrt. Když jediným mocným vzmachem uťal Medúse hlavu a vložil ji do připravené mošny, vyskočili z jejího těla okřídlený kůň Pégasos a hrdina Chrýsáór: Medúsa byla totiž těhotná s Poseidonem. Jakmile se dvě zbývající Gorgóny probraly ze spánku, vrhly se na Persea, aby ho pronásledovaly. U Kerényiho se dočítáme, že vzduch se stal dějištěm litého zápasu. Na jedné staré váze je zobrazen Perseus, jak prchá před Gorgónami na Pégasovi. Ať už díky

Pégasovi nebo okřídleným Hermovým sandálům, Gorgónám se nepodařilo Persea dostihnout. Ten s mečem zavěšeným přes rameňo, s možnou na zádech a s kouzelnou čapkou hluboce staženou přes oči prchal éterem směrem na jih. Jeho další příhody, které se pojí k vysvobození královské dcery Andromedy, nás tu už nebudou zajímat.

4/ Mytologické zrcadlení

Nyní si všimneme podrobněji některých momentů uvedeného mytologem. Není snad třeba zvláště zdůrazňovat, že mýtus ne-pokládáme za pouhý vymyšlený pohádkový příběh, k jakým i velký Platon údajně sahal ve chvílích, kdy mu docházela zásoba abstraktních pojmu, ale za prvořadý psychologický "noumenon", projevující se především jako trvale přítomné motivy lidské představivosti a jako typické, vzorové dějové situace, které mohou v kterémkoli okamžiku a v jakémkoli pořadí nabýt pro psýchu aktuálního významu a stát se živým jádrem, kolem něhož se může rozehrát psychické drama, ať už má dynamický průběh nebo naopak vede k znehybnění, fixaci a celkovému ochromení psychického života. Při práci s daným mytologem je však třeba mít neustále na zřeteli, že mýtus sám o sobě nic nevy-světuje a že na něj nelze v žádném případě redukovat psychické fenomény nebo symptomy psychických stavů (komplexů). Mýtus pouze představuje sled archetypových obrazů, na jejichž po-zadí a v jejichž zrcadle se psychické obsahy mohou vyjevovat, stávat se plnohodnotnými fenomény a nabývat existenciálního významu. Stejně tak to neznamená, že by psychický fenomén měl svou substanci nebo podstatu v příslušném archetypovém, my-tickém obrazu. Ten je třeba chápát spíš jen jako jeho podobenství; psychický fenomén se odehrává tak říkajíc "v jeho zna-mení" a právě díky tomu se mu dostává zvláštního významu a za-řazení do širších souvislostí lidského života.

a/ Konečnost světa

Svět báhů a lidí je konečný, má svou nejzazší výspu, konec, který je současně počátkem. Kraj, v němž sídlí Gorgóny, se nachází směrem na západ, je však možné tam dorazit i zcela opačným směrem. I sluneční světlo tu uhasíná a opět se odtud vynořuje. Tento "kraj skalních růží" - Histréné - je místem, na němž se styknají nejkrasnější protiklady: růže-skála, krá-se-očklivost, stáří-mládí, živé-neživé /5/, den-noč, pohyb-strálost, tělesné-netělesné, minulost-budoucnost, hmota-duch.

Je to kraj kantovských antinomíí a paradoxů (tady někde pramení Kantovy "kritiky"), jejichž slovní vyjádření může běžnému lidskému rozumu znít často jako ten nejhorský druh poetickeho excentrismu. V Eliotových Čtyřech kvartetech došla tato nejhlubší náterná zkušenost tohoto výrazu:

Co nazýváme počátkem, je část konce
a ukončit, to znamená začít.
Konec je tam, kde začínáme.

V nehybném bodě světa, jenž se točí, Ani
tělesném, ani netělesném
a ani odkud, ani kam; v tomto nehybném
bodě, tam je/ tanec,
ani však zastavení, ani pohyb. Ale nenazví to
utkvělostí,
když se tam pojí minulost a budoucnost. Pokyb ani
odkud ani kam
a ani vzestup, ani sestup. Až na ten bod, nehybný bod,
nebyl by žádný tanec, a je jenom tento tanec.
(Překlad J. Valja)

A s podobnými dualistickými vidičkami, vyjádřenými zdánlivě střízlivějšími výrazovými prostředky, se můžeme setkat i u všech ostatních, kteří se odvážili zavítat do těchto nehostinných končin. (Přitom je zvláštní, že právě T. S. Eliot je básníkem vrcholné střízlivosti a že je podobně jako R. W. Rilke neobvyčajně "věcný" - a snad právě proto verše těchto básníků tak opájejí.) C. G. Jung, který podnikl tuto cestu směrem vnitřní psychické zkušenosti, pátraje po nejhlubších kořenech archetypů jako základních strukturálních prvků lidské psýchy, vytěžil odtud poznání o dvojakém charakteru archetypu: na jedné straně jej lze charakterizovat jako "duchovní prvek", na druhé jako "ryzí, negalšovanou přírodu". O dualistické povaze archetypu Jung říká: "Archetyp je duch nebo jeho protiklad (Ungeist), přičemž závisí většinou na stanovisku lidského vědomí, čím se nakonec ukáže být." /6/ Vyjdeme-li z toho, že archetyp je psychickým obrazem instinktu ("sebereflexí instinktu") a sledujeme-li jeho hlubší kořeny, dojdeme ke zjištění jeho hlubinné fyziologické povahy. "Vespoď" je psýcha prostě "svět", říká Jung. Vyjdeme-li však naopak z instinktivní povahy psychických jevů, zjistíme, že jsou od samého počátku preformovány co do svého výsledného obrazu, který je povýšce duchovní povahy. /7/ Rozhodně však nelze říci, že by se k instinktu jako čemuži původnímu přiřadil adekvátní psychický obraz teprve naúčitěm stupni jeho projevu, tj. jako jeho tzv. nadstavba nebo sublimovaný derivát. Instinkt a obraz,

fyziologické a psychické jsou dány současně, vycházejí ze stejného počátku, a to jako nejkrajnější protivy téhož jevu. Výraznější rozdíl je snad pouze v tom, že projevy instinktu jsou často již viditelné, zatímco obraz, který je vlastně sebeobrazem tohoto instinktu, může zůstávat i delší dobu nezřetelný a nejasný, jinak řečeno nevědomý. Ale vždy jej lze tušit, pozvolna rozpoznávat, vynášet na světlo, jeho fenomenologie má ráz skrývání a vyjevování. Tato antinomická zkušenost je však vůbec možná jen za předpokladu, že předem zaujmeme stanovisko, jehož mytickým obrazným vyjádřením je "kraj skalních růží" a jehož nejdokonalejším slovesným vyjádřením, tak jak je tomu ostatně vždy, když jde o hlubší lidskou zkušenosť, je poezie. Nejlepšími průvodci do všech odlehlych a nebezpečných zákoutí lidské duše nejsou filozofové, dokonce ani psychologové, jak by se dalo očekávat, ale básníci; ať první jen potud, pokud se jim podaří uchovat si vedle svého nezbytného vědeckého racionalismu i smysl pro básnickou imaginaci.

b/ Svět zračící se v zrcadle Athénina štítu

K nejvýznamnějším momentům zkoumaného mytologemu patří motiv reflexe, související se zvláštní úlohou kovového štítu, který Athéna zapůjčila Perseovi. Gorgona je tak odpuzující a děsivá, že kdo na ni přímo pohlédne, samou hrůzou zkamení. Proto je možné ji zhlédnout jen nepřímo, jakoby oklikou, a to skrze zrcadlo Athénina kovového štítu. Je zřejmé, že při tom nejde jen o zrcadlový odlesk něčeho, co by jinak bylo možné spatřit, byť se smrtelným nebezpečím, i bez zrcadla. Je třeba mít na zřeteli, že jde o štít Athény, bohyně moudrosti a reflexivního myšlení. Podstatným znakem tohoto druhu myšlení není prostý odraz vnější podoby věcí, nýbrž schopnost nahlédnout, že to, co vidíme zdánlivě bezprostředně, není "věc sama", nýbrž vždy jen její obraz, čili že její konkrétní podoba je vždy zprostředkována naším reflexivním poznáním, které proto nelze od této konkrétní podoby oddělit. V tomto smyslu lze říci, že Kantův "koperníkovský obrat" v dějinách metafyzického myšlení dřímal víc než dvě tisíciletí v mytickém obrazu Athénina štítu, použitého Perseem při svérázném řešení neméně svérázné "věci o sobě", totiž Medúsy. Medúsa představuje nejzazší bod poznávacího procesu, kdy reflexivní vědomí je téměř již pouhým odrazem, avšak nikdy jím plně být nemůže: vždy si zachová charakter obraznosti čili zprostředkováního poznání.

I Gorgona je nakonec "jen" fantazie o jakési konečné hranici, na niž lidské poznání naráží a na niž ztroskotává, protože je náhle ochromeno "nepředstavitelností" toho, co vidí. Apriorní představa, na niž je poznání založeno, buď postrádá charakter "exaktní fantazie" (Goethe) nebo se ukazuje jako zcela nědos-tatečná. Každě opravdové poznání směřuje do hloubky a vyčerpá-vá při tom sílu své apriorní představivosti. V krajním přípa-dě vyvolává trauma, jehož biblickým obrazným vyjádřením je "vyhnání z ráje" a jehož antickým pendantem je Prométheus přikovaný ke skále. Z tohoto pojetí poznávacího procesu vy-plývá, že jakmile si lidská mysl začne domýšlet, že to, co vidí, je objektivní skutečnost sama, zkamení, a kultura za-ložená na tomto programovém objektivismu je odsouzena ke ztuhnutí a zmrtvení.

Reflexivní myšlení zaujímá v celkové koncepci Jungovy psy-chologie místo jedné z mnoha instinktivních činností lidské psýchy, na stejném úrovni s ostatními určujícími instinkty ja-ko hlad, sex, agresivita, tvorivost atd., a Jung je pokládá za nejvitálnější charakteristický rys, jímž se člověk odlišu-je od ostatních živých tvorů. Toto pojetí reflexe se zásadně liší od teorie odrazu, jak ji známe ze soudobých materialis-tických ideologií. V Jungově pojetí je psychická reflexe zalo-žena na tom, že nejvlastnějším a autonomním výtvorem psýchy jsou "obrazy fantazie". Jejich hlubinný základ je apriorně archetypový. Psýcha se dívá na svět prostřednictvím těchto obrazů čili prostřednictvím imaginace a její reflexivní čin-nost, jež je svou přirozenou povahou hermeneutická, spočívá v konfrontaci toho, co vidí, s tím, skrze co se dívá. Jeden ze soudobých představitelů archetypové psychologie, E. S. Ca-sey, vyjádřil tuto souvislost velmi pregnantně, když napsal: "Obraz není to, co je předmětem vědomí - tím je pouhý obsah -, nýbrž to, jak je tento obsah předveden" /8/ Můžeme-li para-frázovat klasický výrok Goethův, pak psýcha se dívá na svět "očima ducha", tj. prismatem svých vlastních obrazů, jež jsou výsledkem jejích preformujících schopností a výtvorem její svébytné imaginativní činnosti, rozhodně tedy nejsou pouhými kopíemi vnější reality. Reflexe je průběžné porovná-vání toho, co je jevové (fenomenon), s tím, co je archetypové (normenon), přičemž relevantní vlastnosti poznání závisí v posledku na závažnosti, hloubce a intenzitě psychického prožívání světa. Reflexe není tedy pouhou konfrontací obrazu

naší myslí s domněle objektivně existující věcí ("věci o sobě"), nýbrž konfrontací zkušenostního, smyslového obrazu (fenomén) s idealitním, duchovním obrazem (noumenon, eidos, archetyp), přičemž místem, kde se rozhoduje o "uspokojivosti" a kognitivní přijatelnosti dosaženého spojení těchto dvou kategorií obrazů a objasněných souvislostí mezi nimi je individuální lidská psýcha.

Jsou obrazy, které psýcha na základě svých vlastních kritérií kvalifikuje jako příjemné a smysluplné, zatímco jiné jako lhostejné nebo naopak odpuzující. Obraz Gorgóny patří do této poslední kategorie. Citovaný psycholog Niel Micklem používá v případě Gorgóny výstižného výrazu "nesnesitelný obraz". Podle jeho názoru lze tanto nesnesitelný obraz Gorgóny pokládat za "obraz chybějící reflexe", přičemž na základě některých hypotéz vyslovených ve svém článku /4/ dovozuje, že stav nedostatečné reflexe je pro psýchu neobyčejně nebezpečný a zhoubný, protože v ní vyvolává sklon k náhražkovému vytváření bludných představ. Jak jsme již řekli dříve, obraz Gorgóny je posledním, vakutkou nejjazším obrazem toho, co je samo o sobě již nenahlédnutelné, protože již téměř nepředstavitelné. To, co následuje za této poslední, jen stěží snesitelným obrazem, je svět, jak je "sám o sobě", bez našíspoluúčasti; jinak řečeno, je to svět, který si už nedokážeme představit; je pro nás "nepředstavitelný" (bez příslušného "representatio"), a proto může v naší duši vyvolat vznik chorobných symptomů - fixaci, paralýz a bludu. Máme tu co činit s psychologickou obdobou kantovské "věci o sobě". Kant dospěl k závěru, že nejsem s to poznat věci "tak jak jsou snad o sobě", nýbrž vždy jen tak, "jak se nám (našim smysly) mohou jevit". /9/ Věc o sobě je z psychologického hlediska svět, který si již nedokážeme představit ani vytvořit si o něm nějaký pojem, který bychom dokázali udržet v zorném úhlu sváho vědomí.

"Svět bez představy" čili svět, jemuž chybí smyslový názor, může být filozofickému stanovišti koneckonců lhostejný, ale spíš potud, že jej může, ale i nemusí učinit předmětem svého poznání. Jinak je tomu ovšem v životě psýchy, v němž pannje osobní zajatost, najrůznější afekty, toužby, včetně touhy po spásce. Prožitak něčeho hlubšího a neznámějšího, co v nás vzbuzuje třeba i odpor nebo hrůzu, si nicméně vymacuje vznik adekvátního obrazu, pomocí náhož je pak psýcha s to nahlédnout skutečnost tohoto prožitku, jeho smyslový i duchovní

obsah. Nedostává-li se takového obrazu, vzniká nebezpečná psychická situace, kterou básník R. W. Rilke, jeden ze zasvěcených znalců hermeneutické problematiky, nazval "činností bez obrazu" ("Tun ohne Bild"). Tuto rílkovskou vizi lze rozvést i o další aspekty: utrpení bez obrazu, strach bez obrazu, hrůza bez obrazu. Všimneme-li si bliže například "hrůzy bez obrazu", je zřejmé, že tu prvně nejde o pouhý nedostatek poznávacích schopností, ale o to, že duši se nedostává imaginativního vyjádření hrůznoti a nesnesitelnosti toho, s čím se bezprostředně střetává. Postihnout obrazem znamená: nechat vyjevit, dát tvar, uvidět jako fenomén a díky tomu získat reflexivní odstup a možnost vědomějšího náhledu a posouzení a tím současně dosáhnout zklidnění vzrušeného nebo neodbytně dorážejícího prožitku. Rílkova vize dále říká: Vše, s čím se lidská psýcha setkává na nejzazším horizontu života, je pro ni numinózum, které v ní vzbuzuje - svou sugestivností a nedostupnosti - bázeň a odpor a současně ji nedolatelně přitahuje. Přitom není důležité, o jaké mezní prožitky jde, zda se týkají umělecké krásy, o níž básník říká, že "není než počátkem hrůzy", kterou jsme schopni ještě snést, nebo zda to jsou vidiny anděla jako spirituální bytosti, o níž básník vypovídá, že "každý anděl je strašný", protože nás hrozí zahubit svým "silnějším bytím". Gorgóna je obrazem čehosi téměř "neobrazného", protože temného a propastného, avšak zároveň nesmírně sugestivního, a to ambivalentním způsobem, totiž jako přitažlivá hrůza, jako cosi "strašně krásného". Obraz Gorgóny v Athénině štítu znamená, že bez imaginace bychom nebyli vůbec schopni vidět svět v jeho skutečnosti: bez apriorní obrazotvornosti by se nám svět vůbec neukázal ve své jevovosti, neviděli bychom jej jako soubor určitých jevů, které mají určitou podobu, tvar a význam. Bez představivosti by svět pro nás zůstal "nepředstavený" a pokud bychom přesto měli s takovým světem prožitkovou zkušenosť, hrozilo by nám, že zahyneme hrůzou a strnulostí z jeho neznámé, našemu poznání nedostupné podoby. Protože však - podle Junga - je nejautentičtějším projevem psýchy imaginace, může tento krajní případ nastat jen tehdy, když svou imaginaci vyčerpáme a tím pozbydeme i své "reflexivní imunity".

Vážnými důsledky, které z toho mohou plynout, se v citovaném článku zabývá Miel Micklem. Vychází z faktu podstatné

souvislosti psychické reflexe a vnímání. Vnímání chápe v Leibnizově duchu jako "apercepcí", aby tím ještě víc zdůraznil aktivní úlohu imaginace v procesu poznání; reflexi samu vymezuje jako "proces, v němž inherentní význam, obsažený v tom, co se vnímá, se formuje pomocí obrazu a paměti". Pokusy s uměle vyvolanými organickými psychozami pomocí LSD a jiných drog ukázaly, že jakmile je apercepce uměle paralyzována fyzikálním způsobem, vede to k vážnému narušení normálního průběhu psychické reflexe. Psýcha je pak vystavena přímému náporu nezprostředkovaných, "nepředstavených" efektů, nezformovaných předem podle míry individuální psýchy, a důsledkem toho může pak být buď fixace (která je klasickým rysem neurozy a podle Micklemu ještě výrazněji i psychózy), nebo somatický stav uměle vyvolané "choroby". Vzhledem k psychosematickému charakteru lidského zdraví i nemoci nelze podle Micklemova názoru vyloučit domněnku, že neurotická či psychotická fixace (pohled upřený na Gorgónu) je právě oním faktorem, který časově a místně podmiňuje vznik četných onemocnění, a to takových, která nějakým způsobem souvisejí s náhlými příhodami strnutí nebo zástavy některých běžných fyziologických procesů. Micklem si klade otázku, zda strnulost gorgónského typu není příčinou toho, že "psychosomatický rakovinný proces přestane být neškodnou součástí těla a v okamžiku fixace se projeví v některé buňce jako nemoc zhoubné neoplasy". A podobnou domněnku vyslovuje i o souvztažnosti fixace a vzniku žilní trombózy v důsledku městnání krve (obrazně řečeno, v důsledku strnulého zírání na Gorgónu, kdy nám doslova "tuhne krev v žilách"). Tato hypotéza se vztahuje i na vznik angíny. Daleko nejzávažnějším důsledkem fixace však podle Micklemu je, že působí jako průvodní faktor při vzniku bludů, které jsou charakteristickým rysem různých forem psychotických poruch. Fixace může mít za následek znepružnění a ztuhnutí psychické reflexe, což se projevuje hlavně jako ztráta kritičnosti vůči vlastním názorům. Zastávané názory nejsou podrobovány nutné korekci podle míry získaných životních zkušeností, a tak se snadno může vyvinout ucelený systém zcestných až paranoidních apod. názorů, které se pak o to tvrdošíjně hájí a propagují, oč méně se shodují se skutečností. Platí to i v širších, sociálněpsychologických souvislostech. Vědecký objektivismus, který s sebou přinesl jako průvodní důsledek znevážení psychického života a jeho údajně pouze subjektivních projevů, přispěl nemalou měrou

k všeobecnému úpadku reflexivního myšlení a tím i ke snížení "immunity" lidské duše při střetnutích s negativními jevy současného života. Ideál pozitivního myšlení - sám o sobě dost myticky - postavil duši před "holou realitu". Ta má však, jak jsme řekli, charakter Gorgóny. Úbytek "reflexivní immunity" duše a oslabení její imaginativní intencionality je v přímé úměrnosti s narůstáním psychotického strachu před vším neznámým, cizím, mocným a nebezpečným - i kdyby to měla být jen vlastní samostatná existence. V panice před vším neznámým a hrůzným se pak o to víc lší na světonázoru, který se může skládat třeba i z těch nejotřepanějších primitivností, jen když poskytne duši jakés takés přijatelné vysvětlení okolního světa a umožní našemu Já zachovat si sebedůvěru a pocit převahy. "Holá realita", která měla být poslední a skutečnou pravdou o životě, se tak stala semeništěm těch nejhorších ideologických předsudků a iluzí.

C/ Strašná krása

Mezi typickými gorgónskými antinomiemi jsme uvedli i "strašnou krásu" čili krásu, která se vyskytuje v propadivém spojení s hrůzou a ošklivostí. Ošklivé a současně i krásné byly Gráie, sestry Gorgón. I Medúsa sama byla kdysi pohlednou dívkou "s krásnými lícemi" a ucházel se o ni sám mocný vládce moří Poseidon. Spojení krásy s ošklivostí a hrůzou je tedy mnohem hlubší a významově podmíněnější, než by se mohlo zdát ve světle převládající "apollinské" estetiky jak antického, tak dnešního světa. Mytologicky krásu jakoby vyvěrala z hloubi čehosi přímo protikladného, přičemž ani ve sých nejskvělejších projevech se tohoto propastného ambivalentního původu nedokáže nikdy úplně zbavit. Naopak, jako krásu může působit právě jen díky této své hlubinné příbuznosti s ošklivostí a hrůzou. V čem tato myticky příbuznost spočívá, rozvádí v citovaném článku Patricia Berryová /5/. Otec Gráie, mořský stařec Forkys, je mužský tvar od Forkis - archaické bohyně v podobě svině, požírající mrtvoly. Forkys se v latině vyskytuje ve tvaru "Orcus", což není nikdo jiný než Háfés řecké mytologie. P. Berryová k tomu říká: "V tomto obrazu Gráie tak spatřujeme Háda v podobě kance, požírajícího mrtvoly, a zvláštní, smrti podobnou labutí krásu, současně starou i mladou. Mytologicky, psychologicky jsou Gráie velmi archaické, původní, hlubinné bohyně (mochou starší než jsou například Olympané). Žijí tam, kde smrt

má svou krásu a krása je jako smrt; kde svině a labutě splývají v jedno."

Řecké umění, tak výrazně spollinsky krásné, vyvraci, jak se může zdát, toto pojedí dvojnosti krásy-ošklivosti. Ale jak jsme viděli, i odpudivá hlava Medúsy, potom co si ji Athéna připevnila jako trofej a jako apotropaion (odstrašující prostředek) na svou aigidu, se stala uměleckým předmětem, často zobrazovaným řeckými umělci. Umělecká tvorba, jejímž hlibinným základem je antinomie krásy a ošklivosti, čerpá z toho svého základu podle měřítek dobového vkusu, ale hlavně podle toho, do jaké míry se dějinný človák cítí ve svém existenciálním prožitku ve světě domovem, jinými slovy, jak dalece se cítí bezpečný před pohledem Medúsy. Moderní umění jakoby čerpalo právě z opačného pólu onoho prazákladu, než tomu bylo v případě umění klasického. Pokud je pro moderní umění něco přiznačného, pak je to Medúzina hlava, která na nás zírá téměř ze všech jeho výtvarů. Přísně vzato, moderní výtvarné umění je z hlediska antického ideálu krásy vyloženě ošklivé, jako by přímo ostentativně odmítalo tradiční zákony krásy a dokonalosti. A je až zarážející, s jakou samozřejmostí přijímáme tuto "gorgónskou krásu" moderního výtvarného umění, aniž bychom nejdříve užasli nad tím, jak je ve srovnání se vším, co v této oblasti předcházelo, neumělé, nedokonalé a ošklivé. Ošklivé jsou už Cézanovy ženy, ačkoli jeho portréty lze stále ještě po-kládat za téměř klasicky krásné. Ošklivé, téměř až odpudivé jsou Dvě ženy Derainovy, ačkoli jeho zátiší patří k tomu nejkrásnějšímu, co v tomto žánru vzniklo. A Picassoovy ženy, to jsou už jen prázdné očnice archaických masek nebo nepřehledná změť lidských údů, připomínající pozůstatky nějaké zběsilé vivisekce. Žena v modrém Fernanda Légara není už žádná žena. A ve stejném duchu bychom mohli pokračovat: Alfred Kubin neumí kreslit, Marc Chagall je mazal se sklonem k rozháranosti, Max Ernst je svévolník, Salvátor Dalí šílenec atd. Jedním slovem, moderní výtvarné umění není ani tak "entartete Kunst" - zvrhlé umění, jako spíš "haessliche Kunst" - ošklivé umění.

Odpověď na otázku "zvrácené" estetiky moderního výtvarného umění a umění vůbec, představující jeden z největších duchovních paradoxů tohoto století, je třeba zřejmě hledat v tom, že ho jsme se tu již několikrát dotkli: Je-li něco doprovády krásné, pak je to "strašně krásné" - jak zní ostatně běžně

užívaný slovní obrat. Krása a hrůzno patří neoddělitelně k sobě již od samého počátku: co uniklo racionalistické estetice, nemohlo uniknout mýtickému, údajně iracionálnímu myšlení. Stačí, když si místo poněkud matoucí "hrůznosti" dosadíme ve smyslu citovaného Rilkova verše slovo "fascinózum", tedy představu něčeho, co nás neodolatelně přitahuje, ale co v nás zároveň vzbuzuje jistou bázeň. Má-li nás umění přitahovat a opájet magickou silou, musí být nutně něčím neobvyklým a snadno dostupným, musí v nás vzbuzovat pocit "Noli me tangere!" - jinak bychom si je totiž mohli snadno přizpůsobit svému každodennímu ulititářství -; musí upoutat náš těkající pohled a toho lze nejlépe dosáhnout tím, že v nás vyvolá úlek, ustrnutí, zamrazení. Umění se musí odlišovat od každodennosti svým "plnějším bytím" a narušovat běžný, pohodlný způsob nazírání, otřást našim příliš "realistickým" obrazem světa.

5/ Gorgóny a svět Franze Kafky

Snad nejnázornějším příkladem této gorgónské krásy moderního umění v literatuře je dílo Franze Kafky: taková je aspoň jedna z ústředních myšlenek, které ve své pozoruhodné studii o díle Franze Kafky rozvíjí Guenther Anders /10/. Závěry, k nimž dospívá, jsou natolik hermeneuticky významné, že bude jistě věci na prospěch, když je tu v souvislosti s naším tématem stručně uvedeme.

Gorgónský charakter Kafkovy prózy spatřuje Anders především v těchto typických rysech jeho tvorby:

a/ V Kaťkových románech i v kratších prózách je čas paralyzován, chybí v nich zápletka, nic se tu nerozvíjí ani nespěje k vyvrcholení, protože jeho hrdinové jsou lidé, kteří do děje vstupují již předem odsouzeni, a proto jsou hnáni dí jednoho opakování k druhému. Zrušení dimenze času je podle Andersova názoru příčinou toho, že Kafka sahá ve svých nejkratších prózách k neobvykle dlouhým větám - "větám, které obsáhnou postupný děj v jednom jediném zamrzlém gestu".

b/ Zatímco moderní literatura vykazuje nápadnou afinitu z hudbou, je Kafkova próza nejbliž výtvarnému umění. Podle Anderse je tomu tak proto, že život v Kaťkově světě jakoby se zastavil - nemůže dál, ztuhnul a znehybněl v kamenném gestu. Anders uvádí v této souvislosti dva výmluvné příklady. První je věta z Deníku: "Zranění... způsobené bleskem, který dosud

trvá." - Blesk, který zkameněl, poznamenává k tomu Anders. - Druhý příklad je ze závěru románu Proces: "K. šel mezi nimi napjatý jako struna, všichni tři teď tvořili jednolité těleso, a kdyby někdo rozbil jednoho z nich, byli by na padrt všichni. Byla to jednota, jakou může tvořit vlastně jen neživá hmota." - Tyto tři postavy vskutku připomínají tři kráčející sochy nebo sousoší. -

c/ Kafkův způsob slovesného vyjádření se vyznačuje potlením slovesa ve prospěch substantiva a potlačením děje ve prospěch ustáleného stavu. Řečeno Andersovými slovy, Kafka proměňuje procesy v obrazy. Věta "Künstler hungern" - umělci hladoví - se u něho proměňuje v substantivum "Hungerkünstler"; "krátce: předměty jsou zamrzlé pravdy, zpravidla o předmětech dělá (Kafka) opravdové předměty svého světa".

d/ Většina Kafkových literárních děl působí dojmem nedokončenosti, a to i tehdy, když jsou formálně uzavřeny. V této "neukončenosti" však lze podle Anderse spatřovat jejich zvláštní přednost. Dokončenost ve smyslu završení by odpovídala vnitřnímu záměru Kafkových výtvarů. V každém takovém završení by se totiž skrývala možnost skutečného dokonání a zcelení. Kafkův svět je však svou podstatou fragmentární a bezvýchodný, a právě tyto dva znaky nacházejí svůj nejpřiměřenější výraz v neukončenosti a neuzavřenosti jeho románů. I v tomto ohledu se podobají nejspíš výtvarům sochařského umění: stručné gesto je jejich "ukončením". A Anders uzavírá svůj rozbor slovy: "A toto zkamenění je právě tím, co kafkovskému světu propůjčuje krásu. Zkamenění a krása? Jaký hrůzný druh krásy by to mohl být? - Je to krása Medúsy."

Proto si také Anders klade otázku afinity hrůzlosti a krásy. Podle jeho názoru byla antice "genealogie krásného z ducha hrůzlosti" něčím důvěrně známým; doklad pro to lze nalézt v řeckých mýtech, zejména v mytu o Medúze. Pokud jde o moderní dobu, nachází pokračující povědomí o této paradoxní souvislosti především u básníka Rilka, v jeho pojetí krásy, jak se odráží v jeho První Duinské elegii:

neboť krása, to není
než jen počátek hrůzy, jejž právě že snesem.
A nás podív je proto, že se jí, poklidné,
nechce
zahubit nás.
(Přehled P. Eisner)

Toto rilkovské pojetí krásna lze podle Andersova názoru vztáhnout plnou měrou i na dílo Franze Kafky. Kafkův svět, například jak se zračí v jeho románu Zámek, je čímsi mocným a nedostupným, co vzbuzuje nedůvěru a obavy a co udržuje K. ve stavu hrůzy a podivu právě proto, že "mu nestojí za to" ("es verschmaet"), jak doslova říká Rilke, aby ho zahubil. "Avšak pokud (Zámek) upcuští od toho, aby plně použil své moci, potud z jeho velikosti, vyrážející dech, vyzáruje krása." Vůči tomuto Andersovu závěru by však bylo možné namítat, že hrůzná krása Zámku v očích K. má svůj zdroj především v tom, že K. v něm vidí od počátku svou jedinou naději, jakoby od něj očekával svou spásu, která však nepřichází; místo ní se mu dostává stále nových hrozeb. Tato touha po spásce, po "návratu domů" (jak zní název jedné krátké, ale svým významem klíčové Kafkovy povídky), která zůstává nevždy nenačerpána, protože nevyslyšena ze strany Zámku, je hybným motivem, který živí K.-ovu strnulou fascinaci Zámkem.

Anders upozorňuje, že souvislost mezi krásou a "upuštěním od použití silné převahy" byla známa už kantovsko-schillerovské estetice. Pro ni byla říše krásna říší "svobody vyjevování světa", a to právě díky tomu, že člověk se tu vzdával svých obvyklých tužeb zaměřených na předměty světa; upouštěl od svých utilitárních záměrů a kochal se "s nezaujatým zalíbením" jejich zjevem. Přímo propastný rozdíl mezi touto klasickou a moderní, rilkovskou estetikou je v tom, že u Kanta je to člověk, kdo upouští od svých pragmatických účelů, takže krása se stává dílem jeho svobody, kdežto u Rilka a Kafky jeto naopak tato moc světa sama, která upouští od toho, aby člověka zahubila. A jen pokud tento stav pohrdavého odkladu trvá, je této nedostupné moc "krásná" - gorgónsky krásná.

Podstatně se mění i vztah člověka-diváka k uměleckému dílu. Umělecké dílo, čerpající své magické působení ze směsice krásy a hrůznosti čili nasazující si samo Medúsinu masku, se z předmětu, na nějž soustřeďujeme svou vnímanou pozornost, stává samo tím, co na nás zírá a činí si z nás předmět svého působení. A "co platí o Medúsině masce", říká Anders, "platí mutatis mutandis i o Kafkově světě. Nejsme to my, kdo se na něj dívá, ale je to mnohem spíš tento svět sám, kdo na nás strmule zírá."

6/ Medúsa jako "farmakon"

Z toho, co jsme řekli o strnulosti, která vzniká jako důsledek pohledu do tváře Medisy, lze vyvodit některé závěry o specifických rysech tohoto druhu zástavy psychického života v porovnání s obdobnými případy mýtického znehynění, zařazení, uzavření a zmrtvení. Gorgónská strnulost se především liší svou podstatou od jevově podobných forem znehynění, které patří do okruhu působnosti mýtické postavy Saturna-Sénexe. Omezení nebo uzavření do určitých mezi nemá v jeho případě za následek strnulost gorgónského typu. Přes všechnu neunesitelnou sevřenosť do pevně stanovených a nepřekročitelných mezi (saturnské "vězení") a přes všechnu těživost a deprezi (alchymistickým reprezentantem Saturna je olovo) zachovává si svět Saturna-Sénexe jistou vnitřní dynamiku. Vyznačuje se krajním napětím, plynoucím z "přemíry duchovnosti" a z "přemíry vzrušené představivosti". Saturn je označován za "vládce protikladů": dokáže strašlivou silou v sobě uzavřít vzájemně se vylučující možnosti, všechna "buď-anebo", "na jedné straně a na druhé straně" a nechat z nich nakonec, po uplynutí jisté mutné inkubační doby, ukrát plody, které například v podobě fantazie nebo nového nápadu mohou představovat východisko ze zdánlivě bezvýchodné situace.

/11/

Strnulost gorgónského typu se rovněž odlišuje od stavů zmrtvení života, které se pojí k obrazu rmatoucí se Démétér. /12/ Démétér, bloudící krajem a marně hledající svou dceru Persefónu, se mstí tím, že proměňuje kvetoucí zemi v neúrodnu pustinu. Přitom zanedbává i sebe samu a ztrácí zájem o každodenní praktický život, jenž je jinak její doménou, a rovní "suché" slzy, jimiž však nedokáže zavlažit vyprahlou zemi. Ale i tento obraz zimní krajiny se zleďovatělými paňuly stromů v sobě skrývá příslib budoucího jara. Lze jej přijímat jako obraz spánku, během něhož příroda sbírá síly k novému vzkříšení života (k novému setkání Démétér s Persefónou, navrátilí se z Hádova podsvětí).

Ve srovnání s tím představuje strnulost spojená s obrazem Medisy akutěčný, definitivní konec všeho života. Každý sen je tu odstraněn, veškerá představivost vyčerpána, myšlení dospívá ke konci svých možností dát světu smysluplný výklad, dokonce i sama krev jako nositalka života tukne hrázou v ži-

lách. Pocit beznaděje, jenž se nás zmocňuje, když shledáme, že jsme se na své cestě za poznáním ocitli definitivně v koncích, je o to větší, že této situaci čelíme při plném, byť znehybnělém vědomí. Pověstné "černé slunce" melancholie, jež se u alchymistů vyskytuje v souvislosti se Saturnem, je ve srovnání s tím ještě do jisté míry milosrdně, protože zatenuje ztýranou mysl a tím zmírnuje její utrpení. Démétřin neutěšitelný zármutek nachází přece jen jakousi útěchu v tom, že Démétér se podle báje stává chůvou a účastní se společenských zábav, za nimiž se z venkovské přírody uchyluje do města. Avšak ten, kdo se na své odvážné pouti za dobrodružtvím poznání ocitne v gorgónské pustině, zírá s plným vědomím do nejčernější nicoty. Svými rozšířenými, jakoby vyhaslými zornicemi nevidí než tmu a jeho zbystřenému rozumu se svět jeví jako absurdní nesmysl; a jeho cit se stává citem chladné, nehybné skály.

Jakmile se však požáří ukořistit hlavu Medúsy a připevnit ji jako trofej na Athénin štít, promění se tato hlava v umělecky cenný apotropaion, tj. v účinný prostředek chránící před působením zlých sil. Z obávané nestvůry se stane záštita proti nestvůrnosti. V soulodu s klasickou Empedoklovou zásadou se stejně obrací proti stejnemu: stejná hrůza proti stejné hrůze. Farmakon, který byl v prvním případě jedem, se v druhém případě stává léčivým prostředkem proti tomuto jedu. A protože Gorgóny personifikují krajní hrůzu, je Medúsina hlava na Athénině štítě odstrašujícím prostředkem proti krajní hrůze. Jen díky této zaštítěnosti je vůbec možné, abychom evolnili svůj strnulý pohled a rozšířili obzor, v němž vnímáme svět.

Obrana sama však nestačí. Každý krok na cestě za poznáním závisí na tom, zda nový životní problém, jenž před námi vystane, najde svou adekvátní odpověď v naší intencionální představivosti, která je s to jej pojmut, dát mu určitý tvar a doložit jej výkladem. Proti hrůzám světa se můžeme bránit pomocí učaté hlavy Medúsy, a to vždy jen v síle té hrůzy, kterou jsme už jednou dokázali při plném vědomí přestát. Chceme-li se však zbavit duchovní a myšlenkové strmulosti a rozšířit svůj horizont vnímání světa, je nezbytné, abychom se vždy znova, kdykoli je toho zapotřebí, vydávali perseovskou cestou do gorgónských končin myšlení. Nový Pégasos imaginace se může

byla utáta hlava. A jen obnovený proud imacinance nám umožní, vynořit jen z Medúzina těla, jemuž abychom svým poznáním pronikli až za "nepředstavitelnou", protože "nepředstavenou" a psychicky konsternující realitu.

Utáta hlava Gorgóny na Athénině štíte je tak nejvýmluvnější odpověď na otázku o úloze představivosti a reflexivního myšlení v dějinách lidské kultury. Všechny pokusy dobrat se k hlubšímu poznání způsobem, kdy se předem ponechají stranou nebo odstraní všechny zdánlivě zbytečné a zavádějící (subjektivní, fantaskní, apriorní) představy, obrazy, vize, modely apod. a kdy se poznání soustředí rovnou na "věc samu" - zvláště pak pokusy o tzv. ryze pozitivní myšlení, demytologizaci, oproštění od hodnotových soudů apod. - se ukazují jako nejjistější cesta do náruče Gorgóny. Do nebezpečné blízkosti Gorgón se dostáváme pokaždé, když naše vize skutečnosti se v konfrontaci s empirickými zkušenostmi vyčerpá a přestane tak být schopna plnit reflexivní funkci Athénina štítu. Pak nám hrozí, že budeme zírat už jen na "holou realitu", která se vymyká naší představě a chápání a je doslova i metaforicky "nepředstavitelná", a proto i nesnesitelná a paralyzující. Pak můžeme v nastalé panice snadno sáhnout k prvním nouzovým, bludným představám, které se nám namanou: lepší vůbec nějaká představa, než žádná! Každý další krok v poznání světa je tak totožný s přílivem nové, mocnější a vytříbenější představivosti, kterou je třeba dál rozvíjet a současně uchovávat její osvědčené tradiční formy, aby svou reflexivní schopností umožňovala vidět smysluplnou skutečnost i tam, kde by se jinak rozkládala jen nehostinná gergónská pustina.

/1985/

Odkazy:

- /1/ Záhadný Gogol, Odeon 1973.
- /2/ C. G. Jung, Collected Works 9/I, par. 414.
- /3/ Viz K. Kerényi, Die Mythologie der Griechen, dtv 1979, I. a II. díl; Slovník antické kultury, Svoboda 1974, Encyklopédie antiky, Academia 1973.
- /4/ N. Micklem, The Intolerable Image, Spring 1979, s. 1-18.
- /5/ P. Berryová, Stopping: A Mode of Animation, Spring 1981, s. 77-87.
- /6/ C. G. Jung, Gesammelte Werke 8, s. 236.
- /7/ C. G. Jung, Ges. Werke 9/I, s. 137.
- /8/ Citováno podle J. Hillman, Re-visioning Psychology, Harper 1975, s. 237.
- /9/ E. Kant, Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou, Svoboda 1972, s. 80.
- /10/ G. Anders, Kafka pro und contra, H. Beck 1963, s. 53-69, 104-105.

/11/Viz J. Hillman, The "Negative" Senex and A Renaissance Solution, Spring 1975, s. 77-109,

/12/P. Berryová, Unos Démétry-Persefony a neurozy, Jungiana, sešit 13; A. L., Několik komentujících poznámek k článku P. Berryové, tamtéž.

Milan Balabán: Patický charakter pravdy

Předběžné poznámky:

A. Tato statě je částí rozsáhlější studie Hebrejská antropologie. Tuto studii jsem postupně předkládal zájemcům v semináři zabývajícím se "hebrejským myšlením". Antropologie má tyto kapitoly: 1. Noetické výtežky z exegetického rozboru biblických "zvěstných zpráv o stvoření" (Gn 1-2). 2. Stvoření jako výzva člověku a kosmu. 3. Stvořitelská výzva se děje slovem. 4. Pravda člověka a svět předchází. 5. Zapo menutost (na) bytí. 6. Geworfeiheit? 7. De sakralizace kosmu? 8. Nový model vztahu člověk-kosmos? 9. Člověk jako muž a žena. 10. Hřich jako netrpělivost nedůvěry. 11. Patický charakter Pravdy.

B. Pojem PRAVDA užívám tu nasměze místo pojmu BůH. Výraz "Bůh" je staletími devalvovaný a diskreditovaný. Přečasto byl (a mnohde i je) chápán tolíko religiozně, metafyzicky, nebo zcela myticky. Biblický Bůh však není supersubjekt a my jsme metavýrobky takového mlžně fascinózního Supersubjektu. I když se jako křesťanství myslitelé sotva obejdeme trvale bez pojmu Bůh, smíme a musíme se pokoušet využít (spíše než použít) i jiných výrazů. Tak se s tím ostatně setkáváme již ve zvěstné literatuře Starého (Otec věčnosti, Vládce pokoje, Pán atp.) i Nového zákona (Slovo, Světlo, Cesta, Život, Pravda atp.). Pojem Pravda má podle mého přesvědčení "lepší ústa" než staletími zrezivělý a zkamenělý výraz "Bůh". Vyjadřuje "to, co je pravé", "pravou skutečnost"; zároveň ovšem i připomíná nárrátor: respektuj "to pravé", bud "pravé skutečnosti" věrný. Pravda v biblickém smyslu neznamená jen oddrž - totost, nýbrž také (a přede vším) jistotu, které "se nemá držet"^{1/}. Přívlastek "patický" nechce nahrat antropomorf-

ním představám o "Bohu", chce však odporovat tendenci učinit z Pravdy abstraktum, čistou ideu.

I. Proč používám výrazu "patický".

Používám tohoto výrazu, abych zdůraznil plnou účastnost Pravdy na životním příběhu člověka.

Vycházím z řeckého slovesa PASCHEIN = trpět, vytrpět, vystát, prožít. Deriváty PATHÉ, PATHÉMA, PATHOS vyjadřují obecně to, co se někomu přiházá nebo přihodilo; to je pak spojováno se zážitky dobrými nebo zlymi, jde pak zármutek, trpání, utrpení, křivdu; od neutrálního "přiházení se" se dostaneme významovým polem pojmu PASCHEIN až k (emocionální) účasti na něčem; tato účast zahrnuje smutek, bolest, utrpení, ale i ztrátu života. PATHÉ znamená i událost, proces, postup.

V klasické řecké literatuře znamená například PATHÉ TÉS SELÉNÉS zatmění měsíce, neboť s měsícem se něco děje. TA PERI TON ÚRANON PATHÉ = střídající se procesy nebo jevy na nebi.

Hebrejskými ekvivalenty řeckého PASCHEIN jsou kořeny CH-L-H (= být nemocný, způsobit onemocnění), CH-J-L = svijet se bolestí, pracovat k porodu, CH-L-' = být nemocný, onemocnět (sr. Iz 53,10 o "nemoci" Služebníka božího) a CH-V-L = svijet se, totiž vášnívou radosti, vířivě tančit. CH-V-L + JÁDAJIM = poskytnout pomoc (sr. Pláč 4,6).

II. Ježíšovo Boží utrpení.

V Novém zákoně se výrazu PASCHEIN užívá často. Výrazem PASCHEIN charakterizují novozákonné autoři Ježíše. A Ježíš byl v převratném hodnocení víry vyznáván jako Pán (KYRIOS), Slovo (LOGOS), Boh (THEOS). To ovšem známená, že utrpení a bolest jsou predikáty, necharakterizující toliko člověka jako člověka hybrž i Boha jako Boha. Argument, že Ježíš trpěl jako člověk, ale nemohl trpět jako Boh, je kvazi-teologická vytáčka, která znehodnocuje nejen lidský příběh Ježíšův, ale i Pána Ježíšova příběhu, Boha. Konkrétní účastnost na lidském utrpení není možno vyhradit "resortnímu ministerstvu" Ježíšova lidství a Boha (Hospodina) považovat za oticemného pozorovatele v platonském nebi.

Synoptická evangelia mluví o nesvobody utrpení Ježíšova utrpení (např. Mt 16,21). Pro Ježíšova Boží patičnost je

velmi ilustrativní Lk 22,15. Ježíš tu říká před poslední večeří: "Velice jsem toužil jít s vámi tohoto beránka, dříve než budu trpět (PRO TÚ ME PATHĒIN)." Ježíš velice touží (EPITHYMIA EPETHYMÉSA), je to lidské nebo Božské? Bylo by nesmyslné chtít obojí od sebe odtrhnout. Bůh není a - patický, má sym-patií k člověku. Proto touží (nejen usiluje) po společenství s člověkem. V Ježíšově touze po stolní koinonii s učedníky se dotvrzuje Boží touha po člověku, který ho potřebuje. Bůh chce být při jídle a v jídle s námi. Chce "jíst se svými lidmi", ne ovšem tak, že by se koinonickým jídlem stal na ten okamžik eucharisticko-předmětně "Bohem ve mně", nýbrž tak, abych v přítomnosti spolubratří a sycen božími dary této země (chléb, víno) nejen intelektuálně poznával, ale i bytostně prožíval jeho přítomnost. Bůh bez jídla s lidmi je APATHÉS - bez citu, vykonstruovaný, neautentický.

Kromě Evangelii zvláště list Židům vyhlašuje Boh zkušenosť s člověkem v příběhu Ježíše Nazaretského. Žd 2,18: "Protože sám prošel zkouškou utrpení, může pomoci těm, na které přicházejí zkoušky." To, co platí o Ježíši jako "synu Božímu", platí zajisté o Bohu samém: Adiuat, quia pendit (V). Žd 5,8: "Ačkoliv to byl Boží syn, naučil se poslušnosti" utrpení, jímž prošel, tak dosáhl dokonalosti (TELEIÓTHEIS EGENETO) a všem, kteří ho poslouchají, stal se průvodcem věčné slávy (AITIOS SÓTERIAS AIÓNIÚ)." Cesta utrpení je tu radikální charakteristikou Ježíšovy božskosti. Ježíš nebyl dokonalý "od počátku", nýbrž dosáhl dokonalosti cestou poslušnosti. Ježíš není apatické božstvo, které na kratičku chvíli jednoho lidského života sestoupilo mezi hříšné a trpící lidi, je to "průvodce", AITIOS, tedy původce slávy cestou spoluutrpení, sym-patie.

Teologické myšlení se zastavilo, když tuto výpověď o Ježíši nevztáhlo "jedním dechem" na Boha samého.

Sympatií s námi, lidmi, procházením/prožíváním našeho údělu, utrpením (!) námi a za (!) nás stává se Bůh Bohem: prokazuje se jako Bůh Abrahámov, Izákov, Jákobov a Pascalkov, ne jako gnostické božstvo, jež je v podstatě doketické, mimopatické, ba antipatické.²⁾

Chceme-li tedy nežvanivě a nespektakulárně mluvit o Pravdě, nezbývá nám, než vzít rigorózně biblické Svědectví a v údivu vyznat, že konkrétní (nedoketické) sdílení našich bolestí patří k jejím základním, ba zakládajícím rysům. A právě v ochotě vstoupit v celé sym-pa-tično-sti do našeho životního příběhu spočívá její transcendentnosť^{3).}

III. Patičnost Božího (s) tvorení.

Zatím jsme se pohybovali na scéně Nového zákona. Ježíšovo utrpení nelze přehlédnout. Podle rozšířeného a jakoby ortodoxního pojetí církve trpěl za nás z Boží vůle Boží syn Ježíš, nikoli však Bůh sám. Proto se církve vyrovnala až příliš lehce s tzv. patripassiány (z lat. věty "pater passus est" – Otec trpěl). Proto najdeme v jedné verzi Symbola Romana větu: "Credo in Deo patre omnipotente, invisibili et in passibili."⁴⁾ Církev však bohatě rozvinula triinitas – trismus s tím implicite uznala Boží "pasibilitu".

Chci se pokusit prokázat Boží patičnost (patičnost Pravdy) na zvěstně literární půdě Starého zákona. Začnu analýzou zvěsti o stvoření. Tato zvěst vytváří "noeticický ozón" v celé oblasti biblického kerygmatického panoramatu.

a) Pravda "o sobě" je mytus.

(Bůh bez člověka?)

Patičnost Pravdy se implicite (per silen-tium) vyjevuje už v tom, že se ve zvěstných textech Starého zákona nikdy něluví o "Bohu o sobě", nýbrž vždy o Bohu a (!) člověku, o Bohu v jeho sktici-tě (nikoli fakticitě), o Bohu jednajícím, tvorícím. Přitom: Božím dílem je člověk. Boží dílo a člověk jsou souvztažné kategorie. Toto dílo je motivováno touhou po společenství. Bůh, zaměstnávající se člověkem, člověka hledá a tím hledá i sama sebe. Spekulativně řečeno: nechce být sám, sám se sebou, sám pro sebe. Proto – spekulativně formulováno, poněvadž Boha "o sobě" je možno myslit také potentialiter. Bůh je Bůh zjevující se, za oponu zjevení nedíme a není ani takové opony – překračuje sama sebe, přichází jakoby "ze své samoty" ke mně, k nám. A přichází, aby mluvil, hovořil, ptal se, aby se od člověka dočkal otázky (cestou modlitby, výkřiku, nesouhlasu atp.) a mohl se stát odpovědí této otázky.

Je tedy jasné, že Pravda tvořící člověka není povahy narcistní, netvoří si člověka co "dokonalý" petrefakt, jako zrcadlo, v němž by se vzhlížela. Bůh není božský Narcis. Je to Bůh, řečeno s Tresmontantem, který "tvoří Bohy". Proto není "hotov" s člověkem a člověk se nesmí mít za "hotového", ale má se orientovat k eschatu, kdy bude plně jedno s Bohem (1K 15,28).

Teprve s ouvztažnost Pravdy a člověka vymycuje narcistní religiózitu a metafyziku. Tato souvztažnost (sr. K. Buber: Bůh a člověk jako nerozlučná dvojice) však je svědectvím o patičnosti Pravdy.

b) Pravda a Nic. (Bůh a Propast).

Patičnost Pravdy je v pronikavé teologické spekulaci tzv. kněžského pisatele demonstrována i tím, že Bůh jako Tvořitel přemáhá Propast, TEHÓM (Gn, 1,1).

Propast jako Nic popírající a mařící to, co "je Bůh", nestojí ovšem "na počátku" (BEREŠÍT). "Na počátku" jedná Bůh, který "stvořil", "řekl", "oddělil", "učinil" (člověka s jeho osvětím). Přesto je Propast jmenována v těsném souseství s ELOHÍM. To aby bylo zřejmé, jak na sebe narážejí Pravda a Nicota, Bůh a Propast, Světlo a Temnota, Rád a Chaos, Bytí s Nebytí. Kněžský spekulátor podtrhuje ovšem svým JEHÍ-fiat nesouměřitelnost Boží moci a příboje Negace, vzteklého příboje Nebytí. Jestliže však Genesis Propast vyznavačsky zmíní a recituje ono TOHÚVÁBÓHÚ skoro jako magické zaklínadlo, zdůrazňuje nesamozřejmost moci Pravdy a agóničnosti její konfrontace s chaotickou nicctou. Pravda vede svůj AGÓN - zápas proti nesmyslu. Je to AGÓN prudký a nesnadný, neobejde se bez experimentu, rizika, zkoušky, utrpení, kříže. To ilustrují dějiny Izraele, židovstva a křesťanství. Dějiny v í r y (nekonfesijně pojaté) jsou neseny "agónii" pravdy, která vstupuje do našich lidských príběhů a v úzkostné vytrvalosti "agónuje" proti zmarnění života.

Boží zápas o ADAMOVU srdce, to je zápas Pravdy s TEHÓMEM. A to není mytologie, nýbrž patická rovina Božího bytí, je to patická sebemotivace Božího tvořitelského úsilí. Zápas s obludou Nic se vyjevuje v patosu věrnosti, znamená permanentní kříž Boží, crux veritatis: Bůh zůstává i za cenu sebezmaření

věrně při člověku.

Ale zápas s Nic se děje i na rovině lidského zápasu: člověk, pro nějž Bůh "agónuje", chce zůstat věrný Božímu srdci. Tak člověk vysvobozený "Boží agónii" ze znicování života "agónuje" pro Boha, pro "zónu jeho věrnosti" v Božím světě lidí.

c) Pravda jako patický Logos.
(Bůh jako vítězné Slovo kříže.)

Boží "A řekl" (VAJJÓMER - Gn 1,2), jež v teologické konceptuálně kněžského autora hraje tak výsostnou roli, tlumočí Jan novozákonného svědectví jako LOGOS (J 1,1). Janovská interpretace je mi revelačním pokynem, jak rozumět Pravdě starozákonného kárygnatu o stvoření.

Ono slavné ΚΝ ΑΡΧΕ ΚΝ ΉΟ LOGOS je teologizovaný christologicky pojatý citát z Gn 1,1. Gnostický či spíše filónský termín LOGOS (LOGOS Tvůrce, LOGOS Počátek, ba Princip veškerenstva, Logos nehybné a pohnutelné Bytí atd.) je tu uveden v prazákladní souvislost s historickou postavou Ježíše z Nazareta. V člověku Ježíši se "Slovo stalo tělem" (ΗΟ LOGOS SARI EGENETO - J 1,14). Zde vstoupil LOGOS plně do reality, již a v níž jsme, do skutečnosti, ve které žijeme. Je přece nepřehlédnutelné, že za prologem o LOGU následuje životní příběh Ježíšův. Příběh kříže od Betléma až po Golgotu. Příběh trpělivosti a utrpení, příběh patický. Toto je LOGOS na své cestě, na své pouť za námi. Toto je Pravda - plně účasná našich problémů, běd, krizí a tragédií, plynoucích z našich hříchů a omylů.

Ale to platí i LOGU starozákonním, o VAJJÓMER Gn 1, o hebrejsko-biblickém DÁBÁR. DÁBÁR neznamená jen slovo (verbum), nýbrž i čin a událost. DÁBÁR znamená, domýšleno s J. S. Trojanem, příběh, příběh Pravdy s člověkem i příběh člověka s Pravdou.

Pravda (Bůh) jenice skutečností nepředmetnou (sr. úvahy a rozboru L. Hejdánka), avšak člověk se s ní může setkat jen jako s patickým logem. O "personalitě" Pravdy se vedou spory plně nedorezumění. Pravda (Bůh) není "persona", ale povolává si svobodně a proto nevypočítatelně "persony", které ji ohlašují a vstupují jí do našich životních příběhů. Takovými "personami" jsou především lidé,

ale "osobou" Boží se může stát i taková Balámová oslice (sr. Bu 22,28 "otevřel Hospodin ústa oslice"), ano i "pouhé" kameny (sr. Abk 2,11 "kámen ze zdi křičeti bude" a Mt 3,9 "může Bůh z kamení vzbuditi syny Abrahamovi").

V "osobách Pravdy", tj. v osobách Pravdou vysílaných, vyjádřuje Pravda svou konkrétní sympatií, trpí s námi i za nás a volá či spíše prosí i nás, abychom v jejím osamocujícím utrpení bděli s ní. Ježíš, "osoba Boží" nepomíratelně ústřední, prosí v Getsemáne své účedníky, aby s ním "bděli". Patický logos Boží nutno slyšet z otázky: "To jste nemohli jedinou hodinu bdít se mnou? (Mt 26,40)".

Jako "patický LOGOS" vystupuje Pravda v prapříběhu Adamově. Tento příběh se nevyčerpává ve zvěstné story o "prvním člověku a jeho ženě" (Gn 2-4), nýbrž "probíhá" celým panoramatem starozákonného a židovského kerygmatu, vyhlašuje své "vrcholení" v příběhu Ježíšově a pokračuje v "logopatických" příbězích Ježíšova lidu; eschaticky má vyvrcholit tehdy, až utrpení a smrt budou definitivně přemoženy a likvidovány a "i sám Syn se podřídí tomu, kdo mu všecko podřídil, a tak bude Bůh všecko ve všem" (1 K 15,28).

Tento patický Boží příběh s lidmi má své strategické znaky v postavě Abelově, Mojžíšově, Nátanově, Ozeášově, Jeremiášově, Izajášově a dalších. To vše byly (a jsou) "osoby" Boží, tváře Pravdy "k nám nachýlené". Otázka na adresu Kainova "Kde je tvůj bratr Abel? (Gn 4,9)" není v biblickém podání jen stylistickým prostředkem exponujícím dramatické napětí mezi Hospodinem a Kainem, přičemž se předpokládá, že Hospodin co Bůh "všecko ví předem"; je to skutečná otázka, je to adekvátní (= neantropomorfizující) výraz Boží patické (emotivní) péče o člověka.⁵⁾

Bibličtí vykladači, a to ti nejlepší, zdůrazňují většinou Boží suverenitu (Karl Barth, u nás Daněk, Heller a jiní). Připomínají tím Boha jako LOGOS - všechnoucí a všepronásobné Slovo. Méně se vztahuje patičností LOGU. Tuto patičnost "lokalizují" do Ježíše jakožto "syna Božího". Trpitelské postavy Starého zákona (a ve Starém zákoně není netrpitelských kladných postav!) prý pouze "předznačují" patické drama Ježíše Krista, jejich utrpení samo však nemá výkonnitelskou hodnotu zástupné strázně Ježíšovy. A Bůh? Ten zůstává poměř gnostickým způsobem stranou: V druhoradém utrpení jeho "předkristovských" služebníků a v prvořadém ut-

pení jeho jedinečného Služebníka Ježíše se zjevuje Boží vůle člověka totálně zachránit. O Božím utrpení však nelze mluvit, prý. Tato noetická konfúze se pak v bohoslovném rejdeření zaštírá christologizujícími triky a articistními "trinitárními" manévry.

Boží suverenita se v biblické paradozi pojí s Boží patičností. Právě v patičnosti je (biblický) Bůh suverénní.

Patický logos promlouvá z profetického zjítření Ozeášova: "Pojďte, vrátme se k Hospodinu, on nás rozsápal a také zhojí... Po dvou dnech nám vrátí život... a my před ním budeme žít (Oz 6,1)." Boží hněv! Boží vášnivě záchranná láska! Kolik rudimentální emocionality "Božího srdce"! Hle, Pravda jako patický Logos! A volá-li Jeremijáš v Pláči, překonávajícím svou katertickou neústupností klasické antické tragédie, patickými slovy "Slyšel jsi můj hlas, nezakrývej si ucho" (Plác 3,56), pak zajisté nikoli z "dobře vychovaného" teologického stanoviska, že "Bůh přece o tom všem ví", nýbrž z "prainstinktu víry", která "buší na Boží srdce" a chce Boha probudit k účasti plnější, to je skutečné. Zlidštění Boha? Snížení suverénní Pravdy? Nikoli: Jeremijáš se dovolává Boha živého a sám se stává jeho patickými ústy.

IV. Noetický význam antropopatismu biblického podání

Patické rysy Pravdy ve zvesti o stvoření i v perikopách na ni nazavazujících jsou zvlášt patrné v podání tzv. Jahvisty⁶⁾. Pro Jahvistu je charakteristická metaforická malebnost, názornost, která si slouží - tak se to jeví vnějšímu pohledu - prostoduchými antropomorfismy. Jahvistovo podání má ráz "mášálu", což je něco mezi podobenstvím, pohádkou, hádankou a androslovnou zkratkou. Metaforičnost sloužící si antropomorfismy je však adekvátním výjádřením Boží patičnosti.

Jeden příklad jsem již uvedl. Boží otázku "Kde jsi?" (Gn 3,9) není možno považovat za jakousi metaforu a argumentovat Boží "vševedoucností": Jde o skutečné tázání Pravdy. Hospodin nebyl s Adamem, který podlehl pokusu, hotov. Hledáho. Objevuje ho "uprostřed stromoví v zahradě" (Gn 3,8b), tedy v jakémž až magickém za-

štítění božskou ochranou, a tím ho demaskuje a zastihuje ho v nezakrytelné nahotě. Ale to není to hlavní. Hospodin - - Pravda - Logos se chce dostat k Adamovi "zevnitř". Český spisovatel a judaista Karol Sidon by tu mluvil, patrně právem, o jakémsi "Božím troskotání", já bych to formuloval tak, že tu nastává pochyb v samotném vědomí Božím. Otázka KDE prozrazuje, že se něco děje v Božím srdci. Hospodin, procházející se rajskou Zahradou, "si uvědomuje", že vlastně svého ČLOVĚKA nezná, ještě ne dokonale, a že se tedy "musí dobrat vlastněji" SEBE SAMA. Vždyť Adam je jeho OBRAZ (CELEM), v jistém smyslu: jeho "syn" (sr. Gn 1,26), jeho živá reprezentace v kosmu.

Podobně v otázce "Kde je tvůj bratr Abel?" (Gn 4,9) nezní hlas Hospodina policisty, který dopadl přestupníka a zatýká ho. V této otázce zaslechnes BOŽÍ ÚZKOST, jde tu o skutečné "hnutí myslí", Pravda tu v "úzkostném hněvu" sama vstupuje do příběhu Kainovy krize.

Charakteristickým obratem naplno vyjevujícím Boží patičnost je prolog k podání o potopě (Gn 6,5n):

I v i d ě l Hospodin, jak se na zemi rozmnожila zlovůle člověka
a že každý výtvar jeho myslí i srdce
je v každé chvíli jen zlý.
Litoval, že na zemi učinil člověka,
a trápil se ve svém srdci.

V tom lze vidět kříklavý antropomorfismus. Nebo se tomuto mísí rozumí proti jeho vlastnímu smyslu. Tak například babylonský targum k Pentateuchu zvaný Onkelos tlumočí: "Litoval člověk v srdci Všudypřítomného", tj. Všudypřítomný se rozhodl trápit člověka. To uvádí věhlasný židovský vykladač RAŠI ve svém komentáři. Jini židovští vykladači oslabují Boží "litování" tvrzením, že kořen N-CH-N neznamená litovat v emocionálním smyslu, nýbrž: rozvažovat, co dál. Některí židovští vykladači spatřují tu přece jen pochyb v Božím myšlení, ale nechtějí jít příliš daleko: Rozhodnutí Všudypřítomného se prý posunulo od smilování k právu. Všichni tito exegeti jsou však zformováni poexilní, pozdně židovskou představou abstraktně transcendentního Boha, který samozřejmě všechno ví předem a nic ho de facto nemůže překvapit.

Bení však důvod uvidět v Božím "litování" obškový antropomorfismus, tedy obrat, který Nejsvětějšího a Všudypřítomného

pohanským způsobem zlidštěuje a tím zatemňuje jeho suverenitu a vyvýšenost, tedy Božskost. Naopak: Pravá Božskost Hospodinova je tu zdůrazněna. "Litující" Bůh (Pravda) není méně suverénní a méně vědoucí než Pravda, která nemůže být vystavena překvapení a pohnutí. Suverennost Pravdy spočívá právě v tom, že se bytostně účastní lidských zápasů, nejen vítězství, nýbrž i proher, že straní jednání čistému a pravdivému a je pobouřena jednáním zlým a zvráceným.

Tady nevystupuje Pravda jen jako kategorický nebo jinak abstraktní imperativ nebo jen jako neúplatný a neumlčitelný ko-rektiv našich činů a našeho myšlení, hlas, který by nás volal k odpovědnosti, Když jednáme nesprávně, nebo výzva, která nás tlačí k tomu, abychom činili to, co činit máme, a abychom se orientovali na to, "co býti má".

Zde se k nám obrací Pravda, která "má a ráde". Vždyť Hospodin "se trápil ve svém srdci" (VAJIT ACCÉB 'EL-LIBRÓ, Gn 6,6). Ještě plastičtěji než cito-vaný český ekumenický překlad to vystihují starí překladatelé kraličtí: "Bolest měl v srdci svém". Sloveso - C - B znamená ve tvaru, kterého se v textu užívá, "trápit se" nebo "bolestně zasáhnout". (Sr. Gn 34,7 o bolestném rozhořčení Jákobovců, když uslyšeli o úmyslu hebrejského Sichema vzít si za ženu jejich sestru Dímu.) Septuaginta má DIENOUÉTHÉ - tedy pouhé "rozvažoval" nebo "uvažoval" či "odhodlával se". V řeckém překladu je hebrejská emocionalita a patičnost značně oslabena. Přiměřeně hebrejskému textu překládá Vulgáta: Et tactus dolore cordis intrinsecus. - I když je pravda, že hebrejské LEB nezahrnuje jen cit, emoce atp., ale také rozum, úvahu a vůli, může být řecký převod pokládán za neblahý příklad jakési rationalizace textů, které jsou ve skutečnosti mnohem patičtější. Avšak rozdíl mezi Masorou a Septuagintou není příliš velký. "Rozvažování" či "uvažování" (sloveso DIANOÚMAI) znamená možnost změny, pohybu. Ani Septuaginta není natolik helenizující, aby přihrávala představě, že Bůh je substance sui generis. (EL-LIBRÓ hebr. textu znamená doslovně: k srdci. Tedy: Zneklidnění, ba pobouření, zárvutek a žal se prodraly "až k srdci Božímu", k vlastnímu "Božímu Já".)

Jistě: Starý zákon ví o nebezpečí antropomorfizace Boha. Hospodin není člověk. Na jedné straně užije biblické podání slovesa LI-CH-M = litovat, cítit lítoš atp. o Hospodinu,

který se rozhoduje "změnit své rozhodnutí", na druhé straně však striktně jakoukoli Boží emocionalitu odmítne. Názorně to vysvitne na příkladu z První Samuelovy. Jde o perikopu o Samuelově zavržení Saula (15.kp.). Podle 1 S 15,11 říká Hospodin Samuelovi: "Lituj (hebr. NICHAMTI), že jsem ustanovil Paula králem..." Podle 1 S 15,29 říká Samuel těžce se provinivšímu Saulovi: "Věčný Izraelův neklame ani nebude litovat (LO JINNÁCHEM); není to přece člověk, aby litoval (KÍ LO' ÁDÁM HÚ' LEHINNÁCHEM). Slovesa N-CH-M se klidně užije k vyjádření "Boží emociality" a vzápětí se jakákoli aplikace emociality na Boží rozhodování striktně odmítne, termínu N-CH-M podle "druhé logiky" biblického podání o Hospodinu užít nelze. "Druhá logika" (odstup od antropomorfizujících analogií) zabezpečuje v strategii starozákonní paradoze správné pochopení "první logiky" (nesubstanční, a proto ve specifickém smyslu emocionální povaha Božího jednání).

Podle G. von Rada⁷⁾ je biblickými antropopati smy "lidským způsobem" vyjadřován "nárok jeho (tzn. Boží - pozn. M.B.) svatosti, která nemůže trpět žádný hřích". Avšak, pokračuje von Rad, pro biblické autory bylo eminentně díležité nepřipustit pochopení, podle něhož je Boží vyvýšenosť spojena s nezájmem o člověka a svět. G. von Rad pak cituje výborného římskokatolického starozákoníka - systematika L. Höhlera (Teologie Starého zákona): "Die Menschengestaltigkeit ist keine Vermenschlichung... Vielmehr sollen sie (srov. Kohlerovo menschenartige Veranschaulichungen - M.B.) Gott den Menschen zugänglich machen... Sie tun Gott als personhaft dar. Sie verwehren den Irrtum, als sei Gott eine ruhende unbeteiligte abstrakte Idee... Gott ist personhaft, voll Willen, in reger Auseinandersetzung befindlich, zu einer Mitteilung bereit, für den Anstoß an menschlicher Sünde und das Flehen menschlicher Bitte...; mit einem Worte: Gott ist ein lebendiger Gott." Ostatně už starý Hermann Gunkel⁸⁾ poznámenává, že antropomorfismy ve Starém zákoně se nedají vysvětlit tolíko tím, že "tehdy náboženství stálo v dětském věku" a že se stejně náboženství bez antropomorfismu neobejdě; v těch starých náboženských lifčeních bylo podle Gunkela "více života a síly" než v reflexi, která je snad na vyšším poznávacím stupni, ale je "ochromující a studí".

Žádné náboženství se neobejde bez antropomorfismů, opakuje po Gunkelovi o několik desetiletí později výrazně antiliberalní ("antipramenný") K. Rabast⁹ , který je v teologicky pozitivním hodnocení biblických antropopatismů ještě dál než G. von Rad; říká, že "lidská bolest je zároveň Boží bolestí"; zmínka Gn 6,6 o Hospodinově bolesti ('- C - B) nám umožňuje "vhled do Boží podstaty" (Einblick in das Wesen Gottes). Odpadnutí lidí od pravdy a spravedlnosti "Boha bolí"; bolest svíjející se rodičky nebo námaha těžce pracujícího muže (což často ve starosákonní bibli vyjadřuje přávě sloveso '- C - B) je jakousi, byť nedostačivou, metaforou "Boží bolesti", bolesti s k u t e č n é , nikoli tolíko obrazné.

Uvedli jsme negativní příklad Boží bolesti a lítosti. Většinou však se používá antropopatických výrazů a obratů ve smyslu p o z i t i v n í m . Bůh "lituje toho zlého, co chtěl člověku udělat", ale rozhodne se jinak: dá člověku šanci, možnost záchranného obratu - a to je m i l o s t .

Barvitou ilustrací toho je prorocká novela J o n á š . Hospodin poručí Jonášovi, aby ohlásil světovládnemu Ninive Boží soud (Jon 1,2; 3,2). Jonáš po marném, sebevražedném pokusu o útěk poslušně vstoupí do Veleměsta a vyřídí: "Ještě čtyřicet dní a Ninive bude vyvráceno." Prorok očekává katastrofu, v níž Superměsto shoří. Ninivští muži pak "uvěří Bohu", vyhlásí půst a činí pokání, a to včetně krále, který se chopí metanoické iniciativy. Králuv výrok: "Kdo ví, možná, že se Bůh v lítosti obrátí a odvrátí od svého planoucího hněvu a nezahyneme" (Jon 3,9; užito dvakrát slovesa Š-V-B = vrátit se zpět, obrátit se atp. a jednou slovesa N-CH-L = litovat). Výsledek: "I viděl Bůh, jak si počínají, že se odvracejí od své zlé cesty, a l i t o - val , že j i m c h t ě l u č i n i t z l o , k t e - r ě o h l á s i l (VAJJINHÁCHEM NÁ'ELÓHÍM 'AL'HÁRÁ'Á 'AŠER - DIBBER LA·QŠÓT - LAHEM)". Vítězný závěr: "A neučinil tak." K tomu poznamenává "odborník na knihu Jonáše" H. W. Wolff: "Jonáš před pověděl cosi nepravého. Tak to lze vidět. Avšak správněji jest říci: toto uložené a zvestované slovo Boží nemířilo od počátku k prostému uplatnění sebe sama..., nýbrž mířilo od počátku k záchráně svých posluchačů... Zvestované slovo Boží, jež se nenaplní! Jak osvobodivým způsobem je tento problém řešen: slovo Boží nemá svůj cíl ve svém sebeuplatnění. Bůh může své

slово v zítt zpět tam, kde posluchač u věří zvěstovanému Bohu..."¹⁰⁾ (podtržení jsou má - M.B.). Tuto skutečnost mnoho teologů (včetně židovských) nechápe a snaží se vykonstruovat jakési vykladačské alibi. Boží emocionalita jim páchne pohanstvím. Není divu! Hospodinovo "odvolání vlastního slova" zježilo teologickou srst i eskapickému prorokovi, který chtěl být hospodinovštější než sám Hospodin (Jon 4): "Věděl jsem, že jsi Bůh... plný slitování... a že tě jímá líto s t nad každým zlem."

Podobný je smysl i jiných antropomorfismů ve Starém zákoně. Některé z nich vypadají ještě hruběji = pohanštěji než "Boží litování", jejich nöticky "trend" však signalizuje Boží účast na záležitostech lidí Bohem stvořené země.

Tak v 11. kapitole Genesis čteme o vybudování bábelské Věže. Hospodin se rozhodl zjistit, "jaký je stav věcí": "I sestoupil Hospodin (VAJJÉRD JHVH), aby zhlédl město i věž, které synové lidští budovali (11,5)." Řekl si totiž: "Nuže, sestoupíme (NÉRDA) a zmateme jim řeč..." Hosподin sestoupil. Slovesa J-R-D = sestupovat je tu užito dokonce dvakrát! Hospodin vystupuje ze svého nebeského chrámu a sestupuje, aby zhlédl (R'-H = vidět) město i Věž, tedy: aby se na místě přesvědčil a zasáhl.

Jistě: Příběh je mytologicky vypraven: Božstvo bydlicí v nebi se radí s nebeskou radou - s elohimy - a na základě porady vstupuje do modlářského papříběhu adamčíků, kteří opustili cestu pokory a respektu vůči Nejvyššímu. Ano, může tu znít ironie¹¹⁾, hrubé antropomorfismy mohou vadit naši kulтивované evropské myсли, rozhodující však je, že kérygma, jež používá prostředků připomínajících předizraelský polyteismus (všimněme si plurálů "sestoupíme" a "zmateme" - v.7), dokáže zprostředkovat kategorii Boží patičnosti.

Vykladači většinou jaksi tolerují antropomorfismy tohoto nepříjemně starobylého příběhu¹²⁾, zároveň však dávají k lepšímu, že ovšem Bůh všechno předem věděl.

Tak například i veliký židovský vykladač RAŠI poznamenaná k "sestoupil Hospodin": "On to nepotřeboval." Hospodin prý to učinil z pedagogických důvodů: aby poučil lidské soudce, že nemají prohlašovat obžalovaného za vinného, dokud se s ním nesetkají a nevyslechnou ho¹³⁾.

Koestikon "naivních" starozákonních příběhů spočívá v patické

konkretizaci Boží vševedoucnosti a všudypřítomnosti: Bůh ví tak a tím, že "se přesvědčuje", že "dělá zkušenost", že se "vkládá" do našich (pa)příběhů. Sestupuje prostřednictvím svých "tváří" a "osob" (PÁNÍ) a skrze ně "vidí", "slyší", koná. A v tomto smyslu je možno mluvit o Božím "personalismu", o "personální" Pravdě. Jako ilustraci pojetí Boha - Pravdy jako ne-substanční Skutečnosti, která pokračuje ve svém tvoření a ne-trvá proto ani na svých "původních rozhodnutích", můžeme uvést úvahy zmíněného judaisty Karola Sidona v jeho "apokryfním" spisu Evangelium podle Josefa Flavia (1970)¹⁴.

Sidon se zamýšlí nad tím, co odlišuje biblickou (židovskou) myšlenku stvoření = tvoření od kosmogoní pohanské provenience: "Židovský prvek je zpočátku nezřetelný... Když ale spějeme od jedné kapitoly ke druhé,... zdánlivé nepochopitelnosti a vybočení z řady nabývají smyslu... Bůh vždycky, stvořiv to nebo ono, odstoupil od svého díla a přitakal sám sobě a stvořenému." Zazní ono slavné: "Je to dobré." Bůh stvořil člověka "podle sebe" (Gn 1,27), to bylo "věni dobré". Potom však zjistil, že "není dobré, aby... byl sám" (Gn 2,18) a uvrhnuv muže do hlubokého spánku (vlastně extáze - tak Gn 2,21 podle Septuaginty), "vybuduje" z něho ženu. - Zpočátku "bylo dobré", aby lidský pár bydlili v Ráji, později však se lidský pobyt v božské Zahradě ukázal jako nevhodný, lidé musili plahočivě žít "mimo Ráj". - Nebo: Hospodin se rozhodne zničit hříšné lidstvo potopou (Gn 6), ale "Noe našel u Hospodina milost" (Gn 6,8), proto byl vyzván ke stavbě korábu, aby se on i jeho rodina zachránili. - Tak Bůh, podle Sidona, "od prvního rozlamování počátečního chaosu... dospíval k syntézám složitějším a stále strukturovanějším, až na konci stvořitelského díla d o s p ě l s á m k s o b ě (podtrhuji sám - M. B.)." Toto "perfektum", týkající se člověka k Božímu образu, je ovšem "nedokonavé" a nedokonané, poněvadž "Boží patické experimenty" (můj výraz, M.B.) pokračují celými dějinami Izraele a směřují k eschatu, kdy "Bůh bude všecko ve všem. (HINA É HO THEOS PANTA EV PASIN - 1K 15,28)". Dalo by se tedy říci, že ustavičné Boží tvoření je stimulováno (ne-li umožněno) ustavičnou Boží sebereverzí.

Sidona je nutno brát s teologickou i filozofickou rezervou. Tentotéžidovský přístup k problematice může být (snad právem) podezíráván z jistého hegelianismu, přístup Rašiho a jiných židovských exegatů podobného rážení je však zatížen

ještě horšími "ismy", které jej zatlačují do substantančního statismu.

V. Pravda plácící a bouřící se

Z Nového zákona jsme vyšli, v Novém zákoně opět zakotvíme. Na počátku jsem uvedl některá místa Nového zákona, kde zvěstně figuruje sloveso PASCHEIN v souvislosti s Boží aktivitou Ježíšovou.

Boží patičnost v díle Ježíšově se zvěstně manifestuje i v perikopách, kde se sloveso PASCHEN nevyskytuje. Uvedu dvě místa.

V perikopě o nasycení čtyř tisíců (Mt 15,32 - 39) říká matoušovský Ježíš učedníkům, které si alarmně svolá:

"Líto mi zástupů..." (v.23)

Ježíš není spiritualistický idealista, v jehož pojetí "chléb z nebe" (J 6,31) bagatelizuje chléb mutný k nasycení těla. Ježíš je pohnut upřímnou lítostí, když si uvědomí zlou situaci svých hladovějících posluchačů. Sloveso SPLANCHNIZESTHAI označuje náterné rozechvění nad něčím, cit příchylnosti, ba přímo lásku (sr. substantivum TÓ SPLANCHNON = útroby, nitro, srdce). Ježíš nevyzve zástupy k "duchovní hladovce pro Boží království", nýbrž učiní div: nasytí zástupy.

V perikopě o vzkříšení Lazara (J 11,1 - 44) je vykresleno Ježíšovo pochoutí v místě bolesti a smrti.

Janovské podání vyzdvívá Ježíšovu božskou suverenitu: Když se dozví, že Lazar je nemocen - "ten, kterého máš rád", v. 3 - nespěchá, ač výzva Lazarových sester je naléhavá. Zůstává ještě dva dny "na tom místě, kde byl" (v.6). Když přijde do Betanie, zjistí, že "Lazar je již čtyři dny v hrobě". Sugestivně je vyjádřena Martina a Mariina intervence: "Pane, kdybys byl zde, nebyl by můj bratr umřel. Ale i tak vím, že začkoli požádáš Boha, Bůh ti dá." (v.21n; sr. v.32). Sestry učinily útok na Ježíšovo srdce. Původní odstup a zdrženlivost Ježíšova pohledu a přístupu mizí. Ježíše zaplaví vřelá spoluúčastnost s plácící Marií a jejími přáteli: "Když Ježíš viděl, jak pláče (AUTÉN KLAJÚSAN) a jak pláčou i Židé... v ruce žilci ho to (EMERIMÉSATO TÓ PIKUMATI) a rezhorlen (ETARAKEN HRAUTON) řekl: 'Kam jste ho položili?'" Lidé, zarmoucení nad smrtí oblíbeného spolužověka, vyzvou Ježíše, aby s nimi šel až na "doličné" místo: "Pane, pojď se

podívat!" A nyní se vyjeví to, co je pro Pravdu v tomto světě charakteristické: "Ježíšovi v s t o u p i l y d o o č í s l z y (EDAKRYSEN HO·IÉSÚS)." Ježíšovu plnou účast (sláva syna Božího, pro nějž je smrt spravedlivého také sen, stává se pojednou dost podivnou kulisou) vystihují slova: "Hle, jak jej m i l o v a l (PÓS EFILEIN AUTON)!" Následuje "objektivistický" komentářík vyčítající Ježíšovi nedostatek pohotovosti k zázraku (v.37). Potom "J e ž í š , z n o v u r o z h o r l e n (PALIN EMBRIMÓMENOS), přichází k hrobu." Po zvednutí "z v o l a l m o c n ý m h l a s e m (FÓNE MEGALÉ EKRAUGASEN): 'Lazare, p o j ď v e n (DEURO EXÓ) (v.43)!"

Scénu tu vytváří slovesa *KLAIKIN* = plakat; *EUBRIMASTHAI* = rozhněvat se, rozhorlit se (původně "funět", potom "plísnit"; *TARASSEIN* = zneklidňovat, pobuřovat, rozčilovat (původně: třepat, pohybovat; sloveso může označovat v příslušných kontextech krajní rozrušení, až na hranici pominutí smyslů; nomen *TARACHÉ* označuje někdy přímo vzpouru, a to i vzpouru politickou - viz Menge); *DAKRYEIN* = slzet; *FILLEIN* = milovat; *KRAUGAZEIN* = křičet, rozumí se: křičet v hrúze či v hněvu (původně až: krákorat), *KRAUGÉ* = povyk, ryk.

Tady se nesetkáváme s vnitřní nevyrušitelností Sókratovou, ani s ataraxií stoiků. Tady zaznívá "mocný hlas" plný vnitřního rozrušení. Rozkaz k vyjiti z hrobu zní jako výkřik: chop se lana, doslova "sem ven" (jakoby: "rychle vylez!").

K o l i k p a t i č n o s t i !

A v tomto Ježíši plácicím a bouřícím se proti smrti jedná Boh. Není jiného Boha! Není jiné Pravdy, než takto účasné: plácící, bouřící se, "nevševědoucí", jdoucí až na místo. Není jiného Stvořitele, než Stvořitele Ježíšovský patického. Není jiného "slova na počátku" (BEREŠÍT, Gn 1,1; EN ARCHÉ, J 1,1), než vysvobozujícího nad hroby plácícího a přemáhajícího tmu smrti (CHÓŠEK, TEHÓK - Gn 1,2; SKOTIA - J,1,5).

Jinak by to byla Pravda pro nás bez nás, bez nadějného očekávání, bez toužící prosby našich srdcí hledajících záchranné "místo" v samotném "srdeci" Pravdy, v jejím "nitru". Pravda však nespocívá v zapatizované předmětnosti, nýbrž v salvátorní nepředmětnosti; tu pak nelze evidovat, deskribovat nebo se k ní tolko, byť nábožensko-kon-

fesijně, přihlašovat; je však možné se jí vroucně a žádostivě otevřít a okusit její "inkarnaci" v příběhu naší hnisavé záležitosti¹⁵⁾.

Typizovaným příkladem lidské vstřícnosti, hledající milosrdnou Pravdu, jsou v perikopě "o vzkříšení Lazárově" sestry Marta a Marie. (Sr. "Sestry mu vzkázaly, 'Pane, ten,' kterého máš rád, je nemocen.'" - v.3 "Když Marta uslyšela, že Ježíš přichází, šla mu naproti." - v.20. Marie "zůstala doma" - v.20b -, ale na Martina "Je tu Mistr a volá tě" - v.28b - "rychle vstala a šla k němu" - v.29).

Pravda zばvená patických rysů je jen mrtvý princip, iluze, kvazifilozofický projekt, lidská sebeprojekce, ideologická nadstavba, modla.

Kdo toto nevidí, je v nebezpečí modlárství, i kdyby se za pravdu bil.

P O Z N Á M K Y

- 1) Blíže o tom M. Balabán, Nepředmětný Bůh, Reflexe 1, 1985 (sam.). Dále M. Balabán, Hebrejské pojetí víry, in: Sborník k šedesátinám M. Machovce, 1985.
- 2) Z technických důvodů (rozsah studie) tu nepodrobují analýze důležitá "patická" místa Nového zákona, jakými jsou Žd 13,2 a 1P 2,21.
- 3) Podobně D. Bonhoeffer, in: Widerstand und Ergebung (München, 1951). Studuj zvláště Entwurf einer Arbeit, především 2. kapitolu, bod b) Wer ist Gott?
- 4) Blíže o patripassianismu F. H. Dobiáš, Christologie, v přehledu o modalismu, Praha 1944 (cykl.), s. 31n.
- 5) Sr. úvahy o ontologickém významu biblické metafory in: M. Balabán, Ubi es, sborník Laudatio R.P. 1984.
- 6) Sifra pro autora (nebo kolektív autorů či školu) z Judska, působícího v 10.-9. st. ante. Blíže M. Balabán, Hebrejské myšlení 3. v kap. Prameny (1986).
- 7) G. v. Rad, Das erste Buch Mose (ATD), 4. vyd. Göttingen 1956, s. 96. Sr. též C. Westermann, Genesis (BK), 3. vyd., Neukirchener Verlag 1983, s. 552.
- 8) H. Gunkel, Genesis, 7. vyd., Gottingen 1966, s. 60n.
- 9) K. Rabast, Die Genesis, Berlin (EVA) 1951, s. 135.
- 10) H. W. Wolff, Příběh o Jonášovi, in: KR 1959, č. 2, s. 76.
- 11) G. v. Rad, op. cit., s. 124.
- 12) Sr. Gunkel, op. cit. Poznámky, s. 194n.
- 13) Raschis Pentateuchkommentar (Bamberger), 2. vyd., Hamburg 1928, s. 28.
- 14) Vyšlo jako samizdat v Praze. (1965-70).
- 15) Inkarnace je dodnes problémem, který není dosud principiálně promýšlen a domýšlen. Redukce na "tělesnou existenci" Ježíše jako syna Božího zavádí doketismem. "In carne" platí i pro Starý zákon. Není "netělesného" Zjevení. I Boží slovo přijímá podobu slova lidského.

ПРИКЛАДЫ / КОМПЛЕКСЫ

1. **Приклады** (Приложения) – это документы, в которых излагаются дополнительные сведения, связанные с основным документом. Порядок расположения приложений определяется в соответствии с правилами, установленными в нормативных актах.

2. **Комплексы** (Комплексные документы) – это документы, в которых излагаются различные виды информации, связанные с основным документом. Порядок расположения комплексов определяется в соответствии с правилами, установленными в нормативных актах.

Anthony Kenny: Tomáš Akvinský o vůli^{x)}

(A. Kenny se narodil v Liverpoolu, studoval na Gregoriánské univerzitě v Rímě (1949-57) a na univerzitě v Oxfordu (1957-59). Z jeho díla připomeneme: Action, Emotion and Will (1963), Descartes (1968), The Five Ways (1969) - rozbor slavných pěti důkazů Boží existence z Tomášovy Teologické summy, Wittgenstein (1973), Aquinas (1980). V osmdesátých letech publikoval významnou práci o Etice Nikomachově a Etice velké, která reviduje dosavadní názory na vzájemný vztah těchto dvou Aristotelových spisů.

A. Kenny byl jedním z prvních zahraničních profesorů, kteří na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let reagovali na výzvu Julia Tomina a zúčastnili se nezávislých filozofických seminářů v Československu. Tehdy byla jeho přednáška o Aristotelovi Státní bezpečnosti přerušena a A. Kenny byl z naší země vyhoštěn. Přesto nerezignoval a podílel se na přípravě obsáhlého kurzu, který byl později v nezávislých filozofických seminářích v plném rozsahu realizován.

Stát A. Kennyho - v současné době se připravuje samizdatové české vydání jeho knihy Aquinas - publikujeme nejen jako důkladný rozbor tradičních řešení problému vůle, ale také jako typickou ukázkou metodiky a zaměření soudobé britské filozofie. - pozn. red.)

V moderní filozofické tradici převládají dvě pojetí vůle, "introvertní" a "extrovertní". První lze přisoudit Descartovi, Humovi a Williamu Jamesovi, kdežto druhé je reprezentováno, byť velmi různými způsoby, Wittgensteinem, Austinem a Rylem.¹⁾

Descartés říká v pojednání O vášních duše: "Je jisté, že nemůžeme nic chtít, aniž jsme si faktu tohoto chtění zároveň vědomi; a ačkoli se při tomto chtění jedná s ohledem na naši duši o jistou činnost, můžeme přece vědění o tomto chtění nazvat trpností. Leč ... tato představa a tato vůle jsou ve skutečnosti jedno a totéž." (I., §.18) Vůle (volonté) je podle Descarta zvláštní typ myšlenky (pensée). Nicméně není zcela jasné, co Descartés míní výrokem, že vůle a představa jsou jedno a totéž. Vychází přitom takříkajíc od vůle a tvrdí o ní, že je zároveň představou? V tomto případě zřejmě chce říci, že vůle je pochopitelná ze sebe samé, že chtění je jistý druh vědomé myšlenky. Anebo vychází od pojmu představy a tvrdí, že na vůli třeba pohlížet a chápát ji jako určitý druh představy? To druhé je ovšem pravděpodobnější; v tomto případě je

- - - - -
x) Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Hrsg. Wolfgang Kluxen, Verlag Karl Alber Freiburg/ München 1975

Descartův názor identický s tím, který zřetelněji formuloval Hume, když definoval vůli jako "vnitřní impresi, kterou pocítujeme a již jsme si vědomi, když vědomě uskutečňujeme nějaký nový pohyb našeho těla nebo novou představu našeho ducha" (Treatise, s. 399).

Pojetí vůle jako vnitřního dojmu neformuloval nikdo zřetelněji než William James (který byl na pochybách, zda tento názor má sám přijmout). James mluví o způsobu, jak je nějaký pohyb (např. vyslovení slova "Petr" namísto "Pavel") veden představou svých smyslových účinků ("myšlenka na můj hlas, který dolehá k mému sluchu, na určité svalové pocity v mém jazyku, mých rtech a hlasových orgánech"). James klade otázku: "Postačuje pouhá představa smyslových účinků nějakého pohybu jako psychická spoušt nebo je zapotřebí ještě dalšího mentálního antecedentu v podobě nějakého fikt, rozhodnutí, souhlasu, příkazu vůle či jiného fenoménu vědomí stejněho významu předtím, než může pohyb nastat?" (Princ. of Psych., s. 501).

Podle "introvertního" názoru představuje vůle jistý fenomén, epizodu ve vlastní mentální historii, jistý předmět introspektivního vědomí. Chtění je jistá mentální událost, díky níž se liší dobrovolné jednání od nedobrovolného. Dobrovolným se totíž nějaké navenek zjevné jednání stává teprve tím, že mu předchází jistý charakteristický vnitřní dojem či vědomá myšlenka a způsobuje ho.

Naproti tomu "extrovertní" pojetí vůle vychází od pozorovatelného chování jednajícího a téže se po vnějších kritériích, na jejichž základě je třeba rozlišovat mezi dobrovolným a nedobrovolným jednáním. Z tohoto stanoviska je příznak dobrovolnosti spatřován v určité formě činnosti nebo ještě spíše v prostém chybění jistých nenáležitých určení, která by odhalovala jednání jako vynucené či jednajícího jako špatně informovaného. Odtud může výrok, že lidské bytosti jsou nadány vůli, znamenat jen tolik: jsou schopny dobrovolně jednat proto, protože tak občas skutečně jednají.

Filozofové "extrovertní" tradice považují akty vůle ve smyslu "introvertní" tradice za mýtické entity. Jedna z nejpřesvědčivějších kapitol Rylova díla *The Concept of Mind* je věnována dokazování tohoto tvrzení. Ryle uvádí v zásadě dva argumenty. Zaprvé: Kdyby byly akty vůle skutečné mentální události, vyskytující se s četností požadovanou "introvertní" teorií, pak by musel a každá lidská bytost, která se dovede

vyjadřovat, být s to zodpovídat otázky po povaze, výskytu, časovém určení, intenzitě a vlastnostech těchto aktů vůle. Filozofové "introvertního" směru se však s introspektivními kvalitami aktů vůle velmi obtížně vyrovnávali a Ryle může na toto téma snadno předložit řadu otázek, na něž neexistují přesvědčivé odpovědi. Zadruhé používá Ryle argumentu ve tvaru regresu: Akty vůle jsou postulovány jako to, co činí jednání dobrovolným jednáním. Avšak povahu dobrovolnosti mohou mít nejen tělesné, nýbrž i duchovní činnosti. Jaké jsou však potom akty vůle samy? Jsou to dobrovolná nebo nedobrovolná hnutí ducha? Jestliže nedobrovolná, jak mohou potom z nich vycházející jednání být dobrovolná? Jsou-li naopak dobrovolná, pak musí podle "introvertní" teorie samé vycházet z předchozích aktů vůle a ty opět z jiných aktů vůle atd. usque ad infinitum.

Ryleova kritika "introvertní" tradice, zdá se mi, má v tomto bodě rozhodující význam. Přitom je ovšem třeba poznamenat, že Ryle přes obecné odmítání "přízračných mentálních událostí" ve svém díle *The Concept of Mind* nepopírá, že existují psychické události (např. úvahy), které fakticky vystupují v souvislosti s dobrovolným jednáním. Popírá pouze, že existuje účitá mentální událost, která tu v každém případě musí být, aby propůjčila jednání rys dobrovolnosti, jak to vyžaduje teorie volních aktů. Tak Ryle píše: "Lidé jsou často na pochybách, co mají dělat; po zvažení alternativních možností jednání volí pak mnohdy jednu z nich. Tento proces volby jedné z možností jednání je mnohdy prohlašován za to, co se označuje 'aktem vůle'. Avšak toto ztotožnění není správné, neboť dobrovolné jednání ve většině případů nevychází ze stavu nerozhodnosti a není tudiž výsledkem jejího překonání. Kromě toho je příliš dobře známo, že někdo se může rozhodnout něco udělat, ale pak to ze slabosti vůle neudělá ani neudělá proto, že se po jeho rozhodnutí objevily okolnosti, které uskutečnění zvoleného jednání brání. Teoreticky by však bylo nepřípustné, aby aktů vůle někdy nevedly k jednání, neboť jinak by přece musely být postulovány další akty, které by vysvětlily, že v mnoha případech se dobrovolné jednání fakticky uskuteční... Stejně námítky znemožňují identifikovat akty vůle s jinými známými pochody jako rozhodnout se, něco si předsevzít, napnout síly či vzchopit se."

Ryle právem odmítá tradici aktů vůle vycházející od Descarta a Huma jako mytickou. Na druhé straně si duchovní akty rozvažování, rozhodování a volby zaslouží obšírnější zkoumání a

a vážnější pozornosti ve formě přirozené teorie lidské vůle, než je tomu v The Concept of Mind. V následujícím bych chtěl představit teorii vůle, kterou vyslovil sv. Tomáš Akvinský s pomocí aristotelského myšlenkového dědictví, přičemž budu hájit tézi, že Tomášova nauka o vůli je práva názorům jak "introvertní", tak "extrovertní" tradice, aniž upadá do jejich krajností.

Podle učení sv. Tomáše je vůle v první řadě schopnost či mohoucnost, potentia (S.Th.I, q.78,a.1; q.80, a.2). Filozofové "introvertní" tradice se často obraceli proti tomu, mluvit o "potenci"; z důvodů, které nemají s naším tématem nic spo- lečného, zpochybňovali rozlišení mezi schopností a jejím užíváním a zasměšňovali potence jako "okultní síly". Je zásluhou současných myslitelů "extrovertní" tradice, jako byli Ryle a Wittgenstein, že zdůraznili význam rozlišení mezi slovesy, která vyjadřují schopnosti či dispozice (jako "vědět", "věřit", "milovat") a slovesy, která označují události či episody (jako "pracovat", "pečovat", "bolet").^{2/} Rozlišení mezi schopností a jejím užitím však probíhá napříč k rozlišení mezi vnitřními a vnějšími událostmi. Tak je možno uvažovat vůli jako jistou schopnost jak z "introvertního", tak z "extrovertního" stanoviska. Stoupenec "introvertního" směru by mohl říci: mít vůli znamená mít sílu něco zamýšlet, volit, rozhodnout, rozvážit, na něco se těšit, něčeho litovat atd. Stoupenec "extrovertního" směru by mohl naproti tomu říci: mít vůli znamená mít schopnost dobrovolného chování. Z obou stanovisek se stává zřejmým, že lidská bytost má vůli, kdežto třeba listy ji nemají; co se týče ruky, kukaček a šimpanzů, nechme zatím tuto otázku otevřenou.

Sv. Tomáš užívá ve své definici vůle obou přístupů. Dělí uskutečnění schopnosti voluntas do dvou tříd: actus eliciti a actus imperati^{x)} (S.Th. I-II, q.1, a.1, ad 2; q.6, a.4 C). Titulem actus eliciti rozumí takové věci jako těšit se, zamýšlet, volit, rozvážovat, souhlasit (S.Th. I-II, qq.11-15); Tomáš je nazývá "bezprostředními akty vůle". Actus imperati jsou naproti tomu dobrovolné pohyby těla jako třeba jít a mluvit, "vůli přikázané" akty, jejichž uskutečnění závisí na působení jiného popudu (S.Th. I-II, q.17).

- - - - -

x) akty vyvolané (totiž poznáním) a akty přikázané - pozn. překl.

U actus imperati jde zřejmě o jednání, jejichž existenci nebude popírat ani ten nejnekompromisnější behaviorista; v rámci "extrovertní" tradice toto přirovnání mezi vztahem chtění k jednání a vztahem příkazu či přání k jeho uskutečnění výslovně schválil Wittgenstein.^{3/} Leč neřadí se sv. Tomáš tím, že uznává actus eliciti za bezprostřední uskutečnění čisté vůle, vyloženě do "introvertní" tradice a nevystavuje se tím destruktivní kritice Rylově? Co jiného jsou actus eliciti než Descartovy a Humovy "mýtické" akty vůle?

Sv. Tomáš byl jistě toho názoru, že v každém případě dobrovolného jednání je dán jistý actus elicitus. Jestliže v důsledku toho chápe actus elicitus jako fenomén vědomí, pak se tím hlásí k této pochybné teorii aktů vůle. Leč bylo to vskutku jeho mínění? Jeho nauka je bezpochyby často takto vykládána. Tak píše např. F. Copleston o pojmu "lidského aktu" u Tomáše - aktu vycházejícího od člověka, který je spatřován v přísném smyslu jako svobodná rozumná bytost: "Moderní čtenář má sklon k tomu, chápat slovo 'akt' v této souvislosti jako výraz pro jednání, které v principu může být pozorováno též druhými lidmi, např. že někdo dá chudému peníze nebo ukradne šperky. Asi zde také hned podotkne, že Tomáš rozlišuje mezi 'vnitřním aktem' a 'vnějším aktem'. Mluvíme-li o lidských aktech ve speciálním smyslu, nemůže zřejmě existovat vnější akt bez vnitřního aktu; lidské konání je totiž konání vedené vůlí. V každém lidském aktu je vůle zaměřena na nějaký cíl uchopený rozumem. V každém lidském jednání musí být tudíž obsažen vnitřní akt vůle. Avšak vnitřní akt může existovat bez toho, co se běžně pokládá za odpovídající vnější akt. Tak se např. někdo může rozhodnout ke krádeži hodinek, aniž by kdy tento úmysl uskutečnil. Možná proto, že se k tomu nenabízí příznivá příležitost. Jestliže tedy Tomáš mluví o mravně dobrých a mravně špatných aktech, má na mysli především vnitřní akty."^{4/}

Rylem ovlivněný filozof by mohl říci: Není pravda, že většina toho, co se obvykle nazývá lidskými akty - akty, za něž jsou lidské subjekty jednání pokládány za mravně i právně zodpovědné - obsahuje nějaký vnitřní akt, jako je akt rozhodnutí se. Je tedy buď Tomášův výklad lidských aktů v rozhodujících bodech nejasný, nebo se jeho pojmem "lidského aktu" vztahuje pouze na malý výšek zodpovědného lidského chování.

Reprodukuje však citovaný Coplestonův text přiměřeně

Tomášův názor? Předle Coplestona je překlad latinského "actus" slovem "akt" zavádějící. Ve skutečnosti však latinský termín "actus" máte ještě více, než se domnívá Copleston, neboť vůbec neznamená "akt",^{x)} ani vnitřní, ani vnější, nýbrž "uskutečnění" v protikladu k "potencialitě". Být červený, čtyřúhly, horký - to všechno jsou "aky"; avšak žádná z těchto věcí nepředstavuje nějakou okamžitou událost toho druhu, jaká se označuje výrazem "akt". Tomáš mluví často o actus voluntatis jako o inclinatio, tedy spíše tendenci či dispozici, než epizodě (srv: "Actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente." - S. Th. I-II, q.6, a.4). A tato tendence může působit, aniž by byla vědomá, jako např. přání dosáhnout místa určení může ovládat něčí chování na cestě, aniž bylo předmětem jeho myšlenek (S.Th. I-II, q.1, a.6, ad 3). Říká-li tedy Tomáš, že všechno ve vlastním smyslu lidské jednání musí vycházet z voluntas deliberata (S.Th. I-II, q.1, a.1), nemini tím, že musí být způsobeno nějakým pochodem vědomí. To však tvrdila Rylem odmítaná teorie vůle. Naproti tomu se Tomáš tím, co říká, hlásí pouze k té samozřejmé tézi, že koná-li člověk něco dobrovolně, koná to proto, že to v nějakém smyslu konat chce.^{5/}

I když actus elicitus není chtění v Humově smyslu, přece se zdá, že pojem čistého aktu vůle obsahuje v jistém ohledu nejasnost. Vůle totiž nepředstavuje nějakou schopnost ani komplex schopností tím způsobem, jak je tomu v případě rozumu. Mít inteligenci znamená mj. moci se naučit aritmetice. Neexistuje však žádná činnost, která je k potenci vůle ve stejném vztahu jako zácházení s matematickými sumami k potenci rozumu. Zamýšlet, volit, rozhodovat se, těšit se, litovat nejsou totiž činnosti v témže smyslu jako zabývat se aritmetikou nebo učit se tomu. Člověk zamýšlí, volí, rozhoduje se něco udělat, dělá to rád, lituje, že to udělal. Když jsem v předchozím naznačoval, jakým způsobem by filozof "introvertního" směru charakterizoval komplex schopností, z nichž sestává vůle, vyžadovala slovesa, jichž jsem užíval, vesměs doplnění nějakým dalším slovesem. Konstatování "zabývá se aritmetikou" charakterizuje něčí konání v určitém okamžiku v úplnosti, jaká chybí konstatováním jako "má v úmyslu", "rozhodl se", "těší se", "lituje".

- - - - -
x) ve smyslu skutek, čin - pozn. překl.

Inteligenci různých lidí je možno do jisté míry testovat a měřit pozorováním jejich pohotovosti vůči přiměřeným úlohám. Takový postup bezpochyby zahrnuje jisté zúžení či možná novou definici běžného pojmu intelligence; nicméně pojem rezultující z tohoto postupu je srozumitelný a v mnoha případech právě tak použitelný jako běžný pojem intelligence. Leč žádné jakkoli přísné chápání pojmu "vůle" by nám neumožnilo udělit testovaným osobám kvocienty vůle tak, jako jim můžeme přisuzovat kvocienty intelligence. Přirozeně můžeme měřit něco takového jako vytrvalost testovaných osob při určitých úlohách. Přitom však netestujeme vůli kandidátů stejným způsobem, jako měříme jejich inteligenci, necháme-li je např. vyhledat nadpočetnou osobu z nějaké skupiny. Neboť uvážená rezignace na pokus řešit nějaký problém je právě tak dobrovolné jednání jako rozhodnutí v tom pokusu pokračovat; naproti tomu nepředstavuje odmítnutí vyhledat nadpočetnou osobu žádný výkon intelligence, který by stál na stejném stupni s úspěšným řešením.

Uvažujeme-li proto vůli jako jistou potenci, musíme zřejmě schopnosti, z nichž vůle sestává, chápat v jistém smyslu jako schopnosti druhého rádu; totiž jako schopnosti vykonávat něco určitým způsobem, tzn. dobrovolně.

Sv. Tomáš znal dobré rozdíl mezi způsobem, jakým je potenci rozum a jakým vůle. Vvodil z toho důsledek, že nejvyšším cílem lidského života nemůže být actus elicitus (S.Th. I-II, q.1, a.1, ad 2). Když říká, že actus eliciti jsou "bezprostřední akty vůle", nemini tím mytické akty čistého chtění; chce tím pouze vyjádřit, že když o někom tvrdíme, že něco chce nebo něco zamýšlí nebo se na něco těší, mluvíme pouze o stavu ("skutečnosti") jeho vůle a nevypovídáme nic o jeho vlohách, dovednostech či schopnostech.

Mezi akty, které sv. Tomáš nazývá actus eliciti, jsou některé vakuální akty v obvyklém smyslu registrovatelného dobrovolného jednání, jako např. "rozhodnout se" či "něco uvážit". Jiné akty, jako "přát si" nebo "mít v úmyslu", naproti tomu ne-představují žádné konání, nýbrž stavy. Pojmout nějaký úmysl může být veskrze konstatovatelné dění; úmysl sám je však podobně jako třeba přátelství něčím, co může existovat v určitém čase, aniž by však existoval určitý okamžik, v němž má svůj počátek.

Jestliže na jedné straně nauka o actus eliciti nečiní sv. Tomáše stoupencem "introvertního" názoru na vůli, nelze na

druhé straně shrnout jeho nauku do "extrovertní" formule, podle níž je vůle schopnost dobrovolného chování. Jednak proto ne, protože vedení vlastních myšlenek je jistou funkcí vůle a to nanejvýš významnou, ne-li dokonce, jak myslil Descartes, tou jedinou skutečně významnou; jednak protože pojem "dobrovolného" zahrnuje podle Tomáše mnohem víc než jen konání nějaké osoby, ať už vnější či vnitřní. Podle Tomáše může nedbalý kormidelník nechat dobrovolně ztroskotat loď, aniž by nějak vnitřně či navenek uplatnil svou vůli. Přitom nemusí vůbec nic dělat, aby loď ztroskotala, ani si nemusí přát, aby ztroskotala; stačí, že existuje něco, co mohl a měl udělat, aby uchránil loď před ztroskotáním, totiž správně ji kormidlovat. (S.Th. I-II, q.6, a.3).

V tomto bodě se sv. Tomáš shoduje s Aristotelem, jehož pojem HEKÚSION je předchůdcem středověkého pojmu voluntarium a našeho pojmu dobrovolnosti. Mezi naukou Aristotelovou a naukou sv. Tomáše je však důležitý rozdíl, který činí Tomášův pojem v kontextu svobody vůle a přisuzování zodpovědnosti mnohem významnějším než Aristotelova nauka. Aristoteles řadí zvířata a děti mezi dobrovolně jednající, a to právem na základě svého pojmu dobrovolnosti. Dobrovolnost (HEKÚSION) je tam, kde jednající není podrobен tlaku, kde má potřebné vědění o situaci a kde původ (ARCHÉ) činnosti leží v nitru jednajícího (EN III,1-2). Tak je tomu u zvířat dosti často: můj pes vidí kost a běží k ní, aniž ho k tomu někdo přiměl. Přitom se jedná o vnitřní ARCHÉ, totiž o touhu po té kosti. Podle Aristotelovy teorie tu je dobrovolné jednání; přesto nepřisuzujeme psům svobodnou vůli a nečiníme je také za jejich jednání zodpovědnými.

Filozofové "extrovertního" směru chválili Aristotela za to, že ke zkoumání vůle přistoupil nikoli cestou introspece, nýbrž zkoumáním faktorů jako je domucení a chybná informace, které vylučují dobrovolnost.^{6/} Přitom je ovšem vnitřní ARCHÉ, která hraje roli v Aristotelově výkladu dobrovolnosti, něčím spíše psychickým než fyzickým; v tomto ohledu se shoduje Aristoteles s "introvertní" tradicí. Abychom porozuměli Aristotelovu výkladu specificky lidského chtění, musíme uvnitř třídy toho, co je dobrovolné, provést rozlišení podle různých druhů ARCHÉ, která může být příčinou vyvolávající dobrovolné jednání. Má-li být jednání dobrovolné, musí mít ARCHÉ charakter žádosti (OREKIS); Aristoteles však rozlišuje mezi různými

druhy žádosti. V případě psa běžícího za kostí touto ARCHE je EPITHÝMIA neboli smyslová žádost, pocit žádosti po smyslovém uspokojení. V případě uváženého jednání rozumných bytostí musíme zkoumat jiné způsoby chtění: zvláště, v kontextu Aristotelovy teorie, chtění (BÚLÉSIS) a volbu (PROHAIRETIS).

Na rozdíl od EPITHÝMIA jedná se u BÚLÉSIS zcela zřetelně o něco specificky lidského; BÚLÉSIS se může vztahovat ke vzdáleným a obecným objektům, jako např. pád Tróje nebo dar ne-smrtelnosti. Avšak BÚLÉSIS se zdá být příliš vzdálena od jednání, než aby sama o sobě byla tím druhem žádosti, kterým se zabýváme, když zkoumáme svobodu lidské vůle. BÚLÉSIS vyvolává jednání skrze úvahu (BÚLEUSIS) a volbu (PROHAIRETIS); to jsou dva rozhodující pojmy.

Ve třetí knize Etiky Nikomachovy (112a 4) čteme: něco jsme zvolili, jestliže jsme se pro to rozhodli na základě jisté úvahy. V šesté knize se však dozvídáme, že k volbě vede pouze zvláštní druh úvahy. "Původem jednání, a to jako původ pohybu, nikoli jako cíl, je volba a původem volby je žádost a uvažování o prostředcích a cílech. Bez rozumu a myšlení na jedné straně a mravního postoje na druhé neexistuje žádná volba. Bez myšlení a bez charakteru neexistuje ani správné jednání, ani jeho opak. Myšlení jako takové nepohybuje, nýbrž pouze cílesměrné a praktické myšlení" (1138a 31-37); "... neboť správné jednání je cílem a k němu směřuje chtění. Volba je proto buď žádající myšlení nebo myslící žádost" (1139b 3-5).

Schopnost jednat na základě volby je podle Aristotela charakteristický znak definující člověka. Ale proč považuje mravní charakter - který pro něj znamená starost o vedení života, jež uskutečňuje jistý ideál života - za podstatnou podmíinku volby? Proč považuje dobré vedení života (EUPRAXIA) za cíl, k němuž směřuje žádost (OREXIS)?

Odpověď na tuto otázku souvisí zjevně s výkladem, který Aristoteles podává o praktickém myšlení v první knize Nikomachovy Etiky. Tam se praví (1094a 20): Kdybychom všechno volili kvůli něčemu jinému, vedlo by to k nekonečnému regresu a OREXIS by se ukázala jako zbytečná a prázdná; o něco dále (1096b 16, 1097b 1) uvádí Aristoteles řadu věcí, které volíme kvůli nim samým, jako je požitek, čest, moudrost, vidění, etnost a blaženost. Vyjdeme-li z téhoto nápovědi, ukazuje se nám následující: Tážeme-li se nějakého člověka po důvodech jeho jednání, může nám buď vysvětlit, že jednání je prostřed-

kem k dosažení nějakého cíle, nebo může říci, že spatřuje hodnotu v tom jednání kvůli němu samému. V prvním případě bude svoje konání charakterizovat jako nějak užitečné; v druhém případě je musí označit buď za příjemné nebo za znamenité (neboť to jsou, jak se praví v 1104b 32, tři možné důvody pro nějakou volbu). Označí-li jednání za příjemné, můžeme se ptát, zda si dotyčný člověk předsevzal zásadně vyhledávat příjemné či nikoli. Jestliže ano, jedná se o bezuzdného člověka a máme před sebou případ jedné z mravních dispozic, totiž rozhodování vůle provázené neřesti AKOLASIA.^{x)} Nejedná-li se naproti tomu o takové zásadní rozhodnutí, není snaha jednajícího po požitku výsledkem rozhodnutí vůle; neudal přece žádný důvod, proč mu v tomto okamžiku běží o požitek. Nejedná se zde ani o volbu ani o mravní dispozici; nemáme tu tedy žádný protipříklad k Aristotelově tézi, podle níž bez volby neexistuje žádná mravní kvalita. Je-li však uskutečněné jednání označeno nikoli za příjemné, nýbrž za znamenité, jedná dotyčný člověk kvůli ctnosti, tak jako statečný člověk kvůli znamenitosti jedná statečně (1116a 28). Kdo svoje konání označuje za znamenité, může se přirozeně mylit; tak je tomu např. u bezuzdného člověka, který mravně dobrým životem rozumí snahu po požitku jako Antonius, který říká Kleopatře: "V tom spočívá pravý smysl života".

Zbývá nám třetí možnost, totiž ta, že jednání se uskutečňuje proto, že je užitečné; leč v tom případě je zvoleno jako prostředek k nějakému jinému cíli. Ale ne všechno se dá volit jako prostředek k jinému cíli; vždycky, když naše myšlení dospěje k nějaké věci, která je zvolena kvůli ní samé, klade se znova otázka: Usiluje se o tento cíl proto, že je příjemný, či proto, že je znamenitý?

Takto pochopena ukazuje se Aristotelova nauka, podle které neexistuje volba, již by chyběl příznak mravnosti, jako úplně názorná. Jejím důsledkem však je, že jen malá podskupina svobodných lidských jednání je skutečně "zvolených"; totiž pouze ona jednání, která jsou součástí nějakého vypracovaného plánu života. Uvážená lidská jednání se nezdají být ve své většině ani výsledkem obsáhlých životních plánů, ani na druhé straně nepředstavují žádostí podnícená impulsivní hnutí. Tvrzaní, že

- - - - -
x) nestřídmosti - pozn. překl.

lidé mají svobodnou vůli, není identické s tvrzením, že mohou činit volní rozhodnutí v Aristotelově smyslu.

Aristoteles správně poznal, že podstatným momentem ve specificky lidském chování je jeho spojení s myšlením; jeho výklad praktického myšlení zůstal přes svůj fragmentární charakter dodnes východiskem diskuse o tomto bodu ze strany filozofů a logiků. Aristotelův pojem PROHAIREYSIS zdůrazňuje ovšem přes příliš ony praktické úvahy, jejichž základní premisou je nějaká teorie správného života (srv. EE I, 1218b 8-24). V tomto ohledu, jak se pokusím ukázat, Tomáš Akvinský Aristotelův výklad lidského chtění s trvalou platností opravil.

Prof. G. E. M. Anscombeová poukázala v jedné poučné statí na to, že slabost Aristotelova výkladu spočívá v tom, že zde chybí pojem záměru. V šesté knize Nikomachovy etiky diskutuje Aristoteles případ prostopášného člověka, který s rozmyslem uskutečňuje svoje záměry. Prof. Anscombeová k tomu poznamenává: "Když Aristoteles popisuje tohoto člověka jako toho, kdo chytře kalkuluje, říká tím: Tento člověk dosáhne toho, co 'si předsevzal' (PROTITHETAI). Toto sloveso vyjadřuje chtění či přesněji záměr. Řekli bychom, že Aristoteles musel vlastně poznat, že zde v teorii jednání užívá klíčového pojmu; zřejmě to však nepoznal; nevinnému, nenápadnému slovesu, které zde užívá, nevěnuje žádnou pozornost."^{7/} Máme tedy vůli poté, co jsme spatřili, že nemůže být definována jako schopnost dobrovolného (HEMÚSION) nebo prohairetického jednání, nazvat schopnosti jednat záměrně? Není pojem záměrného jednání spojen s toutéž obtíží jako pojem dobrovolného jednání, totiž s tou, že také záměrné jednání leží v oboru schopnosti zvířat? Zvířata, která nemají schopnost řeči, konají jistě často jednu věc kvůli druhé, jako třeba kočka, která vrazí do dveří, aby se dostala do domu. Není však konání nějakého x za účelem dosažení y právě tím, co se nazývá záměrným jednáním?

Beze vší pochyby jednají zvířata, za určitými cíli, přičemž si mohou být těchto cílů naprosto vědoma a to v tom zcela do slovném smyslu, že mohou vidět nebo čichat to, co chtějí mít. Nemají přirozeně žádné dlouhodobé či vzdálené a obecné cíle, jako je odhalování pravdy nebo touha po bohatství, cíle, o které mohou usilovat lidské bytosti. Právě v tom spatřuje Aristoteles zásadní rozdíl mezi lidskou a zvířecí žádostí (srv. EN VII, 1147b 4). Leč vztah mezi lidským a zvířecím jednáním není dostatečně určen tím, že se řekne pouze, že (a)

zvířata stejně jako lidé jednají za určitými cíli, že však (b) na rozdíl od lidí usilují jen o omezené a bezprostřední cíle zvláštního druhu. Rozdíl je ve skutečnosti ještě zásadnější povahy, jak se vši zřetelností ukázal sv. Tomáš.

Na rozdíl od Aristotela je totiž sv. Tomáš přesvědčen, že jednání zvířat není v plném smyslu dobrovolné (S.Th. I-II, q.6, a.2). Aby to objasnil, začíná definicí dobrovolnosti, podle níž princip jednání musí spočívat v jednajícím a musí být doprovázen jistým poznáním cíle. Sv. Tomáš pokračuje:

"Existují dva způsoby poznání cíle, úplný a neúplný. O úplné poznání cíle se jedná tehdy, je-li poznáván nejenom předmět, který funguje jako cíl, nýbrž jestliže byl poznán také cíl jako takový a vztah prostředků k tomuto cíli (*ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum*).^{x)} Takovéto poznání náleží jen rozumné přirozenosti. Neúplné poznání cíle spočívá naproti tomu v prostém zachycení cíle bez poznání povahy cíle a vztahu mezi činností a cílem. Tento způsob poznání cíle se nachází u zvířat neschopných řeči."

Dobrovolnost v plném smyslu, která dovoluje jednajícímu ve vědomí cíle "o tomto cíli a prostředcích k němu uvažovat a sledovat ho či nikoli", doprovádí úplné poznání. Neúplné poznání nese s sebou naopak pouze druhořadou formu dobrovolnosti, již jsou schopna zvířata.

Sv. Tomáš přirozeně nepopírá, že zvířata jednají za nějakým cílem; totéž platí podle jeho názoru o neživých objektech (S.Th. I-II, q.1, a.2). Proč však potom tvrdí, že zvířata nechápou *ratio finis* a *proportio eius quod ordinatur in finem*? Domnívám se, že k odůvodnění jeho nauky lze říci následující: Jestliže lidská bytost koná x, aby tím dosáhla y, je dosažení y důvodem pro konání x. Jestliže však zvíře koná x, aby dosáhlo y, pak nejedná odůvodněně, ačkoli má jeho jednání určitý cíl. Proč? Protože zvíře neschopné řeči nemůže udat žádný důvod pro svoje jednání. Přestože také rozumná bytost může přiležitostně jednat odůvodněně, aniž se z toho (sobě samé či druhým) nějakým způsobem zodpovídá, mohou jednat odůvodněně jen ty bytosti, které mají schopnost udat pro to důvody. Člověk je rozumná živá bytost, která svoje jednání může odůvodňovat; to zvířata neschopná řeči nemohou a nejsou proto

- - - - -
x) charakter cíle a poměr toho, co je zaměřeno k cíli, k tomuto cíli - pozn. překl.

s to jednat odůvodněně. Přicházíme tudiž k závěru, že lidská vůle je nejvýstižnější charakterizována jako schopnost jednat odůvodněně.

Sv. Tomáš nezdůrazňuje jako já důležitost řeči v souvislosti s lidským chtěním. Nicméně na různých místech svého díla, zvláště v De veritate (q.24, a.2), uvádí do úzké souvislosti lidskou svobodu a sebereflexi.^{8/} Avšak zatímco vědomí je již součástí animálního života, není sebevědomí možné bez řeči. Reflexe na vlastní já předpokládá schopnost mluvit o sobě samém a ta opět spočívá na schopnosti mluvit. Zvířata neschopná řeči snad mohou být s to pojmet jednoduché myšlenky: tak snad může pes myslet, že pod tímto keřem zde je zahrabána kost. Leč pokud pes není schopen užívat řeči, není s to chápáti, že myslí, že pod tímto keřem zde je zahrabána kost. Nemá totiž nic, čím by mohl vyjádřit rozdíl následujících dvou myšlenek: "pod tímto keřem zde leží kost" a "myslím, že pod tímto keřem zde leží kost". Podobně je tomu, když svými tlapami rozhrabává zem, aby se dostal ke kosti: jeho hrabání vyjadřuje pouze jeho žádost dostat se ke kosti; nemá však nic, čím by mohl vyjádřit, že hrabe proto, protože chce mít kost.

Jinak je tomu ovšem v případě člověka. Když běžím, abych stihnul vlek, je možno považovat můj běh za výraz tohoto přání; leč zcela nezávisle na tom mohu říci: běžím, protože chci stihnout vlak. Jsem totiž schopen odpovědět na otázku, proč běžím. Tyto souběžné možnosti vyjádření zvířata neschopná řeči nemají. Ačkoli si pes může být vědom svého cíle (jeho čich mu prozrazuje kost, kvůli níž hrabe) a ačkoli jeho jednání může být způsobeno žádostí dosáhnout svého cíle (rozhrabuje zem, protože chce mít kost), je mu nicméně neznáma, slovy Tomáše Akvinského, *proportio actus ad finem*. Nezná také *ratio finis*: jeho chváni sice může ukazovat, že hryzáni kostí a spaní v blízkosti ohně náleží mezi jeho cíle, ale nic v jeho chování nevyjadřuje, že by měl obecný pojem, pod nějž by oba uvedené cíle spadaly.

Co zvířatům chybí, vyjádřeno Tomášovým jazykem, je schopnost *intentio* (S. Th. I-II, q.12, a.5), rozumného zaměření jednajícího k cíli. Tento pojem vyplňuje mezeru, na níž jsme v Aristotelcově výkladu upozornili: neboť ačkoli se sv. Tomáš neprávem domnival, že všechny lidské bytosti usilují fakticky o blaženost jako nejvyšší cíl a že všechno lidské konání se

odehrává nakonec kvůli blaženosti, zdůraznil výslovně, že intentio se nevztahuje jen na poslední cíl nebo nějaký ob-sáhlý plán života (tamtéž art.2).^{9/} Tomášův pojem intentio leží tudiž mezi Aristotelovým pojmem HEKÚSION (který byl pojat příliš široce, než aby přiměřeně vymezil lidské chtě-ní) a Aristotelovým pojmem PROHAIRESIS (který byl pojat příliš úzce).^{10/}

Dobrovolné jednání je tedy pro sv. Tomáše jednání, které vychází z rozumové úvahy. Co však je rozumová úvaha? Sv. Tomáš se občas vyjadřuje tak, jako by se muselo jednat o pro-ces uvažování vyžadující čas, a staví uvážené jednání do protikladu k náhlému (např. S.Th. I-II, q.9, a.5). Bylo-li to vskutku jeho mínění, pak se zdá, že se mylil.^{11/} Minimální rozumová úvaha zdá se spočívat v tom, že jednání je zamýšleno jako odpověď na určitou jazykovou deskripci. Tak třeba když ně-kdo za mnou zvolá "Prosím, udělejte místo!" a já okamžitě vhuu z cesty; o tomto jednání, které vyšlo z jisté minimální úvahy, by bylo možno říci, že obsahuje jazykové porozumění, které pře-sahuje schopnost zvírat neschopných řeči. Bylo by ovšem možno popírat, že v takovém případě mám pro svoje jednání důvod, a v důsledku toho se ptát, zda toto jednání pochází z rozumové úvahy ve vlastním smyslu slova. Existují však nesčíslné přípa-dy, ve kterých člověk jedná naprostě odúvodněně a přece bez-prostředně bez uvažování či reflexe; např. když mi lékař při prohlídce řekne "nadýchněte se zhluboka" a já to udělám nebo když při jízdě autem udělám něco, abych se vyhnul náhlé neho-dě. Jestliže člověk jednal odúvodněně, má také k dispozici myšlenkovou formuli, kterou může tuto událost doložit ("Po-slechl jsem lékaře, protože ...", "Strhl jsem volant doprava, protože ..."). Důvody, které se objevují v pozdější formulaci, nemusely být k tomu, aby se mohly uplatnit jako skutečné důvo-dy, formulovány ve vědomí jednajícího již v okamžiku té události. Také v teoretickém myšlení vyvozujeme často důsledky z premis, aniž bychom je výslovně formulovali. Spatříme-li Janův plášt ve skříni, řekneme "aha, Jan je doma", aniž by-chom pomysleli na modus ponens: "Visí-li Janův plášt ve skří-ni, je Jan doma. Janův plášt visí ve skříni. Tedy ...".

Podobnosti a nepodobnosti mezi teoretickým a praktickým usuzováním se staly před nedávnou dobou předmětem zkoumání filozofů anglického směru.^{12/} Dosud tato zkoumání spíše od-

halovala problémy, než podávala řešení; některé problémy se však překvapivě ukázaly jako úzce spojené s těmi, kterými se zabýval sv. Tomáš ve své diskusi vůle.

Uveřejme následující jednoduchý příklad praktického usuzování: Musím být v 16.15 v Londýně. Stihnu-li vlak ve 14.30, pak budu v 16.15 v Londýně. Pojedu tedy vlakem ve 14.30.

Úsudky tohoto druhu - můžeme je nazvat modus ponens praktického usuzování - jsou tak časté (ačkoli zřídka kdy formulované s technickou důkladností) jako jejich protějšky v normálním teoretickém modus ponens. Je jasné, že užíváme v jistém smyslu jinou logiku nebo užíváme logiku jiným způsobem, usužujeme-li prakticky nebo teoreticky. V běžné logice, kterou užívá teoretické usuzování, nepředstavuje totiž věta "q; jestliže p, pak q; tedy p" přípustnou formou argumentace, nýbrž fallacia consequentis. Někdo může namítnout, že se zde nejedná o platný argument ani v praktickém usuzování, protože závěr není nutný. Dejme tomu, nemusím jet vlakem ve 14.30, mohl bych právě tak dobré jet vlakem ve 13.15. V souladu s tím doporučovali někteří myslitelé systémy praktického usuzování, ve kterých se závěry musí vždy vztahovat k mutným prostředkům k nějakému cíli.

Já sám se domnívám, spolu se sv. Tomášem (srv. S.Th.I, q.82, a.2), že to vede ke zúžení dosahu praktického usuzování. Musím-li být v 16.15 v Londýně a vím-li, že jak vlakem ve 14.30, tak vlakem ve 13.15 budu v Londýně v 16.15, pak je správná námitka, že závěr "pojedu tedy vlakem ve 14.30" není jediný závěr, který mohu udělat. Leč ani v teoretickém usuzování nemají závěry nutnost v tomto smyslu. Vím-li, že p a že platí, jestliže p, pak q a r, nejsem nucen vyvodit závěr: tedy q; nejsem vůbec nucen vyvodit nějaký závěr.

Nutnost znamená v teoretickém usuzování: Jsou-li premisy pravdivé a je-li úsudek platný, pak je závěr nutně pravdivý. Pravidla teoretického usuzování jsou totiž utvořena tak, že je zaručeno, že nedojdeme od pravdivých premis k neprvdivému závěru. Tato pravidla slouží k zaručení pravdy. Tážeme-li se nyní, v jakém smyslu dospívá praktické usuzování k nutným závěrům, musí otázka znít: Jak vypadá hodnota, kterou musí zaručovat pravidla praktického usuzování, a to způsobem, jakým je pravda jako hodnota zaručována pravidly teoretického usuzování? Odpověď, kterou ve svých dílech podali Aristoteles a sv. Tomáš, zní: debro.^{13/} Jestliže stav popsany v premise,

která vyjadřuje cíl praktického úsudku, je dobrý a jestliže faktické premisy praktického úsudku jsou pravdivé a forma úsudku platná, pak je stav popsaný v závěru dobrý. Zůstaneme-li u našeho příkladu: Je-li dobré, abych byl v Londýně v 16.15, pak je dobré, abych jel vlakem ve 14.30. Dobro je zde hodnotou, kterou platný praktický úsudek přenáší z premisy na závěr, a to týmž způsobem, jako je pravda hodnotou, kterou platný teoretický úsudek přenáší z premisy na závěr.

Leč proti tomu se buď jistě namítat, že to je nesmysl. V našem příkladě např. může být velmi špatné jet vlakem ve 14.30, protože se jedná o pomalý, přeplněný vlak, ve kterém člověk nemůže pracovat, na rozdíl od pohodlného rychlíku ve 13.15, který nadto ještě ponechává čas k návštěvě Wallaceovy sbírky.

Jistý způsob odpovědi na tuto námítku spočívá v upozornění na odvolatelnost praktického úsudku. Teoretický úsudek není odvolatelný, protože vyplývá-li nějaký závěr z určitých premis, týž závěr bude z těchto premis vyplývat i v budoucnu nezávisle na tom, kolik dalších premis ještě připojíme. V praktickém usuzování je tomu, říká se, jinak. Ačkoli na základě zprvu uvedených premis může být rozumný závěrem jet vlakem ve 14.30, nejeví se již tento závěr rozumný, připojíme-li další premisy, totiž že by bylo dobré ve vlaku pracovat, prohlédnout si Wallaceovu sbírku atd.

Ukazuje-li se praktické usuzování tímto způsobem jako odvolatelné, zdá se být jedinou cestou, jak stanovit pravidla, která zaručují dobro, trvat na tom, aby premisa určující cíl byla nejen správná, nýbrž také úplná: tj. aby byly úplně specifikovány všechny hodnoty, kterých má dané jednání dosáhnout. Postupujeme-li takto, neocítíme se v nebezpečí, že bude připojena další premisa a spolu s ní se objeví další hodnota, která popře dobrost jednání popsaného v závěru. Úvahy tohoto druhu mohou snad někoho přivést k názoru společnému Aristotelovi i Tomášovi, že univerzální premisa pravého praktického syllogismu musí postihovat obsáhlý plán života, všeobsahující dobro (S.Th. I, q.82, a.2, c; I-II, q.1, a.6-7).

Představa premisy, která je dostatečně úplná, aby bránila odvolatelnosti, a zároveň dostatečně specifikovaná, aby se s její pomocí uskutečnil nějaký praktický úsudek, jeví se mi jako čirá fantazie. Ve velmi omezeném kontextu se můžeme pří-

padně úplnosti ve výčtu praktických premis přiblížit. Tak např. spoléháme na to, že údaje o kontraindikacích nějakého na trhu se nacházejícího léku jsou nejen přesné, nýbrž i v jistých mezích úplné. I kdybychom však byli s to vytýčit úplný plán života v Aristotelově stylu do všech podrobností, neuchránilo by nás to před tím, že v určité situaci lze nějaké jednání na základě jednoho argumentu označit za dobré jednání, na základě jiného argumentu však za špatné jednání. To sv. Tomáš často zdůrazňoval (např. S.Th. I-II, q.10, a.2).

Tím ovšem není řečeno, že praktický úsudek je odvolutelný v tom smyslu, že v nějakém argumentu se závěr z určitých premis na dobrost nějaké věci ukáže po připojení dalších premis jako neplatný nebo nesprávný. Ukazuje se spíše, že formální logici nechápou dobro stejným způsobem jako pravdu. Logika pravdivostních funkcí předpokládá, že každá věta, která má hodnotu "pravdivý", nemá v též čase také hodnotu "nepravdivý"; jinak je tomu při projektu nějakého jednání: může mít hodnotu "dobrý", ale také hodnotu "špatný". Dva argumenty, z nichž jeden prokázal určitý závěr jako špatný a druhý tyž závěr prokázal jako dobrý, si nemusí v každém smyslu vzájemně odpovovat; pouze se tím konstatuje, že příslušný projekt má ve svém závěru jak dobré, tak špatné stránky. Nadto argument, podle něhož je dobré dělat určitou věc, nikterak nedokazuje, že něco, co s tímto závěrem je neslučitelné, není rovněž dobrá věc.

Na tyto charakteristiky praktického usuzování Tomáš Akvinský opakovaně a s důrazem poukazoval. Ukazují, v jakém smyslu praktické usuzování nikterak nevymucuje závěry. V kontingenci závěrů praktického usuzování viděl sv. Tomáš fundamentální důvod svobody lidské vůle.^{14/} To je podle mého mínění hluboké nahlédnutí. Avšak vyložit je v pojmech, které nejsou tomistické, přesahuje rámec této přednášky: bylo by k tomu zapotřebí celé knihy.

Leč zcela nezávisle na otázce svobody vůle se mi zdá, že Tomášův výklad vůle jako rozumné žádosti, jako schopnosti odůvodněně jednat a pro vlastní jednání udat důvody, obsahuje podstatné prvky adekvátní teorie lidského chtění. Tento pohled na vůli představuje třetí cestu mezi "extrovertním" a "introvertním" směrem, od kterých jsme vyšli. Stojí v jistém protikladu k oběma tradicím, obsahuje však zároveň prvky,

které vystupují v obou. V souladu s "extrovertní" tradicí názor, který jsem zde hájil, určuje vůli jako schopnost jednat určitým způsobem; v souladu s "introvertní" tradicí určuje tento názor způsob jednání, v němž se uskutečňuje schopnost vůle, jako takový, který vychází z určitého způsobu myšlení (ovšem chápaného ne jako předmět vědomí, nýbrž jako psychický stav). Podobně jako v "extrovertním" směru přistupuje se zde k povaze vůle cestou přes dobrovolné chování; leč tak, jak je tomu již v "introvertním" směru, přikazuje tento názor zcela zvláštní místo jazykovému chování a zvláště veřejnému zodpovídání se jednajícího ze svého konání a jeho důvodů.

P o z n á m k y

- 1/ Descartes, *Les passions de l'ame*, (Paris 1955). - D. Hume, *Treatise of Human Nature*, (Selby-Bigge) - W. James, *Principles of Psychology*, (Dover) - K. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, (New York 1967) - J. L. Austin, *A Plea for Excuses*, ve: *Philosophical Papers*, s. 123-152. - G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York 1949).
- 2/ Srv. G. Ryle, cit. dílo, s. 116-149 - L. Wittgenstein, *Philosophical Grammer*, s. 48 a násled. - týž autor, *Blue and Brown Books*, passim.
- 3/ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*, 156. Ve své knize "Action, Emotion and Will" jsem se pokusil vyjít z tohoto poukazu a vypracovat toto přirovnání do všech podrobností (s. 207-239).
- 4/ F. Copleston, *Aquinas*, 1956, s. 194.
- 5/ Vše, čeho je zapotřebí pro nějaký *actus* mé vůle, je, aby o mně platilo *volo*. To vysvítá zvláště z *De malo* 6,c.
- 6/ J. L. Austin, cit. dílo, s. 128. - G. Ryle, cit. dílo, s. 65.
- 7/ G. E. M. Anscombe, *Thought and Action in Aristotle*, ve: *New Essays on Plato and Aristotle*, vyd. Bambridge, s. 141.
- 8/ "Soud pak je v moci soudícího, pokud může o svém soudu soudit: neboť o tom, co je v naší moci, můžeme soudit. Soudit pak o svém soudu je vlastní jediné rozumu, který reflekтуje svůj akt a poznává vztahy věcí, o kterých soudí, a těch, pomocí kterých soudí: pročež kořen vší svobody spočívá v rozumu." *De ver.*, q.24, a.2.
- 9/ Tak se sv. Tomáš domníval, že posledním členem každého řetězu uvažování o prostředcích a cílech - v němž někdo koná A, aby dosáhl B, a B, aby dosáhl C ... - je blaženosť jako poslední cíl, cíl, který si člověk svobodně ne-zvolil, nýbrž od přirozenosti o něj usiluje (např. *S.Th.* I-II, q.5, a.8; q.1, a.6). Jestliže však někdo koná A, aby dosáhl B kvůli blaženosći, pak je oprávněné konstatování, že mu běží nejen o blaženosť, nýbrž také o B. Ve svém článku "Aristotle on Happiness" (ve: *The Anatomy of the Soul*) jsem uvedl důvody pro své přesvědčení, že Tomášovo pojetí blaženosnosti obsahuje omyl - omyl, který se nana-chází u Aristotela, alespon ne v Etice Eudemové.

- 10/ Ohledně vývoje pojmu intentio v Tomášově myšlení srv.
De ver. 22, a.13.
- 11/ Zda se zde jedná o jeho vlastní názor, lze stěží rozhodout. V De malo 6c jakož i v S.Th. I-II, q.9, a.5 zdůraznuje časový procesuvažování a uvádí zároveň důvod pro svou tézi, že Bůh je prvním hybatelem vůle. Avšak v S.Th. I-II, q.8, a.3 konstatuje právem, že úsilí o nějaký cíl jen zřídka předchází v čase výběru prostředků.
- 12/ Např. G. E. M. Anscombe, Intention, s. 57 a násl.; A. Kenny, ve: Analysis, 26. 3. 1966; R. M. Hare, Practical Inference, zvl. kap. 1 a 5; G. v. Wright, ve: Acta Sociologica, 15. 1. 1972.
- 13/ V mém výše citovaném článku mi běželo o to ukázat, že to, co nás uspokojuje (ve vztahu k nějaké řadě přání), spočívá v hodnotě, která je zajištována praktickým myšlením. Stále ještě se domnívám, že toto tvrzení v jistém smyslu platí, i když v něm dnes spatřuji zaujatou a poněkud zavádějící odpověď.
- 14/ De malo 6, 1, c; De ver. 22, a.5; S.Th. I, q.82, a.2; I-II, q.10, a.2.

R E C E N Z E / A N O T A C E / P O L E M I K A

DN: O jednom dluhu Janu Patočkovi a jeho odkazu

Úměrně s počtem let, uplynulých od smrti Jana Patočky (1.6. 1907-13.3.1977), roste i obecná úcta k jeho dílu.

Letos (při dvojím kulatém výročí) obhližíme jeho mnohotvárný odkaz už mnohem celistvěji: podobně jako u T. G. Masaryka nikoli jen se zretelem k napsanému slovu, ale i k vykonaným akutkům. Přesto, zdá se, časový odstup není natolik dostatečný, aby všemu byl přisouzen i náležitý význam.

Tak třeba o Patočkově učitelské činnosti se sice už předlouho mluví a píše s největším uznáním, nicméně určité její polohy nebyly, domnívám se, ještě s dostatek zdůrazněny. Mínim tím zejména samozřejmost, s níž Patočka po nuceném odchodu z fakulty na počátku padesátých let ve své učitelské činnosti bez jakýchkoli rozpaků pokračoval dál: k žádné podstatné změně ve studijním provozu nedošlo, většina důvěryhodných posluchačů byla zaváděna, kdy a kde se přednášky, resp. seminární konzultace budou nadále konat, takže objektivní následky mocanského zásahu se omezily vlastně pouze na změnu působiště a ta měla na úroveň výuky dokonce i určitý blahodárný účinek: vytratil se pocit nejistoty a naopak činorodost posluchačů se začala, zřejmě vlivem domácího prostředí, úspěšně rozvíjet, diskuse byly živější, kuráznější, uvolněnější.

"Patočkova univerzita" trvala celé čtvrtstoletí, s částečnou výjimkou krátkého období kolem roku 1968, kdy si pan profesor načas odskočil "do struktur" jako vysokoškolský učitel. Avšak po této epizodě se bez jakéhokoli velkého šumu v soustavné výuce pokračovalo dál, jen s tím rozdílem, že v seminářích stále přibývalo bývalých odpůrců; tak tomu bylo vlastně už od přelomu padesátých a sedesátých let, dokonce mnozí blíženci vyhazovaců z pouhoročové doby se časem stali nejen Patočkovými "seminaristy", ale později do značné míry i jeho následovníky. Výsledek je tedy impozantní.

Za ním ovšem stojí tisíce a tisíce hodin naplněných nezištěnou "drobnou prací". Počítáme-li, že pan profesor věnoval výuce týdně průměrně šest hodin, navíc s přípravou (jež byla vesměs nanejvýš pečlivá) a osobními konzultacemi (které nikdy bez velmi závažného důvodu neodmítl), docházíme k čtyřmístným položkám; takovéto šichtovací počty jsou sice hlučoce pod úrovni zemřulého filozofa, bohužel nikoli pod úrovni doby. "Kolik mu to mohlo jinak vynést!" děsí se rudý městák. "V kolika statích, studiích a monografiích se mohl namísto toho seberealizovat," přizvukuje mu tentokrát, být jen v duchu, nejedna Významná Tvůrčí Osobnost.

Mimořádný význam tohoto počtu by ovšem něměl unikat žádnému odpovědnému vzdělanci, nebot výsledky Patočkovy dlouholeté "drobné práce" na výchovném poli představují v "pustnoucích zahradách" našeho současného kulturního a duchovního života jeden z mála kvetoucích záhonů téměř nedotčených okolním masarem.

Přitom zmíněnou pustotu nelze klást za vinu toliko režimu, to by byl krátkozraký, zhoubný alibismus. Nikdo nemůže čekat od kozla, byť obdařeného tou nejhonosnější akademickou hodnotou, že bude s úspěchem vyučovat koloraturnímu zpěvu. Rozličné žaloby a kritiky na toto téma jsou sice oprávněné, ale vposledku vyznívají s preminutím nemístně. Povážlivý pokles humanitní

vzdělanosti a růst bílých skvrn se sice často celkem pečlivě zaznamenává, méně často lze však zaznamenat úsilí, jak z něj vyvodit důsledky, to jest např. prakticky mu čelit právě onou "drobnou prací". Do doby krátké euforie před Gorbačovou návštěvou Prahy spadá jedna malá příhoda: při rozhovoru na téma uvolnění v Čechách si povzdechl jistý bývalý vysokoškolský pedagog, vykázaný ze svého působiště po roce 1968, jak rád by ještě sel vyučovat na fakultu, alespon prý ty dva tři roky, co mu chybějí do důchodou; snad by tím mohl skromným dílem přispět k nápravě škod, způsobených patnáctiletou (prozatím bohudík nikoli bezvýhradnou) devastací humanitních oborů.

Přiliš mnoho času bylo věnováno zármutku nad utrpěnými renama, úvahám o bezvýchodnosti živobytí na smetišti dějin a kleďání ztracených možností individuální seberealizace. Zatím plynula léta a dnes už lze až nebezpečně často slychat pochmurná zjištění, že ten či onen špičkový pracovník nebo znalec nemá následovníka, že ten či onen obor, ještě před dvaceti léty kvetoucí, není schopen vyprodukovať víc než (pod)průměrné "účy", že takový nebo onaký úkol není komu zadat, neboť poslední kompetentní odborník už zemřel, atd.

A právě z tohoto neradostného bodu naší skromné úvahy lze a c o n t r a r i o dobré změřit i dosah Patočkova působení. Nic z řečeného totiž neplatí o současné české (nezávislé) filozofii. Tam se neshledáte s nedostatkem mladých zájemců o obor, ani s nedoučeností, jinde pohříchu už bezmála běžlou. Prameně příprava je na výši, krok s evropskou odbornou produkcí je udržován, a dokonce ani ona pověstná mezera ve vzdělání i n p u n c t o klasických jazyků tady nezeje, výjimkou není ani záběhlost v staré řečtině.

Co totiž pan profesor naučil své žáky, to jest chápout vzdělávací práci jako spolehlivý pilíř naší kontinuity (zvlášt je-li společenství ve stavu nouze), v tom se už s naprostou samozřejmostí dnes pokračuje dál, dokonce se piše o "pražských filozofech".

Avšak na světě není jen filozofie. Je i historie, sociologie, politologie, politická ekonomie, je i myšlení jako takové, myšlení nové, tradiční a myšlení vůbec, tak potřebné k životu pro každou jazykovou pospolitost. Přitom poslední generaci, schopné kvalifikovaně zaplnovat bílá místa ve větším měřítku a vést své následovníky k odborné práci přiměřené našim slavným (nebo alespon lepším) tradicím, je kolem sedesátky až sedmdesátky (její jádro tvorí pověstní střednáci z osmašedesátého roku). Pak už následují drobné skupinky nebo spíše osamělci, ale i těm většinou táhne na čtyřicítku, pokud ji už nepřekročili. A po nich - ?

Až jsem se zalekl té zlověstné pomlčky s otazníkem hodné spíše patosu Kasandřina. Položil jsem tedy třem studentům humanitních oborů (23, 22, 19) s průměrným prospěchem 1,2 až 1,5 a s obecným rodinným zázemím (včetně zájmu o druhou kulturu) pět otázek, a to: 1. kdo byl v r. 1968 u nás ministerským předsedou, 2. kdo to byl a je Ota Šik, 3. co víte o dr. Miladě Horákové, 4. o Katyni, 5. o tzv. moskevských procesech. Z patnácti (3x5) odpovědí byla jedna správná a dvě částečně správné. Patočka by asi řekl: "Ale páni kolegové, na to byste se měli trochu podívat, vždyť o tom tak zajímavě psali... (následovala perfektní bibliografie) .. ale vlastně počkejte, já bych tamy.. (následoval pohyb pro příslušný pramen do knihovny)... snad by vám to pro začátek stačilo... (následoval doplnkový orientační přehled po problému)".

Sice ještě není pozdě, ale už se dost připozdívá. Možnost naplnovat Patočkův odkaz i v tomto směru zůstává doposud otevřena.

konstantin: O právu na dějiny úvaha spíše osobní

Zdá se mi, že většina křesťanů, uvažujících o veřejných věcech, dává přednost konzervativním přístupům a řešením, úctě ke stvořenému, zděděnému a osvědčenému. Z tohoto pravidla podle mého názoru dost výrazně vybočuje text Katolíci a republika. Když jsem jej před několika lety dostal poprvé do ruky, neviděl jsem v něm víc než temperamentní, nezávazné povídání, jaké si rád poslechnu - řekneme - u vína. Zde je únosné dávat je v takto neuspořádané podobě na papír mi nebylo jasné. Moje gusto by to nebylo. - Postupně jsem však začal zakopávat o reakce na tu-to sbírku osobních výlevů a zděšen jsem zjistil, že všude mimo katolické prostředí je brána za bernou minci, ba téměř za reprezentativní katolický hlas. Autorovo osobní vyznání, podle něhož nevěří ani v božství Ježíšovo, staví ovšem katolicitu jeho hlasu do naprosto pochybného světla: stejně tak jeho ztotožnění člověka s oficií - tak daleko meze církevní nauky nesahají (*animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinare iubet*). Urážlivý ton, inspirován - snad - vyjadřováním florianovského okruhu, není neštěstím jen sám o sobě: on svádí k neodpovědnému myšlení a ke stanoviskům, jež by - v přesnějším vyjádření - snad nedržel ani sám jejich autor. Recenzovat tu Katolíky a republiku nechci: musel bych vlastně všechno - kromě osobních autorových vzpomínek - napsat znova; k tak zásadnímu pojemu bych považoval za nutné se připravit delším systematickým studiem; vyzbrojit se na něj jen trochou žurnalistického vtipu považuji za vysloveně nekřestanské.

Autorovi spisu Katolíci a republika patří smutná zásluha, že snížil úroveň debaty o české minulosti na úroveň povýtce pavlačovou. Přesto však zaráží, vstupuje-li potom na tuto národní pavlač - vyzbrojen Witgensteinem, Habermasem, Huhnem, Tourainem, Gluckmannem, Gombrowiczem, Cobbanem, Furetem, Mafesolem a Tonnisem - Cech ze svobodné části Evropy^x a upírá nám všem právo hledat a mít vlastní dějiny. Ti mladí a nejmladší u nás začínají hledat svou národní minulost právě v době, kdy se už i oficiálně začíná rozpadat povinná vize budounosti jako rovnostářského ráje na zemi a kdy se ideologické úsilí snaží už jen udržet přítomnost a zabránit jakékoli změně. Tak se u nás mytus o dějinné nutnosti, násilím vnucovaný shora, střetá s konkrétními dějinami, jež vystupují zdola.

Tvrdí-li dr. Bělohradský, že si člověk vytváří svou minulost jen na základě příklonu k určitému projektu světa a budoucnosti, pak by tuto představu snad nejlépe splňoval Rosenbergův "Mýtus XX. století". Důsledné rozlišení lidstva na árijce a neárijce, vítěštví árijské rasy, tedy pohled po výtce budoucnosti, vnaší hodnotící světlo do minulosti a člení ji z tohoto budoucnostního hlediska. Zdá se mi, že záměna dějin a mytu, příznačná pro Bělohradského článek, souvisí právě s primátem budoucnosti nad minulostí i nad dneškem.

^x Václav Bělohradský; Právo nemít dějiny (Svědectví 76/1985)

Tvrdí-li dr. Bělohradský, že tzv. dějiny jsou "produktem agresivního rozvrhu budoucnosti", pak se mi ani nechce věřit, že si své školní vzdělání skutečně odtrpěl v Praze. Agresivní komunistický projekt budoucnosti se nám přece vždycky předkládal jako cosi bezdějinného: "Sem tam se ještě něco přistaví, ale budovat se už nebude. Všechno bude hotové.", vysvětloval nám profesor dějepisu na střední škole. Ty sporé úseky dějin, na něž taková budoucnost vrhá světlo (Husitské Revoluční Hnutí, Doba Temna, Národní Obrození) jsou prostě jen předobrazenem bezdějinné budoucnosti ("Zpěvy páteční je třeba chápát ve spojení s fejetonem '1. máj 1990' jako básnickou předzvěst šťastných dnů československého pracujícího lidu" - stálo v naší učebnici dějin literatury).

Zdá se mi, že "právo na dějiny" je v naší konkrétní podobě hlavně zápasem o právo na pohyb času. Oficiálně deklarovaná budoucnost je bezčasová, připuštěné momenty z minulosti jsou jejím bezčasovým předobrazenem. To, co si dnes národ vyvzdorovává na oficiální ideologii, je právě dějinný pohyb, živá aktuálnost, jež se liší od nadiktovaných schémat.

Myšlím, že právě proto se naše mladší generace vrhají nejen na knihy o těch dějinných obdobích, která jsou v nemilosti, ale i na to, co jim může osvětlit skutečnou, živou tvář lidí a dob, jež znají jen z ideologických klišé. Od universitní katedry svobodného světa jako by se nás všeck ústy dr. Bělohradského kdosi ptal: "A ty si, Winstone, myslíš, že existence minulosti je skutečná? ... A kde tedy existuje, pokud vůbec?" Náš člověk s říkne prach s hromádky zteřelych periodik, která právě objevil na půdě u příbuzných, a nesměle pípne: "V myslí. V paměti." O'Brien, neboť on to je, jehož dr. Bělohradský téměř doslova cituje, upozornuje: "Vešmi správně. Jestliže (my, stána) ovládáme všechny záznamy, ovládáme všechnu paměť. Takže ovládáme minulost, ne?"^x) Náš člověk polaská pohledem z výkýre náš malý český kulturní svět, svět knuticích průklepových papírů, cvakačících sešivaček a hrčicích remingtonek, zděděných po předcích, dobré se okolo sebe rozhlédne a říkne: "Ne. Všechnu paměť ne."

A je-li to člověk pokorný a vděčný za každý dar shůry, dodá v duchu s Augustinem: "Veliká je síla paměti! Mocná a veliká. Kdo ji založil v celé hloubi? Ona patří k mému vlastnímu Já, ona je založena v mé přirozenosti. Vždyť jaká je síla paměti, taková je síla života v člověku smrtelně živém."^{xx})

Útočí-li kdo na skutečnost dějin, útočí na paměť v národě i na paměť o člověku. Nejsem o nic starší než dr. Bělohradský, a přesto až trnu, jak dramatický úsek českých dějin už obsáhl můj život. Měl jsem to obtížné štěstí, že se jen málo z těchto dějin nepromítlo přímo do mého osobního života: nesu tedy kus českých dějin v sobě, na své kůži a ve své duši. Moje paměť, tato schopnost obsáhnout více než přítomný okamžik, je přece vlastnosti mé duše, je tím, čím je má duše více než mé tělo. A tuto svou duši, jak říká jeden z mých umučených krajanů, "jsou si nevymyslil. Setkal jsem se s ní, se svou duši - ano - na této cestě. ... A to setkání nebylo žádným náhlým zjevením. Vyplývalo pozvolna z určitého pocitu stálosti a trvání v životě."^{xxx})

- - - - -

x) George Orwell: 1984

xx) Augustin: Vyznání

xxx) Josef Čapek: Kulhavý poutník

Kdo tedy uplatňuje své právo na dějiny, kdo hledá jejich skutečnou podobu, je si vědom své duše, duchovního rozmeru své existence. To platí o národu i o jednotlivci. - I napadne tě probrat si, co se vlastně všechno o duši řeklo za dva tisíce let trvání naší církve všeobecné. Sáhneš po Slovníku základních teologických pojmu (arcit vydaném v Mnichově^X) - kde bychom u nás vzali co podobného). A zjistíš, že Duše, Seele, je první polovinou pojmu Seel/sorge. Víc nic. Ona tam u nich není základním teologickým pojmem. Takže zase to, co přichází ze svobodného světa, splyvá s tlakem, který na nás doléhá z (naši místní) hůry. Porovnejme:

Někdy v polovině sedmdesátých let proběhla v pražském novinářském klubu odvážná akce, kterou uspořádalo Státní židovské muzeum: série tří přednášek o bibli (míněn Starý zákon). V sále nabito, o mladíky s výbojním výrazem ve tváří a s biblí v ruce nebylo nouze. Vědecký pracovník zmíněného muzea zahájil cyklus rečí o tom, jak tu bibli správně chápat. Měl asi strach - byl nervozní a tráslý se mu ruce. A byl listopad, tedy za řečnickým pultem červené sukno a Profil s bradkou. Ono ve Starém zákoně není o duši ve smyslu křesťanské tradice mnoho řečeno: ale ten muž soustředil svůj útok proti náboženskému chápání bible právě do tvrzení, že člověk přece nemá duši. Patrně na tom dost záleželo, protože to stále opakoval, tráslý se mu ruce, za ním viselo červené sukno a Profil s bradkou.

- - -

Je-li paměť charakteristikou duše, je pochopitelné, že lidé bez duše by vytvořili i společenství bez paměti. Jestliže však duše "smysly pocituje, rozumem myslí a poznává, vůli žádá a zamítá; odtud pak cití radost a žal, hněv a bolest, má naději a bázen", jak to shrnuje Komenský^{XX}), pak kontinuita našeho bytí není jen v rozumovém poznání, ale i v "radosti, hněvu a bolesti", jež cití naše duše. A zas je tu potíž.

Pokud se totiž dobré pamatuji, někdy na podzim r. 1968 se u nás v Čechách začalo cítit říkat "emoce". Znamenalo to podstatný významový posun. Emoce jsou v českém newspeaku něco nepatřičného: je třeba jednat bez nich, a jsou-li, tedy proti nim. Už mi ani nevadí ten komický detail, že "jednání bez emocí" požadují zpravidla ti polemici, jimž jde takřikajíc pěna od huby. Ale chtě nechtě se musíme pozastavit nad tím, že právě při onom - tolik ceněném - "jednání bez emocí" jednají lidé proti všemu zdravému rozumu a spoluvtvářejí tak ono iracionální, absurdní ovzduší, v němž dnes žijeme.

V exulantském tisku se občas dočteme, že východoevropské režimy provádějí se svými občany "brainwashing", díky němuž starší lidé zapomínají a mladší už vůbec nevědí. Tento nášor odpovídá všem zkušenostem. Jistě, historické vědomosti našich mladých jsou přetržité a nesoustavné, ale mluví-li člověk s mladými (a nejen mladými) Němci nebo Holandany, i tady trne, kam že to padají historické zkušenosti a souvislosti. A jak se tak divám na obrázek v televizním programu - nový seriál: syn politické vězenky v roli Klementa Gottwalda - ptám se: není to spíše jakýsi "heartwashing", výplach ardece, který má člověka přesvědčit, že jeho historická i osobní pamět nemá místo ani v osobním, ani ve společenském životě, že "nemá cenu", protože

- - - - -

x) Kōsel Vrlg, München, 1962

xx) Orbis pictus

nepomáhá člověku žít? Mám dojem, že naši lidé spíš vědí než nevědí - to je ovšem jenom věc rozumu; potíž je v tom, že nevědí, co s tím - a to už je věc srdce.

Obávám se, že myšlenkový cynismus, který nabývá vrchu v životě naší společnosti, je právě výplodem racionalizace onoho neblahého citového rozpoložení, jež kdosi z mých přátel označil za "přebolelé bezvýchodné". Jistěže i na rozumu stojí kontinuita naší duše, jež "si pamatuje, co poznala, a z toho vytváří nové poznatky"^{xz}). Ale zda se mi, že tím najtrvalejším v naší paměti je cit a že na něm do značné míry stojí i kontinuita života společenského, alespoň natolik, nakolik je život společnosti určován naším osobním nasazením pro společenské hodnoty.

Přál bych si velice, abychom podrobili revizi ten současný ideál věcného, racionálního jednání, prostého "emoci". Ochromuje nás a v ničem nám nepomáhá. "Hrozné je", uvažuje Orwellův Winston, "že Strana lidí přesvědčuje, že na tužbách nebo pocitech nezáleží, a zároveň je zbavuje moci nad hmotným světem. Jakmile se člověk jednou octne ve sporech Strany, pak doslova nezáleží na tom, co cítí nebo necítí, co dělá nebo nedělá. Člověk prostě zmizí a nikdo nikdy už neuslyší ani o něm, ani o jeho akutích. Je vyhnat z proruč dějin."

Tradičnímu křesťanskému pohledu na člověka daleko spíše odpovídá soulad cítu a rozumu, vůle i smyslů, reflexe i spontaneity: "Jako je tedy lepší, aby člověk dobro i chtěl i je prováděl vnějším činem, tak také k dokončnosti mravního dobra náleží, aby byl člověk k dobru pohybován nejen vůlí, ale také smyslovou žádostivostí, podle slov žalmu 83: 'Mé srdce i mé tělo jáasají v živém Bohu'", napsal už svatý Tomáš.^{xx})

Domáháš se práva na dějiny a na čas - a pak hledáš těžiště trvání v lidské duši, namítnu si, když po sobě čtu, co jsem zatím napsal. Jak je to vlastně s trváním a dějinovým pohybem?

Z exulantského tisku zaslechneme občas povzdech, že se u nás zastavily dějiny. Jistě, jsou u nás období, kdy jako by jen něco tiše klíčilo pod sněhovým přikrovem a když to pak vyráší, člověku se až hleva točí z té rychlosti. Ale jaký je smysl těch dob po devětatřicátém, po třiapadesátém, po devětašedesátém... Klíčí tu budoucnost skutečně, nebo jen spí a přichází pak odněkud zvenčí? "... kde všude vyrudlé písmo tahů tak starodávných/ kde všude dny památné, dýlící myrtou a rozmarýnam/^{xxi} přes léta válek a morů v minulost ukazují mi", říká básník^{xxii}) na počátku německé okupace a mně to připomíná ten hled po historickém poznání u našich mladých, tu rychlost, s níž mizí z obchodů knihy o české minulosti. Pod povrchem Nicnedělní se přetlačuje houzevnaté hledání vlastních kořenů se stejně houzevnatou snahou cestu ke kořenům uzavřít, se snahou předstírat, že minulost je jen zásobárnou ideologie, že ji lze jakkoli přeznačit, že jen "ukázněná mysl chápe skutečnost" (Orwell). Je to podzemní a vnitřní boj o člověčenství lidí, o člověčenství v člověku.

K tomu zase vzpomínka.

Těsně před vánoci na počátku padesátých let jsem šli s otcem na Masarykovo nádraží pro stromek, který nám kdosi edukativní poslal drahou. Byl jsem děcko a nějak jsem, že jsou to mé poslední vánoce s otcem, s nímž se sejdou až za mnoho let. Ale on to jistě věděl - zmizela už řada jeho přátel a procesy byly v plném proudu. Byla už tma a na prostranství před nákladovou

^{xz}) Jan Ámos Komenský: Orbis pictus

^{xx}) Summa theologica

^{xxii}) Jan Zahradníček: Korouhev

rampou plno sněhu. Nikde nikdo: kus před rampou stála pootevřená bedna. Otec do ní nahlédl. "Podívej, to jsou klávesy", zvolal překvapaně. "Zkusíme sestavit oktávu, pojď. - Tak tohle bude F, tady přidáme G..."; začal brát klávesy z bedny a klášt je ne sníh, jednu vedle druhé. - Tuhle vzpomínku jsem dlouhá léta pocitoval jako klíčovou, aniž jsem plně chápal proč: měl jsem na ty vánoci ještě několik dalších vzpomínek. Dnes mi splývá s touž básni, ze které jsem už citoval: "Zda milovat lehko, zda umírat lehko, vás ptám se, / vás, hřbitovu rezavé kříže jmen v nepamět odcházejících...", a postava muže, který se uprostřed strachu a teroru padesátých let raduje z vánoc, z dítěte vedle sebe a z klaviatury ve sněhu, mi vyzačuje onu volbu, která je mírou lidskosti: tyto doby je totiž možné bud přežít - nebo prožít. Tato volba, zda totiž budu nebo nebudu přítomen svému vlastnímu životu, se týká každého člověka bez ohledu na vzdálenost, v níž se odohrávají věci podstatné pro jeho dobu. Společenství lidí, kteří vědomě prožívají svou dobu a nesou ji na svém těle i ve své duši, přenáší dějiny přes zdánlivě bezdějinné časy a vytváří tak vklad, který musí zhodnotit až doba následující, bude-li to ovšem umět.

- - -

Jak jsem už řekl, myslí většina katolíků spíše konzervativně. Autor Katolíků a republiky kupodivu tvrdí, že u nás už není co konzervovat. Tento výrok považuji za zcela mimořádně neodpovědný bonmot, protože dokud je co ničit, dotud je ještě co uchovávat, a čím je toho méně, tím energičtěji se o to musíme brát. Zvláště to platí, myslím si, o vazbě národa na jeho skutečnou minulost, na skutečné historické kořeny.

Autor Katolíků a republiky neslyší o národu rád. On patrně pamatuje velkohubé vlastenecké projevy z časů první republiky. Já ne. Ale snad dovedu pochopit, co mu na nich vadí: vychloubání něčím, co bylo tehdy zcela snadné - věrnosti, která tehdy nic nestála, láskou, od níž setehdy nic nežádalo. Dnes si lásku k svému národu nedovedu myslit bez soucitu a milosrdenství, dnes je to láska k "opuštěné ženě, skličené na duchu", k "ubohé, blehané bouři, bez útěchy": je to láska, která musí unést naději, přenést ji na druhý břeh.

Pro autora Katolíků a republiky je národ jen anonymní, abstraktní dav, který se lhostejně valí okolo vlastních dějin a má jen přízemní, sobecké zájmy. Je to sebor lidí, jež autor nezná a o nichž nechce nic vědět. Národ jsou ti druzí.

Od tohoto národa odlišuje mukly z padesátých let. Snad mám částečné právo se k nim - jako k mravní kategorii - počítat, jako každé z těch děcek, pobíhajících za dráty. Ale kdo je pak vlastně národ? Nejsme to spíše my, kdo jsme pod touto národní kalvárií dostali přidělen svůj kousek historie a dosud se s ním nějak potáčíme nahoru? Neseme ji tak či onak na svém vlastním těle a jde to pomalu. Těm, kdo nás sledují z většího odstupu, se někdy zdá, jako by se nic nedělo: oni už stačili poobědvat, vyřídit několik obchodních záležitostí a podískoutovat o naší situaci a my porád ještě stoupáme a lezeme, zmoreni a upeachtěni. Ale musejí dějiny vždycky znamenat rychlý sled vnějších událostí? Musí čas vždycky ubíhat rychle? - Nevím.

Rudolf Battěk: Nefilozofický pocta filozofii
(Ladislavu Hejdánkovi k šedesátinám)

"Vidím vousy, ale nevidím filozofa"
(francouzské příslövi)

Příj je zcela pochybná představa, podle níž pěstovat úvahy a rozpravy o všem jseucím i nejsoucím je vyhrazeno jen těm, kdož získali pro tuto pozoruhodnou lidskou myslivou činnost odborné vzdělání, dnes pravděpodobně možné jen studiem na odborných učilištích univerzit. Zatímco v dobách dávno minulých bylo lze své vlohy v tomto oboru pěstovat v postavení soukromého žáka více či méně uznávaného učitele bez "indexu lectio-num".

Současnost v tomto cípu střední Evropy jakoby opět nahrála této staré, trochu zapomenuté a v nedávné minulosti snad i nepotřebné formě vzdělávání. Možná, že by naše společnost opravdu nedokázala užít tolik filozoficky vzdělanych občanů na postu filozofů, kolik se jich dnes hlásí na tento tak dokonale nepraktický, úzce utilitárně nevyužitelný obor. A to ještě uvažme, že mnozí z těch, kdo by rádi poslouchali slova filozofů, u vědomí beznadějnosti svého pokusu být přijati ke studiu přede mn vzdávají svoji přihlášku. Činí jistě dobré, nebot na našich univerzitách není dnes místo pro svobodně vzájemající, nic autoritativně nerespektující vanutí ducha.

Přesto bych neměl odvahu prohlásit, že tato doba a toto místo nepřeje filozofii a filozofum. Filozof je už svou podstatou duch nespoutaný předsudkem pravdy ani předsudkem lži; každý z nich se pokouší vyslovit (vášměte si, jak málo je mládých filozofů) svůj díl své pravdy a svůj díl svého odpisu k nepravdě, aniž by byl schopen poskytnout zcela přesvědčivý instrumentář (zpravidla najde o žádnou mnemotechnickou pomocí), jímž je vždy a opět jen nové a opakováne slovo.

Jako mnozí jiní i já zastavám názor, že všechni lidé jsou svým způsobem filozofy. Karl Popper na to téma piše ve své knize *Auf der Suche nach einer besseren Welt*:

"Jeden proslulý a duchaplný článek mého přítele Friedericha Waismanna, který zemřel v roce 1959, má název 'Jak se dívám na filozofii' (*Contemporary British Philosophy*, 3. serie, 2. vyd., Londýn 1961). Mnohem se v tomto článku obdivuji a v mnoha bodech se s ním plně ztotožnuji, ačkoliv můj postoj se od Waismannova zcela odlišuje.

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

To všechno je velice zajímavé; a kromě toho Waismann říká, že s touto akademickou činností sympathizuje, ba dokonce se na ni velice pedálí. Je očividné, že je sám tělem i duší filozofem ve smyslu této vybrané skupiny filozofů, a je zřejmé, že nás chce naznačit nadšením, které sdílí ti nejlepší členové oné exkluzivní společnosti.

Já se dívám na filozofii zcela jinak. Věřím, že všechni lidé jsou filozofy, i když někteří více než druzí. Přirozeně souhlasím s tím, že existuje ona zvláštní vybraná skupina akademické-

kých filozofů. Naopak si ale myslím, že mnohé svědčí pro ony lidi (i ti jsou v mých očích jakýmsi druhem filozofů), kteří akademické filozofii nedůvěrují. Každopádně jsem rozhodným odpůrcem teorie, která, ač nevyslovena, spočívá v základech skvělého Waismannova eseje. (Tato myšlenka zřetelně zaznívá z Waismannových poznámek, např. 'Ve skutečnosti je filozofem člověk, který hledá trhliny (rozpor) ve výstavbě našich pojmu tam, kde druzí vidí jen ztrácející se pěšinu všednosti.')

Samořejmě souhlasím, že bylo několik málo skutečně velkých filozofů, kteří byli hodni obdivu, i když nebyli vskutku velcí. Ale i když to, co vytvořili, má význam pro akademické filozofy, není to filozofií v tom smyslu, v jakém je malířství dílem velkých malířů anebo např. filozofie předsokratiků, dávno vytvořila skoro celou akademickou filozofii."

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

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

1/ Bud jste filozofem v první instanci, což znamená, že nemůžete nebo nechcete umět nic jiného než přemýšlet o sobě a o všem, co vás obklopuje. To samo vzbuzuje podivení těch, kdo něco jiného umějí a dokonce to dobrovolně či nuceně dělají.

2/ Filozofy v druhé instanci jsou ti, kdo, ač vykonavají různá jiná povolání k uchování své kmotné existence, si nedovedou představit svoji životní cestu bez filozofické rozvahy, bez údivu a hledání, bez zkoumané nedůvěry a potřeby podrobovat kritické rozpravě i "definitivní" soudy pronášené z pozice moci.

3/ Filozofy v třetí instanci jsou ti, kdo sice nenalézají zálibu v exkluzivitě myšlenek snovajících mnohdy těžko uchopitelné a pochopitelné predivo filozofické pavučiny, ale cítí jakousi skrytou sympatii k těm, kdož se touto na pohled nelibou a produktivitě práce a objemovým ukazatelům výroby nijak nepřispívají činností zabývají. Takže i tyto tiché, nikoho neobtěžující sympathizanty je nutno zahrnout mezi filozofy, neboť sám jejich postoj skrývá v sobě moudrost přemýšlivosti.

Netvrdím, že všechni ostatní filozofy nejsou, usuzuji pouze, že tato čtvrtá instance, zdánlivě antifilozofická, je tvořena lidmi, kteří by se cítili velmi trápě i utrápeně, kdyby někdo od nich požadoval, aby v kádrovém dotazníku vyplnili kolonku "filozofická příslušnost" a strucně ji popsali. Patrně by se zhstili této povinnosti zajišťujícím sdělením: "V souladu s duchem vládnoucí ideologie prohlašuji, že jsem nikdy nic nemál a ani dnes nic nemám proti materialistickému výkladu světa." Pro jistotu dodávám, že tento dotaz není občanům kladen ani jako predpoklad přijetí do zaměstnání. Zdá se, že vysledovat skutečné smýšlení lidí je dost obtížné, a tak se nedivme, že si nejsme jisti, zda nás spolupracovník v zaměstnání, nás souused v domě či nějaký vzdálený příbuzný není skrytý kantovec nebo hegelian, freudista nebo dokonce nihilista. Jdete po ulici a potkáváte své spoluobčany v oblecích, s pokryvkami hlavy a v obuvi nejrůznější tvarové a barevné harmonie či kříklavého nesouladu. Ale z výrazu jejich tváře a pohybu jejich těl neusoudíte, co se skrývá v jejich hlavách - nejen na co myslí, ale jak myslí. Zavrhujece predstavu, že by mohli patřit k nemyslící mase.

Zakazovat a omezovat, k čemu lidský duch těkne, po čem prahne, čemu se tenkí oddat, se tenkí pěstvit, nikdy nevedlo a nevede k cíli. Spoutat lze člověka na rukou i na nohou, je možné zavřít ho pod devaty zámky, ale pakud nebude zbaven života, nevzdá se svého výsostného práva zvažovat svůj osud, své životní

ťhudba dílem velkých skladatelů. A mimo to, velká filozofie, jako

ústili do všech myslitelných nuancí i ve všech myslitelných vztazích. Jakmile člověk dosáhl stadia řeči, nezbývalo mu než se dorozumívat, slovy působit na jiné, aby oni porozuměli jemu, ale i on sám sobě. Zárodky filozofického ducha lze bezpečně hledat někde v dobách prvních skřeků a zvolání. Dnešní filozofická produkce, obrazující naruby každou píd pudy pojmu, výpovědí, teorií a představ, není než pokračujícím pokusem o slovovat, dorozumívat se i hledat porozumění - je to možná složitá, ale navýsost potřebná komunikace, již nelze zrušit v jejím svobodném plynutí. Všechny pokusy omezit či dokonce zastavit toto plynutí, jichž jsme byli u nás v poválečných desetiletích svědky, troskotají i s beznadějně falešným sebevědomím jejich inspirátorů.

Prožil jsem tuto etapu našich moderních dějin jako její sebezpytující současník. Moje filozofická propedeutika začínala ještě ve válečných časech; sbíral a navlékal jsem strípky filozofického rozmyslu z myšlenek Masarykových a to snad nebyl ten nejnevhodnější vstup do sféry lásky k moudrosti. Ale já spíše než filozofování objevoval u Masaryka některé vzácné vlastnosti praktického jednání, jeho mrvní etos neselhání a vytrvání. To bylo předznamenání mého dalšího klopotného hledání. Byla období, kdy jsem zcela ztratil i jen pasivní kontakt s filozofickým myšlením. A když jsem začal v roce 1948, už s určitými životními zkušenostmi, vnikat do tajů teoretického myšlení, byla tato šance zastavena s naivní brutalitou, jakou se může vykázat jen koncept učení všech učení. I ostýchavé (jak o on sám) přednášky prof. Tardyho z dějin filozofie byly většinou zapálených svažáků přijímány jako něco už nutně překonaného, co naši revoluční době nemůže nic říci, a i to bylo v dalších semestrech přehlušeno studiem jediné poznání filozofické pravdy doplnované ideologickými traktáty. Ještě jsem stačil udělat zkoušku z normativní teorie práva u prof. Roučka, která mě okouzlila svojí přísnou, dokonale logickou stavbou, ale pak až do konce studií nám byly přednášeny jen sporé náznaky vědeckého přístupu, i když formálně jsme byli utvrzováni, že se nám dostává jen a jen té jediné, opravdové, nejvědečtější vědy. Měl jsem zapsán sešinár z logiky u dr. Tondla a pokoušel jsem se předložit disertaci na toto téma. Bylo to v roce 1953 a já měl to štěstí, že jsem se seznámil s prof. Patočkou; byl už tehdy vyřazen z práce na fakultě a pořádal zbytky Masarykovy knihovny, umístěné v budově prezidia Akademie věd. Chodili jsme za ním s mým přítelem, filozofickým nadšencem, do kabinetu a prof. Patočka mi nabídl konzultace. Na dlouhých procházkách cestou z Národní třídy přes Malou Stranu Nerudovou ulici doprovázeli jsme ho až do Břevnova, kde prof. Patočka bydlel. Byl to vlastně můj první kontakt (reálný) s filozofií a filozofem. Přiznávám, že jsem byl tehdy značně zmaten a nesstačil jsem souvislosti Patočkova klidného, pomalého výkladu s dlouhými odmlkami a charakteristickými gesty prstů jeho ruky souvisle vnímat. Fenomenologická intencionalita bylo to poslední, na co jsem mohl být připraven tehdejším vysokoškolským studiem, a něco zcela nepoužitelného pro moji práci o dialektické a formální logice, která se měla opírat o právě probíhající diskusi na stránkách sovětského filozofického časopisu.

Připomínám si ještě, že jen málokdy prof. Patočka zavadil o nějaký běžný problém životní praxe. Jednou se nějak zmínil, že má starosti s ústředním topením a my jsme se nabídli - oba vyučení černému řemeslu - podívat se na to. Když tehdy několikrát ty naše cesty do Břevnova u kotle ústředního topení,

který jsme rozebírali za neutuchající diskuse o přednesené nám látce. Po práci nás vždy pan profesor pozval na čaj, ale to už se zpravidla omluvil, aby se mohl věnovat své práci. Musím dodat, že ten kotel jsme už dohromady nedali a dodnes nevím, kdo to učinil za nás - my jsme se holt s mým přítelem cítili spíše filozofy než topenáři, což bylo dost markantní i tím, že prof. Patočka nám to nikdy nepřipomeml - ani jej kotle zřejmě taklik nezajímaly.

Docházela jsem tehdy také na filozofickou fakultu na večerní přednášky prof. J. B. Kozáka, jenž byl rovněž vyřazen z normální pedagogické práce. Jako charakteristickou ukázkou té doby uvádím, že prof. Kozák si všiml nové tváře na přednáškách a po jedné z nich se se mnou zastavil, aby zjistil, kdo jsem. Věděl, že na jeho kurzy jsou povinně posílání horliví studenti - svazáci, kteří měli hlídat, co pan profesor vykládá, a zavádět a usvědčovat jeho filozofický idealismus. Já tehdy neměl dost přesvědčivých argumentů, abych ho ujistil, že nejsem jedním z nich, obzvlášt jako absolvent bývalé Vysočeky politické a sociální, a v rozpacích, domnívaje se, že to bude dostatečným důkazem mé lidské slušnosti, jsem mu sdělil, že jsem příbuzným prof. Alexandra Sommra-Baťka, jehož on znal z veřejného, trochu podivinského vystupování ještě z doby po první světové válce. Asi jsem ho moc nepřesvědčil. Prof. Kozák hovořil v tom semestru na téma z novověkých anglických dějin, užíval opatrné formulace, vyhýbaje se záměrně interpretacím, které by mohly působit draždive na ty zapálené filozofické materialisty, ochotné dokazovat panu profesorovi, jak je zpátečnicky zaostalý. A tak jsem si z jeho přednášek neodnášel ten hluboký pocit údivu nad tím, co všechno může obsahovat filozofická diskurze, jak to na mě vyzařovalo ze soukromých monologů prof. Patočky.

Nicméně od té doby se zakorenila v mém vědomí představa, že být filozofem nese v sobě určitou apriorní potřebu být nutně sám sebou a neopustit toto sebepotvrzování pod žádným, sebemocnějším vnějším tlakem. Pravý filozof neselhává, učiní-li tak, nepotvrzuje se jako filozof. Je to velmi jednoduchá rovnice. Opustit některou vlastní teorii, již uznám v dalším za nesprávnou, není selhání, je to zcela oprávněné, pokud tak činím jen s výhradně z ~~vnitřní~~ myšlenkové motivace a ne z vnějších příčin existančního prospěchu či obav. To vše není výsadou filozofie, takovýto mravní příkaz je obecně platný pro každou činnost; jenže výsada filozofie spočívá např. v tom, že je specifickou "starostí o duši", jak se o tom popisuje jiný "zapužený" český filozof, Radim Palous, jenž individualizaci poslání filozofie a pojem "moje filozofie" shrnuje do výpovědi o osobním vztahu, o individuálním způsobu lidského žití, což je už samo o sobě vždy určitým filozofickým konceptem.

Napsal jsem, že se nedomnívám, že tato doba nepřeje filozofii, což mimochodem stejně platí i o náboženství. Žijeme v uzavřené společnosti silného mocanského reglementu. Znamená to, že svobodnemu vanutí ducha jsou stavěny překážky, zábrany, je zdvihán prst a duch je kacEROVÁN - vanout může buď k východu nebo od východu, každá jiná směrovka je podezřelá a nežádoucí. Marušit tento monopol znamená vyvinout zcela osobní úsilí se všemi případnými riziky. Ale doby útlaku a zákazů vždy probouzely silné povědomí solidarity a především nutnost ne-podlehnut nabízené privilegizaci za cenu intelektuální rezignace. V takové společenské situaci, a bylo tomu tak vždy i v minulosti, jednotlivci, silní ne počtem, ale vědomím svého

poslání, hledají zpřetrhané nitky historických souvislostí, tradice a pokračování přirozené linie zpytování národního vědomí. Je to období ducha neoficiality, nekonformity, spojených s omezeným i omezovaným působením, s neustálými pokusy moci zamezit, zničit a definitivně ukončit tento nepokoj lidského ducha. Je škoda, že moc si neuvědomuje, jak touto činností, prý snad na ochranu duševního zdreví občanů, ve skutečnosti těžce poškozuje společenství obce v jeho nejbytostnějších zájmecích.

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

Ani obrovský objem naseho přírodovědného poznání od dob antiky nic nezměnil na trvající rozpornosti našich filozofických soudů. Pereme se vlastně stále se stejnými fenomény, jaké trápily a nutily k výpovědi naše antické i středověké předchůdce. Ve filozofii, naštěstí pro filozofy, není nic dořešeného. My všichni, filozofové v první, druhé či třetí instanci, jsme stále stavěni do pozice v údivu hledajících.

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

březen 1987

Rudolf Batték: Neteologická pocta teologii
(Jakubu Trojanovi k šedesátinám)

Někde na konci svých Esejů z ostrova z roku 1970 jsem napsal: "Zápas o své vnitřní osvobození musí svést každý sám, k tomu nám druzí mohou pomoci jen nepřímo. Každý z nás bude volit jiný odrazový můstek, jinou sestavu poznatků a často i jiné hodnoty. Avšak tam, kde budeme doplnovat své osobní jistoty prací ve společnosti a pro jiné, budeme nutně hledat spoljance, budeme se sdružovat a solidarizovat i vyžadovat vůli ke spolupráci.

Filozof, teolog a politik se musí spojit pro stále nové a epakované vytváření lidské a společenské koncepce inspirované a korigované tvořivou imaginací umělce.

Pokud k tomuto diferencovanému, ale harmonickému spojení v podstatě společenských úkolů a účelů nedojde, budeme svědky neustálého nepochopení lidského údělu, a co víc, nemožnosti nevidět sami sobě a jiným lidem život podle pravdy, s osobní kázní a ve svobodě."

Tuto svoji spíše vizi než domyšlenou představu o optimální koordinaci specializovaných odborností jsem napsal z pozice "research" sociologa, jemuž bylo v roce 1965 po prvé a jen na

krátkou dobu umožněno pracovat v oboře, pro nějž měl obecné předpoklady a jenž pro něho ztělesňoval určitý obecný pohled na spektrum společnosti, tolik potřebný pro porozumění tužbám a potřebám masového občana (a general man).

Přijímám Popperovo tvrzení, že "všichni lidé jsou filozofy, i když někteří více než druzí", s nímž však nesouhlasí nejen mnozí filozofové, ale i četní laici. Mně se však přesto tento názor líbí, ne pro šíři jeho tolerance a demokratismus při posuzování právě té odbornosti, ale z prostého zjištění, že snad každý jedinec se alespon jednou v životě dostává do situace, kdy je doveden k zamýšlení nad sebou, nad svým chováním a jednáním, nad cíli svého pachtění, usilování, ba i nad svou pomíjejícností.

Když takto usuzuji, láká mě myšlenka položit otázku, do jaké míry může platit, že my všichni vedle toho, že jsme ekonomy, topiči, úředníky, hlídači nebo básníky, politickými tajemníky nebo čističi výloh, jsme také teology (i když někteří více než druzí). Je-li teologie racionální interpretaci náboženské víry, praxe a zkušenosti nebo specificky pojato druhem systematického přemýšlení o Bohu a jeho vztahu ke světu, lze téměř vkloučit, že existuje člověk, který by se nedostal do osobního zaujetí problémem Boha, božského, víry a náboženství. Ač tedy nepochybňě existuje něco jako akademická teologie, jíž se zabývalo a zabývá mnoho jedinců jako celoživotní intelektuální prací, její smysl by nebyl naplněn a dostatečně zdůvodněn bez denní všední potřeby člověka klást svůj život do roviny sub specie aeternitatis. To většina z nás zpravidla nečiní denně a se stejnou naléhavostí, ale nikdo se z této roviny své existence nemůže vyvázat, ani ten, kdo se prohlašuje za ateistu.

V nějaké podobě a v určitých okamžicích se v životě s fénoménem "božského" setkáváme a pokousíme se s ním vyrovnat všichni. Z toho vyplyvá i můj optimismus, přijímající teologické myšlení jako integrální součást úsilí lidstva při hledání našich možností společenských, pozemských a s nimi úzce spojenou a na ně navazující potřebu přesahování naší pozemské určenosti. Zdá se mi, že specifikum "lidského" není jen v samé schopnosti jazyka, vsestranné vzájemné komunikace a duševního zpracování časového rozměru minulosti, přítomnosti a budoucnosti, ale především ve zcela mimořádné schopnosti přijmout či zvažovat principy, přesahující oblast racionální "jistoty". Teologie znamená a predpokládá vědomí jistoty Boží existence, ale já považuji za teologii i vědomí její nejistoty, ba dokonce i její popírání.

Domyslíme-li naši lidskou situaci, zdá se velmi zvláštní, že vedeeme spory o tak "odlehlé". Spor o "božské" se může zdát sporem o nejodlehlejší oblast lidského, jakmile však božské vstoupí do vědomí vírou, je naopak něčím nejbližším, nejnutnějším a vlastně trvale přítomným.

Pokusy vymazat náboženské vědomí z paměti člověka, znepřítomnit ho ve zvěcnélém podobě člověka hledajícího a užívajícího jen a jen pozemský horizont blahobytu nejsou reálně uskutečnitelné. Naopak, společnost, která nedokáže plnomocně a smysluplně integrovat teologické myšlení jako výraz harmonické životní syntézy, což zdaleka neznamená vždy jen přijetí biblického poselství, bude trpět chronickou bezradností, neustálým narážením na mez, kterou si vytvořila ztrátou pokory vůči potrebě člověka klást si i cíle přesahující pouze ony pozemské. Ano, většina našeho lidského společenství nežije v plnosti duchovní integritety. Hierarchie a stupnovitost poznání a víry vytváří nepřeklenují region individualizací - široký rejstřík duševního života jednotlivých lidí. Všechny pokusy převést tento oceán duchovní

potence na společného jmenovatele v rovině filozofické, ideologické, umělecké, politické, ale i náboženské jsou neplodné a člověku neprospěšné. Člověk sjednocený (a uniform man) – to by byla podoba pravého démona, odlištená schránka magické bytosti. Nedomnívám se, že by člověku kynul nějaký prospěch z toho, kdyby se teologicky sjednotil a rozplynul se v jakém-si statistickém průměru věřícího občana (a united believer man). Obávám se, že jednotná víra by se mohla stát prachobýcejší všednosti a jako taková i holou zbytečností. Je-li víra dar, je to vždy a znova dar nevšední, zvláštní a nikdy ne stejně opakovatelný. Jen proto může být sama teologie sporem o tomto daru, nejen jeho explikací.

Strategie "božství" v životě společnosti doléhá dnes snad s ještě větší naléhavostí na řadového občana, právě proto a přesto, že člověk si tak velkolepým způsobem dokazuje svoji genialitu v nejrůznějších oborech své činnosti. Co všechno jenom umíme vymyslet a vyrobit, v kolika směrech jsme už dokázali přírodu nejen napodobit, ale dokonce ji překonat, přetrumfnout. Vždyť i heslo "překonej sám sebe", jako podnět vydat ze sebe maximu, je věnčeno optimistickou gloriolou člověka, jenž nechce znát žádná omezení. Ale dnes už všichni víme, že tomu tak není, čím více toho odhalujeme z tajemství materie, energií, poli, tím větší oblast násí neznalosti vyvstává před námi očima. Každé poodhalení roušky v oblasti neznámého je současně jejím zvětšením a rozšířením. Cesta za poznáním vlastně není přibližováním, nýbrž zcela paradoxně faktickým vzdálováním – po každém novém poznání se oblast dosud neznámého nezmensuje, ale mnohonásobně zvětšuje. Je to jakási obdoba "rudého posuvu": poznatelný, ale nepoznaný vesmír se rozpíná.

Měla-li by platit doménka, že Boha si člověk v předhistorických dobách vymyslel, protože si mnohé přírodní jevy nedovedl jinak vysvětlit, muselo by to platit pro současnost ještě víc. Teologickou tezí je, že Boh je existenciálně jisté bytí – jehož jistotu stvrzuje člověk náboženskou vírou. "Nevýhodou" tohoto chápání je, že tato jistota ve víře je nepřenosná a racionálně neprokazatelná, neboť všechny důkazy boží existence mohou být jen formálně logickou dedukcí. Proto se snad moderní teologie ani nepokouší existenciální jistotu bytí "božského" dokazovat.

V podvědomí každého člověka je fakt sporu v myšlení o Bohu fixován průběhem jeho socializace – každý jedinec se s touto otázkou dostane v nějaké podobě do styku a podle svého intelektuálně konstitučního založení se s ní vyrovnává vlastně celý život. Toto vyrovnávání se pohybuje ve třech možných základních rovinách:

- A/ výrazný či méně výrazný respekt vůči fenoménu "božského";
- B/ postoj indiferentní;
- C/ postoj ateistický až antiteistický.

Výhodou každého teologa v pravém slova smyslu je fakt, že nutně patří do kategorie "A", neboť at už je jeho pojetí principu "božského" jakkoli specifické, nemůže ho popírat – teologie popírající Boha by byla velmi zvláštní. Z toho by vyplynulo, že lidé, kteří princip "božského" nepřijímají nebo dokonce popírají, nebudou asi teology ani v tom široce chápáném výkladu. Zatímco názvy jako "sociologie pro každý den" nebo "filozofie všedního dne" se tu a tam objevují jako tituly publikací, označení "teologie pro každého" by zněla jako znevažování vážného.

Nezbývá než doufat, že teologie a teologové nebude u svých úkolů přijímat jen v podobě úzce specializované odbornosti,

ale naopak, že příjmu pozvání ke společnému stolu, na němž se hromadí atále nové a naléhavé úkoly našeho pozemského spo-
lečenství. Perspektiva jejich postupného, trvalého odkrývání
i dočasného, dílčího řešení nemůže zahrnovat představu, že
někdo bude od tohoto úkolu, od této práce odháněn jako nepří-
slušný a někdo jiný se bude cítit, jakoby svým nejvyšším
skupinovým poznáním, pověřen plnit ulohu jedině oprávněného
své pravdy lidu sdělovat, lid vést a o lidu za lid rozhodovat,
zatímco kazatelé slova Božího budou zaháněni a zbevováni
svých posluchačů.

Teologické myšlení, v mnohem paralelní myšlení filozofické-
mu, plní svoji nezastupitelnou funkci nejen pro člověka nábo-
žanského (a religion man), ale v obrazu lidství tvoří dimenzi,
bez níž by člověk byl vlastně zbaven možnosti směřovat k plné-
mu sebeuvědomění.

Upouštím od pokusu dokazovat, že všechni jsme v té či oné
míře teology, ale nic mě nemůže pomítnout, že nesporný teolog
mezi námi, přítel Jakub Trojan, dosáhl věku, kdy snad už je
dovoleno i přiměřeno projevit radost z toho, jak se v jeho
osobě snoubí moudrost teologická s moudrostí lidskou, což obo-
jí, jako vzácný dar, můžeme ocenit zejména my, kdo jsme se
ocitli v jeho společenství.

březen 1987
