

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 Hejdánka<sup>1</sup> a Milana Balabána.<sup>2</sup>

Tak jsem se již zamyslel nad „vírou“ Miloslava Hájka – skalního představitele biblicky solidně podloženého protestantského pravověří.<sup>3</sup> Vyšla má theologická polemika s Egonem Bondym-Fišerem v řadě Bondyho spisů vydávaných pilným Martinem Machovcem, Inoucími jemně k bývalému otci bývalého undergroundu.<sup>4</sup> 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*<sup>5</sup> se v doslovu podepsal mimořádný literární kritický vmyslivec Jan Lopatka<sup>6</sup>. Mám za to, že ani Sidonius ani

<sup>1</sup> L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha, 1990, průběžně.

<sup>2</sup> 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).

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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> V. Havel, *Dopisy Olze*, Brno, 1990.

<sup>6</sup> Tamt., str. 389–395.

Lopatka se nedobrali Havlovy „filosofie“ v dostatečné míře a v ponoru přiměřeném Havlovým idejím.

V samizdatovém tvaru své studie jsem při citacích odkazoval na příslušné místo v tom či onom svazku. To nyní opouštím, jednak proto, že se Havel leckde opakuje, jednak proto, že Havlovu „filosofii“ (meditační hladinu) lze snadno odlišit od reakcí na konkrétní potřeby či podněty. Noetika plave u Havla jako olej na vodě. – To, co má povahu citátu, budu psát *kurzivou*. Závažná myšlenková rudimenta vyjádřím velkými písmeny.

Havel (věda nevěda) navazuje (spíše nepřímo a bez zámyslu) na diskusi, která na poli theologie, popřípadě filosofie běží nejméně 150 let. *Magnus parens* závažného diskursu je F. E. D. Schleiermacher s jeho „citem závislosti na nepodmíněném“, či spíše nekonečném, přičemž mezi Bohem křesťanského zoru a neosobním univerzem nestává žádná pevná hranice. U Schleiermachera najdeme v různých podobách „havlovské“ otázky: jednotlivec a celek všech, ale i celek všeho (vesmír), náboženství jako subjektivní věření i jako neobchoditelný výraz (zá)visení na něčem, co mé věření naprosto a suverénně překračuje.<sup>7</sup> Z filosofů nejoblíbenějším se Havlovi stal, věru kupodivu, E. Lévinas, který konfrontuje, a to nelitostně, klasickou filosofii (od Platóna k Heideggerovi) s biblickým (starozákonním), talmudickým a rabínským odkazem a pobuřuje mimo jiné i své židovské filosofické druhy tezí, že člověk nalézá svou identitu v „tom druhém“, v bližním akutně potřebujícím mé pomoci. Havlovi dobře sloužily stati z *Etiky a nekonečna*.<sup>8</sup> Noetické vrasky dělá myslitel v kriminálu Heideggerova „vrženost“ a vše, co s tím konsekventně souvisí.<sup>9</sup> V pozadí Havlových úvah jsou význačné úvahy filosofujících biologů, zoologů, etologů, ekologů atp. – Neradno zapomenout na určité biblické podloží Havlových meditátů.<sup>10</sup>

Theologicky se Havel jeví jako humanistický liberál, který nepůjde nikdy „až na konec“ jako dialektičtí theologové, bude se vždy zdržo-

<sup>7</sup> Viz např. F. Wagner, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1986, str. 59 nn. (Selbständigkeit und Individualität des religiösen Bewußtseins bei Schleiermacher). Též: W. Brugger, *Filosofický slovník*, Praha, Naše vojsko 1994, str. 168 nn.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, Praha, 1996. Viz též J. Poláková, *Filosofie dialogu*, Praha, FÚ 1991, str. 28 nn. Srv. V. Havel, *Dopisy*, např. dopis 131, str. 320.

<sup>9</sup> Viz *Dopisy*, dopisy 131 a 132, str. 318–325.

<sup>10</sup> Viz např. úvahy o Bohu v 137. dopise, str. 334 nn.

vat v jakési noetikální neurčitosti, již shledáváme např. u Milana Machovce; ten ovšem propepřuje svůj filosofický humanismus neomarxistickými vdechy a výdechy; to je Havlovi jako vyhraněnému ne-marxistovi zcela cizí. V dopisové Havlově filosofii schází rozmach a vzlet Bonhoefferův a Ricoeurův. Havel je sebezpytný a sebedidaktický. Učí se a učí, noetické vzrušení miluje jen málo. Je to poctivý meditátor, který účtuje nepřímo se svým vlašným katolictvím, chtěje zavlažit imanentně humanistické srdce všech interesentů hygienou důstojného myšlení, které je si ovšem vědomo toho, že dráty na noetických pomezích jsou nabitě elektrickým proudem; Havlův odpor vůči fanatismu, který průběžně prostupuje jeho knihu,<sup>11</sup> je možná dost draze vykopen nedostatkem odvahy překročit i ty hranice, za nimiž existuje jiná noetická gravitace, než na jakou jsem si, přehrabávaje se v milých filosofématech, zvykl. – Někde připomínají Havlovy meditáty neurčito a tklivo indických náboženství. Ovšem: vyváženo to bylo u arcidisidenta stálým zájmem o politické dění za zdi „mrtvého domu“.

Havel *Dopisů* je i dnes dost výživný. Především tehdy, když, třebaš sofistickovaně a nepřímou, ukazuje tam, kam ukazuje bible: do Betlehemu: Domu chleba.

*Víra* (ve shora naznačeném smyslu) je STAV DUCHA, „duchovní zkušenost“. Netyká se tedy celého kosmu, nýbrž toliko *člověka*. Je to lidská záležitost, kterou si nelze myslet před prahem reflexe. Reflexe a sebereflexe předpokládá to, co Havel nazývá „oddělením“. Oddělení je stav mezi bytím a světem. Oddělením člověk opouští svět svého nerefektovaného „já“, kdy člověk participuje na bytí „spontánně“ a kdy je vázán odpovědností „za vše“; je „já“ bezmezně se vystavující (v navázání na Lévinase); to je „prenatální stav bytí v bytí“. Člověk je VRŽEN (tak v navázání na Heideggera) do světa už ve svém „prenatálním já“, nicméně z této „vrženosti“ něco pozitivně má až po svém „odělení“: tehdy se odloučí od živočišné říše, a vůbec od všech ostatních jsoucen, a pocítí onu zvláštní *cizotu*, odcizenost na dvě strany; už není samozřejmým kontinuálním článkem všeho ostatního bytí, mení však také samozřejmým účastníkem toho nového, do „čeho se vydal“, to je mu také cizí. Z prenatálního stadia zůstávají mu jitrivé vzpomínky či rozpomínky; tomu odpovídá v biblické archetypální mluvě vyprávění o „ráji“; člověk se nyní ocitl ve stadiu, které

<sup>11</sup> Např. v dopise 141, str. 350 n.

má ráz radikálně interimní (můj výraz – mb), volající po překonání či spíše překročení – popřípadě: skočení; toto stadium volá tedy po *transcendenci*. Prostě: člověk už – jak tomu rozumím – nevystačí s „vržeností“ do „původu bytí“ (tj. v nerozlišený celek bytí); nevyjde ani s „vržeností“ do své nové člověčí existence, kterou Havel heideggerovsky nazývá POBYTEM (Dasein). „Pobyt“ má tendenci člověka „vcucnout“, rozpustit v pouhých účelovostech, v záležitostech „konkrétních horizontů“; k těmto horizontům lze přičlenit i „horizont domova“, tj. vzpomínky na domov, ať už na někdejší „ztracený ráj“, či na domov nyní mi uzmutý, domov, který si musím, a naštěstí i mohu, přibližovat, sublimovat, v jistém smyslu zideálovat vzpomínkami na místě „nedomovském“ – ostatně jako autor „dopisů z vězení“ (srv. vězeňské dopisy Bonhoefferovy).

Proti rozplynutí (rozpláznutí) v pouhém pobytu je jediná obrana, obrana, která je zároveň šancí: vztáhnout se k horizontu v sobě, ke třetímu či absolutnímu horizontu; tím lze získat ZKUŠENOST SMYSLUPLNOSTI VLASTNÍHO ÚDĚLU i osudu celého kosmu. Tímto „absolutním horizontem“ je „bytí samo“, nikoli nerozlišené bytí všeho jako nekonečný součet jsoucen; běží tu o „podstatu jsoucnosti všech jsoucen“, „zkušenost všech zkušeností“, tedy o „metazkušenost“.

Toto vztahování k „absolutnímu horizontu“ je VÍRA. Někdy se zdá, že Havel míní „absolutním horizontem“ i *víru samu*. Hranice tu není příliš zřetelná. To ovšem nebude náhodné. Neboť ono bytí, jež je „bytím bytí“, tedy bytí za vším jestujícím a „uvnitř“ všeho jsoucího, a „vzpínání se“ k tomuto bytí tvoří jednotu a tím jakousi „kooperaci smyslu“. K tomu se vrátím v pasáži o víře a jejím „objektu“. Tím, že se člověk připne k horizontu čirého bytí, získává ZKUŠENOST SMYSLU.<sup>12</sup>

Tedy:

Orientaci k bytí jako stav ducha lze chápat... jako víru: člověk orientovaný k bytí bytostně věří v život, svět, mravnost, ve smysl věcí i sebe sama; jeho vztah k životu je provázen nadějí, úžasem, pokorou a spontánním respektem k jeho tajemství; smysl svého snažení neměří pouze jeho jevově zachytitelnými úspěchy, ale především jeho vnitřní „hodnotou v sobě“, (tj. hodnotou na pozadí absolutního horizontu).

<sup>12</sup> Viz a srv. různé studie R. Palouše a Z. Neubaiera a jiných s nimi filosoficky spřízněných duší v ineditních i editních časopisech.

Tak je *víra* u Havla pojata velmi široce, v žádném případě religiózně nebo jen religiózně – jakože se Havel výslovně nehlásí k žádnému náboženskému vyznání; nehlásí se naštěstí ani k žádné filosofii, i když vliv fenomenologického myšlení a zrcadlení některých myšlenek Lévinasových a pozic Heideggerových nelze nevidět. Havel by neřekl, že člověk je „homo religiosus“, sám má ke svému podděnému katolictví vlažný vztah; spíše by definoval religiozitu adekvátní člověku jako VZTAŽENOST KE SMYSLU VŠEHO BYTÍ, tedy: jako víru. Víra (touto tezí poněkud autora *Dopisů* dotahuji) se konec konců obejde bez religiozity (srv. opět D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*), ale religiozita bez víry, třebaš i jakoby mystická a plná vnější zbožnosti, je jen šalivý květ zdobící močálíště iluzí, droga, otupení a oblnění. Havel filosof se snaží nabídnout výměr víry, která by se mohla týkat *všech a všude*, tedy bez náboženských či metafyzických apriori.

Přesto je, zdá se, výměr víry u Havla někde víceméně bezbřehý a podezřele vágní. Například domnění, že *člověk orientovaný k bytí bytostně věří v život*. Co tím chtěl básník říci? Podobné formulace jsme svého času slyšeli často kolem sebe z úst reálsocialistických optimistů, ti také „bytostně věřili v život“; přitom „životem“ rozuměli společenské i individuální zajištění existence, kterou drželi chytrácky pod svým mocenským palcem, či pod svou otrockou čepičkou. Rád však dodávám (= připouštím): u Havla chtějí hodně široké formulace získat široký okruh čtenářů = spolusdílejících se. To nemusí být jen legitimní trik známého literáta. Je to něco víc, doufám. Havel je duch typicky *nesektářský*, je to v jistém (nekonfesijním) smyslu duch *ekumenický* (do této ekumeny patří i ateisté, sotva však zapřisáhlí agnostikové). Na rozdíl od takového Václava Bendy, který svými formulacemi, příliš hranatými, příliš aprioristicky uzavřenými vůči kloudnému upřímnému rozhovoru se světem = tj. s jinými, než jsem já a moji, čtenáře či posluchače hned od počátku spíše odradí, *otvírá* Havel svou mateřskou náruč všem, kteří po teplé a jímavé náruči touží. Proto Havlův čtenář brnkne někdy o poněkud kýčovitou formulaci (*bytostně věří v život*). Když však šelma Havel „nabral“ či „sebral“ čtenáře, pak nenásilně a dost elegantně své výměry zužuje, konkretizuje, definitivizuje. A najednou překvapí větami, v nichž téměř vylévá své srdce, žaluje na své selhání a usedavě, sebezpytně, vyznává jak hříšnice před lavicí pokání v Armádě spásy. Havel jde tedy od veliké šíře svých formulací až ke krajnímu zúžení, jež hraničí s křesťanským pravově-

řím. Má otázka: není tato pastorační a misijně neagresivní elasticnost výměru víry víře jako takové nepřiměřenější?

Ovšem, a to jsem již naznačil, Havel ukazuje některými svými výrazy či termíny účastníkům svého noeticko-duchovního dobrodružství „zač je toho loket“. Tak hned výraz „vzpínat se“. Tím vyznačuje meditátor Havel akt víry jako akt *volní*. Víra = chtít věřit. Napří své síly, abys unikl fascinujícímu tlaku pobytu. Věřit – toť záležitost *vzpínajícího se* ducha. Bez maximální snahy *přeskočit* status quo *není* víra možná. Transcendence je úsilí, námaha. Víra jako transcendence je *vyskočení*, jímž se překonává podílná přitažlivost života bez smyslu. – Na druhé straně je biblickému pojetí kategorií „vzpínání se“ poněkud cizí, stejně jako Heideggerova „vrženost“. Obojí: „vzpínání se“ i „vrženost“ spojuje noetickou platformu platonismu, ale už i orfismu, jak postřehl ve zmíněné předmluvě k 2. dílu samizdatově vyšlých *Dopisů* chytrý Sidonius, s pseudorozměrem *titánství*. (Heideggerova „vrženost“ je podle recenzentova přesvědčení výrazem filosofova „obráceného titanismu“; Heidegger je zřejmě vrženosti rád; s gustem konstatovaná náhodnost lidského pobytu implikuje titánskou touhu vzepřít se tomuhle osudu a zařvat si jako řácký lev.) „Vzpínání se“, domnívám se, nedává místo Milosti, Daru odjinud, tedy skutečností, kterým stačí prstíček, kterým na člověka zakývají. Podle *Genesis* 2 (což je metaforické zvěstně-katechetické vyprávění z ranější doby královské) je člověk do „ráje“ (= „zahrady“) „postaven“, doslovněji „položen“, skoro „vložen“ (hebrejské *šjm* Gn 2,8); je obklopen tím, co P. T. de Chardin nazval *milieu divin*. Po „selhání“ (srv. Havlovo vlastního selhání) je podle bible člověk „vyhnán“ ze Zahrady, není však vystrčen z Milosti; jeho ek-sistence není dána jen těžkým zamlžením, ba komplikovaným unikáním „absolutnímu horizontu“, nevyčerpává se toliko oním „ex“ – tj. rovinou mimo jasný výhled k „hlasu bytí“, nýbrž navzdory životu nebezpečnému „trčení“ se tu nepřestajně a nepřeslechnutelně ozývá a jakoby „vnučuje“ Milost, což je jiným pojmenováním Pravdy. Milost spojuje „ráj“ i „neráj“, „bydlení“ i „vyhnanost“. Ve stavu SELHÁNÍ, kdy si člověk zacpe uši, aby k němu (pro Bůh!) nepronikl „hlas bytí“, nepropadá přesto automaticky Nico-tě, kterou Havel výstižně staví v kontrast s Vírou; Bůh se člověku ozývá, ale ozývá se tak, že se *neozývá*, biblicky řečeno „mlčí“; člověk trýznivě pocituje *ztrátu* „absolutního horizontu“. „Svahovost“ pobytu i vstřícnost víry vidí bible jako simultánní akt, existenciální „souakt“; přičemž „ráj“ chápaný jako „to, co má být“ (srv. Rádl, Hejdánek a jiní) je vždy „cítit“ (můj výraz – mb) jako „šídlo v pytli“ jakékoli

podoby našeho „pobytu“. Dar a Milost se nepřestávají připomínat, nabízet se; tato transcendentalia nelze „zpoobytovat“ – to Havel, alespoň implicity, ví, já tu jen dořikávám jako křesťan, nejen humanista, to, co se Havlovi plně dořící nechce. Ano, je nutno mít *vůli k víře*, v tom má Havel pravdu. Zároveň je však potřebí něčeho, co je rovněž volní, a přece víc než to: natáhnout ruku a vzít. (Určité nejasnosti v Havlově pojetí víry se nutně objevují proto, že se autor *Dopisů* pohybuje někde mezi pojetím „hebrejským“ a „řeckým“, že jsou mu skrytě sympatické orfické momenty „pádu duše do těla“, tj. vrženosti do pobytu – to poskytuje Havlovým formulacím přísvit jakési mystérióznosti.)

Vcelku však nutno obecnému pojetí víry (u) Havla *přitakat*, a to radostně. S potěšením se odvažuji konstatovat, jak *nepředmětné* pojetí víry u *Prvního Izajáše* nalézá nyní u jeho současného následovníka a (údajně) necírkevního myslícího noetika své dobré místo. (Církev se s tímto pojetím nedokázala po celé věky vyrovnat, cítíc tu nebezpečné kacírství, jež by ji mohlo zbavit vázanosti víry na biblický zjev Ježíšův; mylně se domnívala – hle, jedna z podob církevního doketismu, totiž doketismu pravověří! –, že „víra v Krista“ a „nepředmětná víra“ stojí vůči sobě protikladně. Vždyť „víra v Krista“ teprve, ex principio, *otevřívá dveře víře nevázané na žádný předmět*, tedy ani na „supersubjekt“, abych tu užil častého výrazu Bondyho, jímž by (údajně) měl být „Bůh“ – pojatý jako mimo kosmos stojící Superindividu-m, s atributy všemocnosti, vševědoucnosti atp.)

*Víra* nebyla nikdy míněna jako něco ezoterního a exkluzivního, jako „něco (či: někdo) pro někoho“, nýbrž jako *moc, dynamis*, zvoucí a strhávající s sebou *kohokoliv*; tedy se „ctižádostí“ „integrovat všechny“ (můj výraz – mb) – bez rozdílu názorů, noetických postojů, konfesi a „věr“. Víra v biblickém smyslu – a s tím je ve šťastném souzvuku Havel – je něco samo sebou *přesvědčujícího*, co nevyžaduje kult nějakých osob, jedno zda jde o osoby lidské, andělské, či božské, co nechce na člověku *sacrificium intellectus*. Osten víry nepředstavuje žádnou *ideologickou* záležitost. Nejde ovšem ani o záležitost toliko etickou. V souhlasu s Havlem možno říci, že onen osten spočívá v tom, zda se *rozhodneme* něco udělat se svým „pobytem“ a jeho imanentní svodností; zda se rozhodnem *skočit* (srv. Kierkegaard), nebo zda se postavíme k záchranné transcendenci zády. Toto je u Havla pěkně zakresleno a podtrženo, i když on sám výrazu „rozhodnutí“ téměř nepoužívá. Víra je člověku nejen předpokladem smysluplné existence. Havel připomíná, že „absolutní horizont“ se člověku

a v člověku ozývá též jako APEL. Zde Havel chvalně cituje Kanta s jeho „kategorickým imperativem“; ale u tohoto prvořadého myslitele schází, že „kategorický imperativ“ – podobně jako Kantův „morální zákon ve mně“ – je pochopen příliš aprioristicky, málo však jako „konkrétní zkušenost“. Proto mluví Havel o „revolučním obratu k bytí“, „existenciální revoluci“, jíž člověk získává „ontologickou jinakost“. Právě nedostatek, či dokonce nepřítomnost, vůle k „revolučnímu obratu“ chybí Havlovi u „konvenční“ víry, ať religiozní, či církevní (spíše než církevní); tady jde podle něho o pohodlnické, ne-li latentně cynické, přitakání k existenci jakéhosi jsoucna, i když ozvláštěného myticko-metafyzickým „vysazením“, „vzhůru“, „mimo svět“, nicméně však jsoucna mezi jsoucnými.

Potřebnost, prospěšnost, či spíše *pomoc* víry se člověku nevyjeví u zeleného stolu – abstraktní, i když precizní úvahou; přijde ke slovu v okamžiku, či spíše v poloze KRIZE IDENTITY. Tedy v okamžicích a chvílích, kdy zapochybujeme sami o sobě, o smyslu svého konání a své existence vůbec. To je to, co bible nazývá „hřích“. U Havla je to „selhání“, které člověk Havel explikuje s augustinovskou emotivností a naléhavostí na svém vlastním případě. Jak se opět vzepnout k „absolutnímu horizontu“, „jak najít sebe sama“:

*Vyšel jsem z vězení zhanoben a stanul tváří v tvář světu, který se mi jevil jako jediná oprávněná výčitka. Nikdo neví, co jsem v této nejtemnější době svého života prožil..., léta tichého zoufání, sebeužírání, studu, vnitřní hanby, výčitek a nechápavých otázek...*

Později Havel pochopil, že jeho SELHÁNÍ, jímž si při svém prvním věznění ulehčil cestu na svobodu, nebyl jen *nějaký nepochopitelný lapsus, který mi přinesl spoustu zbytečného utrpení, ale že to byla zároveň zkušenost hluboce kladného a veskrze očištného významu, za kterou bych měl být svému osudu spíše vděčen, než ho proklínat. Vrhla mne totiž do sice drastické, ale právě proto velmi důsazné konfrontace se sebou samým, oťrásla tak říkajíc celým mým „já“... Havel tedy vidí otázku víry i problematiku nevíry = selhání jako záležitost lidské identity. Víra mne vede k objevení mého selhání, k hledání a zakoušení nové identity. Víra – to je možnost katarze, vrací mi mé „já“, vymaňujíc je z „pobytových“ nexů a vírů.*

Vhodně odlišuje Havel víru od optimismu = přesvědčení, že „všechno dobře dopadne“. Havel – muž víry říká:

*jak všechno dopadne, nevím a musím proto připouštět i možnost, že všechno – anebo aspoň většina věcí – dopadne špatně. Víra ovšem s tímhle vůbec nesouvisí a není závislá na nějakých prognózách...*

Víra nemá iluzionistický charakter. Je realistická ve smyslu *naděje*. Neváže však naději k nějakému automaticky šťastnému vývoji věcí. Víra chápaná jako plochý optimismus vede ke snaze bezbolestně a pohodlně přežít. V církvi je namnoze víra spjata s optimismem až příliš těsně. Víra je chápána jako garant toho, že „se nám v podstatě nemůže nic stát“; buď nám „Pán Bůh“ jaksi samozřejmě vyjedná (či vyhrozí) klidný život zde na zemi („věříme přece, jsme proto v ochraně Nejvyššího“), nebo – dojde-li ke katastrofě, lhostejno, zda osobní či celosvětové, zahyne jenom „tělo“, tedy jen to, co je vázáno na (pozemský) pobyt, ten je však sám o sobě problematický; „naše duchovní osobnost“ bude „přenesena“ *jinam*, za hrob. Postmortalita je tedy poslední pojistkou naší security. Tady trochu domýšlím Havla, který nikdy neopouští (jak již připomenuto) stanoviska, jež zahrnují matoucí neurčitost. Havel je muž víry, není to ale muž církve. Víra se ovšem prosazuje v církvi i v necírkvi. V církvi i necírkvi si lidé rádi slouží nějakou falešnou metafyzikou a duchařsky pojatou mortalitou podkládají a zdůvodňují své *nevěrné* činy.

Za totalitního režimu se hauzírovalo optimismem na poli náboženském i politickém. Křesťané argumentovali Ježíšem Kristem, který prý je zárukou, že tento svět nepropadne atomickému plameni, že se apokalypsa konat nebude. Reálsocialisté a adhoc-humanisté argumentovali dějinným optimismem; nepřipouštěli, že by „experiment člověk“ mohl skončit.

Dodnes je víra zaměňována za přesvědčení, že my lidé holt přežijeme. Tento (pseudo)optimismus zamlžoval a zamlžuje terén „posledního horizontu“; ten je odsunut úplně stranou, čeká se, „až pomine válečné nebezpečí“. Ale právě jen nové a energické vztáhnutí se k „absolutnímu horizontu“ může vést ke skutečnému řešení onoho propletence ožehavých otázek a problémů různého druhu; zde je zauzlována i problematika války a míru, obrany spravedlivých jako odporování zlu, pacifismu pravého i falešného atp. V naprostém souhlasu se směřováním Havlových argumentací lze říci (a to nejen vzhledem k totalitnímu režimu, kdy byla tato havlovská studie koncipována), že nejradiálnější akcí „v zájmu míru“ by bylo obrátit pozornost celé společnosti k HLASU BYTÍ. Tak by bylo možné vybudovat předpoklady k ustavení skutečného míru – *šálómu*, který by nebyl jen vybalancovaným klidem, nýbrž i *spravedlností*, což by vedlo k RESPEKTU VŮČI PRAVDĚ. (Tímto exkurzem vycházejícím z proudu Havlových argumentací chci upozornit na nesmírnou závažnost Havlova NEOPTIMISTICKÉHO POJETÍ VÍRY.)

Víru v Havlově pojetí je možno opírat jen o vlastní ZKUŠENOST, která se prolamuje ke zkušenosti poslední – „metazkušenosti“. Proto mluví Havel o „mém Bohu“, který je mu přístupný spíše ve struktuře *pojmového* myšlení. Řeč bible má Havel za *mytickou*. Písmo svaté užívá často „archetypických vzorců“, jež jsou mnohde proklatě málo jasné. Ovšem: Je tomu skutečně tak, že Havel dokáže mluvit o Bohu „spíše pojmově“? Myslím, že v tomto punktu autor *Dopisů* trochu předstírá něco, co by rád, ale co přesto není s to dostatečně důsledně aplikovat (či praktikovat). Nemluví snad ostentativně často o zkušenosti? Zde je ono schleiermacherovské ladění. Pojmy mohou člověka informovat, a to na vysoké úrovni; pojem Bůh lze správně nasoudit; víme, co tím pojmem říkáme; aspoň si to myslíme. Ale zůstáváme mimo pascalovskou zkušenost „Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova“. Podle Havla je to právě zkušenost, jež „sama je zcela živoucí, důvěrná a konkrétní“. Všechno podstatné se podle Havla přenáší do lidského NITRA. Jde tu o INDIVIDUÁLNÍ zkušenost. Ale Havel přitom naznačuje, kde je záruka toho, že *moje* zkušenost není právě *jen* moje, tj. natolik privátní, že nemá smysl, abych ji komukoliv jinému sděloval; vždyť ryzí soukromost je nepřenosná. Kde je garance, že v mé zkušenosti nejde o iluzi? Zde se Havel noří do rozporů, z nichž se vynořuje jakoby jen intuitivně.

PÍSMO SVATÉ nehraje, jak řečeno, u spekulátora a zkušenovce Havla, nikterak podstatnou roli. Havel usiluje o „nezprostředkovaný dialog“ se „svým bohem“. Písmo se mu jeví jako jakési vnější zprostředkování toho, co se zračí v osobní zkušenosti člověka (opět tu v pozadí drží noetickou taktovku dobrý krysář Schleiermacher), bytosti, která se vzpíná k „absolutnímu horizontu“. Vnější zprostředkování má – tak tomu rozumím – *odcizující* charakter; zve toliko ke vnějšímu, tj. pasivnímu, neprožitému, netvůřcímu, připojení. Lidský subjekt, který se za principiálních trablů dostal „oddělením“ na svět, je zmíněnou zprostředkovaností mrzačen, objektivován, obírán o svou podstatu. Člověk je ponižován, ne-li *suspendován* také tím, že se mu nabízí, aby místo bezprostředního naslouchání „hlasu bytí“ nastavoval své ucho (ucho svého nitra) hlasům celého chóru svědků; ale právě tito svědčitelé byli ve své době *bezprostředně* vystaveni „hlasu bytí“ – a bez Písma svatého.

Havlovy OBAVY Z PÍSMÁ a patrně i z jiné náboženské literatury, jsou zajisté oprávněné. Písmo nemůže nahradit *mé vlastní setkání s Bohem*. Jasnozřivá a noeticky dalekosáhlá je Havlova svědecká výpověď: *Ježíšovu zvěst přijímám jako výzvu k vlastní cestě*.

Můj komentářik in causa Písmo – hlas bytí: Písmo je souborem reprezentativních příkladů nejrůznějších „vlastních“ „cest k Bohu“. Ale Písmo je Písmem právě tím, že nás *spíná s jinými*, kteří se stejně vášnivě jako my vydali na cestu k „absolutnímu horizontu“; zasazuje naši individualitu do *celého společenství* lidských subjektů; tyto subjekty byly tangovány „posledním“ horizontem; právě proto mohou být svými autentickými zkušenostmi *korektivem* zkušeností našich; a nejen korektivem, ale i „provokativem“ či „inspirativem“ (mé výrazy – mb). Pro všechny svědky Písma, jež nechce být nějakou kulticko-předmětnou, „materiální“ autoritou, nýbrž toliko nepřehlédnutelným příkladem a nepřeslechnutelnou výzvou, je společně jedno: akcentují – spolu s Havlem – naslouchání „hlasu bytí“; to je ve Starém zákoně vyjádřeno výrazem *kól adonaj* = hlas Pána. Svědkové Písma zdůrazňují, že každý naslouchatel či slyšitel musí (či má!) vynaložit velké *úsilí*, aby se k „hlasu Pána“ poslušně vztáhl (srv. Havlovo „vzpínání se“). Bibličtí svědkové však poznali, že našemu vztáhnutí se k bytí *předchází*, že se *bytí vztahuje k nám*. Že tedy našemu překračování se k bytí předchází překračování (se?) bytí k nám. Že „Boží transcendence“ předchází a podmiňuje „lidskou transcendenci“. Jak jsem ostatně již zmínil: Havlovo „vzpínání se“ připomíná dost *eróतिकé vzlínání* řeckého ovzduší (jak religiózního, tak filosofického). Zdá se mi, že je v tom něco svémocného, co vytlačuje Milost z jejich výsostných pozic. Trochu to zavání noetickou drzostí. Dar je podle biblických svědků víc než „samovzetí“ (můj výraz – mb).

Ale chci být vůči Havlovi příjemnější a vstřícně vyhledávat jeho „bibli mimo bibli“. To, co jsem řekl jakoby proti Havlovi, ví ovšem Havel také, jen trochu jinak, i když se ke skoku k Milosti neodvažuje. Řekl jsem již, že Havlovy formulace jsou někdy kontradikční a že u něj přetrvává jakási záliba v neurčitosti. Havel však ví, že „jeho bůh“ je „mistrem čekání“; tím tento „mistr“ Havla „znervozňuje“. Havel naznačuje, že je *odkázán* na „svého boha“; jestliže prý „jeho bůh“ „čeká“, nezbyvá, než aby i on sám čekal; toto čekání má dobrý smysl: vyjeví se to, co by se jinak nevyjevilo, ať v podobě výčitky (pro selhání), ať cestou útěchy a radosti, obstojí-li. Není to vlastně svobodná a spontánní odkázanost na Milost? S tím ovšem neharmonuje Havlovo přesvědčení, že *poslední a rozhodující odpověď* *mohu najít jen sám v sobě*. Tomu by bylo možno přitakat jen tehdy, míní-li se, že jediným místem, kde se člověk může přesvědčit, že jeho existence i existence všehomíra má smysl, je jeho vlastní *nitro*; že tuto jistotu nelze pasivně a s tupě odevzdanou obediencí přijmout od někoho.

jiného; já *sám* se musím přesvědčit; *ve mně* se musí tento katarzní proces nabytí základní jistoty odehrát a odestát. Havlovi by však nebylo možno přitakat, kdyby mínil, že jeho nitro je *zdrojem* tohoto útěšného poznání – to by se autor *Dopisů* hladce pohyboval na schleiermacherovské lince. U Havla, zdá se mi, není tato věc jasně zformulována. Odpověď na tuto principiální nejasnost bychom získali, kdyby nám bylo jasnější, co Havel míní „bytím“. Zdá se, že Havel víc akcentuje to, že bytí jako *směřování a smysl všeho je za vším* jsoucím i *uvnitř* všeho jsoucího, než to, že bytí je také *mimo* vše.

Není jasné, do jaké míry je ono „bytí bytí“ chápáno transcendentně, do jaké míry je běžný (ať ateistický či mystický) „imanentistický koncept“ proražen, nebo aspoň principiálně zrelativizován – a tak otevřen tomu, co *není* svět; být otevřen také tomu, co *není* svět – to je pro svět spasitelným štěstím, poněvadž by se jinak rozpustil v „pobytu“; a to včetně člověka, který se přece od světa biologicky i psychicko-mentálně emancipoval, aby mohl dýchat také to, co *není* svět.

Není jasné, do jaké míry se Havel vymanil z *monistického* pojetí skutečnosti jako takové. – Základní rozdíly nejsou nikdy v tom, dávali-li přednost struktuře pojmové, či myticko-metaforickému způsobu podání, nýbrž v tom, vidíme-li, nebo nevidíme-li radikální *ontologickou jinakost* onoho BYTÍ, k němuž se vztahujeme.

Tím ovšem nechci říci, že zastávám jako křesťan nějaký mytický, gnostický, metafyzický atp. dualismus, tedy koncepci „dvou světů“. Chci jen zdůraznit, že *bytí* (to, co Starý zákon nazývá JHVH, *Adonaj*, a co L. Hejdránek, podobně jako já sám, označuje jako PRAVDU) zůstává bytím (tj. samým sebou) jen tehdy, nesplyvá-li beze zbytku s celkovou, souhrnnou, entitou univerza.

S neoptimistickým pojetím víry u V. Havla souvisí i pokus postihnout vztah mezi *vírou a smrtí*. Víra přijímá smrt „existenciálně“; chápe ji jako něco, co je rozpuštěno v „celku naší existence“ – a co je potřebí opět v „celku naší existence“ překonat, překročit; Havel říká dokonce „popřít“ (smrt). Smrt je víře výzvou, *provokací* ve vlastním smyslu. „Vědomí smrti“ nepřináší víře smrt, nýbrž *přesně to, co dělá z lidské existence zázrak* znovustvoření: *tu zvláštní víru, která vdechuje... do jeho života smysluplnost, tj. pocit smyslu, tedy víru, že lidský život navzdory všemu nějaký vyšší smysl má a že má tudíž smysl i každý autentický ‚přesah‘*. Řekl bych to ještě ostřeji: *bez vědomí smrti by neexistovalo nic jako ‚smysl života‘ a lidský život by v sobě neměl nic lidského: setrval by v živočišné rovině* (zvýraznění mb). „Přesah“ = překonání smrti vírou, není tedy (opřu-li se o existenciální

metazkušenost „absolutního horizontu“) něco neobvyklého či zázračného, ba ani výjimečného, neboť celý život člověka – člověka, který představuje „ontologické novum“ v dějinách Země a „ontologické futurum“ v dějinách světa (formulace v uvozovkách jsou mé – mb) – je *překračováním* svazujících a ochromujících záležitostí pobytu. Proto je *nesmrtelnost* v „řádu transcendence“ něčím střízlivě myslitelným. Slyšme autora „dopisů z vězení“:

*A opravdu: veškeré lidské počínání v dimenzích tohoto ‚přesahu‘, tedy vše, co dělá člověk (od nejmenšího skutku... až po největší vzepětí tvůrčího ducha...), má ve své nejhlubší podstatě zaklet předpoklad nesmrtelnosti – tedy ‚absolutního horizontu‘ (zvýrazněno mb).*

*Nevíra* jako opak *víry* je „ztráta smyslu“. Důsledky: rezignace, lhostejnost, okoralost srdce, lenost ducha; to jsou dimenze „nevíry“ jako takové. „Nevěřící“ trvá na definitivnosti všech špatností světa, lpí na statu quo, je s to „etablovat se“ ve špatném světě, atp. „Nevěřící“, souhrnně řečeno, propadne *nicotě*.

S jistým theologickým zadostiučiněním pozoruji, jak se tato „metafora“, metafora Nicu, stále vrací a vnučuje: od dob biblických, v nichž autor *Genese* a *Druhý Izajáš* mluví o TOHUVABOHU, až k moderním filosofům Sartrovi a Heideggerovi – a ovšem až ke dramatikálnímu filosofovi Havlovi. To je mi průkazem, že i lidé, kteří jsou doma v pojmové struktuře myšlení, sáhnou ve šťastné nouzi k výrazu myticko-metaforickému, poněvadž jinde nic tak případného nejsou s to objevit. Někdy ovšem sáhnou i k básníkům – k Hölderlinovi či k Traklovi atp., ale básníci, na jejichž noetickou atmosféru a nezvyklé výrazivo se renomování filosofové napojují, čerpají mnohdy tak jako tak z myticko-metaforických tradic.

Typickými znaky *nevěry* jsou: šířavá skepse a podlomenost „chuti k životu“ (srv. P. T. de Chardin). To shledal Havel u svého přítele-učitele Wericha. Nevěra je jev, který není možno hodnotit pouze psychologicko-psychiatricky – nutno se dobrat pohledu hlubinnějšího.

Avšak nejcharakterističtější znakem (vnějšně nenápadným a nenapadajícím, jakoby neutrálním a vybledlým) *nevěry* je *lhostejnost*:

*Skutečně: těmi, kdo v nejhlubším slova smyslu ztratili smysl života a stali se ‚nevěřícími‘, nejsou ani autoři absurdního dramatu nebo pesimistických básní, ani sebevrazi, ani lidé věčně soužení splíny, nudou, úzkostí a beznadějí, ani alkoholici či narkomani, ale jiní: lidé lhostejní. Rezignace na smysl vlastní existence i existence všeho ostatního, to je největší noeticko-ontologické svinstvo. Člověk rezignuje na Bytí, jež je důvodem jeho existence, zřídá se ‚světla, v němž*

se teprve stává člověkem', existencí identickou se sebou samou (zvýrazněno mb).

Člověk se dostává do vyzývavě nestoudné „bezsebnosti“ (můj výraz – mb). Křesťané by řekli klasickou náboženskou terminologií, že „uráží Pána Boha tím, že ho nechce“.

Přejně Havlovi přitakáme, zdůrazňuje-li, že víra není zvěcnitelná, my bychom řekli „předmětná“, předmětného charakteru.

*Víra jako stav ducha není zvěcnitelná do čehokoliv hotového, jedinou daného a nádále už neproblematického, čemu pak stačí jen sloužit, aniž by bylo třeba se stále vracet k výchozím otázkám: takové zvěcnění přestává být vírou jako orientací k bytí, ale stává se jen lpěním jako orientací k jsoucnům, věcem, objektům (byť jakkoli abstraktním) a tedy posléze jen zastřeným způsobem propadnutí pobytu. Víra ovšem může přijímat a obvykle také přijímá různé konkrétní podoby, bývá tedy obvykle ,vírou v něco'...*

Rozhodující ovšem je, zda za těmito různými podobami probíhá úsilná orientace k bytí, k „absolutnímu horizontu“.

To je ovšem otázka vržená jako rukavice církevně-konfesnímu pojetí víry, kterou křesťanům po Fišerovi-Bondym (čti jeho filosofické eseje *Pár stránek, Markétě Machovcové, Nesubstanční ateismus a nesubstanční teismus* a jiné jeho úvahy) klade nyní i Havel. Jde o to, zda konfesijně-religiózně-metafyzicko-spirituální „ano“ k tradičnímu poselství o Ježíši co Kristu církve není ve skutečnosti orientací k jsoucnu (či jsoucnům). Bůh Havlovy metazkušenosti je díky mnohotvárnosti a živoucnosti této zkušenosti možná živější než u leckoho, kdo má svého „normálního“ Boha řádně vybaveného všemi příslušnými atributy (které ho ovšem mnohdy kupodivu spíš zakrývají než přibližují)... U Bondyho je tato otázka položena razantněji a netrpělivěji, než tomu je u Havla, který tuto otázku spíše šeptá a naznačuje. (Někde to připomíná posunky hluchoněmého – v nejpozitivnějších slova smyslu.) Ale tím je Havlův dotaz „na nás“ naléhavější a přesvědčivější.

Havel odmítá vázat víru k nějakému objektu, byť abstraktnímu. Víra v něco či v někoho je mu leda podobou toho, co je za tím (nebo: pod tím). To, co je „za tím“ – je orientace k bytí.

Jakou roli hraje v tomto pojetí víry BŮH? Je „Bůh“ to, k čemu se člověk vztahuje jako k „absolutnímu horizontu“?

Čemu je člověk vlastně odpovědný? K čemu se vztahuje? Co je posledním horizontem jeho počínání, absolutním úběžníkem všeho, co dělá? [...] co je tím rozhodujícím měřítkem, pozadím či prostorem

každé jeho existenciální zkušenosti? A co je zároveň tím nejdůležitějším svědkem či záhadným partnerem jeho každodenních rozprav se sebou samým; tím, čeho se člověk – ať je vržen do jakékoli situace – nepřetržitě ptá, na co spoléhá a k čemu se svým konáním obrací; tím, co ho svou vševedoucností a nepodplatitelností straší i zachraňuje; tím, na co se člověk jedině dá a kvůli čemu se snaží? (zvýrazněno mb)

To je výstižná expozice problému. Havel pak pokračuje v tónu osobního vyznání:

*Od dětství cítím, že bych nebyl sám sebou – lidskou bytostí –, kdybych nežil v trvalém a mnohotvárném napětí s tímto svým ‚horizontem‘, zdrojem smyslu i naděje...*

A přesto nespochybná Havel s odpovědí ve stylu „a tento horizont – to je Bůh“. Místo toho říká s ostýchavou cudností: *a od mládí si nejsem jist, zda tu jde o ‚zkušenost boha‘ či nikoliv*. Havel pak naznačuje důvody, jež jsem zčásti zmínil vpředu: má dojem, že s konvenčním pojmem „Bůh“ je spjato uctívání. „Bůh“, který si vyžaduje uctívání, kult, opěvování, zdůrazňování své mirakulózní metaexistence (zde dotahují Havla) a není Bohem ze své podstaty, nikoli tedy díky nějakému siláckému výkonu, takový Bůh Havla odrazuje. Přesto však nazývá „poslední horizont“ svým „intimně-vesmírným“ partnerem. Tento „partner“ není substančního charakteru (řečeno bondyovsky, Havel, pokud vím, tohoto termínu neuzivá). Náš vztah k tomuto „partnerovi“ nemá povahu habituální: *Je jednou mým svědomím, podruhé mou nadějí, potřetí mou svobodou a počtvrté tajemstvím světa*. Vztáhnutí se k tomuto „partnerovi“ znamená proto vždy nové vztahování. Je to neustálý dialog, kde se obě strany stále prověřují a ověřují. Je to nezprostředkovaný dialog (srv. Martin Buber), kde mezi mne a mého vesmírně-intimního partnera nesmí vstoupit nic třetího, ani posvátné biblické texty. To je pozice vlastně augustinovská, jakože vůbec Havlova confessio připomíná Augustinovy *Confessiones*. Platí tu ovšem ona výhrada týkající se pochopení Písma jako čehosi až materiálně autoritativního a „jednou daného“; tuto výhradu jsem již uvedl.

Dějinné činy Boží chápe Havel přítomnostně, podobně jako Bultmann a jiní. Proto například *poslední soud se odehrává teď a přítomně je vždy znovu poslední: nic, co se stalo, se už nemůže odestát, vše zůstává v ‚paměti bytí‘ – a i já tam zůstanu – odsouzen navěky sám sebou – takovým, jaký jsem – a jakým sám sebe udělám*. Trochu se tu ztrácí dějinně-eschatologický rozměr víry: budu přece souzen nejen já, nýbrž my všichni, člověčenstvo jakožto kolektivní Adam. Ze skrytosti vystoupí „soud Boží“ do zjevnosti, z individuálního do obecného,



z niterného do vnějšího. Trochu se tu též ztrácí *personální* povaha „absolutního horizontu“, i to, že můj horizont-partner není vposled totožný se mnou, i když se mnou souvisí *vším, čím je*, podobně jako já s ním souvisím *vším, čím jsem*. To je u Havla trvalé nevyjasněno, patrně z úmyslu.

*Neboť absolutní horizont je věcí podvědomého předpokládání, bytostné zkušenosti a víry. Nemáme k němu jiný přístup, než skrze tuto zkušenost a víru, nemáme ho verifikovat jinak, než tím, že se nám jako předpoklad existenciálně osvědčuje: bez něj by lidská existence nebyla lidskou existencí... Jako bychom se trvale vzpírali k něčemu vzhůru, k něčemu mimo nás a nad námi, k něčemu pevnému, čeho se máme zachytit a podržet a čeho se skutečně – aspoň jak se nám zdá – zachycujeme a držíme, [...] přitom ale nejen že nevíme a nikdy se nedozvíme, čeho se vlastně držíme: neexistuje způsob, jak si to ověřit, a nám v této věci nezbyvá, než věřit své víře (zvýraznění mb).*

Sám jsem se podobně, i když modifikovaně, vyjádřil o povaze víry při svém výkladu o prométheovském Jóbově zápasu s Bohem. Závěr tohoto i jiných mých výkladů (např. Tabu a svoboda ve Starém zákoně) vyznívá v to, že „Hospodin“ = to „hospodinovské“, a to je tak rozpuštěno ve víře = v orientaci na jistotu, jejíž základ je položen v budoucnosti, že vyslovovat „předmět“ víry by bylo theologicky povážlivé, zvětčující – abstrahující od mého niterného celostného nasazení. Jinde jsem tuto záležitost (či spíše příležitost) vyjádřil tezí „víra sama stačí“.

K nepředmětnosti víry mířil svým neopakovatelným způsobem veliký Martin Luther. Jeho Ducha plné heslo-vzorec-program-výhled-eschatický úchvat SOLA FIDE není ještě dostatečně zhodnoceno.

Havlova stěžejní otázka zní:

*Kdo to však je Bůh? Je mnoho jemných důvodů, proč se zdráhám tohoto slova užívat: svou roli tu hraje určitý stud, [...] hlavně však asi obava, že bych tímto příliš určitým označením (respektive tvrzením, že ‚Bůh je‘) promítal svou veskrze osobní, zcela vnitřní a dosti nejasnou (byť jakkoli hlubokou a naléhavou) zkušenost příliš jednoznačně ‚ven‘, vlastně na problematické projekční plátno takzvané ‚objektivní reality‘ a tím ji příliš přesahoval (zvýrazněno mb).*

(Zde se projevuje vliv některých filosofických partnerů a „korespondentů“ Václava Havla, kteří odkrývají roli *subjektu*, likvidujícíe descartovské schéma „subjekt-objekt“; toto schéma se stalo nadlouho jakýmsi noetickým šiboletem filosofického, ale žel i theologického

myšlení. Z Havlových „ovlivňovatelů“ lze v této souvislosti myslit zvláště na Z. Neubauera.)

Začasté se také uplatňuje v křesťanské církvi (bez rozdílu konfesi) – Bohu žel! – přístup ke skutečnosti na descartovský způsob. A to častokrát na úkor mnohem jemnějšího přístupu noetiky *biblické*. Nutno však hned poznamenat, že i v bibli jsou přístupy *de facto* subjektivní zavaleny nebo zamlčeny myticko-předmětným haraburdím. Není proto divu, že se Havel, ač křesťan *de iure*, necítí být církevní zvěstí a „křesťanskými“ přístupy orientován:

*Zda je či není Bůh – tak, jak ho křesťanské lidstvo chápe, – nevím a ani vědět nemohu, nevím dokonce ani, zda je na místě, abych samo ono volání k odpovědnosti, které slyším, tímto slovem označoval (zvýrazněno mb).*

To vše je v pořádku. Havel ovšem – poznamenáno jen na okraj – propadá iluzi, domnívá-li se, že „bytí bytí“ je přece jen snazší předpokládat než „bytí Boha“. Ve skutečnosti je to stejně nesnadné, stejně nedokazatelné, stejně „absurdní“ – ale právě proto pravděpodobné, ba jisté (srv. Tertullianus: CREDO QUIA ABSURDUM).

Lze tedy přitakat Havlovi, že s „objektem“ víry to tedy musí zůstat principiálně nejasné. I když víra, jak již podotknuto, může mít podobu „víry v něco“, není to nikdy „rozhodujícím prvkem“, natož nějakým fetišem – jakkoli třeba abstraktním a metafyzicko-kulticky garantovaným:

*Rozhodující je tu prostě sám fakt... víry jako takové, tj. jako něčeho původního, prvotního a svébytného, co tak říkajíc předchází svému objektu (pokud vůbec nějaký konkrétní objekt má). Jinými slovy: víra ožívuje svůj objekt, nikoli tedy, že by objekt dával život víře... Nejde tu tedy o žádné okouzlení vyvolané drogou sugestivního objektu, ale o bytostný ‚stav ducha‘, hlubokou ‚existenciální dimenzi‘, o zacílení, které člověk prostě má nebo nikoliv a které – pokud ho má – pozvedá celou jeho existenci do jakési vyšší roviny bytí (zvýrazněno mb).*

Konec konců: zůstává nám jen „bianko-víra“. Je to víra ve smysl zázraku bytí, jehož je člověk (podle Havla, nikoli podle Bondyho) jakousi „zhuštěnou reprízou“. Jde o *nikdy nekončící napětí mezi živou zkušeností smyslu na jedné straně a jeho nepoznatelností na straně druhé – a to právě dává to pravé vnitřní napětí všem činům, jimiž se člověk představuje jako člověk (zvýrazněno mb).*

Havel (raději?) nemluví o protějšku, s nímž je člověk konfrontován. Není zcela jasné, zda stojí přibližně na noetické platformě Martina Bubera, který mluví o „nerozlučné dvojici“ Bůh: člověk = (Bož-

ské) Ty: Já, tedy o dvojici, která na sobě, tak říkajíc, vzájemně pracuje. Buber je Havlovi asi příliš religiózní. Havel by nechtěl mluvit o Bohu (když už, tak raději o „bohu“, čímž Boha depersonalizuje v symbol smysluplnosti lidského konání, či přímo bytí), nýbrž raději o „absolutním horizontu“. Také Havel ovšem, podobně jako Buber, podtrhuje *dialog* se svým „intimně-kosmickým“ partnerem. Na druhé straně však Havel výrazně akcentuje víru bez objektu, mluví o všude latentně přítomné „víře ve svou víru“. Přitom je všude patrna jakási ostražitost před pojetím mytologickým (což se týká i mytologie biblické). Tato nedojasněnost vede přirozeně čtenáře-posluchače k pochybnostem, zda autor *Dopisů* zná vůbec nějaký protějšek, tedy nějaké (pravé) Ne-Já, které by bylo zároveň NE-SVĚT, tedy protějšek základně potřebný, naléhavý, žádoucí. Havel, zdá se, naráží na meze (které se mohou někdy stát úskalím), na něž nutně narazí každý, kdo vstoupí na cestu nepředmětného myšlení. Zde, zdá se, nemůžeme počítat s „Bohem“ jako protějškem, neboť „Bůh“ (co PRAVDA) je skutečnost, která nemá (jak víme opakovaně a rozhorleně od koryfeje českého nepředmětného myšlení Ladislava Hejdánka) žádné VNĚ, Bůh je UVNITŘ (tak ostatně, i když modifikovaně, viděl tuto záležitost už sám Augustin, abrahamovský otec nás křesťanů). To je ta otázka theologů i některých filosofů – stará nejméně 150 let (Schleiermacher!). Je Bůh, který není nějakým způsobem (jakkoli třeba indirektním) našim protějškem, nesplyne plně s námi a se světem? Nebudeme si potom šeptat do ouška vlastní bláznivé sny? Neobrátime se nakonec zády k transcendentní Skutečnosti – a neutoneme sami v sobě? Nesplyneme fatálně se svým „absolutním horizontem“? Pak by mohlo jít o likvidaci víry jako takové. Havel se tu pohybuje na ostří nože.

Havel ví, že nejsou dva světy *od sebe oddělené a od sebe vzdálené*. Je mylné vycházet z toho, že je tu

*přízemní svět omylných lidí, na němž moc nezáleží, a nebeský svět boží, o který jediné jde. Právě naopak: bytí je jediné, je všude a za vším, a není jiné cesty k němu, než té, která vede tímto mým světem a tímto mým já; hlas bytí nepřichází, odjinud, tj. z nějakých transcendentních nebes, ale jen a jen, odtud: je oním, nevysloveným v řeči světa, o němž píše Heidegger v „Polní cestě“, je jen tím, co je v této řeči a za ní, co jí dává význam, souvislost, váhu, zaměření, smysl; tím, čím nás tato řeč nejhloběji oslovuje a zasahuje, čím nás otvírá sobě samým, svému pravému bytí, svému, bytí v bytí“ (zvýrazněno mb).*

Velmi podobně se vyjadřuje Ebeling. Zjevení mu neznamena, že do mého horizontu vstupují přidatně nějaké nové předměty, které se stávají předmětem mé aktivity. Ebeling chápe tuto záležitost tak, že *celý horizont mé existence* (se vším, co tento horizont obsahuje) je zjevením ozářen a osvětlen. Jde tedy u Ebelinga i u Havla o *jednu skutečnost*. Přesto mluví Havel o bytí, které je za vším, zatímco Ebeling mluví o revelaci, která jako světlo ozařuje prostor našeho žití. Havel tedy odmítá koncepci „dvou světů“, dualistické řešení metanaturálně vymezující svět Bytí, které může být pochopeno jako horizont lidského žití, a žití člověka vychovávaného noeticky zkušenostmi, které narážejí na hranice předmětně daného. Zdůvodnitelná a zdůvodňovaná *dualita* však v Havlových noetických rozbězích zůstává: nejedná se o monismus, zvláště ne v jeho rafinované panteistické podobě.

Jsouco se stává *bez* vztahu k Bytí něčím prožlukle amorfním a amorfoidním, slepě se jevíc vyjevuje trapnou ztrátu atributů života vůbec, a ovšem především člověka.

Ale nezapomínejme: u Havla je odmítnutí koncepce „dvou světů“ zasazeno do *konfesní souvislosti*. Není to abstrakce zkoncipovaná u zeleného stolu, jakože v kriminále takový stůl filosof Havel neměl. Havel poznává *jednost* skutečnosti při svém (a na svém) *selhání* – a to je (křesťansky viděno) záležitost *hamartologická* (řec. *hamartia* = hřích). „Nemožnost“ – ostudnost a perverznost jeho *selhání* se mu nevyjevuje („obnažuje“) komunikací s nějakým (vágním) božským světem, nýbrž v intenzivním privátním, přesto však zároveň zveřejňujícím, rozhovoru s kruhem lidí, kteří ho znali a kteří mu důvěřovali. *Tady* – v kruhu blízkých i některých vzdálenějších (zatímco většina „zájemců“ o tom buď vůbec nevěděla nebo se k věci stavěla s opovržením) pronikal k vězněnému dramatikovi *hlas bytí*. Takto postaveno může Havlovo pojetí „jedné skutečnosti“ odolát fascinaci „parmenidovského“ vidění (bytí a myšlení je totéž).

Myšlenkový vynález v jeho překvapující novotnosti, tj. myšlenka absolutního horizontu, který člověku umožňuje doufat a v doufání žít, byla počata někde jinde než v dramatikově mysli, i když nelze předmětně říci, „kde“ došlo, řečeno pompézně dogmaticky, k „neposkvrněnému početí“. Kdybych to dořekl „hebrejsky“: HLAS BYTÍ *předchází* člověka a jeho rozhodnutí slyšet hlas „odjinud“ a odpovídat mu nejen zbožnou reverencí, nýbrž také a především respektem, z něhož roste odpovědnost.

Otázku, zda je můj „absolutní horizont“ zároveň mým *protějškem*, můžeme studovat z aspektu „Boží personality“.

Havel se brání pojmu „Bůh“, poněvadž to, co se obvykle tímto slovem (šifrou) označuje, se *chová... příliš jako člověk*, raduje se, hněvá se atd. Tyto antropomorfismy a antropopatismy jdou Havlovi proti jeho noetické srsti. *A přece jsem si vědom paradoxní věci: nestane-li na místě, kterou se tu pokouším ohraničit, Bůh, bude se to všechno jevit jako nějaké abstraktní klíčky a vytáčky*. Ještě dál jde Havel v jakémisi, byť zkusmém, personálním pojetí Boha (absolutního horizontu) ve svých Borských dopisech:

*Vím jen tolik: že bytí... ve své integritě... nabývá v té sféře naší vnitřní zkušenosti, o níž tu píšu, výrazně osobní rysy: jeho hlas, jak ho zachycujeme díky své nastavenosti na jeho vlnovou délku'..., se nám zdá vycházet z nějaké jeho zvláštní, neoddělené' subjektivity s vlastní nekonečnou pamětí, všudypřítomným duchem a nekonečně velikým srdcem. Jinými slovy: bytí univerza jakoby ve chvílích, kdy se s ním na této rovině setkáváme, získává najednou osobní tvář a tou jako by se k nám obracelo (zvýrazněno mb).*

Mohlo by se (bondyovskly) říci (a také se tak zhusta argumentuje), že takto antropomorfně se nám to nutně jeví, ale *pouze jeví*, že v udánlivé subjektivitě Boží se zrcadlí náš subjekt, jeho prožitky a zkušenosti. Havel však ví, že je nemožné rozlišit, nakolik onomu bytí, jehož „hlas“ „slyšíme“, dodává *krev* naše antropomorfská představivost a hloubka i míra našich zkušeností narážejících na hranice, jež nejsme s to v imanentistickém vzruchu překročit, a nakolik se ono bytí vlamuje (či vstupuje) do našich poznávacích antropomorfně utvářených představ. To je ovšem *nemožné posoudit a vlastně nesmyslné posuzovat: zvědět tuto věc by vyžadovalo vystoupit nad tuto svou zkušenost a nad všechny své ostatní zkušenosti; opustit tedy sebe sama, svou oddělenost a své lidství, stát se Bohem (zvýrazněno mb).*

Těžko žádat, aby kdokoli šel dál. Rozhodující je, *jestliže kdo slyší v sobě i kolem sebe onen hlas, kterým ho toto bytí oslovuje a volá; podstatné je, že v tomto hlase poznává volání svého původu a cíle, své pravé příslušnosti i své pravé odpovědnosti, a že tento hlas bere vážněji, než cokoliv jiného (zvýrazněno mb).*

S tímto pojetím-postojem je tedy existenciálně spjata otázka *odpovědnosti*, k níž se autor vězeňských dopisů vrací znova a znova. *Komu jsme však odpovědni? Nevím, komu', ale rozhodně v poslední instanci ničemu z pomíjivých věcí tohoto světa (zvýrazněno mb).*

V každém případě: *posledním důvodem každé odpovědnosti je předpoklad absolutního horizontu.*

A absolutní horizont není – rozumím-li Havlovi správně – z tohoto světa, poněvadž to *není svět*, nýbrž PRAVDA.

## SUMMARY

The president of the CR Václav Havel is considered as a well-known playwright, but he is not seen as a *philosopher*. But his book *Letters to Olga* proves that he is also a philosopher of a great range. – In the background of Havel's meditations are hidden various conceptions of some scientists from the sphere of biology, zoology, etology, ecology etc. – From the theological point of view Havel appears as a humanist sui generis, neither a typical homo religiosus nor a homo agnosticus fanatic believing that there is no God.

In Havel's book is FAITH formulated as a *state of spirit, the spiritual condition of human existence*. Faith does not embrace the whole kosmos. It is a *human affaire* which can not be sought before the start of reflection. – In order not to be imprisoned in the pure being, it is necessary to be related to any *horizon* which is *Being* itself; but Havel does not think of it as an indefinite and not differentiated summary of (all) beings. *This relationship to an absolute horizon is called faith*. Faith supposes that man makes a jump over his status quo. And this is Havel's understanding of *transcendence*. It is necessary to realize that faith, in Havel's conception, is without some image of subject character. Nevertheless Havel feels, that faith based on the ground of the biblical message, cannot be without of categorie of specific *personality*. For Havel the absolute horizon is some sort a *categorical imperative* (Kant) and at the same time it is something *intimate, something like a friend* with whom it is possible to speak in *urgent dialogue*. It is possible to demonstrate that Havel himself *experiences* a concrete sense of guilt when facing this horizon. From the absolute horizon it is possible to hear the *voice of Being*. Havel tries to be in position to receive the „broadcasting“ of the biblical message. Nevertheless it is not possible to claim that he would participate in the experience of Pascal's God of Abraham, Isaac and Jacob. – It is very important to realize the *negative delimitation* of his faith. Non-belief is a *loss of*

*sense*, resignation, laziness (inertia) of spirit. It is the conviction that the status quo is not to be changed. The opposite kind of the faith is always trying to improve the world, to make it become should be. He believes that it is not necessary to revere God in a cultic manner; it is necessary to respect the force (dynamis) hiding behind the objectification of God. And in this sense it is possible to understand the Havel's fundamental thesis: The deepest reason of every ethical responsibility is *the condition of the absolute horizon*.

## BOŽSKÝ TETRAKTYS<sup>1</sup>

Vladimír Godár

Hoci fundamentálnym výtvarným intelektuálnej a empirickej aktivity človeka neolitu bolo vytvorenie modulárnych systémov uchopenia skutočnosti na báze rečovo-metrických, číselných a časových modulov, novodobá tradícia pripisuje tvorbu základov číselného postihovania skutočnosti až pôsobeniu Pytagora zo Samu (572-497 pr. Kr.) a jeho stúpencov – pytagorovcov. Sám Pytagoras odmietal písomnú fixáciu poznatkov pochádzajúcich z koncentrovaných výskumov sveta a reflexie, a preto sa nezachovalo nič z jeho úvah kladúcich základy antickej filozofie, kozmológie, prírodných vied, geometrie, aritmetiky, medicíny, hudobnej náuky, politiky a etiky; poznáme len fragmenty myšlienok ďalších pytagorovcov (Archytas z Tarentu, Timaios, Petron, Hippas, Alkmaion, Filolaos, Eurytos, Hiketas, Ekfantos).

Pre celé pytagorovské dedičstvo je charakteristická tvorba stále vyšších stupňov abstrakcie smerujúca k formulácii čo najuniverzálnejších, principiálnych zákonitostí (matematici by hovorili o formulácii veľkého kvantifikátora), ktorých osovou kvalitou bola univerzalistická mimočasovosť, príslušnosť k večnosti, a k tvorbe operačných metodologických aplikácií týchto zákonitostí, umožňujúcich inteligibilnú interpretáciu mnohoznačnej povahy nášho empirického časného sveta. Pytagorovci týmito svojimi snaženiami vlastne určili orientáciu filozofického a prírodovedného myslenia, ktorá charakterizuje celé jeho dejiny až do dnešných čias. Ak pytagorovské hľadanie „veľkého kvantifikátora“ viedla snaha spojiť všetky oblasti reflexie do hyperkomplexnej interpretácie, vývoj myslenia tento postulát transformoval do individuálnych otázok špecializovaných odvetví, čo spôsobilo postupný zánik integrovanej interpretácie sveta a prinieslo náhradný zisk v podobe hlbšieho prieniku človeka do vlastností reality sprostredkovaného špecializovanými metodológiami.

<sup>1</sup> V. Godár, *Kacírske quodlibety*. Kapitola z pripravovanej knihy.