

## Úvod do křesťanské filosofie [1959]

00-01

Pokus o uvedení do filosofického myšlení, které by bylo možno označit jako křesťanské, by jistě nebyl ničím zvláštním a zdaleka ne novým, nebýt několika zvláštních okolností, za nichž je podnikán a které mu dodávají výraznosti a tím i odlišnosti od celé řady pokusů podobných. Uvedme hlavní z nich.

Především je tento pokus míněn jako příspěvek k teoretickému vyjasnění perspektiv a úkolů tzv. nové orientace theologické; nelze si představit, jak by se právě moderní theologická orientace mohla obejít bez nějakého filosofického spojení. Předložený pokus je přihláškou a nabídkou takového spojení.

Co tu je vlastně nabízeno? Je to především spojení laické. Ale toto laické spojení má své důležité specifikum: je to spojení v práci především teoretické. Má ovšem své konkrétní příčiny jak v minulosti, tak v současnosti ta okolnost, že – jak to bylo už několikrát uvedeno – pokusů o novou orientaci se zúčastňují vedle kazatelů z terénu také „laici“ stojící v první řadě dnešního myšlenkového zápasu“, nebo jinde, „kteří stojí dnes v první linii myšlenkového zápasu víry“ (formulace JŠ<sup>1</sup>). Je však na místě právě tímto způsobem orientovaný přístup k laickým spolupracovníkům, od nichž se očekává účast na pokusech „o nové vystižení naší víry“, „spolupráce na novém vystižení protestantských principů“, „teoretická pomoc při hledání nového vyjádření skutečnosti víry“? Myslím, že jde o něco jiného, že jde každopádně o víc. Až dosud by šlo v podstatě o pomoc vytrénovaných, přesně myslících mozků (třebas vědeckých a filosofických) na úkolech, které by byly vytyčovány theology; šlo by tedy o spolupráci za hegemonie theologů. Myslím však, že to není ta pravá perspektiva; důvodů je celá řada. Nejde jen o to, že by se v takové funkci necítil filosof dobře; to padá na váhu skutečně až na posledním místě. Význam teoretické spolupráce ze strany laiků myšlenkově trénovaných přesahuje hledisko pouze technické. Laikové čelí dnes více než kdykoli předtím moderní situaci, v níž žije dnešní člověk, čelí jí bezprostředně, tváří v tvář, mají k oné přední linii podstatně blíže než theologové. Jejich práce musí dojít vlastního teoretického výrazu, jejich ideové uvědomění nesmí být od samého počátku theologizováno, má-li se opravdu plně rozvinout. (To je ovšem jen jedna stránka problému daleko základnějšího; je to v pozadí otázka organizovanosti laického elementu vůbec a laiků-teoretiků zvláště, která dává teprve uvedenému aspektu pravou závažnost.)

00-02

Můžeme tedy zúžit a upřesnit: je nabízeno spojení filosofické. Tím je dáno, že vlastní program filosofického spojení se nemůže vyčerpávat pokusy o nové vystižení víry, o nové vyjádření skutečnosti víry (zvláště pokud jsme se ještě nedorozuměli o obsahu pojmu „víra“), tím méně pak spolupráci na novém vystižení protestantských principů. Já sám ovšem na sobě nesu všechny znaky té skutečnosti, že jsem hluboko zakořenil v protestantské tradici;

---

<sup>1</sup> Tj. Jana Šimsy. – Pozn. red.

programově mi však nejde – a vpsledu nikomu z nás nemůže a nesmí jít – o protestantství, nýbrž daleko spíše o křesťanství. (V poslední perspektivě – filosoficky vyjádřeno – může jít jen o pravdu a o pravý život, takže dokonce i otázka samotné křesťanskosti stojí až na druhém místě.) Tím se dostává výrazu další okolnosti významné pro charakter předloženého pokusu: je zaměřen nejen jako příspěvek určený pro novou theologickou orientaci, nýbrž současně ekumenicky. Právě v určitém odstupu od tradičního dogmatického břemene si filosofický příspěvek otevírá cestu k ekumenické šíři; takto přímo formulujeme svůj program. Je tedy vidět, že prostřednictvím filosofického spojení je nabízeno v perspektivě daleko širší spojení ekumenické.

Z obojího je třeba uzavřít toto: je nutno počítat s tím, že nedojde a nemůže dojít k nějakému splynutí nové orientace theologické a – *si licet parvissima componere parvis* – filosofické; nová filosofická orientace bude spíše platformou krystalizace prvních počátků laické ekumenické spolupráce. (Nemluvím jen o tomto jednotlivém případě, který ovšem může skončit ve slepé uličce nebo se jinak rozložit; je to odhad obecnější.) Kromě toho i křesťanská filosofie žije a bude žít svým vlastním životem filosofickým. Nabízené spojení je tedy podstatně dvojího druhu: je to především spojení otevřeného rozhovoru a hlavně spojení v uskutečňování společného programu. Vše ostatní jsou jen důsledky toho dvojího anebo drobné přátelské služby.

00–03

Chtěl bych se zmínit nakonec o tom, kde jsem se učil, aby bylo jasno, nač navazuji a s čím především polemizuji. Filosofii jsem se učil především u Rádla, na fakultě pak u Kozáka; z theologů na mne měl největší vliv Hromádka. U Bartha jsem se proti leccemus vzpíral, v leccemus z něho vycházím, ale neučil jsem se u něho. Poznal jsem mimořádnou významnost problému pravdy pro onu českou tradici filosofickou, která v novější době našla svého interpreta v Masarykovi a ve jmenovaných třech myslitelích, k nimž se ustavičně vracím. Vyvodil jsem některé závěry, které jsem u svých učitelů přímo nenalezl, a přiblížil jsem se k některým filosofům cizím, nalézaje v nich oporu i další inspiraci. Nicméně mám za to, že se ve směru svého myšlení nedostávám stranou oné filosofické tradice domácí, která pro mne tolik znamenala.

Také bych chtěl vyjádřit předem svou vděčnost za každou připomínku, za každý projev souhlasu či nesouhlasu, krátce za každou pomoc při další práci.

01-01

Naším cílem není uvažovat o problému „křesťanské filosofie“, i když ovšem budeme nuceni tu a tam polemizovat s názorem, že taková filosofie není možná. Předpoklad možnosti takové filosofie je současně předpokladem předložené práce; a jako se pokusíme svou práci dokončit, završit, dojít stanoveného cíle, tak si troufáme – vedle drobných námitek a argumentů v průběhu práce – dokázat možnost křesťanské filosofie tím, že do ní čtenáře uvedeme. Nelze uvést do něčeho, co možné není a co tedy neexistuje. Proto mluvíme o úvodu, o uvedení.

Jestliže však je řeč o uvedení, pak ovšem nelze než uvádět někam, kde čtenář ještě není; vždyť by bylo holým nesmyslem chtít uvést kohokoli někam, kde je už před uváděním. A na tomto místě je třeba důrazně vyslovit závažnou tezi: úvod do křesťanské filosofie není ani úvodem křesťana do filosofie, ani úvodem filosofa do křesťanství. Učebnice křesťanství pro filosofy je právě tak holým bláznovstvím jako učebnice filosofie pro křesťany. Co však zbývá, jestliže odmítneme obě tyto možnosti? A co to vlastně všechno znamená, když odmítáme tyto možnosti?

01-02a

Uvedeným odmítnutím míříme na jedné straně proti některým historickým pokusům, které si postavily svůj úkol buď tak, že by na základě tzv. přirozeného myšlení dospěly do předsíně theologie, anebo naopak viděly jedinou možnost uskutečnění křesťanské filosofie v tom, že celý filosofický systém byl by zbudován na křesťanských principech, na principech víry.

Na prvním místě tedy zdůrazníme, že křesťanství, křesťanská zvěst nemůže být zdrojem, počátkem filosofie. Nemůže se stát výchozím bodem, výchozí „filosofickou“ pozicí, neboť taková výchozí pozice by byla *eo ipso* nefilosofická, mimofilosofická, snad i protifilosofická. Ve svém výkladu nemůžeme a nesmíme proto začínat základními křesťanskými kategoriemi, pojmy a na jejich základě přistoupit k filosofické práci; nemůžeme filosoficky zpracovávat nefilosofické pojmy a kategorie. Ale musíme se vlastně vyjádřit přiléhavěji; vždyť víme, že čistě nefilosofické pojmy a kategorie ve skutečnosti neexistují. Kdybychom tedy začínali tzv. základními křesťanskými kategoriemi, přejímali bychom tím *de facto* výsledky nějaké filosofie, která je formovala a zpracovala již dříve, a to bez možnosti kontroly. Žádná **sebe** „křesťanštější“ kategorie není původně křesťanská, nemá své definitivní místo v křesťanské zvěsti. Ba v průběhu této práce budeme mít mnohokrát příležitost si ověřit, že tradiční tzv. křesťanské kategorie dlouhá staletí stály ve velkém napětí s vlastním kérygmatem a že se vžily jen proto, že nebylo lepších, přiléhavějších, přiměřenějších. Z toho důvodu se nemůžeme domnívat, že bychom dosáhli křesťanské filosofie tím, že bychom navazovali na filosofické prvky, kterých bylo už jednou k interpretaci kérygmatu použito a které jsou v počátcích případně obsaženy už v Písmu.

01-02b

Druhá cesta je stejně neschůdná. Především neexistuje nic takového jako „přirozené myšlení“; neexistují přirozené předpoklady filosofie, z nichž by bylo možno nějak vyjít za předpokladu jejich univerzální platnosti a pak buď dokazovat některé křesťanské teze, nebo alespoň dojít až na pokraj křesťanské teologie a víry. Jaké je vůbec kritérium přirozenosti? Máme za to, že na filosofii, na filosofickém myšlení a vposledu na myšlení vůbec není nic přirozeného. Rozmanité myšlenkové struktury, argumenty a filosofická učení se liší svou správností či nesprávností, nikoli svou přirozeností či nepřirozeností.

Chyba tohoto druhého pokusu však spočívá také v neporozumění podstatě filosofie. Předpokládá se totiž, že podstatou filosofie je pojmová a myšlenková konstrukce; a tak se považuje za možné, aby tzv. křesťanská filosofie konstruovala ne-li přímo některé partie křesťanského učení, tedy alespoň celou podezdívku, na níž potom kerygma může spočívat, z níž může vlastní myšlenková stavba křesťanství vyrůstat. Ale filosofie má zcela jiný charakter. Konstrukce jsou jenom okrajovou filosofickou metodou; podstata filosofického myšlení spočívá v tom, že promyšlenou stavbou celého svého myšlenkového aparátu usiluje postihnout něco, co samo jediné může dát každému filosofickému pokusu cenu a smysl. Ne tedy konstruovat, vytvářet, formovat, ale postihnout, pojmut, pochopit, porozumět, zmocnit se a sloužit – to je cílem i podstatou filosofie.

01-03

Nicméně začátek křesťanské filosofie už musí být filosofický; křesťanská filosofie už musí začínat jako filosofie. To není samo o sobě nic zvláštního: ať už budeme vycházet odkudkoli, ať budeme mluvit o čemkoli, jsme ponořeni ve filosofii, plaveme v ní, orientujeme se v ní, razíme si jí (jejím prostředkem) cestu. Nechť nás neznervózňuje, že nemůžeme vysledovat hranici, přes kterou pokročivše teprve vstupujeme do filosofického království. Nejde však o takovouto neuvědomělou, nekontrolovanou filosofičnost, která se lepší modernímu člověku na paty, podobně jako člověku starších společností se na paty lepila religiozita, mýtus, pověrečnost atd. Máme na mysli spíše to, že je třeba mít pohotově důkladné, na kořen věci pronikající, kvalitní filosofické myšlení – hned od samého počátku. Zdůrazňujeme tím okolnost, že křesťanská filosofie nemůže a nesmí být nějakou popelkou ve filosofickém světě, že to musí být mohutné, pronikavé myšlení, které je nejen vnitřně schopné čelit jiným, cizím interpretacím, ale které je schopno pronikat tímto cizím myšlením, vnikat do cizích filosofických systémů a jako enzym je vnitřně rozkládat, prosazovat se ve své argumentaci atd. To však není možné jinak, než že tato křesťanská filosofie bude dnešní, moderní, aktuální, že musí umět filosoficky navázat na všechno filosoficky cenné a živé v moderním světě, ba že bude umět navázat i na ty prvky moderního života, které současná filosofie dosud plně nezávážila a pro sebe neuplatnila. Každopádně tedy začátky „křesťanské“ filosofie jsou a musejí být filosofické.

01-04

Je však jisté na místě, abychom se zeptali, co je na takové filosofii křesťanského; proč vůbec mluvíme, proč chceme mluvit o „křesťanské“ filosofii? Tu je třeba přiznat: taková filosofie nemůže být filosoficky definována, protože samo křesťanství nemůže být filosoficky definováno. To je důležitá okolnost; rozdíly filosofických směrů jinak vesměs mohou být postiženy, kvalifikovány, definovány filosoficky. Jestliže „křesťanskost“ nějaké filosofie se vymyká kvalifikaci prováděné filosofickými prostředky a metodami, znamená to, že tato „křesťanskost“ v zásadě nemá – alespoň především – co dělat s určitým filosofickým směrem, s určitým druhem výstavby filosofické argumentace apod. Nejen že tato křesťanskost nemůže být ztotožněna s žádným typem filosofického myšlení, ale čeká nás úloha vyšetřit, zda filosofické myšlení ve svém úporném sledování vnitřní tendence, vnitřní dynamiky myšlenky (ideje) se dříve či později nutně nedostává mimo každý postup, který by bylo lze označit jako křesťanský. Avšak vzhledem k tomu, že každé takové vyšetření nutně předpokládá filosofickou metodu práce čili že jenom filosofické vyšetření tohoto problému může mít skutečnou, zdůvodněnou platnost, je zřejmé, že toto vyšetření nemůže stát na počátku, ale spíše na konci našich úvah. A pak ovšem už nepůjde o otázku, leda řečnickou. Dostaneme-li se ve svých úvahách až k této kapitole, tj. dostaneme-li se až na konec, bude řešení zhruba dáno a půjde jen o jeho zevrubnou demonstraci.

01-05

Křesťanská je taková filosofie, která usiluje o postižení, o interpretaci křesťanské zvěsti; není to filosofie, která by vycházela z křesťanských principů, z křesťanských počátků. Ale ovšem: „filosofie usilující o postižení“ čehokoliv jest jenom obraz; ve skutečnosti je takové filosofické postižení a interpretování činem člověka. A tento člověk (pokud jde o křesťanského filosofa) je zakotven v křesťanské zvěsti a ve svém filosofování usiluje o to, dát křesťanské pravdě průchod uprostřed všeho filosofického snažení, skrze celý filosofický aparát atd.

Je možno to vyložit také z jiné strany. Křesťanská zvěst, radostné poselství, je určena celému světu. Boží vláda zabírá celý svět; jak by filosofie mohla být výjimkou? Království Boží již je mezi námi; že by ještě neproniklo do filosofie?

A tak můžeme předběžně mluvit o „filosofickém postižení křesťanské zvěsti“ anebo o „uplatnění křesťanské zvěsti ve filosofii“. Platnost obou těchto formulací je však podmíněná. V každém případě jde o dynamický, aktivní přístup. Proto mluvíme o „filosofii, která usiluje; také v „uplatnění křesťanské zvěsti“ je plno dynamiky (zůstaňme zatím u tohoto slova).

Především tedy musíme pamatovat, že křesťanskost není filosofickou pozicí; v sebe uzavřený, hotový, definitivní, konečně dovršený, sebevíc koherentní systém nemůže být nikdy „křesťanský“. Křesťanskost se může projevit jen ve filosofické činnosti, aktivitě, ve filosofickém postupu. Filosofie ovšem nemůže existovat bez pozic; nicméně pozice pro ni nejsou nikdy tím vposledu rozhodujícím. Jen školská, akademická rutina škatulkuje filosofie (a filosofy) podle pozic, podle výchozích bodů. Pro filosofii je rozhodující – a zvláště pro její zhodnocení je rozhodující – otázka, oč jí jde, nikoliv, kde stojí. Jiným slovy, ne otázka jejich

pozic, ale spíše otázka jejího přechodu z jedné pozice na druhou, tj. právě otázka její filosofické (vnitřně filosofické) aktivity.

01-06

V jistém smyslu tedy každá filosofie může být ve svém úsilí zaměřena k postižení křesťanské zvěsti a tak se podrobit jejím ústředním skutečnostem čili každá filosofie může nabýt charakteru opravňujícího k názvu „křesťanská“, ovšem pod jednou podmínkou: že nevězí ve svých pozicích tak pevně, aby si znemožnila jejich opuštění.

Jinými slovy: typ filosofie, který příliš dbá o své pozice, který z nich staví celý systém, tedy který jen rozšiřuje, prohlubuje, rozvíjí to, co v něm (v jeho počátečních pozicích) je od počátku uloženo, se nehodí pro křesťanské myšlení, pro užití ve smyslu křesťanskosti. Je to typ příliš statický, než aby měl dostatek nosnosti pro skutečnou křesťanskou dynamiku. Pro křesťanské účely přicházejí v úvahu jen takové typy filosofické, které mají programový charakter, tj. které o něco usilují, které míří do budoucnosti, resp. k uskutečnění, realizaci v budoucnosti. Odtud tedy vyplývá důležitý poznatek: jestliže se křesťanskost filosofie naprosto nevyvozuje z filosofického typu, z filosofických pozic, neznamená to nikterak, že není afinity mezi křesťanskou zvěstí a mezi filosofickým aparátem, který má sloužit k její interpretaci.

01-07

Kdo přečetl předchozí řádky, vzpomene asi J. B. Součkovy práce *Theologie a filosofie*, která byla rozmnožena jako rukopis v r. 1944.<sup>2</sup> Také Souček tam mluví o „jisté relativní afinitě křesťanské zvěsti aspoň k některým stránkám určitých filosofii“ (25). Tato afinita je však u něho charakterizována v podstatě negativně, totiž menší mírou deformace nezbytné k tomu, aby si theolog pro svou (tj. theologickou) práci mohl dané filosofie legitimně (rozuměj: theologicky legitimně) použít. Souček říká: „i nejbližší a nejsympatičtější filosofie může theolog theologicky legitimně použít jen tak, že ji na důležitých místech obmění, jaksi deformuje, ale na druhé straně s jistou někdy větší, jindy menší mírou takových deformací může použít aspoň prvků k a ž d é filosofie“.

Jistě je zřejmé, v čem se naše pojetí liší od pojetí prof. Součka. Souček počítá zásadně s nutností deformace: je to theologie, která si filosofie používá k svým cílům – neboť „žádný theolog se ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmů některé filosofie“ (22). Proto filosofie použitá pro potřebu theologovu musí být nutně deformována – aby totiž přestala být filosofii. Filosofie použitá theologii je umrtvená, konzervovaná, impregnovaná filosofie – alespoň v záměru zbavená všeho vlastního života. (Ponechme stranou okolnost, že filosofii je možno jen velmi těžko impregnovat zvenčí.) Je to pojetí, které v důsledcích vede k závěru (Součkem ovšem asi nesdílenému), že theologie žije z umrtvování filosofie, že parazituje na filosofii, tedy k závěru, který je v rozporu se Součkovou tezí, že „vztah theologie k filosofii, zejména k určité filosofické škole, je v zásadě značně volný“ (23). Byl by to naopak vztah velice

---

<sup>2</sup> Srv. J. B. Souček, *Theologie a filosofie*, Praha 1944. – Pozn. red.

úzký, vztah emancipovaného elementu (viz později) k subjektivní aktivitě, z níž se emancipoval a z níž pak žije, zotročuje ji.

Stručně vzato, Souček má v pozadí představu jakési imanentní logické koherence každé filosofie, která má svou vlastní setrvačnost. Tato setrvačnost ji vždycky zavede směrem, který se dříve nebo později rozejde s legitimní (tj. theologickou) interpretací křesťanské zvěsti. Jestliže si tedy theologie nějakého filosofického prvku k svému cíli použije (a nemůže se tomu vyhnout), musí se postarat o jeho umrtvení, o jeho sterilizaci: to je smysl oné „deformace“. Na toto pojetí ovšem může být onen eschatologický výhled na syntézu, jímž Souček svou knížku končí, jenom neorganicky nalepen.

#### 01-08

Nám ovšem jde vposledu o pravý opak: jde nám o vybudování křesťanské filosofie. To znamená především, že nesdílíme Součkovu přesvědčení, že filosofie jako taková, i když v některých svých partiích jeví jakousi afinitu ke křesťanské zvěsti, musí se na své (filosofické) cestě nutně a z podstaty věci vždy dříve nebo později s touto zvěstí rozejít. To však znamená, že odmítáme výhradní legitimnost theologické interpretace křesťanské zvěsti a že chceme prokázat, že je možná i jiná, totiž právě filosofická její interpretace. Jinými slovy: to, co činí theologii theologií, není její „křesťanskost“, není její věrnost křesťanské zvěsti, protože stejně „křesťanská“, stejně věrná může být i filosofie. Theologie ovšem má proti filosofii něco specifického, co ji právě činí theologií a tím odlišuje třeba od filosofie; ale toto specifické nevyplývá nutně ani jednoznačně ze samotné křesťanské zvěsti, z jejího jádra, z jejích ústředních „principů“. Právě tak ovšem filosofie ve své filosofičnosti z jádra křesťanské zvěsti rovněž nevyplývá. Chceme-li tedy usilovat o vybudování „křesťanské filosofie“, nesmíme se domnívat, že její filosofičnost může být nějak „křesťansky“ založena. To je smyslem naší teze, že začátek křesťanské filosofie už musí být filosofický (viz § 01-03). Filosofie nemůže vyrůstat z křesťanství, právě tak jako křesťanství nemůže vyrůstat z filosofie.

#### 01-09

Afinita určité filosofie ke křesťanské zvěsti není, jak soudíme, otázkou filosofických pozic; není otázkou filosofických počátků (principů) (viz 01-05). Vůbec musíme zdůraznit, že význam začátku uvažování, počátečních filosofických pozic, východiska apod. je daleko menší, než se má za to. K správnému, pravdivému poznání můžeme zásadně dojít z každého místa; tedy ať vyjdeme odkudkoli. Z některého místa dojdeme dříve a jednodušší cestou, z jiného později a cestou složitější; východisko samo však nikdy nemůže způsobit, že by k cíli nebylo možno dojít. Samo východisko nemůže fatálně determinovat další rozvoj filosofického myšlení.

Tím však je zároveň řečeno, že existuje přechod od nesprávných, falešných principů a předpokladů k správným závěrům a koncům. To je cosi na první dojem neslýchaného. Ale je to zcela prosté. Nesmíme se nechat konsternovat exaktní výstavbou přísně logických systémů; tam opravdu od nesprávných předpokladů nelze dojít k správným závěrům. Ale věc je docela prostá, uvážíme-li, že poznání je přechodem od neznalosti k znalosti, od omylu k pravdě, od

nesprávného výkladu k správnému (nebo alespoň správnějšímu). Filosofie tedy nezačíná v pravdě či s pravdou, nevychází z pravdy, nemá pravdu hned na počátku, nepostihuje ji hned svým prvním krokem. Dokonce nelze jinak: filosofie se k pravdě blíží, usiluje o ni, míří k ní – tedy ji nemá. A jestliže filosofie přece odněkud vykročit musí a nemůže-li vykročit z pravdy, nezbývá než udělat vážný závěr: počátek filosofie leží v ne-pravdě, filosofie činí svůj první krok tím, že vychází z ne-pravdy. (To platí nikoli jen o počátku filosofie ve smyslu historickém, ani individuálně historickém, nýbrž o počátku každé události, jíž je jednotlivé filosofické poznání.)

01–10

Právě tak jako není předpokladem pravdivého filosofického poznání nějaké pravdivé východisko, resp. počátek v pravdě čili pravda na počátku, právě tak není předpokladem křesťanské filosofie nějaká počáteční „křesťanskost“. Zůstává nyní před námi otázka, jak dochází fakticky k přesunu filosofických pozic, jak se může z filosofie stát „křesťanská“ filosofie, případně jak se může filosofie zbavit svých nesprávných, mylných pozic a jak může své pozice založit nově, lépe. Na tomto místě poprvé přecházíme od všeobecného nákresu ke zkoumání podrobností. Přece však bych chtěl jen stručně připomenout výklad, který byl připojen jako dodatek k mým poznámkám k inkarnačnímu dogmatu „Bůh a člověk“ z února 1959. Jestliže se následující paragrafy budou někomu zdát příliš abstraktní a bez zřejmé souvislosti s naším ústředním tématem, nechť se opětovně vrátí k tomuto 3 a půl stránkovému textu, aby neztratil perspektivu a tím pevné vědomí o smyslu a účelnosti probírané problematiky. (Současně poznamenávám pro kontrolu, že další text se zabývá problematikou, o níž jsem poprvé – byť v poněkud odchylné souvislosti – psal ve své disertační práci na prvních 14 stránkách; doporučuji případné srovnání.)

01–11

Řekli jsme tedy, že filosofie činí svůj první krok tím, že vychází z ne-pravdy. Rozvedme některé aspekty této myšlenky.

Především je tu už vždycky napřed nějaká situace, kterou v jistém smyslu bere filosofie za svou: totiž vychází z ní. Tato situace však neústí ve filosofii, tj. nezahrnuje ji v sebe; naopak filosofie v této situaci nezůstává, ale opouští ji, vychází z ní. Filosofie ji však opouští tak, že v jistém odlišném smyslu něco z ní nese s sebou, v jistém smyslu na ni navazuje: je to právě ta a žádná a jiná situace, z níž vychází. Není to ne-pravda v nějakém širokém významu, nýbrž konkrétní ne-pravda.

Mohli bychom rozvádět popis startu filosofie ještě do větších detailů, až by se stalo ještě zřetelnějším to, co nyní řekneme pro zkrácení hned: filosofie vychází z ne-pravdy tím, že staví otázku, problém. Problematizována je právě situace, i když ovšem nikoli ve svém celku; tím však je současně problematizováno vlastní východisko filosofie, neboť právě ona situace je tímto východiskem. Základním typem přesunu vlastních pozic je ve filosofii tento druh reflexe, jímž se filosofie obrací zpět k svému východisku, k svým principům a problematizuje je. Právě v tom, jak filosofie činí své počátky problémem, se od nich odpoutává; ale současně



také ona problematizace musí být v něčem založena, musí odněkud vycházet, problém musí být někde postaven a v něčem musí kořenit. Přihlédněme podrobněji k této okolnosti.

01-12

Položit otázku znamená položit ji někam. To znamená, že existuje nutně určitá souvislost, určitý kontext, bez jehož pozadí nemůže být otázka platně položena. Chceme-li však dobře porozumět charakteru kladení otázky, musíme podrobit analýze povahu oné souvislosti, onoho kontextu v pozadí.

Je tu jistě předem dána určitá spleť souvislostí ve své faktičnosti; spleť, která má rozmanité (a nesjednocené) historické kořeny, z nichž se opět různými směry šířily určité tradice. Jen některé z těchto tradic se potkávají na místě, kam má být otázka položena. A to ještě některé z těch tradic se setkaly porůznu již dříve, křížily se, navzájem se ovlivnily (rozmanitým způsobem), v důsledku střetnutí se některé obohatily, jiné byly narušeny; střetnutí někdy dalo vzniknout syntézám a novým typům tradic. Celá tato složitost představuje genezi situace, která tvoří předpoklad a pozadí otázky, jež má být položena.

Ale stojíme před novou, vážnou otázkou: jakým způsobem se daná situace stává pozadím docela určité otázky? Čím je založena souvislost mezi oním pozadím a touto otázkou? Jakou cestou může ono pozadí přispět k tomu, aby otázka byla položena platně? A zvláště pak půjde o to, jak na mnohoznačném pozadí spleti rozmanitých tradic může být postavena konkrétní, určitá, vnitřně koherentní a sjednocená otázka?

01-13

Vyjďeme z té skutečnosti, že problém, otázka vždy stojí na pozadí určité souvislosti, určitého kontextu. Víme však, že otázka svůj smysl nese s sebou; otázka se nám vnucuje ve své platnosti, ve svém významu. To znamená, že rozumíme-li otázce, chápeme-li její smysl, čili: je-li to pro nás vskutku otázka, pak se dané pozice, na jejichž základě otázka platí, rozumějí s sebou, tj. jsou zahrnuty v našem pochopení. Jinými slovy: chápeme otázku i s jejím pozadím, chápeme alespoň obrysově a zhruba ono pozadí jako implikované v otázce. Lze proto uzavřít, že otázka již tím, že byla postavena, implikuje také pozice (předpoklady, situaci), z nichž je platná. Situace, která je nezbytným základem a pozadím pro postavení otázky, je tedy představována nejen jako vnější danost, prostor, do něhož otázka míří, místo, které chce osvětlit a prosvítit, nýbrž existuje rovněž jako hlubina postavené otázky samotné. Má tedy sama situace, která je pro otázku nezbytným pozadím, dvojí stránku, totiž vnější a vnitřní. Až se budeme podrobněji zabývat otázkou vnitřního a vnějšího, uvidíme, že v tomto případě, kdy jde o situaci, můžeme mluvit o vnitřním a vnějším jen s určitou nepřesností. Vnitřní stránka situace není ve skutečnosti vnitřní, ale je prostřednictvím „vnitřního“ (tj. vnitřní stránky nějakého subjektu, v našem případě filosofa) integrována. Jinak má objektivní charakter právě jako „vnější“ stránka situace. Obě stránky situace jsou tedy objektivní, ale ve své objektivitě nesplyvají, nýbrž naopak se rozcházejí. Jejich spojitost, souvislost, to, že patří k jedné a téže situaci, je založeno v prostřednictví subjektu. „Vnitřní“ stránka situace se vztahuje k stránce „vnější“ prostřednictvím vnitřní stránky subjektu. Toto vztahování má

intencionální charakter: subjekt „míní“ „vnější“ stránku situace za pomoci a na základě její stránky „vnitřní“. V tom smyslu má „vnitřní“ stránka situace subjektivní charakter. (Bohužel jsme byli nuceni předběžně načrtnout myšlenku, kterou budeme rozvádět daleko později. Necht' tedy nikoho nemate, jestliže jsme „vnitřní“ stránku situace označili současně jako subjektivní i objektivní. V našem pojetí se oba pojmy nevylučují, nýbrž naopak vždy doprovázejí: každá subjektivita má v určitém smyslu také objektivní charakter.)

01-14

Čeká nás tedy odpověď na otázky položené v závěru paragrafu 01-12. Jde v podstatě o problém vztahu mezi postavenou otázkou a mezi situací, na jejímž základě byla otázka postavena. Ten vztah je oboustranný. Má-li být určitá situace vskutku základem pro postavení otázky – což nemusí již sama k otázce ukazovat? Což nemusí otázku již sama předjímat? A ovšem i obráceně: má-li otázka na určitou situaci navazovat, zdali ne tím, že ji v sobě soustředí, že ji do sebe zahrne, že ji učiní svou hloubkou?

Na první pohled se však dostáváme do jistých nesnází. Situace učiněná hloubkou postavené otázky, soustředěná ve vnitřní podmínku jejího platného postavení – což není zřejmé, že jde o „vnitřní“ stránku situace, o to, jak se jí postavená otázka zmocní, jak ji postihne, tedy jak prostřednictvím otázky ten, kdo ji staví, subjektivně situaci pojme? A což na druhé straně není stejně zřejmé, že určitá situace jako pozadí pro postavenou otázku je skutečným předpokladem jen potud, pokud na ni otázka navázala, tj. pokud si ve svém navázání vybrala určitý okruh souvislostí, pokud jej integrovala a učinila svou hloubkou, tj. svým vnitřním předpokladem? Tato integrace je předpokladem toho, aby situace k otázce sama mířila, aby ji předjímal, aby v ni vyústila; ale právě tato integrace má opět subjektivní charakter. Nejsme tedy beznadějně uzavřeni do subjektivity? A nejsou vyložené důsledky dokladem pravého opaku našeho tvrzení, že na východisku myšlenkového postupu vposledu málo záleží? Vždyť se spíše zdá, že samo postavení otázky nejen současně rozestavuje celé pozadí, které potřebuje k svému platnému postavení, ale že současně determinuje jak nejbližší, tak i vzdálený postup a sled celého uvažování.

01-15

Stojíme před problémem, k jehož zevrubnému řešení je – podle našeho názoru – nezbytné rozvinout celou teorii subjektu a jeho akcí. Nechceme však předbíhat a pokusíme se tedy udělat vše, abychom v postupu svého výkladu zůstali na linii předem stanovené.

Jde vposledu o to, jak chápeme onu hloubku, která tvoří pozadí postavené otázky. Bylo by nesprávné dívat se na ni jako na nějakou vnitřní danost, vnitřní precedenci, z níž postavená otázka nutně plyne, pro niž je otázka nutným vyústěním. Tzv. „vnitřní“ charakter nezáleží v nějaké autonomní určenosti, sebeurčenosti pozic, vyvíjejících se z hlubin položené otázky na povrch až právě k onomu položení otázky, předem však už v hlubinách úplně, byť zavinutě daných, a protože vnitřně, hlubinně, tedy z vnějška nezasazitelně, od každého vnějška izolovaně, na dalším průběhu rozvíjení nezávisle, po celou dobu v jádře neproměnně, trvale, definitivně, pevně platných. Tak tomu naprosto není. Mohli bychom užít – pomocně –

časového určení a prohlásit, že pozice, z nichž je otázka „odvozena“, na jejichž pozadí je postavena a za jejichž předpokladu platí, nejsou – jak by se snad někomu mohlo zdát – minulostí otázky, ale její budoucností. Hlubina otázky leží tedy ve směru do budoucnosti, nikoli do minulosti. V jistém smyslu je otázka postavena napřed a teprve tím, že je postavena, jsou založeny – jako její vlastní hlubina – pozice, z nichž je platná. A to nikoli ještě v úplnosti, nýbrž jen předběžně, schematicky, nárysově, v nejhrubším rozvrhu. Další prokreslování těchto pozic a celé rozsáhlé souvislosti, která tvoří mnohastupňovou kulisu pozadí postavené otázky, je neodlučně spojeno s další filosofickou prací, s novou a novou aktivitou, která na jedné straně postupuje dále a tak rozvíjí pozice založené počátečním postavením otázky, ale současně se podřizuje intencím akce původní, již je postavená otázka: nezakládá nové pozice své, nýbrž právě navazuje na první jejich položení a rozvíjí je. A tak další a další filosofická aktivita bere na sebe úkol, který byl zhruba vyznačen už položením otázky, ale na jehož provedení nestačilo pouhé její položení.

01-16

Tak jsme si poprvé přiblížili nesmírný význam, jaký má historie, tj. právě přejímání nějakého dosud jen částečně realizovaného úkolu k tomu, aby bylo v jeho realizaci pokračováno a aby byl nakonec opět předán dále v jakési štafetě, v jakémisi „předávání pochodní“. Nicméně v tuto chvíli chceme svou pozornost zaměřit k jedinému aspektu uvedené skutečnosti: totiž že navazování jedné filosofické akce na druhou je nejen možností, ale přímo předpokladem jakékoli filosofické práce. To však současně znamená, že každá „filosofická akce“ (tedy jak navazování na pozice původně rozvržené postavením otázky, tak i – a o to nám nyní jde – každé postavení otázky samo) má schopnost přístupu k něčemu, co z ní samotné neplyne, co není od počátku její původní součástí, tedy co je nějak mimo ni, před ní. Že tedy každý filosofický čin, každá akce má vedle své efektivní, dynamické stránky rovněž stránku receptivní, že je schopna převzít „informaci“, že je schopna modifikovat svůj průběh v důsledku převzetí této informace, že je schopna tímto způsobem reagovat na průběh jiných akcí, že tedy je reaktivní. To je přesně to, co jsme chtěli předestřít čtenářům těchto úvah.

Tam, kde postavená otázka nese s sebou současně pozice, které jsou nezbytným pozadím její platnosti, mají tyto pozice ovšem subjektivní charakter; nicméně ve své subjektivitě mají tyto pozice zachycovat a postihovat skutečnou situaci, která má svou nezávislost na jakékoli subjektivitě postavené otázky. Filosofická akce (jako vůbec žádná akce) není tedy „beznadějně uzavřena do subjektivity“, ale je schopna reagovat na situaci, která jí je vnější. Filosofická akce může reagovat v tomto smyslu na situaci filosofickou i na situaci nefilosofickou. Přitom je třeba pamatovat, že reaktivita filosofické akce nemá definitivní, jednou provždy určený charakter, jímž by se trvale vyznačovala, ale že se tato reaktivita mění zvláště v delších časových obdobích dosti zřetelně v závislosti na charakteru vnější situace (resp. celého typu vnějších situací), s níž opakovaně přichází do kontaktu. Tak je schopna filosofie modifikovat svou reaktivitu, a tím adaptovat své navazovací a interpretační schopnosti v průběhu určitého dějinného úseku způsobem, který jí dovoluje – za předpokladu potřebně dlouhého adaptačního období – přistoupit vposledu ke každé skutečnosti jakéhokoli druhu.

Situace, do níž míří filosofie svou akcí a která je současně pozadím a předpokladem takové akce, je v podstatě místem, v němž se střetá filosofická akce (se svými pozicemi) s akcemi nebo alespoň setrvačnostmi, které do této situace náleží. V pozadí střetnutí akcí dochází k střetnutí odlišných okruhů pozic. V důsledku toho je situace současně místem, kde se otvírá možnost revize pozic na jedné i na druhé straně. Z hlediska filosofické akce (např. otázky) je tedy situace místem možné revize pozic, které s sebou kupř. postavení otázky přináší jako svou hloubku, jako svou vnitřní *dynamis*.

Jistě nebude sporu o tom, že filosofie je schopna revidovat své pozice. Tuto okolnost lze demonstrovat na nesčíslných příkladech. Námitka proto bývá formulována jinak: filosofie již tím, že je filosofie, nese s sebou také některé pozice, které jsou s její filosofičností nerozlučitelně spojeny a které tedy představují její základní, nepřekročitelné omezení. Jsou prý pozice, které filosofie nikdy nemůže opustit, aniž by přestala být filosofií. A jsou to právě tyto pozice, které jí zabraňují v přístupu k některým skutečnostem, které jí vnucují falešnou perspektivu a zkreslují její pochopení a postižení pravdy. Na tak obecnou a – přiznejme – dosti neprůhlednou námitku je nepadno odpovídat. V průběhu dalších výkladů budeme nuceni tu a tam se k této námitce vracet tím způsobem, že ji budeme – ovšem po svém – konkretizovat. Vyjdeme tedy vstříc této námitce tím, že sami nastíníme meze, za něž ve své filosofii nemíníme jít. (Nikoli meze, za něž vůbec žádná filosofie nemůže jít. Jistě v budoucnu se leccos z toho, co držíme dnes, ukáže ve své relativnější podobě.)

01-18

Předběžně však naznačíme alespoň několik myšlenek, jimiž chceme podtrhnout a rozvést to, co jsme již řekli. Řekli jsme (01-03), že začátky „křesťanské“ filosofie jsou a musejí být filosofické. Řekli jsme (01-05) i to, že křesťanská je taková filosofie, která usiluje o postížení, o interpretaci křesťanské zvěsti a že to není filosofie, která by vycházela z křesťanských principů. Mohlo by se zdát, že v těchto tezích je implicitně zahrnuta představa, jako by filosofičnost, filosofická myšlenková práce ve svém právě filosofickém charakteru byla něčím v tomto směru formálním a jako by jí prostě beze všeho bylo možno použít k interpretaci čehokoliv, tedy i křesťanské zvěsti. Tento závěr by však byl zcela klamný. Především proto, že by zcela opominul historickou stránku věci.

Filosofický přístup, filosofický způsob myšlení není čímsi daným, jednou provždy svázaným s určitými mezemi a hranicemi lidského ducha apod. Stejně tak nemůžeme filosofické myšlení prostě ztotožnit s tzv. myšlením přirozeným (jak nekriticky a bez nejmenšího odůvodnění napořád dělá třeba J. M. Lochman), neboť přirozené myšlení neexistuje, právě tak jako přirozené právo nebo přirozená mravnost. Filosofie nejen že má svou historii, ale ona bez ní nic není, bez ní neexistuje: historie je její nedílnou součástí, kterou si nese s sebou, z ní žije, ji dýchá – i když se na ni ovšem neredukuje. Proto filosofický aparát není stavěn mimo čas a prostor ani tak nesmí být míněn. Tento aparát musí být od počátku stavěn s vědomím cíle, jemuž má sloužit. Neexistuje aparát nepoznamenaný od počátku cílem, jemuž má sloužit; je poznamenán buď vědomě, anebo bez konkrétního vědomého zaměření, bez konkrétního úmyslu.

01-19

V našem případě tedy je třeba od počátku počítat s tím, že filosofický aparát, který budeme dávat dohromady metodami čistě filosofickými, bude určen k tomu, aby nesl a unesl interpretaci křesťanského kérygmatu. To znamená, že samozřejmě musí jít o aparát filosofický, který právě po své filosofické stránce musí obstát před odbornými zraky a před filosofickou kritikou (což je poukaz k tomu, abychom si práci nikterak neulehčovali; samozřejmě nejde o nějaké přizpůsobování filosofickým manýrám nebo módě, či dokonce přílišný respekt před autoritami), ale že jeho výstavba musí být prováděna s přesným vědomím cíle, jehož má být dosaženo. Z toho vyplývá požadavek personální unie filosofické erudice a křesťanské zakotvenosti. Titíž lidé, kteří vypracovávají filosofický aparát, který má unést interpretaci křesťanské zvěsti, musí být v této činnosti od počátku zakořeněni v evangeliu (= radostné zvěsti, která je podstatou křesťanství; v následujícím oddíle se budeme muset zevrubně zabývat otázkou, kde má filosofie nasadit ve svém interpretačním pokusu, aby interpretovala samotnou zvěst, a ne už nějakou její interpretaci). Jestliže je toto obojí předpokladem a podmínkou budování tzv. křesťanské filosofie, je zřejmé, že tu nemá a nemůže být uváděn křesťan do filosofie ani filosof do křesťanství. Obojí tu musí být napřed. A otázka vypracování filosofické interpretace křesťanského kérygmatu je pak nikoli otázkou pouhého individuálního rozhodnutí, ale především otázkou historické možnosti a dnes dokonce historické nutnosti.

Významným charakterem filosofické interpretace křesťanské zvěsti bude nutnost integrace křesťanských motivů a hlavně skutečností s dosavadní filosofickou tradicí, která zahrnuje do svého zájmu veškerou skutečnost přírodní i společenskou a usiluje o kosmickou perspektivu. Necht' tedy každý hned na počátku opustí předsudek, že „křesťanská filosofie“ by se měla zabývat pouze tématy náboženskými a nevycházet za jejich hranice, nebo alespoň co nejméně. Naopak se v celých rozsáhlých partiích budeme zabývat problematikou, která byla dosud chápána jako víře a evangelické zvěsti cizí, nemající s ní nic nebo jen docela málo společného. Budeme však vždy usilovat o průkaz, že taková problematika jádru křesťanské zvěsti cizí ve skutečnosti není, ale že pouze z nedorozumění a nedopatřením byla stranou zájmů víry a k velké škodě byla a dosud je zasutá nebo odsunována.

V tomto smyslu bude současně otevřena nová cesta řešení vztahu mezi vírou a vědou. Vědecký názor musí mít své legitimní místo v pohledu víry; víra musí považovat každé exaktní vědecké poznání za své, jeho výsledky musí přijímat – anebo musí ukázat na vědecké chyby, kterých se zkoumající dopustil. Jinými slovy: naše řešení má být pokusem o likvidaci učení o dvojí pravdě v samotných kořenech.