

4.10.
11.10.
18.10.
25.10.
1.11.
8.11.
15.11.
22.11.
29.11.
6.12.
13.12.
20.12. Filosofická teologie jako „pisteologie“
10.1. nekonalo se (Charta 77)
17.1. Kosmologická dimenze víry
24.1. PISTIS a LOGOS

Problém filosofické theologie

0 - Předběžné úvahy

0.01 - První významy slova a ustavení oboru

"Filosofická theologie" se objevuje zároveň se samotnou filosofií, jak se můžeme domnívat na základě zlomků, byť relativně chudých. "Bůh" či "bozi" nejsou pro první filosofy problémem - jde o termíny, ale i o tematiku, jak byly převzaty z dob a tradic předfilosofických. Thales např. má za to, že "vše je plné bohů" (zl.). Ani tam, kde se filosofové velmi kriticky vyjadřují o mýtech homérských a hesiodovských, nemusí jít a dlouho vskutku nejde o odmítání samotné myšlenky na bohy, nýbrž o kritiku falešných a z filosofického hlediska nedržitelých představ a pojetí. Spojení slov THEOS a LOGOS se však začíná vyskytovat až relativně pozdě.

0.02

Nejstarší filosofické užití slova THEOLOGOS resp. THEOLOGIA najdeme v Platónově Politeii ("Ústavě", II.knize, 379a;)

0.03

Povaha "theologie" jako jedné ze tří základních disciplín "první filosofie" v Aristotelově pojetí.

0.04

Slovo "bůh" není jediné, které má svůj předfilosofický význam a které si filosofové navzdory tomu osvojili. Filosof musí mluvit jazykem, terminologií a frazeologií své doby. Zároveň s osvojením příslušného slova či termínu mu však filosof musí dát přesný nebo alespoň přesnější význam, tj. musí takové slovo svázat s určitým pojmem (přesněji: s určitým hnízdem 'věcně' příbuzných dvojic či dvojčat pojem/intencionální předmět, neboť filosofie mohla vzniknout a rozvíjet se pouze na základě vynálezu pojmů a pojmovosti). Konkrétně to znamená, že tam, kde filosofové užíli slova THEOS, ustavili zároveň 1) pojem boha a 2) konstruovali "boha" jako intencionální předmět. Jediné, co zbylo z dosavadního významu slova "bůh", byly jisté konotace, které se nedostaly pod tlak kritiky (což znamená, že šlo o ne-předmětné konotace, neboť předmětnosti v přísném, striktním smyslu nemohlo být dosaženo před vynálezem a používáním pojmů). Tyto specifické nepředmětné konotace však právě ve filosofii hrály tematicky takřka zanedbatelnou úlohu a bylo jich spíše využíváno k budování (a někdy jen předstírání) jakéhosi neurčitěho souhlasu s obecným míněním (neboť filosofie si kontakt s veřejností musí vždycky nějak zachovávat).

0.05

Filosofická kritika mytických představ o bozích je pouze jednou složkou kritické práce filosofů, zásadně rozlišujících mezi skutečným (pravým) věděním a naproti tomu pouhým domněním. To je zřejmé např. z Xenofanovy kritiky antropomorfních představ, že bohové se podobají lidem. Tento filosof problematizuje oprávněnost lidských nepoučených představ a domněnek (DOXA), ale proti nim staví pravé (filosofické) poznání a skutečné vědění (EPISTÉMÉ). Filosofie pak proti obecným představám trvá podle něho na tom, že je jeden nejvyšší bůh, který není nikomu a ničemu podoben. Právě na něho navázal Aristotelés (a mnohem později Tomáš Akvinský) myšlenkou "nehybného hybatele", pouhou myšlenkou pohybujícího vším.

0.06

Můžeme tedy uzavřít, že filosofická theologie se pokusila filosofickými, tj. pojmovými prostředky "uchopit" nejvlastnější povahu onoho jsoucna, které od pradávna (a přesný údaj nelze poskytnout) bylo nazýváno bohem nebo božstvem. Staří řečtí filosofové převzali tedy mytické pojmenování i samo "téma", ale jejich cílem bylo pojmut "boha" či "božství" s takovou myšlenkovou přesností, s jakou se Thaletovi nebo Pythagorovi a pak mnoha dalším zdařilo pojmově uchopit třeba trojúhelník. V každém případě lze mít za to, že popírali jen mytické podání, nikoliv samu jsoucnost toho, k čemu se toto podání odnášelo. Byla to vlastně hermeneutická práce: filosof se chtěl oprostít od pouhých domněnek, odedávna všelijak tradovaných neučenými lidmi, a chtěl myšlenkově uchopit boha jako skutečnost, jako skutečné jsoucno.

Problém filosofické theologie

4.10.96

0.01

Filosofie se může zabývat čímkoliv (což neznamená, že se čímkoliv zabývat musí). Tudíž: pro filosofii neplatí žádné zvnějška uložené tabu – vše se může legitimně stát tématem filosofického zkoumání. Takovým tématem se proto může stát také božství, božstvo, bůh. Není žádné instance, která by takové právo mohla filosofii udělit nebo naopak odeprít. Otázkou zůstává jen to, zda filosofie, respektive ten který filosof, to považuje za potřebné a sdostatek významné se takovým tématem vskutku zabývat.

0.02

Filosofie ovšem může tématizovat cokoliv, nemůže se nikdy zbavit povinnosti řádně zdůvodňovat své počínání. Předpokladem takového zdůvodnění je to, že si filosof je co nejlépe a co nejpřesněji vědom toho, co dělá, když něco tématizuje, i co dělá, když to zdůvodňuje – zkrátka, když neustále podrobuje kritické reflexi své myšlení a jeho postupy. Jednou z významných pomůcek takové sebekontroly je srovnávání vlastních postupů s tématicky blízkými postupy a cestami jinými, nefilosofickými. Nejbližší takovou myšlenkovou cestou je náležitým způsobem specializovaný postup vědecký, v našem případě teologický nebo religionistický. Vyřídíme si nejprve historicky i věcně méně napjaté vztahy mezi filosofii a religionistikou.

0.03

Filosofie se kriticky vztahuje jednak k samotné religionistice především tam, kde religionistika zjevně nebo skrytě, vědomky nebo nevědomky vychází z nějakého filosofického předporozumění. V tom se tento vztah neliší od vztahu filosofie ke kterékoliv vědecké disciplíně jiné. Důležitější je ovšem rozdíl a napětí mezi filosofii náboženství a religionistikou jakožto vědou o náboženství (lépe než náboženskou, podobně jako je lépe neužívat termínu náboženská filosofie). Naproti tomu nejsou takřka žádné nebo jen velmi malé třecí plochy mezi filosofickou theologií a religionistikou (pokud si obě strany náležitě vymezí svou metodiku a svůj pojmový aparát). Religionistika vskutku vědecká musí nezbytně své téma, totiž religio, objektivovat, tj. učinit je svým „předmětem“; a když mluví o „bohu“, soustřeďuje se na náboženské resp. zbožné „chování“ (včetně myšlení), aniž by je chtělo, mohlo a dokonce smělo sdílet. To je však přesně to, čemu se v případě „boha“ (či božství atd.) musí filosof vyvarovat: filosof se nemůže domnívat, že porozuměl náboženskému chování, dokud se určité struktury tohoto chování nepokusí myšlenkově rekonstruovat a tak se touto konstruující aktivitou alespoň zčásti (tj. modelově, zkusmo, hypoteticky) na něm podílet.

0.04

Filosofie se od nejprvnější chvíle ocitali v situaci myslitelů, kteří k běžné zbožnosti a představám, jež ji provázely, měli nutně dvojí, vnitřně rozporný vztah. K podstatě každé opravdové filosofie (jak říkal Platón, ALÉTHINÉ FILOSOFIA) náležel opovrhlivý vztah k náboženským tradicím, ale zároveň také pokus o jejich vytěžení a „pozitivní“ reinterpretaci (rozumí se z jejich hlediska pozitivní, jakoby „přejnou“). Proto nacházíme i u nejstarších filosofů neklamné doklady pokusů o jakousi na tradicích co možná nezávislou, někdy výslvně protitradiční filosofickou teologii. Thalés učí, že „vše je plno bohů“ (podle Aristotela, zl. A 22), Anaximadros prohlásil za bohy „nesčíslné oblohy“ (zl. A 17), Anaximenes jako první ztotožnil ARCHÉ (totiž vzduch) s bohem (zl. A 10), Pythagoras má na své žáky vypjaté požadavky rituální se spoustou povinností a zákazů, včetně uctívání bohů i zbožněných mrtvých, Alkmaion považoval nebeská tělesa za bohy resp. božské bytosti, termín „božský“ se stává termínem filosofickým, někteří filosofové dokonce sami sebe chápou jako nějaké velekněze a mágy (např. Pythagoras nebo i Parmenidés, zvláště však Empedoklés, který se přirovnává k nesmrtelnému bohu), dokonce největší kritik náboženského antropomorfismu, totiž Xenofanés, si vymýšlí jediného nejvyššího boha (nade všemi ostatními bohy), nehybného, ale „beze vší námahy vše konajícího myšlenkou ducha“ (zl. B 25), a tvrdě kritizoval pro bezbožnost stejně ty, kdo říkají, že bozi vznikli, jako ty, kdo říkají, že zemřeli, protože v obou případech „se děje, že někdy bozi nejsou“ (zl. A 12), Hérakleitos říká, že všechny lidské zákony „jsou živeny jedním božským“ (zl. B 114), a že „bohu je vše krásné, dobré a spravedlivé“ (zl. B 102), a mluví také o „božském rozumu“, který nás obklopuje a objímá (PERIECHEI), Parmenidés vypráví ve své básni o božských dívkách (DAIMONES, zl. B 2, 3) a o

bohyni, která vše řídí (zl. B 12), již zmíněný Empedoklés pojmenovává své „elementy“ jmény bohů (Zeus, Héra, Hadés a Nestis, zl. B 6), a dokonce prý i atomisté mluví o bozích, např. Démokritos říká, že „bozi vznikli s ostatním horním ohněm“, rozpumí se z jemnějších atomů (zl. A 74). Snad nemusím dál pokračovat. Stačí jen ještě připomenout Platóna s jeho Demiurgem, stvořitelem božského světa ai bohů samotných, a jeho žáka Aristotela, který konstruuje svého nehybného hybatele jako geometrickou konstrukci trojúhelníku.

0.05

Už jen z uvedeného letmého přehledu je zřejmé, že filosofové vůbec neměli v úmyslu popírat božství nebo bohy, že někteří dokonce měli tendence výslovně monotheistické, ale že v jedné věci si byli blízcí, totiž že nepovažovali žádné podání, žádnou tradici, v Řecku především homérskou a hesiodovskou, za nějakou filosofickou autoritu, ale že ji často zcela nemilosrdně kritizovali. Tak jako Thaletovi a dalším byli třeba egyptští kněží se svými zeměměřickými praktikami v nejlepším případě inspirací v jejich teoretickém ustavení a vypracování geometrie, tak se jakákoli mytická a náboženská tradice mohla pro opravdové filosofy stát pouze inspirací pro ustavení theologie jakožto filosofické disciplíny, filosofické vědy o bohu či božství atd. Tu a tam se sice ozvaly hlasy skepse, ale pochybnosti se netýkaly samotných bohů a božství, nýbrž lidské schopnosti se vědeckým či filosofickým způsobem tohoto tématu nějakým rozumově pronikavým krokem či postupem zmocnit. Snad nejpozoruhodnějším presokratikem v tomto ohledu byl již zmíněný Xenofanés. Podívejme se na tohoto „předchůdce“ myšlenky negativní theologie.

0.06

(Anaximénés)

0.07

Nový děkan ve své nedávné inaugurační řeči navázal na Pavlovu řeč na Areopágu. Chtěl bych alespoň náznakem poukázat na tu stránku, která zůstala ve stínu. To, že Řekové ve své „všelijaké nábožnosti“ postavili alespoň skrovný pomníček či oltářiček neznámému bohu, nemusí být nutně vykládáno jako výraz náboženské bezbřehé tolerance, vyvěrající z nejistoty nábožensky a kulturně zmatené doby, ale – třeba právě v duchu Xenofanovy veskrze pozitivní skepse, pokud jde o bohy a božství, jak je chápou právě oni „všelijak nábožní“ lidé. Všimněme si dobře: Xenofanés nezůstává u pozice onoho čapkovského četníka, citujícího ošuntělou frázi, že „jsou věci mezi nebem a zemí“ (po čemž se „dojatě vysmrká“). On sám má alespoň do určité míry vyhraněné pozitivní pojetí. Má však své nejvážnější pochybnosti o „všelijak nábožných“ lidech: z těch nikdo bohy nespátřil a nikdo také nebude o bozích nic přesného vědět, dokonce ani to, co on – Xenofanés – tu právě vykládá. Dokonce i kdyby někdo náhodou vyslovil nebo kdyby náhodou pomyslel něco zdařilého, nebude to proto, že o tom má nějaké kvalitnější vědění než jiní lidé, ale dojde k tomu pouhou náhodou. Aby to opravdu nebyla jen pouhá náhoda, je zapotřebí ještě něčeho dalšího, ne se pouze šťastně strefit (a to znamená ani jen napodobit někoho jiného, kdo se šťastně strefil), protože je třeba *vědět*, že jsme se strefili, nejenom se strefit, a vědět – to zase předpokládá plně vědoucí sebepochopení a ergo také zdůvodnění. Právě proto může sebe jako filosofa z té masy „všelijak nábožných lidí“ zčásti přece jenom vyjmout: všichni ti lidé nejenže nemohou o bozích nic přesného vědět – v tom by Xenofanés sám na tom asi nebyl o mnoho lépe. Jenže on ví – tu předjímám Sókrata – že nikdo nic přesného o bozích nemůže vědět, a pokud přece jen aspoň něco nepřesného, musí přesně vědět, jaké jsou mantinely, meze toho jeho nepřesného vědění, tj. musí vědět, co ví a co neví.

0.08

Filosofie je tedy, jak jsme si ukázali, od počátku a téměř bez výjimky spjata s myšlením o božství, bozích, případně nejvyšším nebo jediném bohu – není tedy v přísném slova smyslu „ateistická“, ale je protimytická, tj. je ostře kriticky zaměřena proti běžnému chápání nebo rozšířeným představám o bozích a vůbec božských věcech. Z toho vyplývá, že filosofie si své obrazy bohů nebo boha chce vytvářet sama, a to ne na základě nějaké náboženské či zbožné (obvykle lidové) tvořivosti, nýbrž náležitým způsobem, jaký je filosofie důstojný. A tento náležitý způsob má svůj dobrý vzor v geometrii (první filosofové byli také prvními vědeckými geometry, nikoliv pouhými zeměměřiči: Thaletovi je připisována známá, dodnes platná geometrická poučka, a podobně i Pythagorovi zase jiná, ještě známější. Ideálem a cílem prvních filosofů – pokud jde o boha – je myslit pojem boha tak

precizně, jako geometr myslí pojem trojúhelníka nebo čtverce. My ovšem dnes vidíme, že tu jde zároveň o víc, totiž o konstrukci boha jako intencionálního předmětu. Filozofové si tedy svého boha (nebo své bohy) konstruují – na to musíme myslet zejména v případě Aristotelovy první příčiny nebo nehybného hybatele apod. Jedinou výjimkou mezi předhelenistickými filozofy v tom, že neodmítá tak ostře každý mýtus jako oni, je Platón. Proto také termín THEOLOGIA a THEOLOGOI má u něho spíše kuriózní význam (totiž jako státní cenzorství v Platónově ideální obci, POLIS). Teprve u Aristotela jde o skutečnou vědeckou (= filozoficko-vědeckou) disciplínu, a dokonce nejvyšší ze tří základních, tzv. teoretických filozofických věd (matematika, fyzika, theologie).

0.09

Přidržíme se alespoň pouze metodicky a provizorně oné Aristotelovy trojiny, ale provedme některé nezbytné opravy a v jednom bodě zásadní revizi. To, co Aristotelés jmenuje jako matematiku, by měla být spíše „filozofie LOGU“ (ev. logologie, filozofická logika) jako filozofické zkoumání toho, co sjednocuje mnohost v celek jediného jsoucna, aniž by sama mnohost byla popřena či vyloučena (nejde tedy o „logiku“ v tradičním smyslu, která nebyla chápána jako filozofická disciplína, nýbrž jako nástroj, instrument, ORGANON). Na místě Aristotelovy FYSIKY by měla stát pod analogickým názvem „filozofická fyzika“ (ev. fysiologie) jako filozofické zkoumání konkrétního pořádku, v němž po sobě následují jednotlivé fáze rození (vzniku zrodem), růstu a posléze umírání (zániku smrtí) pravých jsoucenc (tj. jsoucenc vnitřně sjednocených). Sjednocenost a pořádek mají základní důležitost pro všechna jsoucna, a to pravá i nepravá. (Nepravá jsoucna mají garanta své sjednocenosti nikoliv uvnitř, nýbrž vně, takže se sama nestávají subjekty, ale potřebují ke své sjednocenosti jiné, vnější subjekty. Říkáme pak, že jejich sjednocenost je subjektivní, nikoliv subjektí. Co však máme podniknout s „filozofickou theologií“? Právě zde bude muset naše revize jít ke kořenům. To pak vrhne nové světlo i na filozofickou logiku a fyziku.

0.10

Řecká pojmovost, bez níž by nebyla možná filozofie ani geometrie a bez níž by ergo nebyla možná ani filozofická theologie, umožňovala a dodnes umožňuje myslet co nejpřesněji nejen čísla a geometrické útvary, ale mnohé další. Pokroky vědy jsou od nové doby podmíněny a přímo spjaty s kvantifikací, s matematizací. Ještě Kant říká, že v každé vědě je tolik vědy, kolik v ní je matematiky. Myslím ovšem, že není třeba nějak zvlášť dokazovat, že matematizace není jedinou perspektívou pojmového myšlení; představuje však pro myšlení jednak významný trénink, jednak jakýsi ideál přesnosti a přísnosti. Je proto zcela pochopitelné, že právě i Aristotelés, který jinak měl pro živé bytosti a život vůbec mimořádné porozumění a velice se o ně zajímal, chtěl boha myslet co nejpřesněji. A protože – byť ne vždy výslovně – navazoval také na filozofické předchůdce, je dobře pochopitelné nejen to, že navázal na Xenofanovu velmi redukovanou pozitivní theologii, ale že také do krajnosti využil jeho myšlenky jediného (nejvyššího) boha, který – sám nehybný – vším bez námahy hýbe. Aristotelovi nešlo o myšlenkové postižení boha jako pohyblivého, a už vůbec ne jako živého. Vždyť zcela zřetelně vytýká první filozofům jejich tzv. hylozoismus (což je chyba, měl říci archeozoismus). Také kritika Platónovy kosmogonie v Timaiovi je naprosto výmluvná. Jejím důsledkem je ovšem povážlivá ztráta obou zdrojů pohybu (Démurga i beztvarého toku). To vede Aristotela k mimořádnému zájmu o povahu pohybu samého – ale s naprostou samozřejmostí považuje pohyb za něco druhotného, odvozeného, tedy nikoliv pravého, pravdivého (nejblíže pravdě je pohyb přísně kruhový, např. pohyb nebeské oblohy).

0.11

Jakmile se „mrtvý“, nehybný „předmět“ stal ideálem každého poznání, zaměřeného k „pravdě“ takto chápáné (počátky spadají v jedno se vznikem filozofie, ale vlastní „umrtvení“ pravého jsoucna má na svědomí teprve Parmenidés a jeho škola), odehrálo se to, co veřejně a pěkně nahlas vyhlásil až v minulém století Friedrich Nietzsche, když prohlásil (v Radostné vědě), že na Evropu už začíná vřhat první stíny největší novější události, totiž že „Bůh je mrtev“. („Das größte neuere Ereignis – daß Gott tot ist... – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.“ – začátek 5.knihy.) Když dobře porozumíme, oč jde, musí nám být jasno, že zdaleka nejde o událost vsutku „novou“, resp. že ta „novost“ je už poměrně stará, totiž stará tak asi půl třetího tisíce let. Staří Řekové vynalezli pojmy a pojmové myšlení a měli za to, že jsou schopni definitivně odklidit na hromadu starého harampádí

všechno myšlení předpojmové, tedy mytické. Nebo že jsou alespoň schopni obrodit a vylepšit mytické myšlení tím, že je vyztuží LOGEM (tomu se pak říkalo „mythologie“, neboť šlo o logizovaný mýtus). Ve skutečnosti se zbavili toho, co bylo na mytickém myšlení cenné, totiž jeho dějovosti, jeho smyslu pro pohyb a změnu, jak už to dovolovala jeho narativita, a právě naopak docela nešťastně nejen zachovali jeho nedějinnost, spočívající v orientaci na praminulé, ale radikalizovali tendence k opakování ve věčných návratech do ryzí neproměnnosti a strnulosti. Proto celý skutečný svět odkázali do role čehosi sekundárního a odvozeného, ale pro boha postulovali naprostou nehybnost a neproměnnost. Tím ovšem zároveň své theologické pokusy nenapravitelně zařadili do oblasti toho, čemu starožidovská (zejména prorocká) tradice jednou provždy dala jméno „sloužení bohům cizím“ neboli modlářství. K dosavadní sbírce model dřevěných, kamenných i kovových přidali řečtí filosofičtí theologové ještě modly vymyšlené, modly jakožto myšlenkové modely. Tyto modely však byly od doby eleatů nehybné a neživé, mrtvé, tako jako je mrtvá a neživá socha nebo obraz. Ona velká událost, o které mluví Nietzsche, se tedy neodehrála v době tzv. evropské moderny, nýbrž téměř na samém počátku dějin filosofie. Boží byli usmrceni resp. zbaveni života zásluhou či vinou filosofie – nebo ještě přesněji: zásluhou či vinou pojmového myšlení. Tak to alespoň vypadá na první pohled. Zároveň však všichni víme, že bez pojmů a pojmovosti a tedy bez filosofie by nikdy nemohla být založena křesťanská teologie, jak jí zejména dnes rozumíme. Z toho je zřejmé, že se věci musíme zabývat podrobněji a zejména hlouběji a že nesmíme připustit nějaké radikální, ale naivní zkratky.

0.12

Ještě jednu myšlenku si musíme pro začátek připomenout a připravit k dalšímu promýšlení: filosofie začíná už v nejstarších dobách jako tázání po jsoucím vcelku, po tom, co vskutku a vposledu „jest“. Do tohoto celku jsoucího však popravdě náleží také boží resp. bůh (pokud je jeden). Naprostá většina filosofů chápe ono „vpravdě jsoucí“ jako nevzniklé a nezanikající, tudíž „vždy jsoucí“. Na dvou místech, na dvou frontách působí pak konfrontace řeckého myšlení s myšlením hebrejským závažný průlom: jde o myšlenku stvoření (radikalizovaně pak: stvoření resp. tvoření z ničeho), a spolu s ní spjatou myšlenku boží lásky ke světu a zejména k lidem jako tomu nejdůležitějšímu ze všeho, co bylo stvořeno. Vzniká tím otázka, kterou nesmíme obejít: jak se může filosofie vztahovat k celku jsoucího, aniž by učinila boha (nebo bohy) součástí tohoto celku? A jak se může myšlenkově vztahovat k bohu (nebo bohům), který není součástí světového celku, ale jeho stvořitelem? Evropská, křesťanstvím poznamenaná filosofie se obvykle uchyluje k pojmu transcendence, ale nehledíc na nevhodnost samotného termínu je tu mnohem hlubší problém, opět tradičně spjatý s myšlenkou tzv. analogie entis. Tak především k termínu: sloveso transcendo je odvozeno od základního slovesa scando = šplhám. Označení Boha (v křesťanské tradici) jako šplhajícího do výšky je vysloveně nevhodné a matoucí, neboť Bůh je naopak tím, kdo sestupuje (takže přiměřenější, byť redukcující by byl termín descendance). Hlubší problém spočívá v tom, že ono „jest“, které se vypovídá jak o světě stvořených skutečnostech, tak o jejich Stvořiteli, je myšleno jako stejné. Zde musíme z katolické strany vzpomenout na Rahnerovu pozoruhodnou myšlenku, chápat Boha jako „absolutní budoucnost“. Po vážných kritikách se Rahner k této myšlence sice nevracel, ale to jistě není důvodem pro nás, abychom se jí později nezabývali (pochopitelně v souvislosti s jinými mysliteli, zejména také českými). Zde upozorníme jen na jednu, ale základní skutečnost. Budoucnost je to, co ještě není. To, co není, se může, ale nemusí stát „jsoucím“. Absolutní budoucnost „je“ však pramenem, zdrojem všeho, co přichází z (nejsoucí) budoucnosti, aby se stalo „jsoucím“. Tento pramen sám se proto „jsoucím“ stát nemůže. Proto Bůh, chápaný jako absolutní budoucnost, musí být pochopen jako absolutně nejsoucí, tedy jako nejsoucno. To je myšlenka mnohem radikálnější než myšlenka nepřítomného či vzdáleného Boha (Deus absconditus). Křesťanská tradice však je nerozlučně spjata s myšlenkou Boha přicházejícího, zejména pak s myšlenkou inkarnace, tj. s myšlenkou Boha příštího v těle. Rahnera pochopitelně nemůžeme podezírat, že by tohle nevěděl. Vlastní problém tedy musí spočívat v myšlenkovém uchopení „skutečnosti“ Boha, která neznámá jeho „jsoucno“, ale ani trvalou nepřítomnost či vzdálenost člověku. Proti sobě pak musí být postaveno chápání skutečnosti jako jsoucí a skutečnosti jako „stávající se“ resp. přicházející. K tomu budeme mít ovšem dost příležitosti se důkladněji vrátit později.

0.13

Jako poslední bod tohoto úvodu chci zařadit malé upozornění pro ty, kteří mají za to, že jde o myšlenky a úvahy nepotřebné a snad dokonce „hříšné“. Teologie je myšlenková disciplína, mnohými teology dokonce chápaná jako „věda“. Proto nemůže být problematika, jíž se tu po celý semestr budeme zabývat, prostě vyškrtuta, a nemůže být ani tabuizována. Právě naopak: teologie se stala pro křesťany a křesťanství významnou disciplínou právě proto, že má ubránit už starozákonní poselství proroků, zejména však dobrou zvěst Ježíšovu nejenom před nerozumností a hloupostí pohanů, ale také před třeba i velmi pronikavou kritikou, založenou na řeckém způsobu myšlení, tedy před kritikou zdánlivě oprávněnou a legitimní. Nemůže proto a také nesmí upadnout do nějaké formy teoretického moralizování a falešného dogmatizování, plného zákazů a příkazů. Křesťanský teolog se přinejmenším čas od času musí postavit na „agoru“ plně připraven „vydat počet ze své víry“. A protože víra, jak víme, se světu nevyhýbá (vždyť je indukována právě inkarnací!), ale naopak svět „přemáhá“, a to v lásce (vždyť sám „Bůh tak svět miloval, že...“), takže svět nepopírá ani neničí, nýbrž působí v něm po vzoru Ježíšově jako na „svém“, tj. domácím teritoriu, nikoliv v cizím, nýbrž nanejvýš do jisté míry Bohu odcizeném prostředí, musí takto působit také ve světě myšlení a tedy také ve filosofii. Opravdový theolog se pozná mj. také podle toho, že nevyhání filosofii jako ďábla (neboť pak se neubrání ďáblům ještě mnohem horším), nýbrž že ji přivádí do situace proměny způsobu myšlení, tedy do pohybu filosofické METANOIA. A to je právě vlastním motivem našeho zkoumání povahy a eventuálních pozitivních možností tzv. filosofické teologie.

0.14

1.01 **Pojmové prostředky a dvojitý typ intencionality**

Teologie je disciplína, která pracuje s pojmy a pojmovostí. Už to samo o sobě je dostatečným důvodem pro to, aby každý teolog považoval za neodmyslitelnou součást svých odborných povinností přezkoumávání jak své myšlenkové praxe, tak své kompetence pro takové přezkoumávání.

1.02

1.03

1.04

1.05

1.06

„Bůh“ jako pojem, jako intencionální předmět

1.07

a jako intencionální ne-předmět

1.08

Pojem „bůh“ nemá žádný „genus proximum“ – kategorie?

1.09

Nutnost revidovat učení o kategoriích!

1.10

1.11

1.12

1.13

1.14

1.15

1.16

1.17

1.18

1.19

1.20

2.01

Zatím jsme došli ve svém průzkumu k několika prvním závěrům. Filosofie se od samého počátku zabývala bohem či bohy, "tím božským" - a proto byla od počátku také theologií. Zároveň se však tu s větším, tu s menším důrazem distancovala od tradovaných tzv. náboženských představ o bozích či božských záležitostech. Její hlavní myšlenkovou metodou bylo to, co se naučila od geometrie: chtěla vždycky to, co mělo být podrobena zkoumání, pojmově uchopit, aby to měla řádně před sebou jako "před-měť", o kterém pak lze doložitelně a kontrolovatelně vypovídat, tj. predikovat. Šlo tedy o definici božského či boha, a na druhém místě o prozkoumávání jeho predikátů. Principiálním požadavkem takového prvního výměru "před-mětu" (HYPOKEIMENON, subiectum) byla jeho pevnost, trvalost, neproměnnost. Bůh musel být myšlen tak, jako trojúhelník. Tak jsme si upřesnili to, čemu mnohem později říkal Pascal "myšlení geometrické", proti němuž do opozice stavěl tzv. myšlení jemné. - Dnes se na tyto počátky podíváme z jiného hlediska, když už budeme muset opustit ono srovnávání filosofického postupu s postupem geometrickým. Půjde totiž o něco, co vpravdě nemůže být dost dobře chápáno jako predikace a predikát v běžném smyslu. Půjde o tzv. jsoucnost resp. o různé odvozeniny slovesa "býti", řecky EINAI. Jednou těch odvozenin je adjektivum "ON" resp. jeho substantivní podoba "TO ON". V latině to je v obou případech "ens", v češtině to dokážeme i tvarem odlišit: jsoucí a jsoucno (německy: seiend, das Seiende). Půjde totiž o jsoucno boží, tedy o to, zda a v jakém smyslu bůh "jest", tedy zda a v jakém smyslu o něm můžeme vypovídat jako o jsoucím resp. o jsoucnu. Samozřejmý předpoklad, že bůh - resp. dokonce křesťanský Bůh - je jsoucnem, tj. nejvyšším, eventuálně nekonečným jsoucnem (dokonce nekonečnou substancí), je spjat s filosofickou theologií určitého typu a určité epochy, pro niž se - hlavně zásluhou Heideggerovou - stalo běžným pojmenování "onto-theologie".

2.02

2.03

2.04

2.05

2.06

2.07

2.08

2.09

2.10

Ontotheologie **LvH, 1996**

Zatím jsme došli ve svém průzkumu k několika prvním závěrům. Filosofie se od samého počátku zabývala bohem či bohy, "tím božským" - a proto byla od počátku také theologií. Zároveň se však tu s větším, tu s menším důrazem distancovala od tradovaných tzv. náboženských představ o bozích či božských záležitostech. Její hlavní myšlenkovou metodou bylo to, co se naučila od geometrie: chtěla vždycky to, co mělo být podrobena zkoumání, pojmově uchopit, aby to měla řádně před sebou jako "před-měť", o kterém pak lze doložitelně a kontrolovatelně vypovídat, tj. predikovat. Šlo tedy o definici božského či boha, a na druhém místě o prozkoumávání jeho predikátů. Principiálním požadavkem takového prvního výměru "před-mětu" (HYPOKEIMENON, subiectum) byla jeho pevnost, trvalost, neproměnnost. Bůh musel být myšlen tak, jako trojúhelník. Tak jsme si upřesnili to, čemu mnohem později říkal Pascal "myšlení geometrické", proti němuž do opozice stavěl tzv. myšlení jemné. - Dnes se na tyto počátky podíváme z jiného hlediska, když už budeme muset opustit ono srovnávání filosofického postupu s postupem geometrickým. Půjde totiž o něco, co vpravdě nemůže být dost dobře chápáno jako predikace a predikát v běžném smyslu. Půjde o tzv. jsoucnost resp. o různé odvozeniny slovesa "býti", řecky EINAI. Jednou těch odvozenin je adjektivum "ON" resp. jeho substantivní podoba "TO ON". V latině to je v obou případech "ens", v češtině to dokážeme i tvarem odlišit: jsoucí a jsoucno (německy: seiend, das Seiende). Půjde totiž o jsoucno boží, tedy o to, zda a v jakém smyslu bůh "jest", tedy zda a v jakém smyslu o něm můžeme vypovídat jako o jsoucím resp. o jsoucnu. Samozřejmý předpoklad, že bůh - resp. dokonce křesťanský Bůh - je jsoucnem, tj. nejvyšším,

eventuelně nekonečným jsoucím (dokonce nekonečnou substancí), je spjat s filosofickou teorií určitého typu a určité epochy, pro niž se - hlavně zásluhou Heideggerovou - stalo běžným pojmenování "onto-theologie".

4.00

Problémy filosofické "pisteologie" ETF, 13.12.96

4.01

Proč je filosofická pisteologie akceptovatelnější, přípustnější než ffická theologie? V pojmovém prostředí řecké tradice se ukázalo jako nemožné, uchopit pravdu/víru jedním pojmem (což bylo původně chápáno chybně jako nemožnost užít jen jediného slova). Protože už v hebrejské tradici a potom i v evangeliu, ale také v myšlení církve a velkých i největších evropských myslitelů se s větší nebo menší určitostí prosazovalo ztotožnění "pravdy" s Bohem (nešlo jen o charakteristiku pravdy jako "pravdy boží", nýbrž také o charakteristiku Boha jako "Boha pravdy"), zatímco víra byla chápána jednak jako výkon člověka, jednak jako dar boží, můžeme se s dobrým opřením o tuto tradici, ale také na základě některých platných systematických argumentů pokusit stanovit meze přípustnosti filosofické tematizace a interpretace právě na tomto terminologickém a snad i "pojmovém" rozlišení. Pokud chápeme víru jako lidský výkon - a to bez ohledu na to, zda jde o výkon "spontánní" nebo "darovaný", což je problematika, náležící do jiného kontextu -, můžeme považovat za přípustné tento lidský výkon podrobit reflexi. A protože filosofie je zvláštní druh reflexe, totiž druh charakterizovatelný (přinejmenším) kritičností, systematickostí a principiálností, můžeme alespoň v zásadě akceptovat filosofický LOGOS o víře, tj. filosofickou pisteologii, za disciplínu přípustnou, dovolenou, a to právě na rozdíl od filosofické theologie jako disciplíny nedovolené, totiž z věcných důvodů zakázané.

4.02

Závažným argumentem pro přijetí navrženého řešení je zejména okolnost, že víra sama nemůže být dost dobře chápána jako předmět, jako věc. (Proto se také alespoň zprvu vyhneme otázce víry jako daru - vrátíme se k tomuto tématu v jiné souvislosti, a já doufám, že se vám nebude slíbené řešení jevit jako zcela nepřesvědčivé či dokonce jako pokus, vyhnout se skutečnému problému). Víru budeme tedy důsledně chápat jako akt víry, nebo sice kostrbatěji, ale zřetelněji jako "věro-akt" (vytvořeno jako analogie k "věro-zvěst", eventuelně věro-jatný, věro-lomný apod.). Tím chceme naznačit, že nejde o akt, vykonávaný vírou jako něčím, co stojí mimo tento akt (ani o akt, který se vztahuje k víře jako ke svému předmětu). Tak, jako PISTIS THEOY neznamená víru "v Boha", nýbrž je tím vyznačen charakter víry, tak ERGON PISTEÓS není ani dílo jakési "víry jako aktivního subjektu", ale ani dílo, zaměřené na samu víru. Výkon víry je výkonem docela určitým způsobem charakterizovaný, a předmětně se může vztahovat k nejrůznějším dějům, věcem i okolnostem.

4.03

Tím se ovšem pronikavě mění situace jak z židovsko-křesťanského, tak také z filosofického hlediska. Zatímco přinejmenším dočasně (myšleno nikoliv v desítkách, ale spíše stovkách let) nelze s dosavadní výbavou stále ještě převážně řecké pojmovosti tematizovat "Boha" - ale jen s velkými obtížemi a výhradami "pravdu" fenomén víry, může být - alespoň po mém soudu - výkon víry podrobován kritické analýze a mohou být také kriticky analyzovány jeho myšlenkové předpoklady, které na lidské úrovni nepochybně má a nemůže nemít.

4.04

4.05

4.06

4.07

4.08

4.09

4.10

5.00 Ffická teologie jako „pisteologie“

ETF, 20.12.96

5.01

Řecká filosofie zachovala slovo THEOS a odvozeniny, ale zcela zavrhl většinu významových konotací, jaké mělo v mýtech a náboženstvích. Pomocí pojmu konstruovala „boha“ po vzoru geometrickém. Tento „bůh“ byl od počátku myšlen „nihilisticky“, tj. tak, že byl jako v elejské deformaci zbaven života pohybu.

5.02

Křesťanství ve svých myslitelských představitelích přejalo nejprve platónský mýtus Demiurga a později dokonce aristotelskou konstrukci první příčiny a nehybného hybatele, ale přilepovalo této mrtvé konstrukci božské resp. náboženské umělé vousy, vlasy, oblékalo na ni jakoby božské hávy atd. a ponechalo jinak „přirozené zbožnosti“, aby si vykreslovala „osobního Boha“ po svém.

5.03

V historických částech evropských měst, rozumí se tam, kde rozhodují nejlepší architekti s uměleckým vkusem a nikoliv sebevědomí diletantů a do úřadu uvedení přítelíčkové-nádeníci, se stalo uznávanou metodou zachovat historický vzhled, tedy celkové vzezření a fasádu, ale uvnitř budovy rozumně modernizovat a vybavit nezbytným komfortem. Filosofie zdělila a vždy znovu dědí velkolepé stavby svých předchůdců, které – jak dnes víme – zdaleka nemusí bořit až do základů, ale může jejich vnější vzornost a monumentalitu zachovat – ovšem za předpokladu, že tyto velké struktury niterně obnoví, oživí a nově, novým způsobem zduchovní.

5.04

Velkolepá koncepce filosofie a její strukturní rozlišenosti na teoretické a praktické disciplíny je pro nás dodnes čímsi ohromujícím a zároveň lákavým, i když zároveň dobře víme, že ji nemůžeme zachovat vcelku, ba dokonce že ji ani nemůžeme prostě nahradit nějakou jinou, neméně uhrančivou velkolepostí. Přesto – anebo právě proto – si můžeme dovolit ji v jejím vnějším vzezření, tedy jako „fasádu“ zachovat. Budeme ji však nezbytně muset vnitřně modernizovat, tj. budeme jí muset dát současný, právě dnes a pro nejbližší budoucnost aktuální nový smysl.

5.05

To platí také o nejvyšší teoretické disciplíně v Aristotelově smyslu, o filosofické theologii. Na rozdíl od nejstarších křesťanských myslitelů, kteří prostě převzali filosoficky uvolněné, významově „anihilované“ slovo „bůh“, a opatřili je dost neuměle a všelijak problematicky, protože synkreticky některými starozákonnými, ale později také četnými vysloveně pohanskými, „modlářskými“ konotacemi, v jejichž spolupřítomnosti pak to jedinečné a mimořádné ve starém židovství, speciálně v prorocké tradici, a pak v těch nejlepších, ježíšovských tradicích církve, bylo utlačeno a ze světla odsunuto bujícím náboženským plevellem, stojíme dnes před úkolem nekonečně náročnějším.

5.06

Ukázali jsme si, že právě ve starém Izraeli bylo zvláštním způsobem tabuizováno vyslovování božského jména, jehož důsledkem bylo užívání náhražek, surogátů. Bylo by hrubou chybou, kdybychom to chtěli vysvětlovat jako pouhý relikv magického chápání moci slova resp. jména (i když původně něco takového můžeme nepochybně předpokládat). Ona tabuizace souvisí s rozpoznáním, že jsou různí „bohové“, že však „pravý“ je jenom jeden, zatímco ostatní jsou pa-boží, pseudo-boží, pouhé modly. Vznikla proto významná otázka, podle čeho se pozná, že jde o „pravého“ Boha. Tradiční odpověď, která používá dokonce filosof Pascal, když proti sobě staví „boha filosofů“ a Boha Abrahama, Izáka a Jakoba, nebo jiná tradiční odpověď, charakterizující „pravého“ Boha jako toho, který vyvedl Izrael z egyptského otroctví, zůstává ještě kmenově omezená (i když je později – a právem – v křesťanské reinterpetaci generalizována a aplikována na všechny lidi a všechny národy).

5.07

V českém myšlení tzv. první reformace se prosadila v pozoruhodné šíři (spíše než hloubce) pozoruhodná myšlenka, která má zajisté svou prehistorii, ale která se ve své klasické podobě zachovala asi teprve v pozdním židovstvu, konkrétně v třetí a čtvrté kapitole apokryfního tzv. 3.Ezdráše. Tam je „pravý“ Bůh charakterizován jako „Bůh pravdy“. Důsledky české recepce uvedené

myšlenky se dostávají, zprostředkovány Masarykem, teprve v našem století u několika myslitelů, mezi nimiž je třeba na prvním místě uvést Emanuela Rádla a o něco mladšího Josefa Lukla Hromádku. Stručně a ovšem s nutným zjednodušením by bylo možno říci, že oba sblížili význam slov „Bůh“ a „Pravda“ téměř až do totožnosti. Pro teology má sice větší váhu okolnost, že tak ve své inaugurační přednášce z konce dvacátých let učinil filosofující teolog Hromádka, ale po mém soudu můžeme najít mnohem hlubší ponor v myšlenkách Rádlových (vliv Hromádky na Rádla ovšem zůstává nesporný).

5.08

Dalo by se z toho vyvodit, že teologie se tak v novém, na židovské kořeny navazujícím pojetí stává vlastně alethologií. Jenže to má háček. Mezitím se stalo něco významného: evropské myšlení bylo okupováno, či přesněji: prosyceno zpředmětňující pojmovostí řeckého typu, spjatou s intencionálními konstrukcemi typu trojúhelníka jako skutečností mimo čas a prostor. Vzniklo a nadále vždy znovu vzniká nebezpečí, že pravda bude zase chápána jen jako trojúhelník, tedy jako něco věčného a neměnného, něco nadčasového a mimočasového, jak tomu bylo až dosud v případě „Boha“. Proto se filosofická alethologie jeví s naprostou nutností jako stejně zakázaná disciplína, za jakou jsme prohlásili filosofickou teologii. Toho si byl ovšem vědom už autor Janova evangelia, když trval ve svých formulacích na tom, že pravda je něco, co se děje, co se stává, co se přihází, tedy co k nám přichází – nebo jak bychom to měli ještě lépe vyjádřit.

5.09

Pomocí tu je hlubší znalost významů hebrejského kořene ʿ-m-n , zejména však možnosti myšlenkových experimentů, k nimž nám otvírá cestu (nemůžeme se totiž domnívat, že někde v židovské minulosti najdeme vše už hotové – dějiny by byly potom zbytečné! Pro to, co najdeme v minulosti, se smíme vracet jen jako pro materiál, z něhož chceme vytvořit svou aktivitou něco nového – minulost není naším cílem, nýbrž pouze prostředkem k tomu, jak lépe a přiměřeněji odpovédát ve své aktuální situaci na výzvy nám adresované. Skutečnost, že naše rozlišování pravdy a víry je plodem ovlivnění řeckým způsobem myšlení, musíme vzít náležitě na vědomí právě v tom, že nebudeme pravdu oddělovat od svého odpovídání na její nepředmětné výzvy tím způsobem, jak jsme tomu uvykli a jak jsme tomu nadále nakloněni. Protože nám to dělá obrovské potíže, budeme se muset alespoň provizorně, tj. přinejmenším na několik staletí, soustředit na tu z naší strany aktivní složku onoho pozoruhodného fenoménu, spočívajícího na skvostném objevu a neméně skvostném vynálezu prorocké tradice: místo co bychom se v dané chvíli stále ještě marně pokoušeli o myšlenkové, pojmové vystižení onoho jedině „spolehlivého“, na které je třeba se ve víře spolehnout, musíme se tématicky s největší úporností zaměřit právě na ono spolehnutí, tj. na víru ve starém hebrejském chápání, postihovaném jen narativně.

5.10

Začali jsme metaforou, připomínající zachování vnější podoby starých paláců, které však musí být uvnitř modernizovány a učiněny obyvatelnými na úrovni současné doby. Aristotelovo pojetí tří základních teoretických disciplín, tzv. filosofických věd, které tvoří tzv. první filosofii, je takovou prastarou stavbou, a já nevidím důvodu, který by mluvil proti zachování fasády a vůbec vnějšího rázu tohoto monumentu, ovšem za předpokladu vnitřního obnovení co do smyslu celé stavby, to znamená kompletní reinterpretace nitra oné stavby v duchu filosofie, která se z posledních dvou a půl tisíce let vývoje filosofického myšlení náležitě poučila. Můžeme proto zachovat dokonce některé názvy teoretických disciplín, tj. přinejmenším dva z nich, fyziky a teologie, zatímco název třetí, matematiky, budeme muset změnit ve smyslu stále ještě tradičním, totiž na logiku. Dočasně se však bude vyhýbat názvu „theologie“, což dnešní teologové činí již tím, že vypouštějí z původě latinského přepisu ono „h“, čímž naznačují, že už neberou vážně to, co slovo „theologie“ původně sděluje, totiž že jde o LOGOS o Bohu (či bohu). Není však nejmenšího principiálního důvodu se vzdávat jména „theologie“ jednou provždy a definitivně. Jisté střízlivost a askeze v užívání slova „Bůh“ nás ovšem vede a nadále povede k podobné dočasné askezi v používání slova „theologie“, a z týchž důvodů také v používání uměle vytvořeného slova „alethologie“. Abychom zdůranili směr, jímž se chceme nadále ubírat, přejmenujeme přinejmenším dočasně tuto disciplínu na „pisteologii“, ovšem při zřetelném vědomí toho, že PISTIS a ALÉTHEIA jsou řeckým překladem jediného slova resp. kořene hebrejského, takže od sebe vlastně oddělují významy, které původně náležejí nerozlučně k sobě.

5.11

Spolu s heidelberskými studenty se připravujeme (my vlastně se teprve začneme připravovat) na společné rozhovory o víře, a to bude záležitostí letního sem.

5.12

5.13

5.14

5.15

5.16

5.17

5.18

5.19

5.20

6.00 Kosmologická dimenze víry

ETF, 17.1.1997

6.01

Není-li víra jakýmsi provizorním typem poznání či předpoznání, nýbrž aktem zaměřeným k tomu, co není (co není žádné jsoucno), není nezbytné vidět vůbec ve vědomí její předpoklad. Víra tedy nemusí začínat teprve s člověkem (podle apoštola Pavla s Abelem), ale její místo může být všude tam, kde světové dějství v určitých událostech směřuje k tomu, co nebylo a není. Už jsme si ukázali, že toto směřování k čemu novému, co tu ještě nebylo a co tu není, je na jedné straně významně a přímo silně, mocně zdůrazňováno v prorocké tradici, ale že je tematizováno od minulého století také zprvu ve fyzice (v termodynamice), ale dnes v řadě dalších disciplín, např. v kybernetice nebo informatice. Už jsme si řekli, že náš svět, náš vesmír není žádným daným jsoucnem, ale že je v pohybu, a to dokonce ve dvojím odlišném, ba protikladném pohybu. Jedno světové směřování bylo nazváno tendencí entropickou, druhé tendencí negentropickou. Jakýsi archaický, primitivní důraz na negentropii lze spatřovat třeba právě v Il. Izaiášovi. V tomto smyslu bychom mohli víru v kosmickém smyslu charakterizovat jako aktivní spolehnutí na perspektivu negentropického chování a směřování.

6.02

Napsal jsem o tom před osmi lety text, věnovaný Milanu Balabánovi k jeho šedesátinám (a můžete ho najít jako poslední v knížce „Filosofie a víra“). Dnes bych v této souvislosti upozornil na nedávno vyšlý překlad Barrowovy knížky „Teorie všeho“, pozoruhodné právě tím, že srovnává moderní koncepci nahodilosti (kontingence) jakožto nepravděpodobnosti se starou myšlenkou izraelských proroků. Může to pro nás být vhodná inspirace, ale je zřejmé, že zůstává pouze na prahu problematiky. Místa, která zmiňuje a která nějak souvisí s nahodilostí, nejsou zdalerka centrální. Jiná, která neuvádí, jsou mnohem závažnější. Tak třeba Deuteroizaiášův důraz na „nové“, které se teprve má vyjevit, a jeho příklady takového „nového“, totiž řeka v poušti nebo silnice (cesta) na moři, jsou vzorovou ukázkou nepravděpodobnosti. Myšlenka stvoření je nerozlučně spjata s podtržením entropie: Bůh Stvořitel je Bůh entropie – asi tak jako III. Ezdráš užívá – v závěru Zorobábelovy řeči – slov „Bůh pravdy“ (4,40). Rozdíl mezi náhodností a nepravděpodobností je kvalitativní, nikoliv kvantitativní, jak třeba předpokládá darwinismus. Negentropický růst, charakterizující vývoj živých bytostí, nelze „vysvětlit“ velkou a dlouhodobou frekvencí nahodilých mutací, o jejichž likvidaci nebo přežití pak rozhoduje jen prostředí, tedy pouhé – opět nahodilé – okolnosti.

6.03

Upozorňuji také na zajímavý článek Antona Markoše o genomech v posledním loňském ročníku Vesmíru. Takových článků i celých knih je už celá řada, ale pokud vím, nikdo zatím onu metaforu, na kterou chci poukázat, nevzal dost vážně. Citát (str.685): *S trochou licence snad můžeme jednotlivé geny přirovnat ke slovům v textu, ostatní sekvence k interpunkci. Celý genom je pak knihou napsanou s použitím slov, gramatických a pravopisných pravidel. Víme, že slova i pravidla jsou sdílěna mnoha a často dokonce všemi organizmy. Jakou část slovníku a pravidel však známe, to nám může odhalit jen analýza celé knihy. Navíc, pořadí slov, vět, kapitol ... bývá (alespoň u eukaryontních organizmů) striktně dodržováno u všech příslušníků jednoho druhu, blízké příbuzné druhy se však už mohou lišit*

pořadím těchto celků, a dokonce velikostí celé knihy... Tak např. čolci či liliovité rostliny mají ve svém genomu až desetkrát víc DNA než člověk, což jistě není mírou množství genů, ani to nic nevyovídá o evoluční úspěšnosti či pokročilosti těchto skupin.

Současná genetika prožívá své velké dny, ale může to ohromit pouze vnějšího pozorovatele nebo zaníceného badatele, nikoliv už filosofa. Ten se bude vždy znovu tázat nejenom po písmenech a slovech, po větách a celých sekvencích vět, ale také a zejména po tom, kdo nebo co je schopen slova a věty přečíst a jaký je princip tohoto zakódování a dekodování. Objev DNA a RNA je nepochybně nesmírně důležitý, ale týká se vlastně jen způsobu, jak je genetický kód kopírován. Vztah mezi zakódovanými genetickými informacemi a skutečnými životními (ontogenetickými i fylogenetickými) procesy přitom zůstává zatím netématizován, natož aby byl řešen.

6.04

6.05

6.06

6.07

6.08

6.09

6.10

6.11

6.12

6.13

6.14

6.15

6.16

6.17

6.18

6.19

6.20

7.00 PISTIS a LOGOS

ETF, 24.1.1997

7.00
7.01
7.02
7.03
7.04
7.05
7.06
7.07
7.08
7.09
7.10
7.11
7.12
7.13
7.14
7.15
7.16
7.17
7.18
7.19
7.20

3.00
3.01
3.02
3.03
3.04
3.05
3.06
3.07
3.08
3.09
3.10
3.11
3.12
3.13
3.14
3.15
3.16
3.17
3.18
3.19
3.20

4.00
4.01
4.02
4.03
4.04
4.05
4.06
4.07
4.08
4.09
4.10
4.11
4.12
4.13
4.14
4.15
4.16
4.17
4.18
4.19
4.20

5.00
5.11
5.12
5.13
5.14
5.15
5.16
5.17
5.18
5.19
5.20

6.00
6.01
6.02
6.03
6.04
6.05
6.06
6.07
6.08
6.09
6.10
6.11
6.12
6.13
6.14
6.15
6.16
6.17
6.18
6.19
6.20

7.00
7.01
7.02
7.03
7.04
7.05
7.06
7.07
7.08
7.09
7.10
7.11
7.12
7.13
7.14
7.15
7.16
7.17
7.18
7.19
7.20

Problém filosofické theologie

O – Předběžné úvahy

0.01 – První významy slova a ustavení oboru

„Filosofická theologie“ se objevuje zároveň se samotnou filosofií, jak se můžeme domnívat na základě zlomků, byť relativně chudých. „Bůh“ či „bozi“ nejsou pro první filosofy problémem – jde o termíny, ale i o tematiku, jak byly převzaty z dob a tradic předfilosofických. Thales např. má za to, že „vše je plno bohů“ (zl.). Ani tam, kde se filosofové velmi kriticky vyjadřují o mýtech homérských a hesiodovských, nemusí jít a dlouho vskutku nejde o odmítání samotné myšlenky na bohy, nýbrž o kritiku falešných a z filosofického hlediska nedržitelných představ a pojetí. Spojení slov THEOS a LOGOS se však začíná vyskytovat až relativně pozdě.

0.02

Nejstarší filosofické užití slova THEOLOGOS resp. THEOLOGIA najdeme v Platónově Politeii („Ústavě“, II.knize, 379a;)

0.03

Povaha „theologie“ jako jedné ze tří základních disciplín „první filosofie“ v Aristotelově pojetí.

0.04

Slovo „bůh“ není jediné, které má svůj předfilosofický význam a které si filosofové navzdory tomu osvojili. Filosof musí mluvit jazykem, terminologií a frazeologií své doby. Zároveň s osvojením příslušného slova či termínu mu však filosof musí dát přesný nebo alespoň přesnější význam, tj. musí takové slovo svázat s určitým pojmem (přesněji: s určitým hnízdem 'věcně' příbuzných dvojic či dvojčat pojem/intencionální předmět, neboť filosofie mohla vzniknout a rozvíjet se pouze na základě vynálezu pojmů a pojmovosti). Konkrétně to znamená, že tam, kde filosofové užili slova THEOS, ustavili zároveň 1) pojem boha a 2) boha jako intencionální předmět. Jediné, co zbylo z dosavadního významu slova „bůh“, byly jisté konotace, které se nedostaly pod tlak kritiky (což znamená, že většinou šlo o ne-předmětné konotace). Ty však právě ve filosofii hrály takřka zanedbatelnou úlohu a bylo jich spíše využíváno k budování (a někdy jen předstírání) jakéhosi neurčitého souhlasu s obecným míněním (neboť filosofie si kontakt s veřejností musí vždycky nějak zachovávat).

0.05

Problém ffické theologie

0.01

0.02

0.03

0.04

0.05

0.06

0.07

0.08

0.09

0.10

0.11

0.12

0.13

0.14

0.15

0.16

0.17

0.18

0.19

0.20

1.10

1.01

1.02

1.03

1.04

1.05

1.06

1.07

1.08

1.09

1.10

2.00

2.01

2.02

2.03

2.04

2.05

2.06

2.07

2.08

2.09

2.10

3.00

3.01

3.02

3.03

3.04

3.05

3.06

3.07

3.08
3.09
3.10
4.00
4.01
4.02
4.03
4.04
4.05
4.06
4.07
4.08
4.09
4.10
6.00
6.01
6.02
6.03
6.04
6.05
6.06
6.07
6.08
6.09
6.10
7.00
7.01
7.02
7.03
7.04
7.05
7.06
7.07
7.08
7.09
7.10