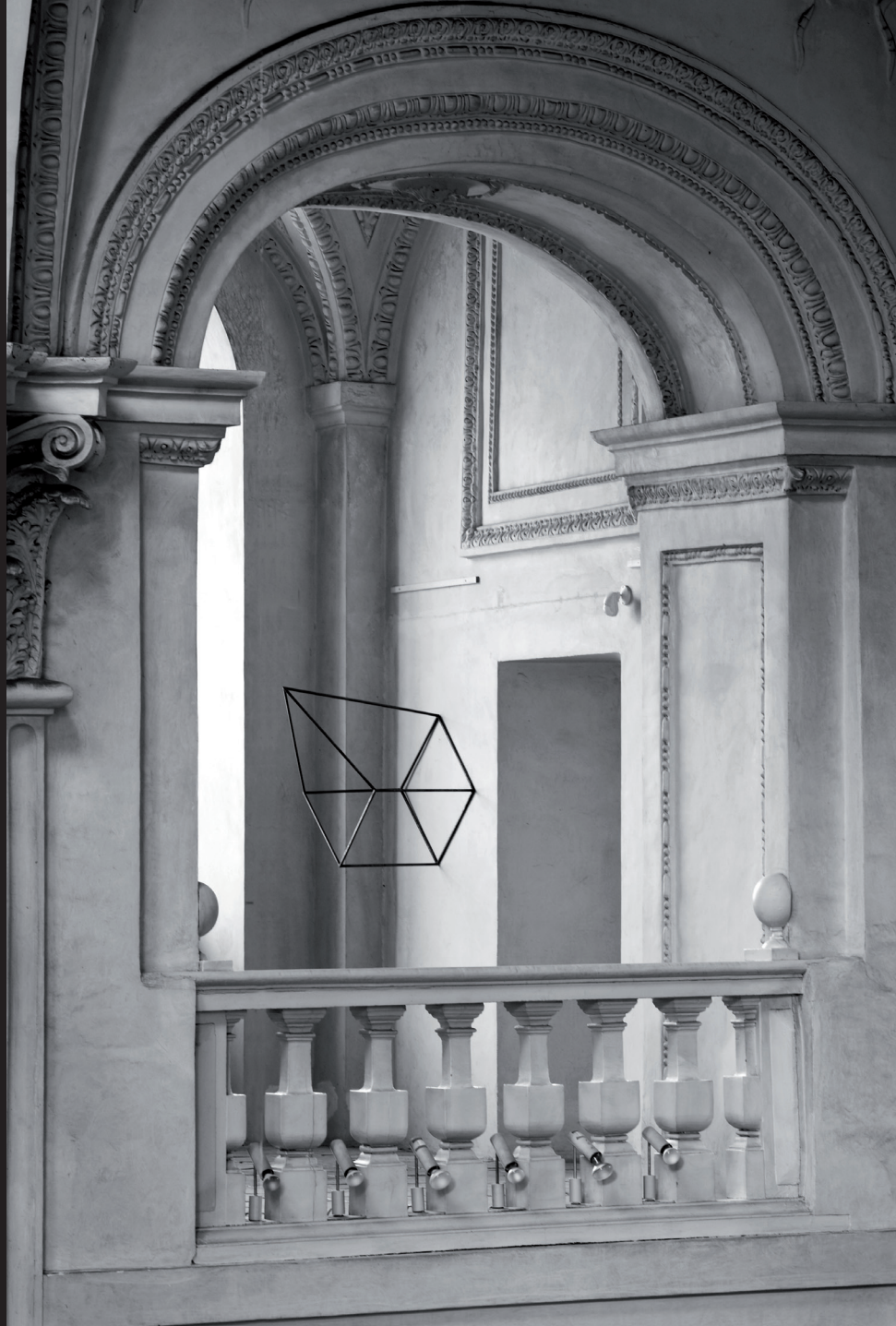




SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

křesťanství a filozofie II



Obsah

Editorial / 3

Gregor Buř

Co si papež myslí o filozofii

Ke vztahu víry a rozumu / 7

Jakub Čapek

Filozofická reflexe a reflexe víry / 15

Jakub Jínek

Víra a filozofie: výhled na druhou plavbu / 23

Václav Němec

Filozofie, víra a reflexe víry / 31

Lukáš Novák

Zamyšlení nad vztahem křesťanské víry a filozofie / 45

Prokop Brož

Rozum a víra

Rozvést, nebo usmířit? Naplnit poslání / 59

SVOZ 12

Výstava v akademickém kostele Nejsv. Salvátora / 69

Editorial

Vážení čtenáři,

sborník o křesťanství a filozofii, který držíte v rukou, je plodem debatního setkání mladých filozofů-křesťanů, které se uskutečnilo 2. června 2010 v barokním refektáři dominikánského kláštera sv. Jiljí v Praze.

Setkání uspořádala teologická revue *Salve* ve spolupráci s Ústavem filozofie a religionistiky Filozofické fakulty Karlovy univerzity. Debatní večer navázal na čísla a akce revue *Salve* věnované otázce vztahu víry a rozumu, k níž se *Salve* pravidelně vrací (*víra a rozum* 4/2003, *hledání univerzality* 4/2005, *křesťanství a filozofie* 2/2009 aj.). Po debatním večeru s Tomášem Halíkem, Stanislavem Soušedíkem a Karlem Šprunkem 8. prosince 2009 v sakristii akademického kostela Nejsv. Salvátora následovalo bezprostředně i větší předvánoční setkání s dalšími předními českými křesťanskými filozofy, které se konalo v klášteře dominikánů 16. prosince 2009. Hosté večera, Lenka Karfíková, Erazim Kohák, Tomáš Machula, Jan Sokol, Stanislav Soušedík, Karel Šprunk a moderátor Prokop Brož, společně hledali v návaznosti na anketu publikovanou v revue *Salve* 2/2009 odpovědi na otázky jako: Jak se k sobě má víra a rozum v případě věřícího filozofa? Máme o nich uvažovat jako o spojených kognitivních schopnostech, nebo je naopak třeba držet jejich autonomii a odlišnost? Může se křesťanská víra filozofa uplatňovat i v jeho filozofii? Potřebuje teologie filozofii? V čem se eventuelní křesťanská filozofie liší od filozofie nekřesťanské? Může či má existovat více směrů křesťanské filozofie? Jaký význam má či by mohla mít křesťanská filozofie v současném světě? Jaká je patrně její budoucnost? Které filozofy lze konkrétně označit za křesťanské?

Tento dialog se ukázal jako velice podnětný, a proto vznikla myšlenka dalšího pokračování s mladší generací. Pozvání na druhý večer přijali Gregor Buš, Jakub Čapek, Jakub Jínek, Františka Jirousová, Jakub Moravčík, Václav Němec a Lukáš Novák. Výsledek, či lépe určitý záznam pokračující debaty ve formě následně napsaných příspěvků jednotlivých debatujících je zachycen v tomto sešitě, který vychází jako zvláštní číslo, supplementum II, revue *Salve*. Kontinuitu obou večerů zajišťovala vedle pořadatelů i osoba moderátora Prokopa Brože, děkana KTF UK, který na závěr tohoto sborníku předkládá k tématu vztahu víry a rozumu vlastní pohled teologa. Oba večery, stejně jako zde uveřejněné texty ukazují, že výše uvedené otázky by si měl položit každý věřící filozof a že na ně zároveň neexistuje jednoduchá odpověď. Jedni zdůrazňují jednotu moudrosti (Jínek), to, že se obě

oblasti vztahují k pravdě, nutně se doplňují, a tudíž se mohou i vzájemně inspirovat (Buß, Novák), další vyzdvihují zásadní odlišnost obou přístupů a nutnost podržet jejich autonomii, přičemž vzájemnou inspiraci ukazují jako zavádějící (Čapek). Řešení této otázky souvisí mimo jiné i s tím, co chápeme pod pojmem filozofie a víra. I zde se můžeme setkat s přístupy značně odlišnými: Je součástí definice víry rozumový souhlas, kognitivní akt (Novák), nebo je třeba chápat víru především existenciálně, jako jakousi životní orientaci (Němec)?

Doufám, že předložený sborník alespoň trochu zprostředkuje zaujatou a soustředěnou atmosféru uspořádaného večera a přiblíží čtenáři podnětnost přemýšlení nad tímto věčně aktuálním tématem. Ráda bych také vyslovila naději, že v debatách nad vztahem rozumu a víry budeme i nadále pokračovat.

Výtvarné umění často zprostředkovává výraz pro to, pro co teprve hledáme ta správná slova. Umění poskytuje zrcadlo naší každodenní reality. Pro filozofa i pro teologa bylo a je umění často podnětem k přemýšlení a reflexi, podnětem ke komunikaci. Proto jsme se rozhodli doplnit toto supplementum věnované vztahu víry a filozofie cyklem fotografií z nedávné výstavy současných mladých sochařů SVOZ 12, která se uskutečnila v krásném prostoru barokního ochozu akademického kostela Nejsv. Salvátora u Karlova mostu.

Klára Jirsová





Gregor Buß

Co si papež myslí o filozofii

Ke vztahu víry a rozumu

Rozhodný krok

Před dvanácti lety nám tehdejší papež – Jan Pavel II. – poskytl hluboký vhled do svého myšlení. Čtrnáctého září 1998 překvapil jak katolický, tak nekatolický svět spisem, který lze v současnosti řadit mezi nejdůležitější vyjádření jeho pontifikátu. Překvapivé nebylo pouze to, jakému tématu se v tomto spise věnoval, nýbrž i to, co k tomuto tématu řekl. Řeč je o encyklice *Fides et Ratio*.¹ Jak už vyplývá z jejího názvu, jde v této encyklice o vztah víry a rozumu, teologie a filozofie. A Jan Pavel II. přikročil k pojetí tohoto vztahu s takovou jasností, s jakou to neudělal ještě žádný z jeho 263 předchůdců.² Jeho nástupce na stolci svatého Petra – Benedikt XVI. – bude pravděpodobně tento postoj Jana Pavla II. sdílet, vždyť právě on jako kardinál Ratzinger a tehdejší předseda Kongregace pro nauku víry byl papežovým „hlavním teologickým poradcem“ a nejspíše měl na vzniku encykliky o filozofii podstatný podíl. *Fides et Ratio* tak nese rukopis obou papežů, prozrazuje nám, co si o filozofii myslí jak Jan Pavel II., tak Benedikt XVI.

Encyklika nechápe teologii a filozofii jako konkurenty, nýbrž jako partnery při hledání pravdy. Papež tedy nevykládá vztah víry a rozumu antagonisticky, nýbrž kooperativně – nebo lépe: komplementárně. Jan Pavel II. mluví o pohybu v kruhu, který *fides* a *ratio* společně vykonávají:

„Z těchto úvah tedy vyplývá, že správně utvářený vztah mezi teologií a filozofií má mít formu jakéhosi pohybu v kruhu. Pro teologii je vždy výchozím bodem a prvotním zdrojem Boží slovo zjevené v dějinách, zatímco posledním cílem nevyhnutelně bude jeho pochopení, které se postupem času pozvolna prohlubuje. Protože však Boží slovo je pravda (srov. Jan 17,17), není možné, aby k jeho lepšímu pochopení nepřispívalo lidské hledání pravdy, to jest filozofování, respektující přitom své vlastní zákony. Nejde jen o to jednoduše použít v teologické argumentaci toho či onoho pojmu nebo nějakého zlomku filozofického systému; rozhodující je, aby věřící rozum při hledání pravdy užíval své schopnosti myšlení v rámci postupu, který počíná od Božího slova a následně se snaží dosáhnout jeho lepšího pochopení.“³

Tím papež zaujímá pozici, která nebyla pro katolickou církev vždy samozřejmá. To si můžeme ukázat na několika ukázkách z dějin křesťanství. Skepsi vůči schopnostem rozumu lze vysledovat prakticky už v Bibli. Například svatý Pavel se ptá obce v Korintu: „Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím?“ (1 Kor 1,20) A křesťany v Kolosách varuje: „Dejte si pozor, aby vás někdo nesvedl prázdným a klamným filozofováním.“ (Kol 2,8)⁴ Justin Mučedník (kolem r. 100–165) – též zvaný Justin Filozof – považuje křesťanské náboženství za „jedinou bezpečnou a prospěšnou filozofii“.⁵ Ještě daleko agresivnější tón nasazuje Tertulián (kolem r. 150–230), první významný latinský teolog:

„Tudíž jaká podobnost mezi filozofem a křesťanem? Žák Řecka a žák nebe. Jeden usiluje o slávu, druhý o život. Filozof mluví, křesťan jedná. Křesťan staví, filozof boří. Jeden je přítelem, druhý nepřítelem. Filozof pravdu falšuje, křesťan ji ukazuje slovy i skutky, filozof ji krade, křesťan ji chrání.“⁶

Pro Bernarda z Clairvaux (kolem r. 1090–1153), jednu z největších křesťanských postav středověku, jsou filozofové svůdci a heretici. V jednom z jeho kázání se praví:

„Jsou [...] pastýři, kteří říkají, že jsou tvoji blízcí přátelé, a přitom nejsou. Svá stáda i svá území mají plná pastvy, která přináší smrt. Nepasou ani s tebou, ani pro tebe. [...] Slibují hojnější pastvu moudrosti a vědění. Věří se jim a sbíhají se k nim mnozí, ale oni z nich činí syny pekla, dvakrát horší, než jsou sami (Mt 23,15).“⁷

Jako poslední příklad antagonistického pojetí vztahu rozumu a víry můžeme zmínit francouzského filozofa Blaise Pascala (1623–1662). Ve svém slavném *Memorialu* píše: „Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákubův, ne Bůh filozofů a učenců.“ Pascalovi, jednomu z nejvýznamnějších matematiků a přírodovědců své doby, se zdá, že filozofie odolává pravému Bohu, jehož „je možné nalézt „jedině na cestách, jímž učí evangelium“,“ jak se píše v *Memorialu*.

Komplementární vztah

Tyto příklady dokládají, že komplementární pojetí vztahu teologie a filozofie, jak je představuje encyklika *Fides et Ratio*, nebylo vždy samozřejmé. Základy této syntézy ale nepoložil teprve Jan Pavel II., nýbrž už Tomáš Akvinský (kolem r. 1225–1274). Encyklika ho proto chválí jako „učitele a vzor teologického myšlení“:

„Záměrem magisteria bylo a i nadále je ukázat, že sv. Tomáš je ryzím vzorem pro ty, kteří hledají pravdu. V jeho reflexi totiž požadavek rozumu a síla víry

našly nejvyšší syntézu, k jaké myšlení vůbec dospělo, neboť dokázal hájit zásadní zvláštnost zjevení, aniž by přitom potlačoval vlastní cestu rozumu.“⁸

Avšak jak se dá hájit zásadní zvláštnost zjevení, aniž by byl současně potlačen rozum? Co přesně znamená chápat vztah víry a rozumu jako komplementární? Komplementarita zaprvé znamená, že člověk chápe jako sounáležitě dva aspekty, které se na první pohled zdají protikladné – například víru a rozum. Není to ale pouhá kompatibilita dvou zdánlivě neslučitelných aspektů. Komplementarita zahrnuje více než jen kompatibilitu. Proto zadruhé: dva partneři jsou komplementární tehdy, když se vzájemně doplňují, když jeden pomáhá druhému k jeho plnému rozvoji, když teprve společně tvoří celek – tedy jsou „kompletní“. Jak konkrétně vypadá takové partnerství víry a rozumu? Jak může filozofie doplnit teologii, ba ji zdokonalit? A jak dalece může být víra nápomocná, ba nepostradatelná také pro rozum? Krátce řečeno: Co se mohou teologové naučit od filozofů – a obráceně?

Proč teologové potřebují filozofy

Jan Pavel II. k tomu předkládá množství úvah. Začneme nejprve otázkou, proč je víra odkázána na rozum. Encyklika především objasňuje, že teologie se nesmí vzdát filozofie, nechce-li ztratit svou vědeckost a schopnost vést dialog:

„Teologie ve skutečnosti vždy pomoc filozofie potřebovala a potřebuje i nadále. Protože teologická práce je dílem kritického rozumu ve světle víry, předpokládá a vyžaduje při všem svém bádání rozum vzdělaný a vypěstěný po stránce pojmové a argumentační. Teologie dále potřebuje filozofii jako partnerku k dialogu, aby si ověřila pochopitelnost (inteligibilitu) a všeobecnou pravdu svých principů.“⁹

Filozofii tak přísluší role nepostradatelné pomocnice pro teologickou reflexi (*ancilla theologiae*¹⁰):

„Bez pomoci filozofie totiž nelze osvětlit teologické obsahy, jako např. mluvení o Bohu, osobní vztahy v Trojici, stvořitelská činnost Boha ve světě, vztah mezi Bohem a člověkem, totožnost Krista, který je pravý Bůh a pravý člověk. Totéž platí pro různá témata morální teologie, kde se bezprostředně používají pojmy jako mravní zákon, svědomí, svoboda, osobní odpovědnost, vina atd., které jsou definovány v rámci filozofické etiky. Proto je třeba, aby rozum věřícího měl přirozené, pravdivé a odpovídající poznání stvořených věcí, světa a člověka, které jsou také předmětem Božího zjevení; dokonce ještě víc: musí mít přímo schopnost ovládat toto poznání pojmově a formou argumentace.“¹¹

Tuto výzvu k argumentačnímu zaměření víry lze nalézt už v Bibli, kde se píše v prvním Petrově listu: „Buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás

vyslychal o naději, kterou máte.“ (1 Petr 3,15)¹² Bylo by možné interpretovat tuto povinnost „skládat účty“ jako nepříjemný úkol, který člověk sice z donucení plní, aby neztratil kontakt s ostatními vědními disciplínami, ale sám pro sebe ho jako věřící považuje za zbytečný. V křesťanské tradici však existují početné hlasy, které ozřejmují, že rozumné „skládání účtů“ ohledně víry není nepříjemnou povinností, nýbrž odpovídá přání lépe porozumět vlastní víře. Zabývat se filozofií neslouží tedy jen k tomu, aby filozofové mohli snadněji chápat obsahy křesťanské víry, nýbrž také k tomu, aby křesťané mohli prohloubit svou vlastní víru. Závazek odvážit se jakožto věřící vstoupit na diskuzní fórum rozumu směřuje tedy jak *ad extra*, tak *ad intra* – přispívá teologii ke schopnosti vést dialog a zároveň k prohloubení víry. Na základě slavné úvodní věty Aristotelovy *Metafyziky*¹³ by tak bylo možné formulovat: „Všichni věřící lidé od přirozenosti touží po vědění.“

Pro toto tvrzení opět jmenujme několik příkladů z církevní historie. Od Augustina (354–430) například pochází rozhodná věta: „Není-li víra myšlena, není nic.“¹⁴ Že víra usiluje o pochopení, vyjádřil ještě jednoznačněji Anselm z Canterbury (1033–1109): „Toužím alespoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, v kterou věří a kterou miluje mé srdce. Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani nahlédnout.“¹⁵ Richard od Svatého Viktora (1110–1173) kráčí v Anselmových stopách a píše ve svém díle *De Trinitate*:

„Sice bychom měli vstoupit skrze víru, ale v žádném případě bychom neměli zůstat stát hned u vchodu, nýbrž pospíchat stále dále k vnitřní a hlubší vrstvě pochopení a s veškerým úsilím a s nejvyšší pečlivostí dbát toho, abychom každodenním rozvojem dosáhli porozumění toho, čeho se vírou pevně držíme.“¹⁶

V takovémto společenství samozřejmě nemůže chybět Tomáš Akvinský, proto nechme promluvit také jeho: „Studium filozofie neslouží k tomu, abychom věděli, co si myslí lidé, ale k tomu, jak se má pravda věcí.“¹⁷ Ze všech těchto citátů vyplývá, že v křesťanské tradici existuje také veskrze pozitivní pojetí vztahu teologie a filozofie, a k tomuto tradičnímu proudu se řadí i encyklika *Fides et Ratio*.

Proč filozofové potřebují teologii

Když jsme tedy prodiskutovali, jakou nepostradatelnou hodnotu má filozofie pro teologii, zůstává ještě otevřená otázka, proč je také obráceně rozum odkázán na víru. Jinými slovy: Jaké myšlenky mohou teologové nabídnout filozofům? Také pro zodpovězení této otázky se vyplatí nahlédnout do encykliky Jan Pavel II. vychází z toho, že lidský rozum je na základě své „vrozené slabosti“¹⁸ odkázán na

„očištění vírou“.¹⁹ Jsou mu dány přirozené hranice, které může překročit pouze ve víře. Filozofové tedy tím, že se zabývají obsahy víry, mohou proniknout do „nových oblastí pravdivého“.²⁰

Jaké oblasti má papež na mysli? Jan Pavel II. objasňuje, že se může jednat o existenciální otázky lidského života: „Stačí pomyslet například na problémy zla a utrpení, na identitu osobního Boha a na otázku po smyslu života nebo přímo na základní metafyzickou otázku: „Proč něco existuje?“²¹ Ale také konkrétní pravdy zjevení mohou být z jeho pohledu pro filozofii inspirativní:

„... zjevení předkládá některé pravdy, které jsou sice rozumově poznatelné, ale rozum by je nikdy nepoznal, kdyby byl odkázán jen na vlastní síly. Patří k nim otázky jako pojem osobního Boha, svobodného stvořitele, který měl takový význam pro rozvoj filozofického myšlení, a zvláště pro filozofii bytí. Do této oblasti patří také skutečnost hříchu, jak se ukazuje ve světle víry, která pomáhá, aby byl filozoficky správně položen problém zla. Také pojem osoby, která se pokládá za cosi duchovního, je zvláštností víry: křesťanská zvěst o důstojnosti, rovnosti a svobodě člověka měla nepochybně vliv na filozofické myšlení moderních filozofů. V novější době je třeba připomenout, že byl poznán význam, který má i pro filozofii dějinná událost; ta je středem křesťanského zjevení. Není náhodou, že dějinná událost se stala základem filozofie dějin, která je jakoby novou kapitolou lidského hledání pravdy. Mezi objektivní prvky křesťanské filozofie patří také nutnost prozkoumat racionalitu některých pravd vyjádřených v Písmu svatém, jako je možnost nadpřirozeného povolání člověka a také sám dědičný hřích. To jsou úkoly, které vedou rozum k tomu, aby uznal, že existuje cosi pravdivého a rozumného i za těsnými hranicemi, do nichž má sklon se uzavírat. Tato témata skutečně rozšiřují oblast toho, co je rozumné.“²²

Jako příklady takového „plodného vztahu mezi filozofií a slovem Božím“²³ uvádí Jan Pavel II. „ze západní oblasti osobnosti jako John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson a Edita Steinová a z východní oblasti vědce jako Vladimír S. Solovjev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Čaadajev a Vladimír N. Lossky“.²⁴ Snad by bylo možné tento seznam ještě doplnit o dvě jména z aktuální filozofické diskuze. Jedním z nich by byl Charles Taylor (* 1931), který nejen zdůraznil, že novodobá identita je nemyslitelná bez svých židovsko-křesťanských kořenů,²⁵ nýbrž také, že západní společnosti jsou často méně sekulární, než se zdá.²⁶ Druhým by byl Jürgen Habermas (* 1929), který sice sám sebe vidí jako „nábožensky nemuzikálního“,²⁷ nicméně v uplynulých letech stále dokola upozorňoval, „že v náboženském jazyce je uchováno nepostradatelný významový potenciál, který filozofie ještě [...] nevyčerpala“.²⁸

Lze se dohadovat, jak početné nebo jak velké „nové oblasti pravdivého“ mohou být v rozhovoru mezi teologií a filozofií objeveny. V návaznosti na encykliku *Fides et Ratio* se ale můžeme domnívat, že tyto procesy vzájemného obohacování budou velkým přínosem.²⁹ Otázka, „jak se rozum a víra scházejí v jediné pravdě“,³⁰ tak zůstává jak pro teologii, tak pro filozofii trvalou výzvou.

Z němčiny přeložil Martin Liška.

POZNÁMKY:

1/ JAN PAVEL II.: *Fides et Ratio*, 14. září 1998. Český překlad Praha, Zvon 1999. Viz též KLAUS MÜLLER: „Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika ‚Fides et Ratio‘“. IN: *Herder-Korrespondenz* 53 (1999), s. 12–17, a PETER KOSLOWSKI (ed.): *Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie*. Paderborn, Fink 2007.

2/ Vyjádření k tématu filozofie jsou v církevní historii beztak velmi vzácná. Vedle *Fides et Ratio* lze poukázat jako na nejdůležitější na dokumenty *Dei Filius* (1870), *Aeterni Patris* (1879) a *Humani Generis* (1950) (ke všem čtyřem církevním vyjádřením viz CLEMENS SEDMAK: *Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*. Freiburg im Breisgau, Herder 2003, s. 367–401).

3/ *Fides et Ratio*, čl. 73.

4/ Tyto příklady však nemají vzbuzovat dojem, že celá Bible je utvářena kritikou rozumu. Lze totiž uvést také pasáže ze Starého i Nového zákona, které rozumu přisuzují obzvláštní hodnotu. Tak by se dalo poukázat na úryvek z knihy Přísloví: „Získej moudrost, získej rozumnost. Na výroky mých úst nezapomeň, neodchyl se od nich. Neopouštěj ji, bude tě střežit. Miluj ji, bude tě chránit.“ (Př 4,5–6.) Nejznámější je ale pravděpodobně optimismus vzhledem k rozumu, který je vyjádřen v prologu k Janově evangeliu. Zde je ztotožněn logos a Ježíš Kristus: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh. [...] A Slovo se stalo tělem.“ (Jan 1,1–1.14). Srov. také KLAUS MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken*. Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Münster [Westf.], Aschendorff 2006, 32f.

5/ JUSTIN: *Dialogus cum Tryphone*, 8,1 (cit. dle „Rozmluva sv. Justina s Tryfonem“. IN: *Spisy Apoštolských otců*, SUŠIL, F. (ed.), Praha 1874, s. 307–443, převzato z verze dostupné na internetu na adrese http://bezva.info/taf/knihy/patrol/p_just_dial_tr.htm).

6/ TERTULIÁN: *Apologeticum*, 46,18 (cit. dle http://www.tertullian.org/other/czech_apologeticum.htm#XLVI).

7/ BERNARD Z CLAIRVAUX: *Kázání na píseň písní*. Kázání XXXIII, V., přel. M. Koronhályová, Praha, Krystal 2009, s. 443.

8/ *Fides et Ratio*, čl. 78 (srov. též čl. 43–44).

9/ Tamtéž, čl. 77 (srov. též čl. 64,93).

10/ Srov. tamtéž, čl. 77.

11/ Tamtéž, čl. 66.

- 12/ Srov. tamtéž, čl. 67.
- 13/ ARISTOTELÉS: *Metafyzika*, I 1, 980a 21.
- 14/ Cit. dle *Fides et Ratio*, čl. 79.
- 15/ ANSELM Z CANTERBURY: *Proslogion*, I, 100. IN: *Fides quaerens intellectum*. Praha, Kalich 1990, s. 33.
- 16/ Překlad pořízen překladatelem článku na základě němčiny.
- 17/ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *In Caelo* I, lect. 22, T PO.
- 18/ Srov. *Fides et Ratio*, čl. 75 (srov. též čl. 82).
- 19/ Srov. tamtéž, čl. 76. – Srov. též BENEDIKT XVI.: *Der Glaube – einereinigende Kraft der Vernunft*. Přednáška pro římskou univerzitu „La Sapienza“, URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_lasapienza_ge.html.
- 20/ *Fides et Ratio*, čl. 76.
- 21/ Tamtéž.
- 22/ Tamtéž.
- 23/ Tamtéž, čl. 74.
- 24/ Tamtéž.
- 25/ CHARLES TAYLOR: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1989.
- 26/ CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*. Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press 2007. – K Taylorovi srov. též GREGOR BUß: „Hlad po transcendenci. Křesťanský pohled Charlese Taylora na sekulární věk“. IN: *Salve* 2009, č. 2, s. 99–121.
- 27/ JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M., Suhrkamp 2001, s. 30.
- 28/ JÜRGEN HABERMAS: „Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas“. IN: JÜRGEN MANEMANN (ed.): *Befristete Zeit*. Münster [u.a.], Lit 1999, s. 190–209, zde s. 204. – Srov. též JÜRGEN HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2005 a GREGOR BUß: „Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskurzí? Odpovědi současné filozofie a teologie“. IN: KAREL SLÁDEK (ed.): *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2009, s. 259–274.
- 29/ Srov. též FRIEDO RICKEN: „Der christliche Glaube als Herausforderung an die Philosophie“. IN: *Glauben weil es vernünftig ist*. Stuttgart, Kohlhammer 2007, s. 155–172 a JOHN CAPUTO: *Philosophy and Theology*. Nashville, United Methodist Publishing House 2006.
- 30/ Srov. *Gravissimum educationis*, č. 10 (cit. dle http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_cs.html).

Gregor Buß, Th.D. (* 1979) je sociální etik a misiolog, který absolvoval studia teologie na KTF UK v Praze, je členem redakční rady revue *Salve* a také se zabývá filozofií Charlese Taylora. Působí na Institutu pro světovou církev a misii na Vysoké škole Sankt-Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem.



Jakub Čapek

Filozofická reflexe a reflexe víry

V předkládané úvaze se hodlám zaměřit na vztah filozofie a reflexe víry ve třech krocích. Nejprve si položím otázku, zda a jak se mohou motivy křesťanské víry uplatnit ve filozofické reflexi. Ve druhé části budu sledovat uplatnění filozofických motivů v reflexi víry, abych se v závěrečné, třetí části zaměřil na vztah filozofického myšlení a myšlení víry.

Na úvod je třeba předeslat jednu metodologickou poznámku: ve své úvaze budu vycházet z fenomenologie a hermeneutické filozofie. Tím může být dáno i jisté omezení platnosti závěrů, které zde chci představit.

Uplatnění motivů křesťanské víry ve filozofické reflexi: příklad fenomenologie

Tam, kde křesťanská víra vede filozofa k tomu, že do filozofických úvah začlení též pojmy pocházející z reflexe křesťanské víry, může snadno dojít k matení pojmů. Jsem přesvědčen, že v samotné filozofické práci, totiž při analýze zkušenosti, při vymezení pojmů a zkoumání průkaznosti argumentů, by se věřící filozof od filozofa nevěřícího lišit neměl.

Abych nemluvil obecně, uvedu příklad z oblasti, v níž se snažím působit, totiž z oblasti fenomenologické filozofie. Ta se u Husserla definuje jako pečlivá analýza zkušenosti, která je kritická vůči spekulativním konstrukcím. Klíčovým pojmem je zde „danost“ a fenomenolog se pokouší to, co se dává – ať už se mu dávají jednotlivé věci v individuálním názoru, či obecniny v názoru podstat –, vidět „tak, jak se to dává, a jen v mezích, v nichž se to dává“.¹ Ve druhé polovině 20. století nacházíme zejména ve francouzské fenomenologii řadu autorů, kteří právem upozorňují na skutečnost, že existují fenomény, které není možné Husserlovým pojetím „danosti“ postihnout. V rámci této legitimní kritiky Husserla někteří autoři vykonávají obtížné přijatelný krok, když se snaží popsat Husserlovi unikající zkušenosti jako setkání s tím, co je „naprosto jiné“. Emanuel Lévinas, filozof „absolutní jinakosti“, vychází sice z oprávněných pochyb, ale pojmy, kterými je artikuluje, například pojem „naprosto jiné“, vyvolávají *v rámci filozofie* neméně oprávněné pochyby. Z Husserlovy „zkušenosti o tom, co je mi cizí“, ² se stala

nemožnost zakusit „absolutní jinakost“. Podobně se v myšlení Jeana-Luca Mariona motiv danosti posunul z oblasti takříkajíc epistemologické do oblasti etické: základní forma danosti má povahu „čistého volání“. Výsledkem fenomenologické analýzy pak není věrný popis zkušenosti, nýbrž proměna toho, kdo analýzu provádí, v bytost, která je „předvolána“ (*convoqué*). Danost je pojata jako dar. Je více než zřejmé, že jde o výpůjčky z náboženské oblasti. Nemohu než souhlasit s Dominiquem Janicaudem, který mluví o *teologickém obratu francouzské fenomenologie*.³ Nedomnívám se však, že tímto obratem fenomenologická *filozofie* něco získala.

Vraťme, co je císařovo, císaři, totiž pojem danosti a zkušenost s odlišností druhého člověka, a co je Božího, Bohu, totiž absolutní jinakost, danost pojatou jako stvoření a dar, a co je teologie, teologii, totiž reflexi víry. Domnívám se, že myšlení uvedených autorů je spíše reflexí víry než filozofií.⁴ Osobně jsem k přejímání teologických motivů do filozofie nedůvěřivý. Přikláním se spíše k Paulu Ricceurovi, který striktně odmítá podobné „směšování žánrů“⁵ a hájí „autonomii filozofické rozpravy“.⁶

Uplatnění filozofických motivů v reflexi víry: příklad filozofické hermeneutiky

O tom, že křesťanská víra filozofii v mnoha ohledech potřebuje, nelze, myslím, pochybovat. Ovšem i zde platí, že filozofie může na křesťanskou víru působit způsobem podobně matoucím, jakým může působit víra na filozofii. Příkladem budiž přirozená teologie, která je – včetně důkazů Boží existence – v podstatě filozofickým podnikem s jasně definovaným, ne-filozofickým úkolem. Nelze popřít, že onto-teologické úvahy zásadní měrou přispěly nejen k formování filozofického slovníku, ale i k sebepoznání lidského rozumu, neboť ten si zde – na mezních otázkách – ověřuje své možnosti a své meze. Například bez sporu o ontologický důkaz Boží existence bychom neměli Kantem vyvolanou diskuzi o tom, zda bytí je, či není reálný predikát.

Klade se však otázka, zda se důkazy existence Boha vůbec Boha v nějakém ohledu týkají. Je možné převést vyznání víry, například první část Apoštolského vyznání – „Věřím v Boha“ –, do podoby výroku o existenci určité bytosti? Otázka nezní: Lze pravdivost tohoto výroku dokázat?, nýbrž: Je nárok vyznání na pravdu totéž, co pravdivostní hodnota výroku? V té míře, v níž filozofické úvahy o Bohu stírají tento rozdíl, reflexi víry spíše brání, než jí napomáhají.⁷

Nechci se však omezit na motivy, jimiž může filozofie víru takříkajíc zastínit či deformovat. Mnohem důležitější je upozornit na způsoby, jak může filozofie

reflexi víry napomoci. To bych rád ukázal na příkladu filozofické hermeneutiky, která mj. odhaluje předpoklady při rozumění textům. Předpoklady existují jednak na straně rozumějícího – je to především skutečnost, že vlastní existence se každému z nás klade v určitých životních situacích jako problém –, a jednak na straně toho, čemu chceme porozumět: výpovědi interpretovaného textu je třeba vztáhnout k motivačnímu kontextu, na jehož pozadí získávají smysl.

Pro čtení biblických textů z toho plynou rozličné důsledky. Například není možné zastávat představu, že řečovou jednotkou, jíž přisuzujeme pravdivost, je výrok. Když interpretujeme zprávu o narození Ježíše, snažíme se – řečeno s Gadamerem – rekonstruovat motivační kontext této zprávy. Tím není otázka, kde a jakým způsobem přišel na svět, nýbrž zda právě Ježíš je spasitelem, o němž mluvili proroci. Skutečnost, že části zprávy o narození byly přetaveny do podoby dogmat, ještě neznamená, že zde máme před sebou pravdivé výroky spíše než svědectví o víře. Domnívám se, že filozofická hermeneutika má vůči této dimenzi, v níž může být řeč pravdivá, aniž by byla pouhým konstatováním, velké porozumění.⁸

Zároveň je však třeba dodat, že právě zde, v případě rozumění svědectvím víry, naráží filozofická hermeneutika na jisté hranice. Řekl jsem, že teprve ve světle vlastní existence může být určitý text srozumitelný. Neznámá to však, že lidská existence stanoví takřikajíc podmínky srozumitelnosti a smysluplnosti textu Bible? Není zde slovo Boží postaveno do vztahu závislosti na lidském sebechápání? Neměl by v případě autoritativního, kanonického textu Bible být vztah závislosti opačný? Již citovaný Rudolf Bultmann tuto mez nerespektuje, když praví: „Otázka po Bohu je identická s otázkou po sobě samém. Nyní jsme našli pro interpretaci Bible ten adekvátní způsob tázání. Tato otázka zní: *Jak je v Bibli pochopena lidská existence?*“⁹ Zde, jak se domnívám, Bultmann přetěžuje možnosti existenciální interpretace. Z hlediska teologa, jímž Bultmann nakonec byl, nelze říci, že je to právě lidská existence, která ukládá autoritativním textům tradice, jaká kritéria srozumitelnosti musí splňovat.

Vztah myšlení filozofického a myšlení víry

V závěru se chci věnovat vztahu myšlení víry a filozofického myšlení, přesněji návrhu Paula Ricœura, podle něhož jde o vztah vzájemného obepínání. Z pohledu filozofie – filozofické hermeneutiky – lze říci, že rozumění biblickým textům je jen jedním případem rozumění obecně. Filozofie tedy v sobě zahrnuje reflexi víry a překračuje ji. Naopak z pohledu reflexe víry je filozofická hermeneutika

jen nástrojem, který lze vhodně využít, například při rekonstrukci motivačního pozadí biblických textů, ale tato reflexe se jeho užitím v žádném případě nevyčerpává. Reflexe víry, teologie, zahrnuje filozofii a překračuje ji. „Jedno tedy obepíná druhé a naopak.“¹⁰

Tuto myšlenku bych na závěr rád rozvedl. Jakákoli reflexe podle Ricœura obsahuje dva momenty: přijetí a kritiku. Jak filozofie, tak teologie přejímá něco, co si sama nedala; látku, na níž pracuje, takřkajíc již nachází. K tomu, co přijímá, zaujímá reflexe kritický odstup. Kritika zde neznamená nutně odmítání, nýbrž rozlišování a přezkoumávání.

Opakují: jak teologie, tak filozofie obsahují prvek přijetí i prvek kritiky. Není pravda, že by myšlení víry bylo nekritickým přijetím výroků autority (Písma), stejně jako není pravda, že by se filozofie mohla omezit na kritiku.¹¹ Rozdíl mezi oběma typy reflexe tkví v tom, co je přijímáno a co je předmětem kritiky. Pokusím se to závěrem ukázat na konkrétním filozofickém a teologickém problému, totiž na problému svobody vůle.

Filozofická reflexe o svobodě vůle vychází z následující představy: za to, co konám, jsem zodpovědný pouze tehdy, když jsem to mohl zvolit, a tedy svobodně chtít. Zvážil jsem různé možnosti a na základě určitých důvodů se rozhodl k jednání. Tato tradiční a v jistém smyslu i každodenní úvaha může být zpochybněna na různých úrovních. Můžeme například – spolu s Donaldem Davidsonem – namítnout, že důvody určitého jednání se nijak zásadně neliší od příčin určitého děje, a že tedy vztah mezi důvodem a činem je vztahem kauzálním. Dále je možné spolu s Rylem a Wittgensteinem zpochybnit představu vůle jako vnitřní, pouze introspektivně přístupné schopnosti člověka, a říci, že mluvit o důvodech, činu a svobodě je součástí určité řečové hry, která se liší např. od řečové hry predikce. Oproti tomu můžeme s poukazem na skutečnost, že důvody jsou něčím jiným než příčiny, hájit představu o svobodě vůle. Ve všech těchto postupech je možné rozlišit dva právě uvedené momenty reflexe: přijetí a kritiku. Tím, co filozofická reflexe přijímá, je obecná představa, že k jedinci lze vztáhnout to, co koná, jako k jeho původci. Motiv přijetí se někdy vyjadřuje poukazem na běžný úzus. Když např. Aristotelés ustavuje rozlišení mezi *hekúSION* a *akúSION*, odvolává se na to, co je předmětem chvály a hany na jedné straně (volní činy), a na to, co je předmětem prominutí a soucitu na straně druhé (ne-volní děje).¹² Filozofie takovým „přijetím“ pouze začíná. Vlastní filozofický výkon spočívá v projasnění, v kritice a někdy i v odmítnutí toho, co bylo přijato jako východisko reflexe.

Reflexe víry se může na fenomén svobody vůle zaměřit například tím, že vyjde z Pavlova výroku „nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci“ (Ř 7,19). Vůle, kterou věřící ve světle tohoto výroku objevuje, není svobodná, přesněji nemá

svobodu činit dobro, které chce. Reflexe víry mezi podoby této nesvobodné vůle řadí např. ctižádost, sebeobviňování, podezřívavost, závist. Zde se vůle upíná k něčemu určitému – může to být vlastní úspěch, vlastní chyby, nedůvěra k ostatním, majetek, manželka či úspěch druhého – a nemá svobodu se k tomu neupínat. Tato nesvoboda není pouhým determinismem, tedy absencí svobody, nýbrž je projevem svobody. Paul Ricœur zde *jakožto věřící* mluví o „znevlněné“ vůli, která „spoutává“ sebe samu a jejíž vlastní svoboda je „mimo“ její dosah.¹³ Takový popis jevů, které znají i ne-křesťané (závist, nenávisť, ambice), má ovšem specifický předpoklad, totiž víru v transcendenci jako něco, co je – podobně jako moje ztracená svoboda – „mimo můj dosah“ a co jediné mi může ztracenou svobodu vrátit. Teprve pokud věřím v možnost „stvořitelského působení“¹⁴ transcendence na mou svobodu, jsem s to odhalit např. závist či výčitky jako zotročení svobody, do něhož se sám uvrhuji. Teprve tento „*dar bytí*“, který napravuje poškození svobody“, ukazuje, že k nějakému poškození došlo. Představa o svobodě vůle jako sebeurčení člověka sebou samým se ukazuje jako „iluze kladení sebe sama“. Právě tím, že si člověk nárokuje soběstačnost, stává se nesvobodným a v náboženském smyslu provinilým. Autonomní já je já odcizené sobě samému, neboť „znovunalezení integrity“ já je myslitelné jen ve zkušenosti transcendence.

I v této úvaze, jež rekapituluje Ricœurův výklad Pavlovy věty, najdeme motiv přijetí a motiv kritiky. Přijetí je přijetím transcendence, tedy přesvědčení, že vůle může být svobodná jen díky osvobozujícímu působení Boha. Kritický pohled spočívá v jiném typu analýzy například závesti, než jaký by poskytla nevěřící reflexe. Ovšem kritičnost jde ještě dále: je-li samostatné já ve skutečnosti spoutané iluzí samostatnosti, je filozofická reflexe nutně omezená, neboť toto spoutání nevidí. Proto si filozofie nemůže klást nárok být úplnou „naukou o subjektivitě“. Z hlediska víry není přijatelné, aby filozof vážně mluvil o „získání sebe“, i kdyby se jmenoval třeba Heidegger.

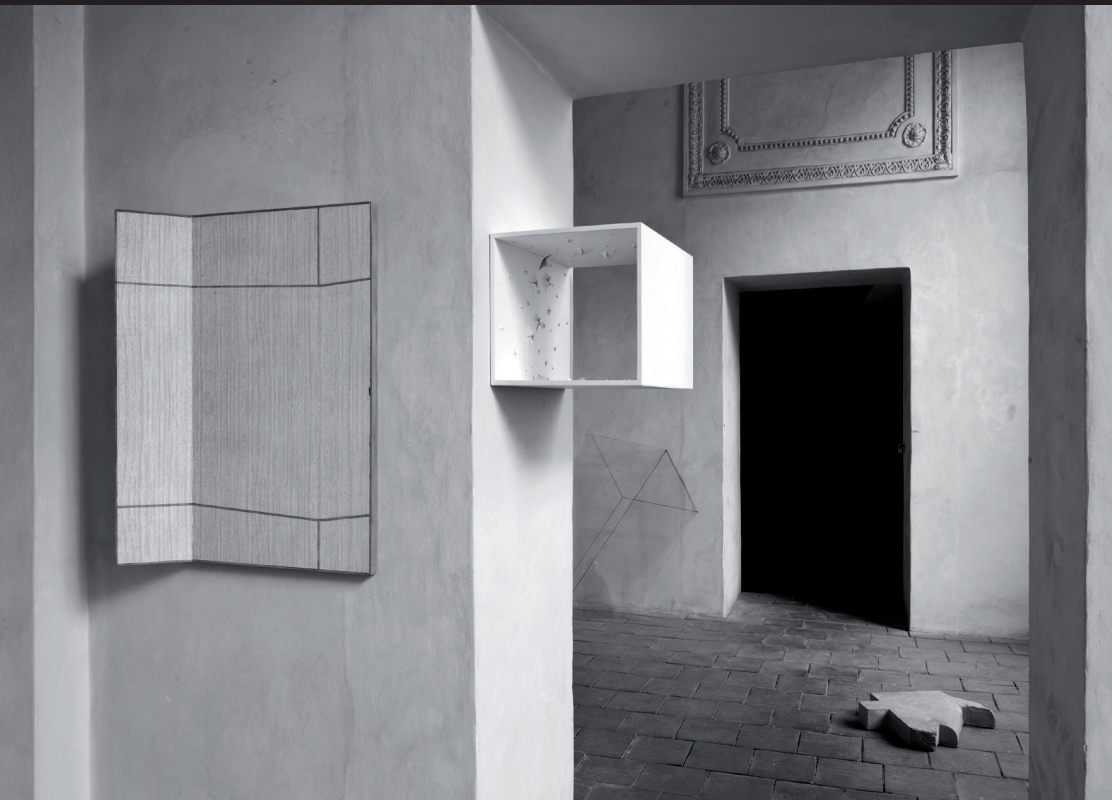
Na problému svobody vůle tak vidíme vzájemné přesahování filozofické reflexe a reflexe víry. Tím, co tyto reflexe přijímají a co kritizují, je pokaždé něco jiného. Nežřídka jejich kritičnost směřuje proti sobě navzájem: filozof nepřijme tezi o stvořitelském působení transcendence na vůli, teolog nemůže bezesbytku přijmout filozofickou představu o sebeurčení lidské vůle. Krom toho platí, že některé jevy popsitelné z jedné perspektivy jsou obtížně přístupné z perspektivy druhé. Filozof například nemá přístup ke specifické *nutnosti*, jíž se vyznačuje zotročování vůle, která v zaslepené závesti či v nepřiměřeném sebeobviňování spoutává samu sebe a *nemůže* svá pouta setřást. Teolog zase nemá velké pochopení pro nevěřící, od víry abstrahující nauku o subjektivitě, která v rámci své, specificky lidské situace hledá způsoby, jak být poctivě sama sebou.

Není náhodou, že jsem pro označení obou reflexí použil pojem perspektiva. Pokud mezi nimi existuje naznačený vztah vzájemného objímání, není možné pomýšlet na jejich syntézu. Nemají-li být slova o vzájemném obohacování filozofie a teologie pouhou frází, je třeba důsledně uznat svébytnost obou perspektiv.

POZNÁMKY:

- 1/ EDMUND HUSSERL: *Ideen I*. Tübingen, Niemeyer 1993, §24.
- 2/ Týž: *Karteziánské meditace*. Přel. M. Bayerová, Praha, Svoboda 1993 (2. vyd.), *V. Méditace*.
- 3/ DOMINIQUE JANICAUD: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris, Éclat 2001 (1. vydání 1991), viz např. s. 49.
- 4/ Je potom zcela na místě, když Pavel Barša mluví v souvislosti s Jeanem-Lucem Marionem o „postheideggerovské teologii“, viz *Imanence a sociální pouto*. Brno, CDK 2001, s. 71.
- 5/ PAUL RICŒUR: *Myslet a věřit*. Přel. M. Rejchrt, Praha, Kalich 2000, s. 21 a 177.
- 6/ Týž: *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil 1990, s. 36–38.
- 7/ Rudolf Bultmann vyjadřuje tuto pochybnost, když tvrdí: „výroky víry nejsou obecné výroky“. RUDOLF BULTMANN: *Ježíš Kristus a mytologie*. Přel. I. Tretera, Praha, OIKOYMENH 1995, s. 45.
- 8/ Viz HANS-GEORG GADAMER: *Pravda a metoda. Nárys filozofické hermeneutiky*. Přel. David Mik, Praha, Triáda 2010, s. 323.
- 9/ RUDOLF BULTMANN: op. cit., s. 38.
- 10/ PAUL RICŒUR: *Myslet a věřit...*, s. 191. Originál mluví o „englobement mutuel“, viz PAUL RICŒUR: *La critique et la conviction*. Paris, Calman-Lévy 1995, s. 228.
- 11/ PAUL RICŒUR: *Myslet a věřit...*, s. 177: „... filozofie není jen kritika, ale také přesvědčení. Na oplátku náboženské přesvědčení zase obsahuje vnitřní kritickou dimenzi.“
- 12/ ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Přel. A. Kříž, Praha, Rezek 1996, III. kniha, kap. 1.
- 13/ PAUL RICŒUR: *Filosofie vůle I. Fenomenologie svobody*. Přel. J. Čapek, Praha, OIKOYMENH 2001, s. 36 a 37.
- 14/ / Tamtéž, s. 40 (zde i následující, v textu uvedené citace).

Doc. Jakub Čapek, Ph.D. (* 1972) je filozof a překladatel se zaměřením na německou a francouzskou fenomenologii 19. a 20. století, působí na Ústavu filozofie a religionistiky FF UK v Praze.





Jakub Jinek

Víra a filozofie: výhled na druhou plavbu

Víra je osobní a svobodnou odpovědí člověka Bohu. Zároveň je však vždy prožívána spolu s druhými – nikdo nemůže věřit osamocen, bez pomoci jiných a jiným. Filozof by tomuto dvojímu aspektu víry měl dobře rozumět – sám ve zvláštní míře navykl tomu odvolávat se při vlastním myšlení na tradici. Snad je pro něj tedy přirozené, že tradice může být také vynikající pomůckou pro uchopení osobní víry. V následujícím textu budu hovořit z osobní perspektivy, budu se ale přitom vracet k tomu, co je osvědčené.

Otázka vztahu víry a jejího filozofického uchopení pro mě vyvstávala především ve trojí dějinně-filozofické souvislosti, která se ukazovala jako plodná a zároveň jako velmi svízelná.

1. Moji hlavní dva průvodci filozofickou tradicí – Platón a Aristotelés (ve vzájemné jednotě filozofie *logu*) – mi byli pomocníky na cestě k hlubšímu pochopení Zjevení. Bůh-tvůrce, jeden, živý a nejmoudřejší, neomezený a přitom dobrý, garant jednotného řádu krásy a dobra – každá z těchto představ obsahuje hlubokou teologickou intuici a nabízí látku pro vlastní meditaci. Filozof-křesťan proto právem veškerou přichylností tíhne k těmto konceptům.

V Platónově ezoterické teologii je něco mystiky, dané graduálním postupem po hierarchicko-analogické soustavě k Jednu–Dobru. Tato soustava otevírá člověku průhled k něčemu, co je mu skutečně vlastní, blízké a milé. Aristotelés sice odmítne Platónovu představu božského v jeho matematicko-henologické prostotě, ale nahradí ji krásou imanentního řádu vesmíru. Řád je všude kolem nás, božské můžeme zakoušet v každé jednotlivině a jednotlivci, jejichž pluralita však přitom zůstává zachována. Je to velký okamžik, když se studentu po dlouhém úsilí a potýkání s těmito mysliteli podaří objevit hloubku jejich svébytné přirozené teologie.

Avšak nepřipravuje nám tento objev také největší zklamání? Na konci Platónova graduálního postupu nacházíme poslední metafyzickou „hypotézu“, která má matematicko-henologický spekulativní ráz. Zjišťujeme, že celý velkolepý rozběh k Dobru a k Jednu končí v obdivu k eidetickým číslům. Osoba, individualita, vše, co dává životu smysl a teologickému myšlení osobitost a zároveň naléhavost, pro

to má Platón, zdá se, málo pochopení. Aristotelův bůh, jenž je vposledku jediný skutečně božský, zůstává odtažitým konceptem, poslední příčinou, kterou zkoumáme, ptáme-li se na *on hé on*, jsoucí jakožto jsoucí. Spíše než toužebně hledaným „neznámým“ Bohem je metafyzickým zbytkem, posledním předpokladem, jenž schází hladkému uzavření systému.

Není tak snadné překonat hypotetický postup obou autorů a učinit onen rozhodující krok k Bohu osobnímu a milujícímu. Co víc, proti takovému Bohu jsou v obou systémech vzneseny závažné námitky. Co je Platónovi dražší než metafyzický řád zbavený všeho kontingentního, co je pro Aristotela bezbožnější než představa tvůrce světa? Existuje vůbec způsob, jak zachránit Platóna a Aristotela pro křesťanství? Nebo je na místě spíše shovívavá velkorysost vůči myslitelům, kteří jakožto pohané nanejvýše připravili cestu svým křesťanským následovníkům? Je pak myslitelný jiný obraz naší duchovní minulosti než oddělení „Athén a Jeruzaléma“?

2. Významný pro mé hledání Boha ve filozofické tradici byl dále poznatek, že pravým způsobem, jak hovořit smysluplně o Bohu, je cesta analogie. Analogie je onou poslední hypotézou podle myslitelů, kteří vzali s naprostou vážností za svůj úkol ustavit filozofickou řeč o Bohu. Rozpracovali proto metodu komplexní pojmové diferenciaci, na jejímž konci lze mít jistotu, že to, co o Bohu říkáme, především to, co říkáme o jeho bytí, dobru atd., má vůbec nějaký smysl. V křesťansky novoplatónské a scholastické tradici se zdá tato cesta nutná a v jistém smyslu jediná schůdná; všechny pokusy, které ji obcházejí, se mohou jevit jako problematické.

Diferenciace je však vždy poněkud znepokojující. Je jiným slovem pro deficienci; jednoduchá prostota pohledu, která předchází veškerou diferenciaci, se jeví filozofičtější než následné vynucené rozlišení. Ale je zde ještě jiný problém. Najít kritérium k posouzení, kdy je diferenciaci ještě oprávněná a kdy jsme již ztratili z dohledu věc, o níž nám jde, zajati pouhým conceptualismem, je velmi obtížné. Někomu může být proto zatěžko vidět v diferencujícím filozofickém stylu dosti životnosti, někuli vůbec filozofičnosti. Jistěže si diferenciaci musí podržet svůj vztah k jednomu, jistěže je možná pouze tehdy, když je při každé instanci rozčlenění také hledán vztah k jednotě. Zároveň se však zdá z mnoha důvodů nemožné chápat např. bytí či dobro jako jednoduchý pojem; je nutné jej vnitřně rozčlenit i s rizikem, že se přitom nevyhneme jisté nepříměřenosti, nepřesnosti ve výpovědi. Tím, co po tomto rozčlenění zbývá, co je myšlenkovým *zbytkem* nutným pro zachránění smyslu a jistoty, je pak víra, která překračuje filozofii. Výsledkem jsou opět dvě paradigmaty, tentokrát ve formě dvou odlišných možností lidského poznání.

3. Při svém zabývání se praktickou filozofií jsem konečně poznal, že také etika a politická filozofie se mohou stát východiskem pro filozofickou reflexi Boha a víry, a to i ve své novověké podobě. Praktická reflexe se ukazuje – pro někoho možná překvapivě – dokonce jako velmi účinná pro vykazání smysuplnosti filozofické řeči o Bohu – dotvrzuje to, v co věříme, nutnými, tj. do myšlení se vnučujícími praktickými postuláty. Všichni, kdo se zabývají morálkou (a dokonce i ti, kdo ji – od Kallikleia po Nietzscheho – odmítají), připouštějí, že morální principy, tj. principy spravedlivého jednání vůči druhým lidem, předpokládají jistou antropologii jako danou. Důstojnost lidské osoby, její „svatost“, která je zdrojem úcty, je oním nutným třetím ve vztahu lidí mezi sebou, bez něhož není možné smysuplně uspořádat oblast lidské praxe. Úcta k druhému, ohled na ono třetí, v němž ale nacházím i druhého a sám sebe, se vnučuje rozumu jako postulát, tj. opět jako poslední – tentokrát praktická – hypotéza.

Znamená to však, že ono třetí, tj. „svatost“ a její původce, Bůh, je myslitelné pouze jako praktický postulát? Je Bůh pouze tím, co musíme předpokládat, aby... (např. abychom mohli smysuplně mravně jednat)? Bývá přesvědčivě namítáno, že řeč o Bohu musí být primárně též ontologická, nemůže se obejít bez obratu od praxe zpět k věci samé. Všechna odmítnutí předmětného ve prospěch nepředmětného, všechny pokusy o obejití ontologické otázky zůstávají nepřesvědčivé, nakolik jsou pouhými rozhodnutími učiněnými v rámci určité pozice ve sporu o povahu skutečnosti. Odmítnutí ontologického, metafyzického pojmu Boha je tak pouze ilustrací oné specificky novověké cesty filozofie, v níž hraje hlavní roli příklon k praxi, spojený s vynucenou rezignací na možnost posledního poznání skutečnosti. Je tedy posledním slovem praktické reflexe Boha a víry ontologická skepse?

Tři odpovědi, tři zklamání. Zdají se potvrzovat a jaksi nutně nastolovat rozdíl přirozeného rozumu a milosti víry. Ta je zbytkem, poslední odpovědí, z jejíhož hlediska filozofové v oblasti náboženství vždy v podstatě ztroskotávají a svoje postavení mohou nanejvýš obhájit ve služebném vztahu k teologii. Před přijetím této často až příliš samozřejmé odpovědi však učiníme ještě jeden pokus a zeptejme se, zda přece jen neexistuje cesta, jak se těmto historickým zklamáním vyhnout, tj. jak jim *filozoficky*, bez předem zajištěného odkazu na svrchovanost víry a milosti, porozumět.

Obrátme se nejprve k metodě, kterou nám nabízí jedna z výše probíraných tradic. Sókratés je podle svého líčení v Platónově *Faidónu* zklamán existujícími přírodovědnými zkoumánými a pro pochopení příčiny věcí se vydává na „druhou plavbu“. Co znamená tato metafora? Hledání vyšší, tj. bezrozporné hypotézy, jak

se obvykle Sókratův přechod na jinou rovinu zkoumání interpretuje? Jak známo, Sókratés během druhé plavby našel ideje, našel hypotézu *eidos*. Jeho druhá plavba proto bývá vykládána tak, že jej zklamání z nenalezení odpovědi ve smyslovém světě vedlo ke světu nadsmyslovému, zklamání z rozporuplné teorie jej přivedlo k vyšší hypotéze, která se jevila bezrozporně. Co by pak v naší souvislosti mělo být touto vyšší hypotézou než právě nárok víry, který za sebou nechává pravdy přirozeného, tedy i filozofického rozumu? Sókratova druhá plavba tak podle své nejobvyklejší interpretace může odkazovat k pojetí víry jako toho, co překračuje všechny předchozí předpoklady, co je poslední, tj. všeřešící hypotézou. V tomto výkladu lze opět rozpoznat onu mentalitu zbytku: *eidos* jako řešení toho, co nám zanechala nevyřešeno přírodověda; víra jako odpověď na to, na co nestačil přirozený rozum.

Zůstaňme však ještě na chvíli u metafory druhé plavby a podívejme se pozorněji, co nám říká sám obraz. Nastoupit druhou plavbu znamená začít v případě bezvětrí veslovat. Při druhé plavbě jde tedy o způsob plavení se, který je vlastně vždy bezprostředně po ruce – a dokonce nejbližší po ruce. Jde jen o to si uvědomit, že namísto očekávaného vzmachu – plavby pod plnými plachtami – nastal právě nyní ten moment, kdy je třeba vzít do ruky vesla. V tomto smyslu není *eidos* senzačním odhalením jakéhosi převratně nového způsobu řešení existujících problémů, nýbrž rozpoznáním něčeho, co tu již je přítomno, i když dosud nepojmenováno (ani Sókratés neučinil v hypotéze *eidos* nic jiného, než že vzal vážně Anaxagorův *nús*). Změna hlediska nemusí vždy znamenat hledání nového řešení, nýbrž třeba právě objevení a docenění potencialit dané situace.

Možná je proto nutné vztáhnout se jinak k oněm třem popsaným dějinným odpovědím. Uvidět, že to, co na nich zklamává, není ani tak rozporuplnost, do které tyto pokusy upadají, ale spíš série rozdvojení, za něž je odpovědná především naše interpretace – rozdvojení na teorii a praxi, na bytí a jsoucno, na řád a čísla, analogii a božskou jednotu, na Athény a Jeruzalém. Toto rozdvojení, jež je také výrazem mentality zbytku, je způsobeno tím, že ve filozofii obvykle tíhne k hledání dalších a dalších důvodů a nesnadno se spokojíme s tím, že hlubší odpověď někdy již prostě nelze (či není třeba) dát.

Znovu si zde připomeňme ony známé maximy pojetí vztahu víry a filozofie: „Víra se snaží pochopit“, „Věřím, abych pochopil, a chápu, abych lépe věřil“, ale i „Věřím, protože je to nesmyslné“. Všechny v jádře vyjadřují jedinou skutečnost: mezi různými výkony lidského ducha, mezi vírou a rozumem neexistuje rozpor. Věda neříká něco odchylného od víry, nýbrž je s ní ve shodě. Tvrzení, že víra není v rozporu s přirozeným poznáním rozumu, zahrnuje ovšem již pojmovou distinkci víry a rozumu. Stejně tak by stačilo říci, že tato otázka, a to ze samotného

pojmu Boha, vůbec nevystává, nanejvýš jako otázka apologetická, tzn. prope-deutická.

Paradoxní vyznění uvedených maxim však stále znovu připomíná, že myslet tuto jednotu není snadné. Rozpoznat ji v rámci tří výše popisovaných dějinných kontextů může být pro věřícího filozofa úkolem na celý život. Pokusme se zde ve vší stručnosti naznačit možný směr uvažování na základě prostředního z nich. Jak porozumět analogii Boha a člověka? Analogie je usuzováním ze známého na neznámé. Tento způsob usuzování představuje fundamentální obtíž veškeré filozofie – je to stále stejný problém, který můžeme jednou nazvat *chórismos* idejí a věcí, podruhé „rozdíl v modu bytí“, potřetí napětí mezi svobodou a nutností. V otázce, jak spolu dvě odtažitě věci v každé z dvojic mohou souviset, lze hledat důvod svízelnosti lidského údělu. Jedná se o filozofický problém *par excellence*.

Použijme na něj metodu druhé plavby. Bylo řečeno, že v analogii usuzujeme ze známého na neznámé. Jak je to ovšem s údajnou známostí „našich věcí“? Je to poznání jisté a zabezpečené? Není tomu s ním náhodou stejně jako s Anaxagorovým *nús*, nástrojem k poznání kosmu, tedy – podle obrazu druhé plavby – jako s vesly, která sice máme vždy po ruce, u nichž však musíme poznat, že je máme použít právě nyní? Vyznáme se např. sami v sobě, ve svém životě, rozumíme svému bytí a bytí ostatních? Co třeba tak přirozená věc jako láska mezi dvěma lidmi, neukazuje se jako nanejvýš obtížná a dvojznačná?

Tyto otázky jsou na místě. Velmi často – a podle jedné důležité filozofické tradice dokonce vždy – je tomu tak, že každodenní věci chápeme až ve světle onoho vyššího. Nechce se tím říci nic jiného, než že filozofovat lze až ve světle víry. Pak je ovšem onen (analogický) postup od známého přes jeho negaci k „vyvýšení“ v zásadě pohybem, kterým poznáváme i „naše věci“. Ty jsou pro nás jako pro smyslové bytosti známé, ale právě jakožto věci smyslové také podmíněné. Není však podmíněnost prvkem nepoznatelnosti? Aristotelovo pojmové rozlišení na věci známější „pro nás“ a známější „o sobě“ zde vůbec nemůžeme považovat za řešení problému. Je pouze projevem poctivosti aristotelského vnitřního dialogu, to však znamená také projevem nejistoty, kterou není třeba vydávat za doktrinální jistotu.

Prvním úkolem křesťanské filozofie je tedy promyslet analogii – nikoli již jen jako téma v úzkém smyslu ontologické (vztah různých způsobů bytí), ale jako téma v širším slova smyslu metafyzické, které překračuje rozdíl mezi *pros hen* a *kata logon* čili mezi vztahem atribuce a analogií poměru, a zároveň jako téma, které se klade na všech úrovních skutečnosti včetně roviny praktické filozofie. Jde o úkol vidět obtíže a jejich řešení, vidět ony struktury „více“ a „méně“ na rozličných úrovních skutečnosti.

Druhým úkolem je pochopit, co znamená onen jednotný pohled filozofie a teologie. Orientaci může nejprve poskytnout poznání, že určité problémy, které se nám jeví velmi filozoficky či teologicky závažné, se často ukážou jako dosti prosté, podrobíme-li je systematizaci. V jejich řešení se pak ukazuje cosi obecně lidského, spíše než filozofického, či teologického – to však také znamená stejně tak filozofického jako teologického. Toto nemusí znamenat relativizaci víry oproti nevíře. Neznamená to ani znevažování specifického úkolu teologie. Je zřejmé, že systematizace nejzávažnějších otázek není nijak samozřejmá a její výsledek není banální – objevit důvod věcí v jeho prostotě vyžaduje námahu a vzdělání. Jde o to pochopit, že – přestože jsme všichni teleologicky strukturované duchovní a náboženské bytosti – každý máme před sebou různé dlouhou část cesty.

V tomto dvakrát dvojitým úkolu – vidět současně poměr a přednost, strukturu a hierarchii (které zároveň charakterizují dva způsoby analogie) – lze spatřovat cestu k jednotě lidského ducha, jednotě filozofie a víry. Je třeba tuto jednotu udržet, vrátit se k ní při hledání odpovědi na jednotlivé otázky, neboť ona zakládá všechny pozdější diferenciaci, nakolik jsou oprávněné. Odsud lze pak také zahlédnout jednotu filozofické a teologické řeči o Bohu.

Námítku, že se zde pracuje s příliš širokým, a tudíž příliš vágním pojmem filozofie, je třeba odmítnout, neboť právě o šíři pojmu filozofie nám tu jde. Na tomto místě můžeme říci již zcela výslovně: Proč držet rozdíl mezi teologií a filozofií jako rozdíl mezi odlišnými úkony lidského ducha? Proč je raději nechápat jako výraz téhož úsilí, jedné mohutnosti? Proč bychom nemohli pojímat filozofii – nakolik je pravdivá – jako výkon, v němž člověk odpovídá na Boží milost? Odvaha vidět tuto jednotu je již *aktem víry*. Je to odvaha vidět, že to, co – jakožto filozof – myslím, není vždy pouze mým myšlením. Z této odvahy vzchází možnost onoho „více“, tj. více milosti Ducha Svatého, který činí z „pouhého“ rozumu víru. Nejde o špatně pochopený, tj. iracionální mysticismus; znamená to jednoduše vzít vážně to, co je nám dáno.

Druhá plavba jednoty filozofie a víry neznamená změnu paradigmatu, spekulární nový objev; nespočívá v nedůtklivém opravování našich předchůdců, nýbrž v nalezení dosud často skrývané možnosti, implicitně přítomné v původním rozvrhu. Je třeba vzít do rukou vesla – co jiného také na lodi za bezvětrí dělat?

Mgr. Jakub Jinek, Dr.phil. (* 1978) se zabývá politickou filozofií a etikou, zejména antickou, působí na Teologické fakultě JČU v Českých Budějovicích a na Filozofické fakultě UK v Praze.





Václav Němec

Filozofie, víra a reflexe víry

Ve svém příspěvku se pokusím o projasnění vztahu mezi filozofií, vírou a reflexí víry. Abych si zjednal pevnou půdu pro objasnění tohoto vztahu, vymezím nejprve (I) pojem filozofie a posléze (II) pojem víry. Toto vymezení obou pojmů pak (III) zúročím v krátkém výkladu o vztahu mezi filozofií a vírou. Nakonec (IV) rozliším mezi vírou a její interpretací/reflexí a naznačím, jaký je vztah mezi filozofií a interpretací/reflexí víry. Nad tímto vymezováním pojmů a vyjasňováním vztahů se jako duch nad vodami bude vznášet otázka, zda jsou filozofie a víra slučitelné, zda mezi nimi nepanuje nesmiřitelný rozpor, který by diskvalifikoval věřícího jako filozofa, popř. filozofa jako věřícího.

Co je filozofie

Filozofií rozumím principiální, kritickou a systematickou reflexi, která se uskutečňuje v médiu pojmového myšlení. Pojmy přitom chápu jako zvláštní druh či způsob organizace (resp. sebe-organizace) lidského myšlení. Myšlení v zásadě nemůže organizovat samo sebe jinak než tím, že myslící subjekt opakovaně vyvíjí myšlenkovou aktivitu, čili že myslí. Ovšem ne každý způsob myšlení či myšlenkové aktivity myslícího subjektu vede k vytváření pojmů, natožpak pojmů filozofických. Jakým zvláštním způsobem se tedy organizuje myšlení, které lze nazvat pojmovým?

Při odpovědi na tuto otázku si vypomohu malým historickým exkurzem: S prvními filozofickými pojmy se setkáváme již u předsókratovských myslitelů, ale k plnému uvědomění významu filozofických pojmů a způsobu, jak k pojmům dospíváme, došlo až u Sókrata a Platóna. Sledujeme-li metodu, již Sókratés uplatňuje při svých rozhovorech, jak jsou zaznamenány v Platónových raných dialozích, je nám nápadné zejména to, že Sókratés až s jakousi obsesí svým partnerům stále dokola klade zdánlivě banální otázku: „Co to je?“ (*ti estin*)¹ – např. „Co je statečnost?“ „Co je zbožnost?“ „Co je krásno?“ Jakkoli se tato otázka zdá být banální, není náhodou, že Sókratovi partneři této otázce zpravidla nerozumí a odpovídají tím, že uvádějí různé příklady.² Zaměřit své myšlení k hledanému předmětu takové otázky totiž není nijak samozřejmé a jednoduché. Nicméně právě když

vyvíjíme myšlenkovou aktivitu ve snaze o odpověď na takovéto otázky, konstituují se v našem myšlení pevně ostrůvky smyslu, jež lze nazvat filozofickými pojmy. Filozoficky myslet znamená v zásadě klást takovéto zdánlivě jednoduché, až banální otázky „co to je?“ a pomocí jistých verifikovatelných a falzifikovatelných myšlenkových postupů na ně hledat odpovědi. Právě tím v našem myšlení vystávají filozofické pojmy, které jsou spolu provázány a tvoří celé pojmové systémy či souvislosti.³ Pojmové myšlení má pro reflexi dalekosáhlý význam právě proto, že pojmy představují stabilní útvary smyslu, k nimž se lze v myšlení stále znovu navracet jako k něčemu identickému, a tak lze spolehlivě přezkoumávat správnost předchozích myšlenkových postupů.

Pojmové myšlení je vlastní rovněž vědám. Filozofie jako zvláštní typ pojmového myšlení se však od věd liší především tím, na co se ptá, tedy svým tematickým záběrem. Zatímco věda postupuje tak, že se předem rozhodne, že si určité otázky nebude klást, filozofie má tradičně ambici vztahovat se k celku skutečnosti v celém jejím bohatství, nakolik je lidskému poznání přístupná. Filozof ovšem musí rozpoznat, co z tohoto nepřehledného celku je podstatné, tj. na co se má ptát. Sókratovy rozhovory se, jak známo, točily především kolem otázek, které bychom dnes nejspíše označili jako etické. Při Sókratově tázání je ovšem ve hře evidentně mnohem víc: v pozadí těchto otázek stojí otázka po správném vedení lidského života, po celkovém životním dobru, po cíli či smyslu lidské existence; otázka: „Jak vést dobře lidský život“ (*eu zén*), jak plně rozvinout a realizovat jeho možnosti, aby byl „hodným žití“ (*biótos*).⁴ V *Obraně Sókrata* Sókratés sám ona témata, o něž mu jde, charakterizuje jako „největší“ či „nejdůležitější věci“ (*ta megista*).⁵ Platónem a Aristotelem počínaje je oblast filozofických témat podstatně rozšířena (zčásti v navázání na předsókratovskou tradici), avšak každá dílčí otázka či dílčí oblast poznání je i nadále chápána jako nedílná součást celkového porozumění skutečnosti.

Lze říci, že filozofie je „výrazem autonomního rozumu“, který jako arbitra rozhodujícího o správnosti či nesprávnosti svých myšlenkových postupů a závěrů neuznává jiné instance než opět své vlastní myšlenkové postupy. Filozofie je v tomto smyslu „radikálním tázáním, které má svůj základ samo v sobě“.⁶ Avšak toto tázání nezačíná na zelené louce. Základní filozofické otázky se týkají skutečností, které jsou v běžném jazyce označovány určitými slovy, s nimiž jsou vždy již spojovány nějaké významy či mínění. Filozofické koncepty krystalizují na půdě těchto nereflektovaných mínění tím, že tato mínění jsou podrobována kritickému zkoumání, a tak projasňována. Jestliže tedy ve filozofii jde o porozumění čili konstituci smyslu celku skutečnosti, pak je třeba dodat, že tato konstituce smyslu má charakter revizí předběžných rozvrhů či anticipací smyslu, našeho

„předporozumění“ celku skutečnosti, jak jím vždy již disponuje předfilozofické vědomí. Samy myšlenkové postupy, jejichž pomocí filozofie tuto revizi provádí, mají přitom charakter vynalézání a kladení interpretačních hypotéz, které jsou podrobovány selekci a preferenci jejich verifikací či falzifikací. Toto ověřování přitom nemá primárně povahu empirické či logické verifikace a falzifikace: zkouška logické konzistence či odkaz k empirickým danostem může sloužit maximálně jako jeden z podpůrných prostředků při vylučování či preferování určitých konkurenčních hypotéz.⁷

A konečně je třeba dodat, že filozofické porozumění skutečnosti není možné bez zprostředkování výpovědi či texty druhých lidí. Tyto výpovědi a texty obohacují porozumění jednotlivého myslícího subjektu tím, že mu poskytují stále nové interpretační hypotézy a tak ho vybízejí ke stále novému zkoušení a revizím jeho dosavadních hypotéz a anticipací. Při filozofickém úsilí o porozumění skutečnosti tedy hraje nezastupitelnou roli vzájemná „směna“ interpretačních hypotéz, jak k ní dochází ve filozofickém rozhovoru či četbě filozofického textu. Porozumění skutečnosti není konstituováno pouze vlastním výkonem jednotlivého myslícího subjektu, ale je vždy do značné míry intersubjektivně zprostředkováno a spolukonstituováno, tj. je odkázáno na výklady skutečnosti druhých, kteří jsou zdrojem stále nových hypotéz, s nimiž se každý filozoficky myslící jedinec musí vážně konfrontovat, chce-li vůbec dosáhnout nějakého plauzibilního porozumění.⁸

Co je víra

Je takto pochopená filozofie slučitelná s vírou? Není víra pravým opakem filozofické kritičnosti? Nevyžaduje víra právě slepý, či alespoň nekritický souhlas se zjevenými pravdami či náboženskými dogmaty? Odpověď na tuto otázku předpokládá, abychom si vyjasnili, co máme rozumět vírou.

Domnívám se, že alespoň pokud jde o křesťanskou víru, je třeba vyjít z původního významu slova *pistis*, jak ho užívá Ježíš v evangeliích. Zde víra původně neznamená akt intelektuálního souhlasu či přitakání nějakým věroučným obsahům, dokonce ji ani nelze chápat jako akt vůle, která vyslovuje souhlas se zjevenými pravdami, které nejsou nahlédnutelné či ověřitelné rozumem. Víra v evangeliích vůbec není vírou „v“ něco, ale určitým životním postojem, životní orientací, bytostným pohybem lidské existence.⁹ Jedině o takto pochopené víře je možné říci to, co říká Ježíš: „neboj se, jen věř“, ¹⁰ „všechno je možné tomu, kdo věří“, ¹¹ nebo „tvá víra tě zachránila“. ¹² Protikladem takovéto víry není nějaká intelektuální pochybnost, ale spíše malověrnost, úzkost, zoufalství, rezignace.¹³

Filozoficky vyjádřeno lze víru chápat jako takovou orientaci svobodného lidského subjektu, která zakládá a nese jeho aktivní vztahování k dosud nenastalé budoucnosti, s níž se tomuto subjektu otevírá dimenze možného bytí jakožto možného překračování fakticky daného jsoucího skrze jeho vlastní činy či akty. Význam víry pro rozvrhování svobodného subjektu do budoucnosti před námi vyvstane, pokud si uvědomíme, že zvládání budoucích situací od lidského subjektu zpravidla žádá jakýsi kreativní či „konkreativní“ výkon, v jehož průběhu se ve světě vynořuje něco nového, co předtím nebylo a co nemůže být beze zbytku odvozeno z toho, co již bylo či jest, dokonce ani z nějakých předem daných dispozic a schopností tohoto subjektu samého. Přitom je to často právě toto nové, které nelze nijak odvodit z toho, co bylo, na čem nejvíce záleží zvládnutí příslušné situace. Není-li člověk schopen těchto „konkreativních“ aktů, jejichž prostřednictvím dochází ke vpádu nové skutečnosti do světa, lze jeho jednání často hodnotit jako selhání. Tímto sebepřekračováním subjekt paradoxně získává „sám sebe“, zatímco fixací na to, co již jest či byl, sebe ztrácí a odcizuje se sobě.

Výkon svobody tudíž předpokládá schopnost distance či osvobození od danosti stávající situace a aktivní zaměření nad rámec toho, co již bylo a jest. Právě v tomto zaměření nad rámec daného jsoucího, v němž se subjekt vztahuje k jakési zvláštní oblasti ne-daného či ne-jsoucího, které má být teprve uskutečněno jeho aktivní součinností, se může subjektu zmocnit závrat či úzkost, která paralyzuje jeho schopnost výkonu svobody a jejímž rubem je zpravidla nepřiměřená fixace na to, co již bylo či jest. Tato úzkost je většinou spíše latentní a zpravidla vyhřezne na povrch až ve chvíli, kdy je subjekt připraven o to, co bylo předmětem jeho lnutí a tíhnutí a zároveň osou víru obav a utajených úzkostí. Víra je naopak vztahem nepodmíněné důvěry vzhledem k oné specifické oblasti ne-daného či ne-jsoucího, která se svobodnému subjektu otevírá v jeho zaměření k budoucnosti. Víra je přitakáním vzhledem k neznámé a nepředvídatelné budoucnosti, v němž se subjekt této budoucnosti otevírá a očekává v ní obdarování novou skutečností, jejímž spolutvůrcem se musí stát, aby obstál v budoucí situaci. Víra je tedy jakýmsi základním aktem afirmace, jenž funduje a nese jednotlivá rozhodnutí a aktivní zásahy svobodného subjektu do světa, avšak sám je zaměřen nad rámec všeho daného a jsoucího, a právě tím příslušný subjekt disponuje ke zvládání budoucích situací ve smyslu spolutvoření nové skutečnosti.

Pouze v životě zakotveném ve víře v tomto smyslu může člověk rozvinout své nejvlastnější možnosti, dosáhnout souladu se svým vlastním určením, a tak odstranit hlavní příčinu životního utrpení, které pramení právě z existenciálního rozporu s tímto svým určením. Ačkoli jakýmsi reliktním postojem víry je patrně

neseno veškeré jednání lidských subjektů, které nedospěly až na dno absolutní rezignace a naprostého sebe-popření, plné rozvinutí a uskutečňování víry jakožto bytostného pohybu lidské existence vyžaduje základní změnu životní orientace, kterou Ježíš nazývá „obrácením“ (*metanoia*).¹⁴ Tato změna životní orientace, v jejímž důsledku se veškerá skrytá úzkost a zoufalství proměňuje ve víru jako voda ve víno, otevírá nové možnosti či dimenze lidské existence slibující naplnění nejvlastnějších a nehlubších lidských aspirací, jež zpravidla smutně živoří pod sutinami zhudlařených a nenaplněných lidských životů. Ježíšova zvěst, jejímž jádrem je výzva k takové radikální proměně lidské existence, může být nazývána „*euangelion*“, „dobrá zpráva“, protože oznamuje, že ať je na tom člověk jakkoli, existuje pro něj řešení, je mu otevřena možnost takovéto podstatné proměny jeho života, která zároveň nastoluje novou kvalitu ve vztazích k druhým lidem, zakládá novou rovinu mezilidských vztahů a poměrů, které jsou natolik ponořeny do Boží přítomnosti a natolik předjímají absolutní budoucnost světa, že lze mluvit o „Božím“ či „nebeském království“.¹⁵

Bylo-li řečeno, že orientace víry není vírou „v“ něco, nemá tím být popřeno, že víra je v nějakém smyslu vposled zaměřena k Bohu. Víra však neznamená nějaké přesvědčení o Boží existenci, nýbrž bezvýhradné spolehnutí se na Boha v konkrétních životních a dějinných situacích jakožto na onu tajemnou skutečnost, která se z hlediska dané skutečnosti jeví spíše jako „nic“ než jako „něco“, avšak popravdě je posledním zdrojem neustálého tvůrčího obnovování vší skutečnosti, na němž je člověk povolán se podílet a na němž získává aktivní podíl právě prostřednictvím orientace víry.

Víra a filozofie

Domnívám se, že takto pochopená víra není v rozporu s filozofií. Naopak lze říci, že mezi filozofií a vírou existuje jakási hluboká afinita, a dokonce že víra je hybnou silou autentického filozofického myšlení. Neboť filozofické myšlení je součástí onoho celkového pohybu lidské existence nesené vírou, která uskutečňuje svou svobodu tvořivým vycházením do neznámé budoucnosti a která na této cestě do neznáma získává sama sebe. Bylo řečeno, že filozofické myšlení je bytostně reflexí, při níž dochází ke kritickému zkoušení již myšlených soudů a pojmů. Jako takový pohyb filozofické reflexe předpokládá zaměření subjektu nad rámec již myšleného – včetně vlastních soudů, pojmů či celých systémů –, které právě umožňuje se k již myšlenému vždy znovu vztáhnout v kritické distanci a přezkoumat je ve světle pravdy. Pokud filozofické myšlení zasadíme

do celkových souvislostí výkonu svobody lidského subjektu situovaného v čase, jak o něm byla řeč výše, můžeme plným právem říci, že také základní hybnou silou filozofické reflexe, při níž filozofující subjekt stále znovu zaujímá odstup od sebe samého a od svých myšlenkových výtvorů či obsahů a kriticky je přezkoumává ve světle pravdy, je orientace víry. Vezmeme-li vážně, že i filozofické myšlení je součástí celkového pohybu existence nesené vírou, pak můžeme dokonce připustit, že i filozofické pojmové myšlení ve své podstatě je či má být kreativní (resp. „konkreativní“) aktivitou, principiálně otevřenou „vpádům“ nové skutečnosti, při níž se myslící subjekt může podílet na tvoření nových útvarů utkaných z jemné látky lidského myšlení, které se pak mohou vtělit do lidského jednání a jeho prostřednictvím se vepsat do tvárnosti vnějšího světa a skrytě ovlivňovat chod dějin.

Řekli jsme, že riziko selhání svobody spočívá právě v neschopnosti či neochotě zaměřit se nad rámec daného, v jejímž základu leží úzkost svobody ze sebe samé a jejímž rubem je zpravidla nepřiměřená fixace na to, co již bylo či jest. Zvláště delikátní v tomto ohledu je vazba subjektu k aktům či projevům v minulosti, jež připisuje sobě samému, resp. k výsledkům či sedlínám těchto aktů, jež přetrvávají v přítomnosti.¹⁶ Toto riziko se specifickým způsobem projevuje v křehkém a subtilním hájemství lidského myšlení, které je náchylné k fascinaci svými vlastními výtvary a obsahy. V samotném jádru ambivalentního pohybu reflexe, který je odstupem od sebe a zároveň návratem k sobě, tkví riziko, jemuž je bytostně vystavena lidská subjektivita. Reflexe se stává příležitostí, aby se lidská subjektivita neplodně zapletla sama do sebe.¹⁷ Nezdravá fixace na minulé a dané, která je obecným svodem lidské existence, se na rovině myšlení a reflexe projevuje jako fixace na již myšlené, na – ať už vlastní, či (vědomě i nevědomě) osvojené – projevy a výtvary myšlení, jakými jsou soudy, pojmy či celé pojmové systémy. Tato fixace může být podnícena fascinací, již díky své sugestivní síle vyvolávají pojmy a pojmové soustavy samy o sobě, ale též fascinací, již je s to vyvolávat pohled na vlastní já, jehož obraz se odráží v zrcadle vlastních projevů a výrazů.¹⁸ V základu tohoto intimního vztahu, jímž se myslící subjekt přikovává k již myšlenému, spočívá úzkost a jeho důsledkem je myšlenkové ustrnutí, které může vést až k myšlenkové sterilitě a hermetické uzavřenosti vůči pravdě. Právě těmto sklonům ke kornatění a sklerotickým tendencím myšlení musí filozoficky myslící subjekt neustále aktivně čelit. Základní hnací silou této rezistence vůči tendencím úpadku a odcizení lidského myšlení, vůči neplodnému a bezvýhodnému zaplétání subjektivity do sebe samé není nic jiného než orientace víry, jak se uplatňuje v oblasti filozofické reflexe.

Filozofie, víra a interpretace/reflexe víry

Od samotné orientace víry je třeba odlišit interpretaci a reflexi víry.¹⁹ Je-li víra sama orientací či bytostným aktem/pohybem zahrnujícím lidskou existenci v jejím celku, pak je interpretace a reflexe víry aktem či výkonem lidského myšlení a promlouvání, které tematizují zkušenost víry. V interpretaci a reflexi víry jde o porozumění víře a o sdílení zkušenosti víry na rovině myšlení a jazyka. Interpretace a reflexe víry může být v zásadě dvojího druhu: nepojmová a pojmová. Víra byla původně „objevena“, a tedy také původně interpretována a reflektována ve starém Izraeli²⁰ a v prostředí prvních křesťanských komunit, tedy v kulturním okruhu nezasaženém řeckou pojmovostí. Tato původní interpretace a reflexe víry, jež nám byla zůstavena především v biblických textech, není provedena a podána pomocí filozofických pojmů a termínů. Filozofický charakter nemají ani novozákonní spisy, maximálně se v nich tu a tam objevují určité reliktů či stopy filozofických termínů u autorů dotčených hellénskou kulturou. Zkušenost víry je v biblických textech artikulována, reflektována a sdělována prostřednictvím příběhů, podobností, někdy velmi expresivních obrazů a metafor či symbolických výpovědí. Tyto texty mají žánrově blíže k textům básnickým než k filozofickým pojednáním.²¹ Zkušenost víry, která se v těchto textech vyjadřuje, resp. při jejich četbě identifikuje a rozpoznává, sice prochází jistým procesem sebepoznání, ale toto poznání se neuskutečňuje v médiu pojmového myšlení.

Pojmová reflexe víry je historicky pozdější. Tato forma reflexe víry mohla vzniknout až ve chvíli, kdy křesťanství překročilo geograficky omezenou oblast starého Izraele a kdy se někteří křesťané, jimž se dostalo klasického antického vzdělání, pokusili promyslet, vyjádřit a přetlumočit svým současníkům zkušenost víry v médiu filozofického pojmového myšlení, jež má svůj původ ve starém Řecku. Pojmová reflexe víry tedy již ve chvíli svého zrodu před sebou nachází celou tradici interpretace a reflexe víry, zašifrovanou do symbolicko-metaforického jazyka biblických textů, v níž nicméně rozpoznává adekvátní vyjádření zkušenosti víry – a bez níž by patrně o víře jakožto možnosti orientace lidské existence vůbec nevěděla. Tak se ustavuje specifická tradice teologické reflexe víry, která si na jedné straně osvojuje prostředky filozofického pojmového myšlení a která do sebe také integruje množství konceptů vypracovaných v rámci řecké filozofie, ale na druhé straně chápe jako stěžejní pramen svého poznání biblické texty, a dokonce je povyšuje na základní normu a kritérium pravdivosti, jímž je měřena sama pojmově filozofická racionalita.²²

To, že křesťanská teologie povyšuje biblické texty na kritérium pravdivosti svých pokusů o pojmovou reflexi víry, má své hlubší důvody: Viděli jsme, že

interpretace a reflexe víry nejenom tematizuje zkušenost víry, ale jakožto součást pohybu lidské existence může a měla by být sama nesena orientací víry. Jak již bylo výše naznačeno, tam, kde je orientace víry plně rozvinuta a realizována, mohou být lidské akty, včetně aktů myšlenkových a řečových, „spolukonstituovány“ intervencí ze strany Boha jakožto onoho tajemného zdroje tvůrčího obnovování veškeré skutečnosti. Právě díky této intervenci – tradičně nazývané „inspirací“ –, která se projevuje v určitých tvůrčích myšlenkových a řečových aktech, mohou takové výpovědi, resp. texty, v nichž jsou zaznamenány, z perspektivy víry nabývat zvláštního významu a požívat zvláštní úcty a autority. Toto hledisko křesťanství dovádí ke svému vrcholu specifickou radikalizací myšlenky Božího sebesdílení, jak nalezla svůj výraz v představě vtělení, neumenšené hierofanie v historicky konkrétním člověku. Rozumí se, že výpovědi Ježíše i jeho učedníků, jak jsou zaznamenány v novozákonních textech, pak v perspektivě víry nabývají zcela zvláštního statutu a je jim apriori přisuzována nezpochybnitelná pravdivostní hodnota.

Teologie není jedinou formou pojmové reflexe víry, a to přesto, že označení „reflexe víry“ bývá vyhrazováno právě teologii. Je-li víra životní orientací, která má navíc pro lidskou existenci tak zásadní význam, a lze-li mít s touto orientací obecně lidskou zkušenost, pak není žádný důvod, proč by víra neměla či nemohla být také předmětem reflexe svébytně filozofické.²³ (Ostatně pokus o takovouto filozofickou reflexi víry byl v náznamech proveden výše.) Filozof si na rozdíl od teologa nerozumí jako vykladač biblických textů, pokud se však v rámci své reflexe zaměří na problém víry, může a měl by obrátit svou pozornost k tradici interpretace a reflexe víry, včetně té, která je uchována v biblických textech. Pokud je tento filozof křesťanem, je ostatně pravděpodobné, že touto tradicí je výrazně utvářeno jeho „předporozumění“. To samo o sobě není na překážku, neboť, jak bylo výše ukázáno, filozofická reflexe je zakořeněna v předporozumění myslícího subjektu a má v zásadě charakter soustavné revize jeho předběžných rozvrhů či anticipací, k níž dochází konfrontací a třibením různých interpretačních hypotéz. Navzdory zvláštnímu poutu důvěry, které ho třeba váže k určitým textům či elementům vlastní tradice, musí však filozof při filozofické reflexi respektovat veškeré metodické požadavky, jež jsou na něj kladeny v rámci jeho disciplíny. To mimo jiné znamená, že výpovědi textů, jež v postoji osobní víry chápe jako zvláště závazné, mohou v rámci jeho uvažování hrát nanejvýš roli „interpretačních hypotéz“, jež nemohou být ušetřeny konfrontace a třibení za pomoci postupů verifikace a falzifikace. Odkaz na nějakou autoritu – včetně autorit biblických – nemůže sloužit jako argument pro správnost či nesprávnost některé hypotézy. V tom podle mého soudu spočívá jeden z hlavních rozdílů mezi teologickou a filozofickou reflexí

víry. Zdá se tedy, že v takových případech křesťanskému filozofovi nezbyvá, než s bázní a třesením podstoupit riziko zkoušky, zda to, co jako křesťan považuje za Boží slovo, obstojí i v testu filozofické reflexe, v naději, že slovo samotné Pravdy nemůže být v rozporu s tím, co se ve světle téže Pravdy ukazuje správně myslícímu rozumu.

Přihlédneme-li však blíže, uvidíme, že věc je poněkud složitější a že situace tzv. „věřícího“ filozofa vlastně není principiálně odlišná od situace filozofa „nevěřícího“. Porozumění světu u obou totiž vyrůstá na půdě jejich předporozumění či přesvědčení, která předcházejí rovině zdůvodnění, jež je vlastní doménou filozofického myšlení. Přitom by bylo naivní se domnívat, že tuto oblast vlastních světonázorových anticipací smyslu, kterou lze nazvat „přesvědčením“, může mít myslící subjekt někdy plně pod kontrolou a že oblast jeho vlastních předsudků a motivací může být někdy totálně proniknuta světlem reflexe.²⁴ Stejně tak ovšem není žádný důvod, proč bychom se měli domnívat, že porozumění tzv. ateisticky orientovaného filozofa je méně přesudečné než filozofa křesťansky orientovaného. Naopak iluze o samozřejmosti či „přirozenosti“ vlastního sekulárního stanoviska může velmi účinně bránit náhledu, do jaké míry jsou tato stanoviska nevědoměle určována jistou tradicí, a vést k dobře (a nechvalně) známým formám sekulárního fundamentalismu. Oba – tj. ateista i křesťan – každopádně stojí před stejným úkolem, převádět vlastní přesvědčení na rovinu zdůvodnění tím, že jsou formulována v médiu pojmového myšlení v podobě interpretačních hypotéz, které mohou být v rámci filozofické úvahy či diskursu verifikovány či falzifikovány.

Odlišnost mezi oběma se tedy nakonec ukazuje především v následujícím ohledu: Pokud křesťansky orientovaný filozof reflektuje svá přesvědčení, nachází před sebou výpovědi biblických textů a křesťanské tradice, o nichž si je vědom, že utvářejí jeho „předporozumění“, a jimž jakožto křesťan připisuje zvláštní autoritu. Je však opět třeba jasně a zřetelně vidět, jakou povahu má jeho vztah k těmto textům: nedá se totiž říci, že by biblické texty či jednotlivé výpovědi, v nichž je artikulována zkušenost víry, pro něj – či pro jakéhokoli jiného „věřícího“ – byly předmětem „víry“. Náboženské texty – stejně jako kterékoli jiné texty – jsou především předmětem porozumění či předmětem úsilí o porozumění. Máme-li se identifikovat a vyslovit souhlas s obsahem těchto textů, musíme alespoň do určité míry rozumět jejich smyslu či významu a nahlížet jejich pravdivost. Rozdíl v postoji tzv. „věřícího“ a „nevěřícího“ k biblickým textům spočívá především v tom, že prve uvedený přistupuje k těmto textům s principiální důvěrou,²⁵ že mají smysl, resp. význam, že sdělují něco pravdivého, že s jejich pomocí může interpretovat svůj vlastní život, ačkoli zároveň uznává, že tento význam mu zprvu z větší části

spíše není zřejmý. Právě tato důvěra je základem přesvědčení „věřícího“, že tyto texty mají smysl i tam, kde mu tento smysl zprvu zůstává uzavřen, a stává se základní hybnou silou jeho nikdy nekončícího úsilí o osvojení smyslu těchto textů navzdory počátečnímu neporozumění. Filozoficky kultivovaný křesťan přitom zároveň poznává, že porozumění těmto textům je do jisté míry jeho vlastním výkonem, tj. jeho vlastní rekonstrukcí smyslu těchto textů. To samozřejmě neznamená, že toto porozumění smyslu lze redukovat na výtvar samotného subjektu a že by jeho rekonstrukce smyslu výpovědí těchto textů byla libovolná. Znamená to však, že smysl náboženských textů neexistuje a není žádnému lidskému subjektu dán nějak „o sobě“ či „objektivně“, ale že je vždy stále znovu re-konstituován a re-aktualizován za aktivní součinnosti rozumějících subjektů, kteří musejí tento svůj podíl na konstituci smyslu reflektovat. Celá bída náboženských fundamentalistů spočívá právě v tom, že své vlastní prvoplánové rekonstrukce smyslu, plně nereflektovaných předsudků, naivně promítají do textu samotného, a dokonce je považují a prohlašují za samo Boží slovo. V kořeni náboženského fundamentalismu ve skutečnosti spočívá rezignace na skutečné úsilí o porozumění Božímu slovu, přičemž „věřící“ absolutizuje a propůjčuje božskou autoritu svým vlastním primitivním anticipacím smyslu.

Pro křesťansky orientovaného filozofa tak k úsilí o filozofické porozumění celku skutečnosti navíc přistupuje zápas o porozumění náboženským textům, které se rovněž rozvíjí v hermeneutickém kruhu spočívajícím v neustálých revizích vlastních anticipací smyslu pomocí jejich verifikace a falzifikace. Křesťanský filozof tedy vlastně podstupuje boj na třech frontách: ve svém úsilí o porozumění se vedle smyslu skutečnosti samé potýká se smyslem textů, a to jednak filozofických, jednak náboženských. Odměnou za tento zápas, který je jakýmsi trojjediným pohybem filozofujícího křesťanského ducha, mu však kyne nemalý zisk: náboženské texty a tradice se mu stávají nevyčerpatelnou pokladnicí „interpretačních hypotéz“, jež v přenesení na rovinu „zdůvodnění“, které se děje v živlu pojmového myšlení, mohou významně obohatit jeho filozofické myšlení, resp. porozumění skutečnosti. A při tom, jak vyjímá poklady židovsko-křesťanské tradice z jejich starobyklých schránek, vynáší je na světlo pojmové reflexe a očisťuje je pomocí jemných instrumentů pojmového myšlení od nánosů mnohoznačnosti a zapomnění, aby je s respektem k nevyčerpatelnosti jejich smyslu opět pietně do těchto schránek uložil, se mu zároveň otevírají nové rozměry smyslu zašifrovaného ve výpovědích náboženských textů.

POZNÁMKY:

- 1/ Srov. např. ANDREAS GRAESER: *Řecká filozofie klasického období*. Praha 2000, s. 114–115; GÜNTHER PATZIG: „Platon“. IN: *Klassiker des philosophischen Denkens* I. N. HOERSTER (ed.), München 1985, s. 15–16.
- 2/ Srov. PLATÓN: *Euthyphro* 5d–6e; *Laches* 190e–192b; *Hippias maior* 287b–293d.
- 3/ Srov. VÁCLAV NĚMEC: „Problém nepředmětnosti v myšlení“. IN: *Reflexe* 2005, č. 28, s. 112–122.
- 4/ PLATÓN: *Apologia* 38a. Srov. WOLFGANG SCHADEWALDT: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt a. M. 1978, s. 11.
- 5/ PLATÓN: *Apologia* 22d.
- 6/ WERNER BEIERWALTES: předmluva k českému vydání knihy ENDRE VON IVÁNKA: *Plato christianus*. Praha 2003, s. 13.
- 7/ Srov. PAUL RICŒUR: „Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen“. IN: H.-G. GADAMER – G. BOEHM (ed.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt a. M. 1978, s. 83–117; VÁCLAV NĚMEC: „Dějiny filozofie jako předpoklad systematického filozofického bádání“. IN: *Aither* 2009, č. 1, s. 80–89.
- 8/ Srov. VÁCLAV NĚMEC: „Dějiny filozofie jako předpoklad systematického filozofického bádání“... s. 85–87.
- 9/ Srov. GERHARD EBELING: „Co znamená věřit?“. IN: J. NĚMEC (ed.), *Křesťanství dnes*. Praha 1969, s. 11–20; TÝŽ: *Podstata křesťanské víry*, Praha 1996; LADISLAV HEJDÁNEK: *Filozofie a víra*. Praha 1999, s. 12–13. Jak upozorňuje Ebeling, pojem víry v tomto smyslu se objevuje již ve Starém zákoně, kde je zpravidla označován hebrejským termínem *he'emin*. Nejstaršími doklady jsou Iz 7,9: „Nebudete-li stáli ve víře, neobstojíte“ a Gn 15,6: „Abraham Hospodinovi uvěřil a on mu to připočetl jako spravedlnost.“ Zatímco ve Starém zákoně se ovšem podle Ebelinga s pojmem víry setkáváme poměrně zřídka, v Novém zákoně „se stal zcela ústředním pojmem“ (GERHARD EBELING: op.cit., s. 15).
- 10/ Mk 5,36.
- 11/ Mk 9,23.
- 12/ Mt 9,22; Mk 5,34; 10,52.
- 13/ Mt 14,30; 16,20.
- 14/ Mk 1,4; 1,15; Mt 4,17.
- 15 / Mk 1,15; Mt 4,17.
- 16/ Analýzu této fixace subjektu na své vlastní projevy či výrazy, včetně projevů myšlenkových, předkládá GABRIEL MARCEL: „Nástin fenomenologie formy ‚míti‘“. IN: TÝŽ: *K filozofii naděje*. Praha 1971, s. 43–65.
- 17/ Ke kritice reflexe v tomto smyslu srov. SØREN KIERKEGAARD: *Současnost*. Praha 1969, s. 15–69.
- 18/ Srov. PAUL RICŒUR: „Existence a hermeneutika“. IN: TÝŽ: *Život, pravda, symbol*. Praha 1993, s. 168–187, zde s. 181.
- 19/ Srov. LADISLAV HEJDÁNEK: op. cit., s. 14–15, 63.

20/ Srov. GERHARD EBELING: op. cit., s. 15; LADISLAV HEJDÁNEK: op. cit., s. 203–217.

21/ Srov. PAUL RICŒUR: „Filozofie a zvláštnost náboženské mluvy“. IN: TÝŽ: *Život, pravda, symbol...*, s. 241–255.

22/ Srov. WERNER BEIERWALTES: op. cit., s. 14.

23/ Srov. LADISLAV HEJDÁNEK: op. cit., s. 64.

24/ Srov. PAUL RICŒUR: „Ideologie und Ideologiekritik“. IN: B. WALDENFELS – J. M. BROEKMAN – A. PAŽANIN (ed.): *Phänomenologie und Marxismus I: Konzepte und Methoden*. Frankfurt a. M. 1977, s. 197–233.

25/ Srov. „Filozofie důvěry (rozhovor s Paulem Ricœurem)“. IN: PAUL RICŒUR: *Život, pravda, symbol...*, s. 15–24.

Václav Němec, Ph.D. (* 1969) zabývá se pozdněantickou a středověkou filozofií, kontinentální filozofií 20. stol. a filozofií práva. Působí na FF UK v Praze a v Centru pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty při CMTF UP v Olomouci.





Lukáš Novák

Zamyšlení nad vztahem křesťanské víry a filozofie

Víra a filozofie obecně

Úvod

Chceme-li se zamýšlet nad otázkou vztahu křesťanství a filozofie, je třeba si nejprve ujasnit, čeho přesně se ona otázka týká: to znamená, ujasnit si především obsahy pojmů *filozofie* a *křesťanská víra* – a to přesto, že výsledky, k nimž dospějeme, nebudou nijak převratné ani překvapivé (proč by ostatně také měly být: matematik, který dnes zkoumá poměr mezi obvodem a průměrem kruhu, také není překvapen, že nalezená hodnota odpovídá dávno známému číslu π).

Filozofie

Filozofii budu nadále mínit určitou činnost, resp. analogicky dispozici (habitus) zaměřenou k této činnosti, která má následující charakteristiky:

- jedná se o *zkoumání*, tedy úsilí o *vědění*, tj. o poznání charakterizované kvalitami *pravdy* a *jistoty* opřené o *evidenci* (toto úsilí samozřejmě nemusí být úspěšné – i neúspěšný filozof je filozofem);
- jde o zkoumání *racionální*: tj. opírá se o *rozumovou* evidenci;
- je to zkoumání *kritické*: tj. usilující všemi prostředky eliminovat nebezpečí omylu;
- je to zkoumání *metodické*;
- toto zkoumání se týká otázek o *skutečnosti* a *místě člověka v ní*: filozofie se tedy snaží jednak postihnout „svět v celku“ bez ohledu na hledisko zkoumajícího (metafyzika, přírodní filozofie...), a jednak toto hledisko bere v úvahu (epistemologie, antropologie, etika...);
- toto zkoumání sestupuje až k *nejzákladnějším* a *nejobecnějším* otázkám o svém předmětu a na ně se především zaměřuje.

Dovolil bych si tedy pro účely dalšího porovnávání filozofii stručně definovat jako *racionální, kritické a metodické zkoumání základních a nejobecnějších otázek o skutečnosti a místu člověka v ní*. První výše uvedený znak vymezuje obecnou povahu a cíl filozofického zkoumání, jímž je obecně dosažení pravdy, případně jistoty o této pravdě. Tím je filozofie vymezena oproti činnostem často vnějškově podobným, avšak zaměřeným k jiným než uvedeným cílům (typicky např. originalita, „krása systému“, vlastní potěšení, exhibice...), případně nezaměřeným vůbec k žádnému cíli („filozofování“ chápáné jako cíl samo o sobě). Druhý znak vymezuje filozofii jakožto věc *myšlení* a odlišuje ji od kognitivních činností, které se opírají o jiný než rozumový typ „justifikace“ (např. smyslová evidence, autorita...), resp. od činností zcela jiné povahy (literární tvorba, básnění...). Třetí znak vymezuje filozofii oproti myšlení, které je *dogmatické*, tj. přijímá předpoklady bez adekvátního odůvodnění a zbytečně se tak vystavuje nebezpečí omylu. S tím souvisí i znak čtvrtý, který vylučuje nesoustavné *ad hoc* úvahy, náhlé nápady apod. Pátý a šestý znak stanovují materiální a formální předmět filozofie a tak vylučují všechny speciální vědy, které se zaměřují buď na nějakou konkrétní část reality, nebo ji zkoumají pouze z nějakého příliš omezeného aspektu.

Víra

Pokud jde o *křesťanskou víru*, můžeme vyjít z klasického vymezení teologální víry jako *aktu* či *habitu* rozumu, jímž uznává za *pravdivé ne-evidentní náboženskou pravdu, a to z příkazu vůle, na základě autority Boží (a církve) a s přispěním milosti* (srov. KKC 155, 156). Toto poměrně přesné vyjádření jednak vymezuje základní charakter víry jakožto *kognitivního aktu*, jednak ukazuje jeho další aspekty a zasazuje jej do celkového kontextu duchovního života člověka.

Kupodivu právě uvedené vymezení pojmu víry, které bychom zde mohli chápat jako prostou stipulaci, bývá velmi často problematizováno či odmítáno; je tedy žádoucí, alespoň stručně reagovat na možnou kritiku. Při vyrovnávání se s touto kritikou bude však užitečné si uvědomit, že systematicky vzato je třeba rozlišit dva, resp. tři různé způsoby, jak lze proti výše uvedené definici namítat – je to důležité především proto, že u reálných oponentů nebyvají tyto různé aspekty obvykle rozlišovány.

První způsob namítání kritizuje podanou definici jako adekvátní výraz faktického sebepochopení křesťanské víry jako takové – namítající jako by říkal: *ale tohle přece není to, co křesťané slovem „víra“ míní!* Druhý způsob namítání naproti tomu kritizuje věcnou přiměřenost definice – namítající jako by říkal: *tohle přece*

není to, čím křesťanská víra de facto je! Třetí námitka je pak déonticky modalizovanou variantou druhé: *tohle není to, čím by křesťanská víra být měla!* Je skutečně zcela klíčové uvědomit si, že jde o *dvě*, resp. *tři různé* námitky, vyžadující různé strategie odpovědi. Naznačme tyto možné odpovědi alespoň ve stručnosti.

Pokud jde o námitku první, ta otevírá v podstatě empiricko-lingvistický problém: v jakém smyslu křesťané užívají termín „víra“? Kritérium pro posouzení adekvátnosti definice v tomto smyslu bude představovat nějaká sémantická norma, ať už implicitní, nebo explicitně stanovená oprávněnou autoritou. Mám za to, že námitce je třeba dát do jisté míry za pravdu: skutečně platí, že mnoho křesťanů spojuje výraz „víra“ s odlišným pojmem – a tato odlišná užití jsou u různých např. protestantských skupin přinejmenším implicitně kodifikována, takže splňují základní podmínku relevance pro systematické zkoumání. Na druhou stranu, těžko lze (vzhledem k existenci oficiálních normativních dokumentů k této otázce) zpochybnit, že uvedená definice představuje „oficiální“ výraz sebepochopení přinejmenším *katolické víry*, že toto je to, co *katolická církev* „oficiálně“ míní slovem „víra“. To, že budu vycházet právě z této definice, tedy jednoduše znamená, že se v následujícím textu omezím na konfrontaci filozofie a víry *v tomto*, „oficiálně“ *katolickém smyslu*. Toto rozhodnutí jako prosté rozhodnutí o volbě tématu samo o sobě nepotřebuje zvláštní zdůvodnění; lze nicméně poukázat na to, že katolické „kognitivistické“ chápání víry představuje snad vhodnější pole pro porovnání s filozofií (která má rovněž kognitivní charakter) než třeba radikálně „voluntaristické“ chápání víry např. kierkegaardovského stříhu, kde lze předpokládat styčných bodů a tedy materiálu pro porovnání daleko méně.

Druhá námitka se od první liší tím, že nesituuje problém na rovinu významu slov, nýbrž reality. Kritériem adekvátnosti nebude tedy nějaká sémantická norma, nýbrž samotná skutečnost. Abychom ovšem tuto otázku na věcné rovině vůbec mohli položit, musíme samozřejmě již pracovat s nějakým minimálním smyslem výrazu „křesťanská víra“, aby byla nějak zajištěna jeho reference (abychom věděli, na pravou povahu *čeho* se to vlastně ptáme). Řekněme, že nejméně kontroverzním způsobem můžeme předběžně křesťanskou víru uchopit jako *to, co odlišuje věřící křesťany od ostatních*. Ptáme se tedy, jaká je pravá povaha této skutečnosti, čili co činí v pravém slova smyslu křesťana křesťanem.

Tuto otázku však můžeme dále uchopit ještě dvěma různými způsoby: buď na rovině empiricko-sociologické jako otázku, čím se *de facto* odlišují křesťané od nekřesťanů, anebo na rovině normativní: jak se odlišuje „*skutečný*“ či „*správný*“ křesťan od nekřesťana, neboli jak by se křesťan od nekřesťana lišit *měl*. Kritériem adekvátnosti definice v prvním smyslu by bylo empirické sociologické zkoumání; do diskuse na této rovině se zde ovšem nelze pouštět, a mám ostatně za to, že

v kontextu současných úvah by nebyla ani příliš zajímavá, neboť křesťané obvykle shodně přiznávají, že faktický stav jejich víry má často daleko k normativnímu ideálu, který si vytyčují. Pro naše účely bude tedy relevantní spíše *ideál* křesťanské víry – podobně jako v případě filozofie pracujeme s ideálním konceptem a raději se příliš neohlížíme na faktickou činnost a výkony těch, kdo se za filozofy prohlašují.

Pochopíme-li otázku po věcné povaze křesťanské víry takto, přecházíme tím vlastně ke třetímu z výše rozlišených způsobů, jak rozumět námitce proti uvedené definici víry. Námitka v tomto smyslu říká, že podaná definice nevyjadřuje „pravou podstatu“ toho, co to znamená být křesťan, nevyjadřuje ideál toho, čím by křesťanská víra měla být. Jaké je kritérium pro posouzení definice víry z tohoto hlediska? Je zřejmé, že problém, o který se tu jedná, je problém bytostně *věroučný*, resp. *teologický*, definice víry chápána věcně je tezí věroučnou, resp. teologickou. Zodpovězení otázky, v čem spočívá ideál křesťanské víry, se tedy musí opírat o tyto též zdroje, o něž se opírá křesťanská věrouka obecně, a racionální rozvinutí podané odpovědi je v kompetenci teologie.

Jak již bylo výše naznačeno, v této úvaze vycházím z nominální definice křesťanské víry, jak ji přijímá katolická církev. Je tedy logické, že i věcnému ideálu víry budu pro účely porovnání nadále rozumět v katolickém smyslu. Kritéria materiální adekvátnosti definice víry jsou tím velmi jasně dána, neboť katolická věrouka poměrně přesně definuje své zdroje a jejich vzájemný vztah (srov. KKC 74–95), a uvedená „katechismová“ definice víry je normativním výrazem právě této věroučně-teologické koncepce. To, na co bych rád nyní poukázal, je, že kritiky uvedené definice např. jako „nebiblické“ a jiné podobné ve skutečnosti implicitně operují s *odlišnými kritérii věroučné adekvátnosti*, než jsou ta, ze kterých vychází katolická koncepce.¹ Diskuse o tom, která z těchto kritérií jsou *de facto* platná a která nikoliv, by byla interkonfesní diskusí mezi zastánci různých věrouk; jako taková však spadá mimo kompetenci filozofa jakožto filozofa a mimo současné téma. Chceme-li tedy z filozofického hlediska konfrontovat víru a filozofii, v rámci omezeného prostoru nám nezbývá než zvolit jednu z těchto alternativních koncepcí. Že pak předložená definice vyjadřuje adekvátně takové pojetí víry, které vzniklo a bylo rozvinuto na základě specificky katolických kritérií věroučné adekvátnosti, a je s nimi tedy v souladu, o tom snad nelze rozumně vést spor.

Alespoň toto jsem tedy s ohledem na odlišná mínění pokládal za nutné říci na obhajobu pojmu víry, z něž vycházím, jakkoli se snad jedná o závěry a teze značně banální. Na závěr této obhajoby však ještě jednu poznámku: někteří autoři používají termín „víra“ v mnohem širším smyslu, než který jsem předpokládal doposud – smyslu, který například umožňuje hovořit o „víře Sókratově“, nebo

tvrdit, že „mnozí nekřesťané mají mnohem větší víru než jiní mnozí křesťané“ apod. Já však budu v následujícím zamyšlení vycházet z pojmu užšího – totiž takového, jehož minimální obsah, jak bylo výše uvedeno, umožňuje v zásadě rozlišit křesťana od nekřesťana v souladu s tím, jak tuto klasifikaci běžně chápeme. Tím ovšem netvrdím, že úvaha o vztahu jiných pojmů víry k filozofii nemůže být zajímavá.

Shody a rozdíly

Výše uvedená definice víry v sobě integruje několik různých aspektů. V naší souvislosti není prostor k tomu, abychom se zabývali každým z nich; proto se zaměřím pouze na *kognitivní* stránku víry, neboť právě na této úrovni dochází ke styčným plochám s filozofií a srovnání se tedy jeví jako nejzajímavější. Jaké jsou tedy tyto styčné plochy a kde se nacházejí shody a rozdíly?

Základní shoda je samozřejmě v tom, že jde v obou případech o *kognitivní*, poznávací úkony. Jak víra, tak filozofie mají v zásadě charakter jakéhosi *poznání*, jedná se o úkony či činnosti (nebo dispozice k nim), které slouží k „uchopení“ či „vystižení“ skutečnosti; jak filozofie, tak víra jsou věcí *rozumu*, jsou to dvě různé funkce racionální kognitivity. Klást do protikladu „rozum“ a „víru“ je tedy už čistě formálně pochybné; odpovídající kontrastní pár tvoří víra (jako racionální poznání založené na autoritě) a *vědění* (jako racionální poznání založené na evidenci). Z uvedeného vyplývá, že jak u filozofie, tak u víry jde nějakým způsobem o dosahování *pravdy*, případně *jistoty*. V dalším se však již filozofie a víra většinou liší:

- Filozofie představuje systematickou a komplexní činnost směřující k nalezení pravd, které jsou jejím cílem, kdežto víra (na rozdíl od teologie) je prostým úkonem rozumového přijetí té či oné pravdy.
- Filozofie se při identifikaci hledané pravdy opírá výhradně o evidenci; naproti tomu předmět víry je jako takový vždy ne-evidentní, důvodem pro jeho uznání za pravdu není jeho vnitřní evidence, nýbrž důvěryhodnost epistemické autority, která víru předkládá. Nic ovšem nebrání tomu, aby se tato „vnější“ justifikace víry, spočívající v důvěryhodnosti autority, stala sama předmětem racionální reflexe a byla přivedena k evidenci. I víra proto může být (a v ideálním případě je) *jistá* (srov. KKC 157).
- Pokud jde o předmět filozofie na jedné straně a víry na straně druhé, dochází zde k zajímavému částečnému překryvu. Předmětem víry je primárně Bůh a jeho jednání vůči člověku. Pravdy víry mají tedy nepochybně alespoň z části charakter

odpovědi na „nejzákladnější a nejobecnější otázky o skutečnosti a místě člověka v ní“ (těžko si představit otázku, na níž by postavení člověka v celku skutečnosti záviselo podstatnějším způsobem, než je otázka po existenci Boha a jeho vztahu ke světu). Na druhou stranu, předmětem víry je nepochybně i mnoho speciálních a jedinečných (např. historických) pravd, kde ke kontaktu s předmětnou oblastí filozofie nedochází (např. skutečnost, že Kristus trpěl „pod Pontským Pilátem“). – V neposlední řadě nelze opominout skutečnost, že být je kognitivní aspekt pro víru konstitutivní, o skutečné víře nelze hovořit, není-li tento aspekt organicky zasazen do celého komplexu skutečností, které můžeme vágně charakterizovat jako „vztah člověka k Bohu“ a které kromě kognitivní stránky zahrnují i prvky volní, emocionální a praktické (a je v posledku pouze terminologickou otázkou, zda tyto aspekty budeme chtít chápat jako *součásti* víry, nebo jako její *předpoklady a důsledky*). To pro filozofii, jak je běžně chápána, neplatí, nebo přinejmenším ne v takové míře.

Máme-li takto v hrubých obrysech vytyčen terén, můžeme se obrátit k některým speciálním otázkám, které s ohledem na vzájemný vztah víry a filozofie vyvstávají.

Některé speciální problémy

Potřebuje křesťanská víra filozofii?

Existují nějaké důvody, které by nás přinutily učinit závěr, že křesťanská víra nějakým způsobem nutně předpokládá či vyžaduje filozofické poznání? Domnívám se, že tyto důvody jsou na základě uvedeného pojmového rozboru vcelku nasnadě a že odpověď na tuto první otázku je beze vší pochyby kladná.

Jestliže je víra (ve svém kognitivním aspektu) stručně charakterizována jako racionální poznání na základě autority, je zřejmé, že jako taková podléhá obecným kritériím a požadavkům na racionalitu. Má-li být úkon víry adekvátním výrazem lidské racionality, má-li být přiměřený lidskému kognitivnímu ustrojení, je třeba, aby i samotný fundament víry – totiž přijetí Boha (resp. jeho svědků, tj. církve) – jako epistemické autority byl akceptován racionálním způsobem. Avšak racionální přijatelnost Boha jakožto autority vyžaduje celý komplex bytostně filozofických předpokladů: od zcela obecných, jako například principiální poznatelnost reality a dostupnost pravdy vůbec, přes přirozenou dostupnost poznání Boží existence, po zcela elementární charakteristiky Boží esence,

jako je například Boží pravdivost a dobrota. V obecné rovině je tedy zcela nepopíratelné, že víra, má-li být adekvátním výrazem lidské přirozenosti, filozofii vyžaduje.

Potřebuje křesťan filozofii?

V jistém smyslu z výše uvedeného vyplývá, že jestliže potřebuje filozofii křesťanská víra, pak samozřejmě i každý křesťan jako takový filozofii potřebuje. Ovšem to nikterak neznámá, že by každý křesťan musel nebo měl být filozofem, jak by se snad někdo mohl domnívat. Stejně tak jako například každý letec potřebuje meteorologii, neboť na meteorologických informacích bytostně závisí úspěch jeho letu, avšak není nutné, aby byl sám meteorologem, nýbrž postačí mu načerpat meteorologické informace ze spolehlivého zdroje (tj. *vírou* od spolehlivé epistemické autority), tak také ani každý křesťan nemusí být sám filozofem, pokud ovšem má kde a jak příslušné filozofické předpoklady načerpat.

Jednou z možností je, že funkci této epistemické autority splní odborná elita – tak jako letec čerpá odborné meteorologické informace od profesionálních meteorologů, měli by ne-filozofové čerpat odborné filozofické poznatky od „profesionálních filozofů“. Tento zdroj je však zcela zřejmě nedostatečný: existence takové důvěryhodné „filozofické autority“ totiž není v žádném případě zaručena, a ačkoliv se zdá, že během větší části dějin křesťanství taková autorita v zásadě existovala, od dob novověké „privatizace“ filozofie rozhodně nelze tvrdit, že by v rámci filozofické odborné obce existovala shoda být i na těch zcela nejzákladnějších filozofických předpokladech, a odborní filozofové tedy nepředstavují žádnou jednoznačnou „vědeckou“ autoritu. Nemá-li být racionální přijetí víry pro nefilozofy nemožné, musí tedy existovat ještě možnost jiná. Kde ji hledat? Napadají mne přinejmenším tři další alternativy:

Ža prvé, i když neexistuje jednotná odborná filozofická autorita, je snad přece i v silách ne-filozofů mezi hodnotou nabízených „filozofických alternativ“ rozlišovat na základě jiných kritérií, než je profesionální vhled do filozofické problematiky.

Lze například zvažovat, nakolik se hlásané filozofické teze shodují s „přirozeným“ pohledem na svět – racionální odmítnutí přirozeného pohledu na svět totiž vyžaduje precizní zdůvodnění, které je potenciálně dostupné jedině prostřednictvím „odborného“ filozofování, a proto se ne-filozof obecně nenachází v pozici, kdy by pro něj radikální odvrhnutí přirozeného pohledu na svět představovalo racionální krok.

Dále, lze se zajímat o to, jak se daná filozofická pozice „osvědčila v praxi“: vedla k jednání, které radikálně odporuje přirozenému mravnímu vědomí, způsobily dané myšlenky společenské rozvraty, masivní mravní zlo? Pak je důvod takovou filozofii zamítnout.

Dále, mám za to, že pro základní orientaci ne-filozofa na filozofickém tržišti je důležitý i mravní profil samotných filozofů, kteří předkládají své nauky. Úkolem filozofa je znát pravdu o základních otázkách skutečnosti a místu člověka v ní: je tedy úkolem filozofa orientovat se lépe než kdo jiný v *mravní problematice*. Na rozdíl od jiných oborů (např. umění, matematika...) se tedy domnívám, že filozofa radikální osobní mravní selhání *diskredituje i jako odborníka v jeho oboru*. Jestliže se tedy např. některý filozof aktivně přiklonil k nacismu a jiný ke komunismu, máme přinejmenším jako ne-filozofové vážný důvod nepřijímat je jako epistemické autority na poli filozofie.

Za druhé lze mít za to, že k poznání základních filozofických pravd nutných pro racionální přijetí víry je dostatečný (jistěže za předpokladu alespoň nějakého vynaloženého úsilí) i běžný „zdravý rozum“, nebo jinými slovy: vzhledem k tomu, že základní filozofické otázky se bytostně týkají každého člověka, musí být jejich řešení alespoň na elementární úrovni přístupné všem, ne jenom akademickým filozofům po letech studia. Zároveň ovšem, jak se zdá, musí platit, že tuto elementární úroveň filozofování je možné rozvinout do skutečné systematické a rigorózní vědy – tak jako např. za naší běžnou schopností provádět matematické odhady a hrubé výpočty musí být (být teoretická) možnost dané „úlohy“ řešit zcela exaktně a prokazatelně. Kdyby totiž tato možnost principiálně neexistovala, znamenalo by to, že pravda v dané věci je principiálně definitivně nepoznatelná, a tudíž nemá smysl pokoušet se hledat odpověď ani na „neexaktní“ úrovni. Fotbalista, který střílí na bránu, dokáže odhadnout sílu kopu, jeho směr, rotaci, kterou míči udělí, aby se trefil do brány, a nepotřebuje k tomu umět teoreticky vyřešit složitou rovnici popisující pohyb míče v závislosti na parametrech kopu. Předpokladem takové fotbalistovy kompetence je ovšem skutečnost, že chování míče *de facto* podléhá nějakým objektivním fyzikálním zákonitostem, které jsou alespoň v principu racionálně poznatelné. Ve svém „intuitivním“ poznání, jak vést kop, totiž fotbalista neuchopuje nic jiného, než právě ony matematicky přesně popsatelné objektivní vztahy fyzikálních veličin.

Za třetí, přinejmenším v některých případech je jistě možné uvažovat o tom, že by nedostatek „filozofické“ autority byl nahrazen samotným Bohem, který by sám poskytl natolik obsažné zjevení, že by bylo samo o sobě přijatelné bez jakékoliv další potřeby přirozeného založení. Lze se domnívat, že v této situaci

se nacházel židovský národ před příchodem Krista: bezprostřední Boží působení v jeho dějinách bylo často natolik intenzivní, že samo o sobě poskytovalo dostatečnou epistemickou záruku své pravosti, takže žalmista mohl zvolat: *Říká blázen ve svém srdci: není Boha* (Ž 13,1). Na druhou stranu, zdá se, že Boží vedení židovského národa představovalo zvláštní milost, pomoc Boží poskytnutou pro „dětské“ stadium víry. Křesťanská víra se zdá mít povahu „dospělou“, tj. není (obecně vzato, individuální výjimky samozřejmě existují) zcela beze zbytku a se vším, co je k ní třeba, dílem milosti, ale vyžaduje na straně člověka přirozené předpoklady (*praeambula fidei*), vyžaduje aktivní lidskou spolupráci jak před přijetím víry, tak při jejím rozvíjení. Individuální „dospělá“ víra tedy předpokládá individuální „elementární filozofii“, jak o ní byla řeč výše, kterou ovšem, jak bylo řečeno, nelze chápat jinak než jako první stadium potenciální rozvinuté vědecké filozofie.

Potřebuje teologie filozofii?

To, co bylo řečeno o potřebě filozofie pro křesťanskou víru, platí tím spíše pro křesťanskou *teologii*. Teologie je systematické racionální rozvíjení víry, má se tedy k víře částečně analogicky tak, jako se má akademická filozofie k „elementární“ filozofii zdravého rozumu (analogie je pouze částečná proto, že rozvinutá filozofie alespoň teoreticky nevylučuje radikální přehodnocení „přirozeného“ pohledu na svět; kdežto teologie by popřením výchozích dogmat přišla o své jediné východiště a stala by se bezpředmětnou). Stačí-li tedy snad k „běžné“ víře „elementární“ filozofie, totéž nelze říci o systematickém rozvinutí víry, jímž je teologie. Potřeba podrobně vypracovaného systematického filozofického poznání jako základny pro teologické rozvíjení se ukazuje jako zcela klíčová; bez systematické filozofie postrádá teologie pojmovou výbavu, rezervoár přesně artikulovaných a zdůvodněných přirozených předpokladů i metodologii. Kdysi bývalo zvládnutí akademické filozofie nutným předpokladem pro studium teologie; dnes se však často zdá, že teologové o potřebnosti důkladné filozofické průpravy pro svoji práci vůbec nejsou přesvědčeni. Bohužel to však asi nelze klást za vinu teologům: spíše se zdá, že na vině jsou filozofové, kteří již dlouho nejsou schopni teologům poskytnout skutečně věrohodné, univerzálně přijatelné a teologicky aplikovatelné výsledky.

Jaké předpoklady musí splňovat filozofie, aby mohla víře, potažmo teologii posloužit?

Tato otázka přirozeně vyvstává, jakmile si potřebnost filozofie pro víru a teologii uvědomíme. Mám za to, že odpověď je v podstatě velmi jednoduchá: ve vztahu k víře se filozofie jeví jako určitý prostředek; od prostředku však vyžadujeme v zásadě dvojí: za první, aby vůbec byl tím prostředkem, který nám může posloužit k danému cíli, a za druhé, aby takřkajíc fungoval správně. Od filozofie jako prostředku založení víry tedy požadujeme:

- *za první*, aby se jednalo o skutečnou, autentickou filozofii;
- *za druhé*, aby se jednalo o filozofii *funkční*, tj. takovou, která úspěšně dosahuje svého vlastního cíle.

Kritéria autentické filozofie jsou v podstatě dána výše uvedenou definicí filozofie. V souvislosti s vírou se však přesto jeví jako vhodné zmínit se především o jednom nebezpečí: aby byla filozofie filozofií, musí si zachovat svoji autonomii, musí být věrná svým metodám a kritériím přijatelnosti pro své závěry. Filozofie jako filozofie tedy nemůže v žádném případě přebírat jakékoliv premisy z víry: v okamžiku, kdy by to učinila, by přestala být pravou filozofií, neboť by se ve svém řádu zpro-
nevěřila požadavku kritičnosti. Filozofie představuje vědění založené na evidenci; avšak předpoklady přejaté z víry – ať už jsou na základě autority Boží epistemicky podloženy sebelépe – jako takové tuto evidenci postrádají, a nemohou se proto stát platnou součástí filozofického vědění jako takového. Na druhou stranu, nic nebrání tomu, aby se filozof-křesťan ve své filozofické práci inspiroval svojí vírou, pokud jde o „meta-otázky“, jako je např. volba problému, kterým se bude zabývat, registrace možných řešení, která je třeba vzít v úvahu, apod. V tomto smyslu (a pouze v tomto smyslu) lze hovořit o *křesťanské filozofii*: nejde o filozofii, která je postavena na předpokladech vzatých z křesťanské víry (neboť to by nebyla skutečná filozofie), ale o filozofii inspirovanou poznáním „z jiného zdroje“ k samostatnému řešení otázek vlastní metodou a podle vlastních kritérií epistemické přijatelnosti.

Pokud jde o druhý požadavek, totiž „úspěšnost“ filozofie, lze jednoduše říci, že úspěšná filozofie je taková, která v maximální míře dosahuje pravdy a jistoty, neboť to jsou cíle filozofie. V ideálním případě by se tedy víra měla opřít pouze o jeden filozofický systém, a sice ten pravdivý. V realitě je tomu ovšem tak, že pravděpodobně žádný z existujících filozofických systémů není zcela prost omylů. Za této situace pochopitelně platí, že příslušná filozofie je tím vhodnější ke službě víře, čím více pravdy obsahuje a čím méně závažných omylů se dopouští.

O možnostech přirozeného posouzení pravdivosti různých filozofií byla řeč výše; je však zřejmé, že nemá-li se věřící sám stát filozofem (neboť *teolog* by filozofem měl být z povahy věci, jak bylo ozřejmeno výše), ostatní uvedená kritéria poskytnou pouze velmi hrubý základ – umožní nám například na základě pouhého zdravého rozumu odmítnout dialektický materialismus, nerozhodnou však o tom, zda je blíže pravdě scotismus nebo tomismus. Proto je v situaci nedokonalého lidského poznání žádoucí, aby existovala jistá legitimní pluralita „křesťansky použitelných“ filozofií: a to nikoliv jako žádoucí cíl, neboť cílem filozofie není pestrost, nýbrž pravda, ale jako nutné menší zlo v situaci, kdy si můžeme být jisti, že každý filozofický systém pravděpodobně obsahuje nějaké omyly, ale nejsme je (prozatím?) schopni identifikovat.

Možnost rozporu mezi vírou a filozofií

Předpokládáme-li pravdivost křesťanské víry jako danou, je zřejmé, že rozpor mezi obsahem víry a pravdivým filozofickým poznáním nemůže nastat; připustit možnost takového rozporu tedy znamená připustit nepravdivost křesťanské víry. Situace, která nastane u věřícího filozofa, kterého jeho filozofie přivede do rozporu s jeho vírou, je ovšem delikátní. Jaký je racionální postup v takovém případě? Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že pokud takový filozof jednoduše opraví svoji filozofii podle své víry, automaticky přestává být dobrým filozofem. Na druhou stranu to ještě neznamená, že takový postup je iracionální nebo nežádoucí. Racionální evidence o důvěryhodnosti křesťanského zjevení totiž může převážit evidenci o správnosti vlastních filozofických závěrů, takže může být zcela na místě předpokládat, že jsem se spíše zmylil v nějaké speciální filozofické otázce, než že by bylo mylné mé přesvědčení o pravdivosti křesťanské víry. Za určitých okolností je zkrátka zcela racionální připustit, že jsem špatným filozofem – opačné řešení, totiž vzdát se víry ve prospěch své vlastní domněle zcela racionální filozofie, nemusí být vůbec racionálním krokem.

Víra tak sice nemůže představovat *přímý* korektiv pro *filozofii* – tak, že by filozofie mohla automaticky integrovat věroučné cenzury: tím by byla zničena autonomie filozofie, která by v důsledku toho přestala plnit tu roli, kterou od ní víra vyžaduje. Přesto může víra představovat *přímý* korektiv pro *filozofa* jakožto osobu, která disponuje různými zdroji poznání, nejenom poznáním založeným na vnitřní evidenci předmětu. V tomto smyslu je třeba chápat vírou požadovanou „poslušnost rozumu“ (KKC 143), nejedná se tedy ani o ohrožení autonomie filozofie, ani o zpochybnění racionality.

Víra dále může a má představovat *nepřímý* korektiv pro filozofii: zjištění, že určitý filozofický závěr je v rozporu s vírou, je poukazem na to, že v odvození onoho záměru musí být někde *filozofický* omyl, který je třeba *filozofickými* prostředky odhalit a odstranit. Filozof je zde v situaci někoho, kdo luští křížovku s nápovědou: pozoruje-li takový luštitel, že v jeho řešení chybí několik napovězených slov, ví, že musel někde udělat chybu.

Dogmata zjevená Bohem a předkládaná církví jsou takovou „Boží nápovědou“. Jde-li nám o vyloučení křížovky „života, vesmíru a vůbec“, neměli bychom je ignorovat, ohrnovat nad nimi nos nebo je dokonce považovat za omezení naší svobody luštit si, jak uznáme za vhodné. To by svědčilo o zásadním nepochopení buď povahy filozofie, anebo povahy dogmat. Jedná se totiž o velkorysý dar „autora křížovky“ řešitelům-filozofům, díky němuž se jim otevírá nový a nezávislý přístup k pravdě, vedle toho, jež by si byli mohli zjednat pouhou filozofií. Dar, za který může být každý skutečný věřící filozof – tedy každý, kdo chápe filozofii jako službu pravdě a zároveň bere vážně pravdivost zjevujícího Boha – jediné vděčný. Má-li snad někdo pocit, že jej dogmata omezují v jeho filozofickém rozletu, pak mu buď nezáleží na tom, zda tento rozlet skončí v pravdě či v omylu (a tedy se mýjí s podstatou filozofie), anebo ve skutečnosti nevěří, že se jedná o pravdy, zjevené z lásky k nám nanejvýš pravdivým Bohem (a tedy se mýjí s podstatou dogmat).

Staří scholastikové to dobře chápali, když říkali – *non est consensendum in artibus*. Velmi dobře rozumím tomu, když se skutečná touha po pravdě (která je motorem každé pravé filozofie) po setkání s tímto nad-filozofickým zdrojem poznání již nechce spokojit s omezenými možnostmi našeho rozumu a je neodolatelně přitahována nevyčerpatelnou pokladnicí zjevených pravd, z níž smí čerpat teologie.

POZNÁMKY:

1/ Tím samozřejmě nechci tvrdit, že mezi katolická kritéria nepatří „bibličnost“. Spíše je to tak, že katolická koncepce má svůj vlastní, komplexně pojatý přístup k interpretaci Bible, počítající se stálým působením Ducha Svatého skrze Tradici, v jejímž rámci interpretace Bible probíhá – a tedy svá vlastní kritéria „bibličnosti“. Otázka, který standard „bibličnosti“ je *de facto* oprávněnější, je otázka interkonfesního dialogu.

Lukáš Novák, Ph.D. (* 1978) je filozof zaměřený na aristotelský realismus, syntézu scholastiky a analytické filozofie. Působí jako odborný asistent na Ústavu filozofie a religionistiky FF UK.





Prokop Brož

Rozum a víra

Rozvést, nebo usmířit? Naplnit poslání

Rozum a víra jsou dvě velmi důležité veličiny, které společně dávají sílu životu člověka. Která z nich je důležitější? Která z nich je první? Která z nich je silnější? Těžko odpovědět. Víme, že se potřebují navzájem, aniž by se navzájem redukovaly. Bez rozumu by lidský duch zcela ztratil skelet, bez víry by pevně vypadající duch ztratil dynamiku. Jen ve vzájemném spojení objevují svoji velikost, hloubku, svou sílu a nezastupitelnost. Rozum bez víry ztrácí svůj úsudek, *mysl* pro realitu vystřídá *touha* po realitě a jinak střízlivý rozum si nasazuje škrabošku pábitele. Pro víru bez rozumu vše vypadá velmi slibně, protože je jaksi „bez zábran“, je schopná prakticky čehokoliv. Právě, čehokoliv! To je důvodem skrytých a zprvu sotva postřehnutelných obav, později vážných pochybování, a nakonec hluboké skepse či naopak naprosté lehkomyšlnosti a cynismu. „Racionalismus i fideismus jsou čistou emulzí rozumu a víry, které se nikdy nepropojily.“ Tento ortel v žádném případě neuspokojí, a tak se ještě a znovu pouštíme do míšení rozumu a víry. A čím více mícháme, tím více si uvědomujeme, že *tento* tvar rozumu a víry opravdu sloučit nelze.

Autenticita na prvním místě

Velikost pravých myslitelů spočívá v tom, že ve všem hledají opravdovou původnost. Ne že by odmítali sdílet s ostatními myšlenky, názory či ucelené koncepce, ale umí rozlišovat, kdy někdo mluví ze svého přesvědčení, kdy jen od druhých odezírá a je schopen jim porozumět a kdy „mluví pod úroveň“, jen tápe a mluvit by vlastně ani neměl. S pokorou si osvojili umění rozlišovat původní od vypůjčeného a sdíleného. Ostatně právě rozlišení původního od sice pravdivého, ale nepůvodního je jeden z důležitých přínosů disertační práce Edity Steinové. Věnuje se v ní problému *empathie* (*Einfühlung*), na němž odkryla a objasnila konstituci lidské duše, jež je tvořena jak původním, tak sdíleným obsahem.¹

Rozlišovat původní a sdílené v lidské duši považují za výborný začátek pro úvahu o rozumu a víře. Už od prvních okamžiků života má člověk svůj svět, do

něhož zasahuje přítomnost kohosi blízkého, který ho nějak přesahuje či převyšuje. Dítě poznává sebe v odrazu matčina přijetí. Jen když je přijato, nachází plně samo sebe. Tento duchový úkon potřebuje na jedné straně rozum, který bude vždy hájit samostatnost člověka a bude usilovat o zřejmost poznání všeho, co obepíná lidskou existenci. Na druhé straně člověk ví, že stále bude existovat něco, co ho přesahuje, co uniká jeho poznání. A i když to ví, nechce s takto poznanou skutečností ztratit kontakt; a tak se k ní vzpíná formou jakéhosi věření. Taková víra mu bude neustále připomínat, že život, jak ho přijal a prožívá, je *celý*, i když ho ne *zcela* uchopil a sdílí. Můžeme pak hovořit o *dětské* víře, k níž se pojí stejně dětský rozum. V této konstelaci s sebou větší míra odkázanosti zatím nezkušeného člověka přináší hluboce intuitivní a prostě otevřený rozum. *Dospívající* víra i rozum přinášejí pronikavost, odvážnost na jedné straně, poznávání hranic, rozkolísanost a potřebu *explicitní* víry na straně druhé. *Dospělá* víra i rozum se vyznačují praktičností, uvážlivostí, poznáním míry, vše v naprosté a niterné vydanosti, kterou jsme se naučili nazývat láskou. Praktičnost i rozumnost jsou vykoupěny vírou, s níž se nerozlučně pojí láska (srov. 1Kor 13,2). *Žralá* víra i rozum mají odhad, znají váhu rozumu i víry a učí se docenovat hodnotu *osvobozené* svobody. Avšak ani zralost nepředstavuje poslední podobu vztahu víry a rozumu, který postupuje dále: uchopuje to, co se nazývá *odchod*. Vše zanechat, opustit. Symbióza rozumu a víry dochází svého dokonalého projevu: a tím je proměna v odchodu z pozemské zabydlenosti do *jiného* světa. Pokud je tento krok *opravdu* svobodný, pak soužití rozumu a víry, jež se na sebe navzájem stále více spoléhají, přináší svůj nejkrásnější plod.

Tímto velmi zběžným nárysem vztahu mezi rozumem a vírou napříč lidským životem jsem mířil na jednu důležitou věc: původnost tohoto vztahu ve vývoji lidského života není dána automaticky, ale je jedinečným odrazem živé svobody každého člověka. Zde svobodu pochopitelně nechápu jen v kánonu čisté odpoutanosti, nýbrž jako schopnost dát či vytvořit prostor pro jednotný a harmonický projev principiálně pluralitní lidské existence. Jak jsem uvedl, soužití rozumu a víry není technicky primitivní, tedy automatické. Vyžaduje živou syntézu, počítá se stále přítomnou lidskou svobodou. V následujících řádcích se nejprve podíváme na to, jak rozum, probuzený zájmem víry, ve svém vývoji postupně rozvádí všechny své schopnosti a dimenze. Pak se obráceně podíváme na pohyb, v němž víra potkává rozum, aby mohla ukázat vlastní sílu. Nakonec se pokusíme ukázat na takový tvar rozumu a víry, v němž můžeme pozorovat jejich symbiózu nejen jako nějak myšlenou, ale jako živou a účinnou syntézu.

Rozum jako mohutnost

Jak už bylo řečeno, ne každý rozum se snese s vírou. Musí jít o rozum, který netrpí krátkodechostí, tzn. že by nebyl schopen využít celou mocnost svých schopností. Vzpomeňme alespoň ve stručnosti dva významné myslitele, kteří celkovou mohutnost rozumu uměli otevřít a strukturovat. Na prvním místě uvádím Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770–1831) a jeho dílo *Phänomenologie des Geistes* (1807). Vedle něho v závěru tohoto bodu zmíním Fridricha W. J. Schellinga (1775–1854).

Hegel již v předmluvě zmíněného díla nachází princip svého pojednání o rozumu: chce-li kdo objevit rozum, musí ho zastihnout při úkonu poznávání pravdy; zatímco se rozum noří do pravdy, odhaluje svou strukturu a podobu. Pravda může zazářit jen v takovém rozumu, který sám sebe hledáním pravdy vzdělává, propracovává a fakticky se stává tím, čím je (*bildet, herausarbeitet und wird*). Předně je třeba vystoupit na cestu *vědění*, nejen se oddávat zálibě poznávat. Vědění pracuje s tím, co je ze zkušenosti. Lidský duch je navíc schopen takového *poznání*, jež vyžaduje jeho vnitřní strukturaci a jež se pak odmění schopností vytvářet celistvé koncepce. V okamžiku, kdy duch nejen tvoří obrazy a představy, ale chce též odhadnout jejich vztah k reálné skutečnosti, vydává se na cestu pojmového poznání. Odtud – podle Hegela – je možné postoupit dále a začít poznávat ducha i skutečnost *nově*. Všímá si a poznává, že skutečnost má *průběhový* charakter, pracuje s jejím pozitivním i negativním momentem. Rozum se stává propracovanějším, čímž roste jeho schopnost nově a ostřeji nahlížet skutečnost. Natolik v poznání zdomácní, že umí rozlišovat správné a klamné a umí to analyzovat. Konečně uchopí též onu pro lidského ducha specifickou podobu evidence – matematické poznání, jež pracuje s veličinami a prostorem a dovede lidského ducha k prvním tvarům vnitřně jednotného a univerzálního bytí, od skutečnosti v jejím konkrétnu ovšem abstrahuje. Avšak lidský duch chce postoupit (opět) dále a evidenci, o níž se dozvěděl v matematice, chce zužitkovat i v konkrétnu. A tak se, stále podle Hegela, vydává na cestu filozofie. U vědomí obecně platné evidence chce rozum proniknout do zcela konkrétních a jedinečných jevů a skutečností, a tak rozvíjí ucelený systém *evidence*, který mu umožní uchopit obecné i konkrétní *najednou*. To přivádí Hegela ke „spekulativnímu duchu“, v němž objevuje sílu dialektiky. S dialektikou není možné zacházet dle libosti. Může totiž přivést ducha k „omrzlosti“, v níž se již nezabývá skutečností, ale jen sám sebou, a upadá do „*unglückliche Selbstbewußtsein*“, ² sklíčenosti, v níž se stává skleslým a ztrácí schopnost poznávat: jde o dialektiku, která přináší skepsi a čisté sofisma. Rozum pak snadno propadne ideologii, lidský duch ustrne v sobě, začne bloudit/blouznit. Anebo se poznávající duch umí vzdát této samo-libosti a znovu se

otevřít tomu, co ho přesahuje – druhému. V tomto otevření naplňuje svou vlastní svobodu: je svobodný od sebe samého a svobodný pro druhého. V tomto rozpětí, v němž přesahuje sám sebe, nachází pravdu. Hegel vyznává sílu lidského ducha, který umí vlastní silou poznání dospět k absolutnu, byť musí projít řadou úskalí a „dialektických zvrátů“.

Tento velmi prostý nástin Hegelova systému vědění a struktury ducha poukazuje na dvě věci: především od Hegela naprosto přijímám, že rozum je velmi účtyhodná duchovní stavba a není možné z něho vybrat jen jedno „patro“, aniž by to ohrozilo rozum jako celek. Není možné se ohánět jen „přírodovědní racionalitou“, nebo jen „selským rozumem“, ani jen „náboženskou pravdou“. K druhému postřehu musíme přizvat Schellinga, který Hegelův systém vědění kritizoval. Zcela sdílel jeho dialektický pohyb ducha, nicméně tvrdil, že rozum se při otázce po pravdě nejen pohybuje dialekticky, tj. přemýšlí (pro Schellinga se jedná o negativní filozofii), ale též se ve *svobodě* zřiká sám sebe, nechává se v *dialogu* poučit realitou samotnou. Tak může dojít nejen k dokonalé *adaequatio*, a to tak, že duch je totálně zahrnut do uceleného a svobodného procesu poznávání. Hegel zůstává u *dialektického* chápání (transcendentálního) rozumu, Schelling přechází k jeho *dialektickému* pojetí. Rozum se musí zastavit a nechat se poučit: tím se otevírají dveře pro zodpovědnou a na rozum vyladěnou víru.

Víra opírající se o rozum

Můžeme sledovat pohyb z druhé strany, tj. víru, která se kvůli svému úplnému rozvedení bude opírat o rozum. Příkladným autorem nám zde bude sv. Bonaventura a jeho spis *Putování mysli do Boha*.³ Tentokrát lidský duch nevychází z poznávané pravdy, ale *vírou* se vztahuje k „Počátku, věčnému Otci, od něhož jako od *Otce světél* sestupují všechna osvětlení a od něhož pochází každý skvělý a dokonalý dar“ (srov. Jak 1,17). Východiskem tedy není rozumová zřejmost, která se postupně vzdělává, ale vztahování k tomu, co leží mimo působnost věřícího subjektu. Víra míří k upevnění tohoto „vztahování“. Svatý Bonaventura toto vztahování upřesňuje tím, že čtenáři ukazuje, že cílem víry je „být přiveden do Boha“ a „nalézt v něm pokoj“. Víra propůjčuje šestero osvětlení, zatímco do Boha je nakonec možné vstoupit „pouze skrze Ukřižovaného“. Tak se vírou inspirovaný a rozumem, tj. schopností nazírat, obdařený člověk opírá nejprve (1) o „Boží stopy v tomto světě“, tím, že je objevuje (2) „uprostřed hmotného světa“. Vírou osvětlený člověk nahlíží Boha i prostřednictvím (3) obrazu v mysli. Tam se ale *víra*

nezastaví a hledá Boha (4) v *milosti obnoveném* obrazu. Vztah k Bohu, jež víra nese, se následně díky rozumu formuluje kolem (5) Bytí, jež víru přivádí k jednotě Boží podstaty. Víra nahlíží, že Bůh se (6) ve své podstatě daruje, je jako trojjediný nejvyšší Dobrem. Na tomto nejvyšším stupni výstupu do Boha víra ukazuje cestu dál, při níž (7) „intelekt odpočívá a mysl uchváčena touhou přechází zcela do Boha“. „Ten, kdo zcela obrátí svou tvář směrem ke slitovnici a hledí na ukřižovaného Krista skrze víru, naději a lásku, zbožnost, obdiv, úžas, úctu, chválu a jásot, s ním koná paschu, tedy *přechod*.“ Člověk svoje putování víry dokonává tehdy, kdy v Kristu vychází ze sebe a – aniž by se ztratil – vstupuje do Boha. „Když pátráš, jak se to stane, ptej se milosti, ne nauky, touhy, ne poznání, vzdechu modlitby, ne studia knih, Ženicha, ne vyučujícího, Boha, ne člověka, temnoty, ne jasu, neptej se světla, ale ohně, který úplně rozněcuje úchvatnými pomazáními a horoucností tužeb tě přenáší do Boha.“⁴

Víra poté, co byla v člověku zažehnuta, potřebuje poznávat svět, aby mohla rozpoznat Boha, který se vtělil do lidské přirozenosti. Proto se víra pojí s rozumem a jen *díky* rozumu může člověk zprvu odhadnout, později poznávat – nikdy neopouštěje půdu víry – Boha, před nímž rozum pokorně umlká, aniž by utíkal, a nechává se osvětit a zasáhnout novostí, kterou předtím nespasil. Když víra spolu s rozumem dojde až na samý konec putování, což pro rozum představuje okamžik smrti, i tenkrát víra i rozum drží spolu a dosahují nejužšího stupně spojení, takže by je leckdo prostě spojil v jedno.

Sloup a opora pravdy

Jak vidno, ani rozum, ani víra se nenechají zastavit a neustrnou v půli cesty, nechtějí zůstat jen nějakým torzem. Proto bude skutečně osvícený rozum hledat oporu a inspiraci ve víře, zatímco víra v rozumu uvítá společníka, který jí umožní sebe-sdělení, umožní, aby víra v úzkém sepětí s láskou i nadějí nebyla jen zdrojem myšlených obsahů, ale aby byla také pevným pojítkem těch, kdo jsou spojeni v Kristu. Možná že by víra nepotřebovala rozum, kdyby vyjadřovala jen vztah „čisté intimity člověka k Bohu“. Pokud ale víra má (a chce) mít plný lidský tvar, musí zahrnout i společenskou povahu lidské bytosti: *formulovaná* víra je velmi důležitým pojivem církve. Svátý apoštol Pavel píše Timotejovi, jak se má zachovat jako představený církevní obce, a dodává: „abys věděl, jak je třeba si počínat v Božím domě, jímž je církev živého Boha, *sloup a opora pravdy*.“ (1Tim 3,15) Víra a rozum jako pevně spojené nacházejí své bezpečné zázemí v *církvi*. Ta je od svého založení místem *zrodu k víře a života z víry*. Kristus, který je *pravda* (Jan 14,6), je

tak nejen tím, kdo víru počíná a přivádí k dokonalosti (Žid 12,2), ale též tím, kdo vysvětluje, dokládá, vykládá, poučuje (srov. zjevení Vzkříšeného učedníkům na cestě do Emauz, Lk 24,13–35, nebo zjevení učedníkům v Jeruzalémě: „Tehdy jim otevřel mysl, aby rozuměli Písmu“, Lk 34,45): zkrátka vytváří prostředí dialogu, v němž rozum může růst a kráčet.

Představa, že by víra zatemňovala rozum, že by mu byla nepřijatelným chomoutem, je tedy nekřesťanská. Podobně jako je nekřesťanská představa, že rozum víře škodí, že přemýšlet o víře je nebezpečné. V církvi – a zde mám na mysli velmi vznešenou představu o církvi, nikoliv církev poněkud zaprášenou generacemi konfesních potyček a následně též odmítáním významné části společnosti, církev unavenou, vedenou pudem sebezáchovy – se rozum i víra mohou skutečně navzájem podpírat a společně růst. Z této symbiózy může vyrůst pro víru i rozum ucelený systém *evidence*,⁵ který se nezakládá jen na rozumu, ale též na (teologální) víře. Vedle rozumové zřejmosti, týkající se subjektivního i objektivního vědění, je uvnitř církve přijímáno a společně sdíleno i takové vědění, které je založeno na „světle víry“ a je zpracováno v rámci „zkušenosti víry“ (formy subjektivní evidence založené na víře). Dále přichází i úvahu i taková objektivní evidence, která rovněž počítá s vírou. Tak se mnoho událostí chápe jako moment „Božího zjevení“ (starozákonní Boží epifanie), Ježíš Kristus je „středem Božího zjevení“, Písmo, různé další tvary tradice církve (nauka, kult – liturgie, životy svatých) jsou chápány jako „prostředkování Božího zjevení“.

V církvi napříč dějinami se utváří velmi bohatá forma vztahu rozumu a víry, kterou můžeme nazvat „mnohotvarou moudrostí, naplněnou v Kristu Ježíši“ (Ef 3,11). Rozmanitý a bohatý tvar vztahu rozumu a víry je podněcován Duchem Svatým, jenž je autorem *smyslu pro víru*,⁶ a péče o něj je svěřena učitelskému úřadu církve. Řečeno jinak, nacházejí-li rozum i víra v církvi *opravdovou* oporu, jejich vzájemné spojení přináší nikoliv jeden typ víry nebo rozumu, ale bohatou škálu i kulturně podmíněných projevů rozumu i víry. Křesťanská kultura je proto velmi bohatá; čím více vyrůstá z víry i rozumu, tím více je otevřená, kulturní a zkulturnující. V této bohatosti můžeme nalézt dva extrémy: jeden je bolestný a přestavuje ho hereze, tj. takové sepětí rozumu a víry, které *nenachází* v církvi místo. Druhý extrém je naopak útěšný, neboť do protikladu k herezi se staví ryzí víra i rozum a společně se jim daří v rozmanitosti Božího lidu nalézat jedinou Pravdu. Církev kanonizovala tuto rozmanitost, která nikterak neohrožuje jednu jedinou Pravdu, i tím, že do dnešních dní prohlásila za učitele církve 33 svatých mužů i žen, jejichž jména⁷ jsou zárukou skutečné bohatosti, k níž víra společně s rozumem přivádějí.

Závěr: naplnit poslání

Svatý otec Benedikt XVI. ve své encyklice *Spe salvi* tvrdí: „Rozum i víra se navzájem potřebují, aby mohly naplnit svoji pravou podstatu a poslání.“ (čl. 23) Ptejme se proto na závěr tohoto zamyšlení: Co je podstatou a posláním rozumu a víry? Podstatou rozumu je poznání, podstatou víry je vztahovost, uvádění do takového vztahu, který nikdy nekončí. Žádné z obou bytostných určení není samoúčelné: poznání *se vztahuje* k pravdě, víra *vede* k pravdě. Jenže ani poznání *samo*, ani víra *sama* fakticky k Pravdě nedovedou, ale musí se v přátelském svazku rozumu a víry *společně* k Pravdě vzpínat. Tento společný svazek uzavírají a vytvářejí v církvi, jež je *sloup a opora pravdy* (1Tim 3,15). Svátý Pavel, který poznal, co je to zakládat církevní obce a bojovat o ryzost církve například v Korintě, nakonec velmi dobře věděl, co říká, když měl církev za oporu pravdy. Apoštol miloval církev, a proto mu byla zdrojem poznání pravdy. Aby bylo možné naplnit poslání rozumu i víry, je třeba si zamilovat církev se všemi jejími přednostmi i stinnými stránkami. Na církvi se můžeme naučit, že *rozum* se nemá nechat ničím „otrávit“, *víra* nemá ztrácet sílu a malomyslnět. Všechno je v ní, v církvi, pro naše poučení a pro posílení víry. „Denně jsme pro tebe vydáváni na smrt“ (Řím 8,36), „v námaze do úpadu“ (2Kor 11,27), ale s tím, že „lásky všechno vydrží“ (1Kor 13,7), protože „nic nás nedokáže odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu“ (Řím 8,39).

POZNÁMKY:

- 1/ EDITH STEIN: *Žum Problem der Einfühlung*. Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses 1917. Toto rozlišení se nachází hned na začátku práce, „Originarität und Nichtoriginarität“, s. 5n.
- 2/ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig, Felix Meiner 1949, s. 523.
- 3/ BONAVENTURA Z BAGNOREGIA: *Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum* (úvodní studie, překlad, poznámky C. V. Pospíšil). Praha, Krystal OP 1997.
- 4/ Tamtéž, s. 110.
- 5/ STOV. HANS URS VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. I *Schau der Gestalt*. Trier, Johannes Verlag Einsiedeln 1961, II. a III. část svazku.
- 6/ „Tento smysl pro víru (*sensus fidei*) probuzený a udržovaný Duchem pravdy působí, že Boží lid – pod vedením posvátného učitelského úřadu církve, který věrně poslouchá – nepřijímá už pouze lidské slovo, nýbrž skutečně slovo Boží, neúchylně lne k víře jednou provždy křesťanům svěcené, proniká do ní stále hlouběji správným usuzováním a stále plněji ji uplatňuje v životě“. (LG 12)
- 7/ Učitelé církve byli postupně prohlášeni v tomto pořadí, první v r. 1298, poslední 1997: sv. Řehoř Veliký (540–604), sv. Ambrož (340–397), sv. Augustin (354–430), sv. Jeroným (347–420),

sv. Tomáš Akvinský (1225–1274), sv. Jan Zlatoústý (350–407), sv. Bazil (329–379), sv. Řehoř Naziánský (329–390), sv. Atanáš (295–373), sv. Bonaventura z Bagnoregia (1220–1274), sv. Anselm (1033–1109), sv. Isidor (560–636), sv. Petr Chrysolog (406–450), sv. Lev Veliký (400–461), sv. Petr Damián (1007–1072), sv. Bernard z Clairvaux (1090–1153), sv. Hiláriu z Poitiers (315–367), sv. Alfons z Liguori (1696–1787), sv. František Sáleský (1567–1622), sv. Cyril z Alexandrie (376–444), sv. Cyril z Jerusáléma (315–386), sv. Jan Damašský (560–749), sv. Beda Ctihodný (672–735), sv. Efrém Syrský (306–373), sv. Petr Kanisius (1521–1597), sv. Jan od Kříže (1542–1591), sv. Robert Bellarmin (1542–1621), sv. Albert Veliký (1193–1280), sv. Antonín z Padovy (1195–1231), sv. Vavřinec z Brindisi (1559–1619), sv. Terezie z Avily (1515–1582), sv. Kateřina Sienská (1347–1380), sv. Terezie z Lisieux (1873–1897).

Prokop Brož, Th.D. (* 1972) je teolog zabývající se přesahy mezi teologií a filozofií, vyučující Katedry fundamentální a dogmatické teologie a děkan Katolické teologické fakulty UK v Praze.





Výstava v akademickém kostele Nejsv. Salvátora

28. 11. 2010 – 2. 2. 2011

Pozvání vystavovat na ochozech kostela Nejsv. Salvátora přijala v adventu 2010 skupina mladých sochařů, s jedinou výjimkou absolventů ateliéru Jindřicha Zeithammla na pražské Akademii výtvarných umění: Pavel Hošek, Eva Humlová, Monika Immrová, Jakub Lipavský, Matěj Lipavský, Jan Kovářík, Bronislava Bakule Malá, Luděk Míšek, Anna Plačková, Veronika Resslerlová a Petr Stibral. Někteří v době studií navštěvovali i místní salvátorskou farnost.

Většina autorů nevystavovala v podobné sestavě poprvé. Společně prezentovali své umění již např. v Galerii Felixe Jeneweina v Kutné Hoře (2006), v Alšově jihočeské galerii v Českých Budějovicích (2007), na letní sochařské přehlídce Nic na odív...? v Kateřinské zahradě v Praze v létě 2008 či při poslední společné výstavě V kročení do prostoru v suterénu děkanského kostela v Mostě minulou zimu.

Autoři patří k silné generaci sochařů narozených v 70. letech, která vyšla z výrazných sochařských ateliérů let 90. (vedle Zeithammlova můžeme zmínit např. ateliér Karla Nepraše či Jiřího Beránka), a představuje jakousi novou vlnu návratu k soše jako tradičnímu médium, s jejími charakteristickými rysy (stavebností, pevně vymezeným tvarem, prací s materiálem, proporcionalitou atd.), která je ovšem poučená zkušeností umění 20. století (zejména minimalismem a konstruktivismem) a nástupem postmoderny a konceptuálního umění. Tato linie českého mladého umění představuje „alternativu k dematerializovanému minimalizujícímu pojetí uměleckého díla i vůči hýřivému postmodernistickému vršení různých materiálů“ (Zbyněk Sedláček). Sami mladí umělci, když mají charakterizovat svou tvorbu, zdůrazňují, že směřují mimo „aktuální módní tendence“ a důraz kladou na vizuální vnímání a nekonceptuální přístup. Vizuální stránka je u těchto autorů skutečně dominantní. Spojuje je jemná minimalistická poetika a společné dědictví Zeithammlova ateliéru, ať už se jedná o charakteristické plynulé zploštění objemu (Petr Stibral, Veronika Resslerlová, Jakub Lipavský, Luděk Míšek), symetrický rozvrh soch či objektů, snaha po úsporném vyjádření (vlastní v podstatě všem autorům), či důraz na zpracování povrchu (Jakub Lipavský, Monika Immrová, Jan Kovářík), i když jednotliví autoři zpracovali vliv mistrova ateliéru každý po svém. Jejich sochy a objekty působily na ochozech kostela nečekaně přirozeně, jako by

mu byly šité na míru. Patinované povrchy soch Moniky Immrové či Anny Plačkové jako by stárly společně s kostelními omítkami, ve stříbřitých objektech Jakuba Lipavského a v zrcadélkách Petra Stibrala se zrcadlila hloubka okolního prostoru ve své barokní monumentalitě, socha Luďka Míška na schodišti vzbuzovala dojem, že tu stojí odjakživa... Jednotlivá díla rozezněla prostor Nejsv. Salvátora zcela novým způsobem. Řada stejných ochozových polí najednou nebyla stejná, každá získala díky rozdílné konstelaci soch a objektů vlastní svébytnou atmosféru a naladění, v každé čekalo překvapení. Důležité bylo i uplatnění průhledů napříč kostelem na druhý ochoz.

Instalaci SVOZ 12 na ochozech kostela Nejsv. Salvátora zachycují v tomto supplementu *Salve* fotografie Petra Neuberta a Bronislavy Bakule Malé.

Klára Jirsová

- s. 1 Veronika Resslerová, foto Petr Neubert.
- s. 5 v popředí Pavel Hošek, v pozadí Anna Plačková, foto Petr Neubert.
- s. 6 v popředí Jan Kovářík, v pozadí Anna Plačková a Petr Stibral, foto Petr Neubert.
- s. 14 průhled objektem Veroniky Resslerové, v pozadí díla Petra Stibrala, Jakuba Lipavského a Moniky Immrové, foto Petr Neubert.
- s. 21 Petr Stibral a Veronika Resslerová, foto Petr Neubert.
- s. 22 Anna Plačková a Jakub Lipavský, foto Petr Neubert.
- s. 29 Anna Plačková, v pozadí Jan Kovářík, foto Petr Neubert.
- s. 30 Bronislava Bakule Malá, foto autorka.
- s. 43 Jakub Lipavský a Anna Plačková, foto Petr Neubert.
- s. 44 Matěj Lipavský, foto Petr Neubert.
- s. 57 Bronislava Bakule Malá, foto Petr Neubert.
- s. 58 Monika Immrová a Jakub Lipavský, foto Bronislava Bakule Malá.
- s. 67 objekt Petra Stibrala, zrcadlící díla Luďka Míška a Moniky Immrové, foto Marek Malý.
- s. 68 Luďek Míšek, foto Petr Neubert.

ctu
www.ctu-uk.cz

SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

Supplementum II (2010)

Křesťanství a filozofie II

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:

Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buř, Tomasz Dostatni OP, Štěpán Filip OP, Ludvík Grundmann OP, Benedikt Hajas OP, Klára Jelínková, Pavel Vojtěch Kohut OCD, Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Alexius Vandrovec OSB.

editor supplementa II: Klára Jirsová

spolupráce při redakci supplementa II: Eva Fuchsová

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

jazyková korektura: Eva Jelínková

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas a Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: Omikron Praha, spol. s r. o., U Elektry 650, 198 00 Praha 9

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce – objednávky revue Salve/

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00, Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

distribuce – objednávky Salve Supplementum /

nakladatelství Krystal OP, www.krystal.op.cz nebo

Knihkupectví Oliva, Jilská 7, Praha 1, 110 00, www.oliva.op.cz

cena 50 Kč

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700, v. s. 72583

Supplementum II vychází díky finanční podpoře Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.

MK ČR 6783

ISSN 1213-6301