

Vztah mezi filosofií a theologií jako filosofický problém [1983]

Boženě Komárkové k osmdesátinám

Pro filosofické myšlení jsou charakteristické jeho mnohostranné vazby na rozmanité problémy a problémové okruhy. Mezi závažnostmi jednotlivých problémů jsou značné rozdíly; některé problémy jsou úzce spjaty s výstavbou určité systematické myšlenky a platí jen v jejích mezích, jiné přicházejí od jiných myslitelů a vnucují se s nestejnou silou jakousi vlastní přesvědčivostí anebo neseny tradicí. Jsou i takové problémy, které si přináší filosof do svého myšlení, aby dosáhl jisté integrity životní, tj. aby včlenil své myšlení do svého života jako jeho integrální a životně platnou složku a aby také svůj život sjednotil se svým myšlením. Některé filosofické problémy mají spíše „technický“ ráz (ve smyslu techniky myšlení), jiné mají vysloveně existenciální charakter; jejich platnost a závažnost je někdy pouze osobní, jindy nadosobní a takříkajíc „objektivní“. A existují také problémy a problémové okruhy, které jsou nám jakoby uloženy v jisté době, pro niž mají mimořádný, směrodatný význam. Právem lze mluvit o jakémsi „duchu doby“, který povstává jakoby formován úsilím nejhlubších a nejvnímavějších filosofů (a ostatně nejenom filosofů) odpovědět na výzvu hlavních, stěžejních, uzlových problémů, jež v dané době vystupují před ostatní daleko do popředí.

Kdybychom chtěli odpovědět na otázku po povaze a míře platnosti problému vztahu mezi filosofií a theologií, museli bychom sledovat jeho přinejmenším trojí provenienci: osobně existenciální, dějinně technickou a dějinně existenciální. V prvním případě jde o individuální předpoklady, jež jsou nezbytné pro jistou naladěnost a tím schopnost rezonance, pro jistou vnímavost a tím schopnost myšlenkově reagovat na daný problém. Tu mi nezbude než vydat jisté svědectví o sobě. V druhém případě bude třeba ukázat na selhávání a krizi tradiční filosofické i theologické myšlenkové výbavy, ohlašující konec celé jedné éry tzv. předmětného („metafyzického“) myšlení. Tu snad postačí poukázat na vybraný příklad (ovšem v kontextu). Nejméně zajištěna zůstane rekognoskace třetího terénu; tu nezbude než pohybovat se na samé hranici možností jak filosofické, tak theologické interpretační dovednosti a odvážit se činu takměř prorockého. Mám však za to, že se filosof nesmí zříkat své odpovědnosti ani v tak extrémní situaci, kdy je zároveň vystrkován i vytahován ze své tradiční ulity a konfrontován s výzvou, nežádající po něm nic menšího než myšlenkovou i životní proměnu, opravdovou „metanoia“.

Od dětství jsem vyrůstal pod velmi silným, i když už poněkud vyvětrávajícím vlivem českokobratrských rodinných tradic sahajících z matčiny strany až do toleranční doby (a vlastně ještě dost daleko před ni). Tento vklad byl rozhojňován a zkvalitňován na půdě vinohradského sboru Českobratrské církve evangelické, kde na mne vedle učitelů v nedělní škole a řady vikářů nejvíc působil farář Bedřich Jerie. Myslím, že to byl především on, kdo měl zásluhu na tom, že se mi v dospívání nestavěla otázka tak, jako by bylo třeba volit mezi rozumným uvažováním a mezi vírou, přestože pro mne jako konfirmační verš vybral *Př 3,5* se závěrečnou výzvou, abych nespoléhal na svou rozumnost. Moji rodiče i mí přátelé často využívali citátu proti mně, takže jsem si velmi záhy musel provést jakous takous exegezi, která ukázala, že jde o to, nebýt „moudrý“ jen sám u sebe, ale „nastavit ucho“ skutečné moudrosti, která je cennější než stříbro i zlato: „blahoslavený člověk nalézající moudrost“. Tak se mohlo stát, že jsem v posledních letech svých středoškolských studií nejednou uvažoval, zda se nemám věnovat studiu theologie. Jestliže jsem se nakonec přece jenom rozhodl jinak, byla to jen volba jiné cesty, nikoli volba jiného cíle. Musím však přiznat, že theologie se mi zdála podstatně neuspokojivá svou tematickou omezeností a jakousi rezignací na celé rozsáhlé oblasti života a myšlení současného člověka. Theologie, která viděla svůj úkol v jakési náboženské osvětě, mi neimponovala; měl jsem podezření, že theologie není dost „vědecká“ (neměl jsem v té době ovšem jasnou představu, jakou povahu by taková theologická vědeckost měla a mohla mít) ani dost průrazná a pronikavá, takže se v rozporu s universálním charakterem evangelia stahuje do své odbornosti jako na nějaký soukromý píseček.

Paralelně s tématy theologickými měla pro mne velkou přitažlivost také četná témata přírodovědecká, hlavně obecnější povahy. Delší dobu jsem byl zaujat otázkami fyzikální chemie, moderní fyziky i biologie, a vždy znovu ve mně rostlo přesvědčení, že narážím na nedostatky metodické přesnosti a myšlenkové akribie. Když jsem se pro nějaký obor musel rozhodnout, volil jsem vlastně kompromis: zapsal jsem se jako posluchač matematiky, protože jsem v tom spatřoval jedinou cestu k vytoužené symbolické logice, od níž jsem si sliboval nápravu jak pro myšlení přírodních věd, tak pro myšlení theologické, ba i pro každé myšlení jiné. Byl to nepochybně hluboce mylný odhad a já jsem v tomto omylu také dlouho nasetrval. Především se ukázalo, že přednášky na přírodovědecké fakultě mne uváděly do matematické techniky, ale nikterak mne nepřibližovaly problémům matematické logiky. Když jsem přešel na filosofickou fakultu, bylo to vlastně ještě zcela ve smyslu původního rozhodnutí (ostatně jsem si zapisoval matematické přednášky nadále); jen jsem měl dojem, že filo-

sofie mi poskytne lepší start než matematika, neboť v tu dobu se hned několik profesorů a docentů věnovalo otázkám logiky.

A tak jsem se hned po válce dostal do silového pole nového oboru, o němž jsem do té doby neměl dost jasnou představu, i když jsem jím zajisté nezůstal ani předtím nedotčen; důsledkem pak bylo, že jsem začal nově chápat jak problémy, které mne silně zajímaly, tak i sám sebe a cestu, po níž jsem vlastně už nějaký čas bez plného uvědomění kráčet. A v tomto novém silovém poli na mne působilo hned několik vynikajících osobností, ve vztahu k nimž jsem se mohl formovat a ve vztahu k jejichž myšlení i celkové životní orientaci jsem si mohl začít ujasňovat své vlastní poslání a cíle své vlastní práce.

Ve svých přednáškách o logice mne neobyčejně uchvátil a inspiroval J. B. Kozák, kterému jsem se filosoficky cítil být nejbližší. Ale jeho odvrát od theologie (jeho *Essay o vědě a víře*¹ jsem četl již koncem války) mne nepřesvědčoval; mluvení o „tajemném zdroji, z něhož se od věků řine všechno jsoucí“, mne neatrahovalo, protože mi to připadalo strašně diletantské (tj. theologicky diletantské). Byl to krok zpět za Masaryka; nechápal jsem, jak je něco takového možné u někoho, kdo vyrostl na protestantské faře a studoval theologii. – Ještě mnohem větší silou než Kozák mne zasáhl Jan Patočka. Znal jsem ho už z dřívějška z několika přednášek a článků; moc jsem mu nerozuměl a působil na mne trochu jako krasoduch. Ale na fakultě se mi (a nám všem) staly jeho přednášky zjevením. Byl to právě Patočka, jehož prostřednictvím jsem byl osloven filosofií tak, že jsem ji pro sebe přijal jako doživotní povolání; prošel jsem sice v té záležitosti po onemocnění ničivou pochybností a krizí, ale to jsem pochyboval o sobě, nikoli o ní. Brzo se mi však stávalo, že mi Patočkovy výklady nepřipadaly jako zjevení pravdy, přestože zůstávaly zjevením filosofie. Byl jsem také celým svým založením blízek realismu a Patočka mi jako filosof zůstával dlouho trochu cizí. Především jsem však zůstával ve střehu tam, kde šlo o vztah ke křesťanství, k evangeliu, k víře. Patočka se jednou v přednášce, která byla plánována jako rozhovor filosofa a theologa (tím theologem byl tehdy J. B. Souček), vyslovil, že filosof nemůže věřit a věřící že nemůže být filosofem. Od té doby se mi vtírala myšlenka, že i tam, kde mluví o křesťanství pozitivně, vlastně s ním jen koketuje. Jednou jsem mu v napjaté chvíli své hluboké pochybnosti naznačil, a tu mne ujišťoval, že jde o nedorozumění, že naše pohledy si nejsou vzdáleny. Ničemu bych býval nebyl raději, ale jeho přednáška, kterou jsem s ním po několika letech domluvil, mne znovu uvrhla do stejných pochyb.

¹ J. B. Kozák, *Essay o vědě a víře*, Praha 1924.

Z filosofů bych pak mohl jmenovat už jen Emanuela Rádla, který mne filosoficky ovlivnil vůbec nejvíc. Pohříchu jeho pokus o řešení otázky vztahu mezi filosofií a theologií mi nikdy nepřipadal dost domyšlený, i když nezůstává bez zajímavosti. Docela jinak tomu bylo v případě dvou protestantských theologů, pod jejichž vlivem jsem se ocitl brzy po skončení války. Časově předcházelo působení novozákoníka J. B. Součka, filosoficky velice dobře orientovaného; znal jsem jej povrchně ještě z konce válečných let, ale významnou orientační postavou se pro mne a pro mnohé z mých přátel stal jako vůdčí osobnost Akademické YMCA, křesťanského studentského sdružení. Jeho nevelká studie o theologii a filosofii z doby války zůstává pro mne dodnes snad nejzajímavějším a nejhlubším českým textem na toto téma; její neuspokojivost je založena ve věci a není proto jejím nedostatkem, spíše naopak předností. Pro mne osobně měla význam zcela zásadní, protože nechávala otevřenou perspektivu té cestě, pro kterou jsem se rozhodl a k níž mne inspiroval především J. L. Hromádka, nikoli ovšem Hromádka ovlivněný Barthem, nýbrž Hromádka Křesťanství v myšlení a životě.

Hromádka ve zmíněné knize vyslovil přesvědčení, že reformace dosud nevyřešila jeden ze svých základních úkolů, totiž že nepřinesla novou filosofickou koncepci, nevytvořila sobě přiměřenou filosofii. Pokoušela se o to, měla pro to dokonce i předpoklady, mnohé bylo vykonáno a mnoho kamenů bylo připraveno ke stavbě, ale „velká práce je ještě před námi“, neboť „reformační theologie nevytvořila vlastních filosofických prolegomen“. „Reformace znamená očistu evangelia, ale filosoficky nezdolala starých motivů myšlenkových.“ To jsou formulace, které mne sice podstatně oslovily teprve po několikerém čtení Hromádkova Křesťanství, zejména pak již poté, co jsem se definitivně rozhodl pro filosofii, ale které mi pak poskytly jeden z vůdčích orientačních bodů pro všechno mé další myšlenkové úsilí. Když jsem po válce Hromádku osobně poznal, stál už dosti daleko od těchto pozic a na onen velký úkol výstavby reformační filosofie už nikdy, pokud vím, nevzpomínal. Když jsem to při jeho sedmdesátinách připomněl a když jsem to potom nadhodil i v rozhovoru, ani se nepokoušel to komentovat, jen se usmíval.

J. B. Souček byl ve své studii z r. 1944 (*Theologie a filosofie*) mnohem střízlivější (uplynulo ostatně již 13 let od vydání *Křesťanství v myšlení a životě*), ba v jistém smyslu vůči uvedené Hromádkově tezi odmítavý. To, v čem Hromádka viděl nesplněný úkol, interpretuje Souček jako programové skoncování s tradičním spojenectvím theologie s filosofií. Nejde o trvalou rozlukou, naprostou dvojítoť ani mimoběžnost; žádný theolog se ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmů některé

filosofie. Nicméně vztah theologie k filosofii je podle Součka v zásadě značně volný: žádná filosofie nemůže být označena jako ta jediná pravá, a naproti tomu žádný filosofický směr nelze předem vylučovat z okruhu těch, od nichž se theologie může učit a přejímat a s nimi spolupracovat. Souček ovšem připouští, že je přesto možná jakási relativní afinita křesťanské zvěsti alespoň k některým stránkám určitých filosofí, a naopak zvlášť velká vzdálenost vůči jiným. Theolog si však vůči každé filosofii musí zachovat svou vnitřní svobodu: i nejbližší a nejsympatičtější filosofie může theolog legitimně použít jen tak, že ji v důležitých bodech obmění, jaksi zdeformuje, ale na druhé straně s jistou někdy větší, jindy menší mírou takových deformací může použít aspoň prvků každé filosofie. Souček výslovně připouští, že tato zvláštní přizpůsobivost a pružnost může navenek někdy působit dojmem jakési filosofické bezcharakternosti (neboť to, co je na theologovi „vidět“, je vždy filosof). Souček láme hrot této základní nevážnosti vztahu theologa k filosofii tím, že apeluje na theologův smysl pro humor: skutečná evangelická theologie nejen filosofii, nýbrž ani samu sebe nebere s poslední, vskutku smrtelnou vážností, a podle Bartha se theolog musí umět od srdce vysmát své vlastní theologii. A proto theologie nestojí nad filosofii jako její paní; její volný poměr k filosofii je spíše projevem vědomí, že obě jsou spoluslužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma. To je ovšem, zdá se, pouze rétorické gesto, nikoli nosná myšlenka. Ale Součkovi nejde o vyřešení problému, nýbrž naopak o zřetelné ujištění, že syntéza není možná, a to ani na půdě theologie, ani na půdě filosofie. Přesto podle něho theologie se zvláštním zájmem, s vnitřní účastí, i když zároveň se zvýšenou starostlivostí sleduje práci takových filosofů, kteří za nějakou takovou syntézou směřují, tj. kteří chtějí do svého filosofického obzoru pojmout křesťanskou víru v její základní struktuře i v jejích posledních výhledech.

Docela zvláštní postavou zůstala Božena Komárková. Zbavena možnosti pracovat na universitě i na střední škole, přenesla těžiště svého působení přímo mezi mladé lidi. Erudicí filosof, působila vždy spíše dojmem velmi civilního theologa. Souček, který vyhlásil své sympatie pro filosofy, kteří chtějí „do svého filosofického obzoru pojmouti křesťanskou víru“, měl za to, že ti, kteří se o to pokusí, nemohou patrně zůstat tak zcela prosti starostí o vnitřní adekvátnost své filosofie, jako jich může a vposledu musí být prost theolog. Nikdy jsem neměl dojem, že by se Božena Komárková nějak zvlášť starala o nějakou „vnitřní adekvátnost“ svého filosofování, máme-li tomu rozumět ve smyslu: nezadat si s theologií. Její filosofické „pozice“, smím-li toho termínu vůbec použít v případě myšlení tak hybného, mi nebyvaly nikterak blízké, ale uchvacovala mne svoboda, s jakou

byly odkládány všude tam, kde působily spíš jako překážka než jako prostředek dorozumění. Není tomu tak dávno, co jsem jí položil otázku, jak došlo k tomu, že tak záhy uvolnila své svazky s filosofií, jíž pak užívala jen instrumentálně a propedeuticky. A tu jen prostě poukázala na to, že za jejího mládí tu nebyla k dispozici filosofie, která by byla schopna poskytnout mladému člověku životní orientaci a oporu. Nemyslím, že by sama věc byla tak prostá; osobnost i působení Boženy Komárkové vykazují překvapivou, zcela nadprůměrnou míru integrity, pro kterou nemohu přijmout vysvětlení v poukazu na theologii. Naše poválečná theologická situace nebyla zprvu horší, nýbrž spíše lepší než situace mezi oběma velkými válkami; ukázal jsem, jak mne z těch nejvážnějších důvodů nespokojovala filosofie, s níž jsem se po válce setkával. A přece jsem se rozhodl pro filosofii mnohem energičtěji a zásadněji než Komárková. Právě proto mne celá její myslitelská konstituce leckdy provokovala, ale téměř vždy inspirovala; zdálo se mi vždy, že je mi čímsi zcela základním blízka – a zároveň jsem pociťoval naléhavou potřebu tuto její celkovou orientaci podrobit reflexi, vybavené filosofičtějším aparátem (nebo snad lépe řečeno: jiným filosofickým aparátem). Tak jako mne u Hromádky, Součka, Patočky zaujaly jejich myšlenky, tak mne u Komárkové zaujal (filosoficky zaujal!) její život, její zároveň filosofický a zároveň theologický „Sitz im Leben“, v němž ani filosofie, ani theologie nehrály a nemohly hrát tu rozhodující úlohu. Nemohu Komárkovou považovat za theologa; na to má příliš široký myslitelský záběr. Nechci zpochybňovat její filosofický profil, ale ona sama nepochybně neviděla a nevidí ve filosofii své rozhodující povolání a nepovažovala proto za potřebné vypracovat nějakou svou osobitou filosofickou soustavu. Ale jaký to je strhující životní příklad! Jaké to je filosofické (i theologické) téma!

Z náčrtu mé osobní historie a ze stručné charakteristiky osobností, které v daném ohledu na mne měly vliv a které se pro mne staly orientačními postavami, se celkem jasně podává způsob, jakým se mi otevřel problém vztahu mezi filosofií a theologií. Vyrůstal jsem v křesťanské tradici a v době dospívání jsem upevnil svou životní orientaci v duchu této tradice. Zároveň jsem si začal upřesňovat, co tato tradice vlastně představuje ve svém nejhlubším jádru. Používal jsem k tomuto vyjasňování aparátu protestantských theologů, ale to mi nestačilo; zároveň, jak vzrůstala má zaujatost filosofií, jsem se pokoušel reflektovat svou víru filosoficky. Velkou oporu jsem našel v Hromádkově přesvědčení, že reformace dosud nevytvořila svou vlastní filosofii. Přijal jsem pro sebe tento úkol, ale provedl jsem na něm postupem času významnou opravu. V ekumenických rozhovorech jsem si totiž ujasnil, že chtít dnes budovat reformační filosofii by

bylo dost velikým anachronismem; konfesijní protiklady už nějaký čas ustupují do pozadí a situace křesťanů všech vyznání se začíná navzájem víc a víc podobat. Uprostřed křesťanů se vytvořila docela jiná, mnohem závažnější fronta, která probíhá napříč konfesím: na jedné straně stojí ti, kteří se ohlížejí zpět a touží po obnově starých jistot, zatímco na druhé straně se lidé, zakotvení ve víře jakožto životní orientaci, připravují k abrahamovskému opuštění všeho starého a k vyjití do nezajištěného a neznámého nového světa. Tak jako kdysi Augustin dokazoval, že s pádem Říma nepadla Civitas Dei, tak je třeba dnes přestat spojovat věc evangelia s tím, co nenávratně odchází do minulosti. Mohutnou inspirací mi byl Bonhoeffer a dráždilo mne, jak málo jej theologové vzali vážně. Prostudoval jsem leccos a dospěl jsem k závěru, že jednou složkou životní orientace, patřící už minulosti, je náboženská (religiozita, interpretovaná podle Ciceronovy etymologie, odvozující religio od relego, nikoli od religo). Samo náboženství se mi jevilo jako fenomén přechodný, protože kompromisní: když už mýtus nebyl schopen obsáhnout lidský život vcelku, stáhl se do ohrazených svátostných prostorů a dob. Pro náboženství je proto charakteristické rozdělení světa a života na dvě sféry: sakrální a profánní. Už proroci vyzývali k odvratu od vazby na minulost a k zakotvení života čelem k budoucnosti. Zároveň problematizovali kult a volali po spravedlnosti (např. Iz 1,11-17). Ježíšem tato tendence vrcholí: nejsou problematizovány nebo relativizovány pouze jednotlivé mojžíšské příkazy, ale je zrušen rozdíl mezi chrámem a světem a roztržena opona, dělící svatyni svatých od ostatního světa. Proto by napříště věc víry neměla být spojována s náboženstvím ani s ničím tzv. posvátným. Nejde o zachraňování křesťanské víry v době upadající religiozity, ale je to víra sama, která odmítá a zevnitř likviduje náboženskost.

Mýtus však nepřežívá a nepřetrvává jen v religiozitě, ale také v jiných podobách, především v tradiční metafyzice. Řecká filosofie se zrodila v protestu proti mýtu, ale její protest nebyl dost hluboký. Filosofové odvrhli historky o bozích, ale zachovali, a dokonce racionalizovali orientaci na archetypy. Událostnost, dějinnost a jedinečnost splývala s chaosem a byla vykázána z kosmu jakožto světa vskutku krásného. Když došlo v hellenismu ke střetnutí židovské a později křesťanské tradice s řeckou kulturou a zejména myšlením, začalo jedno z nejpozoruhodnějších období světových dějin; dnes stojíme na jeho konci. Trvalo víc než dvě tisíciletí, než se po složitých peripetiích prosadila orientace na budoucnost proti přežívajícím reliktním mýtu také v rovině myšlení. Důsledkem tohoto světodějného vítězství je rozpad metafyziky a otřes celé dlouhé tradice předmětného myšlení. Tím nebyla postižena jen filosofie; metafyzika

přežívá v přírodovědě, v tzv. zdravém rozumu a také – bohužel – v theologii daleko úporněji než ve filosofii. Protože však hlavní odpovědnost za dnešní přežívání metafyziky padá na filosofii, neboť platí-li, že tzv. zdravý rozum je jen eklektickou popularizací útržků starých filosofí, že vědy vůbec, a zvláště přírodní, mohly vyrůst jen na filosofii připravených základech a že theologie je z větší části jen adaptovaná filosofie, lze právem očekávat, že filosofie na sebe vezme také odpovědnost za nápravu této situace.

Převratnost nového myšlení, které je charakteristické již pro první řecké filosofy, spočívá po „technické“ stránce v důsledném a postupně stále zdokonalovaném užívání pojmů. Pojmové myšlení se liší od myšlení předpojmového (mytického) nebo nepojmového (např. básnického) ustavením a zavedením základní distance mezi myšlením a tím, co je myšleno (tedy myšleným); platnost tohoto rozpoznání je však od samého počátku omezena a přímo zproblematizována identifikací myšleného a míněného, tj. myšlenkové konstrukce a skutečnosti, která je v oné konstrukci pouze modelována, nikoli přítomna *in natura*. Když kupříkladu Thalés mluví o vodě jako o počátku (arché), nemá na mysli vodu dešťovou, říční ani mořskou, nýbrž myšlenkovou konstrukci jakéhosi „základního prvku“ (počátku, arché, později „prvku“, *stoicheion*), který je právě tak počátkem dešťové, říční nebo mořské vody, jako je počátkem vůbec všeho. V témž duchu mluví Anaximandros o „neomezeném“ (*apeiron*), z něhož „vznikají všechny oblohy a světy v nich“. Zatímco u Thalety ještě může dojít k záměně mezi vodou jakožto arché a vodou jakožto říční nebo mořskou, která je nám smyslově blízká, Anaximandrovo *apeiron* může být pouze myšleno; myšlení tu prostě nemá možnost se přimknout k smyslovým zkušenostem a jejich prostřednictvím ke skutečnosti samotné (tak jako se archetypické myšlení přimyká k archetypům). Jde tedy zřejmě o myšlenkový model; ale tento model je identifikován se skutečností, jím míněnou, resp. se skutečností, k níž se myšlení vposledu prostřednictvím modelu vztahuje. Proto může např. Anaximandros prohlásit, že *apeiron* (což je myšlenkový model, myšlenková konstrukce) je počátek (arché, jiná taková konstrukce), z něhož podle nutnosti vznikají a do něhož též zanikají věci (skutečné věci, nikoli modely věcí). Podobně Anaximenés prohlašuje, že země, slunce, měsíc i všechna ostatní nebeská tělesa (což jsou skutečnosti) se vznášejí na vzduchu (což je myšlenková konstrukce, nikoli ten reálný vzduch, jehož pohyb pocítujeme jako vánek nebo vítr apod.). Tady nejde o nějakou metodickou, a tedy uvědomělou hypostazi, nýbrž o nekontrolovanou identifikaci (a tudíž přece jen o jakési reziduum myšlení mytického).

Pojmové myšlení představuje myšlenkové úsilí o uchopení nějaké skutečnosti tím, že je co nejpřesněji a pod stále účinnější myšlenkovou kontrolou konstruován, resp. ustaven model, jehož účelem je onu skutečnost ve všech dalších myšlenkových souvislostech reprezentovat. Pro staré řecké filosofy i pro jejich hellenistické, středověké a novověké následovníky je charakteristické, že tyto modely konstruují jako ryzí předměty; protože však tyto intencionální předměty (resp. intencionální konstrukce) jsou navíc identifikovány s příslušnými skutečnostmi, které ovšem de facto mají jen reprezentovat, jsou samy skutečností chápány, tj. myšlenkově uchopovány a pojímány rovněž jako ryzí předměty, v tomto případě však už zcela výrazně ontické povahy. Když mluvíme o epoše tzv. předmětného myšlení, máme především na mysli tradici myšlenkového uchopování skutečnosti způsobem, jímž je skutečností prostřednictvím zmíněných operací vtiskován charakter ontických předmětů (charakter ontické předmětnosti). Důsledkem tohoto přístupu jsou závažné korektury veškerého předpojmového a nepojmového myšlení a zejména toho, co jím je myšleno (proti tomu se předpojmové myšlení neumí bránit, protože mu chybí základní schopnost distance myšlení od jeho myšleného, jak už bylo řečeno). Předpojmové myšlení neposkytuje, jak vidět, možnost inteligentní obrany, a proto se jeho představitelé a přívrženci uchylují někdy až k násilí, jde-li o něco, co považují za životně závažné. Odtud musíme chápat, proč se první filosofové dostávali opětovně do napětí a konfliktů se společnostmi, v níž žili. Bylo jen prostým důsledkem aplikace nového myšlenkového principu, jestliže filosofové proti mytickým (a mytologickým) představám a proti vypraveným příběhům o bozích postavili své myšlenkové konstrukce, které zároveň identifikovali se „skutečnými“ bohy. Tak kupříkladu Thalés měl údajně za to, že „vše je plné bohů“ (DK A22), Anaximandros prý nesčíslné oblohy prohlásil za bohy (DK A17) a Anaximénés dokonce učil, že vzduch (tedy arché) je bohem (DK A10); atd.

Dalšímu vývoji „theologického“ myšlení v rámci filosofie udal směr zejména Xenofanés, a to nikoli pouze kritikou antropomorfních představ, nýbrž především hierarchizací jsoucen na základě principu hierarchizace pojmové („jeden jest bůh mezi bohy a lidmi nejvyšší, který smrtelníkům ni tělem ni myslí podobný není“; DK B23), dále postulováním jeho distance od jakýchkoli časoprostorových proměn (nejvyšší bůh je zároveň nejvyšším a proto nepohyblivým jsoucнем), ztotožněním nejvyššího boha s vrcholnou aktivitou (beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha) a posléze jeho hypostazi jako absolutního předmětu (ontického: člověk „žádný nebude vědět o bozích přesného nic“; „byť snad i náhodou vyřkl, co zcela je zdařilé, přece sám o tom vpravdě neví; tak na všem spočívá

zdání“; DK B34). Odtud je pak už jen krok k aristotelskému prvnímu hybateli, který je sám bez pohybu. A na tyto myšlenky navázala nutně i křesťanská theologie; zajisté nikoli proto, že by tím chtěla vylepšovat „zjevení“ nebo že by k němu chtěla něco přidávat. Ale tváří v tvář pojmovému myšlení se křesťanské zvěstování muselo nějak vyrovnat s celou myšlenkovou prací s pojmy. Pouhé odmítání a pouhý odpor nutně selhal; bylo třeba najít prostředky obrany. Křesťané proto brzy od pouhého varování přešli k apologetice. Ale apologetika musela chtít nechtít používat pojmových prostředků. A chtěla jich – a také musela – používat co nejlépe; proto se theologie vracela k vrcholným myslitelům antiky, aby snáze čelila úpadkovým filosofům hellenismu (zejména pak v římské nápodobě).

Bylo docela v logice tohoto vývoje, že theologie převzala některé pojmy, které byly jakoby připraveny pro její potřeby. Jedním z takových základních pojmů, resp. celých pojmových „hnízd“ byl koncept jsoucnosti. Připraven byl dokonce i pojem nejvyššího jsoucna; theologie jej aplikovala na Boha. Zdálo se, že nelze mluvit o Bohu, leč za předpokladu, že Bůh jest. Postavit se neochvějně za Boží jsoucnost bylo nutné, když bylo třeba čelit atheismu. Sama možnost theologie závisela na přijetí předpokladu, že Bůh jest. Ontologie se tak stala fundamentem theologie; theologie se stala ontologií. Heidegger například podtrhuje toto úzké se-

chybí 174, 175

ků. Odhlédneme-li opět od problémů ryze terminologických a formálně pojmových, jde tu jen o pokleslá rezidua mytická, nedbale vyztužená úločky metafyziky, jež nekontrolovaně prosákla do obecného povědomí. Vlastní problém tím ovšem vůbec není ani vyřešen, ani odstraněn, nýbrž pouze špatně zakryt. Skutečná theologie se neobejde bez trvalého úsilí o soustavnost a racionalitu; theologie se musí vyslovovat co nejpresněji a musí s největší dosažitelnou pečlivostí vypracovávat své pojmy. Theologie není jakýmkoli mluvením o Bohu; je theo-logií, tj. logem o Bohu, nikoli theo-mýtií, tj. mýtem o Bohu. Jestliže rozumíme předtheologickému (eventuelně prototheologickému) myšlení proroků – a ostatně jejich celoživotní orientaci – jako čemusi ostře polemicky obrácenému proti mýtu, tedy jako antimytickému, vůbec to ještě neznamena nějaké vnitřní přiblížení logu. Theologie vzniká jako pokus o logizaci antimytické tradice izraelských proroků. Základní labilita a problematičnost tohoto pokusu, k němuž ovšem muselo dějinně dojít, spočívá v tom, že logos se původně realizoval jako logizace a racionalizace mytických struktur. Logizace antimytické životní i myšlenkové orientace nutně vnášela do hry některé skry-

té, ale tím významnější a dalekosáhlejší prvky orientace opačné, totiž mytické, a tak od samého počátku spolu intoxikovala historické křesťanství relikty mýtu a religiozity, ale také metafyziky a předmětného myšlení. Hladina protilátek se křesťanům zvedala povážlivě pomalu; v řadě období došlo k recidivám politováníhodného rozsahu (obvykle v souvislosti s tzv. „šířením víry“). Dnes jsme a budeme svědky takové recidivy v souvislosti s pronikáním křesťanství do nových společenství zejména latinskoamerických a afrických, ale v budoucnu i asijských. Avšak vzhledem k tomu, že předmětné myšlení v podobě vědy proniklo do těchto oblastí a vůbec takřka už do celého světa rychleji a intenzivněji než křesťanská zvěst a že spolu s ovzduším sekularizace přineslo do nových podmínek i tendence antireligiózní a atheistické, zvyšuje se pravděpodobnost, že vývoj tu proběhne značně odlišně ve srovnání s hellenistickou Evropou prvních staletí po Kristu nebo se středověkou Evropou germánských výbojů pod korouhví Beránka apod. Zdá se, že dnes je nebezpečí adaptace na mýtus a primitivní religiozitu větší než navenek protipohanské brojení spojené s konformním postojem vůči metafyzice jakožto racionalizovanému pohanství. Ale to je fenomén jen dočasný; křesťané vůbec a theologové zvláště si jen vlastní vinou zvětší své nesnáze a problémy, pokusí-li se ve svém misijním úsilí přiživit v tomto směru. Mám za to, že i ty poslední svazky orientace víry (a zvěstování evangelia jakožto slovní podoby této orientace s mýtem a religiozitou) musí být zpřetrhány nebo alespoň postupně programově odbourávány. Pro theologii to mimo jiné znamená také pronikavou revizi myšlenkového aparátu, na který si v průběhu věků již zvykla a bez něhož si dnes svou budoucnost nemůže vůbec představit. Taková revize však není možná bez distance k užívaným pojmovým prostředkům, a tudíž bez prvních pokusů pracovat pojmovými prostředky novými, odlišnými. Nemyslím, že by se tu theologie mohla obejít bez asistence přiměřeným způsobem orientovaných filosofů. Theologové by si měli uvědomit, že formování nového typu reflektujícího a reflektovaného vědomí má také jakési své imprintační období jisté dočasné plasticity. Bylo by tragickým nedorozuměním, kdyby se k rodícímu se novému myšlení obraceli zády anebo kdyby svou péči soustředili na to, aby mu imprintovali co nejvíc z těch starých, odumírajících a k zániku odsouzených složek. Právě theologové by měli dnes reflektovat a promýšlet, co *hic et nunc* pro ně znamená: „Nezpomínejte na první věci, a na starodávni se neohlédněte. Aj, já učiním věc novou, a tudíž se zjeví.“ (Iz 43, 18-19)

Nedlouho před svým politickým vystoupením v úloze mluvčího Charty 77 (a tím i nedlouho před svou smrtí) měl Patočka ve dvou různých privátních kroužcích mladších posluchačů výklad o české filosofii mezi dvěma

světovými válkami. V jednom z výkladů interpretoval hlavní myšlenku Rádlovy Krize inteligence tak, že podle Rádla „úplné odpoutání filosofie od teologie znamená posléze úpadek filosofie“,² aniž by k tomu sám zaujal stanovisko. Proč však může být úroveň filosofie závislá na jejím vztahu k teologii? A v jakém smyslu? Kdyby měl Rádl pravdu, pak by filosofie sama musela mít zájem na teologii a musela by se obávat možnosti dlouhodobého nebo dokonce trvalého úpadku teologie. A vskutku existuje prastará filosofická tradice, příznačná pro klasickou dobu řeckého myšlení, která považuje teologii za jednu z filosofických disciplín. (Nejde o termín, který je literárně doložen u Platóna a znamená ještě něco docela odlišného: theologové jsou jacísi obcí pověřeni cenzoři pohádek a mýtů, vyprávěných zejména malým dětem.) Vyložit své „theologické“ názory bylo inherentní potřebou filosofovou; v žádném případě nešlo o nějakou vnějškovou konformitu. Filosofové věděli, že jejich teologie je pro společnost, v níž žijí, vysoce provokující; zároveň však považovali za nutné se s theologickou problematikou filosoficky vyrovnat. Byli od počátku nakloněni velmi střídavě odhadovat své možnosti v tom směru jako pouze lidské; jen nemnozí filosofové si chtěli hrát na jakési mágy či věštky. Samotné slovo **filosofos** je podle jedné tradice dílem Pythagorovým, který tak chtěl naznačit, že skutečná moudrost je vyhrazena toliko bohům, zatímco lidem zbývá jen láska k ní a touha po ní.³ Podle Platóna se této tradice chopil Sókratés, když se na hostině, pořádané na oslavu vítězství básníka Agathóna v nějaké soutěži, ujal podle předchozího ujednání slova, aby jako poslední v řadě pronesl chvalořeč na boha Eróta. Sókratés se tam dovolává svědectví nejspíš neznámé kněžky Diotimy, podle níž Erós není bůh, nýbrž jen mocný daimón. Je to velmi zajímavé místo, které svědčí o tom, že Platón (ne-li sám Sókratés) nejenom filosoficky kritizoval a zavrhoval hésiodovské a homérské historky o bozích, ale že za určitých okolností byl ochoten uznat vlastně theologický výklad (přesněji: výklad ženy znalé božských věcí) za platný, poučný a do pravdy zasvěcující. A přitom je zřejmé, že tu filosof není zasvěcován jen do záležitostí, týkajících se výhradně bohů, nýbrž že je přiváděn theologickým výkladem k tomu, aby pochopil svou vlastní situaci a své vlastní poslání. Diotima totiž ukazuje Eróta jako prvního filosofa, neboť také pro něho zůstává moudrost cílem touhy a lásky a on se nikdy nestává jejím majitelem. Diotima neuvádí Sókrata do filosofování (na to není odborně dost na výši, i když její počáteční argumentace je dobře dialektická, takže jí sám Sókratés

² J. Patočka, Česká filosofie v meziválečném období, in: *Masaryk*, Praha 1979 (samizdat), str. 280.

³ Srv. **DL**, I, 12

ještě před zahájením své chvalořeči také používá); nemůže však být pochyb o tom, že zasvěcuje Sókrata do čehosi pro filosofa eminentně důležitého, že totiž ukazuje povahu poslední zakotvenosti, poslední orientovanosti filosofování na instanci, která je povýtce mimofilosofická.

Zmíněná již Rádlova studie o vztahu mezi filosofií a theologií z prvního ročníku Křesťanské revue jeví dnes některé vážné nedostatky především v pojetí samotné filosofie; Rádl totiž vymezuje filosofii jako vědu o tom, co koneckonců jest.⁴ V tom ovšem provedl časem podstatnou korekturu sám, když proti tomu, co jest, zdůraznil to, co býti má, a když trval na tom, že „to, co má být, je původcem toho, co jest“.⁵ To pak umožňuje provést i korekturu druhou. Podle Rádla z r. 1927 tak, jako je oblast filosofie nad oblastí přírodovědy, tak i nad oblastí filosofie může být oblast jiná, která neruší poznání filosofické, stejně jako filosofie neruší poznání přírodovědecké; touto oblastí jest podle Rádla oblast zjevení. Na zjevení je založena theologie; bez zjevení není theologie možná. Rádl však zároveň říká, že je zapotřebí zjevení, aby byla možná věda a filosofie. Theologie podle Rádla nesmí být jen zvláštním případem filosofie⁶ a nesmí se utápět v pouhé filosofii.⁷ Theologie je možná, jen pokud uznáme, že evangelium pochází z jiné oblasti vědění než věda a filosofie, že „překročuje hranici danou rozumem“.⁸ O to však přece nejde, nýbrž o to, zda je tato „jiná oblast“ filosofii uzavřena. V jakém smyslu je zjevení zapotřebí, aby byla filosofie možná, jestliže filosofie nemá k zjevení přístup? V čem je přístup theologie k zjevení otevřenější než přístup filosofie? Je snad filosofie odkázána na prostřednictví theologie? Je to snad theologie, která ustavuje filosofii i vědu? To jsou hlavní nepřesnosti a nedomyšlenosti Rádlovy starší studie (některé jiné pomíjíme, jako např. že filosofie je označována za vědu, že hranice rozumu se považují za fixně vymezené, že ostatně vůbec není vysvětleno, co to je rozum a co ne-rozum či nad-rozum a jak vůbec theologie může pracovat tímto nad-rozumem, takže ji filosofie nemůže se svou odkázaností na rozum dostihnout, atd. atd.). Může to však být nedomyšlenost i záměrná, přesněji tedy řečeno nikoli nedomyšlenost, nýbrž nevy-slovenost či zamlčenost. Rádl nikde výslovně neříká ve svém programovém článku něco takového, co brzo poté řekl v inaugurační přednášce jeho úzký spolupracovník a spoluredaktor Křesťanské revue, J. L. Hromádka, totiž že theologie je předpokladem nejvyšších motivů vě-

⁴ E. Rádl, *Krise intelligence*, in: KR 1, 1927, str. 5.

⁵ E. Rádl, *Dějiny filosofie*, II. str. 625.

⁶ E. Rádl, *Krise intelligence*, str. 3.

⁷ Tamt., str. 6.

⁸ Tamt., str. 5.

decké a politické práce. Tím, že to neřekl, nechal otevřenu cestu pro onu druhou korekturu.

Ještě v článku z Křesťanské revue píše Rádl doslova: „Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodniti něčím, 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.“⁹ V závěru svých *Dějiny filosofie* Rádl ukazuje, „jak to, co má být, je původcem toho, co jest; jak cesta do metafyziky nevede ani skrze naše smysly, ani skrze mystické zření, nýbrž jak poslední pravda, která je zároveň poslední povinností, jest výzvou pro nás, co máme zde na světě dělat. Jak neplatí zjevení jako oznámení nějaké theorie, ale jak k nám pořád volá z nadsmyslna hlas: spolehni se, bojuj, pomoz, pravda skrze tebe má vítězit! Jak tento hlas je zárukou svobody, která není v tom, co už je hotového, ale která se obrací k budoucnosti, ještě nezformované, pro kterou naše síly jsou slibem a do které se vpisují naše slabosti i úspěchy.“¹⁰ Rádl končí *Dějiny filosofie*, v nichž téměř všem největším myslitelům vytýká intelektualismus, přece jenom chválou filosofie a zdůrazněním její nenahraditelnosti. Podle něho je v ní světodějná moc; filosofie a víra ve filosofii představuje oddanost v sílu uvědomělého programu a na té je založeno vše, co ve světě bylo velikého, smělého, ušlechtilého. (Povšimněme si opatrných formulací: všechno veliké, smělé a ušlechtilé není založeno na filosofii, nýbrž na oddanosti v sílu uvědomělého programu. Víra ve filosofii je jedním z projevů, jednou z forem této oddanosti; filosofie sama je pak takovým uvědomělým programem, totiž programem na reformu světa.) „Bez filosofie se změní lidstvo ve zvěř a sběr.“ A to všechno proto, že „filosofie je doma jedině tam, kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otvírají“.¹¹ To nám však ozřejmuje jednu věc naprosto zásadní důležitosti pro řešení (či lépe pokus o řešení) otázky vztahu mezi filosofií a theologií.

Filosofie je – snad to můžeme obrátit – tam, kde se nebesa otvírají, doma; nepotřebuje tam být uváděna a představována. Nepotřebuje theologii jako prostředníka. Ale tak je tomu nikoli proto, že by měla nějaké privilegium. Vždyť onen hlas, který k nám volá z nadsmyslna (dost odpudivá terminologie, ale na tom teď nezáleží), nepotřebuje jako tlumočníka a prostředníka nejenom theologii, nýbrž ani filosofii. Poslední pravda je výzvou pro každého člověka, ne pouze pro filosofy, ani pouze pro theology. Pravda se na každého z nás obrací s posláním, „které není z tohoto světa“¹² a které nám je určeno jako lidem, ne jako filosofům nebo theologům.

⁹ Tamt., str. 6.

¹⁰ E. Rádl, *Dějiny filosofie*, II, str. 625.

¹¹ Tamt., str. 623.

¹² Tamt., str. 625.

Rádl také uvádí, jak „v rámci této filosofie, málo dosud prozkoumané, byl vytvořen velkolepý obraz o konci světa“: když ve světové katastrofě zmizí všechno, co rozvinula před naším intelektem přírodověda, zůstane jediné ono poslání člověka, které není z tohoto světa. „I zbývá jediná věc: svědomí lidské vzepjaté do absolutních rozměrů; zákon ‚ty máš‘, jako jediná absolutní, jediná platná skutečnost.“ Lidské poslání je postaveno „na rozpětí zákona a odpovědného člověka“; „jest nepřeklenutelná propast mezi tím, co se musí stát, co musí člověk provést, co jest jediné správné a žádoucí, a tímto světem, který jest jen nahodilým nástrojem pro toto naše neodvratné poslání...“¹³

Snad se tedy můžeme, inspirováni Rádlovým pojetím, pokusit o shrnutí celé problematiky a naznačení výhledu. Nebudeme se ovšem držet Rádla ve všem; *amicus Rádl, magis amica veritas*. To, co „býti má“, není „dáno“ v běžném smyslu; neprávem říká Rádl v roce 1927 o zjevení, že je skutečnost člověku daná.¹⁴ Proto také nelze legitimně prohlásit, že na konci světa zbývá nějaká „metafyzická podstata“ (tím méně „metafyzická podstata tohoto pojetí života“, ale to je jen formulační lapsus), že „zůstává jen absolutní jádro všeho, zůstává jen to, co má být“. Je-li zásadní napětí a „nepřeklenutelná propast“ mezi tím, co býti má, a tím, co jest, pak nelze říci, že ono „ty máš“ či neosobněji „býti má“ zůstává, tj. že „jest“. (Právě v této souvislosti se jinde vyjádřil Rádl, že Bůh vlastně není, nýbrž platí – mohli bychom také říci: není, ale „býti má“.) Napětí mezi tím, co „jest“ a co „býti má“, se zvláštním způsobem koncentruje na člověka, je v tomto zaměření personálně adresné, stává se osobní výzvou „ty máš“. Touto výzvou je osobně osloven konkrétní člověk jako jedinečná osoba; oslovením je člověk ve své konkrétnosti zároveň uznán a zároveň neuznán. V tom se ukazuje podstata jeho konkrétnosti, totiž že je „concretum“, srostlicí toho, čím jest i čím není. Člověk je osloven v tom, čím jest, i v tom, čím není. Člověk je bytost, která – musíme tu užít paradoxního vyjádření – „jest“ daleko víc tím, čím „není“, než čím „jest“. Bytost, která „jest“ také, a dokonce především tím, čím „není“, není pouhým jsoucnem (i když je také jsoucnem), ale je existencí (ve smyslu *ex-sistence*, tj. stanutí ven ze sebe, ven ze své jsoucnosti). Jen bytost, která je existencí, může být oslovena. K oslovení však náleží to, že je (nebo není) zaslechnuto a vyslyšeno. Tady můžeme užít Rádlem užitého slova „zjevení“: tam, kde je člověk jakožto existence osobně osloven a kdo toto oslovení „ty máš“ uslyší, dochází ke zjevení, totiž k vyjevení „skutečnosti“, že je ve své osobní jedinečnosti a konkrétní situovanosti (nikoli tedy jí navzdory a bez ohledu na

¹³ Tamt., str. 624–626.

¹⁴ E. Rádl, *Krise intelligence*, str. 5.

ni) osloven. Zjevení nelze objektivovat, zjevení není žádná danost, nýbrž děje se: otvírá se našemu porozumění, „dává se“ nám, prolamuje se do našeho vědomí, do naší zkušenosti. Zjevení se děje pro nás, stává se „něčím“ pro naše pochopení, „zmocňuje“ se našeho smýšlení a proměňuje je. Naše porozumění a pochopení však nikdy není objektivovaným zjevením, nýbrž jen objektivovanou stopou oné události, již bylo nám osobně adresované oslovení, které jsme uslyšeli. Jsou chvíle oslovení, kdy je třeba poslouchat a uslyšet; potom přijdou chvíle, kdy si připomínáme, co jsme uslyšeli. Tehdy už nejsme oslovoováni, nýbrž vracíme se k objektivovaným stopám události oslovení (zjevení) a pokoušíme se v nich číst, a to nejenom proto, abychom se pouze na zjevení rozpomínali, ale abychom své porozumění překontrolovali a pročistili. Filosofie i theologie jsou dvě různé metody čtení v takových stopách, metody dešifrování toho, co je vlastně jen mrtvé před námi, abychom za těmito danostmi a skrze ně znovu zaslechli ono živé oslovení. Ani filosofie, ani theologie nedisponují zjevením a nejsou jeho držitelkami; ani filosofická, ani theologická sebepečlivější myšlenková práce si nemůže nějaké zopakování zjevení vynutit (tak jako si vědec v laboratorním experimentu vynutí odpověď na své otázky). Pravda se zjevuje, když se zjevuje, a zůstává němá, když mlčí. Filosofie a theologie však mají ještě druhý, neméně významný, ba ještě podstatnější úkol. Dešifrovat reliktů bývalých zjevení, navíc nejednou matoucí, protože poplatné všem přeslechům, neporozuměním a falešným pochopením, je značně nesnadný úkol i za předpokladu, že pravda nemlčí, nýbrž živě nás oslovuje uprostřed celého našeho dešifrování; je to však úkol nezvládnutelný, jestliže při všem úsilí o přečtení stop a rozluštění jejich významu nebudeme připraveni k novému naslouchání pravdě, která nás může oslovit včas i nevčas. Nezbytnou součástí a složkou stejně tak filosofie jako theologie je příprava jak k naslouchání a zaslechnutí, tak k chápání a porozumění, a ovšem také k lepšímu zaznamenání, k přesnějšímu vyjádření toho, co jsme pochopili a čemu jsme porozuměli. Lidé se musí ve svém naslouchání pravdě vycvičit, vyučit, vzdělat. Ale v tom jsou skryta nová nebezpečí: vycvičenost může poklesnout v rutinu, vyučenost se může stát pouhou řemeslnou dovedností, vzdělání se může stát ozdobou a luxusem. Nejen filosofie, ale také theologie se mohou za určitých okolností stát vážnou překážkou slyšení pravdy. Proto jejich užitečnost není nikterak nepochybná a samozřejmá. Pravda musí nejednou prolamovat a prorážet filosofické i theologické bariéry, které jsme jí nastavěli do cesty, domnívající se, že jí naopak uvolňujeme cestu. A proto jak filosofie, tak i theologie musí být vždy hotovy k revizi svých postupů i jejich předpokladů. Lze dokonce říci, že pravda má větší šanci, že bude

zaslechnuta a pochopena, najde-li filosofický nebo theologický aparát v přestavbě a uprostřed rozsáhlých revizí. Reflexe, sebeprověřování a přezkoumávání navykklých jistot a zdánlivých samozřejmostí je složkou a součástí filosofické a theologické otevřenosti vůči oslovení, které někdy přichází a jindy nepřichází, ale které může přijít kdykoli a nikdy by nás nemělo zastihnout nepřipravené a spící. Filosofická i theologická práce jsou skutečným, namnoze velmi vyčerpávajícím úsilím; není to žádné vyčkávání, pouhé ponocování, pouhá prázdná bdělost. Tím spíše však si obě myšlenkové disciplíny musí nechat připomínat a i samy sobě připomínat, že uprostřed veškeré své činnosti a vedle všech úkolů, kterých se mají chopit, musí mít ustavičně v pořádku své lampy i zásobu oleje na svícení.

Avšak to mluvíme stále jedním dechem o filosofii i o theologii, a tudíž o tom, co je jim společné. Ale jaký je a jaký má být jejich vzájemný poměr? I když pozorná analýza skutečných vztahů v dosavadním evropském duchovním vývoji je nezbytná a její výsledky mohou být velmi cenné, minulost nemůže vposledu rozhodovat o jejich budoucím vývoji. Filosofie a theologie se nepochybně i nadále budou ovlivňovat, ale nikdy ne do té míry, že by jedna mohla zakládat nebo alespoň rekonstituovat či suplovat druhou. Filosofie jediná může a bude rozhodovat o tom, čím je, čím chce být a čím bude. Tím má být řečeno, že neexistuje žádná jiná myšlenková disciplína, která by to za ni směla a mohla rozhodovat. Má-li dojít k zásadnější rekonstituci některé odborné vědy nebo ustavení odborné vědy nové, je tu instance, která nesmí být obcházena, totiž právě filosofie. Pokud v takových případech není dotázán některý její profesionální reprezentant, musí vědci počítat s tím, že budou obslouženi diletantsky – a to bude pro vědu vždycky trapné a pro její vědeckost pokořující. Pro filosofii však neexistuje žádná vyšší disciplína, která by jí mohla poskytnout stejné služby, jaké filosofie poskytuje či může poskytovat odborným vědám. Tím nehodlám pochopitelně popírat ani zastírat, že filosofie ve své myšlenkové práci musí respektovat kritéria a normy, které jí jsou uloženy a které nejsou jejím výtvozem. Ovšemže musí také filosofie respektovat vyšší instanci, ale její instance není a nemůže být institucionalizována, není a nemůže být svěřena do správy žádné nefilosofické nebo mimofilosofické, ale etablované myšlenkové disciplíně. Proti určitým filosofickým pozicím mohou být vždycky vzneseny námitky a filosofické koncepty mohou být vždycky podrobeny kritice, jejich vyslovené i nevyslovené, vědomé i nevědoměné předpoklady mohou být reflektovány a zpochybňovány; ale aby toto vše mohlo být platně provedeno, musí to být provedeno filosoficky. I když pozice takového kritického filosofického přístupu budou nové a i když bude použito nových metod a myšlenkových operací, bude se tak

realizovat jen nové filosofické myšlení, nová filosofie, nikoli nějaké jiné myšlení, nějaká jiná myšlenková disciplína. Filosofii proto nelze ani obsahově, ani povahou práce (metodami, postupy) nikterak vymezit, ale je možno vystihnout některé její základní rysy. Jedním z hlavních je její zakotvenost v reflexi. Filosofie je neustávající úsilí o reflektování toho, co dosud reflexi unikalo, a to v postupujícím pronikání k hlubším a hlubším „základům“, „předpokladům“, „počátkům“ nejenom všech aktivit, které může mít filosofie před sebou (tedy např. aktivit vědeckých, ale také uměleckých, technických, řemeslných i všedně každodenních), ale také a vlastně především všech aktivit vlastních. Filosof chce zkrátka vždy vědět, co vlastně podniká, když filosofuje, tj. když myslí. Aby mohl v tomto svém úsilí lépe uspět a dosáhnout vyšší efektivnosti, rozvrhuje svou činnost v rozsáhlých strategiích, v nichž si mj. užívá víc nebo méně dočasných systémů. Filosofická reflexe se proto neobejde bez systematickosti, přestože i tu bude jak konkrétně, tak obecně rovněž podrobovat reflexi a kritice. V tomto smyslu, totiž jako systematická principiální a kritická reflexe, nemůže filosofie dosáhnout nikdy nějaké definitivní podoby, protože nepracuje jako „uzavřený systém“ a z nějakých jen vnitřních zdrojů, které jsou vyčerpateľné.

Také theologie je suverénní ve svém rozhodování, co ze sebe učiní. Neexistuje žádná jiná myšlenková disciplína, která by mohla theologii ustavovat a zakládat. A také suverenita theologie má své meze tam, kde musí respektovat neetablovanou a neinstitucionalizovatelnou instanci Slova božího (filosof by řekl pravdy). Theologie však má mohutně zesílené některé vazby na mimotheologické, ale reálné skutečnosti, které její postavení odlišují od postavení filosofie. Především tu je její vazba na církev, a to nejen na současnou, ale na celé dějiny církve a na všechna dogmatická usnesení, na tradici a její sedimenty, na Písmo. Filosofie zajisté není analogických vazeb dočista zbavena, ale jsou mnohem slabší a méně závazné: také filosof se obrací k druhým lidem, především k filosofům a lidem filosoficky interesovaným; také on si od nich žádá uznání; také on chce se svým myšlením a jeho výsledky obstát před dlouhou řadou vynikajících myslitelů minulosti; také on musí a chce znát filosofickou tvorbu minulých tisíciletí. Theologie se však ve své práci nemůže obejít bez používání filosofických prostředků – pojmů, metod, strategií. Naučila se je zdatně ohýbat, lámat a jinak upravovat pro svou potřebu a pro své cíle. Tím se však nutně – a legitimně – stává možným předmětem filosofické reflexe a analýzy a tudíž také kritiky. Theologie by v zásadě nemusela na filosofickou kritiku příliš dbát, neboť má svá vlastní kritéria a také svou vlastní, totiž theologickou kritiku. Ale pro theologii je velmi užitečné se o

filosofickou kritiku a o filosofické myšlení vůbec zajímat. Jednak proto, že její vlastní práce musí reagovat na popudy současnosti a že se musí i od filosofie tomuto pohotovému reagování učit nebo se jím alespoň inspirovat. Filosofická kritika je však pro theologa důležitá proto, že ne každé lámání a ohýbání, ne každá deformace filosofických nástrojů je už *eo ipso* theologicky pozitivní. Jsou také deformace neúčelné nebo dokonce škodlivé; filosofie může ve své kritice někdy odhalit v theologii přežitky starých filosofí, které již byly jako mylné a falešné odkryty samou filosofií, aniž by to theologové zaznamenali. Ale i naopak: theologové, užívající filosofických prostředků v tematicce, která filosofii není vlastní a která jí uniká, mohou učinit jeden nebo více kroků vysloveně filosofických a filosoficky relevantních, které mohou být samotné filosofii čímsi neocenitelným. Byl to např. v minulém století theolog a literát Kierkegaard, který otevřel nové výhledy a ukázal na nové cesty myšlení, aniž si toho v jeho době podstatněji povšimli nejenom theologové, ale ani filosofové. Teprve počátkem následujícího století bylo jeho pionýrské myšlení znovu objeveno, a bylo objeveno filosofy. Stalo se základem jednoho z nejvlivnějších myšlenkových směrů století a potom i inspirací a základem nejvýznamnějšího směru protestantské theologie (a ovlivnilo i řadu theologů katolických). To je jeden z dokladů, jak filosofie může napomoci theologii, aby se lépe stala sebou samotnou a aby sama sobě lépe porozuměla. Ale je to zároveň pozoruhodný doklad toho, jak theologická práce může podstatně ovlivnit celý směr filosofický a vývoj filosofického myšlení vůbec.

Vývoj evropské filosofie byl pronikavě ovlivněn skutečností setkání a střetnutí životní i myšlenkové orientace specifickým způsobem logizovaného (racionalizovaného) mýtu a orientace víry, která byla konfrontací s logem zprvu zaskočena, ale během doby se s ním sžila, v podobě theologie se s ním spřátelila až do bezstarostnosti nad povážlivostí takového spojení, ale která nad prvotní zakotveností logu posléze zvítězila, i když její převaha se neprojevila zdaleka tolik v samotné theologii jako ve filosofii; v theologii se teprve začíná projevovat právě prostřednictvím filosofických prvků, jež theologie aktivně přejímá nebo jež do ní z její stránky nepozorovaně a nekontrolovaně pronikají. Tak dochází ovšem ke změnám, které jsou přímo světodějné. Theologie byla až dosud jakýmsi přetrvávajícím a stále se obnovujícím produktem synkreze obojí tradice, hebrejské (hebrejsko-křesťanské) a řecké, přičemž životnost tohoto synkretického útvaru byla obnovována a prodlužována jeho významnou funkcí jak při obraně orientace víry, tak při pronikání této orientace do nových a nových oblastí a rovin. V naší době však dochází k čemusi zcela novému: filosofie se ocitá v největší krizi svých dosavadních dějin, kdy musí provést (resp.

nějakou dobu provádět) radikální a zároveň důkladnou a na pečlivost krajně náročnou přestavbu, ba rekonstrukci vlastních základů. V nastávající době plasticity by mohlo dojít k tomu, že se v dalším vývoji ustaví filosofie neskonalé přiměřenější židovsko-křesťanské orientaci víry. Theologové by mohli na tomto vývoji spolupracovat, ale mohou mu také bránit a překážet. Mohou se také stáhnout a do věci se raději neplést. Aby se mohli správně rozhodnout, museli by vědět, oč jde; zatím to však na prostá většina theologů vůbec netuší anebo si to nechce připouštět. Kdo z theologů pochopí smysl současné situace ve vztahu theologie a filosofie, musí si položit otázku, co bude s theologií, když se filosofie bude moci nabídnout jako alternativní reflexe orientace víry. Má theologie spolupracovat na tom, aby – jak se zdá učinila sebe samu zbytečnou? Anebo snad se pokusí překonat synkretickou povahu svých myšlenkových struktur a stane se theologickou filosofií? Jistě ani jedno; ale jakou cestu zvolí?

Filosofie může tuto vnitřní theologickou problematiku jen komentovat a nemůže se pokoušet ji vyřešit za theologii. Theologie sama musí v této situaci najít svou cestu. Filosofie, přinejmenším nově orientovaná filosofie, bude její zápas o sebe samotnou sledovat se sympatiemi, neboť vůbec nebude mít zájem o to, aby se theologie jako disciplína stala čímsi zbytečným. Filosofie se nechce a nebude chtít stát theologií, protože jen prohloubí (poučena theologií) svou distanci od mýtu a religiozity (a to do té míry, až to theologii bude překvapovat a zarážet). Filosofie už nebude mít žádný platný motiv, proč si „neprávem osobovat úkol sestrojovati náboženství a theologizovati“, jak to vytýkal ve své programové studii z r. 1927 Emanuel Rádl. A naopak bude mít eminentní zájem na tom, aby theologie nezanikla ani neupadla, neboť celá nová orientace filosofická se bude cítit být dědicem theologického úsilí dlouhých staletí, aniž by ztratila naději, že by theologie mohla v nejednom případě i napříště zůstat její filosofickou inspirací.

Zůstává ovšem otevřena jiná otázka: nebude se theologie novou, jí de facto bližší a adekvátnější filosofií cítit ohrožena ještě víc než starou řeckou metafyzikou? Nebudou jako první vyvolány v život její defensivní a apologetické myšlenkové mechanismy? Nebude theologie stížena závratí, agorafobií a alergií vůči všemu filosofickému? Nebude se v prvním záchvatu rezistence chtít uchýlovat do nějakých nových Kunvaldů nebo přímo do ghett? Filosofie z podstaty věci nebude moci theologům jejich situaci ulehčit, protože její respekt k theologii a zejména k její vlastní „věci“ jí zapovídá nejenom nějakou nově orientovanou theologii zakládat, ale dokonce i aktivně pomáhat na jejím ustavení a budování. Jen theologie sama je povolána – po lidsku ovšem mluvě – najít svou novou cestu a utvá-

řet svou novou podobu. Žádná jiná myšlenková disciplína jí v tom nemůže pomoci, ale ani zabránit. Proto také z hlediska filosofie zůstane otázka vztahu mezi ní a theologií nadále otevřena a každá odpověď na ni (odpovídat na ni je zajisté zapotřebí vždy znovu) musí být považována za relativně platnou, dočasnou a zásadně flexibilní.