

KAREL VRÁNA

MŮJ POUTNICKÝ PŘÍBĚH FILOSOFIE¹

Prof. ThDr. Karel Vrána, Dr.h.c., se narodil 24. srpna 1925 v Zahrádce na Želivce. Po absolvování klasického gymnázia v Praze (1945) vystudoval teologii a filosofii na Lateránské univerzitě v Římě. V roce 1950 byl vysvěcen na kněze. Doktorem teologie na salcburské teologické fakultě byl promován v roce 1959. Od 60. let promlouval v českém vysílání Radia Vatikán, Svobodné Evropy, Deutsche Welle; založil první české exilové nakladatelství, římskou Křesťanskou akademii. V letech 1955–1977 přednášel jako profesor filosofie na papežském Teologickém institutu v jihoitalském Beneventě, 1974–1980 na univerzitě v Neapoli. V roce 1978 byl jmenován rektorem české papežské koleje Nepomucenum v Římě, a tento úřad zastával do roku 1992. V letech 1980–1981 a 1984–1992 přednášel filosofii na Lateránské univerzitě v Římě. Od roku 1990 je předsedou české římské Křesťanské akademie. Po návratu z exilu do vlasti (1992) přednáší filosofii na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy. V roce 2001 mu prezident republiky Václav Havel udělil Řád T. G. Masaryka za zásluhy o rozvoj demokracie, humanity a lidská práva.

Z knižních publikací: Původ vesmíru,² 1966; Původ života,² 1966; Věda a bible o původu světa, 1966; Teilhard de Chardin, 1968 (pseud. Pavel Želivan); Antropologia filosofica, 1984; Experiment křesťanství, 1995; Dialogický personalismus, 1996; Svoboda k pravdě, 1996; Společný evropský dům, 2000; Poslání a pokušení spisovatele, 2002; Návrat Jaroslava Durycha, 2002.

*

Tomáš Akvinský ve svém komentáři k Aristotelově *Metafyzice* vyslovil pozoruhodnou myšlenku. Napsal: „Oporetet amare utrumque...“ Je třeba „milovat“, to je vážít si, ctít oba dva, jak toho, s nímž souhlasíme, tak i toho, s nímž nesouhlasíme. Oba totiž nám pomáhají v hledání a nalézání pravdy. Tato Tomášova, řekl bych přímo rytířská myšlenka předznamenala i moje putování v rozlehlých ob-

¹ Touto úvahou pokračujeme v uveřejňování příspěvků, které mají pomoci k lepšímu seznámení s životem a dílem českých filosofů, kteří byli nuceni část svého života prožít mimo svou vlast.

lastech západní i české filosofie a také moje toulavé vybočení do hájemství posvátné teologie. S podobným rytířským postojem jsem se setkal i u našeho Emanuela Rádla, známého jako Don Quijote české filosofie.

Ve své filosofické závěti Rádl píše: „Vloni (1941) jsem mohl trochu psát; napadl mi spis Boëthia, ‚posledního Římana‘, O útěše z filosofie. Boëthius psal spis ve vězení, očekává popravu; vypravuje, jak prý ho ve vězení navštěvovala filosofie v podobě královny, těšila jej a připomínala slavné spisy filosofů dřívějších. Pustil jsem se do podobného spisování: navštěvovali mne filosofové zaslých dob, rozmlouvali, vykládali, přeli se se mnou, a já jsem takovým způsobem mohl žít tou filosofií, kterou jsem za bývalých časů míval rád.“

Nemohu a ani nechci napodobovat Emanuela Rádla. Chtěl jsem jen poukázat na jeho filosofický rytířský styl. Shoduje se se stylem Akvinského, kterého si Rádl nesmírně vážil.



I. Moje setkání s filosofií a teologií

S filosofií jsem se ponejprv setkal v roce 1945 na papežské Lateránské univerzitě v Římě jako student české bohoslovecké koleje Nepomucenum. Začal jsem poznávat filosofií v její scholastické podobě podle tomistické tradice. Celé dva roky jsem pronikal do předních jejích oblastí. Uzavřel jsem filosofické dvouletí s titulem bakaláře a mohl jsem vstoupit do teologie.

Vzpomínám si, že se mi nechtělo opustit filosofické krajiny, které jsem si oblíbil a v nichž jsem se myšlenkově i emotivně zabydlel. Studijní řád tehdejší doby, říká se mu „ratio studiorum“ – chápal filosofické dvouletí jako propedeutickou přípravu na vlastní studium teologie. Filosofická fakulta sice umožňovala postbakalářské vzdělávání s dosažením akademických titulů licenciátu a doktorátu. Tuto možnost využívali laičtí studenti. Taková možnost nebyla otevřena pro kandidáty kněžství. Někdy se ze zcela pragmatických důvodů udělala výjimka.

Když jsem se zvědavě a rozmrzele doptával na dvouleté vymezení filosofického studia, dostal jsem velmi přesnou odpověď. Jako kandidát kněžství budeš potřebovat a ve svém duchovním poslání používat teologii. Cílem tedy není stát se profesorem filosofie, nýbrž teologicky fundovaným hlasatelem evangelia. Filosofické vzdělání není cílem, ale cestou a přípravou k teologii. Měli jsme si zapamatovat, že „philosophia est ancilla theologiae“.

„Philosophia ancilla theologiae“

Taková rázná zásadová věta už tehdy ve mně budila první rozpaky a nepochopení. Budila je nejen tehdy i u jiných studentů a budí dokonce i odpor a odmítání dodnes. Domníval jsem se, že považovat filosofií za služebnou teologie by znamenalo neuznat její vlastní identitu a autonomii. Docházelo tak k počátečnímu střetu mezi filosofií a teologií, jak jsem to tehdy chápal. Takové střetnutí dost emotivně nabitě mělo přece jen jednu výhodu. Neuspalo ve mně potřebu dobrat se řešení napjatého sporu filosofie a teologie. Teprve později se mi podařilo najít cestu k překonání rozporu a řešit spor filosofie s teologií. Řeším jej dodnes. Nenamlouvám si, že ho kdy definitivně dořeším. Nedořešenost filosofických otázek a sporů je jednou z podstatných vlastností lidského poutnického myšlení. I filosof je viator na cestě k pravdě.

Moje dnešní nehotová a stále otevřená odpověď zní: filosofie není zotročenou služkou, neautonomní podřízenou přísluhovatelkou, nýbrž sesterskou spojenkyní teologie. Kdysi jsem si dovolil poněkud odvážnou formulaci v analogii s principem „cui servire regnare est“. Dnes uznávám, že tato formulace zní gnosticky. Služebná filosofie by se tak stala panovačnou královnou teologie. Nestalo se tak některým dávné i blízké minulosti? Jejich dravá ratio si podmanila celou oblast víry. O takovém pokušení se více můžeme dovědět v encyklice Jana Pavla II. *Fides et ratio*.

V teologii se mi otevřely nové obzory. Setkal jsem se s nadfilosofickými otázkami a osvojoval si nové přístupové cesty k jejich řešení. Ale i v teologických oblastech jsem potkával všudypřítomnou filosofií. Její sesterská pomoc se ukazovala zcela nezbytná v upřesňování pojmů, v prohlubování otázek a odha-

lování složitých souvislostí. Jako příklad bych mohl uvést problém stvoření. Pojmový výměr stvoření: *productio rei ex nihilo sui et subiecti* – nebo také: *productio entis in quantum ens*, používá metafyzické kategorie: *ens* a *nihil*. Podobně je tomu i v trinitární teologii, která přijímá od filosofie pojmy jako *essentia*, *substantia*, *natura*, *relatio*, *persona*... Filosofie zasahovala do christologických sporů s monofyzitismem a nestorianismem.

Křestní proměna filosofie

Přiznávám, že teologie to neměla nikdy a nemá to ani dnes lehké s filosofií, která i ve své pokorné moudrosti ne vždy vítězí nad pokušením žárlivosti na sestru teologii. I filosofie se vyskytuje ve zcela konkrétních historických a vždy nehotových, nedokonalých, zdokonalitelných podobách. Když vstoupí na území teologie, čeká ji výzva k proměně, ke konverzi. Má a musí být „pokřtěna“, musí se znovu narodit, stát se novou autentickou, sobě neodcizenou filosofií. Takový byl příběh Plóťinovy filosofie, když vstoupila do teologických prostorů Augustinovy teologie. Poznal by ji Plóťinos v její proměně podobě jako svou? Anebo když Tomáš Akvinský přijal do svých teologických obzorů Aristotelovu metafyziku, rozpoznal její epochální význam pro evropskou vzdělanost, došlo opět ke „křestní proměně“. Ta umožnila, nikoliv bezbolestně, aby Aristotelovo myšlení našlo svou identitu. Jak to napsal náš Rádl: „Vzpomínám, že Aristotelovy spisy vyšly v 4. století před Kristem a rozšířily se po celém světě. Psalo se o nich, vykládalo, zkoušelo. Ale teprve po 1500 letech se objevil jeden muž, Tomáš Akvinský, který dovedl temné spisy Aristotelovy srozumitelně vyložit. – Jeden filosof vyslovil pak okřídlenými slovy radost, že nepřístupný Aristoteles byl konečně Tomášem Akvinským otevřen k porozumění filosofů. ‚Bez Tomáše,‘ řekl, ‚němý je Aristoteles.‘“ Pokřtěný Aristotelés měl domovské právo v církvi. Rádl nám připomenul, že na Tridentském koncilu (1545–1563) „ležely na oltáři, jako programový základ křesťanství, bible a Tomáš Akvinský vedle sebe. Tomáš, toť Aristoteles; Aristoteles, toť antika. Tak na onom sjezdu bylo naposled v evropské vzdělanosti vyznání, že antika, to jest filosofie doby řecké a římské, a bible, to jest poslušnost Boha vyložené evangeliem, patří dohromady, že filosofie, která hledá rozumové základy života, je nutným, přirozeným úvodem ke křesťanské praxi“.

Teologie mého mládí mě učila pozitivně kritickému hodnocení filosofického myšlení. Učila a doufám, že i naučila, rozlišovat zrno od plev. Františkánský teolog svatý Bonaventura sesterskou službu teologickému myšlení a potažmo náboženské víře vyjádřil těmito slovy: „*Scientia ista (to je filosofie) valet ad fidei introductionem, introductae provectionem et provectae defensionem et defensionem confirmationem.*“

Sestersky pomocný vztah filosofie k axiologicky nadřazené teologii by mohl být chápán jako nebezpečné ohrožení epistemologické autonomie filosofického myšlení. Není tomu tak. Dochází zde ke zvláštnímu a zákonitému paradoxu. Heteronomní vztah k teologii nenarušuje autonomii filosofie, nýbrž ji zdokonaluje a umocňuje. Teologie neodcizuje filosofii. Umožňuje a upevňuje její vlastní epistemologickou identitu. Mohl bych k osvětlení sestersky pomocného vztahu

filosofie k teologii použít analogicky známý hermeneutický teologický princip: Gratia non destruit sed supponit, sanat et perficit naturam. Platí tady také paradoxní zákon: poslušnost Bohu nezotročuje, nýbrž zakládá, rozvíjí a umocňuje svobodu.

Otevřená otázka křesťanské filosofie

Na svém filosofickém putování v oblastech teologie jsem záhy narazil na stále otevřenou otázku, v jakém autentickém smyslu můžeme mluvit o křesťanské, neřku-li katolické filosofii. Tato otázka patří k širší myšlenkové problematice. Víme, že nemá smyslu mluvit o křesťanské fyzice, biologii, matematice... Máme však dost důvodů, třeba ne vždy jsou v novověku uznávány, mluvit o křesťanském umění, politice, kultuře... V padesátých letech minulého století dozníval ještě známý filosofický spor o smysl křesťanské filosofie. Vyvolal jej francouzský historik E. Bréhier. Podle jeho názoru neexistovala nikdy filosofie, která by se mohla právem nazývat křesťanskou. Jeho radikální odmítnutí se opírá o zúžené pojetí filosofie na některé řecké ideové nauky neslučitelné s křesťanstvím. Na Bréhierovu jednostrannou interpretaci upozornil M. Blondel, který zastával opačný názor. Tvrdil, že každé autentické filosofické myšlení se otvírá, směřuje v jakémsi tušení a hluboké potřebě ke Kristu. Mezi těmito protikladnými póly se vynořilo několik dalších pojetí křesťanské filosofie. Zastávají se její skutečné existence na základě historické zkušenosti. Vzpomínám na J. Maritaina a E. Gilsona. Zvláštní pozornost si zaslouží pojetí J. Piepera. Podle tohoto autora stavbu křesťanské filosofie můžeme vážně ozřejmit jen tehdy, když přijmeme jako platný předpoklad, že v Kristu „se člověku dostalo objasnění, které se týká celku světa a lidské existence, a že je tedy podle definice záležitostí filosofujícího...“. Pieper také vyslovil další myšlenku v návaznosti na postřehy Ericha Przywary a v souladu s názory S. Weilové. Je-li Kristus božský Logos a je-li i řecká filosofie svou nejhlubší a nejvlastnější podstatou hledáním logu v kosmu i v dějinách, pak nelze upřít filosofickému myšlení adventní směřování ke Kristu. Atény vždy snily o spojenectví s Jeruzalémem. Stálo by také za to, nově promyslit, v souvislosti s problémem křesťanské filosofie, tradiční pojem „anima humana naturaliter christiana“. Uvědomil jsem si, že právě křesťanská filosofie svou provokativní a téměř paradoxní propojeností a dvoupólovostí „fides“ a „ratio“ může umožňovat přesnější pochopení některých myšlenkových rozvrhů. Mám na mysli křesťanský sókratismus Gabriela Marcela, ateistický existencialismus J.-P. Sartra, ale také tvrzení



M. Heideggera, že křesťanská filosofie je „hölzernes Eisen“, nebo i názor K. Jasperse, že filosof nemůže věřit. Nechci se teď pouštět do hermeneutiky nietzscheovského filosofování „kladivem“ proti křesťanství. Za povšimnutí by také stály plodně problematické pokusy o filosofickou christologii a eklesiologii.

Zakončím toto své uvažování o křesťanské filosofii a jejích vztazích k teologii citátem z Rádlovy *Útěchy*: „Těžká, přetěžká věc je filosofie! A přece, když jen cípeček porozumění zavadí o moji mysl, hlava zahoří, tento svět zmizí a vidím kolem sebe jen veselé tváře mužů, kteří se pozdravují; už všechno pochopili, už rozumějí jeden druhému a mají se rádi, protože poznali, že jeden nejvyšší cíl vedl všechny.“

II. Tomáš a tomismus

Nemýlím-li se, Kant jednou prohlásil, že se nebojí kritiky svých myšlenek. Vítá je. Bojí se spíše, kdyby nebyl pochopen. Podobně je tomu i dnes, když se paušálně odsuzuje tomistická filosofie jako překonaná, aniž by odmítající znali, co vlastně odsuzují. Docházívало však k opačnému nedorozumění, když se totiž z tomismu dělala ideologie uzavřeného, hotového a nepřekonatelného systému. Občas jsem za mlada zaslechl, že po Tomášovi nastal v evropské filosofii jen úpadek, rozpad a myšlenkové bloudění. Tomismus a středověká scholastika nebo i její novodobá podoba (neoscholastika) bývala připodobňována k dokonale propracované architektuře gotických katedrál. Slýchali jsme jejich jména: Chartres, Orvieto, Milán, Köln... Jistě, můžeme mít a také máme určité kritické připomínky ne tolik k Tomášovi jako spíše k tomismu. Myslím, že to byl Maritain, který jednou poznamenal, že „Tomáš nebyl tomista“. Po mladistvém vystřízlivění snažím se dnes rozlišovat mezi myšlením „tomášským“ a „tomistickou“ spekulací. Toto rozlišování se už vžilo hlavně v německé filosofii, která běžně užívá distinkce „thomasisch“ a „thomistisch“.

Tomášova „sláma“

Tomáš měl nesporně velký sklon k systémovému myšlení. Stačí přihlédnout k osnově jeho teologické (*Summa theologica*) a filosofické sumy (*Summa contra gentiles*). Nezapomeňme však, že tato dvě díla mají didaktický charakter. Byla napsána jako příručka pro studenty teologie (*Summa theologica*) nebo jako pomůcka pro dominikánské misionáře mezi Araby (*Summa contra gentiles*). S nejryzejším Tomášovým myšlením se setkáváme v jeho „*Quaestiones Disputatae*“: *De veritate*; *De potentia*; *De Malo* aj. Zdá se, že nedokončení Teologické sumy nezapříčinilo Tomášovo onemocnění, nýbrž jeho dozrálé poznání o strukturální nedokončenosti teologického a filosofického myšlení. Mohl bych sice navázat na Heideggerovu myšlenku, že ve filosofii „bei aller Neigung zur Herkunft als Zukunft nie Ankunft als Ziel und Ende war“. Chci ocitovat Piepera, který vystihl podstatu Tomášova myšlenkového stylu: „Tomáš... jednoho přesně datovatelného dne, šestého prosince 1273, prohlásil po návratu ze sloužení mešní Oběti do své cely, že se mu přičí pokračovat ve psaní: ‚Všecko, co jsem napsal, mi připadá jako sláma, v porovnání s tím, co jsem zřel a co mi bylo zjeveno.‘ A při tomto

zdráhání zůstalo. To znamená, že fragmentární charakter Teologické sumy náleží k její celkové výpovědi.“ Chenu mluví o Tomášově argumentaci „v mystériu“. Aymé Forest dokonce tvrdí, že Tomáš je natolik málo klasik systematického myšlení, že se naopak dá ukázat, že chová „naprostou nedůvěru vůči systémům, „une extrême défiance des systèmes“.

Tomášův rytířský myšlenkový styl

Smysl Tomášova rytířského myšlenkového stylu, dnes bychom řekli jeho ideového gentlemanství, jsem se učil chápat postupně, když jsem poznal rozdíl mezi polemikou a kritickým dialogem. Podstatná vlastnost opravdu katolické, nejen myšlenkové kultury tkví ve velkorysé, stále živé hledačské otevřenosti k pravdě, dobru a krásě. Takový byl a je pro mne Tomáš. Uvádí mne i do současných filosofických a teologických souvislostí. Třeba až k myslitelům jako Urs von Balthasar. U něho jsem se dověděl: „Jednota skladby pochází od Boha. Proto svět byl a je pluralistický a vždy také bude (a proč by ne: stále více). Svět přirozeně svůj vlastní pluralismus nevidí, protože v něm nikdy nebyla jednota, dříve právě tak málo jako dnes. Ale je smyslem jeho pluralismu neodpírat se jednotě spočívající v Bohu a Bohem sdělované, nýbrž do ní v souznění vplynout a přizvukovat jí. Také se nepočítá s jinými posluchači než se spoluhráči: při provádění božské symfonie – jejíž kompozici nelze v žádném případě vytušit z nástrojů, ani z jejich souhrnu – všichni poznávají, proč se shromáždili. Zprvu stojí a sedí cize a odmítavě vedle sebe. Jakmile však dílo začne, náhle pochopí, jakým způsobem vytvářejí celek. Nikoli v unisonu, nýbrž, což je mnohem krásnější, v symfonii.“

Pro Tomáše „přirozený rozum“ (ratio naturalis) není dialektická schopnost probíjet vlastní názory. Je to spíše živelná duchovní síla „zaznamenat“, vzít na vědomí a přijmout do vědění všechno, s čím se setká. Anima humana est quodammodo omnia, zní jeden Tomášův princip. Proto také takový paradigmatický styl spojovat a propojovat to, čemu věříme, s tím, co víme, je stále aktuální.

Co mě na středověké scholastice vůbec a na Tomášovi zvláště přitahovalo, to nebyly jen jednotlivé tematické okruhy jako spíše celkový myšlenkový styl. Odvážil bych se pojmenovat ho myšlenkovým rytířstvím. V něm se sjednocují: vyspělý smysl pro odvážný dialog jak uvnitř ideového světa křesťanstva, tak i s mimokřesťanskou kulturou, tak živelná tvořivá asimilační schopnost uznávat a přijímat všechny univerzální hodnoty (Tomáš napsal: Omne verum a quocumque dicatur ultimatim a Spiritu Sancto est), tak symfonický princip, který v pluralitě myšlenek hledá konvergentní jednotu pravdy: qualiter se habeat veritas rerum.

Integrální kritičnost

V rytířském myšlenkovém stylu Akvinského rozpoznáme i vzácnou integrální kritičnost k minulým i současným filosofům. Váží a hodnotí nejen jejich klady. Dovede i rozpoznat jejich nedostatky, nehotovosti a jednostrannosti. Dovede vyslovit své kritické názory „proti srsti“ dobového konformismu. Taková tomášovská kritičnost, která nedělá z poznané pravdy obušek, mi dnes umožňuje

přehodnocovat vztah filosofie a teologie. Středověk ve spojení filosofie s teologií dával přednost této poslední. Pokusím se rozlišit to, co nenávratně patří do minulosti, od nadčasově platného. Středověk bezpochybně přispěl k rozvoji a prohloubení filosofického poznání. Tomáš nesouhlasí s teologickým zpochybňováním filosofického tázání. Zdůvodňuje to teologicky. Nicméně všichni středověcí filosofové byli fakticky současně teology. Jejich filosofické tázání vděčí za svůj vznik teologickému impulzu. Tak tomu bylo ve středověku. Není to už minulost, krásná, ale přece jen minulost? Jsem přesvědčen, že současné živé filosofování se probouzí pod dotykem dějinné zkušenosti času, např. holocaustu, gulagu ap., moderní fyziky, hlubinné psychologie, evoluční biologie, poezie a literatury (Rilke, Kafka, Hölderlin, Dostojevský...).

Nestydím se, že i dnes ve svém pokročilém věku, jako kdysi za mlada, se stále učím u Tomáše myšlenkovému stylu jak ve filosofii, tak v teologii. Svou úvahu jsem začal citací z Tomášova komentáře k Aristotelově *Metafyzice*: „Oporet amare utrumque...“ Chci se teď vrátit k této myšlence a ocitovat přesněji Tomášova slova: „Je nutno milovat oba, nejen ty, jejichž názor sdílíme, nýbrž i ty, jejichž názor zamítáme. Vždyť oba se namáhali v hledání pravdy, a oba nám v tom byli nápomocní“ (*Met.* 12, 9; č. 2566).

III. Spor – rozhovor

Chci se tedy zmínit ještě o jedné typické vlastnosti Tomášova rytířského myšlenkového stylu, totiž o jeho kritickém přistupování k těm, s nimiž nesouhlasí. Můžeme být zaraženi, nebo dokonce zmateni, když čteme celé stránky obsahující zdůvodňování názoru Tomášova protivníka. Tomášova formulace je tak přesná a přesvědčující, že se zdá, jako kdyby byla jeho vlastní. Nikterak se nepoznává, že Tomáš vyložené názory odmítá. Tomáš nechává promlouvat svého odpůrce, který se ukazuje výtečný co do formy, klidný, věcný a umírněný. Stávalo se, že argumenty protivníků byly připisovány samému Tomášovi. On je totiž podává tak průhledně a přesvědčivě, že se zdá, jakoby on sám je zastával. Josef Pieper připomíná, že v takovém „postupu (Tomášově), který nejenže nechává přijít ke slovu protivníka i s jeho odchýlným, či přímo protichůdným názorem a s příslušnou argumentací, nýbrž ho sám uvádí, a to možná ještě lépe, jasněji a přesvědčivěji, než by toho byl sám protivník schopen, se projevuje cosi, co hluboce vyznačuje duchovní styl svatého Tomáše: totiž duch pravé *disputatio*, duch ukázněného odporu, duch pravého sporu-rozhovoru, který je sporem, a přece jenom rozhovorem. Tento duch určuje vnitřní formu stavby celého díla svatého Tomáše“. Nemusím se rozpakovat říct, že také v tomto kritickém dialogu s názorově odlišnými nebo i protichůdnými partnery se ukazuje to, co je mistrné, vzorové, paradigmatické na tom, který je nazýván Doctor Angelicus nebo Doctor communis křesťanské vzdělanosti.

Friedrich Nietzsche

U Tomáše jsem se učil, jak bych měl přistupovat k poznávání a hodnocení filosofů i teologů současnosti, a to nejen těch, s nimiž mohu souhlasit, ale i těch, jejichž myšlení musím odmítat. Přitahovali mě filosofové, kteří ve své důslednosti docházeli až do ideově krajních poloh. Nalévali čisté nezředěné víno svých bloudících myšlenek. To má velkou výhodu, že se nemusíme prodírat houštinami slovního porostu. Na Friedrichu Nietzsche si cením jeho odvážnou snahu důsledného domýšlení radikálního ateismu a neúnavné hledání alternativního existenciálního soteriologického humanismu. Jako jeden z mála pochopil závažnost a převratnost oné evropské události, kterou pojmenoval „smrt Boha“. Občas se vracím k jeho textu *Radostné vědy*. Jeho pomatenec (snad neblahá předtucha vlastního osudu) prohlašuje: „Kam se poděl Bůh? ... já vám to povím! My jsme ho zabili, – vy a já! My všichni jsme jeho vrahy! Ale jak jsme to udělali? Jak jsme dokázali vypít moře? Kdo nám dal houbu, abychom smazali celý horizont? Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybujeme my? Pryč ode všech sluncí? Což neustále nepadáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů? Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Neochladilo se? Nepřichází neustále noc, stále více nocí? Nemusíme zapalovat svítilny již dopoledne? Nezaslechli jsme ještě hluk hrobníků, kteří pochovávají Boha? Neucítili jsme ještě pach Božího rozkladu? I bohové se rozkládají! Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev! A my jsme ho zabili! Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů? To nejsvětější a nejmocnější, co svět dosud měl, vykrvácelo pod našimi noži, kdo z nás tuto krev smyje?..“ Nietzscheovy otázky i jeho vykřičníky jsou naléhavou výzvou pro naši křesťanskou filosofii. Tomáš nám radí, abychom nebrali na lehkou váhu pomatenecovo sdělení. Můžeme a máme hledat důvody jasnozřivého metafyzického pomatení. Také se tážeme, jaký Bůh v Nietzscheově filosofii zemřel. Není to spíš zoufalý výkřik umírajícího člověka, který ztratil metafyzickou a teologickou vertikálu? I toto je naše dnešní „quaestio disputata“. Descartes promine, když jeho „cogito, ergo sum“ doplním podle Tomášova stylu: „quaero, ergo sum“, „respondeo, ergo sum“ – a vždy chci hledět k metafyzické transcendentále, bez níž se ani dnes nic, ani ve filosofii, nedostaví (Vl. Holan). Moje filosofické „sum“ nachází svou identitu v „sursum“.

Jean-Paul Sartre

Na svém filosofickém a teologickém putování jsem se setkal s jedním myšlenkovým buřičem. S jeho premisami ani s jeho závěry nemohu souhlasit. Nicméně i on mi pomohl pochopit hlouběji a existenciálněji křesťanskou metafyziku, hlavně Tomášovu ontologii. Je to francouzský existencialista Jean-Paul Sartre. Dodnes si cením jeho odvážného pokusu domyslet do posledních důsledků ateismus. Nepodařilo se mu to zcela. Jeho ateismus byl neklidný. Když se jednou vracel letadlem ze Švýcarska, první věta, kterou pronesl k zvědavým novinářům, zněla: „Voilà, Dieu est mort.“ Byl to Sartre, který citoval Dostojevského výrok: „Jestliže Bůh neexistuje, všechno je dovoleno.“ Neexistují žádné etic-

ké apriorní imperativy ani prohibitivity. Na mylném Sartrově chápání stvoření jsem si uvědomil zcela zásadní originalitu tohoto biblického a metafyzického pojmu. Sartre ideu stvoření nepochopil a vyložil si ji ve smyslu „řemeslného vyrábění“. Právem tuto svou představu stvoření a Boha jako transcendentního řemeslníka odmítl. V důsledku nestvořenosti světa všechny věci i sama existence člověka jsou brutálně a obscénně zde ve své nahodilosti a metafyzické nezakotvenosti. Sartre tak důsledně škrtná principy kreacionistické metafyziky: „Omne ens est unum, verum, bonum, pulchrum.“ V jeho pojetí jsoucno samo v sobě a o sobě není jednotné, nýbrž chaotické; není ontologicky verum, pravdivé, inteligibilní, svou vnitřní stavbou poznatelné, nýbrž absurdní, nesmyslné, není v něm objektivní logos; není bonum, to je žádoucí, hodné obdivu, úcty, lásky; není milovatelné, nýbrž odpuzující, vyvolávající hnus a znechucení „až ke zvracení“; jsoucno není krásné, není v něm světlo, je vyhaslé, temné, slizké, mazlavé jako zahnívajícím bahno. Zatímco věci jsoucno „en soi“, o sobě, člověk je bytost „pour soi“, vědomí pro sebe. V anonymním světě neprůhledných a temných věcí člověk prožívá svou bezbřehou svobodu. Jeho osamělost je absolutní. Nemůže své svobodné rozhodování opřít o žádnou apriorní hodnotu. Je odpovědný sám sobě za vše, co činí a dělá. Sartre dává radikálně jiný metafyzický význam existencialistickému vyjadřování: absolutní osamocení ve vesmíru bez transcendentního Ty, bez Boha. Úzkost chápe jako zužující ohrožení své svobody světem věcí a světem druhých lidských „en-soi“. Sám jeho svět je důsledně „beznadějný“, to je bez naděje a bez důvěrného spolehnutí se na druhého. Nemůže doufat v Boha, který neexistuje. Nemůže doufat v pomoc druhého člověka. Jako on sám, tak i ten druhý je odsouzen ke svobodě, která objektivizuje, zpředměťuje vše, s čím se setkává. Zpředměťuje i subjektivitu druhého. Druhý ovšem mi dělá totéž: zpředměťuje, ruší a bourá mou subjektivitu a svobodu; dělá si ze mne materiál svých vlastních a vlastnických záměrů. Zní drsně, až cynicky Sartrovy výpovědi, že „jsem zde, abych pohlcovал druhého a abych byl pohlcován, požírán“. Základní mezilidský vztah je podle francouzského existencialisty Sartra nepřekonatelný konflikt. Dnes je už skoro okřídlená Sartrova věta: „Peklo jsou ti druzí.“

Jsem Sartrovi, i v zásadním nesouhlasu s jeho fenomenologickou ontologií, vděčen za jeho pokus domyslet ateismus, za jeho metafyziku a antropologii „naruby“. Umožnil mi chápat lépe, že „omne ens est unum, verum, bonum et pulchrum“. Sartrovo „naruby“ jako filmový negativ může vést k hlubšímu poznání, že myšlenka stvoření světa a člověka obsahuje radikální rozlišení mezi stvořitelem a stvořeným a tudíž zároveň také transcendenci stvořitele. Křesťanská filosofie, v návaznosti na biblickou výpověď, vyznává skvělost celého světa, i světa hmotného, smysly poznatelného tvorstva. Ano, pane Sartre, Bůh viděl, že vše, co stvořil, „je velmi dobré“.

Albert Camus

Nemohu se alespoň zkratkově nezmínit o Sartrově současníku Albertu Camusovi. I on se pokoušel nejen o důsledné domyšlování ateismu, ale také pozitivní humanistickou alternativu uvnitř ateistického horizontu. I on vidí a prožívá absurditu, nesmyslnost existence nahodané znicotňující morovou nicotou. Ptám

se, proč si asi vybral jako osovou postavu svého literárního podobenství lidského příběhu právě mytologického Sisyfa? Jistě, Sisyfův trest výstižně vyjadřuje absurditu lidského údělu. Camus na této mytické postavě obdivuje vzdor a vzpuru proti absurditě existence. Vidí v něm nového světce a představuje si ho jako šťastného. Neměli bychom však opomenout příčinu Sisyfova trestu a ovšem také trestajícího a zákona, podle kterého je Sisyfos potrestán. Hrůzná krajnost trestu odpovídá krajní velikosti provinění. To spočívalo v neuposlechnutí příkazů žárlivého olympského Vládce a ve dvojím chytráckém uniknutí trestající smrti.

V mytologickém Sisyfově příběhu se Camus zamýšlel jen nad nespravedlivou absurdností odsouzeného provinilce a nad jeho marným vzpurným nesouhlasem. Sisyfův příběh se stal podobenstvím lidského osudu. Ve filosofické reflexi se ptáme, proč Sisyfos nechtěl nebo nemohl poslušně přijímat olympský příkaz nezjevovat utajovaný (jaký?) zákon? Proč nechtěl a nemohl důsledně přijmout trest smrti? Proč se proti trestu smrti bouřil a odmítal ho jako absurdní nespravedlnost? A v čem spočívala podle Sisyfa spravedlnost? Mohl bych dále rozmotávat klubko filosofických a teologických problémů zakódovaných v Sisyfově příběhu. Možná, že se najde někdo mezi vámi mladšími, kdo se odváží filosofické a teologické interpretace nejen Sisyfova, ale i Prométheova podobenství. Camus se pokusil odhalit pravdu lidské existence. V ateistické perspektivě se mu ukazovala jako nespravedlivě absurdní. Není životně důležitá kosmologická pravda geocentrismu, heliocentrismu či kosmu bez centra. Galilei jednal správně, když své názory odvolal. Nestálo mu zato pro ně trpět, ani umírat. Idea, pro kterou bychom mohli umřít, – říká Camus – je taková, pro kterou stojí zato i žít. Chci vyslovit ještě poslední otázku: není snad přece v mytologickém příběhu Sisyfa (a také Prométhea), v jejich vzpouře proti olympskému božstvu, žárlicímu na lidskou svobodu, anonymně skryta „adventně kritická nostalgie“ po ztraceném ráji? Tuto nostalgii nacházím i v Camusově románu *Cizinec* a v románovém podobenství *Mor*. Tento spis doporučoval k četbě svým přátelům a studentům krakovský profesor Karol Wojtyła.

V naruby viděné metafyzické perspektivě se vynořila opět odvěká otázka naší poutnické filosofie a její sestry teologie: proč vůbec něco je spíš než nic? Nebo přesněji: proč vůbec existují? Proč musím umřít, když vše ve mně touží po životě? Je lépe být, nebo nebýt? Camusovi děkuji ne za odpověď, ale za vyslovení těchto otázek. Pozoruhodný je také jeho náznak výzvy k překonání protichůdných existenciálních postojů. Nad umírajícím a nesmírně trpícím dítětem stojí katolický misionář a lékař ateista. Jezuita Paneloux ve své rozkolísavé víře tuší, že mor není jen trest za hříchy lidu, ale že v neodvratném utrpení je skryta Boží milost. Na druhé straně lékař, doktor Rieux, ateista, se bouří nejen proti nespravedlnosti moru, ale i proti absurditě lidské existence vůbec. Když dítě před jejich očima zemřelo, Rieux krajně rozrušen oslovuje kněze: „Alespoň toto dítě bylo nevinné, vy to víte.“ „Chápu,“ zabručel Paneloux. „Je to odporné, protože přesahuje naši schopnost chápat; ale možná bychom měli milovat to, čemu nemůžeme rozumět.“ Rieux podrážděně zvýšeným hlasem odpověděl: „Ne, Père. Já mám jinou představu o lásce. A budu odmítat až do smrti milovat tento svět, ve kterém děti jsou mučeny.“ Paneloux se smutkem v hlase: „Doktore, teď chápu, co

je to, co nazýváme milostí.“ Rieux už klidněji a tišeji řekl: „Tu právě já nemám. Ale nechci se s vámi o tom dohadovat. Pracujme společně pro něco, co nás sjednocuje navzdory našim rozdílům. Co překračuje moje rouhání a vaše modlení.“ Père Paneloux byl viditelně dojat a řekl: „Ano, ano, také vy pracujete pro spásu člověka.“ Camus ve svém rebelantském nesouhlasu s absurditou života objevuje potřebu aktivní empatie s trpícím člověkem. Tato humánní solidarita s nevinně trpícími je jakousi nadějí, která ukazuje na cestu vedoucí ke světlu. „Žiji v noci a pokouším se vidět jasně,“ vyznává Camus. Sartre dobře pochopil Camusova slova: „Jsi na cestě do Damašku,“ vzkázal mu.

Pierre Teilhard de Chardin

Myšlenkově vzrušující bylo pro mne setkání s dílem francouzského jezuita, paleontologa Teilharda de Chardin. Konečně se objevil někdo, kdo se odvážil nově promyslet fenomén evoluce v jejích celostních souvislostech. Jednak ukázal na pravdivé jádro evoluční myšlenky, a jednak odhalil nedostatky jak dosavadních evolucionistických výkladů, tak i nedůslednost jejich kritiků.

Překvapovalo mne, že představitelé křesťanské filosofie jevíli malý zájem o metafyzickou problematiku evoluce, anebo jen kriticky a právem upozorňovali na její ontologické trhliny. Nenacházel jsem však žádný jejich alternativní pokus o pozitivní osvětlení fylogenetické evoluce. O něco se pokusil až na sklonku svého života Jacques Maritain. Gilson srovnával Darwinovy názory s Aristotelovou filosofií přírody. Dávný a stále trvající spor mezi kreacionismem a evolucionismem se zdál neřešitelný. Bergsonova idea „tvořivého vývoje“ (évolution créatrice) vzbudila značný zájem ve filosofickém světě. Až Teilhard de Chardin se postavil přímo a radikálně evoluční otázce. Nicméně se neodvážil k metafyzickému nahlédnutí. Chtěl zůstat na rovině fenomenologického opisu evoluce a vyčíst z něho některé konstanty vedoucí k nadempirickému zázemí evoluce. Toto jeho metodologické omezení nepochopili jeho kritici ani někteří jeho stoupenci. Interpretovali Teilhardovy výpovědi ve smyslu jakési nové metafyziky, která nemohla zakrýt své epistemologické a ontologické slabiny. Zapomněli, že sám Teilhard humorně upozorňoval, že se ve filosofickém světě „pohybuje jako slon v porceláně“. Další rozhodný krok k filosofickému pohledu na evoluci udělala až Hedwig Conrad-Martiusová, bohužel u nás prakticky neznámá. Martiusová patřila k mnichovskému kruhu fenomenologické metafyziky jako i její přítelkyně Edith Steinová.

Teilhard na mém filosofickém putování sehrál důležitou roli. S ním jsem začal chápat, že vesmír není statický, nýbrž vývojově dynamický. Vesmír je událost. Kosmos dnes vidím jako kosmogenezi, jejímiž dalšími vývojovými peřejemi jsou biogeneze, antropogeneze a v extrapolačním prodloužení kristogeneze. Evoluční dění se pohybuje mezi dvěma póly, mezi bodem Alfa a bodem Omega, mezi stvořením a naplněním v Kristově pleromatu. Tato Teilhardova vize staví biologický vývoj do širších souvislostí a posouvá celou evoluční problematiku k epistemologickým hranicím filosofie a teologie. Někdy je překračuje. Na tyto metodologické neukázněnosti upozornila vatikánská kongregace pro nauku víry

nikoliv odsouzením, ale „připomenutím“ (Monitum) nedostatků. Nedostatky a neukázněnosti v Teilhardově kosmické vizi měly pro mne jednu velkou přednost. Vyzývaly k upřesnění, ukáznění a doplnění. Tomášova metafyzika se přímo nabízela k takovému filosofickému doladění. Pokusil jsem se o ně ve své eseji *Teilhard de Chardin* (Řím 1968).

Setkání s Teilhardovou myšlenkou mi přineslo poznání, že kosmos je kosmogeneze, stále trvající událost a příběh. To také znamená, že dějiny ve vztahu k přírodě mají prvenství. Přesněji: i stvoření je dějinnou, metadějinnou událostí. Nikoliv historie je zvláštní dimenzí přírody, nýbrž příroda je celou svou stavbou historií. Dějinnost neruší přirozenost přírody, nýbrž ji vlastně zakládá. Dějinnost kotví v metafyzickém řádu stvoření. Proto také právem můžeme přírodu nazývat tvorstvem. *Historia naturam non negat sed fundat*. Úkolem filosofického pohledu a nadhledu je právě umět postihnout, že příroda popisovaná a interpretovaná ve všech svých stupních empirickými vědami je dílem. A je také stavebně nesená osovým antropickým principem. Ve svém vzestupném, syntropickém a epigenetickém vývoji směřuje daleko před sebe a nad sebe. Směřuje k člověku.

Teilhardova vize mě přitahovala, mimo jiné, také svým optimismem. Viděl jsem v něm myšlenkový korektiv k pesimistickým, černohládkovým prognózám spenglerovského ražení. Záhy jsem si uvědomil, že v Teilhardově optimistické vizi překrývala druhou dimenzi vývojového pohybu, totiž stále přítomný entropický princip. I naše geosféra, biosféra a noosféra jsou tímto principem určovány. I ony stárnou, a my s nimi. Vynořila se opět nadvědecká, nadfilosofická a teologická otázka: stárne i christosféra? Není smyslem našeho duchovního dospívání stávat se dětmi? Tomáš mi napovídá, že nemám stavět dialekticky proti sobě syntropický a entropický princip podle metody „buď-anebo“ (aut-aut), nýbrž se pokoušet stále znovu o jejich syntézu podle metody „et-et“, ne eklekticky, ale stavebně hierarchicky. Současná psychologie také upozorňuje, že naše somatická a psychická složka stárnou, ale naše pneumatická dimenze mládne. Dokládá to Matka Tereza i Jan Pavel II. – a vůbec světci.

Možná se nám tak odhaluje agonická stavebnost nejen dějin spásy, nýbrž dějin celého kosmu. Teilhard intuitivně vytušil působení antropického principu a také živou přítomnost principu kritického. Snad by mi stálo za úvahu a pokus osvětlit celou kosmogenezi a antropogenezi ve velikonoční perspektivě „*Mors et vita duello conflixere mirando...*“.

IV. Bipolarita bytí

Na každém kroku svého kulhavého putování západní filosofií jsem se neustále setkával a nemohl jsem se, a ani nechtěl, vyhábat jedné velké odvěké otázky. Vyslovili ji řečtí filosofové. Ve své středověké podobě se prodrala i do novověkého myšlení. Vzplála opět oslnivě a nově ve dvacátém století. Nic nenasvědčuje tomu, že by dnes vyhasínala. Patří totiž k oněm filosofickým neustále otevřeným a nikdy nedořešeným otázkám, protože do nich proniká nevyčerpatelný jas prvního i posledního tajemství bytí. Běží o otázku po povaze vztahu mezi uni-

verzálními, nutnými a neproměnlivými strukturami, potažmo pojmy, skutečnostmi a partikulární, individuální, kontingentní, nahodilou a proměnlivou dimenzí jednotlivých jsoucen, hlavně a předně onoho jsoucna, které nese hrdé jméno anthropos-homo-člověk.

Zapletl jsem se do tohoto vznešeného sporu, když jsem zjistil, že na vládu platonizujícího idealismu, kořícímu se universálním a nutným strukturám a považujícímu vše partikulární a individuální, nepřevoditelné na obecné, za filosoficky nezajímavé, zbytečné, méněcenné... začal dravě a zdravě útočit jak personalismus, tak i existencialismus. Oba tyto myšlenkové směry zdůrazňovaly a zdůvodňovaly ontologickou hodnotu individuálních dimenzí jsoucna. Dráždilo, přitahovalo a fascinovalo je právě to, co přehlížel, někdy i s myšlenkovým opovrhováním, univerzalistický idealismus, ale i marxistický materialismus. Evropský personalismus, vázaný na francouzskou matici Emmanuela Mouniera a jeho přátel, soustředil svou pozornost na lidskou osobu, na její jedinečnost, neopakovatelnost, nezaměnitelnost, nezastupitelnost. Podobně i evropský existencialismus postavil do středu svých filosofických zájmů existenci, jíž připsal prvenství a nadřazenost oproti esenci, univerzální a nutné struktury skutečnosti.



Lateránská bazilika v Římě (San Giovanni in Laterno), v pozadí Lateránská univerzita

Tomáš v napětí bipolarismu

Uvnitř bipolárního napětí mezi platonizujícím esencialistickým myšlením a personalismem, eventuálně i existencialismem jsem hledal místo svatého Tomáše. Říkalo se, že Tomáš se svým aristotelismem se nevymanil z platónských

univerzalistických šablon, protože filosof z makedonské Stageiry se sice pokusil opravit názory svého učitele, ale uvízl na půli cestě. Nepřekročil práh univerzálií. Znal jsem i odpověď. Tomáš nevyznával bez výhrad ani Aristotela, poznamenaného nepřekonaným Platónem. Ani se nepřikláněl k nominalismu. Tomáš obýval střed podle myšlenkového stylu „Et-Et“. Tato cesta bývá nazývána umírněným realismem. Takový pokus o řešení bipolarismu posouvá naši otázku o krok dopředu. Staví nás však na další problémovou křižovatku. Na ní si uvědomuji, že naše filosofická bipolaristická otázka je opravdu „crux philosophorum“.

Není bez zajímavosti připomenout si, že se s ní dostali „do křížku“ i mistři filosofie a teologie, působící na Karlově univerzitě v druhé polovině 14. století. Zatímco němečtí mistři hájili nominalismus, většina českých profesorů vyznávala ultrarealismus ve Viklefově podání.

Zaznamenal jsem také kritickou poznámku, že Tomáš jen komentátorsky opakoval Boëthiovu definici osoby. To je jen zčásti pravda. Tomáš se nevěnoval přímo filosofické problematice osoby. Věnoval se jí však široce a do hloubky v trinitární teologii. Zde překročil Boëthia. Jeho definici obohatil o kategorii vztahu. Osoba je vztah, relatio. Pro Tomáše předně „in divinis“. Protože člověk je „imago Trinitatis“, i lidská osoba tkví ve vztahu, „fundatur in relatione verticali“. A rozvíjí se „in relatione horizontali“.

Tomášův personalismus jsem vystopoval v jeho pojednáních o ctnostech. Tak třeba, když mluví o víře, říká „ad fidem pertinet aliquid alicui credere“. Propojení dvou dimenzí personální „alicui“ a předmětné „aliquid“ Tomáš chápe strukturně a ve smyslu personální nadřazenosti. Obě dvě dimenze tvoří jednotný akt víry. Martin Buber mluví o dvou typech víry. O personální a o předmětné. Pro Tomáše existuje třetí typ víry. Nerozpojuje dialekticky personální a předmětnou složku. Propojuje je navzájem s důrazem na personální vztah.

Personologické a dialogické myšlení, třeba jen v zahalené podobě, se vyskytuje zcela reálně v Tomášově myšlení. Velmi konkrétně rozvinul dialogickou metodu v „quaestiones disputatae“. Personální a dialogickou stavbu rozpoznal i v lidských vztazích vytvářejících teologální i přirozené ctnosti. Nejhluběji a nejpůvodněji promýšlel personální dialogickou vztahovost na metafyzicko-teologické trinitární rovině.

Řešení Romana Guardiniho

S rozvinutím personologické dialogické problematiky na ontologické rovině jsem se na svém klikatém putování přes všechny evropské filosofické křižovatky setkal později, ale přece v díle Evropana po výtce Romana Guardiniho. V jeho kříšťálovém myšlení krystalizuje odvěká filosofická otázka vztahu univerzálního a individuálního. Profiluje se zde také vše ostatní, co s touto otázkou a jejími dějinnými řešeními souvisí. Bez filosofického pozadí lze jen těžko porozumět bohatě rozvětvenému dílu Romana Guardiniho. Na začátku jeho myšlenkové tvorby stojí filosofické pojednání *Der Gegensatz*. V jeho podtitulu čteme: *Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Tedy: pokusy, eseje, o filosofické pochopení živého konkrétního. Některým mým přátelům se nezamlouvá ten-

to podtitul, který se vyskytuje u Guardiniho častěji, jako třeba v dalším základním filosofickém pojednání *Welt und Person*. Podle mého mínění Guardini slovem „pokus“ označuje zásadní neuzavřenost: nehotovost a poutnickou povahu filosofie. Jako člověk, tak i jeho filosofie byla a je stále „na cestě“, je „viatrix“.



Vstup do papežské Lateránské univerzity (Pontificia Universitas Lateranense)

Guardini a jeho přátelé nemohli obývat tento svět v anonymně obecném obzoru. Hledali cestu k poznání konkrétní skutečnosti, konkrétního člověka, konkrétního já a jeho ty. Guardini ukázal, že náš konkrétní svět, který existenciálně obýváme, je stavěn nikoliv dialekticky na rozporech, ale na bipolárních protikladech: zprava-zleva, nahore-dole, uvnitř-zvenku, horizontála-vertikála, imanence-transcendence, svět/člověk–Bůh...

Mou pozornost připoutala dialogická antropologie. Tedy dialogická stavba nejen v komunikačním setkávání a střetávání, nejen v mezilidských vztazích, ale i v samotných ontologických základech lidského bytí. Guardini říká: člověk jako osoba stojí v dialogu. Já bez vztahu k ty není možné, není myslitelné. Guardini rozvíjí a prohlubuje to, co tušivě vyslovil mnichovský katolický filosof Franz von Baader, současník Schellingův, když říká, že pojem osoby v sobě vždy zahrnuje pojem mnohosti obsažené v jednotě. To znamená: osoba in abstracto, bez vztahu k jiným osobám, je nemyslitelná. V jeho fragmentech čteme: „Pouze nositel osoby, ne však ona sama, je individuální, a proto osoba existuje vždy jen v plurálu jako my.“ Podobnou myšlenku vyslovuje Wilhelm von Humboldt ve

svém pojednání o duálu, kde míní, že duál není žádný omezený plurál, nýbrž že se zakládá na zvláštním principu bytí. Podobně pro Ludwiga Binswanger se pravá personální tvář člověka odhaluje teprve v perspektivě milujícího a přátelského spolubytí.



Česká papežská kolej Nepomucenum v Římě (Pontificio Collegio Nepomuceno)

Zmíním se ještě o jedné, stále rozjizvené filosofické (a teologické) otázce. Týká se vztahu člověka a Boha. Teologizující metafyzika mluví často o Bohu jako „zcela jiném“. Bůh je naprosto zcela a plně „heteros“, jiný. A hned tušíme, že je nejen jiný, ale i cizí a odcizující, rušící naši autonomii, svébytnost a svobodu. Vyhrocuje se zde dávný spor o vztah autonomie a heteronomie. Guardini tento spor neřeší dialekticky, buď-anebo. Nestaví jej do kontradikce (Widerspruch), nýbrž do polárního protikladu (Gegensatz). „Heteros“ není odcizující „zcela jiný“, rušící autonomii a pustošící svobodu. „Heteros“/Bůh je v pojetí Guardiniho umožňující a zakládající autonomii, svébytnou identitu, tvořivou. Guardiniho myšlenka se dá prověřit zcela konkrétně na životě světeckých postav. Čím více, hlouběji a intenzivněji světec ztrácí sebe, své myšlení, svou vůli v Bohu, tím více a autentičtěji dorůstá do své identity, do svého tvořivého myšlení a svobodného jednání. Zjevuje se zde ona úžasná paradoxní událost: „Kdo ztratí svůj život pro mne, ten ho nalezne.“ V Božím království nejsme cizinci. Jsme doma, „chez soi“, u sebe, jak by to vyjádřila řeč galská. Snad začínám přece jen chápat, že křesťanská poslušnost Bohu zakládá mou nejvlastnější svobodu, která mne vyvazuje z nadvlády světských zákonitostí. Zakládá také mou

svobodu ke světu, k sobě samému, k druhým, ba i k Bohu. Bůh není loutkař. Já nejsem jeho loutkou, hračkou. Jsem jeho svobodným partnerem v dějinách světa.

V. Mariologický rozměr filosofie

Na závěr své reflexe o bloudivém putování v myšlenkovém bipolárním prostoru filosofie a teologie bych rád navázal na právě zmíněný paradox poslušnosti a svobody. Řeknu to rovnou: je to paradox mariánský.

Na dnešních křížovatkách vědění doléhá na nás nově dávná otázka: Atény nebo Jeruzalém? Položil ji opět i Jan Pavel II. Ve svém rozsáhlém okružním listě *Fides et ratio* ze 14. září 1998 se obrací k Marii, Matce Ježíšově, Matce církve, Matce a Učitelce. Křesťanská tradice ji nazývá a vzývá jako Trůn moudrosti. V jejím jedinečném příběhu můžeme rozpoznat skryté podobenství, které objasňuje odvěký napjatý a dramatický vztah mezi rozumem a vírou, mezi Aténami a Jeruzalémem. V tomto mariánském podobenství můžeme zahlédnout, jak hluboce se povolání blahoslavené Panny a Matky shoduje s povoláním milovat lidskou integrální moudrost. Filosofie byla a je stále láskou hledající moudrost. Maria byla povolána poskytnout celé své lidství a své ženství, aby se Boží Logos mohl stát člověkem; aby mohl přebývat mezi námi a pro nás. Podobně nejhlubší smysl filosofického myšlení tkví v hledání a tápavém nalézání smyslu a základu, tedy logu bytí. Svým sesterským poskytováním rozumových vhledů do přírody a dějin filosofie umožňuje teologii získávat a udržovat svou identitu. Umožňuje jí, aby stále znovu a nově vyslovovala Boží Slovo do naší poutnické existence a aby tak byla neúnavnou spojenkyní civilizace pravdy, naděje, lásky a života.

V závěru své encykliky *Petrův nástupce* nám přeje, aby Maria, Matka a Učitelka, Trůn moudrosti a Královna proroků, byla vždy v bouřích světa bezpečným přístavem, pro nás občas unavené hledače moudrosti. „Kěž je cesta k moudrosti, poslednímu a věrohodnému cíli každého pravého vědění“, přeje papež Jan Pavel II., „zbavena všech překážek na přimluvu té, která zrodila Pravdu, a tím, že ji uchovávala ve svém srdci, sdělila ji navždy celému lidstvu.“

Filosofii je Maria nablízku už svým žasnoucím leknutím nad andělským pozdravem. Je filosofii nablízku, když přemýšlí o smyslu andělových slov, když se ptá „jak se to stane“ a když mluví o svém „nepoznání“. Evangelista Lukáš dále zaznamenal, že při narození Krista se Maria divila vyprávění pastýřů a „uchovávala všechna ta slova a uvažovala o nich ve svém srdci“. Podobně zní slova, která Maria pronáší ke ztracenému a nalezenému chlapci Ježíšovi: „Synu, proč jsi nám to učinil?“ Opět tázání, opět proč. I Ježíš odpovídá otázkou: Proč jste mě hledali? Nevěděli jste. . .? Ano, nevěděli ani neporozuměli jeho tazající odpovědi, „Jeho matka“ – dodává Lukášův záznam – „uchovávala to všechno ve svém srdci.“

Mariin údiv, její „nepoznávám“, „nerozumím“, její tázání v dialogu „jak se to stane“, toto vše jsou také atributy filosofie. I filosofie žije údivem. I ona si uvědomuje nepoznané neznámo, tuší tajemství, klade otázky v očekávání odpovědí, které nechápe, ale o kterých přemýšlí a které uchovává ve svém srdci. Nezapomíná na svůj příběh. Nese dále své otázky a vrůstá svým meditativním přemítáním do

tajemství existence a bytí. Hluboká podobnost dvou cest poznávání mě upozornila na adventní směřování filosofie ke Slovu, které se stává člověkem. Mariino tážení „jak“ a „proč“ a očekávání odpovědi mi ukázalo, že i filosofie očekává odpověď na otázky, které přesahují její obzory. Aby zaslechla hlas bytí, musí v sobě vytvářet a zachovávat prostor mlčení. Mystická zkušenost přivedla svatého Tomáše k mlčení. To je poslední smysl jeho výroku o „slámě“. Pascal řekl, že vrcholem filosofování je mlčení. Svatý Augustin mluví o „silentium doctum“ a Mikuláš Kusánský o „ignorantia docta“. Jeden můj římský přítel mi kdysi řekl, že „mlčení je ontologická diference slova“, Mlčenlivost není němota. Mlčenlivost odhaluje oslovitelnost. Dialogická stavba našeho poznání i naší existence se opírá o mlčenlivou otevřenost ke slovu a ke Slovu. Kdo umí skutečně uvnitř duše mlčet, kdo má mlčenlivé čisté srdce jako Maria, ten také umí – a je to velké umění a velká kultura – slyšet oslovující hlas bytí, hlas druhých, hlas i toho „zcela Jiného a Druhého“. Slyšet, naslouchat a také poslouchat. Slovo „poslušnost“ se dnes moc nenosí. A přece je v něm skrytý paradox, mariánský paradox svobody. Filosofické „fiat“, tak jako Mariino „staň se mi podle tvého slova“ – je přece ve své podstatě poslušností Pravdě, která osvobozuje. Maria mi připomíná, že i naše poutnická a často kulhající filosofie je spojenkyní a přítelkyní, ochránkyní a množitelkou svobody.

Našel jsem u sv. Tomáše mariologický text. Může nám osvětlit vztah Marie k filosofii a teologii. „Nelze pochybovat o tom, že se blahoslavené Panně dostalo vynikajícím způsobem duchovního daru moudrosti a milosti ctností, jako rovněž milosti prorokování. Avšak nedostala je, aby všechny tyto a podobné milosti mohla užívat (usus), tak jako Kristus. Dostala však možnost užívat je přiměřeně ke svému stavu. Používala moudrost v nazírání podle Lukáše: „Maria však uchovávala ta slova a uvažovala o nich ve svém srdci“ (2, 19). Nepoužívala však moudrost na způsob vyučování. Ale mohla používat milost prorokování, jak je zřejmé z hymnu, který složila: „Velebí duše má Pána“ (III, 27, 5 ad 3).