

NÁBOŽENSTVÍ

Filosofové, kteří v českých zemích v meziválečném období pěstovali svůj obor, byli mnohdy i proti své vůli vtaženi do filosofických sporů vířících kolem nejrůznějších témat. Někdy byla odlišná pojetí prezentována klidně, nekontroverzně, jindy se výměna názorů neobešla bez emocí a invektiv. Nebylo tomu jinak ani ve sféře filosofie náboženství. Náš přehled je nepostihuje v komplexním záběru: pomíjí spory, které měly vnitrocírkevní či čistě teologický ráz, a podchycuje jen ty, které se zároveň dotýkají některé z filosofických otázek. Z tohoto důvodu jsme v čítance nepřiblížili napětí, které se koncem 30. let přiostrilo mezi novotomisty a novoscholastiky (v čele s J. Kratochvilem a jeho Vychovatelskými listy) pro modernistický blondelismus. Prostor jsme neposkytli ani vzájemným diskusím protestantských teologů, jež na stránkách meziválečných ročníků Křesťanské revue představují víceméně generační spor mezi stoupenci tzv. svobodného, liberálního (František Žilka) a konzervativního protestantismu (J. L. Hromádka). A necitujeme ani drobnou výměnu názorů na scholastickou filosofii mezi protestanty a novotomisty (1929).

V popředí pozornosti české filosofie stál od 80. let 19. století T. G. Masaryk a jeho dílo, k němuž se vyslovovali mnozí filosofové pozitivistického, idealistického i náboženského ražení. Masarykovy názory byly zvažovány rovněž v řadě otázek náboženského charakteru, neboť náboženství bylo neustále rozvíjeným tématem téměř všech jeho spisů. **Josef Tvrđý** byl Masarykovým žákem a podobně jako on neuznával náboženství zjevené, ale vždy mluvil o náboženství jako o svérázném lidském díle, jehož kořeny tkví v přirozených lidských citech, v přirozeném procesu hodnocení. Inspiroval se – tak jako mnozí další „naši“ autoři (F. Krejčí, E. Svoboda, R. I. Malý, B. Zbořil) – též Masarykovými úvahami o novém, všelidském náboženství. Věřil, že nové náboženství bude náboženstvím humanity, v němž nebude primární vztah člověka k bohu a věčnosti, ale ideál dokonalosti a z náboženství vyplývající mravní čin. Další z možných náhledů na Masaryka přibližuje kapitola z masarykovské monografie (1930) **J. L. Hromádky**, v níž evangelický teolog nachází odlišnosti Masarykovy filosofie náboženství od křesťanského myšlení.

Z řady uvedených textů můžeme vyčíst, jak někteří filosofové náboženství pojímali a jak o něm psali. **Emil Svoboda** v naší ukázce (1920) zastupuje filosofy, kteří dokázali prostě a přitom působivě promlouvat o existenciálních otázkách a mravních ideálech a povznášet. Svě náboženství považoval za filozofické, věřil spíše v transcendentální mravní řád a teleologii, vystupoval proti dogmatickému církevnímu náboženství i proti jednostrannému uctívání rozumu; výrazem Bůh označoval neosobní, věčnou a nepoznatelnou prapodstatu. **František Mareš**, polemik a kritik pozitivismu, je v tomto oddíle představen úryvkem z knihy Pravda v citu (1922), z něhož je patrné, že cestu k metafyzickým pravdám hledal v citu, intuici, a osobního Boha postulovat jako základ mravnosti. Iracionalista **Karel Vorovka** se zde objevuje jako autor stati Česká náboženská chudoba (1922). Ač sám se ke křesťanství nehlásil, církvím doporučoval, aby usilovným studiem především teistických filosofických soustav rozvíjeli a prohlubovali náboženské potence českého národa a posilovali v něm vědomí, že Boha potřebuje každý především pro sebe. Bez náboženských aspektů není ani Vorovkova stat' o Masarykově filosofii a jeho Světové revoluci, kterou jsme zařadili mezi texty masarykovské.

Další texty pojednávají o kompetencích vědy a víry, filosofie a teologie. **R. I. Malý** vložil do svého článku (1923) přesvědčení, že věda a víra se navzájem doplňují. Věda je sice poslední instancí v procesu poznání skutečnosti, ale lidské poznání je omezené. „Mezery“ v něm je třeba vyplňovat náboženskou vírou. Malý ve své metafyzice počítal s Bohem jako absolutním principem. Stať **Emanuela Rádl**a Filosofie a teologie má programní charakter, neboť byla otištěna v prvním čísle Křesťanské revue (1927), kterou k protestantství inklinující E. Rádl a J. L. Hromádka založili a spoluredigovali. Oba obhajovali svrchovanost teologie nad filosofií a vědou; Rádl dovozuje, že teologie potřebuje víru ve zjevení, kterou lze vědecky obhájit. Kdyby ji neměla, pozbyla by vedle filosofie důvod k existenci. – Proti tomuto názoru se ohradil nedogmatický pozitivista **Blahoslav Zbořil**. Náboženství měl za kulturní útvar a věřil v jeho budoucnost – v ideál absolutní dokonalosti, k němuž se člověk vědomě vztahuje. Polemiku vyvolaly rovněž další Zbořilovy články Náboženské vědění z hlediska noetického (1927) a Teizm a moderní věda (1928), které nebyly do čítanky zařazeny. V dalším textu odpovídá **Jan Patočka**, teologovi J. B. Součkovi, který v Křesťanské revui vyzval filosofy, aby spolupracovali s teology a pomáhali jim hledat princip jedné pravdy (1929).

Nemalou pozornost vzbuzovaly diskuse mezi filosofy a druhou generací našich novotomistů, pišících od r. 1929 do olomoucké Filosofické revue. Zpočátku kroužily diskuse kolem existence a náplně časopisu: samotný fakt, že revue vydávali dominikáni, stačil filosofům k tomu, aby ji přijímali přinejmenším s nedůvěrou. Dokládá to i noticka **Františka Krejčího**, na niž reagoval **Metoděj Habáň**. Z textů je zřejmé, že Habáňovo pojetí filosofie nebylo respektováno a časopis byl považován za teologický. Filosofická revue se zase netajila svými výhradami proti pozitivismu a vyslovovala se rovněž k filosofům, o nichž se domnívala, že neporozuměli scholastice a tomismu (či křesťanství). Na způsob vedení polemiky ukazuje recenze **Rudolfa Voříška**, který posuzoval knihu Zdeňka Smetáčka (1932). Své kolegy-filosofy tomisté nepřesvědčili ani průběhem mezinárodní konference tomistických filosofů, pořádané v Praze v říjnu 1932. Patočkův příkrý soud nad českým tomismem ani Habáňovu odpověď jsme do čítanky nezařadili, právě tak jako Habáňovu repliku na Patočkův článek o důkazech boží jsoucnosti u Tomáše Akvinského (ČM 1933 – FR 1934); kontroverzní názory Patočky a Habáně na Masarykovu filosofii náboženství tvoří samostatnou část oddílu Masaryk.

Další masarykovský badatel **František Fajfr** reaguje v článku *Philosophia ancilla theologiae rediviva* na Hromádkovo vidění Masaryka a vrací tak pozornost opět ke vztahu filosofie a teologie.

Emil Svoboda

Myšlenky o právu, etice a náboženství (Praha 1920, s. 193-197)

Podstata náboženství je povznesení člověka k Bohu, život ve znamení věčnosti, posvěcení životní dráhy vyšším uvědoměním. Vychovává nábožensky, kdo milující rukou rozhrnuje nános tělesného života, onu vrstvu popela, která dusí posvátnou jiskru v duši člověka. Je v každém z nás a toliko je třeba oprostít ji a rozdmýchat k osvobozujícímu, očišťujícímu žáru. Není účelno vychovávat nechuf k životu a kalit radost ze života. Člověk vpravdě zbožný je vesel vnitřní spokojeností, miluje slunce, zvířata, rostliny, miluje lidi. Skvělé je místo ve Výrostku (Dostojevskij), kde poutník Makar Ivanovič, vstávaje za svítání uprostřed polí a luk

před poutnickým místem, žehná milujícím rozpětím rukou i porosené trávě, i ptáčeti probouzejícímu se vstříc novému dni i dítěti, které zaplakalo v náručí matky. Dojemný je přímo poměr k přírodě u věrného vyznavače Kristova Františka z Assisi, který po životě plném odříkání zemřel tak nahý a chud, jak se narodil, jen vnitřně obohacen bezmeznou láskou ke všemu stvoření.

Jen tím se liší člověk osvobozený od ostatních, že se nedovede nezkaleně radovat z toho, co je vykoupeno utrpením a slzami bytostí jiných, že bolest přemoženého mu ničí radost z vítězství. Přijímá radost z rukou osudu, ale nečiní ji jediným účelem a smyslem života. Nešílí zoufalstvím v neštěstí, protože ví, že bolest je vychovatelkou – nezbytnou družkou pouti životní. Stává se vyrovnaným za různých okolností osudových. Dotyk věčnosti cítí při zrození dítěte i při smrti člověka, při pohledu na hvězdnou oblohu i na mlčící přírodu i na všechno stvoření země; ve znamení věčnosti dovede chápat veliká i malá dějství života vlastního i životů cizích. Mravní příkaz spravedlnosti a lásky slyší vnitřním sluchem při každém skutku svém i cizím a tímto příkazem pravdivě a neúprosně soudí všechno svoje konání. Vyrůstá nad život – je svoboděn, i když tělo poutá nemoc, bída, vězení. Cítí přítomnost boží v sobě, vědomě stává se nástrojem oné vůle, jež k němu promlouvá hlasem svědomí. Vůči němu je bez moci násilí světa, neboť nezasáhne tam, kde je soustředěn jeho jediný, svrchovaný zájem.

Jsem přesvědčen o tom, že začátek i konec náboženství v pravém smyslu slova je toto vyšší niterné uvědomění a z něho pramenící obrácení vůle novým směrem. Ale neméně jasně jsem si vědom i toho, že v této ryzosti nikdy nebylo a v dohledné době nebude náboženství majetkem lidských zástupů. Není pravda, že náboženství je vytvořeno kněžími, ale pravda je, že náboženství vytvořilo soustavy církevní a řády kněžské. Není možno rozšířit v davech náboženské uvědomění a z něho pramenící povznesení života na vyšší úroveň mravní bez symbolů – není možno vzněcovat prosté myslí bez zevních úkonů a předmětů určených k soustředění myšlenek, hnaných všedními zájmy. Vedle ryzí zbožnosti, která spočívá v povznesení myslí nad hranice hmotného života a ve zjemnělém, soustředěném chápání vnitřních hnutí svědomí, bude nadále žít mýtus, bohoslužba, soustava vyznání a obřadů.

Uměle vybudovaným soustavám konfesí nelze upřít velikého významu sociálního, mohutného vlivu na vývoj dějinný, a skutečně působí jako ledový tvrdý dotyk neživého vzorce, tvrdí-li se, že velkolepé zápasy o zevní projev myšlení náboženského jsou jen boje o mocenské, třídní a hospodářské zájmy lidských skupin. Takováto teorie patří do řady polopravd, nápadně neskutečných a omezených.

Úkolem náboženské výchovy však je, aby byl rozeznáván symbol od skutečnosti, zevní projev od vnitřní podstaty náboženství. Kde se mýtus a symbol ztotožňuje s podstatou, kde plnění příkazů konfesijních činí se rovnocenným se zbožností, kde zhmotnělého a sniženého náboženství používá se k účelům státním a politickým, kde se vyšší chápání života i obrácená vůle nahrazuje povrchním církevnictvím a modlářstvím – tam nastává degenerace náboženství a povstává znemravnění na místě mravního obrození.

Nejde o to, aby formální soustavy konfesijní byly odstraněny. To by byl marný boj a vedl by tak jako doposud vždy jen k opaku: k církevnímu fanatismu a rozmachu bojovného klerikalismu. Jde o to, aby škola chránila svobodu myšlení. Aby poskytovala zbraň proti zaslepující samovládě kněžství. Jde o to, aby mladé bytosti lidské bylo vštípeno to, co je podstatou náboženství, tak aby člověk, přejímaje učení soustavy církevní a podřizuje se kultu, nepozbýval možnosti vlastního úsudku, možnosti vnitřního vývoje. Aby se nestával duševně umrtveným vyznavačem

vnucených nauk, slepým nástrojem v rukou umíněného, ztuhlého, nesnášenlivého dogmatismu církve.

Dnešní době již neodpovídá soustava dvojí pravdy, jedné ezoterické pro zasvěcence, druhé exoterické pro lid. Je třeba, aby byla každému dána možnost přemýšlet o nejvážnějších otázkách života a smyslu jeho, nalézat jádro pod skořápkou, v níž je zaobaleno. K tomu cílí třeba směřovat zařízením, aby v prvním období výchovy uvedeno bylo dítě laickým, nepředpojatým učitelem k tušení tajemství života a světa, k hledání odpovědi ve vlastním nitru, k chápání souvislosti mezi zbožností a mravním citem, k počátkům náboženského myšlení bez zevních forem. V dalším období bylo by třeba ukázat vývoj náboženských soustav myšlenkových, jak se vytvářely na různých místech země, u různých národů a plemen. Ale podmínkou toho všeho i vrcholem je zavedení filosofie náboženství na školách vysokých.

Přítom není důvodu, aby byly společnosti církevní omezovány ve svém vývoji. Naopak. Je třeba ponechat jim možnost pěstování vlastních soustav a poučování věřících, arci mimo soustavu a mimo dobu školního vyučování. Zájem rozumového i mravního vývoje lidu mimo to nezbytně si žádá toho, aby stát podržel vliv na církve a řídil je směrem obecně prospěšným. Je třeba, aby byly vráceny svému skutečnému poslání, aby byly naprosto odloučeny od činnosti státní, je třeba, aby bylo usilováno o zamezení hněvného soutěžného zápasu mezi nimi. Proto je účelno podporovat snahy o jejich demokracii, znárodnění a nenáhlé sjednocení.

Na poli svobody zahyne všechno mrtvé dogmatické, vývojem překonané. Jádro prolomí nepotřebnou šedou skořápkou, vyklíčí, pozvedne se k slunci, aby zelenalo, rostlo, kvetlo a přineslo plod nadevše vzácný: uvědomění a mravní obrození lidu, porušeného zkostnatělým dogmatismem konfesí, znemravněného státním církevnictvím, oloupeného o zbožnost klerikalismem politickým, který je svatokrádeží na tom, co jmenujeme v pravém slova smyslu náboženstvím.

Josef Tvrđý

Filosofie náboženství

(Brno 1921, s. 69-77 a 121-130)

Stanovit definici pojmu náboženství patří k nejtěžším problémům ve filosofii i vědě náboženské. Obtíž vzniká jednak odtud, že náboženství nám není dáno jako něco pevného, stabilního, nýbrž je ve stálém vývoji, jehož jednotlivá stadia jsou dost značně navzájem vzdálena, jednak odtud, že dokonce některá vývojová stadia nejsou právě na základě této odlišnosti od druhých některými badateli pokládána za náboženství. Při této rozsahové neurčitosti je patrné, že definice tu nemůže být ničím jiným, nežli počáteční hypotézou, která teprve dalším výkladem má nabýt objasnění. A tu nejsprávnější definice bude asi ta, která dovede obsáhnout a vysvětlit nejširší okruh náboženských jevů. Vždy je slabou stránkou definice náboženství, musí-li vylučovat celou řadu jevů nazývaných náboženstvím. – Bylo by takřka mrháním času a papíru, kdybychom se chtěli obírat všemi definicemi, které o náboženství byly podány. Každý filosof, každý badatel náboženství má takřka svou definici. Za naprostý anachronismus pokládáme definice a úvahy etymologické, neboť slova zůstávají stejná, i když význam myšlenkového obsahu jim odpovídajícího se radikálně změnil. (...)

Jediný znak, který je všem náboženstvím společný a který tedy může být podkladem definice, je rozlišování věcí a dějů, resp. osob na *posvátné a světské*

(profánní), jak zcela správně uvádí Durkheim. Tak dostaneme skutečný znak, kterým můžeme charakterizovat všechny náboženské projevy od nejnižších až do nejvyšších, a nejsme nuceni vylučovat z pojmu náboženství ani projevy náboženství čistě individuálního. Každý náboženský člověk se pozná právě podle toho, zda mu je něco svatým čili nic. (...)

Vědomí svatosti by bylo duševním stavem charakterizovaným nejvyšším složeným citem (popřípadě smíšeným, kde některý citový prvek vyniká), který se jeví proti stavům lhostejným jako jejich protiklad. Z toho dále následuje, že tento stav nebude u všech lidí stejný, neboť ne každý člověk je stejně schopen citu svatosti; složenost citová předpokládá totiž zvláštní koncentraci duševní energie, jíž jsou schopni nejvíce géniové. Vedle citů nejčistší svatosti, která jeví jednoduchý složený cit, jsou pak rozmanité city smíšené svatosti, v nichž vyniká některý prvek jako strach a které znamenají, že proces koncentrace nebyl úplný. Z tohoto hlediska chápeme též význam sociálního prvku pro náboženství. Lidé již instinktivně cítili, že společenským stykem tato koncentrace je podporována, neboť obyčejný člověk je schopen této koncentrace citové pouze ve společnosti. Tyto složené city nabyvše zvláště společenským stykem neobyčejné intenzity a přecházejíce ve vášně, vyžadovaly silného vnějšího výrazu, který je počátkem náboženských obřadů. Poněvadž obřad mohl svými gesty sugerovat tento cit druhým, popřípadě opětováním na základě citové paměti, jež se také od intelektualistických psychologů popírá, navodit bývalý složený cit, nabyl záhy neobyčejného významu sociálního. Vedle toho vyhledával člověk v jednotlivých představách předmět, na který by svůj cit přenesl, a tak vznikaly představy posvátných předmětů, jejichž sociální význam je eminentní. (...)

Na základě tohoto rozboru dostaneme definici, která právem dává důraz na původ náboženství, tj. individuální duši lidskou, avšak nezanedbává ani prvku sociálního. *Náboženství znamená koncentraci hodnot lidských a jejich objektivaci.* (...)

Objektivace znamená každé znázorňování náboženského vědomí navenek jako v obřadě a kultu, dále v určitých představách symbolických a dogmatických a konečně v mravním jednání. Tím ovšem není řečeno, že tato objektivace musí být pro všechny doby stejná a že by tudíž kult a mýtus tvořily podstatnou známku náboženství. Na základě své definice odmítáme též definici Pertoldovu, která sice jeví pokrok proti definici Krejčího, nicméně nevystihuje celého bohatství náboženského života, uvádějíc jej na jediný prvek závislosti.¹ Zato úplně se shoduje naše definice s definicí Masarykovou, kterou podává ve spise *V boji o náboženství*: „Náboženství je centrální a vůdčí duchovní silou životní, je úsilím o život nový, o nové vyšší životní hodnoty.“ (...)

Nové náboženství nemůžeme vytvořit, tvoří se samo v duších lidských jakožto nejvyšší hodnota všech kulturních ideálů, a je zde. Nám jedná se pouze o jeho nalezení, o uvědomění si ho a očistění ode všeho, co neodpovídá dnešní kultuře a jejím ideálům. Neboť v dnešní kultuře a její harmonii ideálů vidíme jediné měřítko, jediné apriori, kterým můžeme měřit hodnotu náboženství.

Náboženství je nám dáno nejprve církvemi, které tvoří společnosti k pěstování náboženského života. Avšak to je právě charakteristikou dnešních církví, všech, i protestantských, že hluboký a nový (dnešní kultuře odpovídající) náboženský život se děje vlastně mimo ně. Církev neuspokojují moderního náboženského člověka jednak ze stránky rozumové, jednak ze stránky morální a společenské. (...) Tak zůstává moderní člověk omezen na sebe sama ve svých náboženských snahách a na volnou součinnost lidí stejně smýšlejících. Ovšem nepopíráme, že dosud je v lidstvu silný rozkol, že mnoho lidí si představuje náboženství tak, že je to něco odděleného

od života, a církve je svoji organizací v tom podporují. Je to tzv. sváteční náboženství, o němž tak často se zmiňuje Masaryk. (...)

Moderní náboženství je daleko od toho, aby bylo sdíleno většinou lidstva. Ohromná většina lidstva žije nábožensky ještě v minulosti. Avšak náboženství menšiny, které se stane náboženstvím budoucnosti, je tu a je to *náboženství humanity*.

Náboženství humanitní znamená, že středem a cílem jeho snažení je *ideál člověka*, neboť vidí, že právě člověk a jeho nitro je zdrojem a cílem veškerého života náboženského. Ideálem humanitním není však popřen vztah člověka k světovému celku, k bohu, k věčnosti, avšak netvoří hlavní součásti náboženství moderního. Kdežto stará náboženství kladla důraz na cit závislosti a z něho vyplývající pojem boha, moderní humanitní náboženství klade důraz na ideál dokonalosti a z náboženství vyplývající mravní čin. (...)

Náboženství humanitní je univerzální. Nad stát, nad národ klade ideál společnosti lidské, vytvářející v míru kulturní hodnoty. Poněvadž ovšem je projevem naší nejnuitnější hodnoty, je eo ipso národní. Běřeme-li národ v pozitivním smyslu jako přirozenou jednotku kulturní, nemůže náboženství humanitní dostat se do rozporu s otázkou národní a jejími povinnostmi. Je-li cit národnostní jen citem příslušnosti k určitému kulturnímu celku, pak může jako všechny ostatní hodnoty být náboženstvím humanitním jen zmocňován a zesilován. Náboženství humanitní je vzdáleno planého internacionalismu, který přehlíží význam otázky národnostní a myslí, že ideál lidstva bude moci nahradit úplně ideu národnostní. To je analogické stanovisko, jaké zaujímal původní asketický ideál náboženský k jednotlivým hodnotám, jejichž význam však vývojem doby musil uznat. Náboženství humanitní může se dostat do rozporu pouze s národním egoismem, symbolizujícím národní cit v určitých představách, které pak mají též význam v národním životě jako dogmata v životě náboženském. Tzv. „sacro egoismo“ je pravým opakem náboženství humanitního, které připouští pouze národní obranu proti národnímu egoismu. Právě v náboženství humanitním nalézá národní cit svoji korekturu.

¹ František Krejčí v hesle Náboženství v Ottově slovníku naučném definoval náboženství jako „(obřadné) ctění bytostí nadpřirozených“. Otakaru Pertoldovi náboženství bylo „city provázené a jimi určené vědomí závislosti na něčem, co na onom stupni kulturního vývoje člověka přesahuje jeho schopnost poznávací a které pod vlivem oněch citů vede ke snaze buď obměnit nebo aspoň vykonávat nějaký vliv na předmět oné závislosti“ (Základy všeobecné vědy náboženské, Kladno 1920, s. 39). – Za svého domácího předchůdce v uvažování o „novém náboženství“ Tvrďý pokládal – ovšem vedle T. G. Masaryka – Ladislava Kunteho, autora knihy Vznik nového náboženství (Praha 1919).

František Mareš
Pravda v citu
(Praha 1922, s. 46-52)

Náboženství plyne z přesvědčení, že *bytuje pravda*, nepodmíněná, neproměnná, absolutní, věčná pravda. Toto přesvědčení se zakládá na citu, jímž člověk prožívá své vlastní bytování jakožto *mravní osoba*, účastná pravdy a zavázaná svobodně uznanou povinností *držet pravdu*, jakožto člen nadlidského duchového řádu pravdy. Lidská osoba, duchová bytost, cítíc se účastnou pravdy a zavázanou pravdě, poznává pravdu přímo, podle rysů pravdy jí samé vlastních; poznává pravdu neúplně,

ale přece s plnou jistotou. Toto poznávání pravdy je zcela jiného řádu, než vědění o světě a jeho vztazích, neboť se zakládá na citu přímého prožívání, v němž kotví také jistota všeho vědění o světě. Poznávání pravdy není vědění o pravdě, nýbrž jejím přímým prožíváním, vnitřním přesvědčením o pravdě.

Podle rysů vlastních lidské osobě je pravda *duchové povahy*, je jedna a jednotná, tvoří sama v sobě celek, je vědomá sebe, bytuje o sobě jako *osoba*, jejímž slabým odleskem je osoba lidská. Závaznost mravního zákona z nadlidské autority, ježto závaznost nepodmíněná, může být myšlena jen jako mravní závaznost mezi osobami, mezi lidskými osobami a nadlidskou osobou. Neboť ku pravdě neosobní a bezvědomé, myšlené jako *absolutní substance*, která trvá ve všech proměnách vesmíru, nemůže se cítit lidská osoba zavázána žádnou mravní povinností. Kdo myslí pravdu jako absolutní substanci, musí obmezit mravní zákon jen na lidstvo, bez nadlidské nepodmíněné a naprosté závaznosti, a uzнат mravní dobré jen za relativní a podmíněné, platné jen pro lidstvo.

Tak dospívá lidská mravní osoba, poznávajíc sebe samu v plném sebevědomí, ku přesvědčení, že *pravda je bůh, osoba*; že mravní závaznost znamená shodu lidské vůle s vůlí boží; že touha po pravdě, již prahne lidská mysl, je touha poznat *celost*, naznačenou v lidské mysli necelými rysy, celost pravdy, dobroty a krásy, zosobněnou v bohu. Náboženství, výraz této touhy, je soubor ideálů plné pravdy, dokonalé dobroty a krásy, spolu se svobodným uznáváním povinnosti řídit své smýšlení a konání podle těchto ideálů, konat dílo pravdy, třeba i nevystihlo její plnosti a celosti. *Lidská díla podle pravdy* jsou pravou *službou boží*. Velebit a uctívat boha slovy a obřady je dobře pro povzbuzení člověka k vlastnímu božímú dílu; ale zůstává-li na pouhém velebení, jakoby ono samo již bylo „službou boží“, tak aby vlastní dílo pravdy, člověku velmi obtížné, mohlo být opomíjeno, to je jako modloslužba. Je-li blaženost boží dokonalá, nezmějš se lidským velebením; bohu netřeba lidské slávy, lidem však třeba konat božské dílo, plnit vůli otcovu, žít podle pravdy. (...)

Náboženstvím není ani filosofie ani věda; a nejméně je náboženstvím *věda o náboženství*, jako není mravností věda o mravech. A také konečně ani *pouhá mravnost* sama není náboženstvím.

Neboť je možná mravnost i *bez boha*, mravnost z rozumu osvíceného pozitivní vědou. Ale může to být jen mravnost *relativní*, s pouze lidskou závazností. Kdo uznává jen jednu pravdu, a to jen pravdu *vědecky ustanovenou*, nemůže dospět než jen k relativní mravnosti; bude požadovat *vyšší mravnost*, jakoby se mravnost *vyvíjela*; a to mravnost lidskou, *humanitní*. Na základě vědeckého poznání bude odmítat všechnu *mytologii i teologii*, všechnu náboženskou citovou *mystiku*: a tou je přece též pojem *boha* jakožto *osoby*. Takovéto *náboženství bez boha* je, jako *psychologie bez duše*, nevyhnutelným důsledkem pozitivismu, spoléhajícího jen na rozum a vědecké poznání a odmítajícího *citový mysticismus* jako *slabost*. Takové náboženství předstíral *Baruch Spinoza*, klada na místě boha *absolutní substanci*, s atributy rozprostření a myšlení, substanci kolotající v neustálých proměnách ve věčném kruhu. A podle toho je náboženství co do obsahu řešením problému věčnosti, nejen teoretickým, nýbrž i praktickým, je *životem sub specie aeternitatis*.

Takovéto náboženství, kladoucí na místě boha *věčnost*, na místě citové mystiky *rozumovou antinomií*, srovnává se s mravností podle rozumu, i s *rozumnou láskou k bližnímu*, již lze výhodně zakrýt *láskou k lidstvu*. Ale prozrazuje *slabou mravní osobu* a mravnost *velmi relativní*. Sebevědomí mravní osoby zakládá se na *citu*, jímž se prožívá vlastní bytování a působení v neustálých proměnách života; a na citu naprosté závaznosti mravního zákona, jemuž člověk těžko a nedokonale činí zadosť, ale podle něhož sebe sama přísně soudí. *Lidská osoba* je tedy bytost

iracionální, mystická, rozumu nepochopitelná a smyslům nepřístupná; ale pochybovat o její *pravdivosti* může jen člověk slabého sebecitu a slabého mravního přesvědčení. *Silná mravní osoba* znamená vyvrácení všeho racionalismu i ateismu; neboť se povznáší do říše nadsmyslné a vede k bohu.

Ateismus zapouští kořeny nejspíše v půdě *teologie*, jakožto *vědě* o bohu. Neboť teologie přijímá důkaz *nadpřirozeného zjevení*, jímž bůh dal o sobě zvláště vědět některým lidem. Avšak to nestačí k *vědeckému* důkazu, o jehož platnosti by se mohl přesvědčit každý kdykoliv. I ve vědě třeba věřit *autoritám*, nelze každému zvláště ověřovat vědecké poznatky; ale musí to být kdykoli každému možné; vědecká autorita může být kdykoli kriticky přezkoumána. Vylučuje-li teologická autorita každé kritické přezkoumání, nemůže mít váhu autority vědecké. Právě-li se v nějakém teologickém učení: prorok hlásá, že se mu zjevil bůh; proto nutno mu věřit, neboť jako boží prorok nemůže lhát; tu z takové křivé věty snadno vyrůstá *ateismus*, ačkoli věta sama nic nedokazuje proti jsoucnosti boží; ukazuje jen křivost lidského myšlení. Teologie opírá se také o *přirozené zjevení boží*, každému člověku přístupné. Ale tu zase hned přednáší svou výhradu: v přirozeném zjevení, které zkoumá filosofie, a v nadpřirozeném zjevení, které poznává teologie, zjevuje se týž bůh; nemůže tedy filosofie odporovat teologii; a ježto nadpřirozené zjevení má vyšší hodnotu než přirozené, nemůže pravá filosofie odporovat teologii, naopak, má jí sloužit. A odpor proti této zásadě zase svádí k ateismu. (...)

Ateista nevěřící v boha, poněvadž ho nenalézá dalekohledem nad hvězdami, může uznávat boha, jenž ho zavazuje mravním zákonem, a ctít boha plněním tohoto zákona, třebaš i tuto *nadlidskou duchovou autoritu* nenazýval bohem; neboť čistý pojem boha lidé odedávna znesvěcují všelikými lidskými nepravostmi.

Karel Vorovka

Česká náboženská chudoba

(Ruch filosofický 2, 1922, č. 1, s. 8-13, č. 2-3, s. 7-13)

Je velmi nesnadno říci, v čem spočívá náboženský majetek národa, v čem náboženské bohatství, a v čem chudoba. Při nesmírné složitosti života náboženského měl by se odhad provést pomocí statistiky, sociologie, historie, estetiky, filosofie, teologie. (...) Odhad, kterého se zde odvažuji, činím z hlediska filosofického, a jde mně o naše spisy teologické a filosofické. Dříve však považuji za nutno nezamlčet, že kromě naší tragické historie a kromě všech živoucích a nábožensky cítících našich srdcí, největší náboženské bohatství vidím v našem krásném písemnictví, a to i tam, kde pravdivě ukazuje naši náboženskou chudobu. (...) V naší krásné literatuře *opravdu je veliké náboženské bohatství*, které jistě nezůstane nezúročeno.

A jak je tomu s naší literaturou teologickou a filosofickou? Pohlédněme především na produkci katolickou. Ať již čtu teologická učená díla profesorů teologické fakulty nebo se probírám ročníky katolických revuí či se ohlížím po literární tvorbě, nevidím než věci v nejlepším případě prostřední, mnohem více však podprostřední. K oné intelektuální a citové výši, jíž se může právem honosit katolictví francouzské, má naše katolictví ještě velmi daleko.

Také u českých evangelíků jsou dosavadní literární výsledky a umělecké pokusy celkem vzato chudé. Uvážím-li však početně malé poměry, z nichž tvoření vyrůstalo, a setkávám-li se napořád v české církvi bratrské s lidmi výborně a moderně vzdělanými, nabývám víry, že tento strom přinese ještě vzácné ovoce. Nespokojenost

s výsledky stávajícími ve vlastních řadách bude zárukou, aby nepronikla hniloba ke kořenům tohoto kmenu.

Pokud se týče církve československé, jde o první počátky hnutí, u jehož kolébky stojí ideová nejednotnost a chudoba, připomínající nedomyšlenost utrakvismu. Na počátku války se však ukázalo, že někdy lid rychleji a správněji najde první orientaci, než složitě uvažující politikové, a cosi obdobného snad je možno i ve věcech náboženských. Proto považuji za správné to stanovisko, jež k církvi československé zaujal R. I. Malý ve své knize Akord motivů náboženských a sociálních.

Pro všechny naše církve považuji však za nejvyšší důležitou, aby vývoj k novým náboženským statkům i rozvoj odvěkých náboženských potencií povzbudili *usilovným studiem filosofie*.

Mezi různými filosofickými směry – teologu třeba je znát všechny – jsou ovšem některé, jež buď náboženskost docela hledí z mysli člověčenstva odstranit, aneb alespoň svým jednostranným psychologismem a sociologismem ji uvádějí na písčnou poušť, na níž nelze učinit kroku. Ku prohloubení náboženskosti mohou přede všemi jinými přispět takové filosofické soustavy, které zasluhují názvu *teismus*. Aby nepovstala hádka o slovo a nebylo mně vyčítáno, že přeceňuji katedrovou filosofii, uvádím jako příklad teismu velmi mocně působícího jména dvou amerických filosofů: *William James* a *Josiah Royce*.

Ted' však položím otázku, jež nás zavede k jádru mých úvah. Máme v české filosofii zastoupen nějaký důsledně domyšlený a do podrobností propracovaný *teismus*?

Máme Masaryka, teistu věřícího v osobního boha a v nesmrtelnou duši, který však nám nechtěl nebo nemohl vybudovat celou teistickou svatyni. Co tu říkám, nebudiž považováno za domýšlivou výtku! Musil bych se vyšplhat na ramena filosofických velikánů, abych mohl Masarykovi vytýkat, co psát měl a co neměl. Uznávám hluboké vnitřní i vnější důvody, jež Masaryk naznačuje slovy: „V otázkách celkového názoru na svět, v otázkách o posledních věcech člověka není ovšem a nemůže být kompromisů. Není zvykem mým o věcech těch mnoho mluvit a víru svou házet na pospas našeho liberalismu a klerikalismu, a proto jen prostě opakuji, že jsem rozhodný odpůrce materialistického názoru na svět.“ [Česká otázka, odst. 90.]

Masaryk učinil velmi mnoho tím, že od počátku [Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, 1881] svojí činností po celý život vždy důrazně prohlašoval potřebu a nutnost náboženské víry pro jednotlivce i pro společnost. Ačkoliv se musil namáhavě osvobodit od katolictví, přece jen nepropadl osudu tak mnohých, aby uvázl na pouhé negaci. V době, kdy ze všech stran byly teismu podráženy nohy vzrůstajícím materialismem, monismem, pozitivismem atd., v době té bylo potřebí zvláštní pronikavosti, duševní neodvislosti a osobní odvahy, aby filosof požadoval *náboženské* doplnění a dovršení světového názoru. (...)

Neurčitost, kterou Krejčí vytýká slovům Masarykovým, postihuje dle mého mínění zčásti také ony výroky, kde Masaryk odhaluje svojí víru v osobního boha a v nesmrtelnost duše. Obráží se tato neurčitost v náboženské nevyhraněnosti Drtinově a poskytla Krejčímu příležitost, aby se v témž pojednání pokusil přejinačit Masaryka z idealisty na pozitivistu! Krejčí chtěl s Masarykem usmlouvat jen dvě podřadné věci, *totiž osobního boha a nesmrtelnost duše!* (...) Krejčí ve své snaze převést Masaryka k pozitivismu podceňoval tu velikou nesnáž, že Masaryk činí podstatný rozdíl mezi náboženstvím a mravností. (...) Pamatuji se ještě na jiné místo z Masaryka, kde se zcela jasně říká, že pravý poměr člověka k člověku sub specie aeternitatis může být nalezen teprve poměrem člověka k bohu!

Právě tento poměr člověka k bohu, právě to, co dle dávné definice Lactantiovy je podstatou náboženství, právě to, co z panteismu nebo deismu činí teismus, tento esenciální náboženský činitel pořád ještě není v naší české filosofii promyšlen a dosti jasně formulován. Řekněme si tedy upřímně pravdu: *V této věci jsme chudí.*

Bylo tomu dříve jinak? Nikoli! Je to náš starý nedostatek. Poslyšme, co praví E. Denis o Husovi: „Čechové od první chvíle pozbyvše svého vůdce, který spíše stkvěl se ctnostmi mučedníka nežli duchem zakladatele náboženství, nepoznali ani nepřijali nikdy logických důsledků své smělosti.“ [Konec samostatnosti české, s. 8.]

Ano, rozumná důslednost, rozumová, metodická a systematická průbojnost myšlenky, to chybělo vždy naší teologii i teognosi. Považme jen, že Hus filosoficky obsahoval méně než Wiclef, a že Wiclef filosoficky mnoho neznamenal! Chelčický byl duch mnohem původnější než Hus, ale právě jako Hus, a za tehdejších poměrů zcela přirozeně, mnohem více dbal o poměr člověka k člověku než o poměr člověka k Bohu. Je sice pravda, že křesťanství, předpisujíc pro všechny stejnou dráhu ke spáse, velmi omezovalo volnost samostatného, přímého, osobního vztahu k Bohu a vylučovalo právě to, co dle M. Broda je vynikajícím přívlastkem židovství. Avšak když už Hus a Chelčický myslili svobodně, proč užili myšlenkové svobody skoro výhradně k řešení problémů, jež bychom mohli nazvat organizačními, popřípadě socializačními? – Patrně byli k tomu nuceni neodkladným nátlakem okolností a nemohli jednat lépe; že však takovýto nátlak zatěžuje naše nejlepší lidi, to je naše škoda.

Je mně tu upřímně doznat, že Němec, mistr Jan Eckhart, který také několik roků řídil obnovu dominikánských klášterů v Čechách (1307-1311), působí na mne jak nábožensky tak filosoficky více než Hus. Hus byl posilován ve svých ideách hnutím novoaugustinským, ale Eckhart šel i k novoplatonským pramenům Augustinovým. Hus dává nám především příklad mravní, jak máme jednat, majíce své náboženské přesvědčení. Toužím-li však naplnit svoji mysl obsahem, který by mohl se stát předmětem mojí víry, půjdu pro obsah spíše k Eckhartovi než k Husovi.

A jak u Komenského? Maje sám ve své porouchané lampě bídě blikající plamének, mohu snad zpupně tvrdit, že světlo, které zářilo v temnotách Komenského, ztrácí se v záři našich půlwattovek? Popíral bych tím prostě sílu evangelia – a toho se přece neodvážím, i když se za křesťana nepovažuji. Zamýšlím se však nad faktem, že sice pod jménem Komenského spojujeme se v rozmanitá těžařstva na exploataci bohatého dědictví, že však utříděním rudy zaměstnání jsou ponejvíce, kteří dle svého světového názoru nutně považují náboženský základ Komenského za vrstvu jalového kamení. Zato nemohou popřít, že filosoficky znamenal Komenský mnohem více než Hus nebo Chelčický. Ale přetížen jsa úlohami, z nichž každá jediné sama o sobě byla by lidi mého filigránského typu proměnila v absolutní nicky, nedopracoval se filosoficky takové jasnosti, jako jeho světoví současníci Descartes nebo Malebranche. [Zde je mně připojit dvě poznámky. – Doufám, že dr. K. Čapek uchystá sbírku esejí, která by také obsahovala jeho znamenitou paralelu mezi Descartem a Komenským, skeptickou střízlivostí jednoho a mystickými prognózami druhého.¹ – Zakotvit filosoficky a nábožensky v kartesianismu, tuto myšlenku R. I. Malého, považují za hodnu největší pozornosti.] Komenský je příliš zaměstnán poměrem člověka k člověku, organizuje církev, společnost, vědu, školu.

Nedovedu posoudit, zda-li může česká církev bratrská ve 20. století navázat nábožensky přímo na Komenského. Že však filosofický teismus musí hledat opory docela jinde, to považuji za jisto. Po této stránce vždycky jsme byli chudí a dosud jsme chudí.

Zase znovu každému z nás hrozí odvěký osud, že se budeme více starat o organizaci církví než o vlastní náboženské obohacení a prohloubení. Že budeme hledat poměr člověka k člověku, nedbajíce o poměr k Bohu. Že za přístup do církví budeme ochotně platit svojí individualitou, falešně se domnívajíce, že za malý vklad – opravdu malý! – získáváme mnoho. Naše náboženskost se povážlivě schyluje k svatouškovskému altruismu, který stále hledí na druhého a hlídá druhého, zda-li jeho způsoby dobře zapadají do předepsaných církevních a sektářských manýr. I v náboženství je třeba egoismu. Nestaneme se náboženskými, dokud *pro sebe* nepocítíme potřebu náboženské podpory.

Potřebujeme Boha k životu i k smrti. Jsme potřísněni všemi hříchy a nepravostí zapsaly se trvale do našeho organismu; hnušíme se sami sobě a vědouce, že nelze odčinit, co jsme spáchali, nemáme odvahy věřit ve své obrození. V tu chvíli pestrá společnost sebevrahů začne se o nás ucházet. Na každém kroku, na ulici i na mostě, ve dne i v noci vnucuje nám své sugestivní a důmyslné reklamní obrázky. Ani církev nabízející rozhrěšení, ani církev svolávající trest na hlavu hříšníka nezadržely by nás, kdybychom nevěřili, že Bůh poskytne nám dokonalejší spravedlnost, než jakou sami si chceme dát.

Jsme slábi a bezmocni, naše úsilí se láme o cizí hloupost i zlobu a o naši vlastní křehkost. Žádná církevní organizace neopatřila by nám základní podmínku životní, totiž naději, kdyby mezi námi a Bohem zůstal věčně stát člověk.

Docela sami odejdeme z tohoto světa, i kdyby celá církev se modlila u našeho smrtelného lože. Stává se ovšem, že umíráme společně a v celých hektombách. Paluba života neodvratně se s námi potápí do ledového oceánu smrti. Člověk je stále člověku vlkem a to i uvnitř církví a organizací. Zjevně i tajně zápasíme o místa v člunech, které se s námi i s našimi dětmi neodvratně také potopí. Jediné náboženství jakožto vztah k Bohu může způsobit, abychom v slavnostním okamžiku bližící se společné smrti potlačili bestialitu a zapěli s cestujícími tonoucího Titanicu: „Blíž k Tobě, Bože!“

¹ Čapkův esej *Filosof na Bílé hoře* z Národních listů 9. listopadu 1919 byl nově otištěn ve XIV. svazku Spisů K. Čapka *Od člověka k člověku I*, Praha 1988.

R. I. Malý

Věda a víra

(Ruch filosofický 3, 1923, s. 158-166)

Toužíme poznat *celou* pravdu o skutečnosti. Cílem našeho úsilí poznávacího je: vědět všechno. *Vědět*, nikoliv jenom věřit, nikoliv jenom domnívat se. *Věda* je poslední instancí našeho poznávacího prahnutí. Ale nikoliv instancí jedinou. Pokud nám někdo naprosto nesporně nedokáže, že již o skutečnosti víme všecko, co vůbec vědět možno, že již tu není nic, čeho naprostou pravdu bychom neznali, potud vedle *vědy* s její metodou smyslovou, zkusmou i početní, a vedle *filosofie* s její metodou evidenční i čistě logickou – povždy tu ještě bude také *náboženství*, které nám mezery v našem vědění doplňuje *vírou*.

Filosofie, věda i náboženství, všechny tyto hlavní složky našeho díla poznávacího – byť měly různou metodu – jdou za touže jedinou pravdou o skutečnosti. A proto mezi nimi nesmí a nemůže být propast. Není mezi nimi propast, nevylučují se navzájem – ale doplňují. Mohou a musí se, ovšem, navzájem

opravovat, ale nikdy se navzájem nenahradí. Věda může usvědčit víru z toho neb onoho bludu, když pro to má své nezvratné důkazy, a na náboženství je, aby od vyvrácených „pravd“ ihned upustilo. Ale úplně nahradit víru věda by mohla jen tehdy, kdyby již všechno věděla a kdyby pro všechno již měla nezvratné důkazy.

A podobně náboženství: náboženství doplňuje vědu tam, kde věda dosud nestačí. Ale úplně nahradit vědu víra by mohla jen tehdy, kdybychom ještě vůbec nic pozitivně nevěděli a kdyby vůbec nám nebylo možno něco pozitivně vědět. (Anebo kdyby bylo skutečné, nesporné, prokázané boží „zjevení“ *všeho* – ale pak by to vlastně již nebyla víra, ale věda.)

Item filosofie: Jsoucnost boží není pravda v pravém slova smyslu vědecká, nýbrž „jenom“ evidenční, tedy spíše *filosofická*. Ale náš posmrtný život – to již není tak zcela ani pravda evidenční, to již není „pravda“ ani vědecká ani filosofická, nýbrž jenom náboženská. To již je jen *víra*. Takový je poměr těchto *složek*.

Náboženství je složka nejširší, je jaksi základem všech složek ostatních, veškeré kultury: bývalo a zvláště pokaždé *být má* – syntézou víry a všeho dosavadního poznání vědeckého a filosofického; bývalo tomu tak aspoň ve starověku, bývalo tomu tak ve středověku. Rozpad těchto tří hlavních kulturních složek na samostatné celky, příkře, ba propastně od sebe oddělené – je úkaz umělý, nezdravý a čistě moderní. A vlastně jenom souhlasí s moderním rozpadem duševní totality. (...)

Náboženství nikdy nesmí a nemůže stát *lhostejně vedle vědy a filosofie*, nýbrž naopak musí s nimi žít v nejtěsnějším kontaktu, musí se jimi stále obohacovat, musí je jaksi stále do sebe vstřebávat. Vždyť právě náboženství a náboženství především – je touha po absolutním poznání, neboť chceme-li pro absolutno žít, musíme o něm též něco vědět; a k témuž cíli přece i dobrá věda a dobrá filosofie spějí, neboť absolutno je jen jedno.

Náboženství nemůže být jen rozvojem „lásky“, totiž pouhého „citu“ v individuální duši, jak, zčásti podle sv. Pavla, jsou náchylny věřit zvláště některé sekce protestantské. Neboť duši není možno rozdělit na kusy. Každý člověk zároveň nejenom cítí, ale i myslí. A co činí lásku nebo vůbec ten který cit tím určitým citem, je – myšlenka. Bez myšlenky „náboženský cit“ by byl jen planým subjektivním pláním, ne však čímsi, co směřuje k univerzálnímu bytí. Cit se musí vázat na myšlenku, a proto skutečně také vůbec není normálního náboženství, jež by bylo bez – intelektualismu. Každé náboženství má nějaký společný majetek intelektuální, který přechází z pokolení na pokolení a od člena ke členu, aby tu v každém ukojoval i vzněcoval soukromý cit a soukromé úsilí o pravý život. Náboženství pokaždé bylo *společným* úsilím lidské rodiny o pravý život a tudíž také o pravé poznání. Mystik, pokud se oddával jen svému soukromému sentimentalismu, býval pokaždé pokládán za kacíře a právem, neboť touže po citovém „splynutí s Bohem“, stahoval se jen do svého fyziologického já a tíhl spíše k panteismu než k Bohu...

Náboženství je úsilí o pravý život. A pravý život předpokládá pravé poznání. Všichni příslušníci určitého náboženství ovšem nefilosofují. Jsou mezi nimi i velmi prostí lidé, jejichž náboženskému citu po celý život stačí jen určitý ritus a katechismus. Ale právě tento ritus a tento katechismus – jsou jenom popularizací určité teologie, totiž: určitého souhrnu vědy a víry a filosofie, kterýžto souhrn vytvářejí a udržují nejmoudřejší z církve. A na nejmoudřejších z církve tedy je, aby společný intelektuální majetek církve nejenom neupadal, ale aby naopak byl stále lepší a lepší. Na nejmoudřejších z církve je, aby církevní poznání pravého života, Boha i veškeré skutečnosti – nejenom nebylo horší než poznání mimocírkevních vrstevníků, ale aby naopak stále se zvětšovalo a zdokonalovalo. Všecky církve co jich kdy bylo neupadaly proto, že by upadal náboženský cit jejích příslušníků – vždyť

lidská touha po pravém štěstí nikdy neklesá – ale upadaly proto, že poklesl stupeň jejich intelektualismu, že zemdlely na cestě za pravým poznáním, že se oddaly panování, užítkařství, klidu, pohodlí, a že poznání mimocírkevní, ať vědecké nebo filosofické, se ocitlo na vyšším stupni a církve se nechtěla nebo nedovedla s ním vyrovnat.

To ovšem neznamená, že by náboženství se mělo přizpůsobovat *každé* nové „vědecké“ teorii a *každé* nové „vědecké“ domněnce, jakmile jen ji někdo vymyslí a jakmile doba v ni uvěří. Nikoliv, naopak: náboženství může a má odmítat každou „vědeckou“ teorii, jež není nesporně prokázána a jež nadto snad ještě i odporuje některým pravdám evidentním, jako je například pravda o boží jsočnosti. Co však, má-li náboženství zůstat živým, je nezbytno, toť – aby bylo ve stálém styku s dobou, aby umělo citlivě reagovat na všechen život doby. Náboženství musí dovést ihned se zříci svých bludů, když je věda nesporně vyvrátila. Ale náboženství také musí hledět silou své víry a svými důvody působit na filosofii a vědu, aby i ony se zřekly zase svých zřejmých bludů (jako je například ateismus nebo výlučný utilitarismus). Náboženství zkrátka musí se stát věrnou i rovnoprávnou spolupracovnicí vědy a filosofie na díle lidského poznání.

Náboženství nejenom nemá od dobré vědy čeho se obávat, ale je to dokonce v samém zájmu náboženství, aby věda vzkvétala, aby věda byla čím dále tím čistší a silnější, lepší – neboť víra touží vědět. A věda, pokud je věrna své podstatě a neobrací svůj zřetel výhradně jenom k výbojům utilitním a technickým, již sama sebou vlastně nutně pokaždé směřuje k Bohu, a to tím, že se snaží uvést rozmanitost a složitost přírodních jednotlivostí na obecné a jednoduché zákony, řád, jednotu, Rozum. Kromě toho arci, jak bylo již řečeno, náboženství – i při největší jeho úctě k vědě, – nemá čeho od vědy se obávat již také proto, že i věda nejideálnější, která by skutečně svůj hlavní zřetel obracela jen k prvním a posledním tužbám člověka: poznat boží vůli, absolutno, absolutní štěstí – pokud budeme lidmi, nikdy asi nebude moci říci, že již ví všechno, a nikdy tudíž nebude moci víru cele nahradit. Byť naše vědění jakkoli vzrostlo – vždy ještě zůstane jenom skrovným ostrůvkem uprostřed *celé* skutečnosti, kteráž je předmětem víry. (...)

Lidstvo nikdy nebude moci se trvale spokojit pouhou *užitkovou redukcí skutečnosti*, nýbrž vždy bude chtít poznat pravdu úplnější. Člověku nestačí, že díky vědě může jezdit v tramvaji, vlaku, aeroplánu, že může mít elektrické světlo, kompas, pušku, telefon – člověk vždy ještě také bude se ptát, jaká je podstata, jaký je původ i cíl všech těchto jevů elektrických a magnetických, jaký je celkový řád, původ i cíl světa, jaký je smysl života, v čem je pravé lidské štěstí. A nepoví-li mu to anebo pokud mu to nepoví věda ni filosofie – bude se utíkat k víře a ba i pověře.

Ale i kdyby věda se stala opravdu vědou ideální – přece nikdy nebude moci člověku přikázat, aby se spokojil výtěžky, které mu předkládá. Člověk nejenom vždy bude mít nezdolnou touhu vniknout do „nepoznatelná“, ale vždy bude mít i nezdolnou touhu a potřebu vniknout do něho hned, teď, ještě za svého života. Člověk se nemůže spokojit s několika dosavadními abstraktními poučkami vědeckými ani s pouhým vědomím, že snad – jednou – kdysi jeho potomci budou o skutečnosti a Bohu vědět více než on: nejenom imaginární člověk budoucí, ale i člověk dnešní, včerejší, minulý – chce být spasen, chce žít pravým a plným životem, chce být Bohu co nejbližší, chce být s Bohem i veškerou konkrétní skutečností ve styku co nejúplnějším a nejživějším, nejsprávnějším. Nikdo nechce přijít o svůj životní úděl, nikomu nestačí pomysl, že snad – jednou – kdysi bude možno žít plně a správně – každý chce žít plně a správně již nyní; každý chce dojít pravého smyslu života, každý chce dojít svého lidského určení, každý chce dojít největšího lidského štěstí a mít patřičný poměr k Bohu, světu

i bližnímu – necht' žije kdykoliv, necht' žije dnes, zítra, před věky, v století dvanáctém anebo třicátém. A proto necht' filosofie a věda jakkoliv pokročí – vždy ještě tu bude dost místa i pro víru. Vždy ještě bude i náboženství z nejnaléhavějších lidských nutností. Neboť víra v každém věku usiluje postihnout celou a životu skutečnost – alespoň *symbolicky*. Jen kdo má velice špatný smysl pro celou lidskou skutečnost, může soudit jinak. V lidské kultuře bude vedle poznání určitého a přesného, vědeckého, vždy ještě potřebně trvat i poznání neurčité, spíše tušení nežli věda – víra, „poznání“ symbolické a zatímní, „poznání“, jež sice postupem času stále více a více se bude tříbit a jasnit, ale jež nikdy snad nebude zcela jasné a úplné... (...)

Dnes všechny druhy křesťanství jsou, zdá se, v úpadku. Vzbuzují skepsi. Nedostačují. A – zvláštní věc! – neupadají ani tak pro své křesťanství, neupadají pro to, co v nich je z původní křesťanské víry – jako spíše pro to, co v nich je pozitivního, upadají pro své opozdilé vědění, upadají, protože naše filosofické a vědecké poznání je nyní na vyšším stupni, než jakému učí církve. Jádrem křesťanské víry zůstává živým – právě proto, že je tak přirozené, že je tak rozumné, že je lidské duši tak dobře přiměřené. Ale je třeba je zasadit do nové půdy. Je třeba nového křesťanství. Musíme křesťanství pochopit po svém, neboť jsme lidmi jiné kultury, jiného věku, jiných obzorů poznávkových. Původní křesťanský duch musí být očištěn nejenom od bludů, jimiž jej zasuly doby nedávné, ale i od těch, jimiž jej obmyslili jeho *první* tlumočníci a které kriticky prohlédnout je možno snad až teprve době naší. Musíme vytvořit novou syntézu vědy a víry – nové, *své* náboženství!

Každé náboženství je poznání *dynamické* a nikoliv *statické*. Žádné náboženství, chce-li zůstat živým, nesmí navždy dogmaticky ustrnout, nýbrž povždy musí mít schopnost dalšího zdokonalení. Každé živé náboženství musí mít vůli i schopnost své celkové poznání Boha a veškeré skutečnosti neustále zvětšovat a zlepšovat.

Zatím však tomu je právě naopak. (...) Nikdo nemůže říci, že jeho vědění je naprosto pravdivé, že v jeho vědění není již nic subjektivního. Je ovšem pravda, že snad v každém našem vědění je aspoň něco pravdy absolutní, ježto náš rozum je s božským rozumem sourodý a snad ani vůbec nemůže myslit naprosto nesmyslně. Avšak Bůh nám naše vědění nenadiktoval a rovněž ni pouhým božským rozumem nejsme, nýbrž jsme také *subjektivním* tělem, vášněmi, smysly a slabší neb silnější vůlí. A proto i všechno naše vědění je jenom *směsí* pravdy a omylu, je jenom směsí pravdy objektivní a subjektivní.

Věřím, že je jen jedna pravda objektivní, a věřím, že nám je možno velice čistě ji poznat. *Právě proto* však, že tak věřím, *právě proto*, že jsem „objektivist“ – musím zavrhnout vše, co je nehybně dogmatické, a musím zavrhnout právě tak rozhodně jako zavrhuji každý náročný filosofický subjektivismus a relativismus. Neboť obojí, i samolibý filosofický subjektivismus i mrtvá církevní dogmatika – jsou jenom dvě různé podoby téhož, jsou jenom jedna a táž brzda, jsou jenom jeden a týž nepřítel vývoje k čistému poznání absolutnímu.

Emanuel Rádl

Filosofie a teologie

(Křesťanská revue 1, 1927/28, s. 2-7)

Pan dr. Smetáček napsal na jaře v *Kritice* úvahu E. Rádl a náboženství s některými poznámkami k mé brožuře *Naše náboženské ideály před válkou* a po

válce. Tento můj článek je zčásti odpovědí na onu úvahu; dr. Smetáček se ptá, mluvili ze mne teolog či filosof; mluvím ovšem jako filosof, nikoli jako teolog.

U kořene zpopularizovaného odmítavého názoru na teologii je přesvědčení deistické (deismus je kámen úrazu našeho přemýšlení o náboženství), že „zjevené“ náboženství je právě tak dílem lidským jako „přirozené“, s tím rozdílem, že náboženství přirozené odpovídá zásadám vědeckým, zjevené neodpovídá. Deismus neobstál, ale hledání náboženství „přirozeného“ bylo po celé 19. století heslem těch, kteří se nerozhodli zavrhnout náboženství docela. Ještě intenzivnější pak než hledání náboženství přirozeného bylo protestování proti náboženství zjevenému. „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“, udal heslo své doby Kant, kde pouhý rozum výslovně je postaven proti „zjevení“. V hranicích rozumu? pochybovali někteří a mluvili o hranicích pouhého citu: jiní se pokusili jít ještě dále než Kant a mluvili o náboženství v hranicích pouhého (tělesného) člověčenství: „pravým smyslem teologie je antropologie“, praštil pěstí o stůl L. Feuerbach. A v tomto radikalismu, dnes ovšem vyšeptalém a žijícím jen ze vzpomínek, trčíme dosud. Který vzdělanec se dnes zahodí tak, aby vážně bral náboženství zjevené? Jestli vůbec se uznává nějaké, nesmí překračovat hranici jeho rozumu. Nesmí?

Důsledek náboženství uzavřeného hranicí rozumu je, že filosofie, která je právě svrchovaným panstvím rozumu, vládne nad teologií, jež je pak nanejvýš zvláštním případem filosofie. Každé stručné dějiny filosofie vám povědí o válce filosofů s teologií a jak se moderní doba začala vítězstvím filosofie a porážkou teologie. Co vůbec s teologií v moderní soustavě vědění? V Konkrétní logice Masaryk vykládá, že přirozená teologie není vůbec samostatnou vědou vedle ostatních věd: „Bůh není a nemůže být empirickým předmětem vědeckého bádání. Přírodověda, přírodopis (kosmologie), dějepis atd. se mohou pokusit o důkaz existence Boží a také ji dokázat; ale pak je teismus jen přírodovědeckou a historickou doktrínou a není samostatným teologickým vědění...“ Na jiném místě téhož spisu pak Masaryk vykládá, že teologie je „světovým názorem, který nám podávají přívrženci pozitivního náboženství“, a z toho stanoviska shledává, že antagonismus mezi teologií a filosofií je pochopitelný. Podobně v Rukojeti sociologie [Naše doba 1901, s. 10.] počítá teologii mezi vědy „historicky ustavené“, tj. nikoli původní, nikoli samostatné; rozhoduje prý o ní myšlenkový směr ducha, jenž různé vědy spojuje v jedno vědní těleso. V těchto dobách Masaryk tedy sice teologii přímo nezamítal, ale pokládal ji jen za nahodilý útvar, nevytvořený za účelem vědeckým, nýbrž jen za účelem praktickým, pro výchovu kněží. Rok po vydání Rukojeti sociologie Masaryk opravil svoji klasifikaci věd právě ohledem teologie. [Ke klasifikaci věd, Česká mysl 3, 1903, s. 2.] Teď do hierarchie věd pojal také teologii jako samostatnou a původní vědu, ale poznamenává: „...rozumí se *vědeckou* teologií. Dělíme pak obor teologie na abstraktní (= filosofie náboženství), na konkrétní (rozmanité vědy teologické, pokud nejsou např. historií a jinými vědami) a na teologii praktickou. Kdo náboženství a život náboženský vedle intelektuálního a uměleckého uznává tak „jako uznávám já, musí vedle ostatních speciálních věd uzнат také speciální obor teologický, opakuji vědecký.“

Toto kolísání je pro Masaryka příznačné. Věděl, že teologie patří do soustavy věd a hleděl ji tam dostat, ale názory jeho doby mu nedávaly prostředek, najít v soustavě pro ni místa. Vidí v ní jen „světový názor“ a ještě podezřelý, pak zvláštní vědu, ale hned se ohražuje, že teologii ovšem jen *vědeckou*! Ani teď však dobře neví co s ní: jaký je zvláštní obsah teologie? Čím se liší od filosofie? Jak odůvodnit její samostatnost? Není „abstraktní teologie“ Masarykova (= filosofie náboženství) jen filosofií a tedy nikoli teologií? [Zvláště podrobnosti výkladu Masarykova, které tuto

vynechávám, ukazují jeho nejistotu a jeho zápas mezi uznáním teologie a nemožnosti najít pro ni pravé odůvodnění.]

Vskutku teologie, neuznávající za svůj základ zjevení, nemá existenční důvod, nemajíc ani vlastní předmět ani vlastní metody. Nemluvme mnoho o tom, že orientální náboženství, která zjevení neznají, neznají rozdíl mezi teologií a filosofií; to by se dalo vysvětlit jejich panteismem, který je sám najednou jakoby teologií a jakoby filosofií. Nemožnost teologie bez zjevení plyne ze samé podstaty věci. Jestliže se filosofie zabývá studiem toho, co koneckonců je (co existuje a co je správné), kde je pak ještě nějaké místo pro teologii? Pak ovšem i studium Boha a srovnávací studium náboženství je filosofií a nikoli teologií. Toto stanovisko také neuvědoměle mluví ze slov těch, kteří očekávají od pokrokové filosofie, takové, onaké, položení pravých základů pro teologii novou, kdežto prý stará teologie je jen předsudkem. Odtud pak pocházejí všeliké pokusy, dovolávat se filosofie a moderní vědy proti „církevní teologii“. Není to jen povrchní diletantství: pro předešlá dvě století byly právě pokusy o náboženství založené na filosofii příznačné: Spinoza, Kant, Hume, Comte, všeliké filosofie náboženství a všeliké „názory moderního člověka“ byly moderní náhražkou za náboženství. V předešlém století jsme prošli dvěma fázemi tohoto směřování filosofie a teologie: napřed radikálové zavrhovali náboženství vůbec a hledali „Ersatz der Religion durch Vollkommenes“ (E. Dühring, 1883); často odsuzovali filosofii a teologii jedním dechem. Později, zvláště po devadesátých letech, nastalo vystřízlivění z radikalismu protináboženského a filosofové začínali sami sestrojovat svá filosofická náboženství: Comte už dlouho předtím dal příklad; Eucken, Boutroux, James a mnozí jiní byli skromnějšími filosofy náboženství. U nás dosud se mívá mezi vzdělanci za to, že filosof je mocí svého oboru povolán mluvit o náboženství autoritativně; filosofické náboženství pak dosud nepřestalo u nás být nadějí těch, kteří, vychováni jsouce v ideologii předválečné, nepochopili ducha doby nové.

Tu je jedna z dnešních úloh filosofie: pochopit, že si *neprávem osobovala úkol sestrojovat náboženství a teologizovat*. Teologie není kapitolou z filosofie, nýbrž vědou samostatnou, jež své nároky na existenci nemá od filosofie, právě tak jako je nemá od filosofie přírodověda.

Filosofie seděla tedy na trůně, na němž druhy vládla teologie. Seděla však opravdu na královském trůně? Feuerbach podnikl velký útok na zjevené náboženství; jeho zajímavé heslo se však týkalo dvou věcí: „Keine Religion – ist meine Religion: keine Philosophie – meine Philosophie!“ A nebyl sám, tento materialistický romantik, který bral náboženství a filosofii jedním útokem. Právě ta doba, která smazávala jasně hranice mezi filosofií a teologií, smazala také hranice mezi vědou pozitivní a filosofií a zbavila filosofii primátu nad vědami a učinila z ní jen jeden obor mezi druhými, jestli vůbec ji uznávala. Tatáž revoluce, která svrhla z trůnu teologii, svrhla brzo i její nástupkyni, filosofii. A filosofové nevěděli, jak se bránit. Masaryk je zrovna tak rozpačitý, když přijde řeč na filosofii, jako byl rozpačitý o teologii. Jen pozorujte jeho pojetí filosofie! Byl ovšem filosofem – či snad byl sociologem? Těžko by bylo filosofii vymezit na základě jeho praxe. Je jeho Rusko a Evropa spis filosofický či sociologický a v čem je jedno a v čem druhé? Vzpomeňme si, jak naši kritikové připomínali, že Masarykův zájem je spíše literární a etický než odborně filosofický, a na debaty o tom, je-li realismus filosofickou soustavou či jen metodou myšlení. Ani v teorii Masaryk nenacházel jasného výměru filosofie. V Konkrétní logice ukazuje, jak je těžko najít definici filosofie a místo pro ni v soustavě věd. Není zřetelně oddělena od pozitivních věd; je to jen „scientia generalis“ neboli „jednotný světový názor“, je to „všeobecná věda“, „všeobecné vědecké vzdělání“, „není nad speciálními vědami“, „všechny vědy jsou filosofické“. V praxi však Masaryk věděl, že filosofie je

věda samostatná, že metafyzika je podstatnou její částí, a prakticky vždycky mezi filosofií a vědou rozeznával. Slovem, Masaryk si byl právě tak nejist o postavení filosofie jako teologie.

Tato nejistota je plodem doby pozitivistické, doby spoléhající jedině na danou smyslovou zkušenost z tohoto světa, zkušenost, kterou prý věda jen „zpracovává“. Následkem toho je všechno vědění a zkoumání rozděleno na odborné vědy a pro filosofii nezbyvá nic než být jakousi pořadatelkou mezi nimi. Filosofie, která pohltila teologii, byla sama pohlcena pozitivními vědami.

Pozitivismus však je překonán a není už dnes nejistoty o postavení filosofie. Filosofie „nezpracovává“ pouze výsledky vědeckého zkoumání, nýbrž má svá fakta, své metody a je vědou pro sebe. Že tomu tak je, je vidět už z toho, že v dějinách myšlení lze filosofa snadno od vědce rozeznat. Locke filosof – Newton vědec; Descartes filosof učením o „cogito, ergo sum“ – vědec učením o analytické geometrii. V předešlém století se ovšem často hranice filosofie rozplývaly: Nietzsche byl trochu básníkem, trochu historikem, trochu filosofem; ale znalci lze i tu rozpoznat, co přičíst na účet poezie, co na účet filosofie. Filosofie je soustavou poznatků o tom, co koneckonců je a proč to nutně je; otázky jako podstata skutečnosti, hranice poznání, základní zákon mravní, absolutní pravda, nesmrtelnost, jsou vlastní otázky filosofické, tj. ani původem ani obsahem ani metodou nepatří do věd pozitivních; filosofie sama tyto otázky tvoří a sama sestruje metody na jejich řešení. Tím není řečeno, že by filosofie řešila své problémy bez ohledu na vědu, na fakta, na teorie, na zkušenost; filosof ovšem musí vědy dbát a vzhledem k ní tvoří své pojmy, ale *sám* je tvoří a nepřejímá je od vědy. Podstatou Platonova idealismu např. není psychologický fakt představ ani přírodní fakt individuí druhů, rodů, nýbrž idea je pojem vytvořený filosofem, aby mohl o oněch faktech jednat.

Filosofie je tedy samostatnou vědou o tom, co koneckonců je; není to jen soubor obecných teorií vědeckých ani jen soubor mínění lidských ani jen světový názor ani jen „kulturologie“; je to věda, jež logicky stojí výše než vědy pozitivní, dávajíc všemu teoretickému bádání teprve smysl. Filosofie není jen „scientia generalis“; není jen souborem pozitivního vědění, nýbrž je poznáním svého druhu, pro které jsou pozitivní vědy jen předsíní. Filosofie se vzpamatovává od devadesátých let předešlého století a čím dál tím jasněji si uvědomuje svoji samostatnost. To právě se uvádívá za podstatný rys naší doby. Jestliže se mění názor na filosofii, co s teologií? Má zůstat teologie zavržena?

Základním východiskem teologie je „zjevení“; kdo věří, že zjevení neexistuje, že je nemožné, protismyslné, anebo kdo neporozumí tomuto pojmu (smím-li tu užít slova pojem), ten koneckonců neuzná teologii za samostatnou vědu, i kdyby se o to pokoušel. Je možná věřit, že učení Ježíšovo je produktem historie, že Ježíš byl nejgeniálnějším mužem, že postihoval pravdu, snad absolutní pravdu, že je jediným vůdcem k mravnému jednání; v těchto hranicích teologie nemá občanského práva; až potud vládne nanejvýš jen filosofie. Jen pokud uznáme, že evangelium překračuje hranici danou rozumem, tj. že je elementárně jiného druhu než soustava rozumových a rozumem stavěných poznatků o pravdě a mravnosti, slovem, že pochází z jiné oblasti vědění než věda a filosofie (to právě je smyslem slova „zjevení“), učinili jsme teologii možnou. –

Může filosof dovolit existenci teologie založené na zjevení, překračujícím hranice rozumu? To byla základní otázka novodobé filosofie a odpověď byla, že nelze zjevení uznat. Nelze? Učili jsme se u nadšenců pro „zkušenost“, že mimo smyslovou zkušenost nic není a že nelze uznat jiného poznání než pouze uvědomování si vněmů smyslových. (Nelze?) Dnes toto učení tak zašlo, že už mu sotva rozumíme a víme, že

k poznání je zapotřebí čínorodosti ducha a že pojmy „pravda“, „mnoho“, „příčina“, „mravní zlo“ nejsou vzaty z pouhého smyslového vnímání. Mysl lidská vnáší do soudů o světě pojmy, které sama si tvoří, aby tento svět pochopila. Existují tedy pojmy, které nejsou vzaty ze smyslové zkušenosti a tyto pojmy neruší vědeckost filosofie. Chápeme, že oblast filosofie je nad oblastí přírodovědy; jestliže to uznáme, otevřeme si cestu k pochopení, že i nad oblastí filosofie může být oblast jiná, která neruší poznání filosofické právě jako filosofie neruší poznání přírodovědecké. Tato oblast je oblastí „zjevení“.

Slovo intuice nevystihuje daleko podstatu zjevení, protože intuice znamená jen psychologický zjev, který nemá ani objektivní přesvědčivosti ani osobní závaznosti; někteří mluví o zvláštním druhu vnitřní zkušenosti, pravice, že teologie je vědou o „náboženské zkušenosti“, ale v tom případě zkušenost není jen „zjevem“, ani jen stavem člověka, nýbrž vedle toho ještě závazkem. Zjevení je skutečnost člověku daná, nepocházející ani ze zkušenosti ani z rozumu, nevyvozená ani indukci ani dedukcí, nýbrž je „dříve“ než všechny tyto metody, anebo je „nad“ nimi, tak jako je filosofické poznání dříve než vědecké a je nad ním. Zjevení v tomto smyslu může být jen zčásti měřeno poznatky vědeckými a filosofickými; měřeno však být může: jako filosofie může překročit svoje práva tak i teologie a tehdy je jejich odmítnutí na místě. Když Hegel filosoficky dokazoval, že mezi Marsem a Jupiterem nemůže být jiné planety, chybil, a vědci mu to právem vytkli; samostatnost filosofie však tím nebyla dotčena. Podobně když se za zjevení vydává, že slunce se zastavilo na obloze, věda právem tuto chybu teologie opravuje, ale samostatnost teologie se tím neruší. Sic jinak by se rušila i samostatnost přírodovědy, kdyby někdo opravoval jazykové a stylistické chyby v řeči přírodovědců. Pozitivní vědy je ovšem filosofovi zapotřebí a tak je třeba i teologovi filosofie, ale teologie se nesmí utápět v pouhé filosofii.

Vím, že se mnohému čtenáři, zvyklému na tzv. pokroková hesla, zdá paradoxní hájit ze stanoviska vědeckého nejen teologii, nýbrž i nutnost, aby byla založena na zjevení. Nehájím tu zjevení, nýbrž ukazuji jen, v jakém vztahu je teologie k filosofii. Bez zjevení není teologie. Půjde ovšem o to, vysvětlit čtenáři zjevení tak, aby je tak pochopil, že by v něm mohl s dobrým vědeckým svědomím uvěřit. Nebojím se, že by to nebylo možno. [V tomto ohledu se mi zdá pozoruhodný výklad, který podává E. Brunner v oddíle Religionsphilosophie evangelischer Theologie nové encyklopedie filosofické A. Bäumlers Handbuch der Philosophie, 1926.] Zjevením se rozumělo poznání nějaké, získané jiným způsobem než prostou zkušeností nebo rozumováním; od té doby, kdy novodobá filosofie prohlásila tyto dvě brány za jediné, kterými vědění vniká do ducha, víra ve zjevení byla podlomena. Když pak tento názor byl zpopularizován, platilo obecné přesvědčení, že zjevení je nemožné. Čtenář je zvyklý na tento populární výklad zjevení, ustálený novodobou praxí, a nedovede se vmyslet do jiného smyslu tohoto slova. Dokud se domníváme, že zjevení je nějaký materiál pro poznání (jako je materiálem pro poznání nějaká formule, nějaká napsaná věc, nějaká historická zpráva), dotud se nevymaníme z předsudku, že zjevení je nemožné. Podobným způsobem nepřekoná nikdo předsudek empiristický, kdo bude rozumět „poznáním“ jediné nějaký materiál pro vědění, jako např. že existuje Amerika, že byl starověk. Takové věci můžeme poznat jen ze zkušenosti, a proto, že empiristé se domnívají, že poznání se vyčerpává jen takovýmto „materiálem“ objektivně daným, docházejí nutně závěru, že mimo zkušenosti není poznání.

Filosof se ptá: jaký mají smysl české dějiny? Co je podstatou prostoru? Je duše lidská, a jaká je? Co je vlastním základem hmoty? Atd. atd. Na tyto otázky hledá namáhavě odpovědi, věnuje hledání život, jiní lidé se o jeho hledání zajímají. Proč, k čemu koneckonců hledá? Elementární touhou po pravdě odůvodníme studium

filosofické (a filosofií odůvodníme vědu); jaký smysl však má toto hledání pravdy samo? Proč pravdu a ne raději lež, jak se ptal Nietzsche? Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodnit něčím, co stojí nad ní. Je absolutní příkaz, absolutní moc, cosi neodvratného, co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení.

„I řekl jsem: Běda mně, zahynu, protože jsem člověk poskvrněných rtů, k tomu bydlím uprostřed lidu poskvrněných rtů, a krále Hospodina zástupů viděly oči mé. I přiletěl ke mně jeden ze serafínů, maje v ruce své uhel řeřavý, kleštěmi vzatý s oltáře a dotekl se úst mých a řekl: Aj hled, dotekl se tento uhel úst tvých; nebo odešla nepravost tvá, a hřích tvůj shlazen je.“ V těchto slovech Izaiášových není podstatou zjevení to, že se toho a toho dne Izaiášovi ukázal osobně Bůh, že k němu přiletěl anděl, že měl kleště atd. Nejde o tyto materiální zjevení, nýbrž o to, že jimi vyjadřuje Izaiáš přelom ve svém životě, absolutní jistotu, o kterou se teď opírá; zjevení je mu posledním důvodem, proč má jednat tak, jak jedná. Na otázku Nietzscheovu proč pravdu a ne raději lež, filosof nemá odpovědi než leda, že přirozenost jej tak vede; Izaiáš má absolutní záruku, že má jít za pravdou: Bůh mu to přikázal, rozuměj, zrovna jemu, nikoli komukoli jinému, a učinil to zcela konkrétním způsobem.

Toto je zjevení. Nebudu je rozbírat podrobněji. Trvám, že se nepřičí ani vědě ani filosofii, ba zjevení je zapotřebí, aby věda a filosofie byla možná. Neboť otázka „proč“ potřebuje nějaké odpovědi definitivní; věda a filosofie nemají samy o sobě smysl. „Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich 'zur Wahrheit?' In der Tat, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben... Gesetz, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ Nietzsche ztratil nad těmito otázkami hlavu a myslil, že lze volit lež stejně jako pravdu. Proč nelze?

Blahoslav Zbořil

Filosofie a teologie

(Česká mysl 24, 1928, s. 73-74)

V září minulého roku začal vycházet měsíčník Křesťanské revue. Prof. Husovy fakulty J. L. Hromádka, jenž byl ještě donedávna přispěvatelem evangelické vědecké revue Kalich, rozešel se úplně názorově s jejím redaktorem prof. F. Žilkou a jeho spolupracovníky, jmenovitě s F. Linhartem a zakládá nyní svůj časopis Křesťanská revue. Jako spoluredaktora získal univ. prof. dra E. Rádla. Revue tato, jak z nadpisu již patrně, nemá být konfesijním časopisem, nýbrž interkonfesijním, čímž se liší od revue Kalich. Tendencí její je sledovat náboženský život a smýšlení v celém světě a podporovat v poslední době se objevující snahy o spolupráci všech církví křesťanských. Křesťanská revue chce budít porozumění i pro pozitivní křesťanský obsah katolictví. Zato polemicky obrací se proti tzv. pokrokovým směrům minulého a počátku tohoto století, proti liberalismu, pozitivismu a racionalismu.

Prvé číslo obsahuje článek prof. E. Rádla Filosofie a teologie (...). Křesťanská revue je symptomem doby, jedním z nesčetných dokladů stále sílící reakce v životě politickém i kulturním, jež bezděčně připomíná reakci po Francouzské revoluci a napoleonských válkách v první polovině minulého století. Ve filosofii jeví se reakce ve vznikání nových iracionálních a mystických směrů, v teologii v obnoveném důrazném hlásání zjevení.

Prof. Rádl, žák Masarykův, vynikající pokrokový myslitel ve filosofii i v politice, odvrací se v náboženství uvědoměle od Masaryka a podléhá reakčnímu náboženství dra J. L. Hromádky, jenž vychází z reakční teologické školy barthovské ve Švýcarsku. Rádlův článek *Filosofie a teologie* je pozoruhodný. Nutno přiznat, že je to jedna z esteticky nejcennějších úvah Rádlových, dokazujíc stejně šíři filosofického vzdělání jako duchaplnost autorovu, ač je do jisté míry závislá na úvaze teologa školy barthovské E. Brunnera *Religionsphilosophie protestantischer Theologie* (A. Bäumlers Handbuch der Philosophie, 1926). Skvělý nápad, ale přesto ve svém jádře naprosto nesprávný.

Rádl výstižně zde sice ukazuje, že teologie bez víry ve zjevení nemá vedle filosofie existenční důvod, ale chybuje, že chce teologii v dnešní době zachraňovat. Jeho důkaz, že víra ve zjevení má své vědecké oprávnění, je vadný. Není pravda, že je zjevení zapotřebí, aby filosofie a věda byly možny, jak tvrdí Rádl. Copak nevyrostla moderní věda jako kacířství a nebyla pronásledována teology, kteří věřili ve zjevení?

A nebyla snad více než polovina velkých vědců a filosofů buď ateisty, anebo pouze vyznavači určité filosofie, odmítající zjevení? A nehledali ti lidé pravdu bez zjevení? Giordano Bruno, Spinoza, Galileo, Kant, filosofové a vědečtí géniové 19. století – Masaryk! Bylo zapotřebí kaceřující je ustrnulé teologie, aby práce těchto myslitelů byla možná? Dále. Co vykonali ve filosofii a vědě středověcí teologové, věřící ve zjevení oproti těmto novověkým kacířům?

V jedné věci má Rádl pravdu, že je něčeho napřed zapotřebí, aby filosofie a věda byly možny, něčeho, co není intelektuální povahy. Je to jistá skutečnost, jevíci se nám jako cit mravní odpovědnosti a touhy po pravdě. Bez této skutečnosti nehledal by člověk pravdu; ale ona se v nás pouze jeví, ne zjevuje, je to úkaz jevení se, ne zjevování. Nietzsche ovšem nevěděl si rady s otázkou, proč hledá člověk pravdu, poněvadž neuznával existenci mravního principu, podstatou všeho i mravnosti mu byla vůle k moci. Pak věru proč pravdu, a ne raději lež? Ale my víme, proč hledá člověk pravdu: prostě protože má cit mravní odpovědnosti, jenž se postupně vyvíjel a vyvíjí; hledat jeho původ v nadpřirozenu je pak svrchovaně nevědecké. Zdůrazňování zjevení je vědecky vadné a neobhajitelné. Zjevení odporuje výtěžkům věd. (Viz můj článek *Náboženská pravda z noetického hlediska*, *Česká mysl* 23, 1927.) Zasažení nadpřirozené moci do dění světového je právě z hlediska moderní vědy nemožné, ba přímo absurdní. Teologie dogmatická jako věda není možná, protože není a nikdy nebylo zjevení.

Zajímavo je, jak Rádl stále ve svém článku sobě i čtenářům namlouvá, že jeho učení je moderní. Nechce tím autor jen zastříti svoje vlastní tušení, že otevírá svojí noetikou bránu veškeré reakci? Rádl nebyl přece dosud nikdy za každou cenu moderní, moderní může být i zpátečnictví, a sám je přesvědčen, že pravá filosofie nevyhovuje módě doby, ale chce být pokroková, tj. vést lidstvo k novým, lepším pravdám.

Jan Patočka

Teologie a filosofie

(*Česká mysl* 25, 1929, s. 138-143)

Čtu v *Křesťanské revui*, sešit 4, tato slova J. B. Součka: „A tak, zdá se mi, nemělo by tomu být tak, aby filosofové musili hájit princip jedné pravdy *proti* teologům. Nýbrž tak, aby nám teologům a s námi pomáhali přiměřeně vyjádření jedné, ale ne jednoduché a na jedné úrovni ležící pravdy; jejich pomoc bude spočívat

snad nejvíc ve varování, ale ať je to varování, které samo ví, že když my teologové se blížíme této nebezpečné hranici, nečiníme tak z lehkomyšlnosti, nýbrž z vážných a neodbytných důvodů věcných.“ Atd.

Nejsem sice ještě filosofem, ale chci jím být. Zdá se mi, že řeči adeptů teologických vyžadují odpovědi z řad adeptů filosofických. Neboť mají-li oni „vážné a neodbytné důvody“ být teology, my máme své důvody být filosofy; konfrontujme.

Jaká je pravda filosofova? 1. Nelze ji vyvodit z toho, co filosof chce, neboť to nebývá právě to, k čemu filosof dospívá; pozorujeme to zejména tam, kde filosofické potomstvo opravuje mistra. Poučný je např. poměr Malebranche – Berkeley – Hume nebo Kant – Fichte, kde původní úmysly a problémy „schlagen in ihr Gegenteil um“ – poněvadž filosofova pravda není jím vytvořena, nýbrž jím pouze nalezena; filosof na sebe musí pohlížet jako na nástroj, jelikož jej o tom poučuje celá historie filosofického hledání.

2. Nelze filosofickou pravdu hledat v systému, jelikož a) myšlenková koherence neukazuje nic více, než že daná kombinace idejí není vnitřně sporná; b) že máme systémy, o nichž dobře nevíme, jsou-li vnitřně sporny čili nic – dlouho idealismus předhazoval realismu vnitřní spor, dnes naopak jej vidíme v některých tvrzeních idealistů, např. v mínění, že lze vysvětlit svět jako nevědomou, přesto duchovou konstrukci; c) systém může být neúplný, přece však uzavřený – např. aristotelismus, i když doznáme, že je v něm jistá parciální pravda. Tedy o podstatě té pravdy, kterou hledá filosofie, nemůžeme se informovat z jejích výsledků, které nám nedávají dostatečnou garancii pevnosti a konzistence (nespornosti).

Zbývá dvojí: 1. dialektický pohyb dějin filosofie, který dnes někteří chtějí uzavřít do jisté Weltanschauungslehre, která by popisovala podstatu kategorií, v nichž se myšlení hýbe, jejich shodu a vylučování, souvislosti problémů a řešení (celkem vzato není Weltanschauungslehre tak nová, jak by se zdálo, jelikož ji praktikovaly vždy úvody do filosofie, jenže pod nejasnou formou – chceme-li již od Heglova pokusu abstrahovat). Tato dialektika není koneckonců nic jiného, než smysl, který dáváme dějinám filosofie. Definitivní systém Weltanschauungslehre je neoprávněná pretenze, jelikož nám nic negarantuje, že nebudeme nuceni přijmout jednou do jejího souboru nové kategorie. Že kupř. antické myšlení nemělo mnohé kategorie dnešní, je nesporno; chyběl mu např. subjektivní idealismus (Plotina nevyjímaje). Dialektika dějin je hlavně náš pohled na dějiny vzhledem k pravdám či problémům, jež nám jsou zvláště drahé; pojímat ji absolutně vede k objektivnímu idealismu, jež je dnes systémem, k němuž se hledí snad s největší nedůvěrou (...) anebo k naturalismu, který musí mít ještě jinou pevnější bázi noetickou.

2. Metoda filosofie, v níž se vlastně koncentruje všechen význam filosofického přemýšlení; opustíme-li ji, nečiníme tak z důvodu čistě teoretické povahy. V podstatě metody filosofické najdeme tudíž povahu i nejposlednější pravdy, k níž filosofie může dospět; filosofická metoda je jaksi konstantou všech našich rovnic. Pokusíme-li se ji samu zdůvodnit, dopouštíme se cirkulu – velmi jasně o tom hovoří Renouvier v prvním Eseji; podobně pokoušíme-li se ji vyvrátit, neboť buď ji pak prostě ignorujeme a tudíž jí neškodíme, jsme pod ní a nikoli nad ní; nebo ji vyvracíme, tj. filosofujeme, a to špatně, odporujeme si. Sama metoda filosofie se nám tudíž dává jako objektivní, nezávislá jak na individuu, i na tom, co dělá největší hloubku a bohatství individua. Je to jakoby pevná půda, po níž kráčíme a nemůžeme nekráčet, ačkoli ona půda sama nemá zdánlivě opory a konsistence. Ale zkusme to bez ní; brzy shledáme, že naše pokusy jsou marné a že zdánlivé výlety do vzduchu byly jen přemety na zemi.

Filosofická metoda má, zdá se, tři momenty: 1. popisný, 2. kritický, 3. konstruktivní či metafyzický.

1. Prvá fáze filosofického myšlení spočívá v popisu bezprostřednosti, v hledání podstat jednotlivých dat. Je to, čemu se říká dnes fenomenologická metoda, tj. systematické a přísné třídění zkušenosti, kterou jsme vypjali z běhu reality (čemu Husserl říká „Einklammerung“). Tato elementární fáze sama nám dává poznat, že to, co pretenduje za pravdu, (soud) i pravda sama je vždy objekt, že to není něco konstruovaného nebo stvořeného.

2. Druhá fáze kritická, má hlavní otázku: co umožňuje zkušenost? Tato fáze využívá výsledků předešlé, aby zbuodovala vlastní noetickou teorii. Kdežto předchozí fáze jednala pouze o daném, používá tato fáze již dat diskurzivně, má již své konstruktivní problémy (jako problém poměru času a prostoru k subjektu, problém čísla, problém aplikované matematiky aj.). Do této fáze zapadají odborné vědy, filosofie jedná hlavně o kategoriích, tj. nejvyšších pojmech a problémech, jež se k nim pojí, jako jsou ty, o nichž jsem se právě zmínil. Kdežto fenomenologická metoda analyzuje a izoluje, kritická metoda využívá výsledků analýzy, aplikuje taková data jako princip kontradikce, princip kauzální aj. s plným vědomím jejich významu a jejich možnosti; vrací se k danému a ukazuje v něm řád, pokud možno. Tato fáze není méně objektivní než první, ale obtížnější, protože vyžaduje více aposteriorní empirie; Kant by nebyl napsal svou Kritiku, nebýt newtonovských a leibnizovských zkoumání a sporů.

3. Třetí fáze je metafyzická či konstruktivní. Její úlohou je podat hypotézy o tom, jaký je svět, kterého neznáme, který nespadá do oboru jakékoli zkušenosti. Plnic tento úkol, opírá se metafyzické myšlení o přesto jistý obor zkušeností, zejména takových, které mají vztah k ideji nekonečna a k takovým možným jevům, které svědčí, že si říše zkušenosti sama nestačí.

Ve všech třech fázích je filosofická metoda vlastně stále táž. Spočívá ve vyčerpávání všech možností objektu; oddělení fází, které jsme podali, není vlastně nic jiného než „trojdimenzionálnost“ těchto možností. Analýza, syntéza a konstrukce jsou něco tak elementárního a nutného, že je nelze ani zdůvodnit, ani oddělit, ač ovšem opět nelze udat důvodu, proč jsou to jediné možnosti objektu; chybí nám též fundamentum divisionis. Je to prostě empirický fakt, nutno jej uznat, toť vše.

Položme ideu Boha jakožto *osobně pojaté absolutno*. Jsou takoví, kteří tvrdí, že Bůh je 1. věc bezprostřední zkušenosti, třebaže výjimečné; 2. výsledek filosofické kritiky, postulát, umožňující pochopení zkušenosti (Descartes, Malenbranche); 3. předmět konstrukce, vykládající svět jakožto celek.

Ve všech těchto případech, z nichž 1. a 2. jsou nutné vzájemné doplňky, je zde Bůh jakožto objekt, jako jakýkoli jiný objekt, kterému možno dát jistý fenomenologický popis a je tudíž velmi dobře zařaditelnou součástí filosofického systému. Může nám sloužit ke konstrukci jako kterýkoli jiný objekt, můžeme-li dokázat jeho pravděpodobnost.

Z filosofického stanoviska je však nepřipustno považovat Boha za noetický princip. Použil-li Descartes boží pravdivosti k podepření možnosti poznání, počínal si podobně, jako si počíná historik oceňuje svědectví; prostě užívá jednoho objektu k upevnění spolehlivosti druhého. Ale napřed nutno ukázat nějak – či prožít a nalézt – zmíněnou veracitas Dei. A tak je-li Bůh tak naprosto vzdálen konečného ducha, že tomuto nelze o něm poznat nejmenší pravdy podle těch principů, jimiž odkrývá přírodu, nemůže Boží zjevení, existuje-li, nikdy být např. námi asimilováno; fides quaerens intellectum je poslední slovo jejich vzájemného poměru.

Bůh filosofů je tudíž něco zcela jiného než Bůh teologů. Náš Bůh je hypotéza nebo datum, vždycky objekt; Bůh teologů mluví, poroučí, čemu věřit, aniž by udával důvody s ostatní zkušeností shodné nebo v ní kotvící. Bůh teologův je noetický princip: musím věřit, že „Slovo tělem učiněno je“ atd., jelikož Bůh to přikazuje a jelikož Bůh prostě tímto příkazem se projevuje jako dárce a vládce pravdy.

Co vyplývá z těchto našich poznámek? Především, že filosof jakožto filosof nebude pomáhat teologovi. Chce-li mu pomáhat jako křesťan, musliman nebo buddhista, je to jeho osobní věc; asi tak, jako není věci filosofie mísit se do zápasů národů a tříd.

Filosof ví, že celá jeho bytost, celé jeho snažení jsou pouze záminkou, aby se pravda realizovala. Poučuje jej o tom jak povaha jeho zkoumání, tak historie; a priori i a posteriori se mu to dokazuje. Filosof ví, že nedovede odůvodnit svou pravdu jinak než tím, že ji používá a že se mu daří odkrývat nové věty nebo problémy a při tom nezaplétat se do rozporů. Ví, že musí věčně kráčet po zemi. Ale co je tato země? Možná, její vrcholky sahají ke hvězdám? Možná, že její propasti obsahují největší tajemství? Filosof nesmí žádnou domněnku odmítat a priori; neboť celá zkušenost, jak shora ukázáno, spadá do oboru jeho možností. Ale nikdy nesmí abdikovat svou filosofickou pozici, nikdy si nesmí dát poručit, byť samým Bohem.

Proti tomu se namítá: budiž, ale je filosof, odmítající např. zjevení ve jménu jiných pravd, skutečně svoboden? Není pak vlastně otrokem těch jiných pravd, o nichž hovoří? Tato námitka nemůže filosofa překonat. Ví, že to jsou pouhá slova; chce-li se jich někdo držet, nelze mu zabránit; ale dá se čekat, že se vrátí do objetí filosofie jako ztracený syn.

Filosofovi může být tato námitka jen dalším faktem obvyklé zkušenosti. Klade si ji jako otázku: Jak to, že za těchto okolností jsem skutečně svoboden? Jak to, že nepocítuji tíhu zákona kontradikce nebo principu sylogismu? Odpověď není snadná a bude se lišit podle filosofických škol; ale nic nezmění na faktu, že je to otázka filosofická a že její odpověď zůstane na půdě filosofie.

Ale filosofie je přece směřování k poznání co nejplnějšimu; a jaký je toho cíl a smysl? Vědění je jistá hodnota; proč? – Ani tato otázka nevede z hranic filosofie ven. Je to prostě hlavní otázka metafyziky poznání. Starší filosofové se spokojovali odpovědí, že substance světa pochopuje sebe samu nebo že celý svět není než hierarchie idejí více či méně adekvátních vzhledem k absolutní Pravdě, v níž je vše jasno (té se dávalo jméno Bůh); dnes se dávají odpovědi komplikovanější a méně sebevědomé, viz např. Drieschovu Wirklichkeitslehre. Garantovat nám moralitu filosofického snažení nemůže nikdo jiný, než toto myšlení samo (neboť jemu též patří pojem hodnoty a vše, co s ním souvisí); právě tak jako nikdo nemůže filosofickému poznání zaručit jeho úspěch a předepsat jeho cesty. V tom ohledu je svobodno – a přec jen objektivní; neboť právě nestojí a nepadá člověkem a jeho choutkami, nýbrž je výsledkem naší vůle k absolutnu, jež se nám jednou zjevilo. Nepřestane je však člověk hledat, nepřestane mu být z nejvyššího, čeho dosáhl? Ani to nám nemůže zaručit nic jiného než pěstění filosofie samé, její vliv a povznešenost nade vše pouze lidské a příliš lidské. Nekonečno, absolutno, všeobecně pochopujeme (pokud lze) jen díky filosofii: též absolutní hodnotu lze nám konečně spatřovat jen v ní, jež nám ukazuje, jak věčné, všeobecné je nad světem a přec jen světu neztratitelné. Neboť celá filosofická metoda, jak jsem se ji snažil popsat, není nic jiného než hledání a nalézání tohoto věčného a neměnného i v nejokamžitějším a nejprchavějším. Kdybych si nebyl vědom cirkulu, jehož se dopouštím, řekl bych, že filosofie je proto tak pevná a absolutní, že spočívá na věčném a neměnném. Kdyby tudíž lidstvo opustilo cestu tak strmou a vznešenou, tím hůře pro ně; ale toť též jediné, co by pak bylo možno říci.

„Philosophia ancilla theologiae“ – to nikdy neplatilo a nebude. Myslím, že formule samotného sv. Anselma „fides quaerens intellectum“ je nejdoslovnějším vyvrácením předchozí.

Kéž by se již našim teologům dostalo z řad filosofů pádné odpovědi! Ať aspoň vyrukují a s celou svou zásobou! Rádl píše: „Jestliže drží (tj. jeho kritikové) pozitivismus, dobrá; pak je mezi námi jasno a otázka je jen, jak se uhnou závěrům, které činím já?“ [Křesťanská revue 1, 1927-28.] Vidíme závěry; ale z čeho? Proč šel Rádl zrovna sem, když takový Driesch, kterého neuznává přece za pozitivistu, zůstal pouhým filosofem a nedošel k žádné teologii? Rád bych viděl všeobecnou petici za Rádla; ať nám poví 1. co je podle něho pozitivismus, co možná stručně a přesně; 2. co všechno stojí proti pozitivismu. Teologie není přec pouze tvrzení, že míra všech věcí je absolutní; to tvrdil i Platon i Aristoteles, na to netřeba *zjevení!*

Byl bych spokojen, kdybych mohl několika slovy přispět takto „k naší chudé teologické diskusi“, jež potřebuje skutečně jasnosti a poctivosti.

František Krejčí
Filosofická revue
(Česká mysl 25, 1929, s. 90-91)

Filosofická revue nazývá se odborný čtvrtletník pro filosofii, který začal vycházet počátkem ledna 1929 v Olomouci za redakce ThDr. Metoděje Habáně z Ordo Fratrum Praedicatorum a nákladem profesorů bohosloveckého učiliště řádu dominikánů v Olomouci. Je to tedy časopis teologický a vystupuje-li na naši veřejnost pod vlajkou filosofie, víme, co si máme o tom myslit. Nemusíme zvlášť dokazovat, že teologický, vědeckou metodou psaný časopis byl by opravdovým ziskem pro naši literaturu a také pro naše filosofické myšlení vůbec. Koncentrace vážných myslitelů teologických, jichž ani u nás, jak z vlastní zkušenosti víme, není nedostatek, ale jichž jména nečteme v seznamu přispěvatelů, by jenom pozvedla úroveň snah o zušlechtnění náboženského myšlení a cítění. Jestliže však se vystrkuje právě u nás vlajka filosofie, když přece je u nás veřejnost zajedno v tom, že teologie a filosofie jsou dvě různé věci, nechce se mi tendence a směr nového časopisu jevit ve slibném světle. V cizině vycházejí také teologické časopisy s programem řešit nebo řekněme pokoušet se o řešení problémů filosofických, časopisy věnované pěstování filosofie tomášovské, ale neskrývají se s tendencí tou, a zvou se bez zdráhání novoscholastickými revuemi nebo podobnými názvy. Neslušela by nám také taková neoscholastika? A může vůbec katolická obec myslitelská filosofovat na jiném principu než na principu středověké scholastiky ve službách víry a církve? Proč to tedy nepřiznat přímo? Programový článek Radost z pravdy na prvním místě otištěný jakoby tu věc chtěl zakrýt; ale přes všechnu hluše vzletnou a bombasticky frázovitou díkci vysvítá koneckonců z něho, že to je radost z pravdy, kterou člověk má dříve, než začne filosofovat, čili že člověk k filosofii potřebuje víru. A to ovšem není filosofie a docela ne odborná filosofie, jak hlásá titul. Bude to časopis protifilosofický; nic nebude filosoficky řešit a nic hledat, nýbrž jenom polemizovat s ostatní filosofií naší a útočit. Jména přispěvatelů z kruhů laických na titulním listě uvedena jsou u nás v tomto způsobu filosofování osvědčená a známá hlavně z kampaně spiritistické a z polemik proti vědecké psychologii bez duše, která, jak se zdá, je ze všeho pánům nejvíce proti myslí. V tomto prvním čísle jsou už také ukázky velice přesvědčivé, že se to s vědeckostí a odborností příliš rigorózně nemíní a mínit nebude a že třebas bude v jednom článku tvrzen opak toho, co se tvrdí v druhém. Jeden sloup katolického odbornictví filosofického z kruhu laiků,

MUDr. Hynek, mluví na s. 26 o porážce empirické psychologie prof. Krejčího, kterou jí přivodily psychoanalytické a hloubkově duševné poznatky, že oblast bdělého vědomí je pouze jedním procentem veškerého našeho duševního dějství vůbec, což bylo prý také metapsychologicky a biologicky nade vší pochybnost zjištěno. Zakládá si tedy pan dr. Hynek na Freudovi. Ale v článku *Základy konstruktivismu* mluví se o Freudově podvědomí jako o místu, kam se uchylují všichni ztracenci, vagabundi, bonvivanti a lidé bez domova, jíž ale nějakým domovem se přesto chtějí prokázat. Pan dr. B. Fučík, autor tohoto článku, nemyslel tu jistě na dr. Hynka (?); ale neshoda s míněním jeho o psychoanalýze je tu patrna. A takových sporů je už v prvním čísle více.

Metoděj Habáň

Odpověď F. Krejčímu

(Filosofická revue 1, 1929, s. 143-144)

Kritika Krejčího je slovní hříčkou, která snad urazí toho, na něhož byla obrácena, ale vědecky nic neznamená. (...) Proč myslí Krejčí, že *Filosofická revue* je teologickým časopisem, vždyť přesně rozlišuje obojí, jak sám uvádí, ale jen tam, kde se jedná o neoscholastickou filosofii. Věda se rozlišuje od druhé předmětem. Ta věda je osamostatněna, která má svůj vlastní předmět (*obiectum formale*), např. fyzika se liší od chemie a astronomie atd. právě podle vlastní stránky, kterou ve věcech pozoruje, to je její vlastní předmět. Filosofie se liší od teologie rovněž pro též důvod, protože má svou vlastní povahu, rozumovými silami prozkoumat příčiny vesmíru, to je nejvšeobecněji vyjádřený předmět filosofie, kdežto předmětem teologie jsou pravdy Boží, Bůh sám, pravda sama, pokud se jí samé zalíbilo dát se poznat zjevením. Jenom neznalost scholastické filosofie ji krátce odbývá, že pochází z nadpřirozeného světla (srov. Drtina) a klade jí teologické prvky.

Neoscholastická filosofie zůstává tedy čistou filosofií a není skrývanou teologií, jak úzkostlivě volá Krejčí. Má svůj zvláštní, přesně samostatný předmět, své metody, své rozumové světlo, a tím se dostala dále než moderní filosofie okradená kritikem a pozitivismem o svůj nejkrásnější hloubavý závoj.

Úzkost Krejčího roste a jeví se hlavně výkřikem o *Filosofické revui*: „Bude to časopis protifilosofický, nic nebude filosoficky řešit a hledat, nýbrž jenom polemizovat s ostatní filosofií naší a útočit.“ (s. 91) Bojí se tedy polemizování a útočení? My máme kladný úkol, kterého se přidržíme, soustavně vykládat pozitivní stránky filosofie, ovšem nemůžeme mlčet k tomu nesmírnému vědeckému bezpráví, kterého se dopustil Drtina a jiní, odsuzovat scholastickou filosofii několika slovy, vytvořeným pojmem o ní, který neodpovídá skutečnosti. První podmínkou kritiky jiného systému je osvojit si jej přesně a správně, nejenom o něm něco kusého a zdálky zaslechnout, zvláště ale napadat něco, co v něm nikdy neexistovalo, nesvědčí příliš o vědeckosti postupu. Scholastická a rovněž nescholastická filosofie má stejné právo na vědeckou existenci, proč ji tedy terorizovat hned na počátku podobnými výkřiky? Nezůstane zakřiknuta, poněvadž její objektivní a všestranný postup jí zajišťuje jméno: *Philosophia perennis*.

Radost z pravdy dojala Krejčího, neboť uznává svými, byť i kritickými slovy, že plnou radost může mít jen ten, kdo našel plnou pravdu. Uskutečňuje se ale jistý stupeň radosti i u toho, kdo hledá skutečně pravdu, aby ji našel, a nehledá jen proto, aby hledal, neboť tím si zavírá cestu k pravdě a tedy k radosti. „Frázovitá dikce“,

kteřou vytýká Krejčí prvnímu úvodnímu článku, dává repliku na frázovitou dikci Drtinovu, kteřou jsme dokázali, kteřou ale nedokazuje Krejčí.

K filosofii člověku stačí zdravý rozum jako apriorní prvek, ale zároveň upřímná snaha ve své filosofii dospět k cíli, k poznání. Filosofie je cesta k moudrosti, k plnosti pravdy, zůstává-li cestou bez cíle, je bezvýznamná. Víra nesáhá do filosofie, jak myslí Krejčí; víra je dar Boží, účastenství na Božím poznání, které může udělit jedině Bůh, proto nikdy si křesťanská filosofie nečinila nárok na víru. Vysvětluje jen přirozené pravdy, kterých pak může použít teologie k vysvětlení, že neodporují zjeveným pravdám, poněvadž je jeden Původce vši pravdy – Bůh.

„Psychologie bez duše, která je ze všeho pánům nejvíce proti mysli,“ jak píše dále Krejčí, je zoologií bez živočichů, proto nepůsobí velký rozruch v mysli spolupracovníků Filosofické revue. Její nemožnost je samozřejmá a její výsledky jsou ve vědě nikoliv pokrokem, nýbrž úpadkem (aniž mluvíme o praktických následcích).

J. L. Hromádka

Masaryk

(Praha 1930, s. 176-182)

Rozpor mezi Masarykovou filosofií náboženskou a křesťanským myšlením je jasný, a není třeba ho ještě podrobněji vykládat. Jeho pojem Boha má jen vzdálený ohlas křesťanského teismu. Masaryk nepřekonal imanentistické filosofie, třeba je u něho tolik filosofického vzepětí směrem přes imanentismus. Nemluví ani o tom, že svým podceňováním, ba odmítáním teologie podporoval náš průměrný a vulgární odpor proti teorii a myšlení v náboženství a nepřímou i náboženský diletantismus našich některých filosofů.

Masaryk soustřeďuje všechno myšlení na člověka a v rozvíjení jeho myšlenkových, mravních, duchovních schopností, v jeho mravní svobodě a činnosti a ve společnosti mravně, spravedlivě zorganizované a spravované vidí cíl dějinného vývoje a lidských tužeb. Všechny předpoklady a možnosti nového lidství vidí v člověku samotném, v jeho mravní a rozumové spontánnosti; Masaryk si zastírá hranice lidských možností a od Boha nečeká více než moudrou, prozřetelnou správu univerza, správu, na které člověk demokraticky spolupracuje, odmítaje zdvořile, ale rozhodně absolutistické projevy Boží milosti a odpuštění. Učení o milosti – toť prý zvláštní fatalismus křesťanský [Blaise Pascal, XIII.]. Nekarikujme Masarykovu zbožnost, nesnižujme ji, ani ji nepodceňujme! Masarykovo myšlení připomíná nám důstojnost lidství, ke kterému jsme byli stvořeni, naše závazky a povinnosti. Člověk je korunou tvorstva – to není poduška jeho pýchy, nýbrž osten sebekontroly a sebezpoznaní. Jen domyslete do důsledků ideu lidství, jak nám ji podává Masaryk. [Pascal a Dostojevskij učí ho poznávat člověka. Zejména Dostojevskij mocně působil na něj po této stránce. Masaryk je mocně pohnut, když čte výklady jeho o člověku, ani prý Kantova slova o radikálním zlu tak nerozruší. Jen prý evangelium působí v nás podobný dojem. (Článek ke spisům Dostojevského, Čas 1892, s. 19nn.)] Uvědomte si nad to, že smysl lidství není ideou, pomyslem, nýbrž realitou, kteřou Bůh reálně člověku při stvoření dal – a srovnajte s tím skutečnou situaci svého života! Jen toto srovnávání nám najednou ukáže hranice našich schopností, porušenost našich nejlepších lidských kvalit. Jen krok ještě – a už jste na linii, kde porozumíte, co je to hřích.

Masaryk nepočítá s hříchem tak, jak s ním počítá křesťan. Neboť nepočítá do té míry s Bohem, jak s ním počítá víra křesťanova. Masaryk svou koncepci lidství

tvoří z určité dějinné situace; jeho člověk je moderní člověk. Masarykův člověk není člověk o sobě, ve svém pralidství, tak jak vypadá, když z něho sejmeme všechny národní, kulturní, dobové znaky, všechn ten nános staletého a tisíciletého vývoje a tvoření. Masaryk chce být ovšem realistou, chce vystihnout jevy, věci, člověka v jejich statické existenci za vývojovým procesem. [Srov. k realismu Masarykovu a jeho statickému pojetí světa a člověka Česká otázka, 132, Otázka sociální, 84.] Jeho filosofický realismus má jistou podobnost s realismem křesťanovy víry. Ale zdá se, že právě v analýze člověka nešel jeho realismus do důsledků. Masarykův rozum a mravní vědomí ukazují nad sebe, nad svět, ale teprve víra postihuje člověka v poměru k reálnímu Bohu a odhaluje jeho pravé určení i porušený obraz pod nánosem a formami kultury, konvence, pobožnosti, národní, občanské důstojnosti.

Teprve víra ukazuje, že zlo na světě vzniklo vinou lidskou, neposlušností vůči Bohu; že zlo netkví v lidské přirozenosti, pudovosti, že to není přirozené pozadí nebo přirozený, či přírodní, pudový doprovod lidského mravního úsilí; že zlo není jen nutným stínem duchového zápasu lidského. Víra odstraňuje poslední zbytek naturalismu. Neboť naturalismus neznámá jen, že odvozujeme normy mravní z lidských pudů a potřeb a že ideály mravní zdůvodňujeme biologicky. Naturalismus tkví též v úsilí odvozovat zlo z faktu, že je člověk přírodní bytostí, že podléhá pudům a přírodní zákonitosti. Naturalismus není jen v pozitivismu a utilitarismu; zbytky naturalismu najdete i v Platonovi, který zlo vysvětluje jako nutný stín věčných idejí a v pudovosti vidí původ odboje proti dobru. Zbytky naturalismu zjistíte u Kanta a v jeho teorii, že radikální zlo se rodí z přirozeného sklonu sebelásky a tedy koneckonců z lidské pudovosti, přírodnosti.

Masaryk se v této otázce pozoruhodně shoduje s křesťanstvím: zlo plyne z ducha, nikoli z hmoty a z těla. „Upíraje zrak k věčnosti, neopovrhují hmotou, tělem, že duch je vyšší. Není hmota, není tělo bez hodnoty. Není hmota a tělo zřídlem zla, ale duch! Nečistota netkví v hmotě, v těle, ale pochodí z ducha.“ [Ideály humanitní, 65; Naše doba 5, 394; Dějiny filosofie, 234: Je to „židovská myšlenka, že zlé je z ducha“. Že zlé je z hmoty, je myšlenka řecká.] Jinde dokonce proti domněle křesťanskému názoru prohlašuje, že hmota není původem mravního zla, ale duch, a tvrdí, že křesťanství hledá život duchovní v negaci světa. [Boj o náboženství, 37. Srov. však Naši dobu, 393: „Moderní člověk nedovede si vznik zlého tak hladce a jednoduše vyložit, jak lidé předrevoluční.“] A přece právě v tomto učení stojí Masaryk blízko křesťanství; žádný filosofický ani náboženský směr nehledá původ zla v duchu a jeho odporu proti Bohu tak jako křesťanství. Ozývaly-li se v některých směrech křesťanských hlasy asketického naturalismu, bylo to vždy pod vlivem mimokřesťanských nálad a názorů. (...)

Pozorný čtenář, který umí filosoficky analyzovat, pozná z mých zlomkovitých vět, že křesťanství je důsledným odnaturalizováním lidského myšlení, světového názoru, mravnosti a náboženství. Norma lidského myšlení i mravního úsilí, zlo i smrt – vše je zbaveno naturalistického, biologického zdůvodnění. Křesťanství není jen shluk zážitků a nálad, nýbrž filosofii, ovšem filosofii, jejíž syntéza je vytvořena vírou v Boha-Stvořitele.

Masaryk pořad a pořad se blíží křesťanství; blíží se mu i pokud jde o názory, které jsem právě vyložil. Jeho hrůza před sebevraždou, jeho boj proti smrti a koketování se smrtí ať již v revolučním hazardérství nebo v kultu mučednickém, jeho výkřik „ještě se smrti hrozně bojíme!“ [Karel Havlíček, 258 a 149.], výkřik, kterým chce odvést myšlení lidská ze smrti mučednickovy na jeho život [Jak pracovat, 22: Křesťanství má značnou dávku toho braku, tj. romantického nepracování. Základní idea křesťanství, kristologie, tím mučednictvím mnoho působí. Obraz na kříži je

mocnější než všechna scholastická dogmatika.], to vše ukazuje nám jeho velikou vážnost k životu, lásku k životu a nesmírné vědomí odpovědnosti.

Ale jeho víra v člověka, v jeho schopnosti a síly duchové nedovolují mu, aby upíral zrak a myšlení na ontologickou hranici lidství a aby kladl svůj život s větší bázní před soud toho, kdo je pánem života i smrti. Masarykovo sub specie aeternitatis, pod zorným úhlem věčnosti, znamená, že ne Bůh, ale člověk sám má soudit sebe, lidstvo, svět ve světle svých norem rozumových i mravních, ve světle norem, které ukazují za hranice lidství, ale které patří přece jen člověku samému. Masaryk se bojí „rozčilení“ Pavlova. Ví, že poslední příčiny všech věcí – Boha, si nemůžeme představit jinak než osobně. Ale to proto, že ani nejlogičtější myšlením nemůžeme přes sebe – člověk je právě mírou všech věcí. [Konkrétní logika, 281.] Člověk je mírou Boha.

Než tuto kapitolu ukončím, chci upozornit na obezřelost a úzkostlivost, s jakou mluví Masaryk o Bohu. Jeho mravní rigorismus, vědomí osobní odpovědnosti, i jeho tušení, že Bůh je právě Bůh, a nikoli svět nebo člověk, jeho odpor proti panteismu dokazují, že se ostýchá o Bohu mluvit lehkomyšlně. „Pamatuji se, jak mě již v mládí zarazel ve Starém zákoně zákaz nezobrazovat Boha, když právě titíž myslitelé Boha zobrazovali pojmově: jedni zobrazovali sochou, obrazem, chrámem, druzí pojmy, rozbohem vědeckým, filosofickým – je v tom rozdíl podstatný, či jen rozdíl v prostředku vyjadřovacím, v metodě? Tento problém mě dlouho trápil, a podnes o něm přemýšlím.“ [V řeči při promoci na doktora bohosloví (Masarykův sborník II, 90).] Nechci o problému samém mluvit, ale Masarykova úzkost dokazuje jeho myšlenkovou i náboženskou kázeň. [Na jiném místě (Masarykův sborník III, 200nn.) jsem ukázal – a nechci to zde opakovat – jak po této stránce jsou čeští filosofové, pokud uznávají náboženství, ležérnější a neostýchají se někdy vložit pod klobouk božské bytosti vše, co jim napadne. Masaryk by sotva řekl to, co ušlechtily jeho spolupracovník, F. Drtina, jednou pověděl ve vídeňském parlamentě: „Není vlastně žádné vzdálenosti mezi nebem a zemí, mezi mnou a Bohem. Neboť spasení přišlo. Spása je v nás. Bůh sám je věčný a nekonečný, jako je svět věčný a nekonečný. Je všude a má malost a sklíčenost povznáší se důvěrou v jeho lásku a dobrotu. Ano, Bůh je smysl mého života, mého bytí. Bůh je prapříčinou všeho bytí. Bůh je ve mně, v tobě, ve všem, co se rodí, co žije, co roste a se vyvíjí. Bůh je samodokonalost a vševědomost. Božská síla je síla mého života, mravní idea dobra proniká vším stvořením...“ (5. 12. 1907) Za svobodu svědomí a učení, s. 72. – Masaryk je nábožensky zdravější a hlubší než Tolstoj.] Liší se tím od mnoha našich filosofů, kteří o Bohu mluví mnohem lehkomyšlněji, nezávazněji – jako by chtěli dokázat, že čím více prostoru a času pojmu do sféry božské, tím spíše se budou zdát nábožensky pokročilejší nad staré náboženství církevní, teologické, tradiční. A přece velkost a síla víry jeví se právě v úzkostlivém rozlišování mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem, v určitém vědomí, že není zjevením Božím vše, co se děje mezi nebem a zemí, v přírodě, dějinách nebo lidském duchu.

Masarykův filosofický boj za aktivitu, odpovědnost a programovou uvědomělost lidské osobnosti proti pozitivistickému, historicko-materialistickému, idealistickému a romantickému naturalismu a jeho náboženský odpor proti panteismu, mysticismu, estétství, autoritářskému násilí i bezduchému formalismu jsou promyšleným zápasem za ideál kultury evropské, za ideál evropského západnictví. Jeho filosofie je filosofii evropanství.

František Fajfr

Philosophia ancilla theologiae rediviva. Hromádkův pokus o obnovu toho hesla

Hromádkův spis o Masarykovi porušuje tradiční poměr, jaký se ustálil mezi českou filosofií a teologií. Byl to poměr dvou mocí, mezi nimiž nebylo duchovního styku. Na periferiích obou stran docházelo sice k bojům, ale pokrokářství i klerikalismus jsou příliš vzdáleny od ústředního ducha filosofie i teologie, jsou příliš ponořeny do společenského života, takže jsou jen historickým děním. Teologie nedávala naší filosofii nic: ani podnět ani problém ani látku k přemýšlení ani ji nenutila k obraně. Český protestantismus do války dokonce ani neměl vlastní teologie. I poměr filosofie a náboženství byl do války indiferentní, kromě Masaryka. Dnes je nálada pro náboženství ve společnosti příznivá. Není to zásluhou ani filosofie ani teologie. Společnost sama se začala po válce ohlížet po náboženství a hledat náboženskou nauku. Církev a teologie tím nesporně získávají, filosofie aspoň nepřímo jako každým rozhojněním a zintenzivněním života. Náboženské vědomí zahajuje rozhodnější postup a u teologie namísto rozpačitého omlouvání, na které jsme byli u ní dosud zvyklí, nastupuje teologické sebevědomí. Došlo-li už ke konfliktu české filosofie s teologií, je přirozeno, že se stal právě Masaryk jeho nárazníkovým problémem. Předmětem Hromádkova spisu je ovšem Masaryk, ale jeho tendencí není jen pochopit Masarykovu filosofii a podat její výklad. Masaryk je pouhou příležitostí a zprostředkující konkrétní látkou ke kritice celé filosofie a k jejímu přehodnocení.

Hromádkova kritika je namířena především proti pozitivismu. To však není dáno jen tím, že předmětem jeho práce je Masarykova filosofie, která nutí zabývat se pozitivismem, protože se ho sama drží, ale zároveň už jej také potírá. Hromádkovi je totiž pozitivismus jen zjevným a eminentním naturalismem, který podle Hromádky je společnou podstatou veškeré filosofie, takže překonat tento pozitivismus-naturalismus znamená mu překonat filosofické stanovisko vůbec, uzнат filosofii za míň než teologii. Hromádkovi běží o tento zásadní poměr podřaděnosti filosofie. Filosofii nebyla dosud u nás podána výzva tak energická.

Duší Hromádkova názoru je myšlenka naprosté transcendence Boha a tudíž naprosté odluky celé myšlenkové a životní struktury náboženské od nenáboženské: svět, jeho poznání vědecké, i dějiny a jejich poznání i tvoření, i filosofie jsou vesměs zásadně a podstatně odděleny od Boha, náboženství a teologie.

Člověk sám nemůže poznat pravdu, neboť to, co sám poznává, není všechno a hlavně to není ta doopravdy konečná podstata a pravda sama. (...) Ač je pesimismus energií křesťanské nauky, nelze lidskému duchu ani křesťanskému přestat na tomto deprimujícím vědomí. Filosofické myšlení, které se ostatně také z něho rodí, překonává jej různě: některé filosofie jej vyvracejí ukazující, že se i člověk může povznést do stavu dokonalého poznání a mravnosti; pozitivismus se nás snaží přesvědčit, že tu běží o pojetí psychologicky sice pochopitelná, ale bezpředmětná, irelevantní a logicky neřešitelná. Křesťanství překonává pesimismus naukou o zjevení a o milosti. Pracuje kontrastem: napřed nic, potom všechno.

Všimneme si jen důsledků pro poměr filosofie a teologie. Není pro mne hlavní věcí diskutovat o náboženských představách, také mi neběží o to, hájit výlučně pozitivismus.

Osnovnou myšlenkou Hromádkovy argumentace je přesvědčení, že filosofie je pouze výkladem světa. To znamená, jak Hromádka často opakuje, že filosofii je Bůh nanejvýš jen explikativním pojmem, pouze součástí pojmové konstrukce, mající myšlenkově zobrazit svět. Bůh ve filosofii je pouze filosofickým pojmem, tj. určitou fází pojmového výkladu dovedeného abstrakcí a noetickou kritikou až k jakémusi nejvyššímu pojmu, jenž má objímat a organizovat celou pojmovou strukturu pod ním,

respektive jenž je jejím rezultátem. Hromádka ukazuje, jak tento „Bůh ve filosofii“ je jen pomyslem, nikoli realitou. (...)

Ale to platí stejně o teologii. Proč a v jakém smyslu je „Bůh v teologii“ realitou na rozdíl od pomyslu ve filosofii? To nelze jen tak tvrdit. Je-li Bůh v teologii realitou, pak je celá teologie ten Bůh, neboť teologie je soustava, a soustava je pouze rozvedením něčeho, co rozvedené v soustavu zůstává v ní stále týmž, respektive celá soustava zůstává stále tím, čeho je rozvedením. Hromádkova distinkce pomyslnosti filosofie a reálnosti teologie, z níž má pro nás vyplývat podřadnost první, není platná.

Z druhé strany není tím dokázáno, že filosofie nepoznává reálného Boha na rozdíl od teologie. To znamená: nemusíme ani filosofii nebo vědu chápat jen jako soustavu pomyslů existujících jen v mysli a tam se nějak pohybujících, nýbrž můžeme v ní spatřovat realitu ve vědomí přítomnou. Pojem věci je věc ve vědomí přítomná. (...) Proč by tedy také filosofie nemohla být realitou uvědomenou? Proč by nebyl také „Bůh ve filosofii“ reální Bůh? Hromádka úporně tvrdí, že je to jen pomysl (postulát, ideál mravní), ale nedokazuje to. To, že filosofie je myšlení, je jedna stránka její, ale to neznamená, že rezultáty myšlení jsou pouhé stínovité útvary bez reality. (...)

Hromádkův pokus distinkcí pomyslného Boha ve filosofii a reálného v teologii vyznačit podřadnost filosofie selhává. (...) Musíme tedy jít za vzdálenějším důvodem této distinkce a podřadnosti filosofie jí vyznačené. Tím důvodem je princip zjevení: teologie je podle Hromádky rezultát zjevení, filosofie rezultát myšlení, a zjevení pak je reálný fakt, ovšem zázračný, tj. logicky nekoordinovatelný, neúměrný, výlučný.

Analyzujme toto tvrzení za předpokladu, že se zatím odříkáme vůbec kritiky pojmu zjevení: především musíme uznat, že místem zjevení není teologie. Reální Bůh se zajisté ani podle Hromádky nezjevuje v teologii. V tom ohledu nemá teologie zase žádnou přednost před filosofií, tj. nemá do sebe více pravdy a reality než filosofie. Jediným místem, kde se Bůh zjevuje, je pouze náboženství, to znamená: jen „Bůh v náboženství“ je opravdu reální Bůh, zjevený, jen náboženství je realita Boha ve vědomí po pravdě přítomná, jen tu není rozdíl mezi Bohem ve skutečnosti a Bohem ve vědomí člověka. Náboženství jediné, jímž v původní a reální podstatě je vlastně jen to zjevení samo, je živou identitou Boha reálného a Boha člověkem duchovně pojatého, poznaného.

Pak ale náboženství takto je samo realitou, momentem reality. Náboženství není myšlení o Bohu, není to systematický a metodický postup myšlenek, pohyb pojmů, teorie, nýbrž právě kus reality. To znamená tedy, že mezi filosofií a teologií z jedné strany a náboženstvím ze strany druhé je stejná distance jako mezi jakýmkoli objektem a myšlením o tomto objektu (vědou o něm). Teologie sama je zrovna tak vně tohoto faktu (náboženského) jako filosofie a tak jako je, filosoficky řečeno, i věda vně svého objektu. I když se Bůh zjevil, nevyplývá z toho žádná povýšenost teologie nad filosofií, neboť obě dvě jsou vůči tomuto faktu postaveny jako myslící vědomí vůči faktu jakémukoli.

V čem tedy spočívá rozdíl filosofie a teologie? Rozdíl opravdu je, ale takový, jenž mi právě odůvodňuje nadřaděnost filosofie. Teologie je pouze zvláštní řeč, kterou si vytváří náboženství, aby se zachovalo, respektive aby si zachovalo něco ze svých elementů, jimiž žije. Kdyby náboženství zůstalo jen tou němou reální událostí, žilo by asi tak jako květina, působilo by jako přírodní síla, pouhou svou skutkovou faktičností. Člověk by měl náboženství jen v tom náboženském okamžiku, jímž je zjevení. Tento okamžik by patrně účinkoval (vzhledem k zázračnosti faktu zjevení jako absolutní počátek), ale člověk sám by při tom nebyl. Jakmile by se ocitl mimo okamžik zjevení, nevěděl by zase nic o Bohu, třebaže by jednal potom jinak. Existence teologie právě odporuje jejímu pojmu jedinečného faktu zjevení, tj. jestliže

pojmem zjevení osobního (v jednotlivých individuálních vědomích se opakujícího) vydává už za filosoficko-naturalistický pomysl a tudíž za nereální.

Teologie je pokus o vyjádření náboženského zážitku (opouštím tedy už rezervovanost k pojmu a slovu „zjevení“). Teologie je fáze náboženství, je to náboženství promyšlené a tím prodloužené ve zvláštní soustavu pojmovou asi v tomtéž smyslu jako mravnost nezůstává pouhým aktivním životem (praxí), nýbrž rozšiřuje se také v mravnost promyšlenou, formulovanou v soustavu mravních zásad, která existuje jen v mysli (mravnost platící ve společnosti na rozdíl od mravnosti projevující se skutkově ve společnosti). Jako mravnost v tomto smyslu je myšlenkovou fází jednání minulého a příštího, myšlenkovým reziduem minulého života mravního a myšlenkovou anticipací a modelem života příštího, tak je i teologie myšlenkovou fází náboženství, myšlenkovým rozvojem prožitého náboženského zážitku a možnosti neboli ideou náboženského života příštího.

Filosofie, ač si činí objektem myšlení i Boha, zdá se na první pohled neostýchavě arogantní, hrubě naturalistickou formou vědomí na rozdíl od posvátné vědy teologie, kterou ovládá úcta a bázeň náboženská. Na tom je právě vidět, jak je teologie bezprostředním prodloužením a pokračováním náboženského zážitku, jak podléhá jeho afektivní náplni, třebaže ji už přetváří v pojmy a myšlenky, v soustavu metodickou, v řeč, v soubor vět. Čím blíže k zážitku, tím více jsou výrazy této náboženské dialektiky afektivnější a obraznější, tím více jsou vzaty z tohoto světa, ze smyslového obrazu, neboť svět (smyslů) je nejspíše po ruce pro okamžité a pojmovým myšlením ještě nevyrobené vyjádření. Proto je teologie mnohem přirozenější, ale také přírodnější způsob myšlení než filosofie, je mnohem více dána tou přírodou náboženského zážitku, jeho životní reálností a plností, jeho syrovou existencí. Filosofie je proti tomu myšlení zprostředkované, ovládané zřetelem logického postupu a systému více než afektivním a životním významem látky filosoficky promyšlené. (...)

Vůči filosofii patří teologie i se svým náboženstvím do oblasti skutečnosti tak jako mravnost platná ve společnosti (mravní názory doby) spolu s mravností skutkovou (praxí), nebo pozitivní právní řád zákonný s juristickou dogmatikou a s reálním proudem právních jednání. (...) Teologie se nemůže zabývat filosofií, aniž by zanedbala svůj úkol a sama se sobě odcizila, filosofie však, zabývajíc se teologií, sama se děje; filosofie vyrůstá z teologie a z náboženství, ale přerůstá je. Teologie i s náboženstvím, právě tak jako mravní názory s mravní praxí nebo věda s realitou, o níž je sama teorií, mohou, respektive nutně jsou objektem filosofie, ale filosofie není a nemůže být objektem ani teologie ani náboženství ani mravnosti ani vědy. (...)

Příznám se, že jsem dlouho nechápal, co chtěl Masaryk říci slovy, že je sice od polyteismu k monoteismu malý krok, ale těžký je přechod od náboženství zjeveného k nezjevenému. Je to ovšem řečeno příliš ve formě filosofie dějin jako většinou všecko, co Masaryk říká o náboženství. Snad je tu asi tento smysl: také nábožensky žít při plném vědomí, s plným uvědoměním a za účinné přítomnosti veškeré vzdělanosti vědecké a filosofické a nevracet se pro náboženství do přírodního stavu, neodkládat pro získání náboženského zážitku vědeckou a filosofickou vzdělanost. Žárlivý Bůh a nicota lidská patří do náboženské etnologie.

Člověk je bytost myslící, dokonalostí člověka je rozum. Spoléhat na rozum, tím, co je v člověku nejdokonalejší, usilovat k pravdě, rozumem poznávat Boha, nemůže být omyl a hřích. Podle Comta se člověk stává čím dál tím náboženštější. V jiném smyslu, než jaký mu dával Comte, je to výroky správný. Filosofie je vskutku sama bohoslužbou.

Schéma poměru filosofie a teologie, které tu naznačuji, je abstraktní, teprve podrobnější náplní by se mohlo stát určitější filosofií. Dalo by se shrnout v těchto několik poznámek: 1. Pomyslnost a reálnost není kritériem filosofie a teologie. Jako soustavy pojmových určení jsou oba útvary pomyslnými. Pokud v pojmech vidíme reality, možno pokládat obsah filosofie i teologie za uvědomenou realitu. 2. Místem zjevení je náboženství, nikoli filosofie, ale také ne teologie. Fakt zjevení je oběma vnější. 3. Teologie je bezprostřední přeměna živé skutečnosti náboženského zážitku v pomyslnou strukturu pojmovou. 4. Filosofie je myšlení zprostředkované, a proto je logicky nadřaděna nejen náboženství, nýbrž i teologii. 5. Dokonalostí člověka je rozum. Proto je filosofie dokonalostí bohoocty.

Rudolf Voříšek

Zdeněk Smetáček: Kozák, Rádl, Hromádka

(Filosofická revue 4, 1932, s. 140-141)

Česká filosofie, proniknutá z převážné části pozitivismem a jeho metodami myšlení, byla po válce překvapena zvláštním zjevem, který ji vydráždil, ne-li k odporu, tedy aspoň ke kritice: někteří myslitelé totiž, kteří se nezříkali vědeckosti, uznávali přesto, či aspoň směřovali k uznání i pravd náboženských. Již před válkou Masaryk se pokoušel rozvířit zatuchlé vody našeho pozitivismu alespoň přemýšlením o věcech náboženských a uznal dokonce, na rozdíl od své Konkrétní logiky, v ročníku České mysli (3, 1903) teologii za vědu (ovšem teologii vědeckou, jak říkal); jeho hlas však daleko neprokl, buď že příliš sám vězel v ovzduší, které chtěl překonat, buď že – neopíraje se o tradici vpravdě křesťanskou – zůstával v neurčitostech. Teprve po válce navazují někteří filosofové na tuto masarykovskou tradici náboženskou. Zdeněk Smetáček probírá ve své knížce tři nejvýznamnější z nich, pokoušeje se přitom dovodit, že jejich úsilí je ve sporu se svrchovaností logických zákonů. Není zde místa na posouzení těchto tří myslitelů, pokud a jak se k náboženství dostávají; jejich rozpory, jejich dilemata, zejména u obou filosofů, Kozáka a Rádla, ukázal Smetáček, zdá se mi, dobře. Tím ovšem není řečeno, že by řešení náboženské otázky ve filosofii vůbec nebylo v nějakém sporu se svrchovaností logických norem. – U prvního, J. B. Kozáka, poukázáno na zvlášť do očí bijící rozpor biologické podmíněnosti hodnocení na jedné a existence absolutního mravního kritéria na straně druhé; ačkoliv dnes, pokud mohu soudit, se Kozák od biologismu v etice značně vzdaluje. U druhého, E. Rádla, zdůrazněno dilema pravdy, chápané jakožto osobní přesvědčenost, a pravdy zjevené, v kteréžto věci je v Rádlově filosofickém vývoji rozhodně přelom a mnoho nedomyšleností. Konečně u třetího, protestantského teologa J. L. Hromádky, vystupňované napětí mezi rozumem a věrou svádí zajisté ke kritice a k hledání sporů. Je to konečně přirozené a musí nastat rozpor u myslitelů, kteří jednou nohou stojí na myšlenkových základech, jejichž předpoklady jsou dány dobou moderní, a na druhé straně usilují o cosi, co zajisté *není* v rozporu s *pravou* vědeckostí, ale co nutně a samo o sobě vede k roztržce s metodami myšlení, které ze sebe ještě nesetřáslo většinu moderních omylů. Jádro knížky je však jinde. Otázka, jíž si nad tímto dílkem musíme položit, zní takto: je oprávněn psát o náboženské otázce ve filosofii, třeba jen české, někdo, o němž všechny známky svědčí, že nezná, nebo nechce znát velikou křesťanskou tradici, v níž otázky poměru vědy a víry, filosofie a teologie byly diskutovány a řešeny s takovou vášnivostí a zároveň jemností, s takovou logickou a noetickou výzbrojí? Obávám se, že nikoliv. Není to ze spisku vidět. To, čím se zde argumentuje, je tak ošumělé a při všem zdání vědeckosti a logičnosti a jejich

zdůrazňování *tak nelogické*, že působí dojmem veliké naivnosti. Není to snad jen případ našeho pozitivismu a všeho, co je jím načichlé, je to především příznak celého moderního myšlení, které se domnívá, že má ve všem pravdu a že jedině jeho metody platí, a které v soustavném přezírání myšlenkové tradice středověké, zvláště v těchto otázkách, vidí jakousi svoji nadřazenost a dokonalost. Abychom však nemluvili obecně: dokladem, jak Smetáček se dívá na duchovní skutečnosti vnějšně a jak všemi svými kořeny tkví v pozitivismu, ač se právě u Rádla mohl naučit, že u všeho duchovního nutno chápat především *smysl*, je jeho pojetí náboženství, jak o něm mluví na s. 44: náboženství není prý nic více než tradicí. Zajisté, náboženství spočívá na tradici, ale je to tradice zcela *jiného řádu* než např. tradice vědecká, kde jednotlivé pravdy mohou být znovu a znovu verifikovány, ač principy vědecké se přenášejí také tradicí. Je to ovšem také jiná tradice než přenášení zkazek a pověstí. Zde jde o tradici pravd zjevených, které musejí být uznány, a ten fakt přenášení je zajisté nutný, ale nikterak podstatný jejich znak. Smetáček sám podléhá vědecké tradici, aniž si to přiznává, a bylo by zajímavé zjistit, kolik je u něho tradičních nepravd, ale bludů. To, co je zde řečeno o teologii, svědčí o naprostém přezírání noetických základů teologického myšlení. Smetáček ostře protestuje proti chápání teologie jako vědy. Není prý možné vědění o Bohu, Bůh není předmětem poznání; zajisté, s takovými noetickými předpoklady, jaké má Smetáček, jemuž posledním slovem v poznání je smyslové vnímání, není možné vědění o Bohu. Zajisté, Boha nikdo nikdy neviděl. Duchovní skutečnosti však nemůžeme „vidět“, a přece jsou o nich vědy; zajisté proto, že jsou poznávány pojmy analogickými. I v poznání Boha postupujeme per analogiam a pojmy transcendentálními, tj. pojmy, které překračují všechny kategorie a druhy věcí. Není také žádné dvojakosti v myšlení, jak se domnívá nesprávně Smetáček. Teologie nijak nezakřikuje vědu, aby ji hned nato volala na pomoc. Ponechává všechno právo vědě v její oblasti, aniž by ji nějak zkracovala, používá však lidského rozumu a logiky, nikoliv aby dokázala zjevené pravdy, ale aby je vysvětlovala. Není zde tedy nijaké dvojakosti a žádné poťouchlictví ze strany teologie. Naopak hluboké a přesné vymezení zbraní, kterých zde Smetáček užívá, je již poněkud otřelé. Dnes už nelze o náboženské otázce takto mluvit. Jestliže Smetáček nakonec píše, že náboženství, ať staré či nové, odumřelo, tedy to můžeme říci nanejvýš o něm. Ano, v něm odumřelo. Budoucnost jistě ukáže, v čem má Smetáček pravdu; ostatně přítomnost to ukazuje také. Bylo by jistě lépe revidovat svoji lživědeckou povýšenost, která prý je ochotna uznat každé „nové náboženství“, které nebude odporovat jejím principům, než takto a s takovým nepochopením o náboženství mluvit. Psát o náboženství není snadná věc a je k tomu třeba velmi mnoho opatrnosti a hlavně vlastního a pravého náboženského života. Člověk, který ve vážné filosofické knížce užívá slova „pánbíček“, je už nejméně oprávněn *napsat třebas jen řádku* o náboženské otázce.