

Obsah

Předmluva (Prof. Georg Scherer)

2 - 3

I.

3 - 8

Ve filozofování je překračován svět práce - obecný užitek a bonum commune - „totální svět práce“ spočívá na ztotožnění obecného užitku a bonum commune - situace filozofie ve světě práce - múzický a náboženský akt, poměr ke světu, jaký se realizuje v otřesení erótem a smrtí, a jejich příbuznost s filozofickým aktem - lživé formy těchto základních postojů - trvalý nesoulad mezi filozofií a světem pracovního dne: thrácká děvečka, Platónova postava Apollodóra - pozitivní tvář této nepřiměřenosti: svoboda (nedisponovatelnost) filozofie - vědění funkcionáře a vědění gentlemana - „nesvobodnost“ speciálních věd - svobodnost filozofie a její „teoretický“ charakter - předpoklad teorie - víra, že právě bohatství člověka nespočívá v uspokojení potřeb ani v ovládnutí přírody

II.

9 - 14

Kam proniká filozofický akt, když překračuje svět práce? - svět jako vztažné pole - hierarchie světů - pojem „prostředí“ [von Uexküll) - duch jako vnímavost pro svět; duch existuje v celku skutečnosti - bytí jako vztaženost k duchu: pravda věcí - stupně niternosti: vztah k totalitě a personalita - svět ducha: úhrn věcí a podstata věcí - člověk není čirý duch - vztažné pole člověka: průnik světa a prostředí - filozofování jako krok z prostředí do vis-á-vis de l' univers; „nadlidský“ charakter tohoto kroku - rozlišovací znak filozofické otázky: je kladena v horizontu celku skutečnosti

III.

15 - 21

Prostředí a svět nejsou oddělené oblasti - uchování světa v prostředí: údiv - „ne-měšťácký“ charakter filozofického údivu - riziko vykořevení ze světa pracovního dne - údiv jako stav, kdy se „myšlení nevyzná samo v sobě“ - vnitřní směřování údivu se nenaplnuje v pochybnosti, nýbrž ve smyslu pro tajemství - údiv jako trvalý imanentní princip filozofování - údiv a filozofování mají strukturu naděje - co je v tom specificky lidského - speciální věda vychází z údivu ven, filozofie ne - filozofia jako milující hledání moudrosti, jakou má Bůh - vnitřní nemožnost „uzavřeného“ filozofického systému - filozofování jako výkon lidské existence

IV.

21 - 27

Tradovaný výklad světa, který filozofii „vždy již“ předchází - Platón, Aristoteles, presokratikové a jejich vztah k tradici - Platón: tradice jako zjevení - nepředpojatost vůči teologii, podstatný znak platónského filozofování - křesťanská teologie jako jediná podoba předfilozofické tradice na Západě - živost filozofie závisí na jejím poměru k teologii - jak je možná nekřesťanská filozofie? - křesťanskou filozofii necharakterizuje možnost hladších řešení, ale hlubší uchopení světa v jeho tajemnosti - křesťanská filozofie není myslitelsky „jednodušší“ - veselí z nemožnosti pochopit - křesťanství není především nauka, ale skutečnost - vlastní půda křesťanské filozofie: živá zkušenost křesťanství jako skutečnosti

*Důvod, proč se filozof podobá básníkovi,  
však je tento:  
oba vcházejí do styku s udivujícím.*

Tomáš Akvinský

## PŘEDMLUVA

Josef Pieper se narodil 4. května 1904 v Elte nad Emsou ve Vestfálsku. Studoval filozofii, právní vědy a sociologii v Münsteru a Berlíně. Svá studia ukončil v r. 1928 doktorátem z filozofie. Čtyři roky byl pak asistentem prof. Johanna Plengeho (1874-1963) ve Výzkumném ústavu organizační nauky a sociologie v Münsteru, potom žil přes deset let jako spisovatel ve svobodném povolání. Roku 1946 byl jmenován profesorem filozofie na nově založené Pedagogické akademii (později Vysoká škola pedagogická) v Essenu. Když byl roku 1959 jmenován řádným profesorem filozofické antropologie na univerzitě v Münsteru, učil dále i v Essenu, a to ještě po založení essenské univerzity (1972). V Münsteru přednášel téměř až do své smrti 6. listopadu 1997.

Jako hostující profesor působil mj. na Svobodné univerzitě v Berlíně a v USA na univerzitě Notre Dáma (Indiána) a Stanfordově univerzitě (Kalifornie).

Z mnoha čestných titulů a různých vyznamenání si sám nejvíce cenil následujících: čestného doktorátu z teologie (1964), který mu udělila univerzita v Mnichově, Medaile Tomáše Akvinského (Aquinas Medal, 1968), již obdržel v New Orleans, Ceny Romana Guardiniho bavorské Katolické akademie v Mnichově (1981) a Mezinárodní Balzanovy ceny (1982), kterou získal v Bernu. Papež Pavel VI. jej jmenoval komturem Řádu sv. Řehoře Velikého (1974). Pieperovy knihy byly přeloženy do patnácti jazyků a dosáhly nákladu přesahujícího milion výtisků.

Značná část jeho rozsáhlého díla je věnována interpretaci spisů Tomáše Akvinského. Tomášův myšlenkový svět Piepera zaujal už ve třicátých

letech minulého století. Šlo mu nejprve o nauku o takzvaných základních ctnostech (rozumnost, spravedlnost, statečnost a ukázněnost), o nichž mluví už Platón a Aristoteles. O každé z nich napsal během let malou knížku. Později, poté co k nim připojil božské ctnosti (víra, naděje a láska), všech sedm spojil pod titulem O křesťanském obrazu člověka (Über das christliche Menschen-bild, 1950). Díky Pieperovu vynikajícímu stylu a srozumitelnosti se tyto spisy dočkaly velkého rozšíření a vzbudily vlnu zájmu o Tomáše Akvinského. To platí i o knize Tomáš Akvinský - život a dílo (Thomas von Aquin - Leben und Werk, 1958 a 1986), Scholastika (Scholastik, 1960) a Pieperově habilitační práci Pravda věcí (Wahrheit der Dinge, 1947). V ní Pieper vykládá Tomášovo pojetí pravdy, aby tak ukázal základy antropologie vrcholného středověku. K zpřístupnění Tomášova díla významně přispěla i Philosophia negativa (1953). Zde jde o jednu často přehlíženou stránku Tomášovy filozofie - o to, že skutečnost přesahuje všechny naše pojmy a představy.

Druhá hlavní větev Pieperova díla se věnuje obraně filozofie. O tu jde v knize Co znamená filozofovat? (Was heisst philosophieren?, 1948), Co znamená „akademický“? (Was heisst akademisch?, 1952) a Otevřenost pro celek - šance univerzity (Offenheit für das Ganze - die Chance der Universität, 1963). Tato otevřenost bytostně patří k člověku, neboť pro Piepera člověk existuje tváří v tvář celkové skutečnosti a ptá se na její první příčinu. Cestou k této otevřenosti je na rozdíl od speciálních věd filozofie.

Důležitý příspěvek k filozofické kritice moderní společnosti podává Pieper ve spisu Prázden a kult (Musse und Kult, 1949). Je přesvědčen, že společnost je na cestě k totálnímu světu práce. Proti tomuto trendu staví prázden, ostře ji však odlišuje od volného času. Ten slouží jen k zotavení od práce a pro práci, a tak patří do světa práce. V prázdní hledáme to a věnujeme se tomu, co má smysl a hodnotu samo o sobě. Mottem knihy je 11. verš 45. žalmu: „Habet Musse und erkennt, dass ich Gott bin“, který lze přeložit slovy: „Udělejte si chvíli čas a uznejte, že já jsem Bůh.“ Do okruhu této významné knihy patří i spisy Štěstí a kontemplace (Glück und Kontemplation, 1957), Co znamená

„sakrální“? (Was heisst 'sakral'?) s úvodem kardinála Rat-zingera – papeže Benedikta XVI. (1988) a Pieperova teorie slavnosti obsažená v knize Přítakání ke světu (Zustimmung zur Welt, 1962). Pieper se znovu a znovu vyrovnával s Platónem a některé Platónovy dialogy zpracoval pro divadlo a televizi.

Nakonec zmiňme ještě dva Pieperovy sociálně filozofické spisy - Základní formy sociálních pravidel hry (Grundformen sozialer Spielregeln, 1933) a Teze k sociální politice (Thesen zur sozialen Politik, 1932), které byly psány jako komentář k encyklice Pia XI. Quadragesimo anno, 1931.

Prof. Georg Scherer  
Oberhausen, září 2006

## I.

Když fyzik klade otázku: co znamená zabývat se fyzikou, co je fyzikální výzkum?, klade otázku, která je před fyzikou. Když se takto ptáme a hledáme odpověď, zjevně ještě - nebo už - neděláme fyziku. Kdo však klade a snaží se zodpovědět otázku: co znamená filozofovat?, ten jistě filozofuje. Tato otázka není před filozofií, je to otázka eminentně filozofická; ocitáme se jí uprostřed filozofie. O podstatě filozofie a filozofování totiž nemohu nic říci, aniž tím vypovídám o podstatě člověka - a to je přece nejvlastnější oblast filozofie. Naše otázka „co znamená filozofovat“ tedy náleží do této oblasti, do filozofické antropologie.

Jelikož to ale je filozofická otázka, nebude moci být zodpovězena s definitivní platností. Neboť k podstatě filozofické otázky právě patří, že odpověď nemůžeme mít jako „zaokrouhlenou pravdu“ (jak řekl Parmenides), jako utržené jablko v ruce. O tom, že filozofie a vůbec filozofování má strukturu naděje bude ještě řeč. Nebudeme si tedy slibovat pohodlnou definici, odpověď, která by zcela obsáhla předmět - nemluvě vůbec o tom, že čtyři krátké přednášky nestačí dost dobře ani na to, abychom otázku vyjasnili v celém jejím rozsahu.

Nuže, při jakémsi prvním přiblížení lze říci toto: Filozofování je akt, jímž se překračuje svět práce. Musíme tedy nejprve určit, co se má rozumět pod pojmem „svět práce“; a pak, co se myslí „překračováním“ tohoto světa.

Svět práce je svět pracovního dne, svět užitku, účelnosti, výkonu, vykonávání funkcí; je to svět potřeby a výnosu, svět hladu a jeho utišování. Cílem, který ovládá svět práce, je realizace „obecného užitku“; práce tu znamená totéž co užitečná činnost (které je pak zároveň vlastní charakter aktivity a námahy). Pracovní proces je proces uskutečňování „obecného užitku“; tento pojem neztotožňujme s pojmem bonum commune, obecné dobro; „obecný užitek“ je podstatnou součástí bonum commune, avšak pojem bonum commune je mnohem obsažnější. K bonum commune patří (jak říká Tomáš<sup>1</sup>), že

<sup>1</sup> Komentář k Sentencím 4 d. 26, 1,2

existují lidé, kteří se věnují neužitečnému životu nazírání; k bonum commune patří, že se pěstuje filozofie - a přitom nelze říci, že nazírání, kontemplace, filozofie slouží „obecnému užitku“.

V současnosti je tomu ovšem tak, že se bonum commune a „obecný užitek“ stále více ztotožňují; je tomu tak (a to vlastně znamená totéž), že se v důsledku toho svět práce stává stále úplněji naším světem vůbec a hrozí, že se jím stane úplně; nárok světa práce je stále totálnější, stále více se zmocňuje celé lidské existence.

Je-li tedy pravda, že filozofování je akt překračující, transcendující svět práce, pak se z naší otázky „co znamená filozofovat?“, z této tak teoretické a „abstraktní“ otázky, náhle a nečekaně stává otázka historicky velmi aktuální! Stačí přece udělat jediný krok, myšlenkově i zeměpisně, a octneme se ve světě, kde pracovní proces, proces uskutečňování „obecného užitku“, určuje celý rozsah lidské existence; stačí přeskóčit jistou, vnitřně i vnějšně velice blízkou hranici, abychom se octli v totálním světě práce. V něm už logicky neexistuje pravá filozofie a pravé filozofování - pokud je pravda, že filozofovat znamená transcendovat svět práce a že k podstatě filozofického aktu patří právě nepříslušet k tomuto světu upotřebitelností a dovedností, potřeby a výnosu, nepříslušet k tomuto světu bonum utile, nýbrž být mu principiálně nepřiměřený. Skutečně: musí tomu být tak, že čím je nárok světa práce totálnější, tím ostřeji vystupuje tato nepřiměřenost, tato nepříslušnost. A možná lze říci, že toto vyostřování, toto ohrožení totálním světem práce charakterizuje dnešní situaci filozofie vlastně více než její vnitřní problematika. Jak nároky světa všednodenní práce člověka uzurpují stále výlučněji, získává filozofie - nutně! - stále více charakter něčeho cizorodého, charakter pouhého intelektuálního luxusu, ba charakter čehosi nevhodného a nezodpověditelného.

Avšak o této nepřiměřenosti filozofického aktu, o tomto transcendování světa práce, k němuž ve filozofování dochází, je třeba hned ještě něco říci. Jednou se o tom musí promluvit zcela konkrétně.

Připomeňme si věci, které dnes ovládají pracovní den člověka, náš pracovní den; k tomuto zpří-tomnění není třeba zvláštní myšlenkové námahy: stojíme přece nepokrytě přímo uprostřed tohoto pracovního

dne. Je tu tedy nejprve každodenní boj o holou fyzickou existenci, o potravu, oblečení, bydlení, teplo; pak nezbytnosti nového uspořádání a obnovy (především v Německu, pak v Evropě a ve světě), které přesahují starosti jednotlivce a současně je podmiňují. Mocenské boje o využití přírodního bohatství, střety zájmů ve velkém i malém. Všude nejvyšší napětí a zatížení, které jen zdánlivě ulehčují krátká rozptýlení a přestávky: noviny, kino, cigareta. Nemusím to dál vykreslovat; všichni víme, jak tento svět vypadá. Ale není tomu tak, že bychom se mohli dívat jen na tyto kritické krajní případy, které se právě dnes ukazují. Mám na mysli prostě všednodenní svět práce, v němž je nutné přiložit ruku k dílu, kde se prosazují a uskutečňují velmi konkrétní cíle - cíle, které musíme uchopit pohledem upřeným na to blízké a nejbližší.

A vůbec nejde o to, že bychom snad tento svět všedního dne chtěli snižovat z nějaké domněle nadřazené pozice sváteční činnosti filozofů. Není snad přece nutné mluvit o tom, že tento svět všedního dne podstatně patří ke světu člověka, že právě v tomto světě práce se vytvářejí základy fyzické existence, bez níž nikdo nemůže filozofovat! Zkusme si však přesto představit, že mezi hlasy, které vyplňují dílny a tržiště („jak se dají získat ty nebo ony věci každodenní existenční potřeby?“, „jak sehnat tohle?“, „kde mají tamto?“) - že by se mezi těmito hlasy náhle nahlas ozvala otázka: „Proč je vůbec jsoucno, a ne spíše nic?“ - toto prastaré zvolání filozofického údivu, které Heidegger označil za základní otázku veškeré metafyziky.<sup>2</sup> Musíme vůbec říkat, jak je tato filozofova otázka naprosto nepřiměřená všednodennímu světu užitku a účelnosti? Nebyl by, kdyby tato otázka zcela bezprostředně a neočekávaně zazněla mezi lidmi výkonu a úspěchu - nebyl by tazatel považován za blázna? V takovýchto extrémních protikladech se ale ozřejmuje onen reálný rozdíl; ozřejmuje se, že tato otázka představuje krok, který transcenduje svět práce a vede z něj ven.

<sup>2</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik (Frankfurt 1943, s. 22. Česky Co je metafyzika, přel. Ivan Chvatík, Praha 1993, s. 67). Formulace ostatně není nová; čteme ji také u Leibnize: Pourquoi il y a plustot quelque chose que rien? Leibniz, Philosophische Schriften (Darmstadt 1965nn.), sv. I, s. 426. Srov. též Anna-Teresa Tymieniecka, Why is there something rather than nothing? (Assen 1966).

Otázka v pravém slova smyslu filozofická proráží kupoli, pod níž je uzavřen svět občanského pracovního dne.

Filozofický akt však není jediný způsob, jak lze tento „krok nad“ vykonat. Stejně nepřiměřený světu práce jako filozofova otázka je hlas pravého básnictví: „Vždy je v středu strom i v každé straně, zní zpěv ptáků a v náruči Páně / kruh stvoření tiše spočívá“<sup>3</sup> - také takový zvuk zní v oblasti aktivně plněných účelů jako něco úplně cizorodého. Nejinak je tomu se slovem toho, kdo se modlí. „Chválíme tě, velebíme tě, vzdáváme ti díky pro tvou velikou slávu“ - což to lze někdy pochopit na základě kategorií racionálního užívání, upotřebitelnosti, organizace? A také milující člověk vystupuje ze soustavy účelů tohoto světa pracovního dne, a také každý, kdo naráží na hranice existence skrze nějaký hluboký existenciální otřes, který je přece vždy též otřesem poměru ke světu - například když zakusí blízkost smrti nebo jakkoli jinak. V takovém otřesu (i filozofický akt, i pravé básnictví, múzický zážitek vůbec, i modlitba spočívají na otřesu!) zažívá člověk nedefinitivnost tohoto denně obstarávaného světa: transcenduje jej; koná krok nad něj.

A na základě společné schopnosti prorážet a transcendovat patří všechny tyto lidské základní postoje přirozeně k sobě: filozofický akt, náboženský akt, múzický akt a také poměr ke světu, který se uskutečňuje v existenciálním otřesení erótem, zkušeností smrti nebo jinak. Každý ví, jak silně pro Platóna filozofování souviselo s erótem.

A co se týče spolupatříčnosti filozofie a básnictví, o tom máme pozoruhodnou a málo známou větu svatého Tomáše Akvinského z jeho komentáře k Aristotelově Metafyzice: filozof se podle ní podobá básníkovi v tom, že oba mají co dělat s mirandum, s udivujícím,

<sup>3</sup> „Immer steht der Baum in Mitt und Enden, / Vögel singen und in Gottes Lenden / ruht der Kreis der Schöpfung selig aus“ - Konrád Weiss, In exitu (začátek), poprvé vyšlo ve sbírce Die cumäische Sibylle (Mnichov 1921), nově zpřístupněno v souborném vydání v Kosel-Verlag (Konrád Weift, Gedichte. 1914 bis 1939, Mnichov 1961).

podivuhodným, s tím, co vyvolává úžas.<sup>4</sup> Tuto větu není snadné do hloubky pochopit; má o to větší váhu, že oba myslitelé, Aristoteles i Tomáš, jsou naprosto střízlivé hlavy, na hony vzdálení jakémukoli romantickému smývání hranic. Právě na základě společného nasměrování na mirandum (ve světě práce se ale mirandum nevyskytuje!), právě na základě společné schopnosti transcendovat je tedy filozofický akt příbuzný s aktem poetickým a jemu blízký, je s ním více a blíže příbuzný než se speciálními exaktními vědami. O tom ještě budeme mluvit.

Tato spolupatříčnost je tak silná, že kdekoli se principiálně popírá jeden článek tohoto organismu, nedaří se ani ostatním - takže v totálním světě práce musí uschnout všechny tyto podoby a způsoby jeho překračování (nebo řekněme lépe: musely by uschnout, kdyby totiž bylo možné zcela zničit lidskou přirozenost): kde nesmí růst náboženství, kde není místo pro múzické, kde je i otřesení smrtí a erótem připraveno o svou hloubku a banalizováno, tam se nebude dařit ani filozofii a filozofování.

Ovšem ještě horší než pouhé oněmění a vyhasnutí je převrácení do falešných a lživých forem; a taková pseudouskutečnění těchto základních postojů, která kupoli prorážejí jen zdánlivě, skutečně existují. Existuje způsob modlitby, který „tento“ svět netranscenduje, ale který se naopak pokouší zapojit božské jako fungující součást do soustavy účelů pracovního dne. Existuje převrácení náboženství v magii: ne vydanost božskému, ale pokus božského se zmocnit a učinit je disponovatelným; existuje převrácení modlitby v prostředek, jak dál umožnit právě život pod kupolí. A dále: erós se může zvrhnout tak, že schopnost sebevydání je donucena sloužit cílům omezeného já, které se úzkostlivě brání před otřesem přicházejícím z většího a hlubšího světa, do něhož vstoupí jen ten, kdo miluje. Existují pseudofomy múzického, existuje „jakoby poezie“, která místo aby prorážela klenbu pracovního dne, takřkajíc jen maluje ornamenty na její vnitřek, která se jako soukromé nebo také politické „užitkové básnictví“ víceméně nepokrytě dává do služeb světa práce: takové „básnictví“ netranscenduje, a to ani

<sup>4</sup> Komentář k Metafyzice, 1,3

zdánlivě (a je jasné, že pravé filozofování má víc společného se speciálními exaktními vědami než s takovým pseudobásnictvím!).

A nakonec existuje i pseudofilozofie, jejímž charakteristickým znakem je právě to, že se v ní rovněž nepřekračuje svět práce. U Platóna<sup>5</sup> se Sokrates ptá sofisty Prótagora: „Čemu vlastně učíš mladíčky, kteří se k tobě hrnou?“ A Prótagoras odpovídá: „U mne se člověk učí rozvážnosti i v soukromých věcech, aby co nejlépe spravoval své hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem řídit věci obce.“ To je klasický program filozofie jako užitkového vědění, zdánlivé filozofie, která netranscenduje.

A co je ještě horší: všechna tato zdánlivá uskutečnění výše zmíněných základních postojů mají společné to, že svět pod kupolí nejen nepřekračují, ale naopak ještě více a ještě definitivněji uzavírají a že teprve ona člověka skutečně uvězní do světa práce. Tak jsou všechny tyto klamné formy a především taková zdánlivá filozofie něco mnohem horšího, něco mnohem beznadějnějšího než třeba naivní sebeuzavírání světského člověka před nevšedním. Člověk naivně zapletený do světa pracovního dne může být jednoho dne přece jen zasažen otřásající silou, která se skrývá v pravé filozofické otázce nebo v básni; avšak sofistou, pseudofilozofem, neotřese nic.

Vraťme se ale na cestu naší výchozí otázky. Ptáme-li se po pravé podstatě filozofie, pak právě tímto tázáním míříme nad svět práce. Z toho je jasné, že dnes, kdy právě tento svět práce vystupuje s totalitním nárokem, jaký Západ dosud neznal, získává taková otázka a takové zproblematizování zvláštní dějinnou ostrost. Přesto zde nejde o kritiku doby. Je řeč o nepoměru, který v zásadě trvá neustále.

Posměch thrácké děvečky, která viděla, jak Thalés z Milétu pozorující hvězdy spadl do studny - to je pro Platóna reprezentativní odpověď realistické všednodenní rozumnosti na filozofii. A tento příběh o thrácké děvečce stojí na začátku dějin západní filozofie. A stále znovu

<sup>5</sup> Prótagoras 318n. (Platónovy dialogy citujeme v překladu F. Novotného, OIKOYMENH Praha 2003, pozn. překl.)

(říká se v Platónově dialogu Theaitétos) se filozof dělá směšným „nejen před Thráčankami, nýbrž i před ostatním davem, když pro nezkušenost padá do studní a do všelíké nesnáze“.<sup>6</sup>

Platón se ale nevyjadřuje jen - ani především - výslovnou řečí a formálními tezemi; mluví spíš postavami. Je tu třeba Apollodór, jedna z vedlejších figur (jak se zprvu zdá) v dialozích Faidón a Symposion. Apollodór je jeden z těch nekriticky nadšených mladíků kolem Sokrata, v kterých Platón možná chtěl zpodobit sám sebe. O Apollodórovi se ve Faidónu říká, že když Sokrates ve vězení nesl k ústům pohár bolehlavu, jako jediný z přítomných propukl v nezadržitelný vzlykot a pláč: „však ho asi znáš i jeho povahu“.<sup>7</sup>

V Symposiu sám o sobě vypráví,<sup>8</sup> že se už několik let pilně stará, aby každý den věděl všechno, co Sokrates mluví nebo dělá; „předtím jsem jen pobíhal sem tam a myslil si, že dělám něco vážného; ale přitom jsem byl politováníhodnější než kdokoli jiný“. Teď je však oddán Sokratovi a filozofii. Ve městě o něm říkají, že šílí a třeští; sápe se na sebe i na ostatní mimo Sokrata. S dokonalou naivitou všude vykládá, jak „nesmírnou radost“ cítí při filozofických řečech, kdykoli je buď sám mluví, nebo slyší od jiných; a pak je zase nešťastný, protože ještě nedosáhl toho hlavního, být jako Sokrates. A tento Apollodór jednoho dne potká několik přátel z dřívějška, právě ty, kteří ho dnes označují za šíleného a ztřeštěného. Jak Platón výslovně poznamenává, jsou to obchodníci, lidé peněz, kteří velmi přesně vědí, jak se co dělá, a kteří „se domnívají, že dělají něco vážného“. Tito přátelé Apollodóra prosí, aby jim vyprávěl něco o řečech o lásce, které se prý vedly při jisté hostině v domě básníka Agathóna. Je jasné, že tihle muži peněz a úspěchu ani v nejmenším nepocítí potřebu dát se poučit o smyslu světa a existence - a už vůbec ne od Apollodóra. Ve hře je zřejmě jenom zájem o pikantnost nebo o vtip, o bonmoty, o formální eleganci diskuse. Apollodór si také o „filozofických zájmech“ svých partnerů nedělá iluze. Řekne jim naopak do očí, jaký má s nimi soucit - „protože

<sup>6</sup> Theaitétos 174.

<sup>7</sup> Faidón 59

<sup>8</sup> Symposion 172n

se domníváte, že děláte něco vážného, ačkoli neděláte nic. A snad zase vy si myslíte o mně, že jsem chudák, a domnívám se, že vaše domněnka je pravdivá; avšak o vás se to já nedomnívám, nýbrž dobře to vím.“ A pak Apollodór nevypráví nic jiného než Symposium! Platónova „Hostina“ má přece formu nepřímé řeči, zprávy - z Apollodórových úst! Příliš málo, domnívám se, jsme se dosud divili, že Platón nechává své nejhlubší myšlenky vyslovovat tohoto přepjatého, nekritickým entuziasmem překypujícího mladíčka, tohoto přehorlivého studentíka Apollodóra - a to před kruhem penězníků a lidí úspěchu, kteří nejsou ani schopní, ani ochotní tyto myšlenky přijmout nebo je alespoň vzít vážně! V této situaci je cosi beznadějného, jisté pokušení k zoufalství - ve kterém (to je možná Platónovo mínění) může obstát jen mladicky tvrdošíjně hledání pravdy, pravá filosofie. V každém případě platí: principiální nesouměřitelnost filozofování a soběstačného světa pracovního dne nemohl Platón vyjádřit jasněji.

Avšak toto je jen jedna, negativní tvář zmíněné nepřiměřenosti; druhá se jmenuje svoboda. Ve smyslu bezprostředního zhodnocení a uplatnění je filozofie „nepotřebná“ - to je jedna věc. Druhá věc je, že filozofie se nedá použít, že není k dispozici pro účely ležící mimo ni samu, že je sama účelem. Filozofie není vědění funkcionáře, nýbrž, jak řekl John Henry Newman,<sup>9</sup> vědění gentlemana; ne „užitečné“ vědění, ale vědění „svobodné“. Tato „svoboda“ však znamená, že filozofické vědění nezískává oprávnění ze své upotřebitelnosti a použitelnosti, ze své sociální funkce, ze své souvislosti s „obecným užitkem“. Přesně v tomto smyslu byla míněna „svoboda“ artes liberales, svobodných umění - na rozdíl od artes serviles, služebných umění, která jsou, jak říká Tomáš, „přiřazena k nějakému činnosti dosažitelnému užitku“.<sup>10</sup> Filozofie ale byla odnepaměti chápána jako to nejsvobodnější ze svobodných umění („artistická fakulta“, pojmenovávaná ve středověku podle artes liberales, je totožná s dnešní fakultou filozofickou).

Je tedy jedno, zda řeknu, že filozofický akt překračuje svět práce, nebo

zda řeknu, že filozofické vědění je neupotřebitelné, nebo zda řeknu, že filozofie je „svobodné umění“. Speciální vědy se touto svobodností vyznačují jen v té míře, v jaké se pěstují filozofickým způsobem. V tom také spočívá - historicky i věcně - vlastní smysl akademické svobody (slovo „akademický“ znamená „filozofický“, nebo neznamena nic); nárok na akademickou svobodu může přísně vzato existovat jen potud, pokud se sama „akademie“ realizuje filozoficky. A tak tomu je i v rovně historických faktů: akademická svoboda se ztrácí přesně v tom stupni, v jakém se ztrácí filozofický charakter akademického studia, jinak řečeno, v jakém se prostoru univerzity zmocňuje totalitní nárok světa práce. Toto je metafyzický kořen; takzvaná „politizace“ je jen důsledek a příznak. Je ovšem třeba poznamenat, že to není ovoce ničeho jiného než právě filozofie, totiž filozofie novověku. Vzápětí o tom bude řeč.

Zatím ještě něco k tématu „svobody“ filozofie na rozdíl od speciálních věd, svobody jako nemožnosti účelového disponování. Jak jsme řekli, jsou speciální vědy v tomto smyslu „svobodné“ jen tehdy, pěstují-li se filozofickým způsobem, mají-li podíl na svobodě filozofie. „Vědění je ve zvláštním smyslu svobodné,“ říká Newman,<sup>11</sup> „pokud a nakolik je filozofické.“ Samy o sobě jsou ale speciální vědy velmi snadno a podstatně „účelově disponovatelné“, podstatně souvisejí s „nějakým užitkem dosažitelným činností“ (jak říká Tomáš o „služebných uměních“<sup>12</sup>. Mluvme konkrétněji: Vedení nějakého státu může velmi dobře říci: potřebujeme - třeba k tomu, abychom splnili pětiletku - fyziky, kteří nám umožní v té či oné oblasti předejnat cizinu; nebo: potřebujeme mediky, kteří vyvinou účinnější lék proti chřipce. Tak lze mluvit a jednat, aniž se tím jedná proti podstatě speciálních věd. Avšak: „potřebujeme filozofy, kteří...“ - ale co? Je jen jedna možnost: „... kteří rozvinou, zdůvodní, obhájí tuto ideologii...“ - tak se nedá mluvit, aniž se tím současně zničí filozofie! Úplně stejné by bylo, kdyby se řeklo: „potřebujeme básníky, kteří...“ - ale co? Možnost je znovu jen jedna: „... kteří použijí slovo jako zbraň (tak zní termín) v boji za určité ideály

<sup>9</sup> The Idea of a University, Discourse V, 5.

<sup>10</sup> Komentář k Metafyzice 1,3.

<sup>11</sup> Knowledge, I say, is then especially liberal, or sufficient for itself, apart from every external and ulterior object, when and so far it is philosophical. L. c, Discourse V, 5.

<sup>12</sup> Komentář k Metafyzice 1, 3.

stanovené ve státním zájmu...“ - tak se nedá mluvit, aniž se tím současně zničí básnictví. V tomtéž okamžiku by básnictví přestalo být básnictvím a filozofie by přestala být filozofií.

Ne že by mezi uskutečněním obecného blaha a filozofií, která se v nějakém národě učí, neexistoval vůbec žádný vztah. Ale tento vztah nemožnou utvářet a regulovat správci obecného blaha; z toho, co má svůj smysl a účel samo v sobě, co je samo účelem, se nedá udělat prostředek pro nějaký jiný účel - tak jako nelze někoho milovat „kvůli“ a „aby“.

Tato nedisponovatelnost, tato svoboda filozofování, je - a zdá se mi nanejvýš důležité a aktuální to poznamenat - velice těsně spojena, ba je téměř totožná s teoretickým charakterem filozofie. Filozofování je nejryzejší podobou theorein, speculari, čistě přijímajícího pohlížení na skutečnost, v němž míru udávají pouze věci, duše jen přijímá. Kdekoli na nějaké jsoucno pohlížíme filozofickým způsobem, tam se na ně ptáme „čistě teoreticky“, tedy způsobem, který není dotčen žádnou praxí, žádným záměrem měnit, a tak je vyzvednut nad všechnu službu účelům.

Uskutečnění teorie v tomto smyslu je ale vázáno na jistý předpoklad. Předpokládá určitý postoj ke světu, postoj, který, jak se zdá, leží před veškerým vědomým konáním. Lidský pohled totiž může být „teoretický“ v tomto plném, neoslabeném smyslu (čistě přijímající, pohlízející, beze stopy záměru věci měnit, naopak ochotný učinit souhlas nebo nesouhlas vůle závislým na skutečnosti bytí, která se hlásí ke slovu v poznání podstaty) jen tehdy, když pro něj svět je něco jiného a něco víc než pole, materiál, surovina lidské aktivity. „Teoreticky“ v plném smyslu může na skutečnost pohlížet jen ten, pro koho je svět cosi v nějakém smyslu hodného úcty, nakonec tedy stvoření v přísném slova smyslu. Jedině na této půdě se daří „čisté teorii“, která patří k podstatě filozofie. Zdá se tedy, že tím, co vnitřně umožňuje svobodu filozofování, a tudíž filozofování samo, je jisté velmi zásadní a podstatné pouto! A není divu, že úpadek tohoto vztahu ke světu, tohoto pouta (díky němuž, vidíme svět jako stvoření, a ne jen jako pouhou surovinu) - že úpadek tohoto pouta přesně drží krok jak s úpadkem skutečně teoretického charakteru filozofie, tak s úpadkem její svobody a nad-

funkčnosti a nakonec i filozofie samé. Od Francise Bacona, který řekl: „vědění a moc jsou jedno“ a „smyslem veškerého vědění je vybavit lidský život novými vynálezy a pomůckami“,<sup>13</sup> vede přímá cesta k Descartovi, který v Rozpravě už jasně polemicky říká, že jeho záměrem je postavit na místo staré „teoretické“ filozofie filozofii „praktickou“, která by nám umožnila „stát se pány a vlastníky přírody“,<sup>14</sup> a dál až ke známé formulaci Karla Marxe, že dosavadní filozofie pokládala za svůj úkol svět vykládat, „jde však o to jej změnit“.

Toto je cesta, kterou historicky dochází k sebezničení filozofie zničením jejího teoretického charakteru; toto zničení pak vyplývá z toho, že se na svět stále více pohlíží jako na pouhou surovinu lidského působení. Když už se svět nevidí jako stvoření, nemůže existovat žádná theoria v plném slova smyslu. S teorií však nutně upadá i svoboda filozofování - a vystupuje funkcionalizace, holá „praxe“, odkázanost na ospravedlnění ze sociální funkce; vystupuje „pracovní“ charakter filozofie, které se stále ještě říká filozofie. Přitom naše teze, která teď snad dostala určitější obrysy, říká právě: k podstatě filozofického aktu patří, že svět práce překračuje. Tato teze, v níž už se také nutně postuluje svoboda i teoretický charakter filozofie, svět práce nepopírá (naopak jej předpokládá jako nutný), ale říká: „pravá filozofie spočívá na víře, že pravé bohatství člověka nezáleží v uspokojování potřeb, ani v tom, že se „staneme pány a vlastníky přírody“, ale v tom, že dokážeme vidět, co je - veškerenstvo všeho, co jest. Nejzazší dokonalost, k jaké můžeme dospět, říká starověká filozofie, je toto: že se do naší duše vkreslí řád veškerenstva jsoucích věcí<sup>15</sup> - myšlenka, kterou křesťanská tradice převzala do pojmu visio beatifica: „Co nevidí ti, kdo vidí toho, jenž vidí vše?“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Novum Organum I, 3; I, 81.

<sup>14</sup> Discours de la Méthode 6.

<sup>15</sup> Srov. Tomáš, Quaest. disp. de veritate 2, 2.

<sup>16</sup> Řehoř Veliký, cit. u Tomáše, Quaest. disp. de veritate 2, 2.



## II.

Kdo filozofuje, dělá krok nad svět práce. Smysl kroku však neurčuje jeho „odkud“, ale spíše jeho „kam“. Ptáme se tedy dál: kam se dostává filozofující, když transcenduje svět práce? Zjevně tu překračuje nějakou hranici: jaká oblast za touto hranicí leží? A jaký je vztah oblasti, do které filozofický akt proniká, ke světu, který přitom tentýž filozofický akt překračuje? Je snad tato oblast to „vlastní“ a svět práce to „nevlastní“, je to snad „celek“ oproti části; je to pravá skutečnost oproti skutečnosti jen zdánlivé a stínové?

Ať už se na tyto otázky dá odpovědět jakkoli, každopádně patří obě oblasti - svět práce i oblast, do níž filozofický akt proniká, když svět práce překračuje - k lidskému světu, který tedy zjevně má vícevrstevnou strukturu.

Naše další otázka proto zní: Jakého rázu je svět člověka? Otázka, na kterou samozřejmě nelze odpovědět bez přihlídnutí k člověku samému. Abychom tu dospěli k jasnější odpovědi, musíme začít úplně na začátku, úplně dole.

K podstatě živého, živé bytosti, patří, že je a žije v nějakém světě, ve „svém“ světě; že má svět.

Být živý znamená být „ve“ světě. Není ale i kámen „ve“ světě? Není „ve“ světě vůbec všechno, co „je“? Zůstaňme u neživého kamene, který se někde povaluje: copak není s ostatními věcmi a vedle nich „ve“ světě? „Ve“, „s“, „vedle“ - to jsou slova označující vztahy; ale kámen ve skutečnosti nemá vztah ke světu, „ve“ kterém je, ani k okolním věcem, „s“ kterými a „vedle“ kterých „ve“ světě je. Vztah ve vlastním slova smyslu se navazuje z nitra ven; vztah existuje jen tam, kde je nějaké nitro, tedy kde je onen dynamický střed, z něž vychází všechno působení a ke kterému se sbíhá všechno přijímání a trpění. Nitro (v tomto kvalitativním smyslu - o „nitru“ kamene se přece dá mluvit jen ve smyslu prostorového umístění jeho částí!) - je schopnost mít vztah, vstoupit ve vztah k něčemu vnějšmu; „nitro“ znamená schopnost vztahovat se a pojímat do vztahu. A svět? Svět znamená tolik co vztahné pole. Jedině bytost schopná vztahů, jediné bytost existující

niterně, a to znamená jediné živá bytost, má svět; jen jí přísluší existovat ve vztahném poli. Ve vztahu oblázků, které spolu, vedle sebe, leží někde na hromadě na ulici, je principiálně jiný ráz koexistence než ve vztahu rostliny k živinám, které se nacházejí v půdě v místě jejích kořenů. Zde není jen prostorová blízkost jako objektivní skutečnost, nýbrž je tu pravý vztah (v původním, totiž aktivním smyslu pojímání do vztahu): živiny jsou pojímány do okruhu rostlinného života - díky pravému nitru rostliny, díky její schopnosti vztahovat se a pojímat do vztahu. A vše, čeho se rostlina svou schopností pojímat zmocní, tvoří vztahné pole, svět rostliny. Rostlina má svět, oblázek ne.

To je tedy první věc: svět je vztahné pole. Mít svět znamená být středem a nositelem vztahného pole. Druhá věc však je tato: Čím vyšší úrovně je tato niterná existence, tedy čím větší dosah a rozsah má schopnost vztahu, tím širší a vyšší rozměr má vztahné pole, které je příslušné bytosti přiřazeno. Jinými slovy: čím vyšší nějaká bytost stojí v hierarchii skutečnosti, tím širší a vyšší úrovně dosahuje její svět.

Nejnižší svět je svět rostliny, který je už svým prostorovým rozsahem omezen na oblast dotyku. Svět zvířete, který je na vyšší úrovni a je i prostorově větší, odpovídá jeho silnější schopnosti vztahu. Tato schopnost vztahovat se a pojímat do vztahu je ale silnější potud, že zvíře může smyslově vnímat. Něco vnímat, to je zcela zvláštní, vzhledem k pouze rostlinné oblasti úplně nový způsob, jak vstoupit ve vztah s vnějškem.

Avšak vůbec tomu není tak, že by všechno, co určité zvíře, takřikajíc „abstraktně“ vzato, může vnímat (prostě proto, že má oči k vidění a uši k slyšení), že by toto všechno už jen proto také skutečně patřilo k jeho světu; není tomu tak, že by zvíře obdařené zrakem také skutečně vidělo všechny viditelné věci svého okolí, ba ani že by je vidět mohlo. Okolí, ani okolí „o sobě“ vnímatelné, ještě není svět! To byl obecně přijímaný názor až do výzkumů biologa Jakoba von Uexküll; až do té doby, jak formuluje sám Uexküll,<sup>17</sup> se „obecně mělo za to, že všechna zvířata s očima vidí tytéž předměty“. Nuže, Uexküll objevil, že je tomu docela

<sup>17</sup> Der unsterbliche Geist in der Natur (Hamburk 1938), s. 63.

jinak: „Okolí zvířete,“ říká Uexküll,<sup>18</sup> „se vůbec nepodobá volné přírodě, ale spíš malému, spoře vybavenému bytu.“ Například: mohli bychom si myslet, že když má kavka v hlavě oči, může vidět kobylku (která pro ni znamená mimořádně žádoucí předmět), kdykoli se jí dostane do zorného pole, nebo opatrněji: kdykoli se jí dostane před oči. Jenže tak to právě není. Má se to následovně (znovu cituji Uexkülla): „Nehybně sedící kobylku není kavka vůbec s to vidět... Zprvu se můžeme domnívat, že tvar sedící kobylky je kavce dobře znám, že jej ale kvůli stéblům trávy, která jej na nějakém místě zakrývají, nedokáže rozeznat jako jednotu, stejně jako my jen těžko nacházíme známé tvary ve skrývačkách. Podle tohoto pojetí se teprve při skoku tento tvar oddělí od rušivých vedlejších obrazů. Po dalších zkušenostech se ale musíme domnívat, že kavka tvar sedící kobylky vůbec nezná, že je zaměřena jen na tvar v pohybu.

To by vysvětlovalo předstírání smrti u tolika druhů hmyzu. Jestliže se jejich nehybný tvar ve světě, jaký vidí nepřítel, vůbec nevyskytuje, pak předstíráním smrti z tohoto nepřítelova světa bezpečně zmizí a on by je nenašel, ani kdyby je hledal.“<sup>19</sup>

Toto částečné prostředí, kterému je zvíře na jedné straně dokonale přizpůsobeno, do něhož je ale na straně druhé dokonale uzavřeno (natolik, že jeho hranici nemůže nijak překročit - protože předmět, který neodpovídá selekčnímu principu tohoto částečného světa, nemůže najít, „ani kdyby jej hledalo“, a to ani hledacím orgánem, který je k tomu zdánlivě velmi dobře vybaven) - tuto částečnou skutečnost, určenou a ohraničenou biologickým životním cílem exempláře nebo také druhu, nazývá Uexküll prostředí (na rozdíl od „okolí“; a také, jak vyplynulo z pozdějších diskusí, na rozdíl od „světa“). Vztažným polem není pro zvíře jeho okolí a už vůbec ne „svět“; vztažným polem je pro ně jeho „prostředí“ - prostředí v tomto konkrétním smyslu: svět, z něhož je něco vynecháno, částečné prostředí, kterému je jeho držitel přizpůsoben a do kterého je zároveň uzavřen.

Někdo se teď možná zeptá: co má tohle všechno společného s naším tématem „Co znamená filozofovat“? Nuže, souvislost není tak vzdálená a nepřímá, jak by se mohlo zdát. Naposledy jsme se ptali po světě člověka; a to je hledisko, ze kterého je pro nás Uexküllův pojem prostředí bezprostředně zajímavý - totiž tím, že podle Uexküllova názoru náš lidský svět „nijak nemůže vznášet nárok, že je skutečnější než světy, jaké vidí zvířata“;<sup>20</sup> že tedy člověk je principiálně stejně jako zvíře omezen na svoje prostředí, to jest na částečné prostředí vybrané z hlediska biologické účelnosti; že něco, co leží mimo takové prostředí, nemůže ani člověk vnímat a „najít, i kdyby to hledal“ (jako kavka nehybně sedící kobylku). Mohli bychom se tu ovšem ptát, jak je možné, že taková bytost omezená a uzavřená svým prostředím provádí výzkum prostředí.

Nechceme ale takto debatovat; necháme zatím tuto otázku otevřenou a budeme se ptát s pohledem zaměřeným na člověka a jemu přiřazený svět: jakého rázu a jak silná je u lidské bytosti schopnost vztahu? Řekli jsme, že schopnost zvířete vnímat znamená oproti rostlině nový, dále sahající druh schopnosti vztahu. Není tedy snad zvláštní lidská poznávací schopnost, které se odnepaměti říkalo schopnost duchovního poznání, opět nový, v oblasti rostlinného a zvířecího života nerealizovatelný způsob, jak vstupovat ve vztah? A nebude této principiálně jiné schopnosti vztahu přiřazeno také pole vztahu, to jest svět, principiálně jiných rozměrů? Na tuto otázku je třeba odpovědět, že ve filozofické tradici Západu se schopnost duchovního poznání skutečně chápala, ba přímo definovala jako schopnost vstoupit ve vztah s veškerenstvem jsoucích věcí. Jak řečeno, není to míněno jako pouhá charakterizace, ale jako určení podstaty, jako definice. Co do své podstaty není duch určen tolik tím, že se vyznačuje netělesností; nýbrž duch je primárně schopnost vztahu zaměřená na totalitu bytí. Duch znamená schopnost vztahu takového dosahu a rozsahu, že pole, které je mu přiřazeno, principiálně přesahuje hranice prostředí. Patří k povaze ducha, že jeho vztažným polem je svět; duch nemá prostředí, ale svět.

<sup>18</sup> Tamtéž s. 76

<sup>19</sup> Uexküll-Kriszat, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Berlín 1934), s. 40.

<sup>20</sup> Die Lebenslehre (Postupim - Curych 1930), s. 131.

Patří k povaze duchové bytosti, že přesahuje prostředí a tak ruší jak přizpůsobení, tak uzavření (zde už vystupuje na světlo osvobození a zároveň ohrožení, které je podstatou ducha bezprostředně dáno).

V Aristotelově knize O duši<sup>21</sup> se říká: „Nyní tedy v hlavních rysech shrňme to, co bylo o duši řečeno, a opakujme, že duše jest nějak vším, co jest“ - věta, která se v antropologii vrcholného středověku stala přímo ustáleným obratem: anima est quodammodo omnia, duše je v jistém smyslu všechno, univerzum. „V jistém smyslu“: duše je totiž univerzum potud, že dokáže poznáním vstoupit ve vztah s veškerenstvím jsoícího (a něco poznat znamená stát se totožným s poznanou skutečností - o tom zde nemůžeme blíže mluvit). Duchová duše, říká Tomáš ve zkoumáních o pravdě, svou podstatou směřuje k tomu, *convenire cum omni ente*,<sup>22</sup> setkat se se vším jsoícím, vstoupit do vztahu k veškerenstvu toho, co má bytí. „Každá jiná bytost má na bytí jen částečný podíl“, zatímco bytost nadaná duchem „dokáže pojmout celé bytí“.<sup>23</sup> Pokud existuje duch, „je možné, aby v jedné jediné bytosti existovala úplnost celého univerza“.<sup>24</sup> Výpověď západní tradice tedy zní: mít ducha, být duch, být duchový - to vše znamená existovat uprostřed celkové skutečnosti, tváří v tvář totalitě bytí, *vis-à-vis de l'univers*. Duch nežije v „nějakém“ světě nebo ve „svém“ světě, ale ve světě; ve světě ve smyslu *visibilia omnia et invisibilia*.

Duch a celková skutečnost - to jsou komplementární pojmy, které si navzájem odpovídají. Nelze „mít“ jedno bez druhého. Pokus (to tu mimochodem poznamenejme) připsat člověku postavení nad prostředím, říci „člověk má svět“ (ne prostředí), aniž se ale mluví o jeho duchovosti, ba ještě dále, tvrdit, že tato skutečnost (totiž že člověk má svět, a ne pouze prostředí) nemá nic společného s onou druhou skutečností, že člověk je bytost nadaná duchem - tento pokus podniká často diskutovaná rozsáhlá kniha Arnolda Gehlena *Člověk*. Jeho

přirozenost a místo ve světě.<sup>25</sup> Gehlen se - právem - obrací proti Uexküllovi: člověk není uzavřen do určitého prostředí jako zvíře, člověk je na prostředí nezávislý, je otevřen světu; avšak toto rozlišení mezi zvířetem jako bytostí prostředí a člověkem jako bytostí otevřenou světu, pokračuje Gehlen, „nespočívá na tom, že člověk se vyznačuje... duchem“. Jenže: právě tato schopnost mít svět je duch! Duch je svou podstatou schopnost pojmout svět.

Pro starou filozofii - pro Platóna, Aristotela, Augustina, Tomáše - je spolupatříčnost pojmů „duch“ a „svět“ (ve smyslu celkové skutečnosti) zakotvena v obou členech dokonce tak pevně a tak hluboko, že platí nejen věta „duch je vztaženost k veškerenstvu jsoících věcí“; pro staré filozofy má platnost i věta o bytostné vztaženosti všech jsoících věcí k duchu, a to v jistém velmi precizním smyslu, který se zprvu sotva odvažujeme brát doslova. Podle nich nejen patří k podstatě ducha, že jeho vztažným polem je veškerenstvo jsoících věcí; nýbrž patří také k podstatě jsoících věcí, že se nacházejí ve vztažném poli ducha. Ba ještě více: pro starou filozofii je dokonce totéž, řeknu-li „věci mají bytí“, nebo řeknu-li „věci se nacházejí ve vztažném poli ducha, jsou vztaženy k duchu“ - přičemž se samozřejmě nemyslí „volně se vznášející“ duchovost v jakémsi abstraktním významu, ale osobní duch, v sobě založená schopnost vztahu, ale také ne třeba pouze Bůh, nýbrž i stvořený, neabsolutní, lidský duch! K podstatě jsoícího pro starou ontologii patří, že se nachází ve vztažném poli, v dosahu duchové duše; „mít bytí“ má totožný význam jako „nacházet se ve vztažném poli duchové duše“; obě výpovědi míní jednu a tutéž skutečnost. Toto a nic jiného je totiž smyslem staré věty, pro kterou jsme naprosto ztratili pochopení: všechno jsoící je pravdivé (*omne ens est verum*), i druhé, významem shodné věty: „jsoící“ a „pravdivé“ jsou zaměnitelné pojmy. Co totiž zna-mená „pravdivé“ ve smyslu věcné pravdy, pravdy věcí? „Nějaká věc je pravdivá“ znamená: je poznána a poznatelná, poznána absolutním duchem, poznatelná pro ducha neabsolutního. (Musím vás poprosit, abyste to pro jednou prostě přijali; zdůvodnit tuto interpretaci

<sup>21</sup> Aristoteles, *O duši* 3, 8 (431b) (cit. v překladu A. Kříže, Rezek, Praha 1995, pozn. překl.).

<sup>22</sup> *Quaest. disp. de veritate* I, 1.

<sup>23</sup> *Summa contra gentes* 3, 112.

<sup>24</sup> *Quaest. disp. de veritate* 2, 2.

<sup>25</sup> *Der Mensch. Seině Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940.

podrobněji tu bohužel není možné.<sup>26</sup> Poznanost, poznatelnost - co to ale je jiného než vztaženost k poznávajícímu duchu? A když tedy stará filozofie říká, že k podstatě jsoucích věcí patří, že jsou poznány a poznatelná, že vůbec neexistuje žádné jsoucno, které by nebylo poznáno a poznatelná (všechno jsoucí je pravdivé!), a když stará filozofie dokonce říká, že pojmy „jsoucí“ a „poznané, poznatelná“ jsou zaměnitelné, že jeden může vstoupit na místo druhého, takže je totéž, řeknu-li „věci mají bytí“ nebo řeknu-li „věci jsou poznané a poznatelné“ - pak tím stará filozofie vyslovila, že je v podstatě věcí samých, že jsou vztaženy k duchu. (A jen toto je na pojmu „pravda věcí“ pro nás v souvislosti naší otázky důležité.) Shrňme tedy: světem přiřazeným duchové bytosti je veškerenstvo jsoucích věcí; to platí natolik, že toto přiřazení patří jak k podstatě ducha - duch je schopnost pojmut totalitu bytí -, tak také k podstatě jsoucích věcí: být jsoucí znamená být vztažen k duchu.

Ukázal se nám stupňovitý sled „světů“: jako nejnížší svět rostliny, už prostorově omezený na oblast dotyku; nad ním prostředí zvířat; a nakonec svět přiřazený duchu, přesahující všechny tyto částečné a malé světy, vlastní svět jako totalita bytí. A této hierarchii světů, vztažných polí, odpovídá, jak jsme viděli, hierarchie schopností vztahu; čím dále sahá schopnost vztahu, tím vyšší jsou rozměry přiřazeného vztažného pole, přiřazeného „světa“. K tomuto dvojitému sledu stupňů je teď třeba připojit třetí stavební prvek: silnější schopnosti vztahu odpovídá vyšší stupeň niternosti; schopnost vztahu sahá do tím větší dálky a šířky, čím je nositel vztahů „niternější“; nejmenší schopnosti vztahu tedy odpovídá nejen nejnížší podoba světa, ale také nejnížší stupeň „bytí v sobě“, zatímco duchu jakožto schopnosti vztahu zaměřené na veškerenstvo bytí musí odpovídat také nejvyšší způsob bytí v sobě. Čím větší rozsah má schopnost vztahovat se ke světu objektivního bytí, tím hlouběji je nosník takového rozpražení zakotven v nitru subjektu. A kde je dosaženo principiálně definitivního stupně „celosvětovosti“, totiž

zaměření na totalitu, tam je dosaženo také principiálně nejvyššího stupně „založení v sobě samém“, který je vlastní duchu. K podstatě ducha tedy patří obojí současně: nejen schopnost vztahu zaměřená na tatům světa a skutečnosti, ale také krajní schopnost přebývání v sobě samém, „bytí v sobě“, svébytnosti, samostatnosti - přesně to, co se v západní tradici odnepaměti označuje jako „bytí osobou“, jako personalita. Mít svět, být vztažen k veškerenstvu jsoucích věcí - to může příslušet jen bytosti založené v sobě samé, ne nějakému „co“, ale jen určitému „kdo“, určitému „já sám“, osobě.

Teď je však zřejmě na čase ohlédnout se za otázkami, od kterých jsme vyšli. Byly dvě, jedna bližší a jedna vzdálenější; bližší: Jakého rázu je svět člověka?, vzdálenější: Co znamená filozofovat?

Než se k nim však formálně vrátíme, ještě poznámku o stavbě světa přiřazeného duchu: to, čím se tento svět přiřazený duchové bytosti odlišuje od prostředí bytosti neduchové, přirozeně není jen větší prostorová rozloha (v diskusích o světě a prostředí se na to někdy zapomíná). To, čím se konstituuje svět přiřazený duchu, není jen „celkový úhrn věcí“, ale zároveň také „podstata věcí“.

Proto je zvíře uzavřeno v částečném prostředí: zůstává mu skryta podstata věcí. A jen proto, že duch dokáže dosáhnout podstaty věcí, je mu dáno obsáhnout jejich veškerenstvo. Stará nauka o bytí chápala tuto souvislost tak, že „univerzální“ je jak univerzum věcí, tak jejich podstata. Tomáš říká: „Protože duchová duše je s to obsáhnout univerzální, má sílu k nekonečnému.“ Kdo poznáním dosahuje univerzální podstaty věcí, ten právě tím získává pozici, z níž se mu zpřístupňuje a stává vnímatelným celkový úhrn a totalita bytí, všech jsoucích věcí; v duchovním poznání se dosahuje - nebo alespoň může dosáhnout - předsunutého stanoviště, z něž lze pohlížet do krajiny univerza. Zde se otevírá souvislost, do které tu můžeme jen krátce nahlédnout, která však vede do středu jisté filozofické nauky o bytí, o poznání, o duchu.

Teď ale zpět k otázkám, které jsme si předsevzali zodpovědět. Nejprve krok k bližší otázce, jakého rázu je svět člověka. Je světem člověka svět

<sup>26</sup> Srov. J. Pieper, Die Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. Mnichov 1948.

přiřazený duchu? Musíme odpovědět: Světem člověka je celková skutečnost, člověk žije uprostřed veškerenstva jsoících věcí a jemu tváří v tvář, vis-à-vis de l'univers - pokud a nakolik je duch. Člověk ale nejen, že není čistý duch, je duch konečný, a tak mu obojí, podstata věcí i veškerenstvo věcí, není dáno v definitivnosti úplného pochopení, ale „v naději“. O tom budeme ještě podrobněji mluvit v příští přednášce.

Nejprve ale toto: člověk není čirý duch. Tuto větu lze vyslovit s různými důrazy. Není neobvyklé, že se vyslovuje jako politování; to je důraz, který mnozí křesťané i nekřesťané pokládají za cosi specificky křesťanského. Věta se dá vyslovit i tak, že říká: jistě, člověk není čirý duch, ale „člověkem ve vlastním smyslu“ je přece duchová duše. Tato mínění však nemají žádnou oporu v klasické naukové tradici křesťanského Západu. U Tomáše je v této souvislosti jedna velmi vyostřená, málo známá formulace; Tomáš nejprve sám vznáší tuto námitku: „Cílem člověka je dokonalé připodobnění Bohu. Bohu, který je přece netělesný, se však více než duše spojená s tělem bude podobat duše od těla oddělená. A proto budou duše ve stavu konečné blaženosti odděleny od těla.“ Tak zní námitka, v níž si teze, že skutečným člověkem je duchová duše, vykračuje ve svůdné nádheře vznešených teologických argumentů. Na tuto námitku tedy Tomáš odpovídá takto: „Duše spojená s tělem je Bohu podobnější než duše od těla oddělená, protože má svou vlastní přirozenost dokonalejším způsobem“<sup>27</sup> - věta, kterou není snadné domyslet do důsledků; v ní je přece spoluvysloveno nejen, že člověk je tělesný, ale že v jistém smyslu je tělesná dokonce i duše sama.

Avšak je-li tomu tak, je-li člověk podstatně „ne jen duch“; je-li člověk - ne na základě nějakého selhání, ne na základě zaostání za svým skutečným bytím, ale pozitivně a v nejvlastnějším smyslu - bytost, v níž se do určité jednoty spojují oblasti rostlinného, zvířecího a duchovního života, pak člověk také podstatně žije ne pouze tváří v tvář celkové skutečnosti, totálnímu světu podstat. Pak je jeho vztažným polem jistý průnik „světa“ a „prostředí“, a to nutně, ve shodě s jeho přirozeností.

Jelikož člověk není čistý duch, nemůže žít pouze „pod hvězdami“, pouze vis-à-vis de l'univers; potřebuje střechu nad hlavou, potřebuje důvěrně známé blízké prostředí svého každodenního okolí, potřebuje smyslovou blízkost konkrétního, potřebuje zapadat do obvyklých poměrů - jedním slovem: ke skutečně lidskému životu přece jen patří prostředí (v tom smyslu, v jakém se odlišuje od světa).

K podstatě tělesně - duchového člověka však patří také to, že je duchová duše, která ztvárňuje oblasti vegetativního a senzitivního natolik, že např. přijímání potravy je u člověka něco úplně jiného než u zvířete (i když zcela odhlédneme od toho, že v lidské oblasti existuje „hostina“, něco veskrze duchovního). Duchová duše ztvárňuje všechny ostatní oblasti natolik, že i když člověk „vegetuje“, je to možné jen na základě ducha (rostlina nemůže „vegetovat“, a právě tak ne zvíře!). A i toto ne-lidské, toto sebeuzavření člověka do prostředí (tedy do částečného světa určovaného bezprostředními životními účely), tento úpadek je možný jen na základě úpadku duchovního. Lidské je naproti tomu toto: vědět, že nad střechem jsou hvězdy, uvědomovat si, že nad důvěrně známou skořápkou zvykového přizpůsobení všednímu dni je veškerenstvo jsoících věcí, že nad prostředím a kolem něj je svět.

Tím jsme ale zcela neočekávaně udělali krok k první, nejvlastnější otázce: Co znamená filozofovat? Filozofovat znamená právě toto: zakusit, že blízké prostředí všednodenního života, určené bezprostředními životními účely, může, ba musí být stále znovu otřásáno znepokojujícím voláním „světa“, totální skutečnosti zrcadlící věčné bytostné obrazy věcí. Filozofovat znamená (ptali jsme se přece: kam proniká filozofický akt, když překračuje svět práce?) dělat krok z částečného prostředí světa pracovního dne do vis-à-vis de l'univers. To je krok, který vede do nezabydlenosti; hvězdy nejsou střecha nad hlavou. Krok, který si tedy stále bude nechávat otevřenou cestu zpět; neboť takto člověk nemůže trvale žít. Kdo si může vážně myslet, že by mohl zcela a definitivně opustit svět pracovního dne, svět thrácké děvečky - aniž by tím opustil samu lidskou skutečnost? Zde platí přesně totéž, co řekl Tomáš o kontemplativním životě: *vita contemplativa* je

<sup>27</sup> Quaest. disp. de potentia Dei 5, 10 ad 5.

cosi nadlidského - non propne humana, sed superhumana.<sup>28</sup> Ovšem i člověk je cosi nadlidského; člověk nekonečně převyšuje člověka, říká Pascal; pokus o nějakou uzavřenou definici člověka selhává.

Tedy tu ale nechceme rozvíjet tyto myšlenky, které nás, jak se zdá, přivádějí do oblasti blouznění; chceme na základě toho, k čemu jsme došli, ještě jednou zcela konkrétně a takřikajíc hmatatelně položit otázku „co znamená filozofovat?“ a pokusit se ji zodpovědět z nového úhlu. Čím se filozofická otázka liší od otázky nefilozofické? Filozofovat, řekli jsme, znamená zaměřit pohled na totalitu světa. Je tedy filozofická taková otázka (a jen taková), která má tuto totalitu světa, veškerenstvo jsoucích věcí, výslovně a formálně za téma? Ne! Je ovšem charakteristickým a odlišujícím rysem filozofické otázky, že ji nelze položit, zvážít, zodpovědět (pokud je vůbec odpověď možná) - aniž zároveň vstoupí do hry „Bůh a svět“, tedy úhrn všeho, co jest.

Mluvme znovu zcela konkrétně. Otázka „co to tady a teď děláme?“ může být zjevně míněna různě; může být míněna i filozoficky. Podívejme se blíže. Tato otázka se dá položit tak, že se očekává odpověď prvoplánově technického, organizačního rázu. „Co se tu děje?“ „Koná se tu přednáška v rámci Bonnského akademického týdne.“ To je jasná, orientující výpověď, odbývající se ve zřetelně ohraničeném, zcela prosvětleném světě (nebo spíše prostředí). Tuto odpověď dáváme s pohledem zaměřeným na to nejbližší. Avšak tato otázka může být míněna i jinak; je možné, že by tazatel nebyl s takovou odpovědí spokojen. „Co to tady a teď děláme?“ Jeden mluví, ostatní poslouchají mluvené slovo a poslouchající řečenému „rozumějí“; odehrává se v nich přibližně stejný myšlenkový pochod; řečené je chápáno, promyšleno, zvažováno, přijato, odmítnuto, akceptováno s výhradami, zapojováno do tkaniva vlastních myšlenek. Tato otázka směřuje k odpovědi, jakou dávají speciální vědy; může být míněna tak, že ji má zodpovídat a může dostatečně zodpovědět fyziologie smyslů a psychologie (psychologie vnímání, chápání, učení, podržování v paměti atd., atd.). Taková odpověď by se odbývala v širším, vyšším světě než

odpověď předchozí, čistě technická a organizační. Ale odpověď speciálních věd by se přece ještě neodbývala v horizontu celkové skutečnosti; tuto odpověď bychom mohli dát, aniž bychom současně museli mluvit „o Bohu a světě“. Je-li však otázka „co to tady a teď děláme?“ míněna jako otázka filozofická, pak to není možné; je-li míněna tak, že se zároveň ptáme po podstatě poznání, pravdy, nebo i jen po podstatě vyučování. Co vůbec a v posledním základu znamená učit? Někdo třeba přijde a řekne: Člověk vůbec nemůže doopravdy učit; učení je jako uzdravování: neuzdravuje lékař, ale příroda, jejíž uzdravující síly lékař pouze uvolnil. Přijde někdo jiný a řekne: Tím, kdo vnitřně vyučuje, je Bůh - při příležitosti lidského vyučování. Přijde Sokrates a řekne: Učitel způsobuje jen to, že ten, kdo se učí, se rozpomíná, „nabírá vědění sám ze sebe“; „není žádné učení, nýbrž jen vzpomínání“.<sup>29</sup> Přijde zase někdo jiný a řekne: My lidé stojíme všichni před toutéž skutečností; vyučující na ni ukazuje, ten, kdo se učí, kdo slyší, pak sám vidí.

Co tu děláme, co se tu odehrává? Něco, co je organizováno v rámci jisté řady přednášek; něco, co může uchopit a prozkoumat fyziologie a psychologie; něco mezi Bohem a světem.

Charakteristickým a odlišujícím rysem filozofické otázky tedy je, že v ní jasně vystupuje na světlo to, co je podstatou ducha: *convenire cum omni ente*, setkat se vším, co jest. Není možné filozoficky se ptát a filozoficky myslet, aniž vstoupí do hry totalita bytí, veškerenstvo jsoucích věcí, „Bůh a svět“.

<sup>28</sup> Quaest. disp. devirtutibus cardinalibus I

<sup>29</sup> Platón, Menón 85, 81.

## III.

Řekli jsme: člověku je vlastní, že se potřebuje přizpůsobovat prostředí a zároveň je zaměřen na svět; a že podstatou filozofického aktu je překračovat „prostředí“ a pronikat do „světa“.

To ale přirozeně nemůže znamenat, že by tu takřkajíc existovaly dva oddělené prostory a že by člověk mohl jeden opustit a vstoupit do druhého; není tomu tak, jako by existovaly věci charakterizované tím, že jejich místo je v „prostředí“, a pak jiné, které by se nevyskytovaly v „prostředí“, ale ve „světě“. Samozřejmě, že prostředí a svět (vtom smyslu, v jakém tyto pojmy používáme) nejsou dvě oddělené oblasti skutečnosti - jako by ten, kdo se filozoficky táže, z jedné oblasti vycházel a vydával se do druhé. Když filozofující ve filozofickém aktu transcenduje všednodenní prostředí, neotáčí hlavu, neodvrací pohled od věcí světa práce, od konkrétních užitkových věcí pracovního dne; nedívá se jiným směrem, aby tam pak spatřil univerzální svět esencí.

Nikoli; tím, k čemu se obrací filozofická úvaha, je stejný viditelný, konkrétní svět, tento svět, který máme všichni před očima. Avšak tohoto světa, těchto věcí, těchto skutečností se dotazujeme zvláštním způsobem; dotazujeme se jich na jejich poslední, univerzální podstatu - čímž se zároveň horizontem otázky stává horizont celkové skutečnosti. Filozofická otázka vychází výlučně k „tomuhle“ nebo „tamtomu“, co máme před očima; ne k něčemu, co by bylo „za světem“ nebo „v jiném světě“, mimo zkušenostní svět všedního dne. Ale tato filozofická otázka zní: co je „tohle“ vůbec a v posledním základu?. Platón říká:<sup>30</sup> Filozof netouží zjistit, v čem já křivdím tobě nebo ty mně, nýbrž co vůbec je spravedlnost a co nespravedlnost; ne zda ,král, který má mnoho zlata, je nebo není šťasten, nýbrž co vůbec je vláda, co štěstí, co bída - vůbec a v posledním základu.

Filozofické tážení tedy míří výlučně na to, co máme denně před očima. Avšak toto před očima ležící se v jistém okamžiku stane pro tazajícího transparentním, průhledným; ztratí svou kompaktnost, svou zdánlivou definitivnost, svou samozřejmost. Věci vyjeví cizí, neznámou,

neobvyklou, hlubší tvář. Tazatel Sokrates, který uměl věcem náhle vzít jejich samozřejmost, přirovnává sama sebe k rejnokovi, jehož úder působí strnutí. Každý den jsme mluvili o tom, že toto je „můj“ přítel, „moje“ žena, „můj“ dům; že toto vše tedy „máme“ a „vlastníme“. Najednou se zarazíme: „Máme“ opravdu všechno toto „vlastnictví“? Je vůbec takového rázu, aby je někdo mohl „mít“? Co to vůbec a v posledním základu znamená něco vlastnit?

Filozofovat znamená vzdálit se - ne od věcí všedního dne, ale od jejich běžných výkladů, od jejich obvyklých hodnocení. A to ne snad na základě rozhodnutí odlišovat se, myslet „jinak“ než většina, nýbrž na základě toho, že před námi náhle vyvstala nová tvář věcí. Právě této skutečnosti, že se v samotných věcech, s nimiž denně zacházíme (ne v nějaké sféře oddělené od všedního dne, sféře „podstatného“ nebo jak ještě jinak by se dala nazvat), zjeví hlubší tvář skutečného, že tedy před pohledem zaměřeným na věci každodenní zkušenosti vystoupí nevšední, už ne samozřejmý charakter těchto věcí - právě této skutečnosti je přiřazena ona vnitřní událost, do které se odnepaměti klade počátek filozofování: údiv.

„Ba, při bozích, Sokrate, nesmírně se divím, co asi jsou tyhle věci, a druhdy, když se na ně dívám, doopravdy dostávám závrať,“ zvolá mladý matematik Theaitétos, když ho Sokrates, Istivý a zároveň pomáhající tazatel, přivede k tomu, že je zasažen, že strne (údivem!) a poznává a uznává svou nevědomost. A v Platónově dialogu Theaitétos<sup>31</sup> pak následuje Sokratova ironická odpověď: „Ano, právě filozofu náleží tento stav; vřdyť není jiného počátku filozofie než tento.“ Zde se poprvé, jakoby v ranní svěžesti, a přece zcela neslavnostně, téměř mimochodem, vyslovuje myšlenka, která se pak pro celé dějiny filozofie stala skoro frází: počátkem filozofie je údiv.

V tom, že filozofování začíná údivem, se projevuje takřka principiálně neměšťácký charakter filozofie; neboť údiv je cosi neměšťáckého (na okamžik a s ne zcela dobrým svědomím budeme tuto terminologii používat). Co totiž znamená stát se v duchovním smyslu měšťákem?

<sup>31</sup> Theaitétos 155.

<sup>30</sup> Srov. Theaitétos 175.

Především to, že blízké okolí dané bezprostředními životními účely je pro člověka tak definitivní, tak kompaktní, že věci, s nimiž se setkává, už se nemohou stát průhlednými. Už netuší větší, hlubší a skutečnější, zprvu „neviditelný“ svět esencí; už se nevykyskuje, nevystupuje, nic udivujícího: člověk už se nedokáže divit. Otupělému šosáckému myšlení připadá všechno samozřejmé.

Co je ale doopravdy samozřejmé? Je snad samozřejmé, že jsme; je samozřejmé, že existuje něco takového jako vidění? Člověk uzavřený do všedního dne, do vnitřního všedního dne, už se takto nemůže ptát - už proto ne, že se mu nedaří (rozhodně ne v bdělém stavu, nanejvýš v omámení) také jednou zapomenout na bezprostřední životní účely, zatímco toho, kdo se diví, charakterizuje právě toto: že pro něj - pro člověka zasaženého hlubší podobou světa - bezprostřední životní účely mlčí, byť třeba pro tento jediný okamžik zaujatého pohlížení na tvář světa, která vzbuzuje údiv.

Proto ten, kdo se diví, jen ten, kdo se diví, uskutečňuje v nezkalené podobě onen prazákladní postoj ke jsoucímu, kterému se od Platóna říká *theoria*, čistě přijímající vnímání skutečnosti nerušené žádným voláním vůle (připomínáme, co jsme řekli v první přednášce). *Theoria* existuje jen tehdy, pokud člověk neoslepl vůči tomu udivujícímu faktu, že něco jest. Neboť filozofický údiv se nerozčecuje na tom, co „tu ještě nikdy nebylo“, na abnormálním a senzačním; na tom jen otupělé myšlení zakouší jakousi náhražku pravého údivu. Kdo k údivu potřebuje neobvyklé, dokazuje tím, že ztratil schopnost dát správnou odpověď na *mirandum* bytí. Potřeba senzace, i když ráda vystupuje v masce bohémy, je neklamným znamením ztráty pravé schopnosti žasnout - a tedy právě znamením změšťáctělého lidství.

Uvědomovat si ve všedním a obvyklém to vpravdě neobvyklé a nevšední, *mirandum* - to je tedy počátek filozofování. Zde, jak říká Aristoteles a Tomáš, je filozofický akt příbuzný básnickému; filozof i básník mají co dělat s udivujícím, s tím, co vyvolává a vyžaduje údiv. Co se ostatně týče básníka, Goethe v sedmdesáti letech uzavřel jednu krátkou báseň (*Parabáze*) veršem „proto jsem zde, abych žasl“; a v

osmdesáti říká Eckermannovi:<sup>32</sup> „To nejvyšší, k čemu může člověk dospět, je údiv.“

Tato „neměšťácká“ povaha filozofa a básníka - to, že si uchovávají tak čistou a silnou schopnost údivu - v sobě ovšem skrývá také riziko vykořenění ze světa pracovního dne. Vzdálenost světu a životu je pro filozofa i básníka takřikajíc rizikem povolání (filozof z povolání ovšem v přísném slova smyslu neexistuje a právě tak ne básník z povolání - člověk nemůže takto trvale žít, to již bylo řečeno). Z údivu nevzniká žádná zdatnost, neboť divit se přece znamená být otřesen. Kdo se odváží existovat ve znamení prastarého zvolání údivu - „proč vůbec je jsoucí?“ -, ten se musí připravit na to, že jednou může ztratit orientaci ve světě pracovního dne. Komu se z každé věci, s níž se setká, stane *mirandum*, může jednoho dne zapomenout, jak se právě s touto věcí v pracovním dni běžně zachází.

Přesto platí: schopnost divit se patří k nejvyšším možnostem lidské přirozenosti. Tomáš Akvinský v ní vidí přímo důkaz toho, že člověk může být naplněn jedině patřením na Boha; a obráceně v zaměření člověka na poznání absolutního základu světa vidí příčinu, proč se člověk dokáže divit. Tomáš je tohoto mínění: v prvním údivu se vydáváme na cestu, na jejímž konci je *visio beatifica*, oblažující vnímání poslední příčiny. Že však lidská přirozenost není zaměřena na nic menšího než na takovýto cíl - to se osvědčuje v tom, že člověk je schopen zakoušet *mirandum* stvoření: divit se.

Otřes, který žasnoucí zakouší, otřes dosud samozřejmého, které v určitém okamžiku náhle ztratí svou kompaktní samozřejmost - tento otřes, jak řečeno, může žasnoucího vykořenit. Ale nejen tím způsobem, že ztratí jistotu obvyklého pracovního zacházení (to je v zásadě neškodné), nýbrž i v jistém nebezpečném smyslu: žasnoucímu hrozí, že mu zmizí půda pod nohama nejen jako jednatel, ale i jako poznávajícímu.

Je zvláštní, že novější filozofie viděla hlavně, ba téměř výlučně tuto podobu údivu, takže stará věta o údivu jako počátku filozofie dostala

<sup>32</sup> Rozhovory s Eckermannem, 18. února 1829.



nový smysl: počátkem filozofie má být pochybnost.

Hegel tak ve svých přednáškách o dějinách filozofie, když je řeč o Sokratovi a o jeho metodě přivádění partnera k údivu nad zdánlivě samozřejmým, říká, že to hlavní je při tom zmatek: „hlavní je tato čistě negativní skutečnost“; „tím, čím musí filozofie vůbec začít, je zmatek, který si sama pro sebe tvoří; o všem je třeba pochybovat, vzdát se všech předpokladů, abychom to pak znovu obdrželi jakožto vytvořené pojmem“.<sup>33</sup> Je zcela v duchu tohoto přístupu, v základu karteziánského, když Windelband ve svém slavném Úvodu do filozofie překládá řecké slovo *thaumazein* přímo jako stav, kdy se „myšlení nevyzná samo v sobě“.<sup>34</sup> (Mimochodem: Chesterton měl pro tento přístup „bez předpokladů“ trefnou poznámku: existuje jistá zvláštní forma šílenství, která spočívá v tom, že člověk ztratil všechno kromě rozumu.)

Má ale pravý smysl údivu skutečně spočívat ve vykořeňování, ve vyvolávání pochybnosti? Nebo naopak v tom, že otevře možnost a nutnost nového, hlubšího zakořenění? Jistě že v údivu (ten se podobá zklamání, které je v základu také něčím pozitivním: osvobozením od klamu) - jistě že pro toho, kdo se diví, ztrácejí dosavadní samozřejmosti svou dosud nezpochybnovanou platnost; vychází najevo, že tyto samozřejmosti nejsou definitivní. Avšak smyslem této ztráty, smyslem údivu je přece zkušenost, že svět je hlubší, rozsáhlejší, tajemnější, než jak se jeví všednodennímu rozvažování. Vnitřní směřování údivu se naplňuje ve smyslu pro tajemství. Toto vnitřní směřování údivu není zacíleno k tomu, aby se vyvolala pochybnost, ale k tomu, aby se vzbudilo poznání, že bytí jakožto bytí je nepochopitelné a tajemné - že bytí samo je tajemství, tajemství v pravém slova smyslu: ne pouhá neschůdnost, ne protismysl, ba vlastně ani temnost; tajemství přece

<sup>33</sup> Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (jubilejní vydání), vyd. H. Glockner, Stuttgart 1927nn, sv. 18, s. 69. (Odlišný překlad J. Cibulky, M. Sobotky a J. Tomina - Přednášky o dějinách filozofie II, Nakladatelství ČSAV, Praha 1965, s. 46n - vychází z Micheletova vydání, pozn. překl.)

<sup>34</sup> „Das Irwerden des Denkens an sich selber“, W. Windel-band, Einleitung in die Philosophie (Tiibingen 1923), S. 6.

znamená naopak to, že nějaká skutečnost je nepochopitelná proto, že její světlo je bezedné a nevyčerpatelné. Právě toto však žasnoucí zakouší.

Zde se ukazuje, že údiv a filozofování jsou spjaty daleko podstatněji, než - jak se na první pohled zdá - říká věta „údiv je počátkem filozofie“. Údiv není počátek filozofie jen ve smyslu *initium*, začátek, první stadium, předstupeň. Údiv je *principium*, trvalý imanentní zdroj filozofování. Není tomu tak, jako by filozofující, když filozofuje, vycházel „z údivu ven“; právě že z údivu nevychází, leda že by přestal skutečně filozofovat. Vnitřní struktura filozofování je přímo identická s vnitřní strukturou údivu. Musíme se proto - jelikož jsme si přece položili otázku „co znamená filozofovat?“ - na vnitřní strukturu údivu podívat ještě o něco přesněji.

Údiv má stránku negativní a pozitivní. Negativní: kdo se diví, ten něco neví, nechápe; nezná to, co „za tím vězí“; jak říká Tomáš, „příčina toho, nad čím jsme v údivu, je nám skryta“.<sup>35</sup> Kdo se tedy diví, neví, nebo neví dokonale, nechápe. Kdo chápe, nediví se. O Bohu nelze vypovídat, že se diví - protože Bůh ví dokonalým způsobem. A dále: kdo se diví, nejen že neví; sám si dobře uvědomuje, že neví. Přesto to není nevědění rezignace. Kdo se diví, vydává se na cestu. I to patří k údivu: člověk je jednak na okamžik zasažen a umlká, jednak vychází hledat. U Tomáše, v Teologické sumě<sup>36</sup> je údiv definován přímo jako *desiderium sciendi*, jako žádostivost vědět, činná touha po vědění.

Údiv, ačkoli je nevědění, nejen že není rezignace: z údivu pochází radost, říká Aristoteles;<sup>37</sup> a středověk po něm opakoval: *omnia mirabilia sunt delectabilia*,<sup>38</sup> co vzbuzuje údiv, vyvolává radost. Možná se odvážíme vyslovit větu: kdekoli se nachází duchovní radost, tam se lze setkat i s udivujícím, a kdekoli je schopnost radosti, tam je i schopnost divit se. Radost žasnoucího je radost toho, kdo začíná; radost ducha připraveného a napraženého k tomu, co je stále ještě nové, neslýchané.

<sup>35</sup> Quaest. disp. de potentia Dei 6, 2.

<sup>36</sup> Summa theologiae I, II, 32, 8.

<sup>37</sup> Rétorika I,2.

<sup>38</sup> Tomáš Akvinský, Summa theologiae I, II, 32, 8.

V tomto sepětí „ne“ a „ano“ se však ukazuje, že údiv má strukturu, stavebnou formu naděje, která je vlastní také filozofování, ba samotné lidské existenci. Jsme podstatně viatores, na cestě, „ještě ne“ jsou. Kdo může říci, že už má bytí, které je mu určeno? „Nejsme, jen v to doufáme,“ stojí u Pascala.<sup>39</sup> A v tom, že i údiv má stavebnou formu naděje, se ukazuje, jak těsně patří k lidské existenci. Stará filozofie skutečně chápala údiv jako něco typicky lidského. Absolutní duch se nediví, protože u něj není ona negativní stránka, protože v Bohu není žádné nevědění; jen ten, kdo nechápe, se diví. Ale ani zvíře se nediví - protože, jak říká Tomáš Akvinský, „ke smyslové duši nenáleží usilovat o poznání příčin,<sup>40</sup> protože u zvířete není to, co je ve struktuře údivu pozitivní: zaměření k vědění. Divit se může jen ten, kdo „ještě“ neví.

Pro staré byl údiv natolik něčím typicky lidským, že v naukových sporech o kristologii se dokonce mohl objevit „argument na základě údivu“, jako argument pro Kristovo pravé lidství. Arius popřel Kristovo božství; proti tomu postavil Apollinaris tuto tezi: božský logos zaujal v Kristu místo duchové duše a bezprostředně se spojil s tělem. (Nejde nám tu samozřejmě o teologii; v těchto teologických souvislostech se však takřikajíc „pod přísahou“ vyslovuje stará nauka o bytí.)

Proti této Apollinarově nauce, podle níž Kristu nelze přisoudit plné tělesněduševní lidství, tedy Tomáš Akvinský uvádí mimo jiné argument na základě údivu. Říká: V Písmu svatém (Lk 7,9) se mluví o tom, že Kristus se divil (ve vyprávění o setníkovi z Kafarna: „Pane, neobtěžuj se! Neboť si nezasloužím ... ale řekni slovo ...“; pak se říká: „Když to Ježíš slyšel, podivil se“ - ethaumasen). Mohl-li se ale Ježíš divit, říká Tomáš, pak musíme připustit, že v Kristu je „kromě božství Slova a kromě smyslové duše“ (jim oběma je přece vlastní, že se nemohou divit!) něco, co jeho údiv umožňovalo - a to je mens humana, „lidská duchová duše“.<sup>41</sup> Jen pro takovou duchovní poznávací schopnost, která nemá a neprohlíží všechno najednou, se může blízké okolí smyslově vnímané skutečnosti postupně stávat průhledným, takže se - tomu, kdo

se diví! - objevují stále bytostnější hlubiny.

Právě tento charakter specificky lidského však má také filozofování. „Z bohů nikdo nehledá moudrost,“ říká v Platónově Symposiu<sup>42</sup> Diotima: „Ani nevědomí nehledají moudrost, netouží stát se moudřími; neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk si o sobě myslí, že je dokonalý.“ „Kdo tedy jsou, Diotimo (ptá se Sokrates), hledatelé moudrosti, když to nejsou ani moudří, ani nevědomí?“ „To je jasné již i dítěti, že ti, kdo jsou uprostřed mezi těmito obojími.“ Tento střed je však právě oblastí skutečně lidského. Je vpravdě lidské zároveň nechápat (tak jako Bůh) a zároveň se nezatržovat, neuzavírat se do zdánlivě zcela prosvětleného světa všedního dne; nespokojovat se s nevěděním; neztratit dětsky bezstarostnou otevřenost, která je vlastní doufajícímu a jen jemu.

Filozofující tak stejně jako žasnoucí stojí nad beznadějnou omezeností otupělosti - je tím, kdo doufá. Stojí však pod tím, kdo definitivně vlastní, ví, chápe je tím, kdo doufá, kdo se diví, kdo filozofuje.

Také touto strukturou naděje (mimo jiné!) se filozofie liší od speciálních věd. Ve speciálních vědách a ve filozofii jde o principiálně odlišný vztah k předmětu. Otázka speciálních věd je v principu definitivně zodpověditelná, nebo přinejmenším není v principu nezodpověditelná. Lze s konečnou platností říci (nebo: snad bude jednou možno s konečnou platností říci), kdo je původcem této konkrétní infekční choroby. Principiálně je možné, že jednoho dne řekneme: Dnes je vědecky jednoznačně prokázáno, že je tomu tak a ne jinak. Filozofická otázka (Co je tohle, „vůbec a v posledním základu“? Co je nemoc vůbec, co je poznání vůbec, co je člověk?) nebude nikdy moci být zodpovězena s konečnou platností. „Žádný filozof ještě nedokázal zcela probádat podstatu ani jediného komára“ - to je věta Tomáše Akvinského<sup>43</sup> (který ovšem také řekl: „poznávající duch proniká k podstatě věci“<sup>44</sup>).

<sup>42</sup> Symposion 204.

<sup>43</sup> Výklad apoštolského vyznání víry, úvod.

<sup>44</sup> Summa theologica I, II, 31, 5.

<sup>39</sup> Myšlenky, č. 172.

<sup>40</sup> Summa contra gentes 4, 33.

<sup>41</sup> Tamtéž.

Předmět filozofie je filozofujícímu dán v naději. Sem patří Diltheyův výrok: „Požadavky kladené na filozofující osobu jsou nespelnitelné. Fyzik je příjemná, sobě i ostatním užitečná existence; filozof, stejně jako svatý, existuje jen jako ideál.“<sup>45</sup> Vyplývá z podstaty speciální vědy, že vychází z údivu ven - v té míře, v jaké dospívá k „výsledkům“. Filozof však z údivu nevychází.

Tím je pojmenována mez a zároveň velikost vědy a současně s tím důstojnost i problematičnost filozofie. Jistěže „přebývat pod hvězdami“ je „samo o sobě“ cosi většího. Avšak člověk přece není udělán tak, aby takové přebývání trvale snesl! Jistěže otázka směřující na celek světa a poslední podstatu věcí má „sama o sobě“ vyšší důstojnost. Avšak odpověď na ni nám není bez dalšího přístupná jako odpověď na otázku speciálních věd.

Především negativní aspekt této struktury naděje byl pojmu filozofie vlastní od samého počátku a právě na počátku. Filozofie se přece od svého vzniku chápala ne snad jako zvlášť nadřazená forma vědění, ale jako forma vědoucího sebeomezení. Slova „filozofie“ a „filozof“ razil podle legendy - už starověké legendy - Pythagoras, a to jako důrazný protiklad ke slovům sofia a sofos: žádný člověk není moudrý a vědoucí, moudrý a vědoucí je jen Bůh. A tak se člověk může označovat nanejvýš jako někdo, kdo moudrost s láskou hledá -jako filosofos. Přesně stejně mluví Platón: v dialogu Faidros<sup>46</sup> je nadhozena otázka, jak označit Solón a ostatně i Homéra; Sokrates rozhoduje: „Nazývati ho moudrým je podle mého zdání mnoho a sluší jedinému bohu; avšak nazývati ho buď přítelem moudrosti, filozofem, nebo tak nějak, to by se i pro něho lépe hodilo.“

Tyto příběhy jsou dobře známé. Ale máme příliš sklon považovat je za cosi pouze anekdotického, za něco, co patří do oblasti populárních rčení. Máme však, domnívám se, dostatečný důvod, abychom tu byli co nejpřesnější a abychom tuto etymologii - i to, co skutečně vypovídá - vzali vážně a precizně.

<sup>45</sup>Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897 (Halle/Saale 1923), s. 39.

<sup>46</sup>Faidros 278.

Co se tu ale vypovídá? Vypovídá se především dvoji: zaprvé, že to vědění, ta moudrost, k nimž filozofické tázání směřuje, nejsou něco, co „máme“; nemáme je, a to ne prozatím a náhodou: nemůžeme je mít principiálně; jde tu o věčné „ještě ne“.

V otázce po podstatě je vlastně obsažen nárok na pochopení. Pochopit znamená (jak říká Tomáš Akvinský) poznat něco tak, jak je to v sobě poznatelné; proměnit veškerou poznatelnost v poznání, poznat něco skrz naskrz a „do konce“.<sup>47</sup> Jenže neexistuje vůbec nic, co by člověk mohl poznat tímto způsobem, pochopit v přísném slova smyslu. K povaze otázky po podstatě, to jest filozofické otázky (kterou vždy klade člověk), proto patří, že ji nelze zodpovědět v tomtéž smyslu, v jakém je položena. Patří k povaze filozofie, že směřuje k moudrosti, která pro ni přesto zůstává nedosažitelná; ovšem ne tak, že by tu vůbec nebyl dán žádný vztah. Filozofie má tuto moudrost za předmět - ale za předmět, který s láskou hledá, ne který má.

To je tedy první věc, kterou vypovídá pythagorejský a sókratovsko - platónský výklad slova filosofia. Tuto výpověď pak přijímá a dále precizuje Aristotelova Metafyzika. Vešla také - zčásti přes Aristotela - do děl velkých myslitelů středověku.

Několik pozoruhodných a pronikavých variací na toto téma se nachází například v komentáři, který k těmto oddílům Aristotelovy Metafyziky napsal Tomáš Akvinský. Tam se říká: Protože je moudrost hledána kvůli sobě samé, nemůže být plným vlastnictvím člověka. Údaje speciálních věd snad můžeme zcela a naprosto „mít“; k povaze těchto údajů však patří, že jsou to „prostředky“; nemohou nám stačit tak, abychom je hledali výlučně kvůli nim samým. To, co nám takto stačit může a co tedy hledáme kvůli tomu samému - to je nám právě dáno jen v naději: „kvůli sobě samé je hledána jen ta moudrost (říká Tomáš), která člověku nenáleží jako vlastnictví“; této moudrosti, kterou člověk s láskou hledá kvůli ní samé, je naopak vlastní, že je mu udělena jako zástava (sicut aliquid mutuatum).<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Komentář k Janovu evangeliu 1, 11.

<sup>48</sup> Komentář k Metafyzice 1,3.

K povaze filozofie tedy patří, že svůj předmět „má“ na způsob milujícího hledání. Tím je řečeno něco velice důležitého. Něco, co vůbec není nesporné. Hegel například, jak se zdá, takovému sebe-pochopení filozofie výslovně odporuje, když v předmluvě k Fenomenologii ducha říká: spolupracovat na tom, aby „filozofie mohla odložit jméno 'lásky k vědění' a být skutečným věděním - to je to, co jsem si předsevzal“. Tím by byl formulován nárok principiálně překračující lidské možnosti - nárok, který Goetha podnítil k tomu, aby Hegela a filozofy jeho typu ironicky odmítl jako „ty pány, co věří, že ovládli Boha, duši, svět, a jak se jmenuje všechno to ostatní, co nikdo nechápe“.<sup>49</sup>

V původním výkladu slova filozofie je však obsažena ještě druhá výpověď, která se jen zřídka bere výslovně v potaz. Jak v legendárních Pythagorových výrociích, tak v Platónově Faidru a u Aristotela se proti lidskému filozofovi staví božský sofos. Ne že by tedy každé lidské milující hledání, které směřuje k nějaké moudrosti, už bylo filozofií; filozofie se tu má vztahovat k té moudrosti, jakou má Bůh. Aristoteles označil filozofii - protože v ní se hledí k moudrosti, kterou zcela vlastní jedině Bůh - přímo jako „božskou vědu“.<sup>50</sup>

Tato druhá z výpovědí spoluobsažených v původním sebepochopení filozofie má několik tváří. Především ještě vyostřuje první výpověď (že filozofie nemůže svůj předmět definitivně obsáhnout); mez, která byla stanovena, blíže určuje jako hranici mezi člověkem a božstvím: člověk může onu skutečnou moudrost vlastnit právě tak málo, jako může přestat být člověkem. Dále se vypovídá toto: k pojmu filozofie patří, že spoluzahrnuje určité zaměření na teologii. Vyslovuje se zde - v prapůvodním pojmu filozofie - jistá otevřenost vůči teologii. Vyslovuje se tedy něco, co naprosto odporuje pojmu filozofie, jak se běžně chápe v novější době, neboť tento nový pojem filozofie přece říká právě to, že rozhodujícím charakteristickým znakem filozofického myšlení je jeho oddělení od teologie, víry, tradice. A ještě třetí věc se vyslovuje ve starověkém sebepochopení filozofie: filozofie se odmítá pokládat za

nauku o spáse.

Co se ale míní „moudrostí, jakou má Bůh“? Pojem moudrosti tu znamená následující: „Vpravdě moudrý je ten, kdo zná nejvyšší příčinu“<sup>51</sup> (příčinně „příčinu“ tu nesmíme chápat jen ve smyslu příčiny působící; míněna je tu také a především příčina účelová). Nuže, „znát nejvyšší příčinu“ - znát ne příčinu něčeho určitého a zvláštního, ale „vůbec“ nejvyšší příčinu všeho, nejvyšší příčinu veškerenstva věcí - znamená znát „z čeho“ a „k čemu“, původ a cíl, stavebný princip a strukturu, smysl a řád skutečnosti vůbec, „svět“ vůbec a v posledním základu. Takovou znalost (ve smyslu chápajícího vědění) lze však přiřknout jedině absolutnímu duchu, jen Bohu. Jen Bůh chápe svět „z jednoho bodu“ - totiž ze sebe sama jako z jeho jediné poslední příčiny. „Moudrý je ten, kdo zná nejvyšší příčinu“: v tomto smyslu lze za moudrého označit pouze Boha.

Cílem, na který je zaměřena filozofie, je tedy toto - porozumět skutečnosti z posledního principu jednoty. K podstatě filozofie však patří, že je sice „na cestě“ k tomuto cíli (miluje, hledá, doufá!), že však principiálně není s to tohoto cíle dosáhnout; to obojí patří k pojmu filozofie, jak jej rozvinula a chápala antika.

Tím se mimo jiné říká rozhodující věc: ze samotného pojmu filozofie plyne, že je nemožné filozoficky získat racionální výklad světa odvozený z jediného principu, z vědění o „nejvyšší příčině“. Říká se, že nemůže existovat „uzavřený systém“ filozofie. Tvrzení, že máme „formuli světa“, je z definice ne-filozofie a pseudofilozofie!

A přesto spatřuje Aristoteles<sup>52</sup> ve filozofii, v metafyzice, nejvyšší z věd, a to právě kvůli tomuto cíli (znát poslední příčinu) - jakkoli je dosažitelný jen v naději a jakkoli je člověku udělen jen jako půjčka. A Tomáš říká v komentáři k tomuto místu: „To málo, co se v ní (v metafyzice) získává, přesto váží více než vše, co se jinak ve vědách poznává.“<sup>53</sup>

Avšak právě v této dvojstranné struktuře filozofie, právě v tom, že se tu

<sup>49</sup> Z dopisu Zellerovi, 27. 10. 1827.

<sup>50</sup> Metafyzika 983a.

<sup>51</sup> Tomáš Akvinský, Summa theologiae II, II, 9, 2.

<sup>52</sup> Metafyzika 983a.

<sup>53</sup> Komentář k Metafyzice 1, 3.

v údivu vstupuje a vyráží na cestu, která je přesto nezavršitelná, a právě v tom, že filozofie má strukturu naděje, se filozofie prokazuje jako něco naprosto a zcela lidského, ba v jistém smyslu jako výkon samotné lidské existence.

## IV.

Ve filozofickém aktu, řekli jsme, se realizuje vztaženost člověka k totalitě bytí, filozofování je zaměřeno na svět jako celek. Člověku je však před vší filozofií dán jistý výklad skutečnosti, který jí vždy již předchází - „vždy již“, „odevždy“. A jde o výklad skutečnosti, o tradici (v naukách a příbězích), která postihuje a miní právě celek světa.

Člověk „vždy již“ stojí v nějaké náboženské naukové tradici, která předkládá určitý obraz světa jako celku. Patří k podstatě takové tradice, že „vždy již“ existuje a platí - před vší filozofií, před každým výkladem světa stavěným na zkušenosti.

Existuje teologický názor, který tuto prvotní tradici odvozuje z prvotního zjevení, to jest ze sdělení, ke kterému došlo na počátku lidských dějin, z odhalení (revelatio) smyslu světa a smyslu lidských dějin v celku; ze zprávy, která - byť různě překrytá a zastřená - přežila v mýtech a tradicích národů. Blíže tu o tom nemůžeme mluvit.

V naší souvislosti je ale důležité, že velcí zakladatelé západní filozofie, z kterých přece dnešní filozofování ještě stále žije, především Platón a Aristoteles, nejen že takový předem daný výklad světa nacházeli a konstatovali, ale navíc na základě tohoto „vždy již“ existujícího výkladu světa filozofovali. „Staří znali pravdu; kdybychom ji našli, proč bychom se pak ještě ptali po lidských míněních?“ - tolik Platón.<sup>54</sup>

Jak často je u něj řeč o tom, že ta či ona nauka se „trazuje od starých“, a proto je nejen hodná úcty, ale je také vynikajícím, ba nedotknutelným způsobem pravdivá. „Bůh podle starého výroku drží ve svých rukou počátek, konec i střed věcí“ - tak mluví starý Platón v Zákonech.<sup>55</sup>

A podobně Aristoteles: „Předkové z dávných a pradávných dob (archaión kai pampalaión) zanechali potomstvu učení, že božstvo objímá celou přírodu,“ říká se v Metafyzice.<sup>56</sup>

Je důležité to vidět; vidět, že velké, vzorové postavy západní filozofie

<sup>54</sup> Faidros 274 (pro zachování smyslu Pieperova textu se tu odchylujeme od citovaného čes. překladu, pozn. překl.).

<sup>55</sup> Zákony 715.

<sup>56</sup> Metafyzika 1074b (cit. v překladu A. Kříže, Rezek, Praha 2003, pozn. překl.).

se „s vírou“ vztahují k předem danému, tradovanému výkladu světa. Novější dějepisce, ovládané racionalistickou vírou v pokrok, totiž ztotožnilo začátek filozofování s rozchodem myšlení s tradicí: filozofování má spočívat přímo na tom, že ratio se vůči tradici „stalo dospělým“; k podstatě filozofie má patřit především odmítnutí náboženské tradice; a to se má projevovat právě ve vzniku řecké filozofie: předsókratičtí, předattičtí filozofové se chápali a chápou čistě jako „osvícenci“ - zatímco nejnovější výzkumy nasvědčují tomu, že homérská nauka o bozích (které zajisté presokratici od Thalety po Empedokla skutečně a velmi ostře odporovali) zřejmě sama platila za jakousi „osvícenskou teologii“, proti níž chtěli presokratici znovu nasadit teologii původnějši, předhomérskou.

Dějiny počátku filozofie a první, už nikdy nepředstižený, rozkvět západní filozofie jako by tedy ukazovaly toto: všemu filozofování předchází tradovaný výklad světa jako něco „vždy již“ vysloveného a na něm se rozněcuje filozofování.

Platón však jde ještě dál. Neříká jen, že existuje tradice pocházející od „starých“, kterou má filozofující ctít. Je přesvědčen o tom, že toto „věděni starých“ je v posledku božského původu: „Je to dar bohů, jak já si to představuji, který byl odkudsi ze sídla bohů vržen mezi lidi skrze jakéhosi Prométhea spolu se zvláštním, jasně svítícím ohněm; a staří, kteří byli zdatnější než my a bydleli blíže bohů, odevzdali nám zvěst (fémé, to řečené),“ říká se o nauce o idejích v dialogu Filébos.<sup>57</sup>

„Moudrost, jakou má Bůh“, je nám tedy podle Platónova mínění již nějakým způsobem oznámena a zpřístupněna, dříve než začne milující hledání této moudrosti, to jest filozofování. Bez předcházejícího kontrastu nějak probleskující božské moudrosti, předložené lidem jako dar před vši vlastní myšlenkovou námahou, bez tohoto kontrastu není filozofie jako milující hledání této „moudrosti, jakou má Bůh“, vůbec myslitelná - ačkoli právě v něm se konstatuje také samostatnost filozofování. Tato samostatnost filozofování vůči „vždy již“ dané, z božského zjevení odvozené tradici spočívá v tom, že filozofický akt

začíná uvažováním o viditelné, konkrétní, empirické skutečnosti, kterou máme před očima, že filozofování začíná „zdola“, dotazováním věcí, s nimiž se setkáváme ve všednodenní zkušenosti a ve kterých se hledajícím otvírají stále nové, stále „více udivující“ hlubiny - zatímco k podstatě „vždy již“ předcházející tradice patří právě to, že je předcházející i vůči zkušenosti a jejímu myšlenkovému osvojení; že to není „výsledek“ získaný „zdola“, nýbrž že je darovaná, předem daná, vždy již vyslovená, zjevená.

Zde je třeba promluvit o principiálním vztahu filozofie a teologie (teologie v obecném smyslu, jako interpretace tradovaného). Chceme-li (s jistým zjednodušením; věřím ale, že ne nedovoleným) v hlavních rysech načrtnout bytostný vztah teologie a filozofie, jak vyplývá z Platóna a z antické filozofie vůbec, můžeme ho formulovat zhruba takto: teologie filozofii „vždy již“ předchází, a to nejen ve smyslu časové následnosti, ale i ve smyslu vnitřního vztahu původu; tím, na čem se rozněcuje filozofické tázání, je předem daný výklad skutečnosti, mínící svět jako celek; filozofie je tedy podstatně vázána na teologii; neexistuje filozofování, které by nepřijímalo impuls a impetus od předchozího, nekriticky přijatého výkladu smyslu světa v celku. V oblasti teologie se nezávisle na zkušenosti stává uchopitelným směrny obraz „moudrosti, jakou má Bůh“; milující - hledající pohyb filozofického tázání v tomto světě získává z tohoto směrného obrazu stále znovu podnět a směr.

Tím nemá být řečeno, že by snad teolog měl to, co filozof hledá. Teolog jako teolog (to jest jako uchovávateľ a vykladač tradovaného) ještě nemá věděni o bytí, jaké přísluší pravému filozofovi. Jistě, například slovo zjevení o logu, skrze který je všechno učiněno, je také a právě výpovědi o stavebné formě skutečnosti vůbec; avšak teolog, který má smysl tohoto slova precizovat, hájit a bránit na základě celku tradované pravdy zjevení, ještě nutně nevlastní onu moudrost, kterou získává filozof, když o světě uvažuje „zdola“. Naopak filozof, který se dotazuje věcí samých, může ve světle takového slova dospět k poznatkům (ne teologickým, ale zcela filozofickým, vykazatelným ve věcech), které by mu jinak zůstaly uzavřeny.

<sup>57</sup> Filébos 16.

Nepředpojatost vůči teologii je poznávacím znamením platónského filozofování. Platón by se podivil, kdyby ho někdo upozorňoval, že překračuje kompetenci „čistě“ filozofického myšlení a ocitá se v oblasti teologie, když například v Symposiu<sup>58</sup> nechává Aristofana vyprávět onen navenek tak groteskní, téměř burleskní příběh o prvotních lidech, kteří byli původně válcoví a oboupohlavní, měli čtyři ruce a čtyři nohy a později byli rozkrojeni („jako se rozkrajují hrušky k nakládání“) a teď každý hledá svou druhou polovinu: toto právě má být erós, „touha po celosti“. Za komediálními jednotlivostmi je přitom přesto viditelná jistá základní struktura: dříve, na počátku, byla naše přirozenost zdravá a celá; hybris, vědomí vlastní síly a moci a „zpupná mysl“ však poháněly lidi, aby se odvážili napadnout bohy; a za trest za tuto opovážlivost, že chtěli být jako bohové, pak lidé svou původní celost ztratili; zbývá jen doufat, že erós, touha navrátit se k neporušené původní podobě, skutečně dojde naplnění - „budeme-li se náležitě chovat k bohům“.

Samozřejmě, že to není „filozofie“, samozřejmě, že něco takového nelze vymyslet ani získat jako výsledek zakoušení skutečnosti! Ale: není právě zde - v tom, že se uvažuje o otázce „co je erós vůbec a v posledním základu“ a přitom se bere v potaz odpověď náboženské tradice -, není právě v tomto spojení filozofie a teologie základ toho, díky čemu prožíváme platónské dialogy jako něco, co se člověka skutečně dotýká? Nevychází právě odtud jejich charakter totálního, úplného vymezení okruhu lidské existence?

Je tedy nemožné chtít provozovat filozofii vědomě a radikálně oddělenou od teologie - a zároveň se odvolávat na Platóna. Platónským způsobem a s platónským nárokem lze filozofovat jen s určitým teologickým kontrapunktem. Ptáme-li se opravdu vážně po kořenech věcí (a to se přece ve filozofickém aktu děje), nemůžeme zároveň kvůli jakési metodické čistotě odsouvat stranou předcházející náboženskou tradici a její výpověď, která se kořenů věcí výslovně týká - ledaže už tuto výpověď nepřijímáme. Avšak přijímat ji, „věřit“, a při filozofování ji odsouvat - to není vážně možné.

<sup>58</sup> Symposion 189n.

Teď přirozeně vzniká otázka, kde dnes a zde najít legitimní předfilozofickou tradici. Jakou podobu dnes má zpráva, podle Platóna<sup>59</sup> „vržená ze sídla bohů mezi lidi skrze jakéhosi Prométhea“? Na to budeme muset odpovědět, že od konce starověku na Západě neexistuje jiná předfilozofická tradice týkající se celku světa než křesťanská. Na Západě dnes neexistuje žádná teologie kromě křesťanské! Nebo se snad dá najít nějaká nekřesťanská teologie v plném slova smyslu?<sup>60</sup>

Tím se říká: filozofovat tak, aby to odpovídalo nároku, pod nějž postavil filozofii Platón, lze v křesťanské éře jen v kontrapunktu s křesťanským výkladem světa. „Jak je možná křesťanská filozofie?“ Na tuto otázku lze odpovědět daleko snáze než na otázku, jak je možná nekřesťanská filozofie - za předpokladu, že se slovem filozofie myslí to, co jím myslel Platón.

Samozřejmě nemá být řečeno, že být křesťan nebo uznávat křesťanskou tradici za pravdivou stačí člověku k tomu, aby mohl také uskutečňovat filozofii ve velkém slova smyslu - filozofii, která je přece dotazováním světa, osvojováním bytí, cestou „zdola“ a která je tedy vázána na přirozené nadání pohledu obráceného do světa. Nemá být řečeno ani to, že jen křesťanská filozofie může být filozofie živá. Živé filozofování může existovat i v opozici ke křesťanství. Křesťanství lze ale oponovat jen skrze nějaké články víry, jakkoli se tyto články mohou vydávat za „čistě rozumové“: existují i racionalistické články víry; i pak tedy zůstává zachována struktura pravého filozofování jako kontrapunktu k článkům víry. (Kde náboženská tradice úplně uschne, takže už se vůbec neví, o čem je řeč, mluví-li se o „Bohu“, „zjevení“, „logu“ - teprve tam

<sup>59</sup> Filébos 16.

<sup>60</sup> V návaznosti na Bonnské akademické týdny (1947) jsem byl upozorněn, že dnes lze konstatovat znovuoživení antické teologie, např. v dílech Waltera F. Otta, takže už nelze říkat, že jediná přítomná teologie je teologie křesťanská. K tomu je třeba říci toto: obdiv ještě není víra. Chce někdo vážně tvrdit, že se v onom novém řectví „přijímá jako pravda“ starověká teologie v přesném slova smyslu? Že je „věřena“ tak úplně, že se lze v krajní existenciální situaci (tváří v tvář smrti) třeba modlit k Apollónovi nebo Dionýsovi? Pokud tomu ale tak není, nemůžeme mluvit o „teologii v plném slova smyslu“.

už by nerostla ani filozofie.)

Živost a vnitřní napětí získává filozofie tím, že má teologický kontrapunkt. Odtud má kořeny a sůl existenciálního! Právě tím, že akademická filozofie scvrkla na speciální disciplínu zplaněla, protože se úzkostlivě vyhýbala každému kontaktu s teologickou tematikou (což částečně platilo i pro takzvanou „křesťanskou“ filozofii) - právě tím se vysvětluje například vzrušení a ohromení, které způsobilo Heideggerovo filozofování; jeho explozivní charakter nespočívá v ničem jiném než v tom, že se z původně teologického popudu s provokující radikalitou kladou otázky, které samy ze sebe vyžadují teologickou odpověď - a že se zároveň taková odpověď stejně radikálně odmítá. Najednou jsme znovu cítili na jazyku sůl teologie! A v dnešní Francii, odhlédneme-li od pouhých mód, je to podobné: proto, že tento „existencialistický“ ateismus vůbec není pozice „čistě filozofická“ nebo snad dokonce „vědecká“, nýbrž teologická, může dát filozofii principiálně teologický rozměr; tato filozofie se sice nestává pravdivější, protože jde o pseudo-teologii a antiteologii, ale stává se živější; skutečně se dotýká člověka - protože jde právě o celek, s nímž má filozofie z definice co dělat. Když například J. P. Sartre řekne: „Ateistický existencialismus z neexistence boha vyvozuje, že je zde bytost, která existuje, aniž je určována nějakou vyšší mocí: tato bytost je člověk“ - nebude to snad přece nikdo pokládat za filozofickou tezi, ale daleko spíše za tezi teologickou, za článek víry. V takovém kontrapunktu je možné živě filozofovat.

Ovšem filozofovat živě a zároveň pravdivě - to je možné jen v kontrapunktu s pravdivou teologií, a to post Christum natum znamená s teologií křesťanskou. Ale ještě jednou: ne že by každé filozofování, které se odvolává na křesťanskou teologii, už eo ipso realizovalo toto spojení pravdivosti a živosti. Nikoli; ale filozofie zároveň pravdivá a živá se buď neuskuteční vůbec (a je klidně možné, že budeme čekat marně!), nebo, pokud se uskuteční, pak jedině jako filozofie křesťanská (v tomto smyslu).

Toto už není „čistě“ filozofická výpověď. Z podstaty filozofie, která se od počátku chápala jako milující hledání „moudrosti, jakou má Bůh“, z podstaty filozofického aktu však plyne, že filozofující nevyhnutelně

musí překročit okruh „čisté“ filozofie (ten sice lze teoreticky, metodicky, ohraničit a uzavřít, existenciálně to však není možné; lze jej pojmově odlišit, ne však reálně oddělit) a zaujmout určitou teologickou pozici. Jinak se nedá filozofovat! A to proto, že filozofování - jelikož je jistým základním lidským postojem ke skutečnosti - je možné jedině z totality lidské existence, k níž patří také a právě poslední stanoviska.

O pojmu křesťanské filozofie<sup>61</sup> musíme - na závěr našich snah odpovědět na otázku, co znamená filozofovat - učinit ještě několik poznámek, aniž ovšem jakkoli vznášíme nárok, že se tím tento velice mnohvrstevný problém „křesťanské filozofie“ osvětlí vyčerpávajícím způsobem nebo i jen v hlavních rysech.

Nejprve budeme muset odporovat rozšířenému mínění, podle kterého se má křesťanská filozofie od nekřesťanské odlišovat mimo jiné tím, že má po ruce hladší řešení. Tak tomu není. Jakkoli křesťanská filozofie myslí v kontrapunktu s naprosto nezpochybnitelnými jistotami, může přesto ryzeji uskutečňovat skutečný smysl filozofického údivu - toho údivu, který přece vyplývá z nevědění. Jeden velký současný myslitel orientovaný na Tomáše Akvinského řekl: Poznávacím znamením křesťanského filozofování je ne to, že disponuje hladšími řešeními, ale to, že má „v míře vyšší než jakákoli jiná filozofie“ smysl pro tajemství.<sup>62</sup>

Ani v oblasti víry a teologie - přes všechnu jistotu víry - to přece vůbec není tak, že by věřícímu člověku bylo všechno „jasné“, že by pro něj byl každý problém vyřešen. Pravdy křesťanství jsou naopak zcela zvláštním způsobem nepochopitelné, jak řekl Matthias Joseph Scheeben; nepochopitelné jsou sice vesměs i pravdy rozumu; rozlišujícím znakem pravd křesťanství však je, že nám „navzdory zjevení přece jen zůstávají skryté“.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Pojem „křesťanská filozofie“ používá J. Pieper téměř výlučně s neurčitým členem (eine christliche Philosophie), tedy ve smyslu jisté křesťanské filozofie, jedné z možných křesťanských filozofií (pozn. překl.).

<sup>62</sup> Garrigou-Lagrange, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes* (Paderborn 1937), s. 112n.

<sup>63</sup> M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums. Ajsigabe letzter Hand*, herausgegeben von Josef Höfer (Freiburg 1941), s. 8n.



Někdo by se mohl zeptat: Co tedy má křesťanská filozofie oproti nekřesťanské navíc, když nemůže podat nějaké vyšší řešení, když člověku stejně nedá určitou odpověď, když problémy a otázky zůstávají? Nuže, je možné, že její větší pravdivost spočívá v tom, že vidí svět v jeho pravém charakteru, charakteru tajemství, a v jeho nevyčerpatelnosti. Je možné, že právě zde, ve zkušenosti toho, že bytí jako takové je mystérium, které nepochopíme a neuchopíme žádnou zaokrouhlenou úhrnnou výpovědí - že právě zde je skutečnost uchopena hlouběji a pravdivěji než v sebeprůhlednější systematice, která oslňuje ducha jasností a zřetelností. A přesně toto je nárok křesťanské filozofie: že je pravdivější právě uznáním, že svět má charakter tajemství.

Jednodušším se tak ovšem filozofování rozhodně nestane. To zřejmě viděl a pociťoval i Platón - má-li pravdu výklad,<sup>64</sup> podle nějž Platón prohlásil filozofování za cosi tragického proto, že stále zůstává odkázáno na mýtus, že filozofický výklad světa se nedá definitivně zaokrouhlit a uzavřít.

Myslitelsky jednodušším se křesťanské filozofování nestává ani tím, že - jak by někdo mohl říci - rozum přece „osvětluje“ víra. Smyslem výslovného rekurzu k teologickým argumentům (např. ve filozofii sv. Tomáše) není umožnit hladší řešení, nýbrž prolomit metodické omezení a zúžení na „čistou“ filozofii a tak nejvlastnějším filosofickému impulzu, milujícímu hledání moudrosti, skutečně otevřít a zpřístupnit prostor tajemství - prostor, který se z definice vyznačuje tím, že je bez hranic, že v něm člověk může jít dál až do nekonečna, aniž kdy bude „hotov“. Tyto teologické pravdy o světě jako celku a o smyslu lidské existence mají zároveň ten smysl (a v tom spočívá jakási „ozdravná funkce“ teologie), že staví své „ne“ před ducha přirozeně tíhnoucího k jasnosti, průhlednosti a uzavřeným systémům (to je smysl obvyklé řeči o tom, že pravdy víry jsou „negativní normou“ filozofického myšlení).

„Jednodušším“ se tedy filozofování tímto způsobem nestane!

Věc je „míněna“ přesně naopak; totiž tak - nic jiného ostatně nelze

očekávat -, že křesťanský filozof to má myslitelsky těžší než někdo, kdo se necítí vázán normou tradované pravdy víry. U Hölderlina, v Hyperionovi, nacházíme větu: „Což by se vzpěny vlny srdce tak krásně a staly se duchem, kdyby jim nečněla vstříc ta stará nemá skála, totiž osud?“<sup>65</sup> Tím, co brání filozofickému myšlení, aby plynulo jako v dobře upraveném řečišti, je stará, nemá, nepoddajná, nepovolující skála zjevené pravdy. Tím, čím se křesťanská filozofie odlišuje od nekřesťanské, je komplikace myšlení vyvolaná touto překážkou. Filozofie dějin například, která jako s konečným stavem počítá se světovládou Antikrista, tedy s tím, že lidské dějiny, po lidsku řečeno, ústí do katastrofy, ale která se přesto nestane prostě filozofií zoufalství - taková křesťanská filozofie dějin nemůže dospět k nějakému jednoduchému obrazu dějin; naopak filozofie „pokroku“ je tak jednoduchá (dnes už nelze říci „evidentní“!) právě proto, že odhlíží od „apokalypsy“.

Váže-li se tedy filozofické myšlení na normu křesťanského zjevení, nestává se jednodušším. Avšak - tento nárok je pro křesťana naprosto samozřejmý - stává se pravdivějším, lépe odpovídajícím bytí! Překážka, kterou staví filozofickému myšlení do cesty zjevená pravda, je tvůrčí, plodná. Nárok, kterému se podřizuje křesťanské filozofování, je přísnější. Rozlišovacím znakem křesťanského filozofování je, že odpovídá na pobídku vydržet napětí přesahující pouhé myšlenkové těžkosti. Křesťanské filozofování je komplikovanější, protože si zakazuje získávat „evidentní“ formulace tak, že by odhlíželo od skutečností, že by vybíralo, vynechávalo, protože je uváděno do plodného neklidu ohledem na zjevenou pravdu, nuceno myslet ve větších dimenzích, a především nespokojovat se s plochostí racionalistických harmonismů. Tím, čím se křesťanské filozofování odlišuje, je toto vzpěnění ducha při nárazu na skálu božské pravdy.

Tím, co křesťanské filozofování získává díky své vazbě na předem daný kontrast pravdy o Kristu, je tedy obohacení obsahu světa. To ovšem předpokládá, že toto filozofování má pravý a silný charakter

<sup>64</sup> Jde o výklad Gerharda Kriegera (Einsicht Lind Leidenschaft, Frankfurt 1939, s. 301).

<sup>65</sup> Cit. v překladu A. Peška, Český klub, Praha 1999, s. 52 (pozn. překl.).

nejen křesťanský, ale i filozofický (musíme to říkat stále znovu, protože je to tak málo samozřejmé!); jedna slavná kniha o dějinách středověké filozofie, kniha Maurice de Wulfa, končí větou: „Scholastika upadla ne pro nedostatek idejí, ale pro nedostatek hlav.“

„Ne“, které teologie jakožto norma negativa klade filozofickému myšlení, je tak všechno jiné než negativní. Nebudeme přece označovat jako negativní to, že se myšlení zabraňuje upadnout do určitých omylů. Tím spíše je pozitivní, že když lidský duch vírou uznává pravdu zjevení, dostává schopnost s větší jistotou souhlasit s jistými filozofickými pravdami, které lze „o sobě“ získat a zdůvodnit i přirozenou cestou. „Státy bez spravedlnosti nejsou nic jiného než velké lupičské bandy“ - to lze jistě nahlédnout i přirozeně; sotva však je náhoda, že tuto větu nacházíme ne v učebnici filozofie práva, ale v teologické knize o Boží obci, u Augustina.

Někdo se teď může ptát: Není tedy pro křesťana filozofie úplně zbytečná? Nestačí teologie nebo prostě samotná víra? „Kdo už má nějaký světový názor,“ říká Windelband ve svém Úvodu do filozofie<sup>66</sup> „a je rozhodnut věřit v něj za všech okolností“ (a to je přece případ opravdového křesťana!), „ten pro svou osobu filozofii vůbec nepotřebuje.“ Skutečně, ke spáse není filozofie nutná; nutné je jen jedno, a toto jedno není zrovna filozofie. Křesťan nemůže od filozofie čekat odpověď na otázku po spáse člověka nebo dokonce spásu samu. Nemůže filozofovat s takovým očekáváním nebo kvůli takovým výsledkům; nemůže filozofovat tak, jako by jeho spása závisela na tom, zda probádá souvislosti světa. Ztratit se v problémech, což je znakem filozofování stavícího zcela na sobě samém (a to tím víc, čím je opravdovější), takřikajíc existenciálně se identifikovat s myšlenkovou problematikou, je věřícímu člověku cizí. U Tomáše Akvinského někteří spatřují přímo jakési veselí z nemožnosti pochopit, postoj blízký příbuzný humoru.

Filozofie je právě tak nutná a právě tak zbytečná, jako je nutné nebo právě nenutné přirozené dovršení člověka. Filozofování je přece realizace přirozeného bytostného nasměrování lidského ducha k totalitě.

Kdo by ale chtěl (konkrétně!) určovat, nakolik je nutné, aby tato potentia, tato možnost být, došla svého přirozeného uskutečnění?

Už jen poslední věc: Zatím jsme mluvili tak, jako by tím, co dělá filozofii křesťanskou, byla výlučně nebo převážně nauka, výpověď, pravda. A o „křesťanském filozofovi“ jsme mluvili v podobném smyslu, v jakém se mluví o „kantovském filozofovi“ - a tím se míní někdo, jehož filozofické názory jsou v souladu s Kantovou naukou.

Když se ale řekne, že je někdo ve svém filozofování křesťan, nemůže to přece znamenat jen tolik, že se jeho pohled na svět shoduje s křesťanstvím jako naukou. Neboť křesťanství je přece svou podstatou skutečnost, ne nauka! Problém křesťanské filozofie tedy nemůžeme vidět jen v tom, že a jak je třeba spojit přirozenou moudrost a nadpřirozenou víru; jde o to, že a jak se filozofování má skrze zakořenění filozofujícího v křesťanské skutečnosti stát křesťanským filozofováním.

Fichte řekl: „Jakou filozofii si kdo zvolí, závisí na tom, jaký je člověk“ - nepříliš šťastná formulace; neboť na světě to přece nechodí tak, že by si člověk „volil“ nějakou filozofii! Význam je však jasný a případný. Ani v oblasti přirozeného vědění to není tak, že by člověku, chce-li nahlédnout nějakou pravdu, stačilo více nebo méně namáhat hlavu; to platí tím víc, týká-li se tato pravda smyslu světa a života; zde už vůbec nestačí být „chytrá hlava“; je nutné něco být i jako člověk, jako osoba. A křesťanskost je bytí, které bude člověka ve všech jeho schopnostech - i ve schopnosti poznávat - utvářet a vnitřně formovat tím víc, čím víc se mu otevře. Není tu příležitost - a ani mi to nepřísluší - mluvit o těchto věcech blíže. Co jsem řekl, snad ukazuje existenciální strukturu křesťanského filozofování dostatečně zřetelně.

U Tomáše Akvinského<sup>67</sup> nacházíme rozlišení, které bychom mohli snadno pokládat za něco velmi moderního, rozlišení mezi dvěma způsoby poznání: mezi vlastním, teoreticko-pojmovým, poznáním, poznáním per cognitionem, a poznáním per connaturalitatem, poznáním na základě bytostné příbuznosti. Prvním způsobem poznáváme to, co je

<sup>67</sup> Summa theologiae I, 1, 6; II, II, 45, 2.

<sup>66</sup> S. 5

cizí, druhým to, co je naše vlastní. Soudí-li například moralista, etik, který sám nemusí nutně být dobrý člověk, o dobru, soudí prvním způsobem; druhým způsobem, per connaturalitatem, poznává dobrý člověk, co je dobré - na základě toho, že má a přijímá bezprostřední účast, na základě vnitřního rezonování, silou neklamného tušení, jaké má milující (neboť jen láskou se cizí stává vlastním, jen tak vzniká connaturalitas - jak říká opět Tomáš<sup>68</sup>).

O božských věcech však na základě bytostné příbuznosti, jako o něčem vlastním, soudí ten, kdo, jak říká Dionýsius Areopagita, „se božskému nejen učí, ale kdo je trpí“.<sup>69</sup>

Plnou podobu křesťanské filozofie tak ve svém filozofování uskuteční ten, kdo se křesťanství nejen „naučil“ a kdo je nejen zná, pro koho není jen „nauka“, s níž pak čistě pojmovým spojením udržuje své závěry v teoretické slučitelnosti a shodě, nýbrž kdo křesťanství dovolí, aby se v něm stalo skutečností; kdo na základě reálné bytostné příbuznosti, nejen učením a věděním, ale „trpěním“, zakoušením skutečnosti, získá křesťanskou pravdu za vlastní a kdo pak na jejím základě filozofuje i o přirozených důvodech skutečnosti světa a o smyslu života.

---

<sup>68</sup> Summa theologiae II, II, 45, 2.

<sup>69</sup> Dionýsius Areopagita, De divinis nominibus 2, 4 (cit. u Tomáše, Summa theologiae II, II, 45, 2).