

Filosofie a křesťanství [1969]

Hlavní kořeny evropské kulturní a civilizační tradice jsou obecně známy, ale málokdy se jimi s potřebnou energií a dostatečnou hloubkou zabýváme. A přece nemůžeme dost dobře porozumět sami sobě, svému národnímu a společenskému úsilí, nebudeme-li se vždy znovu pokoušet pronikat také ke kořenům svého evropanství. Samozřejmě nejde o nějaký tradicionalismus, který chce stůj co stůj oživovat mrtvé nebo alespoň antikvované reliktu dávno uplynulých dějinných proměn. Musíme si však uvědomit, že každý krok kupředu je vždy také krokem zpět, že všechno nové je nutně zároveň návratem, že reforma budoucnosti není možná bez navázání na minulost, nemá-li být pouhým opakováním minulosti. Minulost je zajisté třeba překonat; to však právě není možné tak, že ji prostě necháme za sebou a že se o ni nestaráme. Seberadikálnější úmysly vyjdou naplano, nezbaví-li se ignorance a diletantismu ve svém vztahu k minulosti. Proto všechno epochálně nové je podmíněno nalezením nového vztahu k starému.

Filosofie na sobě nesmazatelně nese znamení svého řeckého původu. Proto není možná žádná filosofická obnova, která by se nevracela k tomuto s ničím nesrovnatelnému dědictví řecké antiky. Klasická řecká filosofie, důkladně založená presokratiky a vyvrcholivší v monumentálních soustavách Sókratova žáka Platóna a Platónova žáka Aristotela, vytvořila polarizovaný prostor, objímající od té doby všechn lidský svět a vyjevující jako štít rentgenového přístroje potenciální filosofickou strukturu a filosofické důsledky nejrozmanitějších lidských životních i duchovních postojů. Jestliže se pro nejpronikavější dnešní myslitele, kteří se chtějí orientovat v dějinách ducha, stává jedním ze stále dominantnějších témat rozpad metafyziky, naprosto to neznamena, že by dědictví antického myšlení bylo vyčerpáno. Zdá se mi právě naopak, že filosofie po půl třetím tisíciletí své existence vybojovala svůj největší zápas (který ostatně ještě pokračuje, takže bych měl vlastně osvětlit důvody, které mne vedly k užití minulého času), v němž zároveň zvítězila i podlehla, neboť zvítězila nad sebou.

Začátky tohoto zápasu jsou velmi dávné, jen o dvě a tři století mladší než filosofie sama. Můžeme je zhruba datovat obrovským hellenizačním procesem, zahájeným kulturně politickým programem Alexandrovým. Vyžadovalo by hodně času a místa, kdybychom chtěli uvažovat o příčinách podivuhodné, snad vůbec k ničemu analogického se nepřipojující vnitřní, duchovní rezistence malého národa, o němž právě v této souvislosti psal později Tacitus jako o „nejohavnějším lidu“; hellenizující vlivy měly na tehdejší židovskou společnost – neboť o ni právě jde – značný vliv, zejména na její vyšší vrstvy, ale vliv téměř výhradně vnějškový. Řecká ani později latinská kultury nikdy nerozpoznala naprostou odlišnost židovské kultury ode všeho, s čím se mohla setkat ve svém úsilí o kultivaci „barbarského“

světa, i když příležitostí nebylo zrovna málo; to nemohl být, jak dnes vidíme, jen nahodilý nedostatek. Nejvlastnější poloze řecké filosofické tradice chybělo sensorium pro zcela novou kvalitu životního postoje, který se zrodil snad někdy v době soudců ve starém Izraeli (tj. asi ve 12. až 11. stol. př. Kr.); židovští vzdělanci naproti tomu právě proto, že si tuto specifčnost uvědomovali a že jí žili, nemusili zůstat při pouhé obraně ani propadnout na druhé straně konformismu. Velkou důležitost má také po staletí trvající emigrace palestinských Židů do celého tehdejšího světa, která nutně Židy vedla k novým a novým konfrontacím s řeckým a později římským typem životního i myšlenkového zaměření. Aktivní kulturní a duchovní pronikání židovské diaspory nezůstalo bez úspěchu u početných skupin proselytů a vedlo k tak obdivuhodným výkonům, jakým byl kupříkladu překlad starozákonních spisů do řečtiny. Leč k vlastnímu střetnutí obou velkých kulturních tradic došlo teprve mnohem později na půdě římského impéria; skutečným partnerem řeckořímské antiky tu už nebylo židovství, nýbrž křesťanství.

Křesťanství nebylo na svém počátku záležitostí vzdělaných vrstev; spíše naopak. Nicméně se vzdělaným kruhům nevyhýbalo. Naděje, v níž byl křesťanův život podstatně zakotven, nebyla spekulativního původu, ale apoštolský list (*1 Ptr 3, 15*) vyzývá k pohotovému skládání účtů z této naděje, a to každému, kdo by o to požádal. V prostředí hellenistické vzdělanosti (byť již upadlé) nebyla jistě výjimkou nezbytnost obhájit požadavky a výzvy evangelia před kritikou a přímo polemickým útokem, dovolávajícím se filosofických kritérií. Obhajoba mohla být – jak ostatně vždy v podobných případech – provedena nejúčinněji právě těmi prostředky, jimiž disponovala filosofická kritika. A protože hlavní síla filosofie byla v logicky skloubeném systému detailně zdůvodňovaného učení, byla v křesťanských kruzích brzo pocíťována potřeba vypracovat vlastní učení s podobnou systematičností až v jakousi antifilosofii. Tak vznikla první dogmata a zejména jejich první propracovaná zdůvodnění a obhajoby. Autoři klasických dogmatických formulí přitom nemohli nepoužít určitého filosofického (metafyzického) aparátu, i když s ním ovšem pracovali jako s více či méně ohebným nástrojem. Na první pohled vyhlíželo takové počínání leckdy značně barbarsky, ale po čase postupně nabývalo na jemnosti a pojmové preciznosti. Ustavila se theologie jako zvláštní disciplína a filosofii bylo vyměřeno místo, v jehož mezích si podržela značnou důležitost jako pomocnice a předstupeň (mnohem spíše než služka ve známém provokativním hesle) theologie. Křesťanská recepce se v průběhu dějin neomezila na okrajové filosofické proudy, jakých bylo např. v úpadkovém hellenismu nepřehledné množství, ale neváhala si přizpůsobit vrcholy řeckého myšlení, přeznačujíc je v základních motivech křesťansky. Tak došlo jak k recepci Platóna, vyvrcholivší v Augustinovi, tak i

k zužitkování arabskou filosofií zprostředkovaného Aristotela, v němž si vydobyl zvláštní autority Tomáš Akvinský.

Dlouhodobá symbióza theologie a filosofie bývá pod vlivem renesance a osvícenství ještě dnes považována za cosi nepřírozeného a násilného. Ve skutečnosti jde o jedno z nejpodivuhodnějších období v dějinách evropské kultury, bez něhož je např. moderní racionality vůbec nemyslitelná. V této chvíli nám však nejde o zjišťování podílu křesťanství na vzniku novodobé vědy, na sociální revolučnosti atd.; nemohli bychom nezmínit na druhé straně ani retardující momenty. Jde nám o vztah dnešní filosofie ke křesťanství a ne o nějakou apologetiku. Osvícenská představa temného středověku je neudržitelná a musí být revidována; přesto nemohou být přehlédnuty rozsáhlé deformace, jimiž musela filosofická tradice projít v době, kdy byla hegemonem theologie. Na druhé straně lze ovšem se stejným právem poukázat na povážlivé ústupky církve a jejích i největších theologů z pozic nejvlastnějšího „myšlení víry“. Filosofie, přestože byla prohlášena služkou a otrokyní, se stala v mnohém ohledu skutečnou paní. Theologie podlehla metafyzice a splynula s ní do té míry, že se v nové době stala její hlavní oporou. Reformace se sice pokusila o nápravu také v tomto bodu, avšak bez úspěchu: svou theologii nevymanila z pout metafyziky, ale uvolněním tuhých vnějších pout přispěla k tomu, že právě na její půdě došlo k završení největších metafyzických systémů nové doby. Teprve na ruinách těchto systémů povstává, spíše v náznacích a jednotlivých momentech než v celkové koncepci, vskutku nové filosofické myšlení, které má šanci onu metafyzickou bariéru prolomit. V první řadě jdou dva velcí kritikové Hegera: Marx a Kierkegaard, první vyhraněně protikřesťanský, druhý vyhraněně křesťanský. Jejich protimetafyzická orientace však upadla z těch či oněch důvodů asi na tři čtvrti století v zapomenutí a musila být znovu odhalena. Hlavním úsekem fronty se stal prostor, který vytvořila filosofie existence; od samého počátku však probíhal paralelní zápas na půdě theologické. Nepřítel byl společný a byl jako takový rozpoznán a pojmenován. Předmětem drtivé kritiky se stal v posledu ontotheologický koncept Boha, který zatemnil a překryl na dlouhou dobu skutečný zdroj nové životní orientace věřícího křesťana (což bylo vůdčím motivem theologické obnovy) a který dlouho plnil i ve vědě a ve filosofii určité funkce (i v nejrůznějších převtěleních), které už nemohou být moderním myšlením nadále tolerovány. Plochý osvícenský ateismus se stal rázem nicotným uprostřed přesně mířené palby, která představu i pojem nebeského hierarchie, důstojně završujícího pojmovou pyramidu jsoucna, rozmetala zároveň s touto pyramidou.

Křesťanská theologie může mít a má své důvody, proč vzít vážně protimetafyzický zápas nejnovější filosofie a proč se aktivně podílet na

skácení modly, v níž se nepozorovaně proměnil osobní Bůh křesťanské víry;¹ může však mít dnešní filosofie stejně závažné věcné důvody, proč se zabývat záležitostmi současné teologie? Může mít důvody, proč se zabývat dokonce samotným křesťanstvím a proč učinit jeho „podstatu“ znovu svým tématem? Jděme však ještě dál, protože obě uvedené otázky mají de facto řečnický charakter, i pokud je vztahujeme přímo na domácí fórum; vždyť právě také u nás existuje už řada marxistických autorů, kteří se systematicky křesťanstvím a křesťanskou teologií zabývají (uvedme jen M. Machovce, V. Gardavského, J. Hraničku, E. Kadlecovou, B. Kvasničku aj.), nemluvě o autorech zahraničních. Ptejme se tedy: existuje nejen kontingentní subjektivní motiv, nýbrž obecněji platný důvod pro to, aby se filosof zajímal o křesťanství ještě jinak, hlouběji než o pouhý předmět svého studia a svých analýz? Může mít sblížení a konvergence mezi zaměřením víry a filosofickou orientací také dobrý filosofický smysl? Je takové sblížení vůbec možné, aniž by filosofie přestala být filosofií nebo víra vírou? Theolog se nikdy neobejde bez použití filosofie a jejího pojmového aparátu, chce-li v reflexi vyjádřit podstatu víry; protože však jeho cíli byly dosavadní filosofické struktury vždycky nepřiměřené, neboť byly vypracovány z předpokladů jiného životního stylu a zaměření křesťanské víry, je teologie vždy nucena užití filosofické struktury víc nebo méně korigovat, ohýbat a jinak deformovat. Tak se stává takové použití filosofie z filosofického hlediska vždy problematickým a přímo nelegitimním. Naše otázka zní: je vůbec možné nějaké legitimní užití filosofie? A protože takové legitimní užití filosofie znamená, že filosofie je ponechána filosofií, stává se každý theologický patronát a vůbec každá theologická asistence vlastně zbytečnou. Proto se můžeme také zeptat: je vedle theologické možná i filosofická reflexe víry? A je-li takový podnik možný, jaké jsou nebo mohou být jeho filosofické motivy?

K podstatě každé lidské činnosti (ba nejen lidské) náleží, máme-li užit paradoxní formulace, že není pouze tím, čím jest. Každá aktivita přesahuje, překračuje sama sebe jednak u svých začátků, jednak u svých konců. Pokud jde o ty konce, lze celou záležitost pochopit dost snadno, protože jde o běžnou zkušenost každého člověka. Cílevědomou činností zamýšlíme dosáhnout nějakého výsledku; takřka vždy je ve skutečně dosaženém výsledku zároveň méně i více, než jsme zamýšleli (proti tomu se můžeme do jisté míry bránit rutinou). Příčina není vždy jen v technické nepřesnosti provedené akce ani v detailní nepropracovanosti projektu; často se stává, že nám unikají spíše druhotné a vzdálenější důsledky akcí přesně

¹ O některých takových důvodech se zmiňuji v článku *Víra a filosofie*, viz zde str. 57 nn.; srv. též články *Atheismus a otázky nové interpretace*, viz zde str. 35 nn., a *Marxistická kritika dialektické teologie*, in: *Filozofia*, 21, 1966, str. 549–557. Z jiné literatury doporučuji zejména nyní dostupná skripta Josefa Smolíka, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, ÚCN pro Komenského evang. bohosl. fakultu, Praha 1968, reedice Praha 1993, a proslulou knížku biskupa Johna A. T. Robinsona, *Čestně o Bohu*, Praha 1969.

projektovaných i provedených, protože se nezamýšleně a neočekávaně projeví v netušených kontextech a na netušených rovinách. Reflexe nám pak ukáže, že v naší akci bylo nejen provedeno víc, než jsme zamýšleli učinit (tak je tomu ostatně vždy, protože vědomím kontrolujeme jen nejvyšší roviny své aktivity, zatímco v nižších rovinách musíme spoléhat, že orgány budou fungovat „jako obvykle“), ale že sebelepším rozbořením samotné (izolované) akce nelze poznat, co všechno v ní bude provedeno, protože teprve široký kontext z ní dělá to, čím vsutku je. To ovšem neplatí jen o koncích a důsledcích akce, ale také o jejích počátcích. A tam je situace mnohem nepřehlednější; uniká naší pozornosti, protože ta je celou dynamikou akce sváděna k jejím koncům. Jen úporná snaha, odvracející se od přirozeného spádu věcí a prodírající se proti jejich proudu, může s větším či menším zdarem proniknout k nezřetelným, protože z podstaty věci ještě nerealizovaným počátkům a může se pokusit je uchopit a formulovat jako „principy“. Možnost omylů a záměn tu je veliká; leč naším cílem není detailní rozvádění tohoto tématu, nýbrž dvojí upozornění. Především si musíme uvědomit, že každý nový uvažovaný aspekt staví ony počátky a dokonce i rovinu, na níž je zamýšlíme pojmově uchopit a fixovat, do nového světla a do nové perspektivy. Čím pronikavější je reflexe, tím vzdálenější, ve větší hloubce skryté počátky dovede odhalit. Disciplínou, která se programově zaměřuje na „počátky“ a „kořeny“, je právě filosofie. Leč také filosofie je aktivitou a platí o ní vše, co bylo o aktivitě až dosud řečeno. Proto také filosofie má své vzdálené a nejvzdálenější konce, ale také hluboké a nejhlubší počátky. Má-li filosofie plnit svou nejvlastnější úlohu jako reflexe, ukazující v pravém světle veškerou lidskou činnost ve světě, nemůže a nesmí se sama z rámce lidské aktivity vyjmout a musí do pravého světla sama před sebou a přede všemi postavit také sebe. A to znamená, že musí vždy znovu a vždy důkladněji ohledávat své vlastní principy, proměnou své celkové orientace i jednotlivými novými akty měnit své zakotvení a tím přesouvat a proměňovat také počátky, z nichž vychází. To vše pak jako specifickou filosofickou aktivitu musí opět podrobit reflexi, aby v maximální možné míře kontrolovala, co vlastně dělá, když je filosoficky činná.

Snadno se řekne, hůř provádí. Trvalo půl třetího tisíce let, než se evropské filosofii podařilo odhalit svou základní strukturu (velmi pravděpodobně nikoli tu nejzákladnější a určitě ne v plnosti) jako metafyzickou; k tomuto odhalení bylo ovšem třeba jisté distance, která (ukáže-li se odhalení i nadále jako nosné a nikoli jako chimérické) musela být zakotvena už jinak než metafyzicky. Jaké jsou principy tohoto nového zakotvení, které filosofii dovolilo onu distanci? Co má filosofie dělat, aby se v této distanci udržela a aby se po tápavé epizodě jakéhosi tušení znovu nepropadla do staré nebo nové metafyziky? A co je vlastně metafyzika? Čím se vyznačuje? Odkud je možno ji vidět celou, tj. tak, že už stojíme mimo ni?

Je nová filosofie schopna takové distance na rovině čistě filosofické a pouze ze svých filosofických sil, anebo se nutně potřebuje opřít o jinou praktickou životní atitudu, o jiný „metafyzický“ životní styl?

Podobné otázky bychom mohli ještě dlouho rozmnožovat, a všechny by ukazovaly na propastnou nezajištěnost skutečného filosofického podnikání. Je-li si filosofie této nezajištěnosti vědoma, máme tu jakousi obdobu sokratovského vědoucího nevědění. Ale je v tom i víc. Filosofie, která uprostřed veškeré nezajištěnosti a téměř absence pevné půdy pod nohama přece filosofuje, ačkoli si svou situaci plně uvědomuje, se přece nezmitá v nesmyslném pohybu, ale má jakési zakotvení. Ztráta pevné předmětné opory nevede k chaosu ze dvou důvodů: předně žádná taková předmětná opora neexistovala ani pro metafyziku; metafyzika jen žila v iluzi, že takovou předmětnou oporu má. Za druhé pak předmětná opora není a nemůže být hrází proti chaosu, ale je sama o sobě proti chaosu bezbranná a je jím nutně pohlcena. Neboť předmět a předmětnost znamenají setrvačnost, ale nejsou schopny aktivní organizace, která se jediná může uplatnit proti chaosu. Filosofie, která se neobává ztráty metafyzických opor a která je dokonce sama odvrhuje, aby se vydala na vnějšně nezajištěnou cestu do neznáma, učiní jen nejpřirozenější věc, obrátí-li svůj zájem ke křesťanství a k podstatě víry. Vždyť ve svém myšlenkově a myslitelsky odvážném opuštění předmětných opor a vykročení na nové, vnějšně nezajištěné cesty provádí ve svém oboru jen to, co židovská i křesťanská tradice vylíčila jako abrahamovské vycházení ze známého do neznámého (*Gn 12, 1.4*). To je však jen vnější podoba a analogie; rozhodující je způsob provedení onoho základního filosofického obratu a jeho filosofické parametry. Filosofie, která účtuje s metafyzickou tradicí, může najít v židovsko-křesťanské tradici víry jako životního stylu a životní orientace právě onen prostor, potřebný k odstupu, má-li být metafyzika myšlenkově uchopena způsobem, který v ní nepokračuje, ale který s ní skoncoval.

Načrtněme jen několika tahy takovou perspektivu. Metafyzika znemožnila řecké filosofii, aby radikálně zúčtovala s mýtem, proti němuž se s takovou vehemencí stavěla. Tak došlo sice k odbourání historek o bozích, ale podstata mýtu byla zachována a dokonce racionalizována. K podstatě mytické orientace archaického člověka náležela soustředěná zaměřenost do minulosti jako do světa již zformovaného a tedy do světa řádu. Zárukou existence a životního smyslu bylo co nejtěsnější přimknutí k božským pravzorům. Naproti tomu neprozřetelný krok vedle, který nenapodoboval žádný hotový, daný archetyp, strhoval do neznáma, do chaosu, do nicoty oné bezedné propasti, jíž se zdála být budoucnost. Jedinou pevnou jistotou byla neproměnnost božského světa archetypů; v každé změně tkvělo nebezpečí zmaru, z něhož nás mohla vyvést pouze cesta návratu k tomu, co trvá. Přesně v témž duchu se tázali první filosofové: co trvá uprostřed změn? Všechno, co je podrobena změně, má v očích řeckých filosofů

pokleslou existenci. Ze všech pohybů je dokonalosti nejbližší pohyb kruhový, protože se nejvíce blíží neproměnnosti. Svět mytických archetypů vzal na sebe v řeckém myšlení podobu pralátek a světových živlů, z nichž všechno pochází a v něž se všechno zase navrácí, podobu věčně jsoucího logu (dokonce u Hérakleita), podobu platónského světa idejí, podobu aristotelských forem atd. atd. Moderní věda se svou orientací na zákonitosti a matematické formule, se svým důrazem na rekurence a s požadavkem opakovatelnosti pokusů navazuje rovněž na tyto prastaré tradice. Zajisté to není zcela beze smyslu (ani staré mýty nebyly zcela beze smyslu); povážlivá je však principiální metodická neschopnost přístupu k tomu, co je jedinečné a individuální v čase a v dějinách. Zcela jinak se mají věci v tradici židovsko-křesťanské (pokud nebyla překryta metafyzikou): člověk je ve víře orientován čelem k budoucnosti, zatímco k minulosti se obrací zády. Otevřeně budoucnosti se neděsí jako bezedné nicoty, ale jde jí vstříc s důvěrou, že „u Boha všechno jest možné“ (Mt 19, 26: pozoruhodné je, že přesně tato perspektiva, že totiž všechno je možné, tj. že se může stát cokoli, byla zdrojem hrůzy. Kdežto nyní se stala pramenem naděje; zatímco dosud byla budoucnost sférou nicoty, nyní je spojována s mocí boží). Tak je rovněž objeven čas jako sféra smysluplnosti a dějiny jako oblast, v níž zaslíbení docházejí svého naplnění. Čas není rovnoměrně uplývajícím fyzikálním fenoménem, je kvalifikován jako příhodný nebo nepříhodný apod. Mytický kolorit je dost bohatě zachován, ale podstata mytické životní orientace je z kořene vyvrácena. Zejména však je objeven budoucnosti odhalena pravá dimenze podnikavé lidské aktivity; spolu s časem a s dějinami je objeven také činný subjekt, který je povolán, aby překračoval každou pouhou danost, zejména svou vlastní.

Filosofie, která byla schopna rozpoznat své vlastní omezení, jež ji provázelo po celou obrovskou epochu, vkročila tím do nové epochy. Tím však zároveň do nové epochy vnáší něco, co náleží dávné minulosti, totiž sebe samu. Nestačí udělat jen první krok. Nová filosofie musí co nejhluběji porozumět sobě samé a své soudobé situaci, musí pojmově uchopit tu podobu a strukturu filosofického myšlení, kterou chce definitivně opustit, a musí také přesným rozborem sobě samé a všem vůbec objasnit, z jakých zdrojů čerpala, čerpá a napříště chce čerpat sílu k dovedení obratu, jímž prochází, až do konce. Mám za to, že pozornému zkoumání nemůže uniknout význam a konkrétní důsledky okolnosti, že téměř po dvě tisíciletí na sebe vzájemně působily dvě myšlenkové tradice, z nichž žádná nebyla schopna pohltnout ani vyloučit druhou. Pro filosofii je věcí intelektuální poctivosti provést bilanci právě v době, kdy pracuje na své vlastní reformě. Za zvláštní pomýšlení nepochybně stojí skutečnost, že paralelně s filosofickou krizí, způsobenou rozpadem tradiční metafyziky, probíhá krize křesťanství, zaviněná otřesem a rozkladem tradiční religiozity. Nenáboženské křesťanství, nemetafyzická filosofie: není to výzva

k pronikavé filosofické reflexi? Rádl chápal víru jako nakloněnost k činu; na filosofii pak žádal, aby byla programem na reformu světa. Je za takových okolností možno projektovat proměnu světa bez hluboké nakloněnosti k činu? Je příští filosofie možná bez víry jakožto vykročení do nezajištěné, ale přece nikoli nestrukturované otevřené budoucnosti?