

Filosofie a víra

Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické [1970]

Úvodem

Setkání a střetání křesťanství s myšlenkovým světem řecko-římské antiky je jistě jednou z nejvíce strhujících událostí světových dějin. Jde o událost časově nadmíru rozlehlou, přímo obrovskou, neboť dodnes neskončila, i když mnoho známek nasvědčuje tomu, že se už vskutku chýlí ke konci. Přes tuto nesmírnou časovou dimenzi není ona událost bez hlubokého zázemí v minulosti; naopak je založena a nesena mnohem starším setkáním určitých tradic starého Izraele nejen s některými podobami řecké filosofické myšlenky, ale zejména ostře vedeným duchovním zápasem se světem mýtu. Otázkou ještě mnohem přitažlivější je však budoucnost, jež se otvírá dnešním snahám o uzavření eónu, v němž každá lidská myšlenka byla ve svém jádru poznamenána metafyzickým, předmětným myšlením. To všechno staví před myslícího člověka současnosti celou sérii úkolů, které nelze obejít.

Ke zcela zvláštní situaci dochází tam, kde tímto myslícím člověkem dneška je věřící křesťan. Není málo lidí, kteří se domnívají, že k takové personální unii z podstaty věci nemůže dojít. Podobný názor nemusí mít vždy nejvulgárnější formu a nemusí jej zastávat jen odpůrce křesťanství. A přece vyvěrají i jemnější a nejjemnější podoby přesvědčení o rozpornosti, neslučitelnosti či alespoň mimoběžnosti vědy a víry, rozumu a zjevení, filosofie a theologie atd. ze základního a takřka katastrofálního omylu. Předpokládají totiž jako samozřejmost, že oba partneři v příslušných dvojicích jsou něčím jednou provždy daným, co se tudíž v podstatě nemění (i když má rozmanité podoby) a o čem lze proto vyslovovat nadčasové soudy. Nic není přesvědčivějším dokladem statického, vpravdě metafyzického myšlení než takový předpoklad. O metafyzickém myšlení opravdu platí, že zůstává v nepřekročitelném rozporu s orientací víry; povýšit však tento dějinný soud, toto dějinné rozpoznání na rovinu absolutní, nadčasové, mimodějinné platnosti znamená vypadnout ze základní nasměrovanosti křesťanské víry.

Jestliže však věřící křesťan zůstává věřícím křesťanem a nevypadne z tohoto životního zaměření, a jestliže shodou okolností je filosofem profesionálně anebo filosofuje mimoprofesionálně (to činí např. každý vědec, který chce a usiluje vědět, co to vlastně dělá, když pracuje vědecky), bude nutně veden k dvojímu: bude chtít podrobit filosofické reflexi nejenom svou profesionální odbornost, ale také své křesťanství, svou víru; a zá-

roven bude usilovat o to, aby sjednotil, integroval svůj život, aby se nemusel uchýlovat do zvláštního světa či dokonce ghetta ani jako věřící křesťan, ani jako vědec a filosof. Tato osobní situace jednotlivého vědce a filosofa však má svou dějinnou obdobu. Také křesťanská církev, když se setkala s filosofií, nutně se jí chopila jako prostředku, jímž by se vyslovila, tj. jímž by vyslovila své svědectví, ale jímž by se zároveň pokusila uchopit sebe samu, porozumět si v tomto novém prostředí přesných pojmů a důsledné, systematické argumentace; teprve když byla filosofie povolána k tomuto úkolu, mohlo se ukázat, v čem je její vhodnost a v čem nevhodnost. Křesťanská církev proto nutně musela usilovat o to, aby filosofie dosáhla podoby, v níž by se její vhodnost k onomu úkolu ukázala jako zvláště veliká. Je historickým faktem, že tato křesťanskou církví adaptovaná filosofie se vposledu ukázala být čímsi novým, jiným než dosud, dokonce tak jiným, že začala být - a právem - považována za něco jiného než filosofie, za něco, co má své místo vedle filosofie a co má pro církev význam větší a základnější než filosofie.

Od té doby stojí theologie v ustavičném a z podstaty věci nezbytném rozhovoru s filosofií; důsledkem tohoto po věky trvajících rozhovoru, který ovšem prošel nejrůznějšími peripetemi, došlo k velmi pozoruhodným vnitřním proměnám nejen vztahu theologie k filosofií, ale zejména též vztahu filosofie k theologii. Postupně se totiž stalo i pro filosofií nezbytným, zabývat se nejen theologií jako partnerem v dialogu (ve sporu, v polemice atd.), ale také její „věcí“, tj. tím, k čemu se theologie vposledu vztahuje jako k svému tématu, a tím, z čeho vposledu vychází jako ze základu, v němž vždy znovu hledá a nachází své zakotvení. Rozhovor mezi theologií a filosofií se ukazoval být oboustranně stále významnějším; dnes není ani jediného významného theologického objevu, ani jediné základní theologické myšlenky, které by mohla filosofie beztretně nedbat, právě tak jako theologie jen ke své největší škodě může na nějaký čas nedbat situace, jaká se vždy znovu utváří v oboru filosofie.

Přes uvedenou stále narůstající vzájemnou vázanost obou myšlenkových disciplín ovšem nejenže nedochází k sblížení, ale dokonce se v některých případech zdá napětí a bytostná odlišnost mezi filosofií a theologií oboustranně narůstat. V každém případě lze otázku eventuální konvergence theologie s filosofií a filosofie s theologií považovat přinejmenším za prostoduše předčasnou, ne-li za zcela nevěcnou. Předpokládáme-li však i do budoucnosti ještě nadlouho trvajících rozhovor mezi oběma, musíme připustit, že dojde dříve nebo později k situaci, v níž rozdílnost mezi způsobem myšlení filosofie na jedné straně a theologie na straně druhé (přičemž ovšem nemůžeme zanedbávat obrovské rozdíly

mezi různými pokusy v rámci každé z obou disciplín) už docela zjevně nebude moci být převáděna na rozdílnost jejich tematiky. Již dnes jsou četná témata filosofii i theologii společná. Vzniká proto otázka, zda už dnes nelze zaměřit pozornost filosofie na některé z témat pro theologii naprosto základních, takřka konstitutivních. Naše zkoumání má být takovým pokusem o filosofický přístup k tématu, jež náleží tradičně do oboru theologie. Nezbytnost podrobit zásadnímu zkoumání i sám projekt tohoto pokusu vyplývá nejen z okolnosti, že mnoho, snad většina theologů je přesvědčena o nepatřičnosti takového podniku, ani že řada i velmi vážných a hlubokých filosofů vylučuje jinou interpretaci víry z hlediska filosofie, než je přístup zásadně „zvenčí“, tj. vycházející odjinud než z víry. Filosofie chce a musí chtít vědět, co vlastně dělá, když klade tu či onu otázku, když ji zodpovídá tím či oním způsobem, když volí pro své zkoumání to či ono téma. A právě proto musí být hotova vždy znovu přezkoumat i nejobecnější rámec každého svého jednotlivého zkoumání tedy přezkoumat rozvrh onoho nesamozřejmého podniku, jímž je zjišťování možnosti u nosnosti filosofické reflexe víry. Je jen pochopitelné, že bude vždy věnovat patřičnou pozornost také theologickým interpretacím svého počínání, ať už pozitivním či negativním, pokud budou umět ukázat na něco, co má i filosofickou relevanci.

Filosofie, která se bude chtít stát prostředkem reflexe víry, ovšem bude muset respektovat theologii ještě v jiném směru. Dosavadní odborná theologická práce přinesla řadu výsledků, kterých filosofie nejenom může, ale velmi často musí použít. Vždycky ovšem zůstává filosofii úkol, jehož se nemůže vzdát a jež nemůže obejít: interpretovat filosoficky každý výsledek jiné odborné disciplíny, aby bylo uvedeno do plného světla jak to, co tento výsledek přesně znamená, tak i způsob, jak se k němu dospělo, principy a východiska, na nichž je odborný postup k takovému výsledku založen, a konečně také všechny významné okolnosti filosofické recepce takového výsledku.

To všechno představuje neobyčejně složité pletivo myšlenkových postupů, jehož prosvětlení znamená práci velmi nesnadnou a v jistém smyslu nikdy definitivně neskončenou a dokonce vůbec neukončitelnou. Metodicky je proto nejen přípustné, ale dokonce jedině možné postupovat intenzivním sledováním jednotlivých, i když jen relativně samostatných aspektů, a teprve dodatečně je doplňovat aspekty jinými či konfrontovat je s nimi. Předložená práce si naprosto nečiní nárok na vyčerpání tématu a chce zůstat jen příspěvkem k budoucímu celkovějšímu řešení; nicméně nechce ponechat položenou otázku zcela nevyřešenou. To znamená, že jí nepůjde jen o předběžná zkoumání, ale zároveň a de facto hlavně o prak-

tické provedení důkazu, že postup naznačeným směrem je možný, nosný a legitimní – alespoň v tom rozsahu, jaký odpovídá možnostem takové velké studie, jako je tato.

1. Filosofie jako principiální reflexe

Na počátku našeho uvažování stojí zdánlivě zcela oprávněná a logická otázka: co to je filosofie? Přezkoumáním povahy této otázky a kontextu, v němž má smysl (tj. v němž jediné má smysl), dospějeme ovšem nejenom k přesvědčení, že tato otázka nestojí ani zdaleka tak samozřejmě na počátku celého postupu, že její logičnost není zdaleka tak neproblematická a že zejména její jednoduchost a takřka prostota jen zakrývá skutečnou propastnost základního tazání, z něhož otázka v dané podobě vyrůstá, ale objevíme zároveň několik rovin, které musíme v dané otázce rozlišit, a dokonce celé hnízdo od sebe se lišících problémů, jež musí být rozeznávány. Naznačme jen některé z nich.

Přihlédneme-li tedy blíže k otázce, co to je filosofie, prozkoumejme nejprve, kdo se tu vlastně táže. Nejde ovšem o nahodilou osobu, ale o její kompetenci. Která odborná disciplína je svou nejvlastnější tematikou povolána k tomu, aby tuto otázku postavila a aby ji eventuelně potřebným směrem precizovala? Mluvíme o disciplíně, protože zajisté není pochyb, že obecné mínění či tzv. zdravý rozum potřebnou kompetenci postrádají. Obojí může nepochybně formulovat nejrůznější otázky, takové, které mají smysl, i takové, které jej nemají. Navzájem je odlišit můžeme jen někdy, a to v závislosti na nereflektovaných u tedy nekontrolovaných reliktech nějakého původního tazání, které ještě bylo schopno kriticky prověřovat své vlastní dotazování; takové smysluplné otázky, vybočující z rámce každodenní životní praxe, jsou v obecném mínění či ve „zdravém rozumu“ jen více či méně deformovanými zbytky zapomenutých myšlenkově náročnějších soustav. Proto nám nejde o to, kdo se otázky, co to je filosofie, může nahodile chopit, ale o to, která odborně (tj. věcně) kompetentní disciplína má k dispozici takový myšlenkový aparát, který jí dovoluje kontrolovat, co vlastně dělá, když se táže po tom, co to je filosofie, a zejména kontrolovat, zda tato otázka leží ještě v její kompetenci, to znamená v možnostech jejího odborného počínání.

Otázka „Co to je filosofie?“ sugeruje, že jejím „před-mětem“ je filosofie, tj. že filosofie je jejím předmětem, a že tedy jak sama otázka, tak každá odpověď na ni zůstává a musí zůstat mimo sféru filosofie. Martin Hei-

degger např. výslovně uvádí,¹ že tehdy, když se tážeme, co to je filosofie, mluvíme „o“ filosofii a zůstáváme tak zjevně na stanovisku, které je nad filosofii a tedy mimo ni. Podobnou myšlenku, byť byla zasazena do jiného kontextu, najdeme také u Rádla²: smysl filosofie je nutno odůvodniti něčím, co stojí nad ní.

Posun otázky po tom, co to je filosofie, k otázce jejího smyslu a zdůvodnění není tak radikální, jak se na první pohled zdá. Filosofie usiluje o smysluplnost, o vzhled do smysluplných souvislostí, podstatně se vztahuje k smyslu; proto každé myšlení a každé vyjádření o filosofii musí s tímto vztahem vážně počítat a musí být z podstaty věci myšlením i o tomto smyslu a vyjádřením k němu. Heideggerově i Rádlově myšlence je společné to, že postulují mimofilosofickou instanci, která je nezbytná pro přístup k filosofii vcelku. Nechceme a nepotřebujeme zkoumat, odpovídají-li tyto do jisté míry nahodilé resp. nahodile vytržené výroky celkovému Heideggerovu nebo Rádlovu pohledu či nikoli. Nechceme se na tomto místě zabývat ani tím, jakého druhu je instance, o niž tu jde u Heideggera nebo u Rádla. Spíše se podíváme na instance, které jsou více nasnadě a na něž spíše mířila naše otázka: kdo se tu ptá na to, co to je filosofie?

Nejzřetelněji vystupuje nedostatek kompetence k podobnému tázání u přírodních věd. Ani fyzika, ani chemie, ani biologie se nemohou odborně ptát, co to je filosofie, protože filosofie se bytostně vymyká z oblasti toho, co dovedou odborně tematizovat. Naproti tomu duchovědy či společenské vědy jsou na tom lépe, neboť se s filosofií ve svém odborném světě (tj. v rámci universa své vymezené odbornosti) skutečně setkávají; psychologie může sledovat psychologický aspekt filosofické tvorby, může se pokoušet o typologii filosofických soustav z psychologického stanoviska, může se (jako v klasickém případě Jaspersově³) pokusit o psychologické zpracování forem světonáborů, které sice s vlastní filosofií nemohou být ztotožněny, ale které bez filosofie nejsou v dané podobě možné; podobně může sociologie zjišťovat vazby mezi určitými druhy či typy filosofií a jejich odvozenin a mezi určitými sociálními skupinami nebo určitými

¹ M. Heidegger, *Co je to filosofie?*, in *týž, Básnický bydlí člověk*, Praha 1993, str. 104–105: „Wenn wir fragen: Was ist das die Philosophie?, dann sprechen wir über die Philosophie. Indem wir auf diese Weise fragen, bleiben wir offenbar auf einem Standort oberhalb und d. h. außerhalb der Philosophie.“, česky: „Tážeme-li se: Co je to filosofie?, hovoříme o filosofii. Tím, že se tak ptáme, setrváme zjevně na stanovisku, jež je nad filosofii, a tedy mimo ni.“

² E. Rádl, *Filosofie a theologie*, in: *KR I, 1927–1928*, str. 5 a 6: „...i nad oblastí filosofie může býti oblast jiná, která neruší poznání filosofické, právě jako filosofie neruší poznání přírodovědeckého...“ „Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodniti ničím, co stojí nad ní.“

³ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1954.

kulturně-civilizačními formacemi atd. Historie může vypsát dějinné proměny filosofie právě tak dobře jako dějiny kteréhokoli jiného jevu v rámci lidských dějin. Tyto disciplíny mohou přinést nejen zajímavý a podnětný příspěvek k poznání některých aspektů filosofie, ale ve své práci jsou přímo odkázány na určité pojetí toho, co to je filosofie, aniž by náleželo do jejich kompetence toto pojetí překontrolovat nebo prověřit. Jinými slovy: tyto disciplíny jsou nuceny se tázat, co to je filosofie, ale mohou tak činit pouze neodborně; zejména pak nejsou s to sledovat předmět této otázky jako celek. Tyto disciplíny nejsou s to svými vlastními prostředky zajistit věcnost otázky po filosofii, ani věcné předpoklady jak jejího položení, tak zodpovězení.

To ovšem nikterak neznámá, že filosofická problematika je všem těmto odborným vědám čímsi cizím, a dokonce snad vnějším; pravý opak je pravdou. Ani jediná vědecká disciplína se neobejde bez filosofických prvků, ano bez filosofického základu. Potíž je spíše v tom, že v jejich rukou nejsou jí příslušné odborné prostředky, které by jí dovolovaly vydat sobě i ostatnímu odbornému světu počet z toho, jaké jsou filosofické předpoklady, z nichž její odborná činnost vychází a v nichž je založena. To souvisí s tím, že všem těmto odborným disciplínám chybí potřebný odborný, tj. jejich odbornosti vlastní pojmový, myšlenkový aparát, dovolující jim vůbec přezkoumat základy, z nichž jejich vědecká práce vychází. Konkrétním důsledkem této okolnosti je základní rozpor, charakterizující každou odbornou vědu: na jedné straně je filosofická aktivita nerozbornou součástí její aktivity vědecké, na druhé straně je věda neschopna svými vlastními odbornými prostředky učinit tuto filosofickou součást své práce předmětem odborného přezkoumání. Náleží-li k podstatě vědeckosti kromě jiného také vědět, tj. alespoň dodatečně rozpoznávat a analyzovat, co to dělám, když jsem odborně činný, pak je nevědeckost resp. neodbornost nikoli pouze kontingentní a dočasnou, nýbrž nutnou a trvalou součástí vědy, a dokonce právě její vědecké odbornosti, vědeckosti: Naproti tomu je to právě filosofie, která poučena příslušnou vědou či příslušnými vědami o tom, o čem ji odborně poučit mohou je s to proniknout k základům vědy tak hluboko, jak není s to proniknout žádná věda. Filosofie je schopna a odborně vybavena provést reflexi každého vědeckého podniku jako takového, tj. prověřit i ty stránky vědecké aktivity, které k vědě sice nezbytně náleží, ale které žádná vědecká disciplína nedovede svými odbornými prostředky uchopit a překontrolovat (a protože to nemůže zároveň nedělat, dělá to v rámci své odbornosti diletantsky).⁴

⁴ L. Hejdánek, *Věda a filosofie*, in: *Tvář*, 4, 1969, str. 22-26.

Aby mohla filosofie smysluplně promluvit do vědecké problematiky, musí se v této problematice vyznat. Proto je zřejmé, že filosoficky lze přispět k vědeckosti vědy jen za předpokladu obeznámenosti s touto vědou, za předpokladu nezbytné poučenosti, porozumění odborným vědeckým problémům, proniknutí na rovinu, na níž je právě daná věda kompetentní. Proto lze na druhé straně namítnout, že také věda se může obeznámit s filosofickou problematikou, proniknout do jejího odborného světa a použít jejích metod i výsledků k vlastní odborné práci vědecké. Spolupráce konkrétní vědecké disciplíny s filosofií je tedy jenom zvláštním případem spolupráce mezi odbornými vědami vůbec; předpokladem každé takové spolupráce je oboustranné obeznámení se s problematikou druhé disciplíny, nalezení společné řeči, porozumění pro odbornou kompetenci partnerské disciplíny a pro její vnitřní motivy odborného charakteru atd., tedy de facto oboustranné překročení vlastní odborné sféry a tím vposled sblížení dvou původně oddělených oborů. (Slovo „původně“ chápeme ovšem velmi relativně, k nějakému „původnímu“ stavu v plném smyslu rekurovat nemáme ani pomyšlení.) Mohlo by se proto zdát, že filosofie jako jeden z odborných partnerů nemá žádné výsadní postavení proti ostatním. Nicméně bližší pohled ukáže, že se filosofie mimo jiné liší ode všech odborných věd svou schopností, podrobit vlastními prostředky zkoumání své vlastní základy, svá východiska, své principy. Zatímco každá věda přechází do diletování, jakmile učiní předmětem svého zkoumání sebe samu, filosofie zůstává ve svém tematickém oboru, začne-li se zabývat sama sebou. Ustavení fyziky jako oboru není fyzikálním problémem, právě tak jako chemie jako obor není problémem, který by náležel do oboru chemie; psychologickými metodami lze sice analyzovat určitou konkrétní psychologii, ale nikoli jakožto vědu v jejím jádru, v její podstatě. „Věda o vědě“ pak už vůbec v pravém smyslu není možná, protože náleží k podstatě vědy, že je vždy speciální, tj. specializovaná; věda vůbec, věda jako celek neexistuje. Filosofie však je legitimním problémem filosofickým; otázka, co to je filosofie, by tedy byla otázkou filosofickou. Co to však znamená?

Je-li jenom filosofie povolána se ptát po tom, co to je filosofie, znamená to, že ve skutečnosti není možný žádný přístup zvnějšku, že neexistuje žádná mimofilosofická instance, která by mohla legitimně a smysluplně tuto otázku postavit a tím méně ji řešit. Postavení a rozvedení otázky po tom, co to je filosofie, jakož i každý pokus o odpověď na tuto otázku mají už vždy filosofický charakter. Filosofie však není ničím předem a jednou provždy určeným a daným ani v tom smyslu, že by příslušná instance, která by byla základem takové určenosti a danosti, byla zamlčena. Už jenom proto, že filosofie z podstaty svého zaměření nemůže připustit, aby tak dů-

ležitá instance byla zamlčena a aby zůstala nepojmenována, resp. pojmově neuchopena; zejména však proto, že fakticky neexistuje žádné pojmové určení filosofie, ať sebe předběžnější, které by nebylo zakotveno už v nějakém konkrétním filosofickém postoji a k němuž by tudíž neexistovala či nemohla existovat alternativa, rozumí se filosofická alternativa. Čímž pochopitelně nemáme na mysli alternativu rovnocennou, nýbrž pouze okolnost, že obě (nebo všechny) alternativy je možno a nutno posoudit a pak se důvodně rozhodnout pro jednu z nich. Filosofie zkrátka není osudově připoutána k nějakému typu východiska, ale vždy záleží jen na pronikavosti její analýzy vlastního východiska a na míře její intelektuální fantazie, získá-li v reflexi potřebný odstup a zakotví-li v jiném základním rozvrhu, tj. založí-li svůj další postup v jiném východisku. To vůbec neznamená, že rozhodnutí o tom, čím filosofie napříště bude, je svěřeno její libovůli; k této otázce se však budeme moci ještě vrátit. Rozhodně však můžeme již nyní vyslovit, že v žádném případě není to, čím filosofie je a bude anebo čím není, nemůže být a nebude, svěřeno nějaké odborné instanci jiné.

Konkrétně nutno zmínit zvláště jeden pokus, jak uzavřít filosofii do omezeného rámce, z něhož nemůže vykročit. Je to pokus, navazující na velmi starou tradici, přesto však veskrze svévolný. Filosofie se jim odkazuje do sféry tzv. přirozeného lidského myšlení,⁵ tj. myšlení, které je jednou provždy vymezeno a omezeno lidskou přirozeností, rovněž jednou provždy danou. Toto v podstatě ideologické pojetí nesnese hlubší rozbor; nejvágnější je v něm především pojem „přirozenosti“. Ve skutečnosti je „přirozené myšlení“ pouhým mýtem: každé myšlení je „nepřirozené“, zejména systematické myšlení filosofické. Přirozené je nemyslit a jen líně nechat uplynout představy. Už jen logičnost představuje určitý řád, který je myšlení uložen a vůbec mu není „vlastní“ (ve smyslu „přirozené výbavy“); a což teprve vázanost myšlení pravdou, bez níž vlastně myšlení není myšlením, natož filosofie filosofii. Někdy se přirozeným myšlením rozumí vedle filosofie také náboženství. Mýtus a náboženství jsou však něčím velmi nepřirozeným; díky mýtu a náboženství se mohl člověk vydělit z přírody jako „nepřirozené zvíře“. Hlavní vadou uvedeného pojetí je však jeho zatíženost metafyzickým myšlením, které je neschopno pojmout vážně skutečnost, že postup myšlení není jen rozvíjení původně zavínutého, nýbrž přechod od nepravdy k pravdě. I kdyby nějaká „přirozenost“ nakrásně byla východiskem našeho myšlení (jakože v žádném případě není), nemohlo by být myšlení tímto východiskem jednou provždy determinováno. Myš-

⁵ U nás zastává toto antropologické pojetí J. M. Lochman, např. ve skriptech: *Theologie a filosofie (Několik kapitol z dějin problému)*, Praha 1958, i jinde.

lení je schopno měnit vlastní východiska, tj. vytáhnout kotvy na jednom místě a spustit je na jiném. Filosofie, která je profesionálně zavázána k tomu, aby ohledávala vždy znovu své principy a konfrontovala je s pravdou, musí být ochotna ve jménu pravdy rozvázat svůj vztah k jakémukoli vlastnímu východisku a vyhledat přiměřenější východisko jiné. Tu se však dostáváme k problému zcela základnímu, u něhož se musíme zdržet.

Z čeho vlastně vychází filosofie? Při důkladnějším prozkoumání této otázky musíme konstatovat, že filosofie nemá jediné východisko, ale že jich má více a na různých rovinách. O východisku můžeme totiž mluvit v různém smyslu. Buď máme na mysli počátky filosofie, tj. první kroky, které už činí filosofie jakožto filosofie. Existence, vnitřní struktura a zaměření prvních filosofických kroků mají ovšem velkou důležitost a představují neobyčejně zajímavé filosofické téma jak pro filosofickou sebereflexi, tak pro dějiny filosofie. Východiskem však můžeme mínit místo, z něhož filosofie vychází, tj. kde začíná pracovat, odkud odchází a kde tedy nezůstává. Zatímco v prvním případě je východiskem filosofie již nějaká podoba filosofie, v tomto druhém případě je východisko filosofie nutně něčím od filosofie odlišným, něčím nefilosofickým. V obou případech však je samou formulací ponechána možnost posoudit otázku východiska zvenčí; jinak se zase jeví otázka východiska z hlediska té filosofie, o jejíž východisko jde. Podobně jako v řešení matematického problému nejde o nahodilý postup matematikových úvah, nýbrž o pročištěný „správný“ postup, v němž může mít své zvláštní místo nějaký obecný, principiální důkaz, o nějž se konkrétní řešení musí opřít, také filosofické uvažování má vedle svého empirického průběhu (včetně empirických, tj. vzhledem k výslednému uspořádání nahodilých počátků resp. východisek) také svou vnitřní konsistenci, vnitřní logiku, jíž může být alespoň dodatečně poskytnuto přiměřené vyjádření, v němž jsou nahodilé zákruty skutečného myšlenkového postupu eliminovány. V takovém případě se filosofie, přezkoumávající v reflexi své vlastní myslitelské výkony, dobírá svých „východisek“ v novém a pro nás nejdůležitějším smyslu. Jsou to východiska, jimiž neprošla, ale k nimž dospěla, k nimž teprve dodatečně pronikla, jež jako výsledek svého zkoumání odhalila. Tyto „principy“, k nimž filosofie musí nejprve dospět, odhalit je a formulovat (a tím zařadit do svého myšlení), nejsou ovšem produktem filosofických analýz a v jistém smyslu jsou ve filosofii přítomny už tam, kde o nich filosofie ještě neví, kde k nim ještě nepronikla. Nejsou jí tedy vnější jako nějaká okolnost, ale nejsou také jejím původním tématem, tedy ani vědomě zvoleným východiskem. Neobjevují se také pouze tam, kde začne pracovat filosofie, ale lze je odkrýt mnohem dříve než jakoukoli filosofii, ale zejména hlouběji než je rovina filosofické-

ho myšlení, ba myšlení vůbec. Odkrýt je však může jen filosofie, i když netematicky mohou být exponovány i jinak (v mýtu a v náboženství); a odkrýt je může pouze analýzou celého kontextu lidské zkušenosti, tj. celého lidského života, z něhož (v jednom z uvedených výzkumů) vychází, v němž je zakotvena a k němuž je schopna se v reflexi vracet. Neboť poslední principy filosofie nejsou filosofické, ale předfilosofické, životní, životně praktické; nebo lépe a přesněji řečeno, jsou (o principy, zakotvující a orientující základní strukturu lidského života, tato struktura je ve své nejvlastnější dimenzi realizována jako životní orientace anebo životní styl (v hlubokém, nikoli estetickém smyslu).

Proč je to jen filosofie, která je schopna ukázat tyto principy základní životní orientace? A jakým způsobem, specificky filosofickým a žádnou jinou odbornou disciplínou nenahraditelným, to je schopna činit? Ukázali jsme si, že filosofie je jedinou odbornou, myšlenkově přísnou a systematickou disciplínou, která je schopna legitimně učinit předmětem svého zkoumání sebe samu, která je tedy svým vlastním tématem. Filosofická reflexe nad vlastní filosofickou prací, schopnost vrátit se k svému výkonu a podrobit důkladné analýze i jeho nejposlednější principy (vždy sice omezeným způsobem, ale tak, že meze mohou být každým dalším pokusem posunuty, a to také a zejména překročením dosavadního rámce a přesunem mezí na vyšší resp. hlubší rovinu), je prvním zcela základním předpokladem oné principiální reflexe, o níž je řeč. Druhým předpokladem je schopnost filosofie navázat na předfilosofický „způsob života“, na životní praxi, vyjít z ní a ze zkušenosti na ní založené tak, že podstatné souvislosti jsou uvedeny na scénu filosofické interpretace a vůbec vtaženy do způsobu filosofické práce. Obojí předpoklad splňuje jenom filosofie, a to nikoli snadno, samozřejmě, nějakou svou „přirozeností“, nýbrž jen v nejvyšším úsilí a myšlenkovém i mravním vypětí. Filosofie je tedy principiální reflexí, tj. reflexí „posledních principů“ nejen vlastní filosofické aktivity, nýbrž principů životní orientovanosti, s nimiž je filosofická orientace buď solidární a ve shodě, anebo s nimiž je v rozporu a proti nimž kriticky protestuje. Původní vztah filosofické orientace k oněm principům konkrétního typu orientace životní ovšem není prostředkován vědomím, nýbrž proniká do vědomí a myšlení nevědomky, bez vědomé kontroly. Přesto se však stává konstitutivním prvkem filosofické orientace, byť prvkem zcela skrytým běžnému vědomí. Filosofie je však ve své reflexi schopna tento skrytý prvek v sobě odhalit, přivést na světlo a interpretovat jej v kontextu své filosofické myšlenkové stavby.

Dějinné počátky filosofie ukázaly, že v určité době jsou možné různé filosofické interpretace a tedy různé filosofie, že však poslední principy, k

nimž se tyto filosofie vztahují, pozoruhodně konvergují; další dějinný vývoj pak ukázal, že tato konvergence posledních principů nemusí být univerzální, ale že může směřovat k několika „centrům“. Zvláště pak se dějinně prokázalo, že jednotlivci i celá společenství mohou přejít – obrazně řečeno – ze sféry přitažlivosti jednoho centra do sféry centra druhého, tj. že je možno změnit vlastní životní orientaci, a že při této proměně má významnou funkci vědomí, vědomím orientované rozhodnutí. Pro otázku vztahu filosofie a víry má základní důležitost fakt, že filosofie byla vynalezena (vznikla jako racionální vynález) ve společnosti, neovlivněné vírou, a fakt, že víra jako morální vynález vznikla ve společnosti, neovlivněné filosofií. Abychom tuto skutečnost mohli přiměřeně zvážit, musíme se ptát, jaká to byla základní životní orientace, z níž vycházela a k níž se pak tématicky vracela řecká filosofie, a jakým předběžným, „náhradním“ způsobem byla víra reflektována před svým setkáním s filosofií.

2. Mýtus a metafyzika

Modernímu člověku našich dnů je asi přístup k plné skutečnosti mýtů zcela uzavřen.⁶ Mýtus byl celým světem – byl světem plného, dospělého lidství. Teprve vstupem do tohoto světa se člověku dostávalo možnosti zakotvit svou existenci; jedinou cestou vstupu pak bylo zasvěcení. Tato cesta už dnes neexistuje, zůstaly po ní jen nedokrevné relikty. Zbývá jen jediné: přístup zvnějška a pokus o interpretaci. Odtud ovšem tolikerá divergence, kterou lze v literatuře sledovat. Nemělo by smysl podávat nějaký přehled, o nějž nám ostatně nejde. Přidržíme se výkladů, jež podal v řadě spisů Mircea Eliade.⁷ Ponecháme také stranou momenty z hlediska dalších výkladů nedůležité; nejde nám o vyčerpávající výklad všech struktur mytického světa.

Řecký termín *μῦθος* znamenal původně slovo, řeč, rozmluvu, vypravování, zprávu, také úvahu, posléze pověst, báji, pohádku, bajku. Ve skutečnosti byl mýtus něčím mnohem základnějším a podstatnějším, co v řeckém duchovním světě přežívalo jen ve velmi narušené a redukované podobě (dokonce už u Homéra).⁸

⁶ Např. G. Stege, *Mythos – Differenzierung – Selbstinterpretation*, Hamburg 1953, který po přehledu pojetí mýtu u Bachofena, Tillicha, Junga, Kerényiho a Gogartena uzavírá, že přes všechny rozdíly je všem společný důraz na protikladnost mytického a moderního postoje „Wir können nicht mehr in die mythische Haltung zurückkehren“ (str. 20).

⁷ Jde především o Eliadovy texty *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, *Posvátné a profánní*, Praha 1994, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1968.

⁸ Rádl přeceňoval radikálnost převratu, k němuž došlo vznikem filosofie a jejím intelektualistickým odmítnutím Homéra. Homérovy básně nejsou od pozdější řecké civilizace odděleny tak „hlubokou propastí“, jak tomu chce Rádl, a to právě v tom smyslu, který je

Snad bychom mohli srovnat povahu řeči (na rozdíl od pouhé mluvy a promluvy ve smyslu úvah, k nimž přistoupíme později) s povahou světa, v němž se všemu dostává místa tím, že je pojmenováno. Pojmenování neznamena ovšem uchopení podstaty, ale spíše udělení podstaty. Teprve to, co ve světě mýtu dostává své jméno, je vpravdě skutečné – a nejen jméno, nýbrž čemu je „propůjčeno“ vypravování. Mýtus není totiž čímsi odděleným, vyděleným, co by nacházelo své místo uprostřed nemytického světa, nýbrž je sám světem, strukturovaným prostorem a časem, v němž se každé věci, každé události, každému činu buď dostane smyslu a významu (a tím skutečnosti), nebo nedostane a pak ovšem propadne nicotě. Mýtus je svou podstatou zcela určitým typem rozvrhu a zaměření lidského života; zároveň – právě jako „vypravování“ – je vnitřně přesvědčivým zdůvodněním takového rozvrhu a zaměření, vůbec způsobu života a zvláště konkrétního počínání. Obecnou formou takového zdůvodnění byl poukaz k božským pravzorům,⁹ které je nutno napodobovat a tak se k nim přimknout, abychom se nezřítili do propasti chaosu a nicoty. Každé jednání, každý jednotlivý čin měl svůj vzor v původním (prapůvodním, počátečním) jednání nebo činu některého z bohů či héroů; mohl dospět k svému cíli a tak dosáhnout smyslu pouze tím, že onen pravzor co nejpřesněji napodobil. Každá odchylka, každá nepřesnost mohla znamenat příčinu neúspěchu; právě proto existovala a byla tradována o činech zbožštěných před-

v posledu shodný s rovinou našich úvah. Rádl mluví o „řecké víře“, která byla rozvrácena, filosofie povstala v době počínajícího úpadku a nese jeho sloupy (58) a nezdá se prý, že by se tomu nějak bránila. V tom je mnoho pravdy, ale v jednom směru to pravda není, a to právě ve směru, který Rádl považuje za základní. Řecká filosofie se nedostala do rozporu s „vírou“ v tom plném smyslu, jak o ní Rádl píše na jiných místech týčž *Dějiny filosofie*, I, Praha 1932, např. str. 280 n. i jinde. Rádl se neprávem nechal unést představou, že starozákonní a evangelijní víra je téhož rodu jako „víra“ homérská. Všimněme si těchto výroků: „Spoléhání člověka, k činu nachýleného, na Boha sluje v evangeliích víra“ (280); stejným měřítkem hodnotí Rádl i Homéra a úpadkové kultury pohomérské: „víra, energické spoléhání se na bohy, chuť do života, svobodné rozhodování“ (79). V tom smyslu Rádl dokonce nevidí v Homérovi mýtus, ale mluví o tom, že „v době klasické po Homérovi nastalo dlouhé období vlády mýtu“ (40). Ve skutečnosti filosofie zachraňovala jádro mýtu, i homérského, tím že jej pročišťovala a racionalizovala; svou polemikou navazovala na mýtus a pokusy o pojmové uchopení základních problémů filosofických de facto rekurovala k základním problémům a strukturám mytologickým a vlastně je tak odhalovala a vyzrazovala.

⁹ Eliadova koncepce mytických archetypů navazuje na Jungovo učení o archetypech. Studium nevidomých struktur a momentů ve vědomí dnešního člověka a jejich srovnáním s obdobnými strukturami u primitivů anebo zase v lidových mytologiích, pohádkách atd. dochází Jung k přesvědčení, že ne-vědomé neobsahuje jen osobní, nýbrž i neosobní, kolektivní prvky, a nazývá je archetypy. Viz např.: C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Zürich 1966 (1. vyd. 1933), str. 25 i jinde. Též: *Symbole und Wandlung*, 1952 (původ, titul: *Wandlungen und Symbole der Libido*), nebo: *Über Archetypen des kollektiven Unbewußten*, in: GV 9, 1. díl, 1954.

ků, héroů a bohů rozsáhlá vypravování, v nichž mělo být zachyceno vše podstatné, neboť šlo vlastně – jak se nám to jeví z dnešního hlediska – o podrobný návod k přesnému napodobení.

Mytický čas je tedy nejen nehomogenní, nýbrž strukturovaný, ale není ani kontinuem, nýbrž spíše agregátem poměrně dosti volně kombinovaných událostí, jež díky své uvolněnosti mohou rekurovat, mohou se vracet a tak stávat znovu přítomnými. To je možné jen proto, že to jsou „praudálosti“, tj. archetypické události, které jsou samy svého druhu počátkem a tudíž základem každé možnosti návratu. Tento už v samých počátcích skrytý rys mýtu dovolil vykrytalizovat nejdůslednější, nejvyšší jeho formě, mýtu věčného návratu. Pravzory jsou čímsi daným, jednou provždy hotovým a uzavřeným a tak de facto vyňatým z času, jak mu rozumíme my, čímsi nadčasovým, mimočasovým; proto nebyly „minulé“ v našem smyslu, neboť vlastně nikdy neminuly, ale mohly se kdykoli (nebo alespoň v určitých periodických chvílích) obnovit, zpřítomnit, reaktualizovat. Smysluplnost jakéhokoli podnikání byla vázána na reaktualizaci této danosti, hotovosti a uzavřenosti. Plnost a dokonalost byla dána na počátku (tj. právě v mytické minulosti, praminulosti); vše ostatní žije z tohoto počátku, vrací se k němu a je jeho více či méně dokonalou odvozeninou či přímou nápodobou. Samo napodobování mělo rituální charakter; jeho posledním smyslem bylo znovu provést to, co bylo provedeno na počátku. A podobné jako lidské činy mají své pravzory i všechny předměty, oblasti a situace lidského světa. Docela zvláštní a pro nás zásadně důležitý důsledek to má pro vztah archaického člověka k budoucnosti: protože každá odchylka od toho, co už jednou provždy existuje, vede do neexistence a do nicoty, člověk se každé takové odchylky děsí – tím se děsí samotné budoucnosti jako propasti, do níž se zřítí každý, kdo se nepřimkne k archetypům. Každý člověk se proto od budoucnosti odvrací, nechává ji za svými zády a je celým svým životem orientován na minulost (praminulost).

Závislost všeho skutečného na pravzorech a jeho odvozenost od nich je podmínkou skutečné existence. To však znamená, že předměty i činy dosahují skutečnosti jen tam, kde se vzdávají sebe samých a kde se stávají jen zpřítomněním, zopakováním čehosi jiného, co jako archetypická skutečnost má jediné váhu. Proto důsledně domyšleno je celá skutečnost, jak ji dnes chápeme, pro mytického člověka jen stínem jiné skutečnosti, jiného světa, světa původního a jediné pravého i skutečného, světa pravzorů, k nimž směřuje vše, co je obsahem lidského světa: svět, jakoby přitahován, spadá v jedno s božským jakožto světem a životem prapůvodním. Spád lidského života tak splývá se spádem celého lidského světa: je přitahován minulostí, praminulostí, míří k počátkům.

Řecká filosofie bývá chápána jako odmítnutí a kritika mýtů. To je ovšem pohled jen velmi povrchní a pravda zcela částečná. Není pochyb, že mezi filosofy a řeckou společností bylo velké napětí; dosvědčují to osudy mnoha filosofů. Znamé jsou přímé kritiky oficiálních řeckých mytologů, Homéra a Hésioda, zejména výtky antropomorfismu a připisování lidských poklesků bohům. Xenofanés¹⁰ má oběma za zlé, že připisují bohům všechno to, co se u lidí pokládá za hřích a hanbu; podobnou myšlenku vyslovuje ústy Sokratovými Platón (např. v *Euthyfrónu* nebo v *Ústavě*)¹¹ Bylo by omylem v takových kritikách vidět jen nějaké moralizování; jde o polemiku vsutku filosofickou, která míří na nikterak okrajový charakter mýtů a mytologií. Z hlediska člověka, plně žijícího ve světě mýtu, jde ovšem o věc naprosto zásadní, totiž o otázku původu zla. Jestliže lidé válčí, navzájem se podvádějí, cizoloží atd. a nepropadnou se hned do chaosu a nicoty, je to možné jen proto, že nečiní vlastně nic nového: napodobují jen určité archetypy. Polemika proti představě takových mravně záporných archetypů však znamená filosofickou formulaci téhož problému, tj. pouhou transpozici. Tím, že např. Platón na jedné straně postuluje absolutně dobrého boha,¹² musí připustit, že je tvůrcem (příčinou) jen mála věcí na světě, kdežto u většiny není jejich příčinou. Tu nezbyvá, zdá se, než buď tuto většinu věcí bagatelizovat nebo přímo popřít a za skutečné prohlásit jen dobré, pocházející od svrchovaně dobrého boha¹³ (v tom smyslu dělí také

¹⁰ Ve zlomku B 11 ze Sexta čteme: „Všechno to bohům v básních svých Homér a Hesiod přiřkli, všechno to, cokoli zdá se být u lidí hříchem a hanbou, krást i cizoložit a navzájem podvádět sebe.“ *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, překlad K. Svobody, Praha 1944, str. 39.

¹¹ V Platónově dialogu *Euthyfrón* se Sókratés táže Euthyfróna: „Ale řekni mi, při bohu přátelství, ty doopravdy myslíš, že se tyhle věci tak staly?“ (Má přitom na mysli takové historiky o bozích, jako je ta o Diovi, jak spoutal otce, protože pohlcoval své děti, a ten zas že pro jiné takové věci svého otce vyklestil.) „Cožpak myslíš, že je vsutku mezi bohy válka jedněch proti druhým i že jsou mezi nimi hrozná nepřátelství a boje a mnohé jiné takové věci, o jakých vypravují básníci?... Máme soudit, Euthyfróne, že jsou tyto věci pravdivé?“ (*Euthphr.* 5b-c, přel. F. Novotný). Ze stejných důvodů obviňuje Sókratés v Platónově *Ústavě* Hésioda a Homéra (i jiné básníky), že „skládali nepravdivé báje a pak je lidem vypravovali a dosud vypravují“ (Resp. 377d); zejména „neslušně lhal ten, kdo si vymyslel onu největší lež o největších bytostech, totiž jak Úranos učinil to, co o něm vypravuje Hésiodos, a jak zase Kronos se mu pomstil“ (377e). Takové pověsti se v platónské spravedlivé obci nesmějí vypravovat, ani to, „že bohové s bohy válčí a nástrahy si činí a se potýkají“ (378b-c); přel. F. Novotný.

¹² „Tedy ani bůh, protože je dobrý, nemůže být příčinou všeho, jak se většinou říká, nýbrž jest příčinou jen málo věcí na světě, kdežto u většiny není příčinou; vždyť máme mnohem méně dobrého než zlého, a kdežto při dobrém nesmíme přičítati příčinu nikomu jinému, při zlém jest hledati nějaké jiné příčiny, a ne boha.“ (Resp. 379c)

¹³ Platón mluví o věčném bohu, staviteli světa, jako o „otci všehomíra“ (Tim 28c, 41a); jenom ten je - na rozdíl ode všech ostatních bohů - nevzniklý a tudíž vlastní podstatou nesmrtelný, kdežto nesmrtelnost všech ostatních bohů je založena v jeho vůli (41a). Otec

Platón skutečnost na věčný svět idejí, podle něhož jako podle neproměnných vzorů stvořil svět jeho budovatel, který je nejlepší z příčin – zřejmě však nikoli jedinou příčinou) – anebo předpokládat, že celý svět padá do propasti, která však je stupňovitá, takže různé části a roviny světa se mohou na jednotlivých stupních zachycovat, pádu se bránit a tak fixovat své postavení na upadlost určitého, omezeného stupně (a eventuelně se pokoušet vydrápat o něco výš; principem tohoto pohybu je u Platóna erós).¹⁴ Příčina a princip obecného pádu skutečnosti, tj. jejího odpadnutí od „světa nejkrásnějšího z toho, co vzniklo“ a tím od ideálního světa pravzorů, zůstává neobjasněná. Tak se (a nejenom na tomto místě) v nejhlubších otázkách Platón uchyluje znovu k mýtu, ovšem mýtu pročištěnému, filosofickému. (Nejznámějším snad příkladem takového filosofického mýtu, k němuž se Platón v centrálních bodech své filosofie utíká, je mýtus o jeskyni.) To je jen dokladem pro to, že řecká filosofie ani ve svých vrcholcích mýtus v jeho podstatě nepřekonává; Platón je ostatně dokonalým příkladem zfilosofičtění nejzákladnějších struktur mýtu: jeho svět idejí je vlastně racionalizovaným světem archetypů (tak interpretuje Mircea Eliade v *Mýtu věčného návratu*). Ale nejde zdaleka pouze o Platóna (a ovšem o Aristotela, jehož formy jsou stejně věčné, mimočasové jako Platónovy ideje); sama ústřední metoda filosofického tázání u prvních filosofů je toho dokladem. Filosof hledá počátky (*archai*), kořeny (*rhizomata*) jako to, co trvá uprostřed změn, tj. co je věčně přítomné v rozmanitosti proměnlivého. Tato základní orientace je zcela identická s orientací mytického člověka.

Vraťme se na chvíli k Platónovu Euthyfrónovi. Dokladem, že v kritice Hésiodových a Homérových mytologií nešlo především a v podstatě o pouhé moralizování, je ústřední otázka, kterou v dialogu Sókratés klade Euthyfrónovi: „Zdali pak je zbožné proto milováno od bohů, že je zbožné, či proto je zbožné, že je milováno?“ (*Euthyphr.* 10a) Na této otázce přesně vidíme filosofický postup tváří v tvář mýtu: tam, kde mýtus uzavřel každou další cestu konstatováním, že to a to učinil ten a ten bůh (takže zbývá jen se rozhodnout, zda jeho čin napodobíme či nikoli), tam filosof odmítne konstatovaný fakt jako poslední instanci a přechází na novou, vyšší rovinu, z níž se i na tento konstatovaný fakt božské povahy chce kriticky podí-

všehomíra oslovuje všechny ostatní bohy takto: „Bohové bohů! Díla, jichž já jsem tvůrce a otec,... jsou nerozborná, pokud bych já nechtěl... pročež také vy, poněvadž jste vznikli, nejste sice úplně nesmrtelní ani neporušitelní, přes to však nebudete porušeni ani nedojdete údělu smrti, poněvadž má vůle jest vám ještě větším svazem a mocnějším než ony, kterými jste byli svazováni při svém vzniku.“ (41a-b)

¹⁴ O tom viz např. H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe im Sinne des Christentums*, Halle (Saale) 1929.

vat. To je pochopitelně možné pouze za předpokladu, že takovou novou rovinu najde a že tato rovina dosavadní rovinu vsutku přesahuje, tj. že má své vlastní (tedy jiné) normy. V našem případě je otázka formulována tak, že jejím postavením přestávají být božské činy chápány jako jednou provždy platné pravzory, a tedy normy zbožnosti (zbožného života), ale naopak jsou samy měřeny normami, které jsou platné a závazné i pro bohy. Filosofie, jak vidíme, překračuje dané instance, aby odhalila a ukázala instance nové, vyšší, závaznější. Anebo naopak: ukazuje na vyšší, obecnější instance, aby jimi kriticky změnila dosud platné a obecně uznávané instance nižší a předběžné, jak se v důsledku tohoto přístupu vyjeví. Jestliže se však zeptáme, čím se tyto nové instance zásadně liší od dosavadních, ocitneme se v těžkostech. Zajisté jsou víc prověřeny rozumem, jsou zdůvodněnější, filosoficky propracovanější (ač-li se filosofie vposledu neuchýlí v nouzi k nějakému novému mýtu); to znamená, že jsou méně nahodilé, méně svázané s konkrétními situacemi (ať božskými či lidskými), tj. méně situační, abstraktnější apod. Avšak v jedné věci zůstávají v linii instancí dosavadních: jsou stejně zakotveny v prapočátcích, v pramínulosti, v nadčasovosti jako ony starší. Trvalost, věčnost, mimočasovost a mimodějinnost, hotovost a uzavřenost jednou provždy vyznačuje nové normy právě tak, jako vyznačovala normy dřívější. Jsou odbourány historicky o bozích, ona mytická či mytologická vypravování – ale jen proto, aby byl co nejpřesněji vymezen stejně mimosituační, mimočasový, „archetypický“ pojem či idea. Božské archetypy tak dostávají sice novou podobu, ale zůstávají oněmi pravzory, které z minulosti organizují přítomnost a k nimž nutně gravituje vše smysluplné. Mýtus tak nejen v hloubce filosofické problematiky, jak jsme se o tom již zmínili, ale ani na běžné rovině filosofického uvažování odstraněn, likvidován není, alespoň nikoli jeho podstata. Je však racionalizován: místo archetypických božských činů tu jsou voda, vzduch, *apeiron*, hérakleitovský *logos*, extrémní parmenidovské Jedno, Empedokleovy prvky (kořeny) a ovšem Láska a Svár, Démokritovy atomy (a prázdno) stejně jako Platónovy ideje a Aristotelovy formy.

Řecká filosofie navazuje tedy na podstatné struktury mytické životní orientace, prohlubuje a pročišťuje ji a stává se jejím teoretickým výrazem. Polemika proti mýtu či spíše mytologiím je jen okrajová: v nejhlubším postoji vůči světu je řecká filosofie solidární s postojem mytickým. Odmítá zastaralé prostředky vypravování o bozích a pokouší se o novou interpretaci mytické životní orientace. I když tato nová filosofická interpretace je řeckou veřejností i řadou vůdčích politiků chápána jako útok na státní náboženství (tj. státní ideologii), většinou není namířena proti bohům vůbec, spíše hledá vyšší bohy či vyšší, náročnější pojetí bohů.

Právě u Platóna, který se samou strukturou své filosofické stavby přimknul k nejhlubší podstatě mytické orientace nejvíc, najdeme první literární doklad termínu theologie. Význam tohoto slova a poslání theologie v Platónově pojetí je velmi zajímavý, protože předjímavý doklad charakteristického nebezpečí a přímo pokušení, kterému křesťanská theologie byla vystavována po dlouhé věky, i když vycházela (deklarativně nebo skutečně) z principů naprosto odlišných.

První registrované literární užití termínu „theologie“ (v plurálu) je v Platónově *Ústavě*¹⁵ zarámováno úvahami o tom, jakým způsobem mají být v ideální obci vychováváni a vzděláváni strážcové (zejména v dětství). Ještě před gymnastikou má prý být zahájena výchova múzická; k múzickému oboru se mj. počítají skladby slovesné, a ty jsou prý dvojího druhu: jedny jsou pravdivé, druhé nepravdivé. Vychovávat je nutno v obojím, ale nejdříve v druhu slovesných skladeb nepravdivých: dětem se nejprve vypravují báje (mýty). A protože je nesmírně důležité, jak jsou útlé děti právě na počátku vychovávány, jaký ráz či charakter jim jejich vychovatelé vtisknou a jak je tím utvářejí, nelze prý připustit, aby děti slyšely ledajaké básně, od ledakoho vymyšlené, a přijímaly do svých duší povětšinou opačné názory, než které by měly mít, až dospějí. Proto je nutno dozírat na skladatele bájí (mýtů) a pečlivě rozlišovat báje dobré od špatných. Špatné nutno odmítat; většinu z těch, které se nyní vypravují, jest odhoditi (to platí i o Hésiodovi, i o Homérovi). Dobré však budou přijaty; matky a chůvy je pak nutno přimět, aby vybrané mýty dětem povídaly a tak těmito bájemi utvářely jejich duše mnohem více než těla rukama. Z filosofického hlediska, které je v dialogu představeno v personální unii s hlediskem zakladatelů obce a zákonodárců (tato okolnost je základní důležitosti), se ukazují některé mýty jako žádoucí, jiné jako nežádoucí. Nejvyšší odpovědnost hypostazovaných filosofických vládců či vládnoucích filosofů velí ustanovit nad tvorbou mýtů státní dozor a kontrolovat i jejich rozšiřování. K tomuto odbornému dozoru ve službách obce je povolána právě theologie, která tedy není žádnou filosofickou naukou o bohu či bozích, ale spíše cenzorským úřadem, dohlížejícím na tvorbu básníků a donucujícím je tvořit báje podle všeobecných, státně stanovených zásad. Theologie nemá tedy za úkol jen nějakou kritickou expertízu, odborné posouzení mýtů, ale má vyhledávat a propagovat určité mýty, odpovídající požadovaným kritériím, a zneškodňovat, potlačovat a likvidovat mýty, které jsou s těmito kritérii v rozporu. O jaká kritéria jde?

¹⁵ Jde o místo v II. knize *Ústavy*, 378a; v dalším textu citované pasáže pocházejí z překladu F. Novotného.

Námítky proti škodlivým mýtům jsou dvojího druhu, filosofické a politické. Z hlediska filosofického se jim vytýká, že „špatně líčí podoby bohů a héroů“ (377e), podobně jako „kdyby malíř maloval obraz zcela nepodobný tomu, co jím chtěl vypoodobniti“ (377e). Tak např. není pravda, ale naopak „největší lež o nejvyšších bytostech“ (377e), že Úranos učinil to, co o něm vypravuje Hésiodos, a jak se mu zase Kronos pomstil, i co zase s Kronem udělal jeho syn Zeus atd. Také není pravda, že „bohové s bohy válčí a nástrahy si činí a se potýkají“ (378b-c). Odtud požadavek, že je „vždy třeba věrně podati, jaký bůh vsutku jest“ (379a). Vedle toho se škodlivým mýtům vytýká nedostatek mravní krásy. „Falešné“ báje se ve spravedlivé obci nesmějí vypravovat, aby si mladý člověk nemyslel, že páchaje bezpráví „nedělal by nic divného, ... nýbrž že by dělal právě to, co dělali první a největší z bohů“ (378b). Není vhodné líčit zápasy a nepřátelství mezi bohy, neboť pak bychom nemohli dosáhnout toho, aby budoucí strážcové obce pokládali za největší neřest, lehkovážně se spolu znepráťelovati „Proto tedy jistě vši silou jest dbáti o to, aby ta první vypravování, která (mladí lidé) slyší, obsahovala myšlenky po stránce mravní co nejkrásnější.“ (378c)

Přesun důrazu z pravdivosti na krásu (tj. mravní krásu) je zároveň přesunem ze zájmu filosofického na zájem politický, tj. na zájem zakladatelů obce. To je zřejmé především všude na místech přechodu mezi světem božským a světem lidským. Jestliže údajné božské archetypy jsou suspendovány s ohledem na nepříznivý vliv na mladé lidi a vůbec na obec, otevírá se cesta k přesunu měřítek z oblasti božské do oblasti společenské: normou se stávají zřetele politické. V samotném textu, jímž se zabýváme, se přesvědčivě ukazuje, jak se dokonce otázku pravdivosti dostává až na druhé místo. Když čteme, že je třeba vymýtit líčení rozbrojů mezi bohy vzhledem k eventuelním třenicím mezi strážci, zarazí nás poznámka pronesená jen mimochodem: „- vždyť to ani není pravda -“ (378c) Ještě silněji to zazní o několik řádek dříve: „O Kronových pak činech a co s ním udělal jeho syn, ani kdyby to byla pravda, nemyslil bych, že by se mělo jen tak povídati před nerozumnými mladými lidmi, nýbrž nejlépe by bylo o tom mlčeti; a kdyby již se o tom snad musilo mluvit, aby to slyšelo jako posvátné tajemství co možná nejméně lidí, když byli obětovali ne sele, nýbrž nějakou velikou obět, kterou by bylo těžko opatřiti, jen aby se co nejméně lidem dostalo příležitosti to uslyšeti.“ (378a) Tedy: i kdyby to byla pravda; odtud, od zatajování informací, je jen krůček k informacím falešným, ke skutečným mystifikacím „Naopak hledme, jak bychom děti přesvědčili, že se nikdy nevyskytlo žádné nepřátelství občana proti občanu...“ (378c); a ovšem k mystifikacím státně organizovaným: „... takové

věci musí jim vypravovati hned v mládí starci i stařeny a také básníky třeba donucovati, aby pro dospívající mládež v tomto smyslu vytvářeli své báje.“ (378d)

Můžeme uzavřít. Řecká filosofie se může jevit jako naprostá opozice mýtu pouze povrchnímu, zběžnému pohledu. Ve skutečnosti prohlubuje a racionalizuje původní mytickou orientaci člověka ve světě, tj. orientaci na věčné, mimočasové archetypy, které umisťuje mýtus do pramínulosti jako počátek všeho pozdějšího dění, veškeré skutečnosti. Řecká filosofie pracovává myšlenku archetypů a archetypičnosti v sérii pokusů o pojmové uchopení toho, co ve změně trvá. Jen to, co trvá beze změny, je vpravdě skutečné a může být předmětem poznání. Zároveň s tímto charakterem řeckého filosofického myšlení jde druhý význačný rys: protože se filosofie vztahuje ke skutečnosti jakožto k předmětu (předmětům), tj. jako k něčemu danému, vnějšimu, neproměnnému, chápe sebe samu jako opak činnosti, jako pouhé zírání (*theória*), a tím se stává myšlenkovým výrazem archetypické životní orientace, tj. v rovině abstraktní myšlenky zopakuje, imituje základní strukturu mýtu. Určité podstatné prvky tohoto způsobu myšlení daleko přesahují¹⁶ časovou oblast řeckého filosofického podnikání, obnovují se v nových prostorách a nových dějinných etapách a přetrvávají až do dneška, byť v pouhých rudimentech. Ve shodě s některými význačnými soudobými mysliteli budeme ten typ myšlení, který je principiálně zakotven v mytické životní orientaci, který vypracoval s velkou precizností formální a metodické aspekty chápání skutečnosti jakožto (daného) předmětu a který přežil řeckou etapu filosofie, vůbec starověk, středověk až do novověku, nazývat metafyzikou. Na příkladu Platónově jsme viděli první příznaky politické adaptace metafyzického způsobu myšlení: v metafyzickém zrcadle se politická instance může jevit jako archetyp. Považujeme za trvalé memento, že do služeb politických „archetypů“ (tj. za archetypické se vydávajících principů) byla postavena theologie jako disciplína pověřená ideologickým dohledem nad mytologiemi.

3. Víra proti mýtu

Bezděčná a u Platóna dokonce vědomá vazba filosofického myšlení na mýty resp. na základní orientaci, kterou lidskému životu uděloval mýtus, není beze smyslu. Úzkost, která zachvacovala archaického člověka při pohledu na proměnlivost všeho, děs tváří v tvář budoucnosti a strach z dějin

¹⁶ O některých reliktech nebo přežívajících prvcích původně mytické, později metafyzikou prostředkované a prodloužené tradice v moderním, dokonce vědeckém myšlení viz můj článek Svět bez člověka, in: *Vesmír*, 43, 1964, str. 85–87; znovu in: *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 23 nn.

nebylo lze (a ani dnes nelze) překonat pouhým zrušením a odvržením archetypů. Musíme pamatovat, že archetypické životní zaměření a archetypické myšlení není jenom balast, nesmyslné zatížení, přežitek minulosti atd., nýbrž základ smysluplného vedení života. Mýtus představoval totiž určitý typ rozvrhu lidského života a měl v tom ohledu značnou vnitřní přesvědčivost a vnější organizační sílu. I když se posléze ukazovalo, jak nosnost mytického životního stylu dostává trhliny a jak mýtus už není schopen udržet integritu lidského života jako celku, a když náhražkou za rozpadající se svět mýtu vznikaly náboženské pokusy o vybudování zvláštních sfér, posvátných prostorů a svatých dob, kde se zbytky mýtu koncentrovaly a kde přežívaly jako základ smysluplného členění profánního světa, který se postupně stále více emancipoval, pouhé odmítnutí orientace na praminulost a archetypy by bylo nemohlo nevyvolat paniku a vlny děsu. Odvrat od minulosti byl podmíněn nalezením pozitivního vztahu k budoucnosti, tj. nalezením zdroje a opory nadějného očekávání dobrých věcí, k nimž má teprve dojít, a zároveň nalezením stejně aktivního, úsilného vztahu k těmto budoucím skutečnostem, jak aktivní a úsilný byl kdysi mytický vztah k archetypům. Všimněme si okolnosti, že tu jde v první řadě o vnitřní logiku životního zakotvení¹⁷ a nikoli o nějaké lepší poznání, o promyšlené rozhodnutí podepřené argumenty, o nějaké vzdělávání sebe či jiných na základě uceleného obrazu světa či systému norem apod. Podíváme-li se zvnějšku, otvírala se před člověkem mytickým stejně nejistá, nezajištěná a nekontrolovaná budoucnost jako před člověkem, který byl schopen najít k ní kladný vztah důvěry a důvěryplného očekávání: v obou případech náleží k povaze budoucnosti, že se v ní může přihodit cokoli – ale jednou se tohoto „cokoli“ člověk děsí, podruhé je očekává s nadějí. Základem a zdrojem tohoto rozdílu není vnější informovanost ani lepší odhad jednoho před druhým. Právě tak jako jsme v nesnázích, jak porozumět mýtu, protože jeho svět je nám překryt falešnými a zkreslujícími intelektualistickými (hlavně pozitivistickými) obrazy, plnými předpojetí, a protože sami jsme tomuto světu vzdáleni, v cestě porozumění této nové, nemytické a proti-mytické životní orientaci nám stojí zase jiné povážlivé překážky. Nejde tu už o jiný, cizí svět – naopak, je to svět v podstatném smyslu náš vlastní; ale jsme v něm už zabydleni s takovou samozřejmostí, že jeho základní struktury přešly alespoň do našeho povědomí a leckdy i do životní praxe. Zatímco z mytického životního stylu vyprchal život, takže

¹⁷ V pozoruhodné konvergenci poukazují na tuto okolnost např. M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha 1993, a P. Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě*, Praha 1967.

jsme odkázáni jen na relikty, skutečný život, kterým žijeme, je překryt nej-různějšími nánosy.

Jedna z hlavních podob misinterpretace nadějného vztahu k budoucnosti je spojena s praktickým i myšlenkovým zaměřením na „falešnou budoucnost“,¹⁸ tj. na budoucnost, která ve skutečnosti budoucností není (nýbrž spíše kamuflovanou, přestrojenou minulostí). K podstatě tohoto vztahu náleží ustálenost představ o tom, co je dobré, a nejistota, zda toto dobré vskutku nastane. Takto upadlá podoba „naděje“ do budoucna (tj. jakéhosi doufání, které si není jisto) ovšem by nikdy bývala nemohla překonat mytickou životní orientaci; ta byla fakticky překonána nadějí zcela jinou: nadějí, která si byla jista tím, že budoucnost bude (v posledu) dobrá, že tedy je nač spoléhat, ale která si nebyla jista tím, že ví, co je dobré, tj. že její obraz se nakonec ukáže jako správný a pravdivý. Falešná naděje si je tedy jista sebou (svými obrazy o tom, co je dobré), ale budoucností si je nejistá; pravá naděje s jistotou a pevností spoléhá na budoucnost, ale je si nejistá sama sebou (svými obrazy o tom, co je dobré, a tedy o tom, co nastane, jak si je jista). Na tomto příkladu¹⁹ – a nešlo o víc než o příklad – je zřejmé, jak pozorně je třeba analyzovat nejrůznější podoby reflexe člověka, žijícího už nikoli ve světě mýtu, nýbrž ve světě gravitujícím k budoucnosti. Nezbytná opatrnost v posuzování povahy myšlení, které poskytuje výraz nové životní orientace, nás učí rozlišovat mezi vlastní orientací i její interpretací, jejím myšlenkovým uchopením. A jakmile jednou začneme obojí rozlišovat pro dnešek, nemůžeme se uzavřít otázkou, zda kdysi dříve, v dobách, kdy došlo k onomu světově významnému převratu, eventuelně někdy brzo potom, byla po ruce nějaká přiměřenější reflexe, lépe orientovaná a bližší oné základní životní orientaci, o niž nám jde. Jenom takto postavená otázka, která nedbá rozdílu mezi samotnou vírou a reflexí víry²⁰ (neboť to je právě víra, v níž se realizovala ona nová, ne-

¹⁸ Podrobnější výklad viz v mé polemické odpovědi na Tominovu obhajobu Machovcova pojetí: Odpověď Tominovi, in: *Tvář 2*, 1965, seš. 10, str. 36.

¹⁹ V jiné souvislosti a spíše s pokusem překlenout rozdíly upozorňuje na tuto věc J. B. Souček v *Biblickém slovníku* (vyd. A. Novotný, Praha 1956) pod heslem „pravda“, str. 715. Ve srovnání s kritickou otázkou řecké filosofie po pravé povaze jsoucna se jeví sz pojetí pravdy jako předkritické; samo však klade kritickou otázku jiného druhu, zda totiž člověk sám svou životní orientaci odpovídá „pravé skutečnosti“, zda je věren pravdě atd. Z hlediska této sebekritické otázky se jeví být nedostatečné kritickým zase myšlení řecké, „mající sklon předpokládati bez dalšího zkoumání, že s člověkem samým je v vše v podstatě v pořádku a že otázky začínají teprve tam, kde člověk má poznávat a ovládat vnější svět.“

²⁰ Důsledné rozlišování reflexe víry od samotné víry není obvyklé a představuje spíše pro většinu theologů jen nerozvedený, ale přítomný moment jejich úvah, jakýsi horizont a tím v jistém smyslu extrém. Novozákonní texty poskytují však pro takové rozlišení četné opěrné body. Kromě okolnosti, o níž ještě bude řeč, že totiž na četných místech,

mytická orientace člověka ve světě), nám může otevřít cestu k porozumění jednomu z podstatných rysů nového stylu života, který pronikl z jediného centra do celého tehdejšího světa, změnil povahu světových dějin a přes nejrůznější retardační momenty a také převleky je dosud na vítězné cestě i těmi oblastmi a kontinenty, které si dosud uchovaly tradice jiné.

Naznačili jsme nejprve některé rysy nového životního zaměření jakoby postulátorickou metodou: měl-li být mýtus překonán, musel být nalezen pozitivní, tj. nadějný vztah k budoucnosti,²¹ a to takový vztah, který je schopen bezprostředně proměnit lidský život v přítomnosti.²² To nám nyní má dovolit vyznat se v na první pohled nepřehledně komplikovaném literárním a dějinném materiálu, jímž pochopitelně nechceme a nemůžeme zatěžovat své systematicky míněné zkoumání. Že onu novou strukturu a orientaci lidského života, onen princip, na němž je tato struktura založena, ztotožňujeme s „vírou“, tj. s něčím, co s sebou od počátku nese své vlastní, mimořádně komplikované interpretační pokusy, navíc velmi často úzkostlivě strážené proti „omylům“ a „falešnému učení“, potřebuje ovšem alespoň rámcové a předběžné zdůvodnění.

dokonce přímo v Ježíšových slovech, se slova víru, věřiti užívá absolutně a že někde ani nelze předpokládat přiměřenou reflexi takové víry, lze v tomto smyslu interpretovat např. i podobnoství o posledním soudu (*Mt 25,31n*), kde se jako rozhodující ukazuje to, co kdo učinil nebo neučinil, nikoli to, zda věděl či nevěděl, co to znamená; podobně také *Mt 21,28n* svědčí o tom, že záleží na tom, co v posledu učiní nebo neučiní jeden či druhý syn, nikoli na tom, co zprvu řekne. Tento text je ovšem charakteristický ještě po jiné stránce: u syna, který nejprve odmítl jít na vinici, se pak mluví o tom, že „potom usmysliv sobě, šel“; druhý prostě nešel. Víra jako změna životního zaměření vcelku není možná bez proměny smýšlení; nejobvyklejší chápání tohoto vztahu počítá se smýšlením, myslí, vědomím jako s archimédovským bodem, na nějž lze zavěsit celou metanoia. Naše důsledné rozlišování mezi vírou a reflexí víry se chce od této tradice radikálně distancovat a v mnohém tudíž navázat na ten okruh nového filosofického i theologického myšlení, které (samo navazujíc zejména na Kierkegaarda) poukazuje na existenci jako na nutné zakotvení každého myšlení. V této perspektivě se dostává základního významu onomu důrazu na praxi (dějinnou praxi), jaký najdeme u Marxe. V jakém smyslu je reflexe kritickým uchopením a nikoli ideologií praxe a jaký vliv má taková ideologie na zkýčování praxe, viz můj článek *Ideologie a kýč*, in: *Plamen*, X, 6, 1968, str. 12-21. Zideologizování reflexe víry zcela obdobně vede k úpadku, rozpadu a zkýčování víry.

²¹ Křesťanská tradice rozlišuje od nejstarších dob mezi vírou a nadějí. Naděje se stala např. u Blocha ústředním filosofickým tématem a u Moltmanna ve zřetelném navázání na Blocha - ústředním tématem theologickým. Pokusil jsem se ukázat na možné řešení vztahu mezi vírou a nadějí v tom smyslu, že naděje je horizontem víry jakožto konkrétního životního zaměření v praxi. Naděje přesahuje možnosti konkrétní praxe; praxe víry by bez naděje upadala do křečovitého aktivismu. Proto chápu naději jako odpočinutí víry (viz L. Hejdánek, *Myšlení naděje*, in: *KR 33*, 1966, str. 157-161). Mám dojem, že je v tomto smyslu nutno doplnit Rádlovo pochopení víry jako „nakloněnosti k činu“.

²² Na okolnosti, zda vztah k budoucnosti je schopen proměňovat přítomnost anebo zda od ní pouze odvádí pozornost, se rozhoduje, zda jde o pravou nebo kýčovitou víru resp. naději.

Předně necháme zcela stranou běžný význam slov věřiti, víra, jímž se myslí obvykle „považovati něco bez dostatečného ověření za pravdivé“, stejně tak jako význam subjektivního náboženského vztahu, vyskytujícího se – byť pod různými podobami – ve všech náboženstvích, ale omezíme se na sféru křesťanství a jeho předchůdce, židovství.²³ Okolnost, že jsme přitom odkázáni na literární doklady a tudíž na materiál, dosvědčující víru pouze prostřednictvím reflexe víry a tedy i eventuální myšlenkové stylizace, možného koncepčního předstihu anebo naopak pokulhávání a zaošťávání potřebného myšlenkového aparátu, nás nezbytně nutí k jistým pojmovým konstrukcím, jež ovšem na druhé straně vystavíme několikeré kontrole. Tak např. nehodláme přeceňovat fakt, že se ve SZ příslušný termín vyskytuje poměrně zřídka, což zvláště vyniká ve srovnání s četností analogického termínu v NZ, ani že ve SZ nenajdeme tak přesné, ani tak intenzivní vybudování pojmu, tímto termínem označeného, jako v NZ. Jestliže J. H. Souček konstatuje,²⁴ že „pojem víry není v SZ zdůrazňován“ a že „nelze říci, že by věřiti, víra byly charakteristické nebo dokonce ústřední sz pojmy na vyjádření celkového vztahu věrného Izraelce k Hospodinu“, nemusí tento fakt znamenat víc, než, že se ještě plně neustálilo nebo obecněji neprosadilo určitější povědomí o nejhlubší struktuře nové životní orientace, jejíž vnější důsledky byly mnohem nápadnější a tudíž i předmětem převážného zájmu. Na druhé straně nesrovnatelně větší frekvence termínu v nz spisech volá především po odlišení vrstev a okruhů, vyžaduje však i pozorné přezkoumání, zda vlastní rovina logiky významového vývoje slova „víra“ nepřekrývá a nezastiňuje rovinu, na níž se realizuje víra jako praktický životní vztah. To vše spadá ovšem do kompetence theologických disciplín. Filosofie nemůže než navázat na výsledky theologických studií; leč tyto výsledky nejsou vždy respektovány všemi theology, nebo jsou odlišně interpretovány, je jim přisuzována odlišná míra důležitosti, a někdy jsou v závislosti na určitých východiscích theologických případ od případu odlišné. Proto nejenom theolog, ale také

²³ C. H. Ratschow v *RGG* II, 1587 např. poznamenává „Andererseits wird man nicht verkennen, daß eine Beschränkung des Glaubensbegriffes z. B. auf das Christentum und seine Eigenart (oder auf die semitischen Religionen) Analogien verdecken wurde, die das Selbstverständnis auch des Christentums zu erhellen vermögen.“ Toto stanovisko lze v zásadě připustit jako metodické resp. heuristické; výsledky, jichž lze dosáhnout na této cestě, jsou už dosud velmi nevýrazné, takže lze mít zdůvodněně za to, že to je pokus neefektivní. Ebeling ukazuje naproti tomu, že pojem víry byl ražen právě jen v biblickém prostoru a jen tam se dostal vskutku do centra. (viz G. Ebeling, *Was heißt Glauben?*, Tübingen 1958, česky in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, str. 11–20) Metodický smysl shledávání analogií mimo okruh židovství a křesťanství může být jen v hledání toho, co pro křesťanství (a židovství) není typické.

²⁴ Heslo „Věřiti, víra“ v *Biblickém slovníku* Adolfa Novotného, Praha 1956, str. 1196.

filosof musí při své práci vybírat, na které výsledky naváže. Ostatně už v samotných biblických textech lze rozpoznat řadu pojetí víry a nejrůznějších odstínů i lišících se důrazů.

C. H. Ratschow říká,²⁵ že víra nemůže být dostatečně charakterizována jako chování člověka, odhlížíme-li od jejího předmětu (*obiectum*), neboť víra je právě svým předmětem jakožto *subiectum* určena takovou měrou, že se její povaha při vši zvláštnosti a rozmanitosti ukazuje teprve v korelativním pohledu na tento předmět. Proto se víra nemůže stát předmětem fenomenologie, a to tím spíše, že onen předmět víry jako takový není ničím demonstrovatelným, neboť jeho moc není pochopitelná (uchopitelná) bez víry. Takové pojetí ovšem neobstojí, i kdyby bylo sebe lépe motivováno. Víra podle Jakubovy epištoly vede ke skutkům, Pavel píše Galatským o víře skrze lásku dělající; víra se nemůže realizovat jinak než jako určité chování či lépe jednání. Pochopitelně tím není víra jako fenomén vyčerpána, zvláště nikoli do té doby, než přesněji vymezíme své pojetí jednání; víra je také určitou zakotveností, ale ani na tu nemůže být redukována. Pokud je víra jednáním či pokud vede k jednání, míří k „předmětům“, které lze demonstrovat a jejichž „moc“ je velice podmíněná a omezená. Víra na ně není svou podstatou vázána, ale váže se na ně svobodně, ze svobodného rozhodnutí, právě v „lásce“ nebo alespoň v souvislosti s láskou (k lidem, k bližním, i k nepřátelům). Zkrátka směr, jímž se víra prosazuje a uskutečňuje, vede k lidem a k věcem, k záležitostem lidského života a světa, tedy doprostřed světa. Sledujeme-li naproti tomu směr opačný, tj. jdeme-li zpět ke zdroji víry a k základu, v němž je zakotvena, nemůžeme mluvit o „předmětu“ jinak než ve smyslu myšlenkové, pojmové intence, tedy nikoli ve vztahu k víře samé, nýbrž pouze ve vztahu k určitému pokusu o myšlenkové uchopení víry a o myšlenkové uchopení jejího základu a zdroje. Nic nepomůže, provedeme-li náhlou slovní (a pojmovou) záměnu objektu za subjekt. Co to je „předmětem určené *subiectum*“? Ve středověku znamenal termín *subiectum* přesně to, co dnes nazýváme objektem.

Máme-li vzít vážně, že subjektem víry není člověk, nýbrž někdo mimo něho (zřejmě se myslí na Boha), pak před sebou máme pojetí, které je v naprostém rozporu s celou sz i nz tradicí. (Říkáme-li, že víra je dar, nemáme tím na mysli, že je samotným aktem darování, nýbrž ukazujeme na to, co ji umožňuje a v čem je založena.) Máme proto se Součkem za to, že „víra je celý způsob a pohyb života“, že je „celkovým životním směřováním“.²⁶ Je to tedy fenomén, který lze také popisovat, fenomenologicky

²⁵ Heslo „Glaube“ v RGG II, 1586–1587.

²⁶ Heslo „Věřiti, víra“ v *Biblickém slovníku* (vyd. A. Novotný), str. 1199; 1198.

uchopit a pojmově zpracovat. Dodatek, že se tím víra nemůže postihnout vyčerpávajícím způsobem, je zbytečný; kterou skutečnost lze postihnout tak, aby byla vyčerpána?

Ratschowovo pojetí ovšem přináší ještě jeden moment, který se pokusíme vyzvednout a precizovat. Víra je podle něho pouze aktuální vztah (mezi člověkem a Bohem, resp. mezi Bohem a člověkem), jehož analýza nemůže prokázat nic než osobitost, jedinečnost a odlišnost ode všech jiných stejně aktuálních vztahů víry. Víra tak na sebe bere nejrozmanitější podoby a formy, takže jako fenomén není vůbec integrovatelná. Vždycky ovšem nějak vypadá, ale vždycky jinak; proto vůbec nezáleží na tom, jak v daném případě vypadá (jak probíhá, resp. jak se realizuje), nýbrž na tom, že to je vztah mezi dvěma členy (mezi Bohem u člověkem). Nejde nám jen o pochybný nominalismus tohoto pojetí, ale zejména o pominutí okolnosti, že víra je dějinnou skutečností, že dějiny nejen zakládá, ale že má své dějiny, že existuje kontinuita mezi jednotlivými „případy“ víry, že víra nezbytně navazuje na jinou víru atd.

V této souvislosti je třeba poukázat ještě na další okolnost, která může značnou měrou přispět k vyjasnění základní struktury víry. Ebelingova studie *Ježíš a víra*²⁷ a z ní vycházející knížečka Marxsenova²⁸ o výchozích problémech christologie nás upozorňují na okolnost, že uprostřed značně difúzního užití pojmu „víra“, „věřiti“ u synoptiků lze rozpoznat skupinu, vyznačující se poměrně jednotným významem těchto termínů. Jde o skupinu míst, kde je slov věřiti, víra užito v kontextu s líčením uzdravení. Také statistický zřetel ukáže zajímavá fakta. Nepočítáme-li sekundární závěr Markova evangelia, napočítáme 80 míst, kde se vyskytuje slovo „věřiti“, πιστεύειν, nebo jeho odvozeniny; v 63 případech je použito Ježíšem přímo, v 11 případech je najdeme v bezprostřední blízkosti Ježíšových slov. Zbývajících 6 míst vykazuje pravděpodobný sekundární vliv. Již tato skutečnost dokumentuje, jak silná je vazba mezi vírou a Ježíšem²⁹ v tradici prvotní církve. Marxsen vybírá ze zmíněných 63 míst, kde příslušné termíny zazní z úst Ježíšových, čisté logie, a z nich ještě menší skupinu devíti historií o uzdravení, a dochází mj. k důležitému závěru: na těchto místech se mluví (v úzké souvislosti s uzdravováním) o víře, ale není řeč ani o víře v Ježíše, ani o víře v Boha. Pojmu víra či věřiti je užito absolutně. Nadto

²⁷ G. Ebeling, *Jesus und der Glaube*, in: *ZThK*, 55, 1958, str. 64-110, též in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, str. 203-254.

²⁸ W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960, zvl. kap. 3, str. 39 n.

²⁹ Vztahem mezi Ježíšem u vírou jsme se s Petrem Pokorným zabývali v článku *Ježíš - víra - christologie*, in: *KR Thpř.*, 29, 1962, str. 45-53 (německy *Jesus, Glaube, Christologie*, in: *Theol. Zschr.* 18, 1962, str. 268-282); zde str. 9 nn.

jsou s výrokem „Víra tvá tě uzdravila“ uzdravováni lidé, od nichž nejenže není, ale vůbec ani nemůže být požadováno nějaké vyznání víry (např. pohané). Závěr je zřejmý: reflexe víry je druhotná záležitost, víra se bez ní v krajním případě může obejít. To neznamena, že se věřící člověk běžně může či dokonce má bez uvažování o své víře (eventuelně o víře vůbec) obejít; zvláště intelektuál, člověk, jehož profesí je přesně myslet, nemůže svou inteligenci a svůj rozumový trénink suspendovat. Nicméně víra sama o sobě není reflexí; může však být reflektována. Správně i nesprávně.

Nejstaršími doklady užití termínu věřiti, víra jsou *Iz 7, 9* a *Gn 15, 6*. V obou případech jde o sdělení Božích záměrů (jednou Ahasovi a podruhé Abramovi), jemuž se má důvěřovat jako spolehlivému. Základní struktura víry však mnohem zřetelněji vysvítá z jiných míst. Klasickým příkladem je *Gn 12*, kde se hned v prvních verších setkáváme s naprosto obdobnou stavbou situace: Abram je vyzván, aby odešel z rodného domu i ze země a aby odešel někam, kam mu teprve bude ukázáno. Spolu s tím se mu dostává velikého zaslíbení. O uvěření a víře tu není ani slova, čili reflexe víry chybí, ale skutečnost víry se ukazuje velmi plasticky: „I vyšel Abram, tak jakž mu byl mluvil Hospodin.“ Abram opouští to, co mu je známé, obrací se zády k minulosti (opouští příbuzné a známé, opouští svou vlastní zemi) a vykročí do jemu neznámé budoucnosti, o níž neví nic bližšího kromě dalekosáhlých perspektiv, vyjádřených v zaslíbení, a jistoty, že se jemu i jeho potomkům dostane Božího požehnání. Ještě vyhoceněji je vylíčena situace v den zkázy Sodomy, v níž žil Lot (*Gn 19*). Dva muži (andělé, *Gn 19,1*) vyzývají Lota, aby s celou svou rodinou a příbuznými opustil město, nutí jej a posléze takřka násilím vyvádějí. „A stalo se, když vyvedli je ven, řekl jeden: Zachovejž život svůj, neohlédej se zpět, ani se zastavuj...“; „i ohlédla se žena jeho, jdouc za ním, a obrácena jest v sloup solný“ (*19,1 7; 26*). Lot se brání, jeho odchod nejenže není spontánní, není ani dobrovolný; má odejít rovněž na místo, kde nebyl (na horu), ale Lot je tak svázán s minulostí, že alespoň něco z ní zachraňuje: městečko Ségor. Obává se, že hora pro něho není záchranou; na základě textu musíme být na pochybách, zda jen proto, že by nedošel, že by včas nevyšplhal – vždyť se mu dostává ujištění (v. 22), že Sodoma nebude moci být zničena, dokud tam (do onoho malého městečka) nedojde. Jistě by to platilo i pro šplhání na horu: dokud nedošplhá, musí katastrofa počkat. Soudím, že nejde o zvážení technických možností, resp. fyzických možností, nýbrž o skutečný strach, děs před neznámým. Teprve když je podvráceno vše a Lot je „vytržen z prostředku podvrácení“, odešel přece jenom (i s dcerami) na horu, kam měl jít hned; „nebo se bál bydleti v Ségor“ (v. 30). Děs z neznámé budoucnosti je vyléčen; vystřídá jej děs z mrtvé minulosti. Zbývá jen ocitovat

jako interpretační završení slovo z *Iz 43, 18-19a*: „Nevzpomínejte na první věci, a na starodávné se neohlížejte. Aj, já učiním věc novou, tudíž se zjeví.“³⁰

Tak se ukazuje, že vedle řecké filosofie, z jejíchž plodů žije (a myslí) do dnes nejen Evropa, ale celý Evropou poznamenaný svět, se vyskytl přibližně ve stejné době (možná o něco dříve) jiný pozoruhodný a neméně světodějný pokus o překonání mýtu, který však šel naprosto odlišnými cestami. Zatímco řecká filosofie racionalizovala božské archetypy, ale ponechala je v minulosti (praminulosti), v tomto druhém pokusu byla racionalizace pominuta (vnější podoba mýtu, „vypravování“, zůstala), ale archetypy byly radikálně přemístěny do budoucnosti nebo alespoň do budoucnosti nasměrovány. Životní orientace člověka už neměla spočívat v nápodobě jednou provždy hotových činů, které provedl někdo jiný, nýbrž v uskutečnění činů, které ještě provedeny nebyly, ale na nichž v lidském životě (individuálním i v životě společenství všeho lidu) všechno záleží. To rozhodující a podstatné se ještě nestalo, ale je před námi. A není „před“ námi jako nějaká hotová danost, nějaké *factum*, tedy ani jako budoucí *factum*, nýbrž jako *fiens*, jako něco, co se teprve děje, co se stává a stane a co nás strhává k účasti. Člověk už nenapodobuje, ale tvoří, spolupřemýšlí, účastní se toho, co teprve vzniká. Neuskutečňuje jenom to, co už tu bylo v plánu a v normě předepsáno, ale smysluplnost jeho počínání je zakotvena v účasti na vzniku a uskutečňování, vytváření čehosi nového, co tu ještě v žádné podobě nebylo, „čeho oko nevidalo, ani ucho neslýchalo, ani na srdce lidské nevstoupilo“ (*1K 2,9*; parafráze *Iz 64,4*). Pravá skutečnost přestala být daností, která je celá a najednou před námi, jakmile jen otevřeme oči, abychom „zírali“ (*theória* směřuje podle Aristotela k pravdě, kdež-

³⁰ Otázka nového, na něž je orientováno nadějně očekávání budoucnosti, se bezprostředně dotýká pojmu zjevení, filosofie nemůže víře poskytnout přiměřené myšlenkové prostředky, jestliže nepodstoupí zatěžkávací zkoušku právě v tomto bodu. I když se v předložené práci pojmem zjevení a jeho filosofickou interpretaci nezabýváme, nemá to znamenat, že by bylo možno se této kapitole vyhnout nebo že by se reflexe víry ve své filosofické podobě mohla bez skutečnosti zjevení obejít Jaspersova „filosofická víra“, odmítající zjevení jako východisko, ztrácí v témž okamžiku svou dějinnost. Nové je buď pouhá náhoda – nebo má své zakotvení ve struktuře nepředmětné skutečnosti. Tam, kde se realizuje (a tedy tam, kde na sebe předmětnou podobu bere) nepředmětná skutečnost, máme před sebou skutečnost „nového“; tam, kde toto nové nejenom přistupuje k tomu, co tu už jest, a kde nejenom toto již dané proměňuje, ale kde je ukazuje zároveň v novém světle, ve světle pravdy, tam máme před sebou skutečnost zjevení. Zjevení je primárně právě tak málo intelektuální záležitostí jako víra; proto musí být interpretováno (rovněž jako víra). O významu novosti a nového pro práci filosofickou a vědeckou viz L. Hejdánek, *Svět bez člověka* (srv. str. 108, pozn. 16); též: L. Hejdánek, *Objev budoucnosti a umění*, in: *Tvář 1*, 1964, č. 7, str. 16-19.

to *praxis* k dílu),³¹ ale je „před“ námi jako řeč, která zčásti uplynula, z níž něco právě slyšíme, ale rozhodující a celkový smysl se nám otevře až v jejím pokračování. Pravda, pravá skutečnost, která je dána jako trvalá, věčná a která od nás nežadá nic než zírání, oproštěné od každé činnosti, je vystřídána pravou skutečností, která volá po lidské odpovědnosti a vyzývá k činu, ke konkrétnímu kroku vpřed. Odtud onen veliký důraz na všechno nové, na nová nebesa a novou zemi, na nové písně, na budoucnost, kterou neprohlédáme, ale od níž všechno očekáváme, a na odvrát od minulosti, kterou necháváme za svými zády. V tom lze formálně postihnout epochální životní obrat, metanoia: člověk, původně obrácený čelem k minulosti, mění směr svého života, takže má před sebou - budoucnost. Otevřenou budoucnost. Budoucnost, které se už neděsí, ale v níž zakotvil svou naději a do níž směřuje svou vírou. Uprostřed moře mýtu zprvu malý ostrůvek víry; proti mohutné hoře tu stojí víra jako zrnko hořčičné. „Nadto způsobím na poušti cestu, a na pustinách řeky.“

4. Theologie a theismus

Pro vznik křesťanské theologie má základní důležitost fakt, že mezi základním rozvrhem lidského (individuálního, zejména však společenského) života a mezi reflexí tohoto rozvrhu neexistuje samozřejmý, takřka automatický soulad. Naše rozlišování mezi vírou a mezi reflexí víry má oprávnění nejen logické, ale také historické. Mýtus jako integrovaná jednota vědomí a životní praxe byl zdoláván a překonáván z různých stran: řecká filosofie podrobila drtivé kritice formy mytického vědomí a myšlení, tedy mytologie, ale zachovala a ještě racionálně prohloubila základní životní orientaci, danou celkovým spádem světa mýtu. Učinila tak způsobem hlubokým, velkolepým a dosáhla zejména v některých svých představitelích preciznosti a brilance, která nás dodnes plní údivem. Naproti tomu byl v Izraeli mýtus napaden a rozvrácen ve své ústřední struktuře, zatímco forma byla do značné míry zachována; doznala spíš jen stylových změn, kterých si vyžádal celoživotní převrat, obrat v nejzákladnějším zaměření životního rozvrhu Myto-logie, báje-slovné prvky zůstávají prostředkem vyjádření této fundamentální proměny, a to dokonce ne jako nějaký relikv, jako nyní už zbytečný, ale dosud neodhozený pozůstatek překonané minulosti, ale zcela funkčně a v organickém zařazení. Když došlo k setkání a střetnutí obou světově významných linií překonání mýtu, ukázalo se, že v obou případech to nové vítězí. Pochopitelně se nemohly tak odlišné způsoby životní i myšlenkové orientace hned napo-

³¹ Aristotelés, *Metafysika*, II, 1, 993b20-21.

prvé setkat ve svých centrálních polohách; k tomu bylo zapotřebí dlouhých staletí. Celé evropské dějiny jsou vlastně nepřetržitou sérií střetání obou tradic, úporných myšlenkových zápasů a bojů, které spolu obě tradice sváděly, a proměnlivých (tj. v dalších duchovně dějinných událostech) vítězství, o nichž lze být na pochybách, zda byla vyvolána skutečnou výzvou, a divných proher, které se nejdříve ukázaly být vítězstvím. To vše vyznačuje celou epochu, v jejímž průběhu obě strany nejen postupně poznávaly jedna druhou, ale také a zejména samy sebe. Došlo k vytvoření podivuhodné, vždy poněkud labilní a přece vždy znovu vyvažované rovnováhy mezi myšlenkovým odkazem řecké antiky a mezi životně praktickým odkazem ve starém Izraeli objevené (či spíše vynalezené) nové orientace, žárlivě strážené zejména v prorocké tradici a s jistými revidujícími korekturami obnovené v křesťanské církvi.

Řecká metafyzická tradice se od počátku velmi úspěšně prosazovala; vynikne to zvláště plasticky, uvážíme-li, že křesťanství se zprvu nešířilo v kruzích intelektuálních a vzděláneckých a že odkaz řecké klasické filosofie byl prostředkován jenom velmi pokleslými typy helénistického myšlení. Jestliže křesťanští myslitelé dovedli a chtěli čelit nejen soudobé úpadkové filosofii, ale jestliže právě nejhlubší mezi nimi se dovedli vrátit k největším, do značné míry zapomenutým postavám vrcholné doby řeckého myšlení a změřit tak své síly nikoli na slabostech a slabinách protivníkových, ale na jeho síle, svědčí to o dvojím. Předně o zcela mimořádné vnitřní a hluboké zakotvenosti nastupujícího křesťanství, které se takové konfrontace nebálo; a za druhé o tom, že to byla skutečně jen váha myšlenky a vnitřní přesvědčivost nového, náročného myšlení, které vedly k tomu, že metafyzika zvítězila v křesťanství takřka na celé frontě. Vrcholy křesťanské recepcce Platóna (v polovině prvního tisíciletí) a Aristotela (na konci téhož a na počátku nového tisíciletí) ovšem zdaleka nemohou být interpretovány jako pouhé podlehnutí křesťanského myšlení řecké antice, ale jsou výrazným dokladem úpornosti zápasu, v němž měl být odkaz řecké antiky nejen přejat a pojat do křesťanské tradice, ale v němž měl sloužit také a především jako vysoko postavená laťka, vzor a norma, ale také jako inspirace myšlení docela nového, které by - jak to vidíme dnes - dovedlo řecké tradice překonat i na jejich vlastní rovině. Způsob, jakým si dovedla scholastika osvojit nejpreciznější myšlenkové techniky, jichž řecké myšlení dosáhlo, a jak je dovedla ještě zjemnit, zintenzivnit a v obrovské šíři aplikovat, je nejen dodnes podivuhodný, ale je dějinně nezbytným předpokladem počátku nové intelektuální éry evropského lidstva, která zrodila moderní vědu na straně jedné, a nejnověji i moderní filosofii na straně druhé.

Křesťanská církev brzo rozpoznala, že recipovanou filosofii nelze jen adaptovat (tj. ohýbat a lámat, tedy *de facto* deformovat, jak to formuluje J. B. Souček), ale zároveň ji ponechat na její vlastní rovině, v jejím vlastním živlu, kde poměrně snadno „regeneruje“; zároveň ji nebylo lze prostě odmítnout či likvidovat. Ačkoli lze sledovat pokusy, jak předložit křesťanství vzdělavcům – a ovšem také pokusy, jak samo křesťanství z vlastního jeho hlediska chápat – jako jakousi křesťanskou filosofii, dochází posléze k vytvoření zvláštní myšlenkové, vědecké, odborné disciplíny, teologie, která tu stojí vedle filosofie, proti ní a nad ní. Tak dochází k jevu, kterým spolu s obdobnými dualitními jevy dalšími je vyznačena s velkou výrazností povaha celých evropských dějin. Vedle dualit, které sice zůstávají ve vzájemném napětí, ale náleží do různých sfér takové duality jsou obecně známy i odjinud, jejichž bytí přeznačené a nově vnitřně orientované období můžeme i zde v křesťanstvím ovlivněném světě najít (jsou to kupř. dvojiny Stvořitel stvořený svět, moudrost Boží moudrost lidská, vedle nebes země, vedle království nebeského království z tohoto světa, vedle těla-masu duch či Duch, vedle rozumu zjevení atd.), dochází k vytvoření a relativnímu ustálení dvojiny, které jsou realitami tak říkajíc téže roviny, téhož prostoru, tj. které jsou v kompetenčním napětí nejen ve svých okrajových oblastech, nýbrž centrálně: navzájem si jsou trvalým problémem, protože jejich existence není odvoditelná (tím méně odvozená) z nějakého racionálního konceptu, ale je založena hlouběji. Jednou z těchto hlavních dvou dvojiny je dualita stát církev, druhou dualita filosofie teologie. Jakýkoli pokus převést jednu stranu na druhou, jednu odvodit z druhé, jednu redukovat na část nebo funkci druhé se dosud nikdy natrvalo nezdařil a asi přinejmenším ještě dlouho nezdaří. Vzájemný vztah obou partnerů v každé dvojici může být uspořádán smírně a při oboustranném respektu, může být také velmi napjatý a bojovný, ale ve všech podobných situacích zůstává zachována dvojí charakteristika tohoto vztahu: partneři uvedených dvojiny nejsou identičtí ani k identitě nespějí, nejsou si však na druhé straně ani mezi, tj. nevymezují se navzájem, nýbrž překrývají se a prostupují. To znamená: žádný z obou partnerů není soběstačným celkem, ale ani spolu vzati dohromady celek nevytvářejí, tj. nejsou si navzájem jenom doplněním, nějakou komplementární skutečností (tím méně dvojí stránkou téhož). Dějiny vztahu mezi státem (státy) a církví (církvemi) i dějiny myšlení, zakotveného ve zdrojích evropských tradic, přinášejí k tomu nesčetné doklady.

Theologie je po mnoha stránkách obdobou filosofie – svou myšlenkovou výstavbou i prostředky, jichž k tomu používá. Na rozdíl od filosofie je však zcela zvláštním způsobem vázána na určité společenství, tj. na církev; kromě toho je – rovněž na rozdíl od filosofie – zvláštním způsobem vázána

na text Starého a Nového zákona. Tato dvojí vazba s sebou nese také dvojí nebezpečí: na jedné straně se theologie může stát církevní ideologií, na druhé straně filologií nebo dokonce recitátorkou starých textů. Obojímu nebezpečí čelí tím, že je kritickou vědou. Kritičnost ve vztahu k církvi spočívá v rozlišení mezi konkrétně danou církevní organizací s konkrétními osobami ve vedení, s určitým vztahem k danému stavu společnosti s určitou sociologickou strukturou atd. a mezi pravou Církví Kristovou; podobně spočívá kritičnost theologie vůči textu biblických knih v rozlišení mezi daným filologickým materiálem (spolu s jeho charakterem historického, náboženského, kultického atd. dokumentu) a mezi Slovem Božím, které tímto materiálem promlouvá, zůstávajíc za ním a nad ním. Už samo toto rozlišení je theologickým aktem; bez něho naopak theologie není theologií, tj. kritickou vědou. Nicméně přes veškerou funkčnost tohoto rozlišení nelze nevidět, že jde v podstatě o korektiv oné dvojí vázanosti theologie, která sama musí být podrobena kritickému přezkoumání. Příkladem, na němž si to ukážeme, je vztah mezi theologií a náboženským nebo filosofickým theismem.

Už samo slovo „theologie“ znamená veřejné vyhlášení podstatné souvislosti mezi tím, co theologie říká a vyslovuje, a mezi Bohem. Vzato doslova znamená „vědu o Bohu“. Tento doslovný význam slova „theologie“ není z mnoha důvodů udržitelný a vyvolává potřebu jiných výměrů „předmětu“ theologie, kterými se nyní nehodláme zabývat. Obecné křesťanské povědomí však v souladu s celou dosavadní tradicí chápe víru jako vztah k Bohu: apoštolské vyznání víry (jako už předtím římské) začíná slovy: věřím v Boha. Není-li Bůh předmětem theologie, je tedy alespoň předmětem víry. Staré je rozlišení mezi „*fides quae creditur*“ a mezi „*fides qua creditur*“; základem tohoto rozlišení je schéma subjekt-objekt, které se samo stalo filosofickým problémem (a musí být tedy jako problém respektováno i theologií). Heidegger vyslovil dokonce kdysi názor,³² že theologie náleží mezi tzv. pozitivní vědy, tj. mezi vědy, jejichž tématem je nějaké *positum*, tj. nějaké jsoucno, které tu je jistým způsobem dáno (a tedy odhaleno) ještě před odhalováním vědeckým. Proto je theologie jednou z tzv. ontických věd na rozdíl od jediné vědy ontologické, jíž je filosofie; rozdíl mezi obojím druhem věd není relativní, nýbrž absolutní. V tom smyslu je theologie bližší chemii nebo matematice než filosofii, a to základně bližší; filosofie je totiž vědou o bytí a jejím předpokladem je základní proměna, přestavba pohledu, který původně míří na jsoucno. Není pochyby o tom,

³² V přednášce z r. 1927, poprvé otištěné pod názvem *Phänomenologie und Theologie*, in: *Archives de Philosophie* 32, 1969, č. 3, str. 356–396 (jen sudé stránky, liché přinášejí francouzský překlad).

že takový názor musí být přezkoumán a revidován po několikere stránce; něco však nicméně zůstává v platnosti. Pojem (a eventuelně představa) Boha v křesťanském smyslu navazuje na pojem (představu) starší, tedy mimokřesťanskou a dokonce mimožidovskou. Boha a bohy znají téměř všechna náboženství, téměř všechny mýty. Ať je starozákonní význam (a stejně i novozákonní význam) slova „Bůh“ jakkoli přeznačen, zůstává faktem, že bylo zvoleno právě slovo „bůh“ z okruhu obecně mytického či náboženského a nikoli slovo jiné. Důvody pro to mohly být jinak velmi důležité; je možno se pokusit je dodatečně formulovat a přezkoumat. Ale původní vazby nemohly být a také nebyly kompletně zpřetrhány, určité souvislosti si podržely aktuálnost a s tím se počítalo; jiné přežily proti očekávání a staly se předmětem permanentních nebo periodických usilovných očíst.

Pro naše úvahy má základní důležitost fakt, že významové pozadí termínu „bůh“, „božstvo“, „bohové“ nese s sebou závažné konotace nejen pradávné, ale ve svých aktualizacích a aplikacích vždy také obecně dobové, konkrétně mytické a náboženské – a po filosofické prověrce a racionalizaci mýtu zejména konotace metafyzické. Byl to Bonhoeffer,³³ který pronikavě postřehl, že existuje paralela mezi rozpadem metafyziky a rozpadem, rozkladem religiozity; metafyzickou interpretaci biblických pojmů chápe jako součást interpretace religiózní, náboženské. Právem ukazuje na přílišné omezení Bultmannova demytologizačního programu; problematické jsou nejenom pojmy „mytologické“, ale vůbec pojmy „náboženské“. V podobném smyslu a stejným směrem se pokouší Herbert Braun přesunout důraz na obsah, pro nějž je slovo „Bůh“ pouhým označením, zdůrazňujícím vysokou autoritu tohoto obsahu.³⁴ V extrémní formulaci se v rámci theologie objevuje program „a-theistické theologie“. Výtka nelegitimnosti podobných formulací bývá předčasná anebo příliš generalizující. Přesnější, důkladnější a méně předpojaté zkoumání ukáže v pozadí skutečný problém dokonce problém zcela základní. Je to problém zároveň

³³ Vysvětluje to zřejmě zejména z Bonhoefferova dopisu z vězení, datovaného 5. 5. 1944, i z jiných míst souboru textů *Widerstand und Ergebung* (str. 148–149 a jinde, licenční vydání, Berlin 1961²).

³⁴ Viz Braunova formulace z diskuse s Gollwitzerem, in: *Post Bultmann locutum*, I, Hamburg 1965, str. 14 a 15. Srv. podobnou formulaci z Braunovy studie *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, str. 338: „Gott ist also der Ausdruck für das Phänomen des gewissenmäßigen, getrosten, überzeugten Handeln-könnens.“ V NZ ovšem nenajdeme čisté provedení, nýbrž disparátní představy vedle sebe. „Diese Disparatheiten verweisen ihrerseits auf eine noch tiefer liegende Problematik innerhalb der neutestamentlichen Aussagen: Gott als dinglich und gegeben und Gott als nicht-dinglich und nicht-gegeben“ (tamt., str. 340).

věcný, tj. takový, že při jeho expozici, analýze a pokusech o řešení může theologie jít hodný kus cesty spolu; zároveň však to je problém, v němž je postavena do otázky sama theologie. Tento problém však kladou theologové: kladou jej jakožto theologové – anebo navzdory tomu, že jsou theology?

Termín „Bůh“ je nábožensky a metafyzicky zatížen,³⁵ a to nenapravitelně (tj. alespoň do té doby, dokud neztratí jakýkoli heterologní smysl); rezervovanost vůči tomuto termínu i vůči pojmu tímto termínem označenému má své hluboké oprávnění a může se opřít o starou tradici, která požadovala, aby Hospodin nebyl zobrazován a aby jeho jméno nebylo vyslovováno. I theologicky je dnes (po Barthovi) jasno, že o Bohu nelze předmětně vypovídat. Rozlišíme-li mezi nepředmětnou skutečností (Boha) a mezi pojmem bůh či Bůh, pak předchozí věta bude znít: o (Bohu) nelze předmětně vypovídat. Protože však každá výpověď o Bohu (právě tak jako o bohu či bozích) je předmětná nebo alespoň má předmětné konotace, je třeba si položit otázku, zda ještě dnes má smysl užití termínu Bůh, míníme-li (Boha), tj. zda nejsou k dispozici jiné termíny, nábožensky a metafyzicky méně zatížené nebo alespoň jimž v tom směru může být snáze odlehčeno, a nadto termíny, jejichž specifické užití k označení pojmu, intencionálně zaměřeného na (Boha), může podstatněji navázat na některé rysy běžných konotací, i když je zřejmé, že bez určitých podstatných adaptací a přeznačování se ani v takovém případě obejít nemůžeme. To je v podstatě smyslem pokusů o nalezení živého oslovení přeznačením dnes i ve zcela profánní sféře naprosto běžných slov jako je „základ (bytí)“, „hlubina (bytí)“, eventuelně samo „bytí“, „budoucnost“ (Rahnerova „absolutní budoucnost“)³⁶ anebo konečně zvláště pozoruhodné tradice české, orientující se na termín „pravda“ (zvláště u Rádla³⁷ jde o jeden z ústředních a trvalých motivů jeho filosofie; velmi pozoruhodné jsou i theologické úvahy Hromádkovy³⁸).

Máme-li na paměti, že takové pokusy s sebou nesou při vší obezřetnosti vždycky jisté riziko a že vázanost theologie na církve implikuje také ohledy k současné úrovni a myšlenkové připravenosti průměrných církevních příslušníků, stává se zřejmým, že tomuto typu experimentálních in-

³⁵ Blíže se zabývám některými aspekty metafyzické a náboženské zatíženosti termínu „Bůh“ v souvislosti s novějšími diskusemi o otázkách ateismu v článku *Atheismus a otázky nové interpretace*, in: *KR* 33, 1966, str. 66–69 a 92–94. Viz zde str. 35 nn.

³⁶ Viz dnes už proslulou salzburskou přednášku Karla Rahnera, která vyšla česky pod názvem *Křesťanská budoucnost člověka*, in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, str. 94–105.

³⁷ Rádlovým pojetím pravdy jsem se zabýval v článku *Pravda a prax*, který vyšel slovensky v *Mladé tvorbě* 11, 1969, str. 12–15.

³⁸ O Hromádkově pojetí pravdy viz můj článek *Pravda a skutečnost*, in: *O svrchovanost víry*, Praha 1959, str. 69–74.

terpretací může theologie věnovat leda okrajovou pozornost a že v této cestě nemůže dost dobře vidět svou vlastní cestu. Přesto po ní musí někdo jít. Pustí-li se do tohoto podniku filosofie, nebude ovšem moci jít v žádném případě cestou nějaké „přirozené theologie“, jednak proto, že nic takového jako nějaké „přirozené“ myšlení neexistuje, jak jsme už konstatovali, zejména však proto, že filosofická theologie je nutně ještě více zatížena metafyzikou než theologie sama (theologie theologická) filosofie, která na sebe tento nikterak snadný úkol vezme, si naopak musí uložit závazek úzkostlivě se vyvarovat všeho, co by ji vedlo na cestu, blížící se v záležitosti terminologie, pojmových prostředků, myšlenkového postupu atd. cestě theologické. Filosofie musí svou myšlenku vypracovat až do plné pojmové a logické konciznosti a integrity, nepomáhat si nějakým ohýbáním a lámáním pojmů a pojmových souvislostí tam, kde pro to není vnitřních důvodů, ale vyhledáváním a objevováním takových konotací, vypracováním a rekonstrukcí (eventuelně i novým konstruováním) pojmů takovým způsobem, aby samy z vnitřní své logiky vedly na rozcestích správným směrem. A to ovšem předpokládá velikou myšlenkovou práci, ustavičně kontrolovanou vždy znovu podnikanou reflexí, která má samotnému filosofickému podnikání ukazovat a vyjasňovat, čím je, co dělá a kam vlastně směřuje.

V odpovědi na jednu diskusní otázku prohlásil v r. 1935 Karl Barth: „Jakmile jen otevřeme ústa, už jsme v oblasti filosofie. Že to platí také o křesťanském kázání a o dogmatice, připomíná nám to, že se „Slovo stalo tělem.“³⁹ Filosofii se nelze vyhnout; filosofie je všude, proniká vším myšlením, i theologickým. Pro theologii je otázkou poctivosti si to přiznat; ale jde o víc. Theologie musí sama sobě vykázat a zdůvodnit, proč je to právě určitá filosofie, s níž pracuje, a proč nikoli jiná. Filosofie je theologickým problémem také a právě v tom smyslu, že se theologie musí theologicky rozhodnout pro určitou filosofii a proti jiným. Jestliže však podnikne určitá filosofie tu pro theologii mimořádně zajímavou, protože k podstatě theologie jdoucí věc, že se pokusí stát se reflexí víry (a tudíž interpretací všech základních theologických témat) a vyhnout se přitom co možná všem reliktvům jak metafyziky, tak religiozity vůbec, vznikne pro theologii pochopitelně nová, velmi naléhavá otázka: bude tato filosofie theologicky použitelná? Je theologie schopna se bez metafyziky obejít? Je schopna se zbavit své svázanosti s religiozitou i v rovině nejzákladnějších struktur?

³⁹ „Wenn wir den Mund auftun, so befinden wir uns im Bereich der Philosophie. Daß dies auch für die christliche Predigt und Dogmatik gilt, das erinnert uns an die ‚Fleischwerdung des Wortes‘.“ K. Barth, *Credo*, München 1935, str. 158.

5. Je možná „křesťanská filosofie“?

Sledujeme-li českou evangelickou theologickou literaturu, zjistíme, že přinejmenším v posledních asi 25 letech (zhruba od války) je otázka „křesťanské filosofie“ jednoznačně a autoritativně rozhodnuta. Nepochybně k tomu základně přispěla Součková knížečka o theologii a filosofii z r. 1944,⁴⁰ která při vší prozíravosti a vyváženosti formulací kategoricky vychází z předpokladu, že z evangelického hlediska žádná *philosophia christiana* neexistuje. O 14 let pozdější fakultní skriptum Lochmanovo toto stanovisko podržuje: z předpokladů reformačního bohosloví není možné „kladné řešení otázky filosofie v církvi“ ani „theologická možnost, jak vysoce zhodnotit filosofii“; Lochmanovo⁴¹ pojetí je přitom ovšem mnohem schematičtější než Součkovo a zejména ztrácí schopnost vidět jako Souček, že pojmy „theologie“ i „filosofie“ nejsou a nemohou být z podstaty věci pevně a objektivně určeny (a naopak uzavírá filosofii do rámce „přirozeného myšlení“ bez jakéhokoli pokusu o kritičtější určení tohoto vágního pojmu). Naproti tomu docela jinak je tato otázku řešena ve starších theologických textech z doby mezi válkami. Zvláště důležité a zajímavé jsou v tom ohledu některé pasáže z Hromádkova spisu *Křesťanství v myšlení a životě* z r. 1931.⁴² Čteme tam, že problém reformační filosofie

⁴⁰ J. B. Souček, *Theologie a filosofie*, Praha 1944, str. 25. V dané souvislosti ovšem měl Souček nejpravděpodobněji na mysli katolické pojetí „*philosophia christiana*“, nikoli obecnou možnost zdůvodněně nazvat určitou filosofii (či přesněji určité filosofie) křesťanskou (křesťanskými). Nicméně formulace sama působí – jednou vyslovena – jako heslo, jako formule, tj. izolovaně od původního kontextu.

⁴¹ J. M. Lochman, *Theologie a filosofie*, Praha 1958, str. 7 nebo 11.

⁴² J. I. Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě*, Praha 1931, zejména kapitola V, 2: *Theologie a filosofie v reformaci*, str. 197 nn. Na str. 403 najdeme dokonce výrok, že „ku podstatě theologie patří kladný vztah k tzv. přirozenému a rozumovému poznání Boha“. K tomu srv. studii „Přirozené náboženství“, která vyšla ve sborníku Husovy fakulty 1919–1929, Praha 1930, str. 189–199. Ještě v září 1934 píše Hromádka v článku o VIII. mezinárodním kongresu filosofickém v Praze, 2.–7. září 1934, *Mezi filosofy*, in: *KR 7*, 1934, str. 274–279, že „protestantský theolog, je-li skutečným theologem, nenalézá snadno cestu k filosofickému myšlení. Dodnes nelze mluvit o *protestantské* filosofii jako období k filosofii katolické (buď tomistické nebo augustinské). Stane-li se protestantský bohoslovec filosofem, znamená to zpravidla ztrátu pevné bohoslovecké základny; tj. takový bohoslovec přestává být bohoslovcem.“ Jako doklad uvádí Hromádka Schleiermachera, Troeltsche, Ritschla a tehdy nedávný spor Barthův s Brunnerem. „Dnešní chvíle světového evangelictví jsou nadto údobím těžkého zápasu o theologii a církev. Na celém světě. Celý vnitřní zájem a všechna duchová energie protestantská jsou dnes vyčerpávány tímto zápasem, v Německu, Anglii i Americe. Proto nezbudil filosofický kongres v kruzích protestantských bohoslovců toho ohlasu jako mezi katolíky. Je to známka slabosti? Nebo únavy? Či důsledek osudových zápasů uvnitř protestantismu, o kterých těžko říci, jak skončí?“ (str. 276–277). Z celého článku zřetelně prosvítá, že se Hromádka ještě nevzdal myšlenky vybudování takové filosofie, která by dovolila v reformační linii myšlenkově zpracovat skutečnost víry adekvátními prostředky, tedy vybudovat „novou metafyziku

je dnes základní otázkou protestantské theologie, a že tento problém není dosud vyřešen a podrobné propracován. Reformace prý nepředstavuje v dějinách filosofie zvlášť plodnou kapitolu. V reformačním myšlení sice byly předpoklady pro novou koncepci filosofickou, základně odlišnou od filosofie antické i středověké: reformační víra dává náměty a směr k nové metafyzice vsutku křesťanské. Biblická koncepce Boha, člověka a světa čekala od počátku dějin křesťanských na své filosofické zpracování, ale nedošlo k tomu. Křesťanství zvítězilo prý v dogmatě a ve víře v církvech nad antickou spekulací a metafyzikou, ale ve vlastním myšlení filosofickém a theologickém používalo stále filosofických a metafyzických principů antických. Reformace znamená očistu evangelia, ale filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových. Proto se duch staré metafyziky vrací i do protestantské theologie. Hromádka vidí nápravu teprve v dialektické theologii. Theologický směr, určený jmény K. Barth, F. Gogarten a E. Brunner má po jeho názoru epochální význam „v dějinách reformační theologie a ještě více reformační filosofie“; má za to, že právě tato nová theologie „hledá případný noetický výklad reformační víry a pokouší se o adekvátní reformační filosofii“. „Theologie Bartha bude v mnoha svých tvrzeních revidována; její exegeze i některé nuance v jejím pojetí vztahu mezi Bohem a člověkem budou opraveny, ale její rozhodující místo v dějinách protestantské theologie a reformační filosofie je již dnes patrně velmi zřetelně.“

V tomto posledním odhadu se Hromádka mýlil; byla to právě tato theologie (a hlavně sám Barth), která ovlivnila i naši domácí theologickou diskusi ve směru zcela opačném; důsledkem jejího vlivu bylo u nás nejen prosazení takového hodnocení filosofie a zvláště možnosti „křesťanské“ (tj. také reformační) filosofie, na jaké jsme ukázali u Součka a u Lochmana, ale také to, že sám Hromádka se ke svým původním myšlenkám později už nevracel,⁴³ i když měly velký význam pro jeho rozhovor a spolupráci s Rádlem a vydaly mj. takový pozoruhodný plod, jako je jeho inaugurační přednáška (děkanská) „Problém pravdy v theologii“ z r. 1928. Tam se dočteme, že podle Hromádky je theologie předpokladem nejvyšších

vskutku křesťanskou“. Domnívám se, že na tento dodnes nerealizovaný program je třeba navázat. Ovšem okolnosti jsou dnes už pronikavě pozměněny; budovat dnes filosofii reformační by bylo podnikání značně anachronické. Viz k tomu můj článek *Perspektivy ekumenické práce u nás*, in: KR 32, 1965, str. 12–15.

⁴³ To je tím překvapivější, že se pokusil v několika svých textech program vybudování nové filosofie sám realizovat a že právě těmito pokusy také silně ovlivnil E. Rádla. Za jeden z nejpozoruhodnějších pokusů považuji v tom směru Hromádkovu Inaugurační přednášku *Problém pravdy v theologickém myšlení*, která vyšla samostatně v Praze r. 1928 a byla znovu otištěna ve sborníku *Theologie a církev*, Praha 1949, str. 57–71. Viz L. Hejdánek, *Pravda a skutečnost*, in: *O svrchovanost víry*, Praha 1959, str. 69–74.

motivů vědecké a filosofické práce. Rádl sám se vyjadřoval při vší blízkosti tomuto pojetí opatrněji;⁴⁴ i on ví, že podobně jako nad poznáním přírodovědeckým je filosofie, je nad poznáním filosofickým také oblast jiná, vyšší. Nemluví však o theologii, nýbrž o zjevení. Zjevení je ovšem předpokladem a základem i pro theologii; ve zjevení má však svůj zdroj i poslední smysl filosofie. „Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodniti ničím, co stojí nad ní. Jest absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení.“ „Zjevení jest zapotřebí, aby věda a filosofie byla možná“ Z Rádlova textu nikde nevyplývá, že by byl vztah filosofie (a vědy) k zjevení nutně prostředkován a spravován theologií. Proto se mi zdá, že pozdější Součkova⁴⁵ formulace, že „theologie nemůže chtít býti paní filosofie“ a že její volný poměr k filosofii je spíše projevem vědomí, že jsou obě spolumužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma“, zcela odpovídá Rádlovým intencím.

Předpoklady našeho řešení otázky, zda je možná „křesťanská“ filosofie, byly už porůznu naznačeny; pokusím se je shrnout a doplnit. Filosofii nelze uzavřít do nějaké ohrady a tvrdit, že k tomu, co je mimo tuto ohradu, prostě nemá přístup. Neexistuje nic, k čemu by filosofie neměla (hermeneutický) přístup, co by se vymykalo jejím interpretačním možnostem, její schopnosti porozumět a myšlenkově, pojmově své porozumění zpevnit, a co by se přitom nevymykalo lidskému porozumění vůbec (tedy také porozumění a přístupu theologie, neboť theologie je také pouze lidský myšlenkový přístup). Konkrétně pojem „přirozenosti“ myšlení je falešný, vnitřně nepevný a matoucí pojem; různé myšlenkové přístupy a postupy, pojmové struktury, argumenty a celá učení se mezi sebou liší svou správností či nesprávností, nikoli svou přirozeností či nepřirozeností. Neexistuje-li nic takového jako přirozené lidské myšlení, neexistují ani žádné přirozené předpoklady myšlení filosofického. Důsledkem tohoto rozpoznání je skutečnost, že předpoklady a principy, z nichž ta která filosofie vychází, jsou zásadně záležitostí volby, a tedy ničím jednou provždy daným. Není rozhodující, že tato volba se uskutečňuje (zejména na nižších myšlenkových rovinách) nevědomky; platnost a správnost volby může být zásadně vždy přezkoumána a původní volba může být napravena volbou novou. Není to záležitost snadná; předpokládá poměrně náročnou myšlenkovou výbavu, máme-li vědět, co činíme, volíme-li znovu. Ale zůstává mimo veškerou pochybnost, že rozhodnutí vycházet myšlenkově, filosoficky z určitých principů a východisek má vždy četné možné alternativy,

⁴⁴ E. Rádl, *Filosofie a theologie*, in: KR I, 1927, str. 2-7.

⁴⁵ J. B. Souček, cit. d. str. 29.

ať už viděné hned nebo takové, které teprve musejí být odhaleny. Jestliže mezi těmito různými alternativami má a de facto musí volit theologie, musí být stejná možnost přiznána i filosofii. Jako nemá žádnou „přirozenou“ podezřívku theologie (ve formě naturální theologie), nemá takovou podezřívku, resp. sama není takovou podezřívku ani filosofie. Každý typ filosofického myšlení, každá podoba filosofie i principů, z nichž vychází, mají dějinný charakter, jsou svázány s dobou, s epochou, s kulturní sférou a jako takové mohou být a vždy dříve nebo později jsou rozpoznány. K jakýmkoli svým pozicím i východiskům může filosofie zaujmout kritický postoj, může je přezkoumávat – a tudíž je schopna najít prostor pro příslušný odstup. Filosofii tedy nemůže být žádným apriorním způsobem odepřena možnost věcného a legitimního přístupu ke křesťanství, k jádru křesťanské zvěsti, k víře.

Křesťanství, křesťanská zvěst ovšem nemůže být počátkem, zdrojem filosofie, nemůže se stát výchozí pozicí filosofie, protože v sobě fakticky určité filosofické či předfilosofické prvky již obsahuje. Tyto prvky jsou tak málo závazné (i pro věřícího křesťana) jako přírodovědecké, historické (dějinné) nebo vůbec světonázorové momenty, které v křesťanství jsou; mohou být dějinně zařazeny a klasifikovány, popsány atd. Tyto prvky mohou být předmětem filosofické kritiky, ale nemohou být považovány za normu filosofie, ani „křesťanské“ filosofie. Z toho vyplývá: žádná, ani sebekřesťanštější filosofie není a nemůže být původně křesťanská, tj. nemá a nemůže mít jednou provždy své definitivní zakotvení a místo v křesťanské zvěsti. Z historické zkušenosti víme, jak často stály tzv. křesťanské kategorie dokonce po dlouhá staletí v největším napětí s vlastním kérygmatem a že mohly být nahrazeny teprve ve chvíli, kdy byly objeveny jiné, přiměřenější. Křesťanská filosofie nemůže být proto založena tak, že bychom navázali na filosofické prvky, kterých už jednou bylo k interpretaci kérygmatu použito a které jsou v některých případech identifikovatelné i v Písmu (totéž platí o prvcích kritiky filosofie, dobově podmíněných stejně jako filosofické prvky, proti nimž se obracejí). Naopak je filosofie povolána k tomu, aby tyto prvky odhalovala, identifikovala, historicky zařadila a hodnotila, aby tak napomohla plastičtějšímu porozumění tomu, co je v křesťanské zvěsti podstatné.

Filosofie také nemůže svou křesťanskost konstruovat; nemůže konstruovat filosofickými prostředky ani některé partie křesťanského učení, ani podezřívku, na níž by kérygma mohlo spočinout, z níž by pak myšlenková stavba křesťanského učení mohla vyrůstat. To je jen pozitivní pojetí „přirozenosti“ nebo jeho obdoba. Podstata filosofie je hermeneutická: filosofie promyšlenou stavbou celé své teorie, celého svého myšlenkového

aparátu usiluje vždy postihnout něco, co není filosofickou konstrukcí, ale v čem je zakotven smysl filosofického podnikání. Ne tedy konstruovat, vytvářet, formovat, ale postihnout, pojmout, porozumět, zmocnit se (ve smyslu přijmout moc) a sloužit (tj. tuto moc uplatnit správným směrem) – to je cílem i podstatou filosofie. Nepřehlédnutelnou součástí této hermeneutické funkce je ustavičná kontrola sebe samé, reflexe, vždy znovu zkoumající povahu a základ filosofického podniku samotného. Proto také již počátek „křesťanské“ filosofie musí být filosofický, musí to být filosofie. Již na začátku jsme řekli, že neexistuje žádná mimofilosofická instance, která by filosofii zakládala. Není to nic v křesťanství ani nic z toho, co je obsahem křesťanské zvěsti, co by zakládalo filosofii jako takovou. Z křesťanství, ba dokonce ze samotné víry žádná filosofičnost nevyplývá; křesťanství k filosofii samo ze svých zdrojů nevede. Proto žádná filosofie nemůže být označena jako křesťanská na základě nějaké legitimace o původu, zdrojích a poslání této formy systematické reflexe.

Jestliže však ani křesťanství nevede k filosofii, ani filosofie ke křesťanství (často citovaný výrok Baconův, že „trocha filosofie přiklání lidského ducha k ateismu, ale hloubka ve filosofii přivádí lidské duše zpět k náboženství“,⁴⁶ zůstane iluzí, i když jej přeformulujeme ve smyslu vývodů této práce), neznamená to, že jen potvrzujeme, že tzv. křesťanská filosofie je opravdu nemožná? Nikoli; zatím neznamená víc, než že eventuální „křesťanskost“ filosofie (tj. určité filosofie) nelze ztotožnit se žádným filosofickým směrem, ani ji takovým způsobem vymežit. (Např. rozlišovat „křesťanský způsob argumentace“ od jiných způsobů apod.) Křesťanská filosofie je taková filosofie, která svými prostředky (které nejsou dány křesťanstvím ani z něho nejsou vyvozeny) usiluje o pojmové, myšlenkové uchopení, postižení, interpretaci křesťanské zvěsti, ale která to nečiní zvnějška, tj. z naprosté distance vůči křesťanství jako celku, nýbrž z vnitřní motivace, vyvolané situací oslovení ze strany křesťanské zvěsti. Přesněji, přiměřeněji řečeno: z vnitřní motivace, vyvolané situací oslovenosti, prostředkované křesťanským zvěstováním, přímým nebo nepřímým.

Člověk není totiž oslovován theologicky řečeno – Božím slovem nezávisle na situaci, v níž je, nýbrž naopak s podstatným ohledem k ní, zejména k jejím podstatným aspektům. Konkrétně vztaženo: věřící filosof může a vposledu musí být osloven jako filosof (tj. i jako filosof), má-li být vůbec

⁴⁶ F. Bacon, *Valerius Terminus*, in: *The Philosophical Works of Francis Bacon*, London – New York 1905, str. 188: „And most sure it is, and a true conclusion of experience, that a little natural philosophy inclineth the mind to atheism, but a further proceeding bringeth the mind back to religion.“

osloven; a na toto oslovení může a vposledu musí odpovědět rovněž jako filosof (tj. i jako filosof), má-li jít o skutečnou životní odpověď, o odpověď celého člověka. To znamená, že také filosofie musí být vtažena do oné podstatné, základní proměny, do onoho životního obratu a převratu, do oné radikální, hluboké, do největších hloubek sahající změny celoživotní orientace. Na filosofii musí být také vidět, že víra přemáhá a přetváří, proměňuje celý svět; víra nejen přenáší hory, ale vnitřně proměňuje dokonce filosofii. To nemůže mít jen mimofilosofické důsledky, jestliže filosof „uvěří“ nebo jestliže se věřící člověk „stane filosofem“. Vzniká ovšem otázka, jaké jsou důvody pro to, takovou filosofii nazývat „křesťanskou“. Jistě to je možné; pojetí, které tuto možnost kategoricky popírá, zůstává nezdůvodněno. Ale má to smysl? A jaký?

V řadách křesťanů se rozrůstá přesvědčení, že také rozlišování lidí na křesťany a ty ostatní nemá mnoho smyslu. S druhými lidmi má člověk jednat jako jejich bližní, ať to jsou křesťané či nikoli; na své křesťanství se nikdo nemůže odvolávat, aby snad reklamoval výsadní postavení (v jakémkoli smyslu). Křesťansky věřící člověk nemá jiné poslání a není povolán k jiným úkolům, než před jaké je postaven každý člověk. Křesťané nemají v tomto světě dělat nic jiného, než co mají dělat všichni. Podobné je tomu ve filosofii: křesťanská filosofie nemá jiné úkoly a jiné poslání než filosofie vůbec. Všechny její pracovní výsledky musí proto obstát filosoficky tak, jako kdyby vůbec nebyla křesťanskou filosofií. Rozlišení mezi filosofováním křesťanským a ne-křesťanským je sice zásadně důležité, ale přesto nejde o rozlišení poslední důležitosti: správnost, pravdivost je víc než křesťanskost. Křesťanská filosofie se rozhodne pracovat s konkrétní filosofickou interpretací určitých tradičně křesťanských témat; učiní-li to vpravdě hluboce, na úrovni, s přesvědčivostí vskutku filosofickou (ne tedy pouze s přesvědčivostí omezenou na okruh křesťanských zájemců), pak to znamená filosofický čin, z něhož budou žít také filosofové, kteří vědomě z křesťanství a jeho tradičních témat myšlenkově nežijí, kteří se pro jejich interpretaci filosofickými prostředky nerozhodují. Tímto způsobem ovlivnil filosofii 20. století např. Kierkegaard; ne všichni filosofové existence mohou být označeni v našem velmi omezeném, dokonce relativním smyslu za myslitele křesťanské. To jen dokládá naše předchozí teze. Existují však základní možnosti afinity mezi křesťanstvím a mezi filosofií: některé typy filosofie jsou křesťanství bližší, jiné vzdálenější, jak to formuloval již Souček.⁴⁷

Ona afinita je však proces, nikoli stav: určitá filosofie se křesťanství buď blíží, nebo se od něho vzdaluje. Stále větší postupné přibližování se může

⁴⁷ J. B. Souček, *Theologie a filosofie*, str. 25.

stát legitimním filosofickým programem, pokud není opuštěna sama filosofičnost. A v tomto programu, resp. v jeho realizaci spočívá eventuální „křesťanskost“ filosofie. Zbývá se alespoň orientačně rozhlédnout po tradičních křesťanských tématech, jichž se taková filosofie musí svými filosofickými prostředky chopit.

V práci jsme ukázali, jak ústředním tématem je pro takovou filosofii víra, tj. nikoli pouze předtheologická nebo theologická reflexe víry, nýbrž víra pojatá jako základní struktura životní orientace, jako podstatná životní zakotvenost. Filosofie musí učinit předmětem svého zkoumání, v čem vůbec taková zakotvenost obecně spočívá. Sem náleží problém předmětné neuchopitelnosti člověka stejně tak jako (Boha), tj. ve filosofické reinterpretaci „absolutní pravdy“, „absolutní budoucnosti“ atd., dále otázka transcendence, tj. jednak lidského transcendování, znamenajícího, že člověk není jenom to, čím je, ale také otázka transcendentna, tj. transcendentního „prostoru“, který vůbec dovoluje, aby člověk měl kam transcendovat, otázka struktury a orientovanosti tohoto prostoru, nepředmětné skutečnosti vůbec. Časový aspekt této struktury určuje významné místo otázky času, časovosti, dějin a dějinnosti. Zvláštní místo má téma „budoucnost“, jak se ostatně ukázalo již v průběhu práce; s tím úzce souvisí také otázka nového, novosti, vzniku, trvání, zániku, otázka stvoření a otázka smrti. Řada uvedených témat zasahuje až k základním problémům přírodovědeckým, kosmologickým apod.; to jsou končiny jen velmi nesnadno přístupné theologickému pojednání, jak se jeho povaha ustálila v průběhu dlouhých tradic. Vedle těchto a řady dalších témat, která vyžadují přiměřenou organizaci problematiky předmětné sféry myšlenkové intencionality, se vynořuje obrovský komplex problémů, které jsou svým původním ustavením záležitostí nepředmětných myšlenkových intencí. Tím se především objevuje téma předmětného a nepředmětného myšlení,⁴⁸ otázka zpředměťování vůbec, otázka vztahu mezi nepředmětnou a předmětnou stránkou skutečnosti a korelativní otázka vztahu obou intencionálních složek myšlení. V tomto kontextu se pak ukazuje jako zvláště důležitý problém tázání⁴⁹ samého, a konečně jedna z nejdůležitějších a zároveň nejobsáhlejších otázek filosofických, otázka řeči, jazyka, slova.⁵⁰ Sem náleží ostatně i obrovský komplex problémů hermeneutiky, které jsou zejména v poslední době velmi intenzivně zkoumány jak ze strany filosofů, tak ze strany theologů. Zcela speciální poslání

⁴⁸ Srv. L. Hejdánek, *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“*, in: *Podoby*, II, Praha 1969, str. 109–121. (Ve sborníku *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, Praha 1997, str. 32 nn.; tam i jiné.)

⁴⁹ L. Hejdánek, *Člověk a otázka*, in: *Podoby*, I, Praha 1967, str. 129–141.

⁵⁰ L. Hejdánek, *Svět řeči a řeč světa*, in: *FČ* 17, 1969, str. 714–720.

mají pokusy o filosofickou interpretaci tradičních křesťanských obsahů v perspektivě ekumenické.⁵¹ Svým způsobem se celému výčtu zdánlivě vymyká poslední, který chceme uvést, totiž problém filosofické interpretace smyslu podstatné vázanosti víry na osobu Ježíšovu.⁵² Tato kardinální úloha, před kterou se každá filosofie, která si za svůj cíl zvolila filosofické proniknutí k smyslu křesťanství, musí vposledu postavit, je však ve skutečnosti základním motivem všeho shora uvedeného množství filosofických úkolů a pokus o její řešení bude mít vždy tak trochu charakter integrace a vyvrcholení všech jednotlivých myslitelských podniků, které „křesťanská“ filosofie na sebe vezme.

Závěr

Způsob položení otázky, jaký byl předloženou prací realizován a zdůvodněn, radikalizuje přesun v problematice, která vyznačuje theologické i filosofické (křesťansky orientované) myšlení v posledních desetiletích. Tímto přesunem se moderní řešení zcela loučí s dřívějšími projekty, které se pokoušely přiblížit se fenoménu křesťanství přes předsín náboženství. Filosofie náboženství nepřestala mít své místo v rámci filosofie kulturních dějin, ale ukázala se být pro hermeneutické pokusy o filosofickou interpretaci křesťanství spíš překážkou než předpokladem. Naopak porozumění jádru křesťanského kerygmatu vede filosofii k nejvyhrocenější distanci ode všech vazeb na náboženství a náboženskost a umožňuje v některých případech klást nejzákladnější otázky (např. otázku theismu a atheismu, ale i celou řadu dalších) mnohem ostřeji, než to činí theologie.

Jednou z těchto – alespoň dosud za možnosti theologie sahajících – vyostřených otázek je ta, která se stala tématem naší studie: je možná filosofická alternativa theologické reflexe víry? Cílem této práce nebylo a ani nemohlo být takovou reflexi plně realizovat, nýbrž pouze v určitých uzlových bodech ukázat na významné důsledky takto postavené otázky, zejména však na předpoklady, bez nichž by přestala být otázkou smyslu-plnou. Jako celek nepředstavuje, pokud jde o řešení, tato práce víc než pouhé předběžné ohledání terénu a v tom smyslu jakési stručné shrnutí myšlenkové práce, orientované tímto směrem zvláště naléhavě v po-

⁵¹ L. Hejdánek, *Perspektivy ekumenické práce u nás*, in: *KR* 32, 1965, str. 12-15.

⁵² L. Hejdánek - P. Pokorný, *Ježíš - víra - christologie*, in: *KR Thpř.* 29, 1962, str. 45-53; zde str. 9nn.

sledních 12–13 letech.⁵³ Jde tedy vlastně jen o vytyčení směru další práce, která o řešení bude usilovat.

Nicméně pročištění terénu a přezkoumání souvislostí, v nichž je otázka oním specifickým způsobem postavena, je nezbytným předpokladem cílevědomého sledování oné cesty. Ukázkou, jak smysluplná je postavená otázka a k jakým důsledkům už samo její postavení vede, je způsob, jímž se postupně přestrukturovává náš pohled na dějinné setkání a střetnutí dvou světodějných tradic překonání mýtu. V práci nešlo o vyčerpávající pohled na tento dějinný proces, ale o plastický rozvrh základních rovin a tendencí, které se v uvedeném střetnutí oboustranně projeví. Řada detailnějších rozborů a pohledů na jednotlivé aspekty celkového problému mohla být v zájmu přehlednosti odsunuta s poukazem na práce, které jsem k příslušným tématům již publikoval.

Z práce jistě dostatečně vyplývá, že mi nešlo o otázku akademickou, nýbrž v hlubokém smyslu existenciální. Jedním z trvalých existenciálních problémů filosofových je a zůstane, jak obstojí jako existence (tj. existenciálně) ve světle své vlastní existenciální analýzy, a právě tak i opačně, do jaké míry se mu v jeho analýzách daří nejen vyslovit a deklarovat, ale na filosofické rovině a nejpřísnějšími filosofickými prostředky také realizovat svá předfilosofická a mimofilosofická, životní, existenciální rozhodnutí či dokonce takový životní obrat, takovou dějinně i osobně novou orientaci, která – hluboce viděno – takovému existenciálnímu rozhodnutí předchází nebo která je přinejmenším spoluzakládá a přesahuje, předchází do otevřené budoucnosti a vede vpřed. Pojmově, myšlenkově uchopit tuto skutečnost, tj. filosoficky před touto skutečností a pro ni udělat, co je v lidských silách, a pak umlknout a předat slovo jí samé, to je ten poslední a nejvyšší filosofický čin. Nikoli odkrýt pravou skutečnost, aby byla ve své nezakrytosti vidět, nýbrž nechat umlknout mluvení, aby zaznělo a bylo slyšeno, uslyšeno slovo, řeč, oslovující výzva: aby promluvila pravda a aby uprostřed všech svých otázek se sám tázající dostal do postavení dotazovaného: jak obstojíš, tak jak jsi, před pravdou, která tě oslovuje? A to právě ve chvíli, kdy se domníváš, kdy si jsi jist, žeš učinil vše, aby pravda zazněla, aby jí byla cesta k člověku, k lidem učiněna přímou. Snad právě proto je a vždy zůstane filosofie pouhou láskou k moudrosti (a k pravdě) a nikdy se nestane moudrostí (ani inkarnovanou pravdou).

⁵³ Předložená práce úzce souvisí a přímo navazuje na texty, publikované autorem ve zmíněných 12–13 posledních letech. Proto jsou tyto starší studie citovány a také uvedeny v seznamu literatury: podle možnosti a potřeby se v předložené práci omezují na stručné poukazy nebo krátká shrnutí toho, co už jsem napsal jinde. Pro posouzení celkové koncepce je ovšem předložený text v zásadě dostačující.

Pochopení, že tento výhled je důvodem k naději a radosti a nikoli k rezignaci a smutku, náleží k počátkům i koncům filosofie, která si předsevzala se vnitřně připravit k tomu, aby sebe samu poskytla, dala do služby víře jako prostředek její autoreflexe, jejího sebepochopení.