

VĚŘENÍ A MYŠLENÍ

V uších moderního člověka má dvojice „myšlení – věření“ zvláštní zvuk (čtenář si všiml, že jsme pořadí na rozdíl od nadpisu přehodili a že místo souřadné spojky „a“ jsme použili pomlčku): jako by nás ještě přede vši reflexí duch doby vedl k preferenci myšlení, té lidské činnosti a mohutnosti, která se jeví jaksi víc v našich rukou; myšlení se zdá být vykazatelnějším, reprodukovatelnějším, ba svou zakotveností „jen“ do lidské hlavy i skromnějším, postupujíc po své cestě neuchvátaně krok za krokem, vždy znovu ochotno svým nálezům a vydobytým pozicím nedůvěřovat, pochybovat o nich, dávat je všanc nikoli jakýmsi rozmáchlým gestem, ale novou, pilnou, kontrolovatelnou prací. Dokonce se může zdát, že i sama pravda, chápaná jako shoda vyslovené myšlenky – výroku se skutečností, sídlí jen v oblasti myšlení. Věření, to je naproti tomu vlastně už předem odkazováno do oblastí, kam lidská mysl nepronikla: protože jsme se „tam“ ještě nedomysleli nebo se „tam“ snad nikdy vůbec ani nedomyslíme, nezbývá nám než věřit. A toto „nezbývá“ nechává akcentovat ubohost víry, její chudobu: kde není bohatství, tam nezbývá než dřít bídu.

Nadto: Chceme-li s těmito bílými místy, která zbývají na mapě naší myšlenkové pronikavosti, cokoli počít, musíme na ně *pomyslet*, musíme tedy i je podřídit jediné adekvátní lidské výbornosti, totiž té vlastnosti a činnosti, která přece člověka vyznačuje jakožto člověka: myslí! Nebo snad člověk není animal rationale?!? Takže ani pro ony „slums“ lidského ducha, pro chudá místa, zbylá věření, není úniku z vševládnoucí moci myšlení, neboť jako bychom se ani zde nemohli víry dotýkat jinak, než že ji myslíme tichou nebo hlasitou, mluvenou nebo psanou řečí. Říká se, že věta je vyjádřená myšlenka. Nuže nejsou tedy i věty víry myšlenkami? Ovšemže se takové věřivé myšlení moderně jeví nedůsledným, nevěrným sobě samému, své vlastní povaze kritické přezkoumatelnosti a dokazatelnosti.

Budiž řečeno, že na téma věření a myšlení bylo již popsáno mnoho foliantů, konalo se mnoho laických rozhovorů i učených disputací: jedním z nikoli nezajímavých příkladů byla veřejná disputace teologa a filozofa počátkem šedesátých let našeho století na jedné z evropských univerzit (H. Gollwitzer, W. Weischedel: Denken und Glauben. Ein Streitgespräch Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 2 1965).

Obhajovatel nezadatelných nároků myšlení obhajoval univerzalitu myšlení tak, že svou generální tezi nakonec formuloval krátkým heslem „*bud'* myšlení, *nebo* věření“. Zcela v duchu moderny líčil myšlenkovou tradici evropského ducha, jak se projevuje ve filozofii a jejích dědicích, moderních vědách, jako stálý návrat k problematizování jakožto *činnosti* myšlení, zatímco víra se mu jeví jako zpronevření se myšlení: každé filosoféma v dosavadní tradici je vlastně pokleskem, opuštěním původního, přísného požadavku myšlení *myslet*, totiž neustrnout v odpovědi, na tom či onom výkonu lidské mysli, rámu se díky jeho efektní skvělosti uvěřit, ale vždy znovu dávat všanc všechny pozice. Tot' přece, soudí filozof, vlastní smysl celého pohybu dějin evropské filozofie: po každé odpovědi se našťestí našel nový myslitel, který učinil odpověď problematickou a tím uvedl opět myšlení do pohybu, do činnosti; akcent byl přesunut na nové myšlení; myslitel však sám znovu propadá svodu odpovědět a vytváří novou metafyziku, nové téma k uvěření, ale i k bourání. Toto stavění a kácení model pokračovalo až dodnes, kdy poprvé padla

metafyzika sama, kdy konečně myšlení zůstane samo u sebe, vystavujíc se nihilistickému zjištění a skutečně v něm vytrvávajíc. Jen ze své skromné věrnosti činnosti myšlení (tj. problematizování) čerpá naději na příchod nového; nemůže si dát ani takovou definitivní odpověď, která by se zdála nasnadě: že totiž není naděje, že lidským údělem, údělem člověka co homo sapiens, jsou jen věčná muka neustálého problematizování. Takto skromné, sobě věrné lidské myšlení nese v sobě dokonce i pozitivní poukazy k jakási filozofické teologii! Ono problematizující myšlení není libovolnou svévolí nějakého člověka; je odpovědí na *zkušenost problematičnosti*: nemá snad člověk dosti takových silných zkušeností problematičnosti s čímkoli, s čím zachází? Není každá jsoucí věc zároveň vystavena vanu uplývání, neznamena onen dech nicoty ve své vlastní pomíjivosti, ve své smrtelnosti?

Myšlení je tedy s to myslet, tj. problematizovat bytostné určení každé bytosti. Toto zakoušení problematičnosti nás vyznačuje jako mocné: odpověď není v naší moci. Co však nás činí takto bezmocnými? Je to zajisté něco radikálně mocnějšího, něco, co není jako která věc, jako všechno jsoucí ohroženo „nicováním“, tj. např. zmarem. A tak skrze setrvání v myšlení jako reflexi a rezonanci zkušenosti problematičnosti vlastní existence a existence všech bytostí, s nimiž se setkávám, může promlouvat bytí, ona moc nesubordinovaná moci nicu, neproblematizovatelná. V moci této svrchované instance je přivádět co jest, na pokraj nebytí, a to, co není, na tento problematický okraj bytí, okršlek, kde problematičnost (= zasažitelnost nicotou) je znamením bezmocnosti, ale tím právě ozvou, připomínkou moci bytí. Toto je absolutní filozofická vědění, toto je myslitelské přetavení zkušenosti vlastní bezmoci a setrvání u této zkušenosti, takto je předvedeno myslitelské absolutno, takto je vykazatelný filozofický bůh, pokud vůbec někde chceme ještě vůbec použít tohoto zavádějícího slova. Každý krok jinam je zradou této základní zkušenosti problematičnosti.

Tedy: ne myšlení a věření, nýbrž buď myšlení (a tedy věrnost bytostnému určení člověka a všech bytostí jsoucích, tj. pomíjivých, schůdná ve své naprostosti jen nemnohým) nebo věření (což je totéž jako nevystání v té obtížné, náročné pozici, jakési zcela pochopitelné nevydržení).

Teolog ovšem drží onu spojku „a“: věření a myšlení. Věřeni nevylučuje myšlení, myšlení nevylučuje věření. Ovšemže teolog nemůže jinak, než myslet o věření, ale tím ještě věření není uvrženo do oblasti myšlení.

Má-li teolog s filozofem hovořit jako věřící s nevěřícím, pak nemůže jen usilovat o myšlenkovou ryzost, nýbrž v první řadě mu jakožto věřícímu musí jít o filozofa, partnera v dialogu, a o všechny, s nimiž se přitom setkává, jako o ty, které má svým svědectvím povolávat k odpovědnosti vůči Bohu. Věřeni přece není stavění zajištěných pozic, budování jistot – hradeb, aby se věřící ukryl do bezpečí izolace. Víra je sice pevný hrad, ale její hradby věřícího stále dávají k dispozici, on se musí co věřící vystavovat ven, aby zval a vydával svědectví. Víra není jistota onoho „aha, už vím, jak tomu všemu na světě, v životě a po něm je“, víra je přistoupení na smlouvu, kterou nabízí Bůh. Víra přece není něco takového“, jako mít, tj. majetnit nějaké specifické vědění, s nímž lze podle své vůle zacházet, není sebejistotou suveréna. Věřící zná zevnitř, co to jsou pochybnosti, co je to problematičnost, co je to nevěření!

Dialog věřícího s nevěřícím se v jistém smyslu odehrává uvnitř věřícího. Vždyť jednou z prvních jeho proseb je: Bože, zachovej mě ve víře! Tato prosba není a nesmí být jen formální legitimací pokornosti věřícího – byla by potom jen přetvářkou, nebyla by životní pravdou modlícího se.

Dále: cožpak pravda je jen shodou výroku se skutečností? Cožpak nebyl právě v našem století objeven starý význam řeckého slova ALÉTHEIA jako odkrytosti? Ona shoda má totiž nutný, i když zapomenutý předpoklad něco, aby se mohlo s něčím shodovat, musí se nejprve dát všanc, vyjevit se, vystoupit ze své skrytosti.

Nadto – dodnes se velmi málo pamatuje ještě ne třetí význam pravdy, který je uložen v hebrejské tradici, ve Starém zákoně, a aktualizován v Novém: pravda jako osobní záruka, pevnost, rozhodnutí vytrvat,) vyjadřované oním tradičním AMEN: Tak jest, stojím za tím, беру to na sebe. Pravda přátelství, pravda manželského svazku, pravda smlouvy s kýmkoli, pravda vztahu k Bohu – tato pravda přece znamená (pokud je tedy svazek, v němž jsem se uvázal, pravdivý) ono Amen, chci být s tebou, chci být takový, rozhoduji se proto. Jak se „ověřuje“ taková pravda? Jaké „důkazy“ pro ni platí? Ovšemže žádná dedukce: nelze ji vykázat jinak, než že smluvní strany nadále dodržují úmluvu, přátelé jsou přátelští, manželé oddaní, věřící věrní tomu, čemu řekli své ano: Bohu.

Nezaznívá z filozofovy teze, že pravda musí být vykazatelná („objektivně“), stará metafyzika subjekt–objektového světa: jen já, člověk, respektive my, lidé, jsme subjektem, vše ostatní je objektivní povahy, jsou to jen před–měty, to, co je vrženo před nás, s čím můžeme co jediní ne–objektové disponovat? Pravda víry, volá teolog, skutečně neznamena dávat subjektivně zapravdu něčemu objektivně danému; věřit znamená personálně se angažovat, věřit v Boha znamená vztah dvou bytostí subjektivní povahy: já – Ty.

Jak jen je ten bůh filozofů bezmocný, jakkoli mocného ho chce obhajovatel filozofického myšlení dokazovat! Ba právě tím, že ho má za vykazatelného a vykazaného, za pochopitelného a pochopeného, že s ním takto disponuje, je bohem bezmocným nebo s omezenou pravomocí. Vlastně ubohým: člověk se na něj nemůže obrátit ani s jedinou prosbou! Vždyť on takto vůbec není, on vůbec neslyší, takové prosby jsou jen a jen nevěností problematičnosti, nevěností myšlení a upadnutím do antropomorfizujícího věření!

To že by mohl býti Bůh? Křesťanská víra přece neznamena mít něco za pravdivé, tj. vírou uchvacovat a pochopovat ty oblasti, kam jaksi rozum nedosáhne a které tedy jsou když ne proti rozumu, tak mimo něj! Víra – to je spolehnutí se na Spolehlivého (v němčině Glaube = víra je od geloben = zaslíbit a to zase od Liebe = láska). Původní biblický význam hebrejského HA–AMAN, latinského CREDO IN... je: svou existenci postavit ne přátelství s moci druhého. Tedy předpokládá se druhý a jeho věrnost; věřit je tedy zároveň i vzdávat díky za to, že jsem pro dotyčného druhého tak významný. O takovém vztahu nelze potom uvažovat sine ira et studio, distancované; vznítala-li se láska, pak jaképak stavění daná skutečnosti do otázky za účelem vykázání pravdivosti sdíleného vztahu, jaképak problematizování: to by přece znamenalo, že zpochybňuji uzavřený a přijatý svazek, že tedy není pravdou – problematizování samo by už bylo prokazováním lživosti přijatého svazku. Víra v Boha pak znamená, že to nejvyšší, co

veškerenstvo jest, není něčím, co je vůči mně lhostejným, jako např. je lhostejné řecké APEIRON (to neurčité, chaos), které obklopuje a ohrožuje oblast uspořádaného (KOSMOS) bytí zde. EUANGELION znamená radostnou zvěst. Tato zvěst zvěstuje neslýchané: tváří v tvář vlastní ponořenosti do pomíjivosti, tváří v tvář neprůhlednosti dění, tváří v tvář hrůzám a ohrožení, tváří v tvář problematičnosti každé bytosti, především však vlastní, je možno důvěřovat. Víra je tedy odpovědí na pozvání, je přijetím daru a díkem za povolání do tohoto vztahu ke všemu s ke každé bytosti. Tento vztah nelhostejnosti, radostného důvěřování lze jinak nazvat AGAPÉ, láskou.

Jak se to vůbec má s fenoménem „problematizování“? Co to pro člověka znamená „být v otázce“? V jakých modalitách se nám může jevit „problematičnost“?

Jistěže se můžeme zeptat na ledacos, jistěže mnohé můžeme postavit do otázky – a potom uvažováním, myšlením hledat přiměřenou a uspokojivou odpověď. Neliší se však tento způsob – v němž celý charakter dotazování, „stavění do otázky“, předpokládá, že odpovídání je *v naší pravomoci* – od otázek existenciální povahy, kdy tázání nabude neukojitelné palčivosti, neboť odpověď se z podstaty tázání zcela zřetelně vymyká naší moci? Tázání jako: Jak ještě dlouho se budu s tím neb oním trápit? Proč jen musí mřít nevinné děti?! Proč jen je kolem nás tolik nepochopení, zlé vůle, bláhové touhy po moci, slávě, penězích? apod., tedy takové a podobné tázání je leckdy mnohem nutkavější a neodbytnější než rozvážné, chladné dotazování v rámci diskursivního myšlení, i když zná svou bezmoc co do odpovědi, která je výrazně mimo kompetenci tazatelovu.

Je tu však ještě třetí modus problematičnosti: tazatel sám je postaven do otázky. Žiješ dobře? *Co je tvým* pravým životním dobrým? Tento třetí druh bytí v otázce se vyznačuje vlastní nekompetentností a vlastní kompetentností zároveň. Nekompetence je v tom, že otázka není neutrální, týče se mne samotného, dotazovaný nemůže situaci obrátit a postavit se do otázky soudce: (A pokud si myslí, že to může udělat, pak ho třetí tázání nezasáhlo ve své pravé, silné podobě.) Kompetence je v tom, že odpověď je jaksi v odpovědnosti dotazovaného, ba vlastně jen a jedině *on* může dát odpověď – jakožto odkrytí svého vlastního bytí. Není přechod od toho, co filozof hájil jako myšlení, k tomu, co v jeho podání stojí proti myšlení jakožto křesťanské věření, právě tam, kde se z tazatele stává dotazovaný?

Z filozofovy interpretace jako by vyplývalo, že myšlení jakožto pochybování je *pohybem*, zatím co věření je *ustrnutím* na tom, čemu jsme uvěřili. Avšak onen nekonečný pohyb myšlení je svým věčným návratem k otázce pohybem kyvadla, tedy spíše stavem kývání. Filozof dochází dokonce k tomu, že dějiny filozofie ono kyvadlové vychylování k odpovědi konečně překonaly a že nyní filozofie může trvale zůstat v pozici KE k jakékoli odpovědi, v pozici trvalého PROČ. Naproti tomu věření, pochopené jako vyslyšení výzvy a přistoupení na onu nabízenou smlouvu, je vždy novým a novým překonáváním vlastní pokleslosti, je permanentním pohybem dál či vzhůru, a to k jistému cíli; není tedy nekonečnou poutí, nekonečným měněním místa, je růstem, životem: smlouva přece slibuje pomoc a radostný konec.

Teologova obhajoba křesťanského víření hájila onu souřadnou spojku „a“ v titulu „myšlení a věření“: z kombinací dvou sloves „věřit“ a „myslet“ s funktorem non (věřit–nemyslet, nevěřit–myslet, nevěřit–nemyslet, *věřit–myslet*) přijímá tu zcela pozitivní.

Chápeme teologovu obtížnou situaci, jestliže měl své pozice držet uprostřed jedné z posledních explozí moderní důvěry v lidský rozum a v lidskou soběstačnost, totiž uprostřed tzv. hospodářského zázraku v poválečné západní Evropě. Krize moderní doby (politická, ekologická, mocenská, mravní...) zastřela opojení z úspěšného zabydlení se ve světě donedávna trýzněným hrůzami totalitní moci a války. Vrásky na čelech Evropanů a jejich dědiců se měly začít dělat až v letech sedmdesátých. A tak teologova argumentace tenkrát nerozvinula ty stránky, které se díky ztrátě zmíněných jistot establishmentu technovědné civilizace dnes mohou projevat zřetelněji. Ano, křesťanská víra se opírá o zjevení, tedy o cosi, co z ní nelze vydedukovat, co na víře nezávisí, co stojí před ní. Lze však dnes jen tak beze všeho přijmout tvrzení, že filozofické myšlení staví na tom, co ze sebe shledá pravdivým, že tedy nezná a neuznává žádnou jinou instanci než sebe samu a své metodické postupy? Nejsou celé dějiny filozofie interpretovatelné právě naopak, než činil filozof, totiž ne jako otázka – odpověď, tedy napřed problém, nepřítomnost zabydlenosti, napřed zkušenost problematičnosti, napřed zakušení nesamozřejmosti života, ale právě jako vždy nutně předchůdná zakotvenost, domov, život a teprve potom jejich zproblematizování? Není sám původ filozofie tak, jak jej viděli právě ti z největších zakladatelů evropské filozofické tradice, Platon a Aristoteles, dán zjevením toho, že věci *jsou*, že *jsme*, že svět *jest*, že se takto zjevuje *bytí*? Nebyli to právě oni, kteří určili za bod zrodu filozofického myšlení údiv nad vším, co jest a že jest, tedy žasnutí nad divem bytí, nad zázrakem světa?

Není tedy k tomu všemu, co teolog o věření řekl, třeba ještě něco připojit? Filozofování samo se neobejde bez této úžasná *důvěry*, jest přece její reflexí, jest prozaickým básněním pokud možno bez *licentia poetica* na totéž téma jako věření. Vlastně i ta *licentia poetica* patří k jejím podstatným metodám – vždyť největší filosofémata se bez ní nikdy neobešla. Dnešek už opět má snad znovu ono zapomenuté pochopení pro velká tajemství bytí, jak o tom svědčí ne jeden úkaz (pochopení pro symbol, hermeneutická bádání aj.).

Víra je však přesto přese všechno ještě něčím jiným; myšlení se bez věření neobejde, věření bez myšlení ano. Nechceme ovšem provokovat nějaké bezmyšlenkovité uvěření současníků jakkoli oprávněně a pochopitelně znechucených tragickými konci toho, že evropský duch si v moderní době tak vsadil na kartu racionalistického osvícenství. Spíše máme na paměti tu okolnost, že pro čistou, hlubokou víru jsou nachystáni i lidé duchem chudí, s nízkou inteligencí, s malou myšlenkovou kapacitou, ba snad právě ti. Skutečně – hlubiny myšlení jsou přístupny nemnohým, je pro to zapotřebí nadání, pílě, odvahy, paměti... Hlubiny víry jsou přístupny každému. A tak víra může být přítomna v „slums“, v místech té bídy největší, kde není žádná vzdělání, žádná tradice filozofického myšlení. Neboť tam, nejspíše tam má pravá láska a pravá naděje největší šance. Věření se potom nemusí hanbit a nehanbí se za tuto svou „bědnost“: je přece darem univerzálním, nevýběrovou, neelitní možností. Pravé filozofické, nedogmatické myšlení, to, které nezůstalo utopeno ani v metafyzice, ani

v situační zaslepenosti momentální úspěšností vynálezů lidské mysli, takové myšlení zůstane otevřeno hlasu víry a nijak se proto nebude cítit méněcenným. Naopak: bude děkovat za toto své nejvyšší možné poslání.

Pavel Gaudentius