

Filosofická kosmologie 27 (JST)

Ladislav Hejdánek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 27. 5. 1985

◆ private seminar, Czech, origin: 27. 5. 1985

Filosofická kosmologie 27 (JST) [1985]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (1985-05-27 Filosofická kosmologie XXVII (1)_27-1a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Dobře jsem viděl ujhařmení svého lidu, říká Hospodin, který je v Egyptě, slyšel jsem jeho úpění pro bezohlednost jeho poháněčů, znám jeho bolesti. Sestoupil jsem, abych jej vysvobodil z moci Egypta. Čili ta událostnost jde až tak daleko, že pravá skutečnost sestupuje do naší skutečnosti.

Řečeno nemotorně, pravá skutečnost je solidární v utrpení. To je ten kenotický rys, *kenoze* jako *kenōsis*, jako vyprázdnění, jako vzdání se své dosavadní pozice, jako krok solidarity.

V tomto sestoupení se Bůh nevzdává naděje, proto je Bohem naděje. A začíná po způsobu zrna hořčičného od nejnepatrnějšího kousku poničeného života nanovo k novému dovršení. Trošku siláckou větu, ale vyslovím ji pod dojmem četby vynikajícího románu *Sofiina volba*, který jsem před několika dny dočetl. Po Osvětimi nelze ani židovskou ani křesťanskou teologii formulovat jinak než zevnitř onoho nepochopitelného zla a utrpení, v němž Bůh sestupuje do pekel. A svrchovanost té pravé skutečnosti spočívá v tom, že se ani v tomto pekle a po něm nevzdá naděje a začíná po způsobu zrna hořčičného od nejnepatrnějšího kousku poničeného života nanovo k novému dovršení. Pravá skutečnost vládne jen v této bezmoci naděje, která je vítězná.

Myslím si, že na těchto třech principech nebo rysech – personální, událostní, kenotický – lze vyslechnout nosnost každého jména, kterého použijeme, když mluvíme o pravé skutečnosti.

Jiný hlas: Ta první formule té personálnosti v Bohu mluví o tom, že se člověk otevře výzvě, která přichází odjinud. Mě by zajímalo, jak je to přesně myšleno, protože pro nás, když se začnem otevírat něčemu, co přichází odjinud, tak není možno hovořit o Bohu, nebo je možno hovořit o Bohu až z této chvíle. Hovořit o Bohu může ten, kdo se otevře a z té výzvy mluví, nebo ty ostatní věci pozoruje. Pro nás ten člověk, který se otevře, tak nemohl hovořit v tu chvíli a ve chvíli, kdy už může hovořit, tak už se na něj neotevře. Hejdánek: No, tak to je na můj účet nešikovná formulace. Tam nejde o to, že o Bohu lze hovořit tam, kde přichází výzva odjinud, nýbrž tam, kde se člověk otevírá výzvě odjinud. Tam v reflexi je možno hovořit o Bohu. Nejde o to hovoření v tom okamžiku, nýbrž tváří v tvář těm jiným konceptům, které jsem tady naznačil. To specifické místo nebo ta možnost hovořit o Bohu je tam, kde člověk sám sebe vidí v tom otevření, napětí k té výzvě, která přichází.

Jiný hlas: Já bych se chtěl zeptat k tomu závěru, personální rys. Ten rys se týká té pravé skutečnosti. Nevím přesně, co to znamená, mluvit o té skutečnosti jako o osobě.

Hejdánek: Když řekneš osobou, tak vycházíš z předpokladu, že víme, co to je osoba. Myslíš osoba jako my? Nebo jak to myslíš?

Jiný hlas: Jako subjektem? Jako osobou?

Hejdánek: Já si musím pomoci negativním výměrem. Jakmile řeknu ano, že je osobou, že je subjektem, tak jakoby bychom byli doma, jakoby bychom věděli, co je subjekt a co je osoba. Tomu se chci naprosto uchránit. To znamená, není soucnem objektivizovatelným, to znamená pozorovatelsky evidovatelným, nebo něčím, co je možno vzít na vědomí, co je soucnem mezi soucný, třeba nejvyšším. A rys té jeho existence je osobní v tom smyslu nebo personální, že je možno se k němu obrátit jako k protějšku, jako k ty.

Jiný hlas: To jsem slyšel, ale nerozlišuje se dobře, jestli v tom smyslu je tak osobou podobně jako my, to znamená neobjektivizovatelná a tak dále? V tom smyslu?

Hejdánek: Ano, za předpokladu, že to, co je osoba, to, co je *persona* v tomto smyslu, nebudeme chápat pozitivně, budeme chápat jako v eschatologickém smyslu nedovršené. To, co nám není přístupno, co není ještě hotové. V tomto smyslu.

Jiný hlas: A jak se to liší od Hegelova konceptu?

Hejdánek: Tam je známo, co to je na konci té cesty. Ten Duch dospěje sám k sobě, z té odcizenosti prostřednictvím přírody a dějin dospěje definitivně sám k sobě, se ustaví. V křesťanském konceptu se nikdy neustaví. Bůh nikdy nebude *an und für sich*. *An und für sich* v žádném případě. Bude všechno ve

všem, *en kai pan*. To je výhled.

To znamená, že spěje k dovršení a to, co je to dovršení, nelze předmětně teď uchopit a vypovědět, protože by to bylo prostě extrapolací toho, co známe. Přičemž to, co oko nevidělo, na mysl nepřišlo, tady stojíme před něčím, co nelze nějakou analogií nebo nějakou definicí ustavit. Tak jako nelze o člověku vypovídat s tou definitivností, protože není jeho příběh uzavřen, to rozhodující se může teprve stát o každém z nás, tak také není o Bohu možno takto vypovídat. V této negativní analogii to platí.

Jiný hlas: Pak by se dalo aspoň říct, že platí, že je subjektem. Jako člověk je subjektem neukončeným, neukončitelným v možnosti. On je subjektem.

Hejdánek: Nevím, proč bych musel použít tenhle termín subjekt. Protože ten je zase zatížen určitou tradicí, kterou by bylo třeba očistit, revidovat, nějak pojmout nově. Není to zapotřebí podle mého soudu v daném kontextu toho výkladu.

Jiný hlas: A ta otázka zní, jako by ses ty stal toho subjektu, toho vašeho subjektu.

Hejdánek: No tak, mohl bys ty říct, co chápeš pod tím slovem subjekt?

Jiný hlas: No jistě. No tak ten subjekt má vnější a vnitřní sféru.

Hejdánek: No. Co dál?

Jiný hlas: Jak bys vnímal ty sféry v tom... Proč si myslíš, že to ukazuje na subjekt? Tady je ta vnější a vnitřní sféra.

Hejdánek: A kde je tam ta vnější a vnitřní sféra?

Jiný hlas: No v tom, co jsi tam vysvětlil.

Hejdánek: Ne, kde jsi myslel, že v tom náčrtu byla ta vnitřní a ta vnější sféra?

Jiný hlas: No v tom náčrtu... v našem náčrtu... o tom, když mluvíme o sobě, tak má vnější a vnitřní stranu. To znamená subjekt. A teď, jestliže ten Bůh je o sobě, tak...

Hejdánek: No mně se na tu rovinu nechce. Já nevím, proč bych tam měl jít. Tak prostě, jestli tomu dobře rozumím, tak ten závěr, kdes tam hovořil o té třesoucí se pýše, tak jsi inzeroval jako jakýsi polemický hrot a tedy bylo to jakési ohrazení. No, a když se teď zeptal Honza, co to je, zda Bůh je osoba, eventuálně subjekt, tak ses zdráhal k tomu přistoupit, protože hlavní tvůj argument byl, jako bychom věděli, co to je subjekt, jako bychom věděli, co to je osoba.

To je zvláštní, že ty se chceš pohybovat v místech, kde nevíme, co to je subjekt, kde nevíme, co to je osoba, a dalo by se to rozmnožit: nevíme, co to je událost a nevíme, co to je *kenosis*. A ty to udáváš jako námitku proti nějaké pozici. To není dost udržitelné. Tedy jestli opravdu nevíme, co to je osoba...

Jiný hlas: Tak jaký má smysl ten první aspekt *personalismus*? Jaký to má smysl, když nevíme, co to je?

Hejdánek: No personální, to víme, nebo to jsem se pokusil formulovat. To jest, že se k tomu lze vztahovat jako k protějšku. Ty, já – ty.

Jiný hlas: Ale to přece převádíš už v tom, že my se k tomu můžeme vztahovat. Tedy ne, jaké to je.

Hejdánek: No ne, má tento rys. To jest není to taková skutečnost, k níž se nevztahujeme pomocí já – ty. To se přece vztahujeme.

Jiný hlas: To znamená ovšem, že v podstatě z té skutečnosti děláš náš konstrukt našeho vztahování.

Hejdánek: Ne. Jenom chci odlišit ten vztah k této skutečnosti od vztahu k jiné skutečnosti, jako jsou předměty a podobně, že tam se nevztahujeme já – ty. Kdežto k této se vztahujeme. Tedy co je osoba, co je personální rys?

Jiný hlas: Ale já se bráním tomu proto, protože vím, že v dějinách myšlení se ten pojem osoba velmi svízelně vypracovával, že to znamenalo nejprve masku, pak roli, pak funkci, a teprve vlastně až v novověku se to stalo označením individua. A zase to je zatíženo celou řadou souvislostí, které znamenají individua omezeného, subjektivního. To znamená v podstatě emancipovaného od jiných. A tomu se právě bráním, protože jakmile řeknu osoba, tak je možné, že se mi bude říkat: no tak to je zase vlastně, tedy odmítl jsi soucno mezi soucny, ale je to vlastně osoba mezi osobami. A jsme tam, kde jsme byli.

Tomu se bráním, protože to je zase pokus vymezit ty sféry v takové definitivní podobě a ten eschatologický rys toho, co se naznačilo, prostě zmizí úplně. Proč méně předmětný je personální rys než

osoba?

Hejdánek: Bůh v mém pojetí je víc než osoba, jak ji známe, jak ji definujeme. To znamená, nesplývá právě proto, že to není něco, co je dáno, co je vymezeno, co je známé. Tomu se bráním.

Jiný hlas: Já to s velkými sympatiemi poslouchám, ale proč ten důraz na ten osobní rys? Když je to víc než osoba a něco jiného než osoba?

Hejdánek: Není to míň než osoba, je to víc než osoba. To znamená, nemůžu sestoupit o tu jednu etáž níž a prohlásit to za ono.

Jiný hlas: Osoba není ono.

Hejdánek: Čili chci se udržet na té rovině, kde říkáme ty. Ale to posouvá ty představy.

Jiný hlas: Mně se zdá, že v celé té sympatické, mně osobně samozřejmě sympatické tendenci vymanit se z pout tradičních filosofických konstrukcí pojmových, že prostě na určitých místech zůstáváš věžeň té staré linie a myslíš si, že jenom jakousi znejasňující formulací se toho zbavíš. Což není pravda. Prostě jakmile řekneš, že Bůh má nějaký rys, tak o něm předmětně vypovídáš. Když řekneš, že je personální, tak o něm předmětně vypovídáš.

Ledaže bys předmětně řekl, co to je personální rys nebo *persona*, co to je osoba, a ukázal, že to je skutečnost, kterou nelze předmětně uchopit, kterou musíme někdy v budoucnosti uchopit jinak, ale už do jisté míry víme, o co jde. A teď řekneš, jestli to, co o tom teď víme, jestli je aplikovatelné, nebo není aplikovatelné. Když to neřekneš, tak to nemá, to je *flatus vocis*, říkáš, že má personální rys. Prostě tam z té předmětnosti se nevymaníš. Jediný způsob je mluvit o tom, o čem víme a o čem máme zkušenost.

Hejdánek: též, ty jak říkáš, můžeme se k Bohu obrátit osobně. Nebo já tady daleko spíš, častěji říkám: setkání s pravdou pociťujeme nebo zažijeme jako osobní oslovení. My víme, že jsme osobně oslovení. To je výpověď o tom oslovení, to jest o události, ne o subjektu nějakého oslovování.

Poménsova *filosofie* se musí vzdát pokusu o zpředměťování nezpředmětnitelného. Ne proto, že to je tak vznešené a absolutní – a navíc vůbec termín *absolutní*, k tomu bychom se mohli ještě vrátit – nýbrž protože to je nezpředmětná skutečnost, o níž nemůžeme zpředmětně vypovídat. My o ní můžeme vypovídat pouze nezpředmětně. A protože samotná nezpředmětnost není možná v našem myšlení ani mluvení, tak musíme o něčem zpředmětně vypovídat tak, aby nezpředmětné *intence* ukazovaly na tu nezpředmětnou skutečnost.

Nemůžeme nikdy udělat ten krok, že budeme zpředmětně vypovídat, byť negativně, ale zpředmětně budeme vypovídat o nezpředmětné skutečnosti. Tam je prostě základní metodický *lapsus*, který vypadne z té celé linie, která v Poménsově orientaci je naprosto korektní.

To platí ovšem i o těch ostatních rysech. Když řekneme – my jsme všichni přítomní, tady si to uvědomme, my jsme tady nedávno o tom taky hovořili – jaký problém s událostností událost vykazuje. Událost je něco, co má počátek, průběh a konec. Přičemž na počátku ten průběh další a ten konec tu ještě není. Ten teprve má přijít, přichází z budoucnosti a přichází způsobem zvnějšňování vnitřního, zpředměťování nezpředmětného.

To znamená, jestliže má Bůh událostný rys, tak to může jediné znamenat, že se stále zpředměťuje. Že to je dění, které znamená přechod vnitřního navenek, zvnějšňování vnitřního. Jiná událostnost neexistuje, leda upadlé pojetí procesu, zcela vnějšího procesu. Ale to už máme za sebou, z toho jsme vyrostli. Už víme, že skutečná událost je zakotvena v ryzí nezpředmětnosti a postupně se zvnějšňuje, zpředměťuje. Jakmile přisoudíme tuhle vlastnost – to je jenom analogie toho, co říká Honza – jakmile tuto vlastnost přisoudíme Bohu nebo v naší terminologii pravdě, tak to znamená, že připouštíme, že existují nějaká místa a nějaké chvíle v tomto našem světě, v tomto vesmíru, která můžeme identifikovat jako zpředmětněné božstvo. Nedovedu si představit, jak bychom mohli mluvit o událostnosti Boha, když by se nestal, a stát se může jenom tak, že se zvnějšní. To jest v podobě *hierofanie*.

Zároveň ovšem víme, to je jedna stránka věci, kterou mám na mysli: říct, že Bůh je událost nebo že má událostný rys, je podle mého soudu nepřípustné. Na druhé straně ale daleko nepřípustnější je tvrdit, že Bůh je identický sám se sebou, neměnný, *primum movens sed immotum* a tak dále. To máme také zase za

sebou.

A navíc víme, že jestliže oslovení pravdou nebo Bohem je osobní a zejména situační, což je velmi důležitý prvek, který jsme si tady zdůrazňovali, tak pravda oslovuje každého člověka, zejména každého zvlášť. To není žádná obecná pravda, která by oslovovala všeobecně a každý ji přijímal podle toho, jaký má přístroj nebo anténu. Nikoliv, nýbrž to je oslovení, které míří k tomuto člověku do této situace. To znamená, každé oslovení pravdy je jedinečné a liší se od všech ostatních oslovení, což by znamenalo logicky, že se pravda mění.

Když to budeme ovšem zpředměťňovat, když to budeme převádět na pravdu jakožto zpředměnitelnou skutečnost. Ale ta právě zpředměnitelná není, a proto trvám na tom, že nesmíme tento závěr učinit. Jestliže každé oslovení pravdy je jiné, různé od ostatních oslovení, tak ještě z toho nevyplývá, že pravda se mění. Protože my nemáme právo mluvit zpředmětně o pravdě.

Tedy pokud bychom ale chtěli přece jenom zdůraznit, že existuje jakási *kontinuita* na straně toho dění pravdy – které je ovšem událost – jestliže událost jsme definovali jako zvnějšňování vnitřního, tak to dění musí být jiné, jiného typu. My zatím nevíme jaké, ale musíme tu jinakost zdůrazňovat.

A teď jsme v tom problému až po uši, jak můžeme to dění pravdy vůbec nějakým způsobem myslet. Podle mého soudu jediná možnost je zase, že zcela zásadně, principiálně odmítneme jakékoli zpředmětné výpovědi o pravdě samotné a pokusíme se všechny zpředmětné výpovědi, které k tomu nějak směřují, formulovat tak, aby se vztahovaly ke skutečně předmětným skutečnostem a pouze nezpředmětnými *konotacemi* – se kterými ještě neumíme zacházet a v zacházení s nimi jsme úplně nemluvnata – pouze těmi nezpředmětnými *konotacemi* nebo *intencemi*, aby to mířilo k té pravdě. To znamená, že se musíme plně soustředit na událostnost toho vyjevování pravdy a nikoliv na událostnost pravdy samé. Čili mezi tímhle budeme muset rozlišit, a to zejména proto, že každé vyjevování pravdy už bude událostné a už bude zvnějšňováním vnitřního, a tudíž každý výsledek vyjevování pravdy bude v distanci vůči pravdě samé. To je nesmírně důležitá věc. Je to obrana proti pokusům najít sakrální chvíle v tomto světě jakožto místa *hierofanií*.

Naopak. Každé to uskutečňování, každé to uplatňování pravdy, každé to vyjevování – čím je vyjevenější, čím je ta pravda zjevenější, tím víc na sebe bere předmětných konotací nebo předmětných rysů – abych zůstal u rysů – a tím je tedy dočasnější, relativnější a časem stále problematičtější. Takže musí být vždycky znovu formulována v nových kontextech pomocí nových termínů.

A poslední věc – už nechám tu *kenósis*, tam je to úplně analogické, je to totéž – ta poslední věc je ta, že právě z tohoto důvodu je vždycky třeba v určité době zpochybnit nějaký zaběhaný termín, respektive zaběhané slovo – ten termín spojený s významem, se smyslem – tedy zaběhaný pojem. Zvlášť když má podezřelé konotace, například náboženské, abychom u toho nesetrvávali tak, že bychom tam ukládali všechny ty mezery, nedostatky, rozpory svého myšlení. Abychom prostě neomlouvali své myšlení nedostatečné, respektive nedostatky svého myšlení tím, že za ně učiníme nějakým způsobem zodpovědnou nějakou skutečnost, která se vymyká lidskému myšlení, což je tedy únik bezradnosti, únik diletantského charakteru.

To je důvod, proč se domnívám, že slovo a pojem Boha je třeba aspoň na několik generací poněkud vytlačit na okraj, vyvarovat se mu, nepoužívat ho a pokusit se nový typ filosofického myšlení vypracovat za pomoci jiných termínů, jiných pojmů, aby nám tam ten starý, zaběhaný a příliš religiózními konotacemi zaneřádněný termín nepřinesl zpátky všechno to, kvůli čemu tu očistu děláme. Tak to je taková poznámka. Jiný hlas: K tomu poslednímu bodu si myslím, že tomu se nevyhneš, když použiješ slovo pravda. To je zaneseno nejen tím běžným územ, že pravda je souhlas výroku se skutečností, ale je to zaneseno celým tím ideologickým nárokem různých hnutí, která si osobují pravdu – že je to „naše pravda“ atd. To znamená, ten pojem je také všelijak historicky zkompromitován a musíš podniknout velmi pracný pokus, abys ho z toho babylonského zajetí vymanil a restituoval do té podoby. To vyžaduje skutečně velice náročnou práci a nepoddává se to samo sebou. To se mi nezdá přesvědčivé.

Ale jdu k bodu předcházejícímu. Vyjevování pravdy je událost, kdežto pravda sama není událost. Tam si

myslím, že je kořen věci. Zeptám se: když se děje oslovení člověka – to znamená předtím, než dojde k vyjevování pravdy, protože oslovení ještě vyjevování pravdy není, to je ten pokus reflexe toho oslovení, jestli se nepletu?

Hejdánek: Ne.

Jiný hlas: Ne? Tak dobře. Tak když se děje oslovení, je to událost, nebo není?

Hejdánek: Je.

Jiný hlas: Je. A jak se má toto oslovení jakožto událost k události vyjevování pravdy?

Hejdánek: To je totéž.

Jiný hlas: To je totéž. A je to ovšem událost, která se děje s námi, ne s pravdou. To znamená, s pravdou se žádná událost neděje. Oslovení je ta formulace sama o sobě, která nese, že to je čin nebo akt, který není našim aktem, nýbrž aktem toho, kdo nás oslovuje. Tak to oslovení také není událost, nebo je?

Hejdánek: Je.

Jiný hlas: Je. A to vyjevování?

Hejdánek: To je totéž.

Jiný hlas: To snad totéž není.

Hejdánek: Vyjevování je určitá etapa uskutečnění toho oslovení.

Jiný hlas: To je podstatný rozdíl. To znamená, jak se ty zabezpečíš proti námitce, že pravda, která oslovuje, že se s ní samotnou nic neděje? To je prostě řecký koncept. To je právě ta, po mém soudu...

Hejdánek: Se děje.

Jiný hlas: V jakém smyslu?

Hejdánek: V tom, že se děje to zvnějšňování vnitřního. Ta *genese*...

Jiný hlas: Vnitřně se neděje nic. Ryzí vnitřnost...

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: Čili, ať dojde v dějinách k bezpočtu takových oslovení, ať to vyjevování, které je součástí už hned krokem v zápětí toho oslovení, ať proběhne jakkoliv v dějinách, s jakoukoli zkušeností, s pravdou samotnou se vlastně nic neděje.

Hejdánek: Děje se aspoň událostně.

Jiný hlas: No tak to je přece restituce antiky.

Hejdánek: Vůbec ne.

Jiný hlas: Když se ta pravá skutečnost neděje, tak jak se to liší od toho nehybného pravého jsoucna?

Hejdánek: Protože to není jsoucno.

Jiný hlas: No, to můžeme říct, že to není jsoucno. Řekneš, že to je ryzí nepředmětčnost, ale...

Hejdánek: Nemůžeme o tom říct, že to jest, takže tím méně můžeme o tom říct, že to je jsoucno.

Jiný hlas: Nemůžeme ani říct, že se to děje? Můžeme nanejvýš říct, že to platí.

Hejdánek: Přinejmenším. Ano, a to platit už platí pro to oslovení i pro to vyjevování.

Jiný hlas: Mně se zdá, že to je prostě aristokratické pojetí, že...

Hejdánek: Aristokraticko-aristotelské.

Jiný hlas: Aristokratické pojetí. To znamená, ta pravda jaksí nesestupuje, není, není s námi v tom, v té mizérii.

Hejdánek: Jakto?

Jiný hlas: No protože se s ní nic neděje. Když se s ní nic neděje, no tak to znamená, že je intaktní, že je...

Hejdánek: No tak to je předmětnej předsudek.

Jiný hlas: No tak dobře, tak to řekni jinak. Když řekneš, že to je ryzí nepředmětčnost, to je v této souvislosti *flatus vocis*. Musíš to vyložit. Trpí-li nebo tedy sestupuje nebo...

Hejdánek: Netrpí, nesestupuje, jistě, jistě. To jsou všechno předmětné výpovědi, které jsou záporné.

Můžeš si vymyslet jiné. Například říct, že netrpí, že nesestupuje, taky o ničem. Protože to je předmětná výpověď. Negativní výpověď předmětná není o nic lepší než pozitivní.

Předpokládáš tu logiku předmětné skutečnosti, že když řeknu, že něco není červené, tak že je to nutně

nečervené. Není pravda. Tady to neplatí. Jsme u nepředmět...

Jiný hlas: No dobře, ale když ale řekneš v zápětí, že právě stojíme na té hranici toho předmětno-nepředmětňého myšlení, že jaksi ještě neumíme v tom nepředměttném chodit, že to můžeme vyjádřit jenom pomocí předměttných s tou nadějí, že se jaksi ozvou, spoluozvou jako alikvotní tóny, tak říká teda ta nepředměttná rovina.

Hejdánek: No, to znamená, že předměttně je dovoleno mluvit pouze o tom, co má předměttnou stránku. My musíme mluvit o ryzí nepředměttnosti.

Jiný hlas: No tak to teda, dobře, a co se ozve jako alikvotní tón, když, když přece o té pravdě nějak vypovídám? Nebo nevypovídám?

Hejdánek: Nikoliv o ní. Jakmile o ní vypovídám, tak už vlastně ji zvnějšňuji.

Jiný hlas: Dobře. O tom oslovení pravdy nevypovídám? To přece reflektuju. O tom prostě komunikuju s tím...

Hejdánek: To přece nereflektuju zážitek, oslovení reflektuju, a taky můžu oslovení přeslechnout.

Jiný hlas: Bezpochyby, bezpochyby. Tak vezměme případ, že tedy zaslechneme to oslovení. Je to teda... a co o tom oslovení můžeme prohlásit? Je to událost...

Hejdánek: ...která nás vede k věci. Do, doprostřed světa. Ne k sobě.

Ta první věc, jsme-li osloveni, tak jsme posláni. A ne vyzývání k úvahám. Prostě se nám rozbřeskne v hlavě, co máme dělat.

Jiný hlas: A co když selžeme?

Hejdánek: Když selžeme, no tak se nám nerozbřeskne nebo rozbřeskne a my to neuděláme a tak dále.

Jiný hlas: A jakou má naději člověk, který selže? Který prostě nestačí na ten úkol, který prostě si je vědom náročnosti toho úkolu a nemá na to prostě... troskotá. Tak, jaksi ta pravda... já, promiň, já teď budu mluvit jako... já vím, že to je nepřiměřený, ale ten křesťanský padlý důraz dává na to, že...

Hejdánek: ...Bůh, který sestupuje, se nevzdává naděje. Čili tu naději má Bůh.

Jiný hlas: No jistě, ale člověk je obrazem Boha neviditelného, tedy pardon, je učiněn k obrazu Božímu. To znamená, je v analogickém stavu...

Hejdánek: V čem je naděje? V čem je naděje člověka? Já vím, že vykupitel můj žije a že nad prachem mým se postaví. Nemám naději pro sebe, že nebudu prach. Ze mě zbude prach, ale má naděje je, že můj vykupitel je živ.

Jiný hlas: No to je předměttná výpověď, která chce říct...

Hejdánek: To vůbec ne! To tam vůbec ještě předměttná výpověď... tam prach, já, to se předměttně soustřeďuje.

Jiný hlas: No, to bysme museli vyložit, ale to prostě není jaksi těžiště toho výroku není v tom, že já budu prach, nýbrž že se vykupitel můj nad mým prachem postaví. Že se něco stane. Ne že se postaví.

Hejdánek: Ta naděje je v tom, že se něco stane. Ano. A ne že já budu to... nebo že tam budu já vítěz. To tím není řečeno. To prostě není předmětem naděje. Jakmile se stane předmětem naděje, tak je to falešné, tak je to hříšné.

Jiný hlas: No, považoval by za úplně nepřípustné to vyjádřit tak, že se postaví nad mým prachem, to znamená, že se něco s tím prachem mým, mým prachem stane? To se přece nevylučuje.

Hejdánek: No... tam jediné mně vadí „mým prachem“.

Jiný hlas: No dyť je nad mým prachem, nad mým prachem se postaví. Bezpochyby, ale v tom verši se mluví o tom, že se postaví nad mým prachem. No tak, tak není z toho možno utýct tak jako...

Hejdánek: Nejen nad mým, a jistě ne jen nad mým. Nad, nad těma suhejma kostma, kterých je vyplněno plné údolí. Bezpochyby. A to není jaksi v tom, v tom není snad ten... důležité je, že ze mě nezbude nic. Je tam ta naděje, kterou mám, že nad tím nic se postaví můj vykupitel. A všechno dávám do jeho rukou. Odevzdávám se plně jemu k dispozici. Už jenom jako prach pro něj, a protože jako prach se nemůžu odevzdat, tak se už pro jistotu odevzdávám teď.

To je asi víc než nic. Já si nežádám pro sebe žádného vzkříšení, já si nežádám pro sebe žádného oživení

kostí, já si nežádám žádného místa po pravici, poněvadž toho si žádají jenom učedníci, kteří nevědí, o čem mluví. Ale jo, to je v podstatě... Čili ta, když ses ptal, jakou má naději člověk, kterej už nemůže nic udělat? Stejnou jako ten, kterej může udělat. Naprosto stejnou. Poněvadž ten, co může udělat, ví, že stejně v posledku je neužitečnej, a to, co udělal, je na draka, a že by se klidně bez toho Pán Bůh obešel. Takže v podstatě není žádný rozdíl mezi člověkem, kterej dělá a nedělá.

Jiný hlas: Ale je rozdíl mezi člověkem, který může a nemůže dělat zaprvé, a ten, který prostě to neunes tu tíhu tý odpovědnosti. Prostě ten zážitek třeba toho pekla prostě ho zničí. Že on umírá v naprostý beznaději, no to snad je rozdíl.

Hejdánek: Co to znamená zážitek pekla?

Jiný hlas: No třeba já jsem to uvedl, já jsem to uvedl jako pod dojmem toho románu, že ta hlavní hrdinka prostě to neunes, ten zážitek tý Osvětlení, a prostě se s tím nevypořádá, zahyne na to.

Hejdánek: Zahynou všichni. Jestli na to nebo na něco jiného, to není podstatné, že zahyne. Naprosto nikdo z nás neunes život dýl než těch sedmdesát let nebo... Konec konců, bylo si uvědomit, co to je život, no tak to je obtíž v podstatě. Pomalu si neuvědomujeme, že to je obtíž, to teprve přichází toto poznání později, ale je to vlastně obtíž od samýho... od samýho, když člověk pozoruje malinký děti, tak to je těžkej život. Co všechno ten člověk na sebe bere, z čeho je vlastně uvolněn, když zemře.

Čili já bych se... vraťme se k tomu vašemu argumentu, že to neunes a zemře. Nevidím v tom argument. On prostě on nějakým způsobem reaguje. Jestli selže nebo neselže, to je těžko posoudit zvnějšku. To se ukáže na posledním soudu.

Jiný hlas: Kdyby šlo o sebevraždy, které nejsou selhání. To by bylo moralizování, kdyby se říkalo, že každá sebevražda je proti Bohu.

Hejdánek: No to jistě, Samson a tak dále. To tím nechci říct. To tím nechci říct, jestli to je selhání, nebo to není.

My samozřejmě tomu musíme nějak rozumět, abychom se sami nedopouštěli nějakých chyb. Když ale člověka ta minulost prostě tak ovládá, že není schopen nového vykročení, a prostě na tom ztroskotá.

Jiný hlas: A on spáchal tu sebevraždu, protože selhal. Selhal v tom, že ta tíha byla tak velká, že ji neunesl. O to jde. Ne že sebevražda byla selhání.

Hejdánek: Já to znám.

Jiný hlas: Opuštěte, že jsem to sem zanesl. Mně šlo jenom... já bych se spíš chtěl vrátit k tomu základnímu, tedy k události pravdy, anebo tedy ne-události pravdy, že je událost oslovení a tak. Tam se mi zdá, že je kořen toho základního sporu mezi tvým filosofickým konceptem a tím, co si myslím, že musím jako bohoslovec držet. Protože ta pravá skutečnost, ta pravá skutečnost, to tě také něco stojí. Tuto formulaci nemůžeš připustit. Že to prostě je, že napřed...

Zatímco jsem o tom slyšel a co jsi o tom napsal, to vypadá tak, že ta pravá skutečnost, pravda se v té ryzí nepředmětnosti oslovuje, ale na osudu toho oslovení – jaksi to je nekompetentní se takto ptát.

Hejdánek: Dobře, budiž.

Jiný hlas: To oprav. Ale v podstatě, když řekneš, že s tou pravdou jako takovou se neděje, není možno mluvit o událostním rysu v souvislosti s pravdou, je možno mluvit jenom o událostním rysu v oslovení a vyjevování, no tak já nevidím třetí možnost.

Kdežto o Bohu platí, že tedy sestupuje, že je mu to líto, že se nasazuje, že to je riskantní příběh, že to není prostě objektivisticky pozorovatelná věc. To jsou samozřejmě metafory. To já беру.

Hejdánek: Já už uvidím už také, pokud na nich někdo nelpí dogmaticky. Samozřejmě především pravda, jediná, jedinečná, uprostřed nás, v uvozovkách, nespočívá v tom, že oslovuje...

--- (1985-05-27 Filosofická kosmologie XXVII (1)_27-1b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Pokusit se nějak zevrubněji o tom, o čem jsme tady hovořili naposled. Jenom připomenu, že šlo o pokus bohoslovce vyjádřit se k některým problémům, které klade sama sobě, ale i ostatním disciplínám moderní kosmologie. A já jsem tu zmínil naposled zhruba tři takové okruhy: jednak problém celku, problém vnitroty a pak v té třetí části jsem se pokoušel interpretovat zhruba první kapitolu Genesis

právě na tomto pozadí, co bohoslovsky k tomu problému vzniku, počátku může být pověděno na pozadí této látky biblické. A zůstalo vlastně jedno téma nedotčeno, a tím se chci zabývat dnes: pojetí Boha. Bůh a astrofyzikální modely nebo astrofyzikální teorie.

I když se moderní astrofyzika dostává k otázkám, které dříve ve své specializované fázi opomíjela, k otázkám celku, počátku, konečna, nekonečna, prostoru a času, a klade tyto otázky pochopitelně po svém – to znamená takovým způsobem, který nemůže uspokojit ani *filosofii*, ani teologii – nikde se nevrací, pokud vím z četby Daviese, k otázce boží existence. Zde dosud platí Laplaceovské diktum: „bez této hypotézy se obejdu“.

Nicméně posunem svých témat do oblastí, které byly dříve výsadou *filosofie* i teologie, stojí astrofyzika na prahu rozhovoru s těmito disciplínami a je načase, aby si tuto situaci uvědomil i bohoslovec.

V teologii 20. století se znovu s daleko větším důrazem prohlašuje, že Bůh, centrální kategorie bohoslovných výpovědí, nemůže být chápán jako jsoucnost mezi jsoucnými. Bylo tomu tak dříve, bylo tomu tak zejména v těch prvních stoletích, vlastně až do středověku, že bohoslovci o Bohu vypovídali jako o dokonalém jsoucnu, *ens perfectissimum*.

A tuto výpověď novodobá teologie – a tu se dá hovořit zejména o té linii Barthovsko-Bultmannovské v protestantismu, ale najdeme samozřejmě podobné důrazy už i v teologii katolické, zejména pokoncilní – tato představa není nadále přijímána. Barth například postuluje Boha jako toho, kdo je zásadně jiný, nesrovnatelný s jakýmivkoliv jsoucnem a stojí v opozici proti světu a člověku a žádnými pojmovými konstrukcemi jej nelze uchopit.

Barth tu sleduje jednu z klasických verzí křesťanského bohosloví, které si je vědomo nesplývavého vztahu mezi Bohem a naší skutečností a razí metodicky přístup opačný, než který sleduje takzvaná přirozená teologie. Když tedy říkám, že si je vědomo nesplývavého vztahu, tak naopak ta přirozená teologie, ať už katolické rážby nebo daleko samozřejmě méně v oblasti protestantského bohosloví, ta vychází z předpokladu, že mezi skutečností, mezi přírodou, světem a Bohem je vnitřní souvislost a že je možno postupně, metodicky pomocí rozumových analýz dospět k nepopíratelnému, nahlédnutelnému, evidovatelnému, tedy zjištění, že Bůh jest jako nejvyšší jsoucnost nebo skutečnost, v níž má veškerá naše skutečnost základ.

V křesťanské tradici kromě tohoto přirozeného rozumového uznání boží existence ovšem zdomácněla i jiná cesta negativního vymezení boží existence a jeho charakteristik. To je velmi stará tradice už od raného středověku, mluví se o takzvané negativní teologii, *via negativa*. Navazuje se tu na Dionýsia Areopagitu a Prokla a jiné postavy.

Eberhard Jüngel, což je jiný moderní protestantský teolog současný, ve velmi objemném spise *Gott als Geheimnis der Welt* (Bůh jako tajemství světa), vyšlo v roce 77, soudí, že dnes více než dříve teologie si je vědoma, že to, čemu rozuměla tradice pod slovem Bůh, se stalo problematické.

Pro moderní teologii není ovšem problematizováno jenom pojetí Boha jako nejvyššího jsoucnosti. Jiný teolog, Pannenberg, se domnívá, že nelze po Fichtově kritice, kterou vyjádřil koncem 18. století v článku *O základě naší víry v boží vládu nad světem*, nadále hovořit ani o personálním charakteru Boha nebo o tom, že Bůh je duchovní bytost, protože obojí předpokládá nezávislou existenci na těle, na časnosti a událostnosti.

Tedy, jestliže Bůh má vládu nad celým světem, pak to nemůže být personální Bůh, Bůh pojatý personálně jako subjekt personální, protože to tam, kde se mluví o osobě, předpokládá závislost na těle, na časnosti a událostnosti. A samozřejmě Fichte se vyrovnává ještě s tím osvícenským pojetím Boha, který je nadvětný, tudíž usvědčuje toto pojetí z vnitřní rozpornosti.

Řešením se nezdá ani Tillichův návrat k metafyzickému konceptu. Tillich, původně německý teolog, potom za nacismu přechází do Spojených států a vlastně patří k významným anglosaským myslitelům. Tedy ten se pokouší Boha pojmut metafyzicky jako jednotu existence a esence, ztotožňuje Boha se samotným bytím, základem a mocí všeho soucívho.

To všechno tedy jsou teď vlastně pokusy nějak pojmut Boha novým způsobem, jinak než to činila ta

hlavní klasická větev křesťanské teologie, která chápala Boha jako Jsoucno, byť nejvyšší mezi Jsoucný. Jiný hlas: Pro tyto tradice, ať už v obecně náboženské podobě nebo vypracované v teologii, je typické, že všechny boží charakteristiky i on sám jsou kladeny v takové definitivní zaokrouhlené podobě. Tituly jako Pán, všemocný vládce, nejvyšší dobro, bytí a podobně jsou spojovány s Bohem *a priori* před jakoukoli zkušenostní verifikací, tedy mimodějinně jako produkt pojmové konstrukce či extrapolace pozemských poměrů. Když se řekne, že Bůh je všemocný Pán, nelze se zbavit podezření, že jde o pouhý projekt, průmět pozemských poměrů, to jest, kde se hovoří o pozemských vládcích vybavených všemi maximy, to je extrapolováno na Boha samotného.

Jaké pojetí Boha nám však zbývá po tom všem, co bylo pověděno, když máme na mysli tu moderní kritiku, která vychází nejen z cizího území, ať už filosofického nebo vědeckého, když myslíme na ty kritické pokusy, které se rodí uvnitř teologie samé a nenechávají takřka kámen na kameni?

V teologické tradici existuje jedna linie, na kterou bych teď chtěl navázat a která se mi zdá schůdná pro přinejmenším pokus takového nového pojetí. V této linii se vyjadřuje vztah mezi člověkem a Bohem v polárních kategoriích. Tato linie popírá, že by bylo možno vypovídat o Bohu objektivně v tom smyslu, že bychom o něm vyslovovali obecné úsudky bez ohledu na existenciální vztah, v němž stojíme již před jakýmkoliv pokusem takové úsudky vyslovit. Ve slavném článku pod názvem *Jaký má smysl hovořit o Bohu* z roku 1925 říká Rudolf Bultmann, který se dává inspirovat filosofií existence Martina Heideggera, že Bůh je skutečnost určující naši existenci.

Jestliže o Bohu hovoříme mimo kontext osobní angažovanosti, je podle Bultmanna Bůh chápán nesprávně jako, sám tam říká, metafyzická podstata nebo jako éterický svět nebo komplex tajemných sil, tvůrčí prazdroj nebo jako něco iracionálního na straně šestého článku v sebraných článcích. Klade paralelu mezi tím, že podobně jako člověka nelze chápat jako objekt, to jest jako Jsoucno mezi Jsoucný, ohraničené v definitivní podobě, evidovatelné, nelze ani objektivizovat Boha. To jest abstrahovat od primárního vztahu, v němž předem Bůh a člověk stojí. Bultmann se pokouší po Lutherově vzoru chápat Boha nikoliv zvnějšku jako danost mimo nás, nezávisle objektivovatelnou na tom primárním existenciálním vztahu.

Soudím, že tuto podvojnost, tu myšlenku podvojnosti vztahu, jak ji formuluje Bultmann, lze použít jako východisko k pokusu o formulaci, která však musí přerušit původní rámec, do něhož je u samotného Bultmanna zasazena. U něho, v tom se shodují nejvážnější kritické hlasy, jde o nebezpečné zúžení tohoto existenciálního vztahu. Člověk je chápán čistě osobně, individuálně až individualisticky, jako by byl osekán, zbaven širší dějinné a společenské vazby, a ve světle našeho tématu lze říci, jako by byl zbaven jakékoli kosmické dimenze. Člověk v tom pojetí bultmannovském je existenciální jedinec. Existencialita u Bultmanna se rovná rozevření lidské monády Bohu v sebezapomenutí a negaci světa. Bultmannova myšlenka je tato: teprve tam, kde člověk neguje svůj dosavadní život v té individuální podobě, kde zlomí tu fatální vazbu na vnějšek, na zájmy a to, co člověka jinak zvnějška určuje, tam se mu otevírá ta možnost vlastního pravého sebezapomenutí a realizace. A to je podle mého soudu takový *gnosticko-doketický* rys, jako by to podstatné se odehrávalo v jakémisi vertikálním vztahu mezi jedincem a Bohem v tom existenciálním napětí bez těch vazeb na druhé, na společenský kontext. V jistém smyslu to je také vlastně kritika velmi společná – církev, společnost, dějiny, to je pro Bultmanna sekundární, zanedbatelné.

Ale základní myšlenka Bultmannova se mi zdá správná: že nelze vypovídat o Bohu, aniž vypovídáme o své existenciální vztaženosti, aniž máme na mysli odpovědný vztah. To jest aniž odpovídáme na výzvu přicházející odjinud než z tohoto světa, přičemž k světu patří i naše nitro. Tedy chci touto formulací naznačit: správné je, že o Bohu lze hovořit tam, kde se člověk otevře výzvě přicházející odjinud, která přesahuje jeho individuální rovinu, přesahuje ten kontext, v němž dějinně stojí, společensky, ale samozřejmě do tohoto kontextu ho tato výzva vrací, znovu ho činí za něj odpovědným. Ale zásadně o Bohu lze hovořit v této angažované otevřenosti. A naopak nelze vypovídat relevantně o osobě, aniž se chápeme v bytostném vztahu s tím, kdo naši existenci vystavuje základním rozhodnutím, jako hlas, který přichází, který je mimo naši dispozici, doléhá k nám a který nás oslovuje, vyzývá, povolává k úkolům, k

odpovědnosti. To je podle mého soudu v souladu s centrálními výpověďmi Starého i Nového zákona, dá se to doložit na velkých postavách Starého i Nového zákona.

Jiný hlas: Abrahám, Mojžíš, proroci, v nichž je – v těch centrálních výpovědích – člověk chápán ve světle této *atituda* jako vztahová bytost. V *Genesis* se mluví o stvoření člověka a rozumí se mu jako to stvoření, že člověku je dáno určení, je povolán k tomu, aby byl obrazem, podobenstvím. Co se tím chce říct, že existuje korelativní vztah mezi Bohem a člověkem, v němž člověk, je-li práv svému určení, vyjevuje obraz Boha. Obdobně chápán v *Žalmu* osmém jako bytost srovnatelná s Bohem, jen o něco málo menším než jsí, než o něco málo menším jsí jej učinil – rozumí se o něco málo menším než Boha. Ne, ne, ne, tam je tam je *Elohim*, tam nejsou andělé. To je právě z rozpaků ten překlad „o něco menší než andělů“, ten je právě z rozpaků, že by tu byl člověk připodobněn příliš blízko Bohu, proto některé překlady mají tento ekvivalent.

To něco málo menším samozřejmě nelze chápat kvantitativně, jako Bůh originál a člověk jakási zmenšenina, nýbrž je to potřeba pochopit v kategorii dění, následování, dovršování. To znamená úplně v jiné dimenzi než v nějaké kvantitativní předmětné.

V této souvislosti je třeba podtrhnout, že k centrálním výpovědím víry podle *Nového zákona* patří věta, že člověk Ježíš je obrazem Boha neviditelného. Tedy v *Genesis* máme, že člověk je stvořen k obrazu a k podobenství, v *Novém zákoně* máme jakýsi posun, velmi významný, že člověk Ježíš je obrazem Boha neviditelného.

Z toho vyplývá, že není možno *teologii* jako nauku o Bohu – a to prosím vás je v uvozovkách jako nepřiměřený obrat – nauka o Bohu v křesťanské tradici vypracovat bez nauky o Ježíši Kristu jako toho, kdo je současně mírou pravého lidství jako nový Adam i obrazem Boha. Kristus je průsečíkem Boha i člověka, Boha a člověka, promiňte. V tomto smyslu je veškerá *teologie* prostřednictvím *christologie* *antropologií* a naopak *antropologie* na pozadí *christologie* se stává transparentní pro *teologii*. Jakákoliv teologická výpověď má zároveň antropologickou funkci a naopak.

Předmět *teologie* se tím nabývá tranzitivní povahy. Ten předmět *teologie*, to jest jakoby nauka o Bohu, jakoby předmětem té *teologie* byl Bůh, se dostává do pohybu. Prostě není to předmět jako obdobný předmět, jaký má třeba věda, kde ten předmět té vědy je skutečně před námi, můžeme se k němu vracet, večer skončí výzkum, druhý den pokračuje tam, kde předtím skončil. Ten předmět jaksi neuniká, ten je vymezen a tím experimentováním dál jaksi upřesňován, ale v podstatě v těch mezích ten výzkum vědecký probíhá, ten předmět se prostě neztratí. Předmět *teologie* je od samého počátku zdrojem nesnází na rozdíl od vědy, jak jsem teď pověděl, kde stojí ten předmět před námi.

Teologie je jakoby předmětem obklíčena, právě pro tu tranzitivní povahu. Výpověď o Bohu okamžitě s sebou nese výpověď o člověku. Výpověď o člověku v teologické perspektivě je výpověď o Bohu. Tedy ten předmět má tuto, na rozdíl od vědy, povahu, že se přesouvá, že je v pohybu. A proto se musí *teologie* vždy nanovo pokoušet artikulovat toto obklíčení tím předmětem. Pokusit se tedy vykreslit ptáka v letu.

Jinak řečeno, není to, teologická výpověď není snímkem, nýbrž filmem. Tedy chci podtrhnout ten pohyb, tu neustálenost předmětu, nebo lépe řečeno ten neustálý pohyb pozornosti od předmětu, jímž je Bůh, k člověku a od člověka k Bohu. Je to dáno tou, po mém soudu, tou základní linií, že Ježíš Nazaretský, člověk, je obrazem Boha neviditelného. Člověk, každý z nás, podle *Genesis* je stvořen k obrazu Božímu. Čili to téma nebo ten předmět v této dynamice je tu prostě exponován od samého počátku a to je břemeno *teologie*, když má tuto tranzitivní povahu svého předmětu vyjádřit.

Můžeme své úvahy z oblasti *astrofyziky* a *teologie* propojit. Jestliže ta *astrofyzika* moderní mluví o tom *antropickém principu*, o kterém jsem se zmínil posledně už, že vesmír pro ni přestává být předmětem jaksi vnějším, nýbrž uvažuje, že je ten její předmět zvláštním způsobem modifikován tak, že je dobrým místem, tedy vesmír pro člověka jako pozorující bytost, reflektující bytost, ten vesmír. Čili tady vesmír a člověk se stávají něčím tranzitivním nebo polárním podobně jako v té teologické koncepci.

Tedy zmíněný vztah mezi vesmírem a člověkem nekončí pro teologa samozřejmě u člověka jako zoologického druhu, což ještě může dejme tomu pro tu *astrofyziku* být řekl bych ta mez, kde může

spočinout. Konstatuje, že ten vesmír je vhodný pro existenci živé bytosti, která schopna reflexe, tedy zoologického druhu samozřejmě, který je navíc vybaven tou schopností reflexe, tedy přece jenom něco víc než jaksi živočich. Ale pro teologa samozřejmě ten fenomén člověk musí teolog pochopit tento fenomén ještě v bohatší rovině než *astrofyzik*. Čili u nás tento vztah mezi vesmírem a člověkem nekončí u člověka jako reflektující bytosti.

I když je podle astrofyzikálních představ uznávajících *antropický princip* již sama existence člověka klíčem k určení správné povahy vesmíru jako celku i tedy i jeho neživých složek, teologický a bezpochyby i filosofický pohled posouvá lidský fenomén na kvalitativně novou rovinu. Obohacuje tento polární vztah mezi člověkem a vesmírem na pólu člověk o celou škálu vztahů, mezi něž patří bezpochyby i vztah k Bohu. Pojmenujme tento vztah s ekumenickou skromností jako jeden z možných.

Pomožme si obrazem, že v této duchovní říši, tam kde je tento vztah k Bohu možný, do níž člověk ve víře vstupuje, dochází k podobnému větvení a zmnožení alternativ, k jakému docházelo na nižší úrovni při fyziologickém vývoji druhů.

Hejdánek: i tam docházelo také k větvení a hlavní linie tedy je dána k člověku. Nyní na té úrovni člověka dochází také k celé řadě alternativních postojů k sobě samému, k vesmíru, k duchovní dimenzi a mezi jednou touto větví je také celá křesťansko-židovská tradice, kde tedy se člověk vztahuje k Bohu.

Naše otázka se za tohoto předpokladu redukuje na dvojí úlohu. Jaké povahy je člověk v teologickém konceptu a jaké povahy je Bůh.

A než se teď pokusím v závěru naznačit to pojetí Boha a člověka, musím spíš z korektnosti zmínit jedno možné řešení, které ovšem podle mého soudu přivádí celou problematiku do takového definitivního útlumu. To znamená, není východiskem, už se k tomuto konceptu nevážou žádné, po mém soudu tvůrčí možnosti nebo asociace.

Jde o představu, že Bůh je kosmický *agens*, které tvoří celý vesmír, ať už z nic, *nihil*, nebo z fluktuujícího vakua nebo pranepatrného singulárního bodu či jinak, a ponechává své dílo svému osudu. Tedy deistická představa Boha na počátku všeho jako hodináře, který smontoval vesmírný stroj a uvedl ho do chodu. Vše ostatní leží v imanentních souvislostech a interakcích soukolí onoho stroje. Tedy Bůh mimo náš vesmír. Mezi ním a jeho dílem neprobíhá žádná nebo jen sporadická informativní vazba. Obojí je vůči sobě v podstatě navzájem vnější.

V rámci této představy nelze ani vyloučit, že stvoření našeho vesmíru je jen jednou z řady událostí, k níž dochází ve vesmírné laboratoři Boha tvůrce. A pak ta jednotlivá jeho díla jsou buď mezi sebou oddělena, a to nějakou v zásadě nepřekonatelnou vzdáleností, nepřekonatelnou ve smyslu maximální rychlosti jakékoli interakce, která je dána rychlostí světla. Tedy v zásadě překonatelnou, já jsem řekl nepřekonatelnou, myslím. Tedy ta jedna možnost je v zásadě překonatelnou a ta druhá možnost v zásadě tedy nepřekonatelnou. V tom druhém případě máme co činit s vesmíry, o kterých nemáme a nemůžeme mít žádné informace a pro nás neexistují. To je myšlenka, která se tady také ozvala ve vašem semináři. Představu Boha, který za hranicemi našeho vesmíru působí jako *agens*, lze smysluplně modelovat jen za podmínky, že jeho působení ovlivňuje stavy našeho vesmíru a všech jeho komponent. Jinak je to ta druhá možnost, to znamená nic o tom nemůžeme ani vědět. Tedy zbývá, kdyby tato druhá možnost platila, vyřknout totéž, co platí o potenciálních vesmírech, které jsou od nás odděleny nějakou bariérou, která blokuje jakoukoli informaci.

A teď má otázka k tomuto klasickému konceptu. Lze však v onom prvním případě, kdy tedy existuje kontakt, modelovat Boží existenci tak, že ji předsuneme jako *agens* před tento počátek všeho?

Neznamenalo by to právě pojmout Boha jako jsoucno, byť nejvyšší, dokonalé, tvůrčí a tedy způsobem, který ze známých důvodů je třeba odmítnout? Nemluvě o potížích, jak potom pojmout sám čas a prostor a zejména Boží zasahování zvnějšku přes rampu vesmíru do jeho útrob a dosáhnout i nejposlednější záhyb lidské duše. To je tedy ten problém, který je spjat s touto klasickou koncepcí, já jsem považoval za nutné ho aspoň zmínit.

A jaká nám ještě zůstává alternativa? Stojíme na rozhodujícím a nejobtížnějším místě. Na jedné straně

víme, že vesmír není vyložitelný sám ze sebe. Vyložit ze sebe by totiž znamenalo vyložit, jak ze starého vzniká nové, jak z toho, co jest, vzniká to, co ještě není, co přichází. Že vesmír a veškerá skutečnost nejsou jen repetitivní povahy, setrvačné povahy a že nelze z minulého stavu nadsoudit beze zbytku stav následný, je nepopíratelná zkušenost. Odkud změna? Odkud to nové? Odmítneme-li *vis vitalis*, která působí v oblasti živé přírody uvnitř entit a procesů, a nějakou její dobu v oblasti přírody neživé, která by opět zevnitř organizovala pohyb částic a jejich interakce, odmítneme-li představu prvního hybatele, *causa prima*, *primum movens*, nebo toho, kdo na každém kroku zvnějška uvádí všechny komponenty do pohybu a vzájemných interakcí, a odmítneme-li současně myšlenku imanentního vývoje anorganické i organické přírody, musíme se pokusit o model, který by zároveň připouštěl změnu a zrod nového na všech etážích skutečnosti a přitom byl slučitelný s teologickou perspektivou.

Zdá se mi, že jedinou možností, ke které vybízí samo biblické svědectví, je myšlenka Boha naděje, *Římanům 15,13*, tam je přímo ta věta. Tedy představa Boha, který je absolutní budoucností, absolutní, protože se vymyká všem extrapolacím přítomnostního stavu. V tomto pojetí je Bůh skutečností, která na všech úrovních vesmíru působí jako evokativní princip přicházející z budoucnosti. Abychom se vyhnuli kauzální představě tentokrát finální povahy, *causa finalis*, to jest, že Bůh působí na jevy a události příčinně, ale z budoucnosti, je třeba Boží bytí v tomto modelu pochopit jako dovršující se. Mluvíme o Bohu na cestě, o Bohu, jehož bytí je eschatologické povahy. Přijmeme-li eschatologický horizont jako výkladový rámec pro adekvátní výpovědi o Bohu, pak je zřejmé, že veškeré tituly a predikáty, které jak v teologii, tak na půdě písma samotného jsou vyslovovány a svědčí o něm, jsou anticipacemi této naděje, kterou bude možno zkušenostně verifikovat plně až v budoucnosti. Charakteristiky Boha – osvoboditel, spasitel, pán, vládce.

Jiný hlas: Mají sice za sebou jisté předběžné zkušenostní krytí. Věříme, nebo tedy věřící křesťan ve svém životě okouší tuto vládu, ale tyto predikáty se často proměňovaly v proudu teologických reflexí v pojmové konstrukty s nárokem na vyčerpávající, definitivní odpověď, jaký je Bůh.

Ta myšlenka dovršení je hrází snaze postulovat Boha jako hotovou skutečnost, která jako taková je zpřístupněna reflexi k definitivnímu předmětnému nadsouzení.

Máme-li aspoň náznakem popsat způsob, jakým se Bůh jako evokativní princip prosazuje v celé skutečnosti, je třeba se soustředit na místo, kde je to nejzřetelnější, a to je v lidském světě. Tam, kde se člověk otvírá tomuto hlasu přicházejícímu z budoucnosti, Božímu poselství.

Odkazují tu na zkušenost víry jako akt, jímž člověk pod tlakem této přicházející výzvy přesahuje sám sebe, uskuteční ono vybočení z cesty, které – kterou jinak ten setrvačný rutinní způsob života není schopen. A vydá se jinudy v rozporu s dosavadním směřováním. Tomu se v klasické tradici říká pokání, obrácení.

To jsou milníky našeho životního příběhu, na němž se okoušíme nově, protože přijímáme nové úkoly a nová pověření. A tam sami sebe vidíme ve světle, jež není výsledkem naší volby a inscenace. Vystavit sám sebe proudu výzev a vstoupit na cestu dovršení, duchovního růstu a zrání, tedy překročit mez, za níž se teprve náš životní příběh dotváří a přesouvá na novou úroveň.

To znamená přijmout tento eschatologický horizont pro své vlastní lidství. To poslední nebo to pravé o nás není v tom, co jsme až dosud dělali, mysleli, kam jsme až dospěli, nýbrž to pravé je před námi nebo přichází k nám z té dimenze budoucnosti. A tam se můžeme jako lidé dovršit.

V *Listu Efezanům* je formulace, kterou bych chtěl připomenout, že smyslem lidství je, abychom dorostli – nebo tedy smyslem, úkolem člověka – abychom dorostli zralého lidství měřeno mírou Kristovy plnosti. To je ve čtvrté kapitole ve třinácté verši. Tedy člověk jako nehotová bytost, před níž je to právě postaveno jako úkol.

A stojíme tedy u poslední analogie. Jestliže o člověku je řečeno, že je stvořen k obrazu Božímu a Ježíš je obrazem Boha neviditelného, máme tu v kostce shrnut celý problém. Obojí, Bůh i člověk, jsou eschatologicky centrováni. Ten vesmír, který se přes ty ohromné prostorové vzdálenosti a časové v člověku zrcadlí, v člověku, který sám sebe dovršuje v této eschatologické perspektivě, je i také ten vesmír, člověk sám, viděn nově. Totéž platí o tom vztahu Bůh – člověk.

A jestliže existuje vesmír, který je antropické povahy, i on je zahrnut do této eschatologické perspektivy. V ní i dění na nejnižších úrovních organického světa, ty prchavé interakce částic a vlnový pohyb kvant, se dá pochopit jako nejjednodušší komunikace, jež na úrovních vyšších dostává složitější podobu a v oblasti ducha se projevuje jako svobodné setkávání, jako přesahování pod tlakem výzev, jimž se otvíráme. Jsme tak zasazeni spolu s celým vesmírem do jediné skutečnosti, do níž neustále proniká z budoucnosti skutečnost absolutní. A navzdory tomu, že pod nebem každé jméno zešedne a dozná značných přeznačení, nazývám tuto přicházející absolutní skutečnost jménem Bůh, protože soudím, že žádné jiné jméno, které bychom použili k její identifikaci – například pravda – není uchráněno nepřiměřených konnotací podobně jako i další jména.

Poslední větou, to jest, kde chci udržet to jméno Bůh třeba proti té možnosti, kterou Ladislav předkládá, mluvit o pravdě, vstupuje do mého výkladu jistý polemický tón. Důvody jsou ovšem hlubší než jen obecné zjištění, že nahrazující jméno, v daném případě pravda, je podobně jako Bůh vystaveno nebezpečí nepřiměřených konnotací a přímého zneužití. Jeden z vážných důvodů, proč Ladislav se domnívá, že je třeba to slovo nahradit, slovo Bůh, je to, že bylo v dějinách církve a teologie samozřejmě znešvařeno, zaneseno konnotacemi, které podvádějí nebo posunují ten význam a smysl úplně někam jinač. Myslím si, že podobná situace je s každým jiným jménem. Pokud jde o slovo třeba pravda, tam zase nebezpečí, že průměrnému člověku vytane na mysli pravda jako souhlas výroku se skutečností, což je také naprosté nepochopení, co pravda je, a ta nepřiměřená konnotace se tady objevuje také.

Tím nejhlubším důvodem – to už je opravdu závěr – proč setrvávám u jména Bůh, je požadavek, aby byly zachovány následující aspekty pravé skutečnosti. Myslím si, že k pravé skutečnosti patří zaprvé personální rys, zadruhé událostní rys a zatřetí *kenotický* rys. To já vysvětlím, o co mně jde v té třetí věci.

Tento trojí požadavek se mi zdá, že je splněn v určité linii té tradice, která používá jméno Bůh. Vůči Bohu jako pravé skutečnosti se lze obracet v oslovení ty. Vztah mezi člověkem a Bohem nelze ani jinak koncipovat než jako vztah mezi já a ty. To vylučuje koncepty, v nichž Bůh figuruje jako absolutno, nejvyšší idea, dokonalé bytí, prostě všechna neutra. Jde naopak o takové pojetí, které zahrnuje možnost adorace, modlitby, rozhovoru. Proto personální rys.

Personální aspekt si ovšem lze představit do jisté míry mimo událostní rovinu. Ten problém *persona*, osoba, to je dosti svízelný problém, možná že v diskuzi na to narazíme, já už to tady nebudu rozvádět, co to původně znamenalo, jak se vlastně ustavila osobnost, osoba v dějinách evropského myšlení a jak teda chápat i ten takzvaný personální aspekt. Ten personální aspekt tedy mimo tu událostní rovinu je například v teistickém modelu nejvyšší bytosti, tedy bytost...

Hejdánek: nejvyšší, která má takový definitivní ráz. Je nejvyšší, uzavřená, hotová, dokonalá, má totální rysy a atributy. Čili nic se v ní neděje, žádná událost ji neobohacuje o žádný nový aspekt. I když tato nejvyšší bytost v tradici křesťanské třeba tvoří nebo jedná v dějinách, tak to jednání a tvoření zpětně ji nijak nepoznamenává. Ona je hotová v té své dokonalosti předem na počátku. Je to podobně jako ve špatném dramatu, kde jsou od začátku koncipovány ty jednotlivé postavy beze změny, nic se v nich neděje. Všechno dění, kterého jsou účastny, je vnější, sjede po nich jako voda po husím peří. I když by mě možná znalci shakespearovských dramát – u *Iaga* se zdá, že je od začátku určen, možná se úplně mýlím – ale ten obraz neberte se všemi chlupy. Řekneme-li, že pravá skutečnost je charakterizována událostním rysem, pak tím říkáme, že nezůstává nehybná, neprochází událostmi beze změny, aniž by se jí dotkly v hloubi. Pravá skutečnost, Bůh, se nově okouší, má své *ante*, má své *post*, má svůj příběh, kdy se něco jemu samotnému přihází na té cestě. A zase nejde o jakékoliv přiházení, o jakoukoliv událost, událost všeho druhu, nýbrž o tu, a to je to, co myslím tím *kenotickým* rysem, jde o sestup. V té významné třetí kapitole *Druhé knihy Mojžíšovy*, kde jde o ten základní rozhovor mezi Bohem a Mojžíšem.

--- (1985-05-27 Filosofická kosmologie XXVII (2)_27-2a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Když říkáme, že pravda je, respektive pravda jakožto nepředmětná skutečnost, že je zdrojem všech pravých událostí, které z ní vykořeňují jakožto nepředmětné, v ní jsou zakotveny. To znamená, že celý tenhle svět je zakotven, ty všechny události, ze kterých se skládá, jsou zakotveny a každá událost je

zakotvena v nepředmětné skutečnosti, tedy v pravdě, v ryzí nepředmětnosti. Tak to znamená, že vlastně ta pravda tím, že ustavičně začíná nové a nové události, které se vtělují do tohoto světa, které se zvnějšňují v tomto světě, prostě furt tento svět drží. Tento svět, a i my, žije, hýbe se a trvá díky tomu, že ta pravda to drží.

Jiný hlas: A to udržování, tato aktivita, ta zpětně pro tu pravdu znamená něco, nebo neznámá?

Hejdánek: Znamená, protože právě to zasahování vždycky nějaké situační, to znamená, tu situaci bere vážně. Znamená to, že tady musíme předpokládat jakousi, zase v uvozovkách metaforicky, zkušenost té pravdy s tímto světem.

Jiný hlas: Bum, beru. A to jsme tam, co už není událostní dění.

Hejdánek: Zkušenost není událostní dění.

Jiný hlas: Zkušenost, co je zkušenost v tomto případě?

Hejdánek: Jak jsem řekl metaforicky. Tak, jak o tom mluví do jisté míry, mám kritiky ovšem k tomu, jak o tom mluví v té poslední kapitole *Process and Reality* Whitehead. To je ta, jak o tom říká, *sekundární* nebo myslím, že *sekundární* povaha Boží. Je *primordiální* a pak je ta *sekundární* či něco takového, musel bych to si přečíst. To znamená, Bůh při přípravě stvoření využívá svých zkušeností s minulým stvořením. Při přípravě nového stvoření. Takhle to míní tedy Whitehead. Ty věčné objekty jsou některé nespojitelné v jednom stvořitelském aktu, takže ten stvořitelský akt si musí vybrat vhodnou paletu těch věčných objektů, který realizuje vtisknutím do toho fluxu, do toho proudu bezstavého dění. Čili něco takového, to není zkušenost jako naše zkušenost, taky nemá paměť, jako my máme paměť, je to něco úplně jiného. Nezbývá nic jiného než mluvit něco jiného, a jaký to má smysl? Tedy lépe o tom předmětně nemluvit a mluvit jen o tom, s čím se setkáváme. My se nesetkáváme s pravdou, nýbrž s jejím vyjevováním, s jejím oslovením. My se můžeme setkat s pravdou v setkání, ne mimo to setkání.

Jiný hlas: To všechno je v pořádku. Ten základní problém je, co se děje s tou pravdou. Když řekneš, že s pravdou se neděje nic nebo že pravdě nepatří událostní rys, tak si myslím, že to je nebezpečná formulace, nesprávná, protože ta nás vrhá k neměnnosti, k *apeiron* a k těmhle věcem. Že událostní rys, to je neobyčejně nebezpečné, protože pak tady budeme hledat ve světě ty rezidua toho zvnějšnění pravdy. Tady žádné nejsou.

Hejdánek: To není tak beznadějně podnikání, protože ta rezidua, když víme, že jsou rezidua, že jsou zpředmětněním, už zpředmětněním, tak je možno je reflektovat a ne pojímat jako monumenty té pravdy nebo ta svatá místa. Nýbrž jako příklady, jako motivy, jako inspirace k té situaci. V žádném případě tady nezbývají kousky uskutečnění pravdy, tady nikde nejsou. Tomu já se zas bráním. To vidím jako hlavní nebezpečí.

Souhlasím, že je třeba vymyslet nějaký nový typ dění, neudálostní nebo jak to nazveme, je fuk, ale prostě musíme tedy říct, co to znamená. Dění, které není zvnějšňováním se, které není přechodem z budoucnosti přes přítomnost do minulosti a takovéhle věci. Je to jiné dění. Dobře. To znamená něco, o čem nevíme, co to je. Já radši o tom nemluví. Když chceš o tom mluvit, dobře, ale tak musíš k tomu ty pojmy nějak vyrobit. Pak je to něco takového jako podnik třeba Karl Löwith, když ty diskuse staré shrnul do té své velmi pozoruhodné a půvabné knížečky Heidegger: *Denker in dürftiger Zeit* nebo tak nějak, kde ukazuje, že tady je zlom, který nikdy nemůžeme na žádném místě, ani v průsečíku, nikde najít jako ztotožněný. Prostě ty dějiny spásy, *Heilsgeschichte*, a dějiny lidské, dějiny ve světě, *Weltgeschichte*, sice patří k sobě, nějak, ale nikdy to není tak, že bychom mohli říct, že tadyhle na tomhle místě dějin se stala spása. Stala se událost z dějin spásy. Vždycky je to prostě...

Jiný hlas: To se mi nezdá, že bychom nemohli říct, že tam, kde se děje oslovení pravdou Bohem, že člověk není vytrhován z nepravosti nebo že není zachráněn. To je přece *Heilsgeschichte*. Tak se děje spása.

Hejdánek: To se děje spása, ale v *Heilsgeschichte*. To není, to se děje spása v *Heilsgeschichte*, a není to součást *Weltgeschichte*. A je to součást *Heilsgeschichte*. Není.

Jiný hlas: Tak čeho?

Hejdánek: *Heilsgeschichte*, pochopitelně.

Jiný hlas: No a kde se to děje v *Heilsgeschichte*?

Hejdánek: Jinde. Paralelně, jinde.

Jiný hlas: No co to je? Kde paralelně, kde?

Hejdánek: No kde? Na té druhé straně světa. Žádné jiné místo není, jinej čas není. No tak právě, to jsou ty svízele.

Jiný hlas: No dobře, no.

Hejdánek: Ta druhá paralelní linie se tam taky děje. Prostě se nějak děje, jenomže je to jinej typ dění, o kterým neumíme mluvit, protože nemáme k tomu zatím prostředky, poněvadž to se dá jen nepředmětně, že. A my s tím neumíme zápolit. Čili dokud se neodvykneme soustřeďovat jenom na ty předmětné konotace, no tak o tom nemůžeme nic rozumného říkat, takže radši o tom neříkejme nic. Ani pozitivně, ani negativně.

Mám dojem, že ta tradice židovská, že jméno Hospodinovo se nesmí vyslovovat leč jednou za rok a je to svěřeno pouze nejvyššímu knězi a ten to ještě řekne v nepřítomnosti ostatních v [nesrozumitelné] ve svatyni svatých, je neobyčejně významná, že nám může poukázat

Jiný hlas: No, to bezpochyby.

Hejdánek: na tu opatrnost, kterou, já nevím, jestli to bylo plné vědomí, ale bylo v tom spíše jakési geniální tušení, že to opakování jména jakéhokoli, i jména Hospodinova, že znamená, že si okamžitě fixujeme nějaký obraz, byť pojmovej.

Jiný hlas: No, na půdě Starého zákona ovšem se objevuje desítky jmen, která míří k... těm směrem k Hospodinu, jsou jeho označení, ale máš pravdu v tom, že to zlé počíná tam, kde se to jméno fixuje, kde se stává předmětem zaklínání, ideologie a podobně.

Hejdánek: No, to je jako s tím jménem vlastně, ten Pán, že? Vždyť už Pán, to je taky obyčejnej pán.

Jiný hlas: To je taky ale nebezpečí právě.

Hejdánek: No v tom je to nebezpečí.

Jiný hlas: To je nebezpečí, jenomže právě toto nebezpečí je menší, než kdybychom se soustředili na jedno jediné slovo a to vždycky znamenalo Hospodin. To se právě nesmí. Tam je ta...

Ne, tak oni používali jména, ne, oni používali jednak jiná jména a potom teda ten základní, že jo, to jméno, které souvisí se životem, Jahve teda, nebo jak se to překládá. A to je ozvuk toho jména, na které se ptá Mojžíš a které teda Buber překládá: „Budu, který budu“, nebo se dá přeložit „Jsem, který jsem“, naprosto metafyzicky jako výpověď o nejvyšším bytí, nebo se to také dá vyložit „Jsem k dispozici“, „Jsem, který budu“.

Slib věrnosti tedy vlastně?

Ano, v tom, ale nebo teda ještě s tou *konotací* teda, „jsem, který riskuju“ tím, že sestupuju, prostě „jsem v tom“, „jsem ten, který se namočí“, který půjde s vámi. To je, myslím si, ta *konotace*, která je v tom smyslu významná. To znamená, není to jen ta svrchovanost nad tím děním, nýbrž ta angažující se přítomnost v tom dění. Že a teď to zlé počíná v tom, že když se prostě tato zkušenost jednou provždy prohlásí jako jistá, definitivní a když se třeba v pozdějších dobách na to začnou odvolávat ty elitní vrstvy Izraele, říkat: „Tak jako nám pomohl tehdy, sestoupil tehdy, tak to teda udělá znovu.“ V tom je to zlé, ne, když se to prostě stane manipulativním úplně prostředkem, jak ten lid prostě falešně utěšit. Ale že by to znamenalo ten zákaz jména, že by Izrael nesměl dávat žádné jméno, nýbrž nesmí na něm ulpět nebo nesmí tu zkušenost, kterou s tímto jménem udělá, *petrifikovat*. To je podstata toho zákazu. A bez toho jména se nelze obejít, prostě.

Mně by to, jak ty to vykládáš, tak by stačilo, kdyby každé rok se nazýval Bůh jiným jménem.

Proč každé rok?

No aby... když hrozí nebezpečí, že ty *konotace* spojené s tím...

No ale to jméno je jedno. To nesmí nikdo vyslovit, to se napíše, nesmí se při čtení biblických textů vyslovit a místo něj se říká jiné slovo, že? To je hlubší záležitost, než jak ty to vykládáš, že jenom aby se to nepetrifikovalo.

Tady jde o jméno Boží. Tady jde o to, že tohle jména se nesmí užívat ne proto, že by se něco *petrifikovalo*, nýbrž že by to bylo zneužití to používání, že prostě to nejde. Že zásadně není člověk k tomu povolán, aby o tomto s Bohem mluvil, aby ho oslovoval jeho vlastním jménem. To je v sázce. Prostě se s ním nemůže setkat, aby byl sám u toho. On se s ním může setkat jedině, když sám sebe zapře. Když u toho není. Tudíž když ho neosloví.

Hejdánek: Počkej, to ne. Ne, ne když ho neosloví a ne když sám u toho není, nýbrž u toho je novým způsobem. Tak jako nikdy předtím. Když je vyveden. Když je prostě vyveden, když je v tom setkání, to je ten moment *ekstaze*, kdy stojí vně sebe.

Jiný hlas: No jo. Tak se to dá říct, ale co to znamená stát ze sebe? Už jsme u toho posledního rozhovoru, to je potřeba vyložit. Ale ano, prosím, dál.

Jenom k té *petrifikaci*... několik věcí, které v tomto ohledu mně souvisí. Vůči tomu... jestliže uvolním tedy... vůči Bohu je možné se obrátit s oslovením ty. Tímto oslovením se člověk může obrátit nejen vůči Bohu, ale vůči podstatě čemukoliv, vlastně s oslovením ty jako obraz, k němuž mluví. Jak se to teda... jo, a musím říct, že plyšovej medvídek je taky něco, k čemu je možné se obrátit s oslovením ty. Čím se teda ten plyšovej medvídek liší od Boha? Je to tím, že teda se můžu... když se obrátím s oslovením ty vůči Bohu, tak je to v pořádku, když se obrátím s oslovením ty vůči tomu medvídkovi, tak to není v pořádku? Ale můžu vůči oběma, jo? Ten rozdíl nespočívá v tom, jestli já se můžu obrátit s oslovením ty, nýbrž ten rozdíl je v tom, že ten medvídek neodpovídá. Prostě toto vymezení je teda nedostatečné. A když to dám do souvislosti s tím otevřením se, když teda se vrátím k tomu Buberovi, že o Bohu můžeme mluvit tam, kde se člověk otevírá výzvě, která přichází odjinud. Tak jak souvisí to oslovení ty s tou výzvou? Tam je jiné oslovení ty. Tam je oslovení ty, které směřuje k tomu člověku. To není oslovení člověka k Bohu, nýbrž Boha k člověku. Takže jestli náhodou toho *personálního* rysu není důležitější ne to, že člověk může oslovit Boha ty, ale že člověk je oslovován ty? Což zase, kdyby se mluvilo o tom nekonečném jsoucnu nebo nejvyšším jsoucnu, tak to tě taky neosloví ty. Tam by byl taky ten rozdíl, který se uvádí.

Hejdánek: No... je na místě, když to dítě se obrátí vůči tomu medvídkovi s tím ty. Není na místě, když se vůči medvídkovi obrátí s oslovením ty dospělý člověk, nebo jenom za zcela mimořádných zvláštních okolností, že. To znamená, ten rozdíl je ten, odvisí od toho, kdo se obrací k téže věci, v daném případě k tomu medvídkovi. Tím jsem chtěl podtrhnout, že užívám oslovení ty, nebo zmínil jsem protějšek, k němuž je možno se obrátit slovem ty, chtěl jsem odlišit od toho, jak se otvíráme vůči věcem, ideji, tradici, něčemu, co nemá osobní personální rys.

Jiný hlas: Kladeš důraz na to, že to ty říká pravá skutečnost nebo Bůh vůči člověku? Ano, ale je možno také odpovědět: „Slyším,“ jako je to v písmu: „Slyš, služebník tvůj, mluv Hospodine.“

Hejdánek: Ten dialogický vztah, v němž proměně se ty obrací k já, já se obrací k ty. O tom ti šlo?

Jiný hlas: Že na modlitbu nepřichází odpověď, to se může stát. Že k pravdě nepřichází odpověď. Ne, to se může stát. [nesrozumitelné] Když cituješ, tak myslíš na takový pokleslý způsob nábožně obchodní. Tak jsou výšiny a jsou nížiny modlitby. Jsou modlitby naprosto falešné, scestné, ale myslím si, že je modlitba, která je na úrovni té situace, v níž člověk stojí. [nesrozumitelné] Pak taková kritika Bultmanna, že ta vertikální vazba, ta existenciální vazba byla bez vztahu k ostatnímu okolnímu světu. Ty jsi řekl, že to je nebezpečí, ale že v zásadě Bultmannovu pozici držíš.

Hejdánek: No tak ta myšlenka, pokud se týče toho modelu astrofyzikálního, je asi tato. Jestliže byla donedávna vykládána ta situace tak, že v podstatě ten vesmír, vůči němuž člověk je takovou marginální záležitostí, celý ten fenomén člověka, živých bytostí, že to je něco taková outsiderská záležitost, že to pro ten vesmír jako takový nemá smysl v podstatě. Tak teď u Davise se ukazuje, že mezi astrofyziky se ujímá ta představa, že ve vesmíru platí ten *antropický princip*. To znamená, že k tomu vesmíru člověk ústrojně patří, ba dokonce ten vesmír se vyvíjel tak, aby byl příhodným místem pobytu člověka.

Teď jakého člověka? Ten člověk jako fenomén má za sebou nějaké dějiny, jako zoologický druh se vymanil z té souvislosti ostatních živých tvorů a ustavil se ve svém vlastním světě a v tom vlastním světě dál zraje nebo roste. Jsme na počátku a vlastně před námi, pokud nedojde ke katastrofě, je vůbec neodhadnutelný

rozvoj tohoto fenoménu. Jedním z rysů tohoto rozvoje je, že člověk pojímá sám sebe ve vztahu mimo jiné k Bohu. To je jedna z alternativ. To je ta jedna větev toho duchovního stromu, v němž se jako ve svém světě člověk historicky ustavil. Já samozřejmě – to byla ta poznámka o té ekumenické skromnosti – nemohu *a priori* říct, že ty jiné alternativy jsou naprosto scestné, nýbrž já respektuji, že tady jsou, že nás volají k rozhovoru, ten dialog tedy vedeme.

Čili to znamená, jestliže platí ten vztah vesmír – a teď myslím tu materiální skutečnost, tu organickou a v rámci organické tedy postupně se rozvíjející fenomén duchovní, teď člověk jako na špičce tohoto pohybu a teď sám sebe vidí ve vztahu k té pravé skutečnosti – tak to všechno je vlastně viděno v té souvislosti, která předtím unikala.

A tohleto u Bultmanna není. Bultmann vidí sice správně – v tom smyslu na něm navazuji nebo si myslím, že je možno na něj navázat – správně vidí, že o Bohu nelze vypovídat o nějakém jšoucnu v rámci našeho vesmíru, které by byl někde a tato výpověď by mohla být pronesena nezávisle na tom, v jakém vztahu vůči němu se ocitám. Kdykoliv konstatovatelná, kdykoliv možno říct: „Bůh je, Bůh je takový a takový,“ a vybavit ho určitými atributy. Nýbrž on potvrzuje, že tento vztah je možno vyjádřit pouze v existenciálním napětí, setkání, oslovení. V tomto jeho pojetí se ozývají ty motivy, které jsme tady dnes večer zmínili. Ale vůbec mu nezáleží na okolí, na vztazích, v nichž člověk je vůči bližním, vůči církvi, dějinám nebo – řeknu to mírněji – ne že by mu vůbec nezáleželo, ale není to pro jeho koncept podstatné. Člověk může v tomto vztahu vůči pravé skutečnosti, vůči Bohu se octnout nezávisle na tom, jak vypadá svět kolem něho, jak vypadá vesmír, jak vypadá minulost a tak dále. A to si myslím, že je manko, to je nesprávné. V tomto smyslu jsem se snažil ukázat, v čem na něm navazuji a v čem ho odmítám.

Jiný hlas: Ano, ale není-li tam problém právě v pojetí Boha, v bodě omega, že jo a tak dále. Tam [nesrozumitelné].

To je konstatování, že Teilhardovo manko prostě nahrazeno tím, že o tom nemluví, tak to se dopoví, jako kdyby s ním...

Hejdánek: Nejenom že s ním nemluví, on to zavrhuje. On to prostě nemá ve svém obzoru, to...

Jiný hlas: Spíš ne zavrhuje, on prostě pro to nemá senzory.

Hejdánek: Nemá senzory.

Jiný hlas: A to, že vyšel v tom pokusu si do obzoru Heideggerova, který pro to senzory taky nemá, to je jaksi... spadá teda na vrub Heideggera, nikoliv samotného [nesrozumitelné]. Samozřejmě správný teolog by si měl být vědom toho nebezpečí, že neobsáhne Boha, že ho musí pojmout jako [nesrozumitelné]. Já bych chtěl jenom ještě připomenout drobnou věc, jenom věcnou, antropický princip se tady vykládá trochu méně nepřesně. Ta myšlenka je sice klást otázku, jak v tomto vesmíru, jak jej astrofyzika poznává, vůbec mohl vzniknout život a jestli je to vrcholně pravděpodobné, nebo vrcholně nepravděpodobné, jestli v každé galaxii je určité procento hvězd, které mají planety a tak dál, takovéhle věci, jo, je špatně postavená, protože si neuvědomujeme, že tuto otázku klademe my, a abychom ji mohli položit, tak tu musíme být. Čili ten vesmír musí *a priori* být takový, abychom tu mohli být, abychom tu otázku mohli klást. Tohle je antropický princip.

Takže z toho vyplývá, že nejde o to, že ten vesmír je tak důmyslně uspořádaný, že od samého začátku tíhne k tomu, aby tam vznikl člověk. Nýbrž že mezi tou miriádou nejrůznějších vesmírů je ten náš ten, který může být pozorován, protože je právě takový, že umožnil, aby vzniklo pozorování. Takže samozřejmě jiné vesmíry nemohou být pozorovány, protože ty nejsou takto uzpůsobeny, pozorovatelé v nich nevznikli, a tudíž pro tyto pozorovatele tyto vesmíry jakoby neexistují.

Takže tady se jako nemyslí na nějakou cílevědomou mohutnost, která by vyváděla ten vesmír až k té nejvyšší inteligentní bytosti, nýbrž prostě otázka, jak vznikl život nebo jak vznikly rozumné bytosti v tomto vesmíru, nesmí zapomenout na to, že aby mohla být položena, tu musí být někdo, kdo ji klade. A tento někdo tady může být jenom díky tomu, že ten vesmír je tak uzpůsoben, že ten někdo mohl vzniknout. Takže kdyby nemohl vzniknout, tak tu nebude, a tudíž ani otázka kladena nebude. Antropický princip tedy znamená určité vysvětlení, jak to, že v tomto vesmíru jsou lidi.

Je tady plus proti dříve, že to odmítá tu nesouvislost té objektivní, takzvané objektivní problematiky vesmíru a vzniku života a různého života, a že říká, že to je propojené. Ale není to propojené tak, že by to bylo nějak jako řízené, že by tady byl nějaký plán stvořitelský. Nýbrž prostě vznikají miriády vesmírů, no a tak se stalo, že jeden z nich zrovna tak, že tam prostě ty poměry byly naplněny k tomu, aby vznikl člověk. A jenom tam, kde ty poměry byly takovéhle, mohla vzniknout otázka, jak vznikl vesmír, jak vznikl člověk a tak dále, a tudíž teda náš vesmír vypadá tak, jak vypadá, protože jsme tu my. Kdybychom tu nebyli, tak by jistě vypadal jinak. Obrátí to úplně tu kauzalitu, to obrátí tímto způsobem. Já nevím, jestli se mi podařilo toto vyložit.

Hejdánek: Mně?

Jiný hlas: Jo.

Hejdánek: Perfektně.

Jiný hlas: Já to ještě teďka velice zlehčím, jestli můžu.

Hejdánek: Ano.

Jiný hlas: Proč my jako lidé si myslíme, že jsme ta poslední štace v tom vesmíru nebo v tom dění tady? Proč my si děláme iluze o tomhle, co pravda je nebo není? Proč po nás by nemohl přijít někdo velice inteligentnější, který vydechá jenom exhaláty jako mozek na nožičkách, ta další štace člověka? Proč by to nebylo možné?

Ano, až na ty konkrétní obrazy... No, rozumíš mi, že ta otázka je radikálně položena tím, že vlastně jsme jenom předobrazy něčeho, co teprve [nesrozumitelné].

Já mu říkám, třeba jsme jenom podhoubí, který to, co z nás vyroste, bude to, co bude chápat všechno, včetně teda toho Boha, té pravdy, takhle.

Jiný hlas: Ano, to je jedna možnost, druhá možnost, kterou navrhoval Bergson, je, že jsme vadná linie a že jenom nedopatřením jsme se dovyvinuli takhle, ale že v podstatě budoucnost patří hmyzu.

Vysvětlení toho antropického principu, já si myslím, že to je metodologický postoj... víc než metoda, že poněvadž to je taky... jsou v tom určité konkluze, reflexe nad tou metodou.

Jenom jedna věc mi tam není jasná v tom výkladu. Já si myslím, že je jednak teorie jednoho vesmíru, *Big Bang* a tak dále, a vedle toho je teorie nekonečného množství vesmírů. Ale se mi zdálo, že jsi to jako promísil. To znamená, antropický princip neočekává s jedním vesmírem, s nekonečně mnoha vesmíry. Aspoň teda pokud nevím. Ta teorie jaksi nekonečných množství vesmírů...

Hejdánek:

ta samozřejmě je tam frekventována u Daviese, ale myslím si, že antropický princip je uváděn v souvislosti s tímto naším vesmírem. Já teda ten antropický princip vykládám podle jednoho článku, který vyšel v *Scientific American*, a ne podle Daviese. U toho Daviese se mi zdá daleko nejasněji vyložen než u toho. Jestli chvíli počkáte, já to snad najdu.

Jiný hlas:

Ono by se to dalo vysvětlit tím, když to prsklo, tak to lítalo na všechny strany, že jo, proč ne?

Hejdánek:

Ne, ne, ne. To ne, to ne. Ten pluralismus vesmírů, to znamená, to jsou vesmíry, které spolu nemají co dělat. To nejsou galaxie v jednom prostoru. Každý vesmír má svůj *Big Bang* a začíná obrovskou bílou dírou a končí obrovskou černou dírou. Má svůj čas, svůj prostor a mezi nimi není žádná interakce.

Davies k tomuhle říká, k tomuto předpokladu těch mnohých vesmírů říká, že to je poněkud *redundantní* hypotéza, že je s podivem, proč někdo, aby se zbavil potřeby nějakého stvořitele, což je hypotéza dost jednoduchá, si potřebuje vymýšlet miliardy vesmírů. Že tedy vzhledem k tomu poměrně omezenému cíli ten náklad je nepřiměřeně vysoký. To říká tedy Davies. Ovšem nikoliv v souvislosti s antropickým principem, jenom prostě s tím předpokladem těch nekonečných vesmírů.

Ten problém, my jsme si tenkrát říkali, když jsme to rozebírali, jsme si říkali, jaký problém s tím souvisí.

Jak může být nekonečný počet vesmírů, když není k dispozici ani čas ani prostor.

Jiný hlas:

Ono je to taky napadnutelné, když budeme brát v úvahu přírodní zákony, proč se nerušíme dávno s těma ostatníma? Proč se nerušíme, proč to tady nelítá od toho přece, když támhle to prskne, támhle to prskne, za tu dobu by to dávno mohlo lítat.

Hejdánek:

To má každý z nás, to má různé prostory a různé časy. To nemá společný prostor, takže se to nemůže setkat. Jsou to bubliny v absolutním ničem.

Jiný hlas:

Ještě jsem se chtěl k tomuhle vlastně zeptat, jak ten Honza říkal, že osloví dítě medvídko, a vy jste říkal: „záleží, kdo ho osloví“. No a kdo je ten „kdo“, který je povolán, aby byl osloven? Protože každý člověk je jiný, tak jako to dítě osloví medvídko, tak je jiný ten, který osloví Boha. Který je ten pravý? To jsem asi taky špatně... tady se nejedná o pravost, nepravost, ale jde o to, že...

Hejdánek:

Tady se nejedná o pravost, nepravost, jde o to, že oslovování dospělých lidí se děje vůči sobě navzájem a mají zkušenost, někteří, že jsou osloveni čímsi, co je vyzývá k určitému jednání, postoji, co je zavazuje, co je volá k odpovědnosti. Toto se to dítě, že je to malé dítě, tuto zkušenost má třeba vůči rodičům, že se cítí jimi osloveno a vázáno nebo voláno k určitému konání. Ale vůči tomu medvídkovi tam samozřejmě funguje také to oslovení „ty“, no ale to je na jiné rovině a to prostě my už jako dospělí opakovat nemůžeme. U nás by to bylo dětinské nebo nepatřičné. Ten rozdíl spočívá v těch rovinách. Dospělý člověk se cítí osloven tím druhým nebo oslovuje toho druhého nebo ještě něčím jiným, asi ne medvídkem.

Jiný hlas:

Když oslovuje a je osloven, to obojí patří k lidskému... no oslovuje, ale není pravda, že dospělý člověk už ty věci tak neoslovuje, on už oslovuje jenom ty druhé lidi, protože neví, jestli to je možné. Ale v podstatě kolik lidí personifikuje věc, ať je to auto nebo něco jiného. Nemusí to být jenom věc, ale něco, co není hodno oslovení „ty“. A to dělají.

Hejdánek:

Ale víme to, že to není ono, že to tam nepatří. Že to je vada.

Jiný hlas:

Jenomže abych se dostal k tomu oslovení Boha, nemůžu říct, že Bůh je ten, koho mohu oslovovat „ty“, jestliže mohu oslovovat „ty“ kdeco nekompetentně. Ale mohu. A kdo mi tedy řekne, jestli je to řádné? Kde je to kritérium? Můžu oslovit i modlu a to jsou ty věci.

Hejdánek:

Jestli to oslovení zakládá můj vztah k sobě, k druhým přiměřeným způsobem. No, tam když oslovuji modlu nebo se cítím osloven modlou, no tak to stojí pod kritikou třeba starozákonních proroků. To znamená, že vydávám svůj život nepravému cíli, zaměňuji zdroj toho oslovování, znevlastňuji svůj život, prostě se vydávám falešnou cestou. A to kritérium, to se asi nedá říct obecně, to souvisí s tou situací, v které se to děje. Na tom se to může jedinečně testovat. K čemu mě to vede? Jakým způsobem zakládá můj vztah k druhým lidem, k sobě a podobně. To se obecně nedá říct mimo to vysvětlení přiměřeného způsobu.

Já to mohu říct v této obecné rovině pouze pomocí toho přiměřené, nepřiměřené. Prakticky to musíš analyzovat a tam rozhodnout, jestli jde o oslovení, které je na místě, které je pravé.

Jiný hlas:

V zásadě ta kritika namířená proti modlám je aplikovatelná vůči Bohu, takzvanému pravému Bohu. Tam se také může mýlit. To je přece moderní ateismus všeho druhu, nejen marxistický, ale třeba freudovský, počínaje u Feuerbacha, že Bůh je *projekce*, je to konstrukce. U Feuerbacha to je rodový člověk, ke kterému se člověk vztahuje, jako kdyby to bylo něco jiného než on, ačkoliv to je on právě, jenomže v podobě... a tak dál. Člověk se odcizuje, slouží Bohu jakožto Bohu, cizímu subjektu.

Hejdánek: Vždyť všichni bohové jsou bohové cizí, neexistuje žádná pravá služba Bohu, protože každá služba je zotročující a tak dále. Na to je třeba potom nějak odpovědět, proč zrovna jeden, a to každý toho

svého Boha považuje za pravého a ty ostatní za modly. Ale jaké je tady kritérium? To přece nemůže být v pojetí Boha. Musí být v něčem jiném. To je nádherný doklad toho, jak se tahle otázka nedá vyřešit pojmově. Nedá se vyřešit tím, že se konstruuje lepší a lepší modely Boha. To se musí ukázat právě v těch konkrétních situacích. Ale v konkrétních situacích, co to znamená? Znamená to tam, kde jde o něco jiného. Pak se to ukáže. To se například ukáže ve vztahu k druhému člověku. Jestli jde o pravého Boha nebo nepravého Boha, to se ukáže na tom vztahu mezi lidmi. A ne na tom vztahu k Bohu. Protože Boha nikdy nikdo neviděl, jak můžeš milovat, když nemiluješ bližního svého, kterého máš vedle sebe.

Jiný hlas: No, když jsem u Feuerbacha četl *Podstatu křesťanství*, tak mně bylo nápadné, že tam je spousta citátů a odkazů, vesměs převážná část novozákonních, a nenašel jsem tam jediný odkaz k prorokům. Což se mi zdá nápadný rys. Tam, kde se...

--- (1985-05-27 Filosofická kosmologie XXVII (2)_27-2b_cleaned.flac) ---

Hejdánek: ... k mému kritickému jednání, kdo volá toho proroka do služby v tom smyslu, že se má napřít těm tradicím ještě setrvačným, kdo vyžaduje od toho, koho volá, nový přístup ke skutečnosti. Kdežto ten religiózní sklon, který je v každém člověku, ten je skutečně ta strategie toho je to projektování, promítání si do té bytosti svá přání, své sklony, svůj cit a podobně. Kdežto ta prorocká linie jde úplně napříč opačně. Ta ví o tom, že je potřeba radikální proměny člověka, ne projekce toho, co mám, co vlastním, co je ve mně nebo co je v jiných lidech jakožto průmět rodové bytosti rodového člověka, nýbrž to, co je napříč té zkušenosti, napříč tomu, co jsem až dosud žil. U toho Jeremiáše, u toho Mojžíše je to krásně vidět. Žijí si po svém, ve své zkušenosti, a najednou se ozve hlas, který znamená: vyjdi, udělej něco, sestup. To znamená, na toto ty *feuerbachovské* kategorie prostě nestačí, podle mého soudu. A na tom se to verifikuje.

Jiný hlas: Ale neřekl bych... promiň, ale u toho *Feuerbacha*... on je dítětem své doby a to, že tam pominul třeba Starý zákon, ty proroky, to je vina celého luterství.

Hejdánek: No, bezpochyby, bezpochyby.

Ale neřekl bych, že je *a priori* zapovězeno člověku, aby tuto zkušenost toho povolání do služby nebo toho nároku, který znamená nové sebepochopení, aby se to pokusil vyjádřit také jako nové pojetí Boha. Tak jako se tady snažíte vypovídat, co je pravda – to je špatně řečeno, ale mluvíte o pravdě, o jejích stránkách, ryzi, nepřítomné a podobně – taky si pravdu činíte předmětem reflexe. Tak je snad...

Jiný hlas: No počkej, předmětem, to je tématem.

Hejdánek: Tématem. Tak zrovna tak je možno učinit tématem nikoliv jen ty konkrétní situace, v nichž člověk z toho Božího příkazu jedná, nýbrž zaměřit svou pozornost na Boha samotného. To si myslím, že je legitimní za předpokladu, že si uvědomíme, že je to ten předmět, jímž jsme obklíčeni, že je to ten pták v letu, a nikoliv ten, který je fixován a nad nímž jsme pány. To si myslím, že je legitimní, na to by potom teologie své fidlátka mohla zavřít.

Jiný hlas: Na tom nezáleží, čím teologie chce začít.

Hejdánek: No...

Vždyť toto přece říká už Hromádka v té své ranné studii, v tom *Problému pravdy v teologii*, tak tam nám on přece ukazuje na to, jak nelze povahu pravdy učinit předmětem zkoumání. Že předmětem zkoumání lze učinit pouze, zda ta či ona výpověď, to či ono poznání, ta či ona koncepce je pravdivá či nepravdivá. To je možno podrobit zkoumání. Ale jaká je pravda sama s ohledem na to, o jakou koncepci se jedná, o jakou a tak dále, to prostě nejde. A kdo si takto postaví otázku, tak mu pravda proklouzne mezi prsty jako voda, kterou nabírá sítem. Prostě to nejde. To tam ukazoval Hromádka. To nevypadá na to, že by chtěl teologii zlikvidovat.

Čili já myslím, že je nelegitimní chtít Boha učinit předmětem. To je pozůstatek filosofické teologie, té teologie jakožto filosofické disciplíny v antice, kde prostě metafyzika pronikala vše, a tudíž také teologii a zatížila teologii křesťanskou potom na dlouhé věky až do dneška tím, že teologie je chápána jako věda o Bohu, což je naprostý nesmysl.

Ne, ale jako musím se bránit té druhé krajnosti, která vlastně z teologie udělá filosofii. To jako na mně

nemůžeš chtít, abych tento krok udělal. To znamená, musím trvat, že ten předmět je – to je zase s licenci, co to znamená "je" – je dán v tom, že ta konkrétní oslovení, konkrétní úkoly se stávají tématem reflexe a spolu s ním i to oslovování, ten zdroj, ten, který volá. To samozřejmě v sobě skrývá veliké nebezpečí právě toho zpředmětnění, té fixace a podobně, ale přece teolog se toho předmětu, který je takto dán, vzdát nemůže. To by se potom stal praktickou naukou, jak se chovat, to by se z teologie stala etika. To přece takto není možné.

Jiný hlas: Mně se tam vůbec nezdá oprávněná ta obava, že by se právě tím z teologie stala filosofie. Já mám ten dojem, že filosofie díky svému věky trvajícimu rozhovoru s teologií, že se konečně v posledním století nebo ve dvou stoletích, že se jí podařilo se vybabrat z těch metafyzických bažin. A že se odměnila za to, v uvozovkách odměnila teologii tím, že jak se škrábala ven za pomoci teologie, tak když se konečně vyškrábala, tak tam tu teologii strčila a zastrčila. Takže dneska je ta situace taková, že ta teologie tam v tom bahništi metafyziky se plácá a filosofie jí chce nějakým způsobem, ta rozumná filosofie určitého typu, jí chce pomoci odtamtud ven. A teď ten teolog, který se plácá v tom bahništi metafyziky, říká: "Ne, já se nenechám od tebe táhnout, abych se stal filosofem."

Hejdánek: No, obraz je to sugestivní, jenomže ta metafyzika skutečně dneska přežívá jednak v přírodních vědách a v teologii, to daleko více. Nehledě na to, že ty ses tady přiznal k *Bultmannově* teologii a ten se nechal pěkně vytáhnout od filosofie, a ještě k tomu blbě.

Jiný hlas: Já jsem, pozor, já jsem se nepřiznal k *Bultmannově* teologii, protože si myslím, že není správná. Já jsem se přiznal k jeho... Vždyť ty jsi, u tebe buď bytí, ať už se to jmenuje nebo nejmenuje, tak to jsi v té filosofii, ale úplně. To je takzvaná *ontoteologie*, kterou potom Heidegger tvrdě odmítá.

Hejdánek: Ale já neztotožňuji Boha s bytím v *heideggerovském* slova smyslu. Tomu on se, máš pravdu, bránil, ale aspoň pokud Heinrich Ott má pravdu a ten v tom jednom rozhovoru...

Jiný hlas: v závěru svého života připustil, že je možno také interpretovat teologicky. Což udělal v podstatě Robinson, z části Tillich. Mluví o Bohu jako základu bytí, hlubině bytí a podobně, že.

Jiný hlas: Ještě do tebe, Bůh není bytí, ale má bytí.

Hejdánek: Ale ne, má bytí. O tom jsem, pravda, máš pravdu, nemluvil jsem o tom explicitně. To je nedostatek. Nejsem si zcela vědom, že boží existence se to dotkne, ve smyslu boží existence, že. Vůbec existence. Bůh existuje.

Jiný hlas: Nerozumím existenci. Je tedy tady *analogia existentiae* na rozdíl od *analogia entis*?

Jiný hlas: Rozhodně není analogie, *analogia determinationis*, když už, analogie určení mezi člověkem a Bohem. Kdežto ta *analogia entis* byla chápána tak, že tak jako veškerá skutečnost jest, tak Bůh jest. V této analogii. To znamená, to je ta spojnice mezi bytím naší skutečnosti a bytím božím. Ta je neoddiskutovatelná pro katolickou naturální teologii. Proti tomu staví, proti tomu já... já navazuji na to, co říkal Honza, že tam cituje tu moji větu, kde mluvím o bytí. Opravdu jsem se... Já si myslím tedy, jestliže existuje analogie, tak existuje analogie určení. To znamená, ten pohled je posunut ne na bytí a srovnávání dvou bytí a konstatování shody, nebo analogie přesně řečeno, nýbrž pohled je zaostřen na určení, na budoucnost.

Hejdánek: Promiň, tohle je velmi zavádějící, co to je určení. Připouštím, že mi dává smysl mluvit u člověka o tom, že má nějaké určení, ale nedává mi smysl, že by Bůh měl nějaké určení.

Jiný hlas: Dobře, to znamená, že chci tím vyjádřit, samozřejmě jsem si vědom nebezpečí jaksi hereze, že to... jak bych to formuloval... že Bůh také jde vstříc své vlastní budoucnosti, v níž on sám sebe a svůj vztah k vesmíru, k člověku okouší nově, bezprecedentně. To bych chtěl, tím bych to chtěl vyjádřit. To znamená, není to tak, že by Bůh všechno předem věděl, ať se to bude tady odehrávat v dějinách, v přírodě, jakkoliv, tak vlastně všechno je pro něj staré, všechno je pro něj známé, hotové. V tomto smyslu. Je před ním budoucnost. Je absolutní budoucnost, ano, i jeho vlastní budoucnost.

Jiný hlas: To si myslím, že je překonání té metafyziky. To si myslím, protože to metafyzické pojetí právě spojuje s tou představou jaksi dokonalého bytí, pro něhož ani minulost, ani přítomnost, ani budoucnost nemají význam. To je přece metafyzický koncept.

Hejdánek: No tak jistě, to je metafyzický koncept, to tady nikdo nedrží, ale...

Jiný hlas: A jak z něho ven?

Hejdánek: No samozřejmě, že pro Boha má eminentní význam minulost, přítomnost a budoucnost. A není to jenom budoucnost světa a jeho stvoření. A týká se ho, ne sám v sobě, přichází vstříc a znamená to pro něho něco podstatného, toto vycházení vstříc.

Jiný hlas: Nepochybně?

Hejdánek: Nepochybně. Je na tom plně angažován, v uvozovkách angažován, poněvadž jinak než my jsme angažováni na svých činech, ale to je všechno jiné. Je to jeho příběh. To znamená, děje se v něm něco víc.

Jiný hlas: To já nevím, jestli to je jeho... Nepochybně je to jeho účast na příběhu tohoto světa.

Hejdánek: Ty říkáš účast. To znamená to, že okouší něco, co nemá precedens třeba pro něho, co prostě není zařaditelný do jeho minulých zkušeností, co je nové, pro něho nové.

Jiný hlas: Když dělá nové věci, tak samozřejmě dělá ve světě tyto nové věci, s kterými nemohl mít dosud zkušenost. Jinak by dělal staré věci, a ne nové věci.

Hejdánek: A je tato skutečnost závažná pro něho samotného?

Jiný hlas: Jistěže je, jistěže je, a dokonce on ji... tato skutečnost mu umožňuje, aby každé nové situaci vycházel vstříc novým způsobem.

Hejdánek: To všechno je metaforicky řečeno, to vycházení vstříc a tak dále, je jiné vycházení než to naše.

Jiný hlas: Bezpochyby, to souhlasím, ale tím mám dojem, že jsme si porozuměli. To znamená, tím je překonáván ten metafyzický koncept tímhle tím pojetím.

Hejdánek: Já si nejsem jistý, zda zrovna tím, protože mně by se zdálo, že ho nepřekonáváš, takže to zřejmě nestačí, tohle. Nebo jestli to není jenom nějaké překonání mýtického pojetí metafyziky. Že jsi mýtickým pojetím překonal metafyzické, což je možný také.

Jiný hlas: Ono je to to dějovité...

Hejdánek: Ano, jenomže to je jaksí... tam není navazování, to je prostě uzavřeno, to je dění cyklické povahy, tam se nic neděje nakonec a tak dále, no to známe. Ale tady se děje něco originálně nového, u Boha i u člověka. Že tohle je věc eminentní důležitosti, která se týká naší filosofické problematiky, která se zřejmě týká hluboce teologické problematiky a teologického myšlení, a že ani jedna ze stran to není schopna dostatečně myšlenkově precizovat. Já sám mám ten dojem, že určité difference mezi mnou a Jakubem spočívají v tom, že nebezpečí vidíme každé jinde a bráníme se na jinou stranu. Já nevím, kde jsem to sebral prostě, ale pravděpodobně z toho vývoje luterství a Bartha jsem načerpal silné vlivy, které mě vedou k velmi bdělé obraně...

Jiný hlas: proti každému pokusu cosi, co se stává a stalo, vidět v jakémisi ztělesnění uskutečnění zbytku pravdy. To znamená, jako největší nebezpečí v této souvislosti vidím, že se budeme pokoušet v dějinách najít místa a doby vyjevování, to jest vyjevování *Božstva*. Naproti tomu Jakub zřejmě jako primární nebezpečí vidí tu *metafyzickou hypostazi* jakýchsi, jak my dnes říkáme myšlenkově modelovaných *intencionálních předmětů*, které jsou vytrženy z času a prostoru, a tedy *hypostazi* nějakých těch takto konstruovaných jsoucen a zastrčení do základu vši skutečnosti.

No, tak každý se bráníme na jinou frontu a na obě strany, na obě fronty stojíme, zdá se mi, na správné straně barikády. Jenomže tedy ta *metafyzika*, mně se to nebezpečí zdá spíš takové zpuchřelé, vyšumělé, nebezpečí spíš, které hrozí takovou setrvačností a bezmyšlenkovitostí a tak dál, kdežto tamto druhé nebezpečí je takové živé, aktuální a ustavičně se vracějící, kdy se chtějí prostě najít nějaká ta pevná místa, kterých se můžeme přidržet a máme je v hrsti.

Dobře, každý má své argumenty a tak dál. A z toho vyplývají asi určité nedostatky, které provázejí ty ostatní fronty. Když někdo vidí hlavní nebezpečí tady, tak se dopouští určitých nepřesností a omylů na těch ostatních frontách. Takže možná v tomhle... Každopádně tedy bych chtěl vyjádřit dík za oba večery a naději, že se dočkáme nějakého dalšího podniku tohoto typu. A bylo by velice dobré, kdyby i v tom, ačkoliv jistě bude jiné téma a tak dál, i v tom, kdybychom se mohli dotknout i tohoto tématu nějakým způsobem, aby tam bylo obsaženo. Ale tím jsem nechtěl, já jsem se vlastně zakecal, nechtěl

jsem říct závěrečné slovo. Závěrečné slovo samozřejmě máš ty.

Hejdánek: No, já si myslím, že jsi to vyjádřil velmi dobře, ty dvě pozice nebo dvojí nebezpečí a taky dvojí úkol. Já bych k tomu teď už nechtěl říct nic víc, než že jsem, jak víte, odkládal dlouho ten svůj výklad, protože jsem si vzal úkol, který byl nad mé síly, ale vím, že taky to prostředí je velmi kritické, což jsem na jednu stranu uvítal, na druhou stranu samozřejmě to vyvolávalo mou úzkost. Jsem rád, že jsem tady mohl být po dva večery a mám z toho řadu podnětů. I vaše otázky jsem si zapsal a děkuju za to pozvání někdy v budoucnu a těším se, že snad se to pokusím nějak sepsat ještě, aby to mělo písemnou podobu a možná i tam zareagovat i na některé ty otázky, o trochu přesněji to vyjádřit. No a tak doufám, že se tady budu moct zase někdy objevit, nejenom jako překladatel, ale jako přednášející. Díky moc.