

SPISY BOŽENY KOMÁRKOVÉ



Tento ediční záměr chce seznámit veřejnost s výjimečnou osobností našeho soudobého života – svědkyní evangelia – „českou Hannah Arendtovou“ (jak ji nazval Jiří Gruša). Edice je rozdělena do těchto titulů (názvy jsou pracovní)

1. LIDSKÁ PRÁVA

obsahuje dosud nezveřejněný Vratislavský deník z let 1941–42 – zlomek deníku z doby nacistického věznění, který m.j. ozřejmuje odhad, proč se lidská práva stanou před koncem století svrchované významným tématem

(Vratislavský deník – Reformace a stát – V čem kotví lidská práva – Lidská práva a křesťanství a další texty – předmluva ke knize Nárok a zaslíbení)

2. ČEMU NÁS NAUČILA VÁLKA

Obsahuje texty, ve kterých Božena Komárková zpracovala svou zkušenost věznění a války a vzpomíná na svoje spolupracovníky, kteří válku nepřežili.

(Čemu nás naučila válka – Jan Uher, vězeň – Arlette – Vzpomínka na Jaroslava Šimsu aj.)

3. STUDENTSKÉ KŘESŤANSKÉ HNUTÍ

Proslovy pro křesťanské studentské hnutí, vzpomínky a texty pro samizdat. B. Komárková jako duchovní průvodce a inspirátorka dalších generací

(Jak vítězí pravda – Věřící aktivismus – Evangelisace mezi studenty – Lidství v poznání pravdy – Na vysokém učení v Brně – Studentská léta – Věc osobního svědomí – Tradice a výzva Mas. university, aj.)

4. O SVOBODU SVĚDOMÍ

„Stala se mnoha lidem příkladem věrohodné křesťanské existence v konstruktivním odporu proti totalitárním pokusům doby,“ stálo v odůvodnění čestného doktorátu baskijské university z r. 1982

(Dopisy J. Patočky BK – Několik poznámek k thesím Jana Patočky – Dopis BK J. Patočkoví z r. 1977 – Několik poznámek k Pitthartovu Pokusu o vlast – Kdo je Jaroslav Šabata – Novozákonní bohoslužba aj.)

5. VE SVĚTĚ A NE ZE SVĚTA

Interpretace evangelia s ohledem na moderního člověka

(Výklady blahoslavenství, Aloisov 1953 – Pokoj lidem dobré vůle? – Heidelberský katechismus – Technická civilizace a křesťan – Poslední blahoslavenství)

6. ČESKÝ DĚJEPIS

Otázka smyslu českých dějin představuje jedno z celoživotních témat Boženy Komárkové.

(Václav Novotný – Naše soužití s Němci – Tolerance jako podmínka života – Toleranční patent a evang. sbory – Idea křesťanského státu, polemika – příspěvek do Ankety k výročí vzniku republiky a j.)

SPRAVEDLNOST JAKO UMĚŘENOST DUŠE V DIALOGU GORGIAS

Aleš Havlíček

„Ale už je čas, abychom odešli, já na smrt, vy k životu;
kdo z nás jde k lepší věci, není známo nikomu, leda bohu.“
(Platón, Apol. 42)

Athénský soud přijal roku 399 př. Kr. Melétovu žalobu na Sókrata, uznal jej vinným a odsoudil na smrt. Bez ohledu na motivy žalujícího lze rozsudek označit za spravedlivý, neboť soudcové na základě „přesvědčivých“ svědectví rozhodli nadpoloviční většinou hlasů. Nenechali se „svést“ Sókratem, který ve své první řeči na soudu požadoval, aby „způsob mluvení nechali být [...] a dívali se jen na to, a k tomu obraceli svou mysl, zdali mluví [Sókratés] věci spravedlivé, či ne“ (Apol. 18a). Sókratés však odmítl mluvit „s úmyslem se zavděčit“ (Gorg. 521e), říkat to, co bylo zvykem, pronášet řeči, které „by byly byvaly nejpříjemnější“ sluchu mužů athénských (Apol. 38d–e). Odmítl také uvádět „příjemnosti“, které Athéňanům opatřil a které oni považovali za užitečné a prospěšné (Gorg. 522b). Po vynesení rozsudku pak těm dvěma stům jedenaosmdesáti (možná jen dvěma stům osmdesáti), kteří jej odsoudili, ještě vmetl do tváře, že žijí nesprávně a že zabíjením lidí nezabrání tomu, aby byli dál považováni ze špatné (Apol. 39d).

Z Platónova podání se Sókratovo odsouzení jeví spravedlivé i nespravedlivé. Kritón ve stejnojmenném dialogu považuje odsouzení za nespravedlivé, a proto Sókrata vybízí, aby utekl.¹ Platónův Sókratés (a o jiném zde ani řeč nebude) však takovou možnost vůbec nepři-

¹ Kritónovo jednání lze vyložit také jako obavu o vlastní pověst. Pokud by se totiž Sókratés z vězení nedostal, bude se o Kritónovi, jeho „starém příteli“, říkat, že nedostatečně podplatil strážce, kteří by Sókrata jistě rádi nechali za tučný obolos uprchnout. Na rozšířenou korupci v tehdejších Athénách naráží Platón mj. v VI. knize Ústavy (487e – 489c).

pouští, neboť by sám „oplácel bezpráví bezprávím“, jednal nespravedlivě, tedy v rozporu s cílem lidského života, jak jej sám proklamoval (*Krit.* 54b). Podobný rozdíl, ba dokonce protikladnost, v pojetí spravedlnosti lze nalézt i v jiných Platónových dialozích, např. v *Gorgiovi*, *Prótagorovi*, *Ústavě*, *Zákonech* či *Euthyfrónovi*. Odlišná či protikladná pojetí nacházíme i v případech trestu – soudci považují Sókratovo odsouzení k trestu smrti za trest nejvyšší, Sókratés sám však nikoli. Pro Sókrata však není smrt žádným „strašákem“ (*Krit.* 46c), jenž by rozhodujícím způsobem určoval jeho jednání. To, co u něj strach vyvolává, je nespravedlivé jednání (*Gorg.* 522e), nikoli však z důvodu následného potrestání, nýbrž z obavy před tím, aby se nestal nespravedlivým (507c – 509c). Protože trest a spravedlnost spolu v dialozích souvisejí, budeme se jako hlavním tématem zabývat jen spravedlností, která je diskutujícími chápána jako dodržování zákonů nebo jako potrestání za nezákonné jednání nebo jako určité uspořádání duše.

Přisoudit některé z pojetí spravedlnosti Platónovi, jenž v dialozích nikde přímo nevystupuje a tak ani své názory přímo neprezentuje, nelze alespoň bez stručného vysvětlení způsobu, jak jeho dialogy čteme.² V každém z nich vystupuje ústřední postava,³ která kladenými otázkami určuje jeho průběh. Názory tak prezentuje ten, kdo na otázky odpovídá, a nikoli ten, kdo se ptá.⁴ V dialozích vystupuje více postav, jejichž názory se mohou během dialogu měnit nebo být vyvráceny, což pak vede k posunu tématu. Jednotlivé tematické okruhy na sebe navazují, závěr jednoho se stává předpokladem druhého. Pro interpreta z toho vyplývá, že musí odkrýt záměry postav a pochopit jejich úlohu nejen v jednotlivých tematických okruzích, nýbrž také v celém dialogu. Předvedením dramatického děje s jeho složitou strukturou vlastně odhalujeme smysl dialogu, jejímž autorem je Platón. A tak jeho pohled na problém a jeho záměry musíme hledat nejen v tom, co postavy říkají, nýbrž také a především v tom, do jakých

² Srv. Th. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin – N. Y. 1974; J. D. Klagge – N. D. Smith, *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Vol. 1992; M. Stokes, *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*, London 1986.

³ Podle Diogena Laertia (III, 52) podává Platón své názory prostřednictvím čtyř osob: Sókrata, Timaja, athénskému a elejskému hosta.

⁴ Viz *Alk.* I, 112e – 113c.

souvislostí je to, co postavy říkají, zasazeno, a jak se s jejich názory v dalším průběhu dialogu pracuje.

K výkladu Platónova pojetí spravedlnosti jsme zvolili dialog *Gorgias*, neboť v něm Platón jako hlavní problém řeší otázku smyslu života, spravedlivého života, a tedy spravedlnosti vůbec. V souvislosti s takto pochopeným tématem dialogu se samozřejmě nevyhne odpovědi na otázkou, zda Platón v *Gorgiovi* vymezuje často mu podsouvaný ideál spravedlnosti. Nejprve ale několik obecných charakteristik dialogu, než přistoupíme k analýze jeho struktury a poté k ukázání Platónova pojetí spravedlnosti.

Dialog *Gorgias* byl pojmenován po skutečné postavě, Gorgiovi, který hrál v dějinách řeckého myšlení úlohu jednoho ze zakladatelů sofistiky – i když v *Gorgiovi* o sobě prohlašuje, že je rétor a učitel rétoriky (449a). Také v *Menónovi* je svým žákem považován za učitele „silného řečnictví“ (δεινὸς λέγειν, 95c).⁵ Rétorika je obsažena i v podtitulu dialogu ἡ περὶ ῥητορικῆς (o rétorice), který je doložen jak u Diogena Laertia (III, 59), tak ve středověkých manuskriptech. Vedle dialogu *Faidros* je to právě *Gorgias*, v němž se Platón – podle některých interpretů velkou měrou – rétorikou zabývá. Dodds však ve své knize *Plato: Gorgias*, která je komentářem ke stejnojmennému dialogu, uvádí, že označení dialogu neodpovídá jeho cíli, jak již upozornil novoplatónský komentátor Olympiodoros, jenž smysl dialogu viděl v „diskusi o etických principech, nutných pro šťastný život v polis“;⁶ v podobném duchu píše i Albinos v *Úvodu do Platónovy filosofie*,⁷ který čerpal z Prokla, jehož komentář, pravděpodobně jen k závěrečnému mýtu, se nám bohužel nedochoval.⁸

Pokud jde o stavbu dialogu, nespňuje *Gorgias* požadavky kladené na filosofický dialog. Není totiž teoretickou prací s postupným odkrýváním a vymezováním pojmu, jako např. dialog *Sofisté*s, a navíc žád-

⁵ E. R. Dodds v úvodu své knihy *Plato: Gorgias* (Oxford 1959) připomíná také místo z *Hippii Většiho*, kde se o Gorgiovi mluví jako o sofistovi z Leontin (*Hipp. mai.* 282b), a připojuje poznámku, že Platón zde má na mysli moudrému muže (str. 7).

⁶ Tamt., str. 1: περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι...

⁷ Viz *Platonis Dialogi*, vyd. C. F. Hermann, VI, 215.

⁸ H. Dörrie – M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, sv. III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, str. 105–106.

ná z postav – snad s výjimkou Sókrata – nevládne dostatečně dialektickou metodou. Dialog není ani dílem poučným, v němž by byla rétorika probrána ze všech možných pohledů. Tématem není ani chvála Gorgiou vymezené rétoriky, která se stane předmětem diskuse až po úvodním neúspěšném Pólově vystoupení a postupně je nahrazována jinými základnějšími tématy (tématem spravedlnosti, moci, duše a smyslu života).

V antice byl *Gorgias* často čten, a to jako dialog o rétorice. V období novoplatonismu patřil ke kanonickým dialogům, a proto byl i často komentován.⁹ Převážně se hledala jen vnější souvislost s jinými Platónovými dialogy, např. s *Theaitétem* nebo s první knihou *Politeie*.¹⁰ Podobnost s dialogem *Theaitétos* byla některými interprety hledána ve známé pasáži o protikladném postavení rétoriky a filosofie (*Theait.* 172–177). Tento protiklad se sice v určité fázi vývoje dialogu *Gorgias* objeví, ale rétorika není nakonec zavržena a postavena do protikladu k filosofii, nýbrž Platón od ní vyžaduje – podobně jako od filosofie –, aby v duších způsobovala spravedlnost a uměřenost (*Gorg.* 504d–e, 508b–c, 527c). Také srovnání s *Thrasymachem* nevyznívá jednoznačně. Necháme-li stranou otázku, zda první kniha *Politeie* byla napsána dříve, či později než *Gorgias*, nebo zda tvoří jeho předstupeň, je tu na první pohled zcela zásadní rozdíl v „tématech“: první kniha *Politeie* totiž nepojednává na rozdíl od *Gorgii* o rétorice. Při hlubším zkoumání lze však nalézt jistou podobnost v položení otázky po smyslu života a – s tím souvisejícím – problému spravedlnosti.¹¹

Dialog je většinou interpretů členěn na tři základní části podle postav, které právě se Sókratem rozmlouvají. I když se nebudeme tohoto členění přísně držet, neznamená to, že bychom promyšlený výběr Sókratových partnerů zcela pomíjeli.¹² V návázání na výše na-

⁹ Tamt. Autoři se zmiňují také o tom, že chybí doklad o existenci Iamblichova komentáře ke *Gorgiovi* a také že není jisté, zda Plútarchos k němu napsal svůj komentář (tam.).

¹⁰ Viz F. Dümmler, *Akademika*, Giessen 1989. První kniha *Politeie* je mnohými interprety pojímána jako samostatný dialog, pojmenovaný po jedné z postav této knihy, *Thrasymachos*.

¹¹ Otázka „Jak žít?“ je v *Gorgiovi* (487a, 492d, 500c), podobně jako v první knize *Politeie* (344e, 352d), položena několikrát. Rozdíl mezi oběma texty lze však vidět v tom, že *Thrasymachos* pojednává o povaze spravedlnosti, kdežto *Gorgias* o rozdílných způsobech žití a o důsledcích z toho plynoucích. Otázka „Jak žít?“ je nastolena také např. v dialogu *Lachés*, 187e – 188a.

¹² Srv. články Ch. H. Kahna, *Drama and Dialectic in Plato's „Gorgias“*, in:

značený způsob interpretace dialogů budeme analyzovat jednotlivé tematické okruhy a jejich vzájemnou provázanost, jež tvoří dramatickou stavbu dialogu.

Oba první diskutující, Gorgias a Pólos, jsou rétoři, poslední, Kalliklés, je začínající politik (515a). O místě rozhovoru Platón mnoho neříká. Na úvod se dovídáme o příchodu Sókrata a jeho žáka Chairéfonta z agory a o jejich uvedení do Kallikleova domu, kde se asi na volném prostranství¹³ rozhovor odehrál.¹⁴ Po krátké úvodní scéně (447a–b) odmítne Sókratés účast na Gorgiově sebeoslavné přednášce a vybidne ho k diskusi o *dynamis techné* muže (tj. o tom, čeho je mocno umění muže)¹⁵ a také o tom, co Gorgias ohlašuje a učí. Protože Pólos, který se mezitím vnutil za odpovídajícího, chybně pochopí otázku po „povaze“ *techné* jako otázku po její „jakosti“, obrátí se Sókratés opět na Gorgiu, tentokrát již s otázkou po *techné*, které je on sám znalý (*τινος επιστήμονα τέχνης*, 449a). Do diskuse je poprvé zaveden problém rétoriky, neboť Gorgias o sobě v odpověď na tuto

Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1 (1983), str. 75–121, v němž autor podává velmi přesnou analýzu trojho vyvrácení, tj. vyvrácení názoru Gorgiova, Pólova a Kallikleova. I když se s autorem shodneme, že uvedené tři *elenchoi* jsou svou povahou *ad hominem*, nesmíme přitom zapomenout, že dialog po vyvrácení Kallikleova (499b) nekončí, nýbrž pokračuje a směřuje k výkladu spravedlnosti jako uměřenosti duše a k dalšímu Sókratovu pokusu přesvědčit Kallikleu, aby se dříve než se dá do politiky, „cvičil ve ctnostech“.

¹³ O. Apelt, *Platon. Sämtliche Dialoge*, I, Felix Meiner, Hamburg 1993, str. 169, pozn. 3.

¹⁴ Dietram Müller si ve svém článku *Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons*, in: *Hermes*, 116, 1988, str. 387–409, všimá toho, že vylíčené místo děje dialogu není jen vnějším rámcem, ale že je spjato s jeho podstatou. *Gorgias* podle autora patří k dialogům, jejichž děj se odehrává v *polis*, obci – i když ne přímo v jejím středu, tj. na agorě, na soudu nebo ve vězení –, tedy na místě filosofii nepřátelském. Naopak místo za hradbami obce je považováno za příhodné pro filosofování. Jako jiné kritérium klasifikace dialogů uvádí Müller pohyb – např. z prostoru obce ven za hradby –, jenž má postihnout vývoj dialogu. *Gorgias* je v této souvislosti považován za dialog s negativním pohybem, což znamená, že se v něm myšlení nevyvíjí.

¹⁵ 447c: *τις ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός* (moc umění muže). Platón zde nemá ještě na mysli umění Gorgiovo, nýbrž umění člověka vůbec.

¹⁶ Pólos ve svých odpovědích prohlásí Gorgiovu *techné* za nejlepší, protože prý podle přirozenosti nejlepším lidem náleží také nejkrásnější *techné*. Podobný začátek, kdy Sókratův partner pochopí otázku po „povaze“ jako otázku po „jakosti“, můžeme nalézt i v jiných dialozích, např. v *Menónovi*, kde je původně položena otázka po tom, „co“ je, a nikoli „jaká“ je *areté*.

otázku prohlásí, že je znalý rétorické *techné*. Poté, co se oba shodnou na dialogické metodě vedení diskuse, směřují další Sókratovy otázky k povaze rétoriky jakožto *techné* (449d). Lze je rozdělit do dvou základních skupin, na otázky po *předmětu*¹⁷ *techné* a na otázky po její *činnosti*¹⁸. Předmětem rétoriky – tj. tím, čím se rétorika zabývá – je podle Gorgii „největší z lidských věcí [...] a nejlepší“ (451d), což je jím dále specifikováno jako „příčina jednak osobní svobody pro lidi samy vůbec, jednak [...] i možnost pro každého jednotlivce zvlášť, aby vládl nad jinými ve své obci“ (452d), čehož může dosáhnout přemlouváním např. na soudech či na sněmu. Sókratés diskusi na toto téma ukončí výměrem rétoriky jakožto „výrobkyně přemluvy věřivé, a ne naučené, o spravedlivu a nespravedlivu“ (455a), který Gorgias bez výhrad akceptuje. Tak je do diskuse zaveden problém spravedlnosti, neboť předmětem rétoriky jsou věci spravedlivé.¹⁹

Techné je však charakterizována nejen svým předmětem, nýbrž také určitým druhem činnosti, jež se k tomuto předmětu vztahuje (různé *technai* se mohou vztahovat k témuž předmětu). Aby Gorgias dokreslil veškerou moc (*δύναμιν ἅπασαν*, 455d) rétoriky – nechává je se unést Sókratovou ironickou poznámkou o její daimonské moci (456a) –, nadřadí ji všem ostatním *technai*, a vyloží ji jako určitý druh zápasnictví, jako věřivé přemlouvání *všech a ve všem*.²⁰ To tedy znamená, že rétor vůbec ve svém úsilí o vítězství při přemlouvání nehledí – podobně jako zápasník – k předmětu rozpravy, k spravedlnosti, a může tedy jednat i nespravedlivě, což podle Gorgii znamená např. použít rétoriky proti přátelům.²¹ Takto pojatá rétorika slouží k ovládnutí druhých a k prosazování vlastních zájmů. Zjevný mocenský prvek v Gorgiově pojetí rétoriky – který bude dále tematizován v diskusi s Kallikleem – ponecháme nyní stranou, neboť v této fázi analýzy nejde ani tak o obsah, jako spíše o rozporuplnost pojetí rétoriky.

Výsledkem první tematické části dialogu je tedy rozporuplnost Gorgiova pojetí rétoriky, nikoli však rétoriky vůbec, neboť v Gorgiově pojetí je rétorika *techné*, jež se zabývá věcmi spravedlivými – což na

¹⁷ Gorg. 449d: ἡ ῥητορικὴ περὶ τῶν ὄντων τυγχάνει οὐσα.

¹⁸ Gorg. 453b: τίς ποτ' ἐστίν.

¹⁹ O spravedlnosti se poprvé hovoří v 454b.

²⁰ Gorg. 457a: πρὸς ἅπαντας [...] καὶ περὶ παντός.

²¹ Srv. Polemarchovo vymezení spravedlnosti v *Rep.* 332a a Menónovu představu o spravování věcí obce v *Men.* 71e.

základě běžně přijímaného pojetí *techné* znamená, že rétor nikdy nejedná nespravedlivě – a zároveň může být jakožto činnost rétorem užita i nespravedlivě – což naopak znamená, že rétor může jednat nespravedlivě. Toto rozporuplné pojetí rétoriky ovlivní další průběh dialogu, protože Sókratés pak o rétorice prohlásí, že je druhem lahodění a „věci ošklivou, protože hledí pouze k příjemnému a nikoli k tomu nejlepšímu“ (465a). Navíc rétorika v Sókratově argumentaci nedovede zdůvodnit (*οὐκ ἔχει λόγον*), proč činí to, co právě činí (465a), a je tedy pouhou zběhlostí (*ἐμπειρία*). Na rozdíl od *techné*, jež usiluje o to nejlepší vzhledem ke svému předmětu, směřuje zběhlost jakožto druh lahodění k tomu nejpříjemnějšímu pro toho, kdo takovou činnost vykonává. I přes Sókratovo odmítnutí rétoriky jako špatné je jeho v pořadí druhý partner, Pólos, nadále přesvědčen o tom, že rétorika je dobrá, neboť je spjata s *mocí* (*δύναμις*, 466b), jež je pro něj synonymem libovůle. Na podporu své teze uvádí jako „argument“ dokonce příklady tyranů, kteří dělají, cokoli se jim zachce.

Protože v následující diskusi o povaze moci rétora a tyrana (466a – 470c) není moc pochopena jednoznačně – hovoří se o ní jako o moci pro moc a také jako o moci sledující určitý cíl, překračující samo jednání člověka –, nelze ani rétoriku či úlohu rétorů v obci vyložit jednoznačně pozitivně. Dichotomie moci stojí a padá s tím, zda chceme dělat jen to, co je příjemné, což se nám zdá lepší, ale co je ve skutečnosti horší, nebo jen to dobré. Protože oba, Pólos i Sókratés, za cíl lidského jednání uznávají dobro, je třeba vyložit, která moc je dobrá či co je vůbec dobro. A tak se Sókratés v této souvislosti ptá Gorgii, jakou „vede mez“ (*τίνα ὄρον ὀριζεῖ*, 470b), aby bylo možné rozlišit jednání, které je někdy lépe (*ἄμεινον*) dělati, jindy však nikoli (470b). Nemá ale na mysli „mez“ jako ideální hodnotu, která nám jednoznačně určí, zda jednání je správné, či nesprávné, nýbrž „mez“ jakožto míru, která nám v *určité situaci*, za *určitých okolností* pomůže rozhodnout, zda je lépe činit spíše to než ono.

Sókratův návrh, aby takovou „mezi“ byla spravedlnost, Pólos odmítá, neboť se domnívá, že i když jednáme nespravedlivě, můžeme být *šťastní* (*ἀδικοῦντες ἀνθρῶποι εὐδαίμονες εἰσιν*, 470d). Spravedlnost pro něj znamená řídit se dohodnutými měřítky, zákony. Protože štěstí zakládá na moci pro moc, kdy člověk jedná, jak se mu právě zlíbí, vyjímá je z jakékoli souvislosti s hodnotami či měřítky transcendentními samo jednání. Štěstí a spravedlnost jsou pak na sobě nezávislé v tom smyslu, že jedno, na rozdíl od druhého, není založeno na žádných hodnotách či měřících. A tak ti, kteří jednají libovolně a bez-

mezně, nemohou připustit stanovisko těch, kteří jednání podřizují normám, jež jsou výsledkem dohod mezi lidmi. Přesto nakonec i oni, po odmítnutí jakýchkoli měřítek, prohlásí právě bezmezné jednání za měřítko lidského jednání.²²

V diskusi (472c – 480), jež má objasnit vztah štěstí a spravedlnosti a v níž jsou vyvrácena obě Pólova tvrzení – že nespravedlivě jednající člověk může být šťastný,²³ a že trest je největším zlem za nespravedlivé jednání –, sehraje významnou roli nově zavedený problém: *duše*. (Podobnou roli sehrała při vymezení rétoriky spravedlnost.) Rozdíl mezi spravedlností a štěstím, který Pólovi dovoluje jednat nespravedlivě a být přitom šťastný, Sókratés sice přímo nezpochybní, ale zavedením rozdílu mezi „jednat spravedlivě a být spravedlivý“ (ἀδικοῦντα τε καὶ ἀδικον ὄντα, 472d) rozšíří pojetí spravedlnosti z jednání na „stav“ člověka, a tak *de facto* Pólem zastávaný rozdíl zpochybní. „Stav“ člověka je nejprve Pólem chápán jen jako tělesný pocit. Poté, co připustí, že náležitý trest je spravedlivá činnost, která v člověku způsobuje spravedlivý „pocit“, umožní Sókratovi prezentovat člověka nejen jako tělesnou, nýbrž také jako duchovní bytost. Stav duše člověka je potom obrazem zla v duši, které v této fázi dialogu znamená nespravedlivé, tedy nezákonné, jednání a nepotrestání takového jednání.

K plnému rozvinutí tématu duše dochází až v diskusi s třetí, nejdůležitější postavou dialogu, Kallikleem. Ten jednoznačným nesouhlasem s právě dosaženými závěry určí nový směr rozpravy. Je přitom veden přesvědčením, že pokud platí Pólem odsouhlasené závěry,²⁴ pak vše, co děláme, děláme naopak a náš život je převrácený (481c). V následujícím rozvedení svého postoje zcela otevřeně prohlásí, že hlavním důvodem nepřijetí dosažených závěrů je jeho zásadní odmítnutí všeho, co se zakládá na dohodě mezi lidmi, tedy na zákonech (νόμοι), neboť setrvání na pozici zákonů je pro něj výrazem slábošství, a nikoli síly. To se promítne také do jeho pojetí měřítek lidského

²² Srv. Kallikleovo přesvědčení o tom, že jediným zákonem je mu přirozenost (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, 483e).

²³ Při důkazu Sókratés využije Pólova ztotožnění a zároveň odlišení dobra a krásy. Pólos odlišil krásné a dobré v případě nespravedlivého jednání, ale na příkladu krásných tvarů či zvuků chápe obojí jako totožné.

²⁴ Tj. že rétorika, tak jak byla nyní na základě Pólových předpokladů vyložena, je pro člověka spravedlivého neúčinná, neboť „největší zlo je nespravedlnost a činit bezpráví“ (479c).

jednání, neboť veškeré jednání v *polis* se podle něj řídí buď *zákonem* (νόμος), nebo *přírodou* (φύσις). Obojí je vzájemně neslučitelné a na sobě nezávislé.

Pro rétora usilujícího o moc, jenž pod spravedlností rozumí vlastnění většího majetku či moci člověkem lepším a mocnějším, existuje jen pozice φύσις. Pokud se Kallikleovi předčecníci, Gorgias a Pólos, dostali ve svých tvrzeních do rozporu, stalo se tak jen proto, že směřovali pro ně zcela neslučitelné pozice φύσις a νόμος. Jakožto rétoři se mohou takové rozporuplnosti vyvarovat pouze důsledným setrváním na pozici φύσις.

Dualismus obsažený v Kalliklově podivení nad dosaženými závěry je Sókratém ihned napaden v příkladu o stejném „nasměrování“ duše (πάθος, 481c–d),²⁵ v němž se říká, že pokud by lidé neměli stejné nasměrování duše, ale každý své vlastní, nebylo by vůbec snadné sdělit druhému své prožitky (παθήματα). Avšak oni oba, Sókratés i Kalliklés, *milují* dvě své lásky, i když každý jiné, tedy mají stejné nasměrování duše. To, co je odlišuje a staví proti sobě, jsou odlišné lásky – Alkibiadés a filosofie u Sókrata, démos athénský a Démos Pyrilampův u Kallikleá. Kdyby nasměrování u různých duší bylo zcela odlišné a vzájemně nezávislé, jak si představuje Kalliklés, pak výsledkem by byl *chórismos*, oddělenost skutečností, k nimž se duše s různými nasměrováními vztahují. Logickým důsledkem *chórismu* je prohlášení jedné ze skutečností za pravou a druhé za jí podřízenou.²⁶ O to se také Kalliklés pokouší, když nadřazuje pozici φύσις pozici νόμος (488b – 492c), ale vůbec přitom nevysvětluje, proč právě tato volba je správná. Naopak se snaží druhého jen přesvědčit, že „podle pravdy [...] má se to takto“ (492c), nebo že „kdo chce správně žít,

²⁵ Novotný překládá πάθος slovem „dojem“ a „cítění“; v německých překladech se často vyskytuje termín „der Zustand“, v anglických „feeling“. Platón zde však má na mysli to, co jakékoli cítění umožňuje, proto překládáme πάθος jako „nasměrování duše“, které odlišujeme od určitého stavu, uspořádání duše. Srv. *Rep.* 518c–d, kde se hovoří o tom, že mohoucnost (δύναμις) duše, která je v každé duši, stejně jako její nástroje poznávání, je třeba obracet správným směrem. Popírá se tu, že by bylo možné takovou mohoucnost teprve zavést, nejlépe nějakým odborníkem. Nasměrování či mohoucnost tu jsou, pouze záleží na člověku, jak jich využije. Např. Schleiermacher πάθος chápe jako apriorní stav (Platon, *Gorgias*, Reclam 1989, pozn. 23, přeložil a poznámkami opatřil F. Schleiermacher, vydal, opravil a doslovem opatřil K. Hildebrandt).

²⁶ Jejich vzájemný vztah je v tradici označován za Platónovo učení o podobnosti, *mimésis*, světa smyslového a světa idejí.

mezně, nemohou připustit stanovisko těch, kteří jednání podřizují normám, jež jsou výsledkem dohod mezi lidmi. Přesto nakonec i oni, po odmítnutí jakýchkoli měřítek, prohlásí právě bezmezně jednání za měřítko lidského jednání.²²

V diskusi (472c – 480), jež má objasnit vztah štěstí a spravedlnosti a v níž jsou vyvrácena obě Pólova tvrzení – že nespravedlivě jednajících člověk může být šťastný,²³ a že trest je největším zlem za nespravedlivé jednání –, sehraje významnou roli nově zavedený problém: *duše*. (Podobnou roli sehrála při vymezování rétoriky spravedlnost.) Rozdíl mezi spravedlností a štěstím, který Pólovi dovoluje jednat nespravedlivě a být přitom šťastný, Sókratés sice přímo nepochybní, ale zavedením rozdílu mezi „jednat spravedlivě a být spravedlivý“ (ἀδικοῦντα τε καὶ ἀδικον ὄντα, 472d) rozšíří pojetí spravedlnosti z jednání na „stav“ člověka, a tak *de facto* Pólem zastávaný rozdíl zpochybní. „Stav“ člověka je nejprve Pólem chápán jen jako tělesný pocit. Poté, co připustí, že náležitý trest je spravedlivá činnost, která v člověku způsobuje spravedlivý „pocit“, umožní Sókratovi prezentovat člověka nejen jako tělesnou, nýbrž také jako duchovní bytost. Stav duše člověka je potom obrazem zla v duši, které v této fázi dialogu znamená nespravedlivé, tedy nezákonné, jednání a nepotrestání takového jednání.

K plnému rozvinutí tématu duše dochází až v diskusi s třetí, nejdůležitější postavou dialogu, Kallikleem. Ten jednoznačným nesouhlasem s právě dosaženými závěry určí nový směr rozpravy. Je přitom veden přesvědčením, že pokud platí Pólem odsouhlasené závěry,²⁴ pak vše, co děláme, děláme naopak a náš život je převrácený (481c). V následujícím rozvedení svého postoje zcela otevřeně prohlásí, že hlavním důvodem nepřijetí dosažených závěrů je jeho zásadní odmítnutí všeho, co se zakládá na dohodě mezi lidmi, tedy na zákonech (νόμου), neboť setrvání na pozici zákonů je pro něj výrazem slabosti, a nikoli síly. To se promítne také do jeho pojetí měřítek lidského

²² Srv. Kallikleovo přesvědčení o tom, že jediným zákonem je mu přirozenost (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, 483e).

²³ Při důkazu Sókratés využije Pólova ztotožnění a zároveň odlišení dobra a krásy. Pólos odlišil krásné a dobré v případě nespravedlivého jednání, ale na příkladu krásných tvarů či zvuků chápe obojí jako totožné.

²⁴ Tj. že rétorika, tak jak byla nyní na základě Pólových předpokladů vyložena, je pro člověka spravedlivého neužitečná, neboť „největší zlo je nespravedlnost a činit bezpráví“ (479c).

jednání, neboť veškeré jednání v *polis* se podle něj řídí buď *zákonem* (νόμος), nebo *přírodou* (φύσις). Obojí je vzájemně neslučitelné a na sobě nezávislé.

Pro rétora usilujícího o moc, jež pod spravedlností rozumí vlastnění většího majetku či moci člověkem lepším a mocnějším, existuje jen pozice φύσις. Pokud se Kallikleovi předřečníci, Gorgias a Pólos, dostali ve svých tvrzeních do rozporu, stalo se tak jen proto, že směřovali pro ně zcela neslučitelné pozice φύσις a νόμος. Jakožto rétoři se mohou takové rozporuplnosti vyvarovat pouze důsledným setrváním na pozici φύσις.

Dualismus obsažený v Kalliklově podivení nad dosaženými závěry je Sókratém ihned napaden v příkladu o stejném „nasměrování“ duše (πάθος, 481c–d),²⁵ v němž se říká, že pokud by lidé neměli stejné nasměrování duše, ale každý své vlastní, nebylo by vůbec snadné sdělit druhému své prožitky (πράθημα). Avšak oni oba, Sókratés i Kalliklés, *milují* dvě své lásky, i když každý jiné, tedy mají stejné nasměrování duše. To, co je odlišuje a staví proti sobě, jsou odlišné lásky – Alkibiadés a filosofie u Sókrata, démos athénský a Démos Pyrilampův u Kallikle. Kdyby nasměrování u různých duší bylo zcela odlišné a vzájemně nezávislé, jak si představuje Kalliklés, pak výsledkem by byl *chórismos*, oddělenost skutečností, k nimž se duše s různými nasměrováními vztahují. Logickým důsledkem *chórismu* je prohlášení jedné ze skutečností za pravou a druhé za jí podřízenou.²⁶ O to se také Kalliklés pokouší, když nadřazuje pozici φύσις pozici νόμος (488b – 492c), ale vůbec přitom nevysvětluje, proč právě tato volba je správná. Naopak se snaží druhého jen přesvědčit, že „podle pravdy [...] má se to takto“ (492c), nebo že „kdo chce správně žít,

²⁵ Novotný překládá πάθος slovem „dojem“ a „citění“; v německých překladech se často vyskytuje termín „der Zustand“, v anglických „feeling“. Platón zde však má na mysli to, co jakékoli citění umožňuje, proto překládáme πάθος jako „nasměrování duše“, které odlišujeme od určitého stavu, uspořádání duše. Srv. *Rep.* 518c–d, kde se hovoří o tom, že mohoucnost (δύναμις) duše, která je v každé duši, stejně jako její nástroje poznávání, je třeba obracet správným směrem. Popírá se tu, že by bylo možné takovou mohoucnost teprve zavést, nejlépe nějakým odborníkem. Nasměrování či mohoucnost tu jsou, pouze záleží na člověku, jak jich využije. Např. Schleiermacher πάθος chápe jako apriorní stav (Platón, *Gorgias*, Reclam 1989, pozn. 23, přeložil a poznámkami opatřil F. Schleiermacher, vydal, opravil a doslovem opatřil K. Hildebrandt).

²⁶ Jejich vzájemný vztah je v tradici označován za Platónovo učení o podobnosti, *miméisis*, světa smyslového a světa idejí.

musí...“ (491e). Svůj naturalistický pohled na svět ještě dokládá příklady chování jiných živočichů a také příklady z dějin, kdy např. Xerxés byl při svém tažení proti Hellénům veden zákonem přírody (483e), ale ani tím nezduodňuje, proč se rozhodnout pro *fysis*; vlastně to ani nelze, protože takové rozhodnutí je v případě Kallikla pouze „věřivé přesvědčení“.²⁷

Jinou pozici pak z hlediska „naturalistů“ zastávají ti, kteří se v *polis*, obci, věnují filosofii „více, než je třeba“, a nejsou tak s to vést při poradách o věcech spravedlivých „správné řeči“, neboť jednájí proti přirozenosti. Ti jsou, podle Kallikle, veskrze směšní a je možno jim dávat pohlavky, aniž bychom kvůli tomu měli výčitky. Sókratovi, jenž v dialogu reprezentuje uvedenou pozici, pak Kalliklés navrhuje, aby zanechal své metody vyvracení (*ἐλέγχος*) ve prospěch provádění „činů libozvučných“, které mu zajistí pověst rozumného muže (486c). Vzorem mu mají být muži majetní, vážení a ti, kteří mají mnohá další dobra.

V této situaci již nejde o konfrontaci dvou odlišných názorů, nýbrž dvou odlišných koncepcí života, dvou odpovědí na základní otázku: Jak žít? (*πὼς βιωτέον*, 492d). I když jsou Sókratés a Kalliklés protivníky,²⁸ shodnou se oba na tom, že štěstí je cílem lidského života. Kalliklés si ale štěstí představuje jako libost, osobní svobodu, moc či vládu nad ostatními. Pro duši člověka to znamená, že žádosti nesmí žádným způsobem omezovat, nýbrž jim musí sloužit. Každá snaha o uspořádání duše či omezení žádostí je jím považována za pošestilost, neboť vede k otročení zákonům, které si nad sebou ustavujeme. Jediným přípustným jednáním tak podle něj zůstává jednat „podle přirozenosti“ (*κατὰ φύσιν*, 491e), tzn. neomezovat žádosti a sloužit jim svou statečností a moudrostí, v čemkoli si žádají (492a).

Sókratés Kallikleovu upřímnost přivítá, neboť se naskýtá možnost pravdivě (*τῷ ὄντι*, 492d) ukázat, jak žít. S jeho pojetím „správného života“ se však neztotožní, i když dobrost (*ἀρετή*) života jakožto naplňování žádostí učiní výchozím bodem hledání odpovědi na otáz-

²⁷ Srv. Gorgiovo vymezení rétoriky v 455a.

²⁸ Domníváme se, že musíme Gorgiu, Póla a především Kallikleu označit za Sókratovy protivníky, neboť to, co se v dialogu odehrává, je nesmiřitelný boj protikladných pozic. Již Kallikleova poznámka k Sókratovi na začátku celého dialogu, že „takhle pozdě se [...] má chodit do války a do bitvy“ (447a), určitým způsobem předznamenává boj, který Platón vyhlásí athénskému lidu, tedy všem, kteří podobně jako Kalliklés zachraňují svůj život, místo své duše.

ku po smyslu života. Začne tím, že se pokusí Kallikleu přesvědčit a přivést ke změně jeho postoje²⁹ jiným přesvědčením, vyplývajícím z mýtu o dvou uspořádáních duše (492e – 493e). Tento první pokus vyvrátit Kallikleovo přesvědčení neuspěje, neboť v Sókratém navrhovaném způsobu života je člověk zbaven slastí, které jsou pro Kallikleu v lidském životě tím nejdůležitějším. V druhém pokusu vyzve Sókratés Kallikleu k rozpravě (*λόγος*; 495c) o totožnosti dobra a slasti, neboť Kalliklés uznal za cíl lidského života také dobro. Totožnost dobra a štěstí je sice potom vyvrácena (497a),³⁰ ale Kalliklés dál setrvává na svém původním přesvědčení. Aby však diskuse mohla pokračovat, je třeba uznat dosažený závěr o rozdílnosti dobra a slasti. Přes určité zdráhání Kalliklés nakonec – jen aby vyhověl Gorgiovi – souhlasí s pokračováním diskuse a dovolí tak Sókratovi přistoupit ke konečnému vyvrácení svého úvodního tvrzení o štěstí jakožto nezřízenosti duše. Sókratova argumentace se opírá především o to, že slasti lze hodnotit z různých, dokonce protikladných pozic. Slasti vlastně „žijí“ ze svého protikladu; pokud k sobě protiklad nemají, lze spolu s Patočkou říci, že „mizí“.³¹ A tak se opět vrací problém s „vymezením hranic“, na základě kterých lze – tentokrát slasti – označit za dobré nebo špatné. Protože dobro či štěstí nejsou na rozdíl od slastí v sobě protikladné, nelze je s nimi ztotožnit.

Platón ukázáním Gorgiovy, Pólovy a Kallikleovy názorové rozporuplnosti vlastně kritizuje lidské jednání, které je založené na absolutních či nevyvrátitelných hodnotách či měřítcích, lhostejno, zda ospravedlněných *zákonem* či *přírodou*. To, že lze rozhodnutí pro některou z uvedených možností (zákon, nebo příroda) „zduodnit“ „věřivým přesvědčením“, sice určitým způsobem dává apodiktickou jistotu o takové volbě, ale vůbec to neznamená, že jsou uvedeny argumenty pro správnost volby. Neboť odmítnutím takového věřivého přesvědčení přestává být jistota jistotou a stává se předmětem pouhých spekulací. Vyvrácení hodnot jako absolutních vede k tomu, že jednání je založeno na popření neslučitelnosti pozic *φύσις* a *νόμος*, a tedy na hledání jejich vzájemného *vztahu*.

²⁹ *Gorg.* 493d (494a): *πειθῶ τί σε καὶ μεταπίθεσθαι*.

³⁰ Dialog je v literatuře označován také jako *ἀνατρεπτικός*, tedy vyvracovací (srv. DL III, 49). Srv. Ch. H. Kahn, cit. d.

³¹ J. Patočka, *Platón*, Praha 1991, str. 179.

Hledaný vztah však není vztah hierarchický, založený na aritmetickém poměru, nýbrž je to uspořádání, založené na poměru geometrickém. V takovém uspořádání má každá složka své místo, svou váhu, v závislosti na ostatních složkách tak, že jejich vzájemné uspořádání má určitý tvar. Nabízí se samozřejmě otázka, zda je v dialogu vymezen předobraz či ideál uspořádání. Odpověď je negativní, neboť absolutní hodnoty jako cíl lidského jednání jsou vyvráceny a nahrazeny usilováním o uměřenost. To se projevuje tím, že vytvářené věci nabývají „jistého tvaru“ (εἶδος τι, 503e) a názory jedinců nejsou rozporuplné. Úsilí o uměřenost, harmonii, nevede k slepému následování žádostí, ani k záměrnému upřednostňování jedné z nich. Rozvažování člověka pak dává žádostem řád, jistý tvar. Pro vyjádření úsilí člověka po uměřenosti má Platón výraz ἀσχεῖν, který lze přeložit jako „cvičit se“ nebo „věnovat se něčemu“ nebo „usilovat o něco“.³²

Jednání člověka tak už není považováno za spravedlivé proto, že se řídí měřítky jako je slast či ideální spravedlnost, nýbrž proto, že vychází z úsilí o harmonii duše. V závěru dialogu není jednání vycházející z usilování o harmonii považováno za nevyvrátitelné a jediné správné. Sókratés přece na adresu svých protivníků uvádí, že oni, kteří jsou z nynějších Hellénů nejmoudřejší – nebo se spíše za nejmoudřejší považují –, nedokázali vyvrátit v diskusi dosažené závěry, a proto Sókratovi nezbývá nic jiného, než být o nich dál přesvědčen (526d – 527b). Podobně v dialogu *Kritón* tvrdí Sókratés, že má-li odstoupit od svého rozhodnutí, tedy vyčkat smrti a neutéci z vězení, musí být jeho rozhodnutí vyvráceno, tzn. musí být proti jeho názoru postaven názor lepší (βελτίω, *Krit.* 46c). Pokud se tak nestane, nepodlehne žádným „strašákům“ (μορμολύττεςθαι = strašiti)³³ smrti či zabavování majetku.

Vrátíme-li se na závěr ještě ke Kallikleovi, lze říci, že do jisté míry uznal rozpornost svých tvrzení, ale v žádném případě neustoupil ze svého přesvědčení. To, jak se ukazuje, nezmění sebeprůkaznější argumenty, neboť Kallikleovo věřivé přesvědčení je vlastně jeho rozhodnutí pro cestu za mocí, za slastmi, za zachraňováním vlastního života, nikoli cestou k uměřenosti duše. Závěrečný mýtus o posmrtném živo-

³² V německých překladech nalezneme výraz „üben“, v anglických „practise“, „spent in philosophy“.

³³ Hannah Arendtová se domnívá, že mýty na konci Platónových tzv. politických dialogů mají zastrašující smysl. H. Arendtová, *Filosofie a politika*, in: *Česká mysl*, XLIII (1993), str. 5.

tě je posledním Platónovým pokusem přivést Kallikleu ke změně názoru, neboť jak se ukázalo, ani vyvracení (ἐλεγχος) protivníkových názorů, včetně jejich úplného vyvrácení, nemusí vůbec nic změnit na rozhodnutí založeném na věřivém přesvědčení.

Rozdílný přístup k otázce smyslu života Platón předvedl na dvou životních orientacích. Jedna se opírá o zběhlost a nechává volný průběh našim žádostem, aniž by si kladla otázku po povaze slasti, a ve svém důsledku vede k uchvácení moci v obci, jež má být spravedlivým výrazem zákona přírody. Druhá je cestou rozumového výkladu, který ústí v uspořádání duše, jíž se tak dostává „určitého tvaru“. Spravedlnost pak znamená uspořádání, harmonii duše a lidské jednání, které usiluje o uměřenost duše, je v tomto smyslu spravedlivé. Protože člověk je bytost nedokonalá, nelze aby duši jako harmonický celek uchopil, a tak mu nezbývá, než aby o její harmonii alespoň usiloval.

Zusammenfassung

Wenn auch Platons Dialog *Gorgias* den Untertitel ἡ περὶ ῥητορικῆς (über Rhetorik) hat, und wenn dieser auch weder mit der Frage nach der Gerechtigkeit beginnt, noch die Gerechtigkeit zum Hauptthema macht, spielt trotzdem im *Gorgias* die Gerechtigkeit die Hauptrolle. Die Widerlegung von Gorgias' Auffassung der Rhetorik ist nur möglich mit der Einführung der Gerechtigkeit, wie auch die Widerlegung von Polos' Auffassung der Rhetorik als Macht nur mit der Unterscheidung zwischen rechtem Handeln und dem Gerechtein möglich ist. In der Diskussion mit der dritten Person, Kallikles, über die Frage „Wie soll man leben?“ ist sogar die Gerechtigkeit das Hauptthema. Denn wenn wir fragen „Wie soll man leben?“, fragen wir eigentlich nach der Norm unseres Handelns. Kallikles, für den die Norm die Ungebundenheit, Freigebigkeit, d.h. keine Einzwängung der Begierden ist, gibt auf diese Frage eine ganz naturalistische Antwort. Solche Position führt zur Macht in der Polis, Macht, die die gerechte Äusserung des Gesetzes der Natur ist. Dem gegenüber ist im Dialog noch eine ganz andere Antwort gegeben, die der Lebensweg ohne absolute Normen ist, der Weg der vernünftigen Auffassung, der

auf die Ordnung der Seele als Ganzes zielt. Dann bedeutet die Gerechtigkeit die Ordnung, die Harmonie der Seele. Der Mensch, der nach der Harmonie der Seele strebt (ἀσκειν), die dann eine gewisse Form (εἶδος τι) annimmt, ist dann gerecht. Weil die Seele als harmonisches Ganze wegen der menschlichen Unvollkommenheit – die sich auch im unserem Verhältnis zur unerreichbaren, aber ständig begehrten Weisheit zeigt, –, unfassbar ist, bleibt für uns nur das ständige Streben nach ihrer Harmonie übrig.

VÍRA (U) VÁCLAVA HAVLA Noetický sestřih Havlových *Dopisů Olze*

Milan Balabán

Vírou nemíním konfesi (byť křesťanskou), nýbrž základní či spíše zakládající přístup ke skutečnosti, hodnotící normatiku rostoucí z jistoty (tj. z toho, co se orientuje pravdou) a otevřenosti vůči osvobozujícímu „příští“. Což odpovídá hebrejskému výrazu pro víru a pravdu *'-m-n*. Výrazem takového či blízkého pojetí jsou analytické úvahy Ladislava Hejdánka¹ a Milana Balabána.²

Tak jsem se již zamyslel nad „vírou“ Miloslava Hájka – skalního představitele biblicky solidně podloženého protestantského pravověří.³ Vyšla má theologická polemika s Egonem Bondym-Fišerem v řadě Bondyho spisů vydávaných pilným Martinem Machovcem, Inoucími jemně k bývalému otci bývalého undergroundu.⁴ Tam zachycuji „víru“ (u) Bondyho.

Studii o Havlově noetice či „filosofii“ jsem napsal už za minulého režimu, poté, co *Dopisy* vyšly v samizdatu. Jde tu o 144 dopisů z údobí od června 1979 do září 1982 z vyšetřovací vazby v Ruzyni a z věznic v Heřmanicích a Plzni-Borech. K druhému dílu samizdatového vydání napsal dosti pozoruhodnou předmlůvu proslulý Sidonius. Na knižní vydání *Dopisů*⁵ se v doslovu podepsal mimořádný literární kritický vmyslavec Jan Lopatka⁶. Mám za to, že ani Sidonius ani

¹ L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha, 1990, průběžně.

² M. Balabán, *Hebrejské myšlení*, Praha, Herrmann a synové 1993, zvl. oddíl Hebrejské pojetí víry, str. 97 nn. Srv. též M. Balabán, *Víra – nebo osud?*, Praha, 1993, zvl. podkapitoly 1.1 (Co je víra) a 1.3 (Mezi vírou a osudem).

³ M. Balabán, *Víra u Miloslava Hájka*, *Reflexe*, 2, 1990, str. 7–25.

⁴ M. Balabán, *Kritika apersonálního pojetí Boha u Bondyho* (1983). *Ještě k bondyovské problematice – „bezpředmětná víra“*. K Bondyho pojetí mýtu. in: E. Bondy, *Filosofické eseje*, sv. 4, Praha 1995, str. 144–170.

⁵ V. Havel, *Dopisy Olze*, Brno, 1990.

⁶ Tamt., str. 389–395.