
Recenze

Hledání „Hledání duše zítřka“

Karel Floss: Hledání duše zítřka

Brno, CDK 2012. 467 s.

V dnešní podivuhodné době proměny povstal z rozbředlé půdy myšlení nový druh. Jde zřejmě o svérázného křížence mezi dravým podnikatelem a ustrašeným úředníkem, co myslí dopředu, zbytečně se nevyptává a je dokonale uzpůsoben životu v absurdním prostředí. Zde se mu daří nejlépe a zde má též nejlepší podmínky k rozmnožování. Živí se svými články, které následně mění ve výkazy: lhostejno čeho, jen toho musí být kvanta. Což si nicméně velmi dobře uvědomuje a s tím počítá. Ostatně je to jeho práce – a snad nedostatkem lepšího, anglického výrazu, ano, řeč je o filosofech. Ideální filosof dneška se pak rozpadá na dva významné poddruhy, jejichž strategie přežití se vykazují jako nejspěšnější. Jednak je to vzdělanec na svém poli, kde je mu dobře a kde se „vypsal tak, že už nad tím nepřemýšlí“ a klidně „vyprodukuje pět vědeckých článků ročně“; a pak sice poněkud chudobnější, ale o to horlivější přespolní poděs, jenž do všeho mluví a trousí svá „vyhraněná a originální“ moudra, přičemž zaujímá vyzývavé, groteskní „postoje“, aby se po způsobu kejklířů na filosofickém trhu udržel. A jen Bůh ví, kolik metrů „vědy“ se z takto pohnojené půdy každoročně urodí. Pochopitelně – vzdělanci to nechtou, neboť v tom vězí až po uši a nestíhají psát. Chytráci zajisté také ne, poněvadž tomu nerozumějí, a v tom je jejich síla. Slibně a nadějně se pak nutně musí jevit práce, která nevychází z potřeby vykazovací soustavy, nýbrž si klade za cíl zřejmě pouze přinést svědectví; v níž nepřevládá touha zvýrazňovat se pomocí vypočítavě protismyslných výroků, nýbrž cosi jako starost o nadějnější budoucnost a hledání nových, třeba i nehledaných a nečekaných cest myšlení. A to v podání někoho, pro nějž tentokrát již máme výstižnější termín *public intellectual*, neboť myšlení žité, které jakkoli musí jít filosoficky „na hlubinu“, nemíní při tom ztratit ze zřetele obecný vztah k lidskému údělu a otázky společenské a politické.

Nedlouho po knize rozhovorů vedených se Sylvou Fischerovou *Bůh vždycky zaťrese stavbou* (Praha, Vyšehrad 2011) vydává filosof, překladatel, vysokoškolský učitel a „snad“ politik Karel Floss výbor z prací nesoucí poněkud poetický název *Hledání duše zítřka*. Nejen řečený název, vycházející z titulů *Boje o zítřek a Duše a dílo F. X. Šaldy*, jednoho z inspiračních zdrojů Karla Flosse (dále: KF), ale v podstatě též životní šíře časová i filosofická – od poloviny 60. let po současnost, od Augustina po Künga – vybraných statí naznačují, že by se zde mělo jednat o tvůrčí odkaz

celé jedné myslitelské cesty, živé svědectví o duchovním hledání anebo obecněji: o „duchovním proudění v českých zemích v druhé polovině minulého století, ale též na úsvitu nových časů po sametové revoluci“ (z obálky recenzované knihy). Tomu pak, není divu, odpovídá i dosti pestrá a na první pohled dosti nesourodá skladba představených prací, jež se však, jak autor doufá, při hlubším nahlédnutí ukáží všechny tak či onak sbíhat ve „starost o osud křesťanství či ještě přesněji Ježíšovy věci“ (s. 5).¹ Ostatně těžko lze klást jen jakási *disiecta membra* vlastních děl, a tím méně životní pouti. Kniha se člení na čtyři hlavní oddíly:

1°. *Tomismus a Metoděj Habáň* je věnován prvnímu z učitelů KF, olomouckému dominikánovi a pozoruhodnému zjevu českého kulturního života první poloviny 20. století Metoději Habáňovi (1899-1984); jeho působení v obecných souvislostech obnovení evropského a následně českého tomismu. Vyzdvížena je hodnota aristotelsko-tomistické tradice, metafyziky zvláště, nakolik se vymyká Heideggerově „neblahé zapomenutosti na bytí“ a přispívá k budoucnosti křesťanství a církve po II. Vatikánském koncilu.

2°. *Trichotomie, triády a J. A. Komenský*, kde se k úvahám o potřebnosti metafyziky připojuje bytostný triadismus KF: vnitřní život Nejsvětější Trojice a obecně trojiční spekulace se představují coby klíč umožňující odhalení osobitější povahy skutečnosti a tvorby, a to zejména v jejím časovém, dějinném, dialektickém rozměru; odtud též podmínka podstatnějšího ekumenického srozumění a překonání hlubokého rozštěpu mezi duchem Východu a Západu. V trojičním světle se pak ovšem pro modernu jeví takřka epochálně význam J. A. Komenského a jeho zápasů se sociálními; právě tak jako pro současnost ochuzení pragmatismu o triadickou metafyziku C. S. Peirce.

3°. *Pragmatismus, skladebná filosofie a J. L. Fischer*. V souvislostech i východiscích shora vyložených – metafyzicky obohacený pragmatismus, dějinně, dialekticky pojatá skutečnost – vysvětluje a vyzdvihuje možná neprávem pozapomenuté dílo moravského filozofa a sociologa, školitele KF a „nepostradatelného myslitele a vychovatele“, J. L. Fischera (1894-1973). Fischerova skladebná filosofie coby vnitřně důsledná cesta od počátečního pragmatického opojení přes kategoriální analýzu kvantitativní přírodovědy k novému, kvalitativnímu pojetí a uspořádání hodnot, včetně překonání sil jednorozměrného kapitalismu, zde nabízí rozřešení v podobě vstupu do nové, bytostně tvůrčí epochy předmětně-kvalitativní.

4°. *Ekumenismus a Hans Küng*. Zde cesta k překonání schizmat, ekumenická všechnáprava a sjednocení, více či méně otevřeně vyhlášené pohnutky a cíle předešlých úvah, docházejí svého soustavnějšího výkladu a srovnání s příbuznými myšlenkami a snahami duchovního spojení – bytí nikoli bez výhrad – KF, teologa z katolické tübingské školy Hanse Künga. Mnohoslibné světlo II. Vatikánského koncilu, ovzduší „šťastnějších 60. let“, *aggiornamento* katolické teologie, právě tak jako

1 Všechny stránkové odkazy v závorkách se vztahují k recenzované publikaci.

„osudový rozhod“ koncilních poradců Künga a Ratzingera v Tübingen roku 1968 – to vše určovalo, co do metod někdy rozporuplný, co do cílů ovšem spojitý poměr KF k Hansi Küngovi, nové teologii a obecně k podmínce sjednocení.

K uvedeným čtyřem oddílům se konečně připojuj

5°. *Varia k filosofii, umění, náboženství a politice*, v nichž ve spojení s různými obměnami předchozích výkladů obrázejí jednak autorovy náhledy na výtvarné umění a jeho vývoj, a to především na pozadí tvůrčí a myslitelské spřízněnosti s malířem Radoslavem Kutrou; na poslání moderního románu v dialogu s Kunderovým *L'art du roman* a Brochovými *Náměsíčníky* a, vycházejí z Hölderlina a Heideggera, na význam poezie pro pravé myšlení, bytí a politické usilování o blahobyť čili „blahý byt“ obce.

Ve výše zmíněné knize *Bůh vždycky zatřese stavbou* KF přirovnává sám sebe k oxymóronu – a vskutku, vzhledem k přehledu námětů knihy výše, snad i ona jej může připomínat. Následující řádky se toliko pokusí, samozřejmě bez nároku na úplnost, o jakési hledání *Hledání duše zítřka* – pokládání spojnic mezi jednotlivými tématy, vysvětlování souvislostí, včetně vlastních poznámek a dotazů. Jejich autor měl to štěstí být posledních deset let posluchačem a pomocníkem KF – a jistě těm, kteří jej osobně poznali, se jeho práce jeví v jiném světle. Snad tedy vrhnou zpětné světlo i na tuto knihu a pomohou čtenáři nalézt si k ní cestu. A pokud lze takto vyslovit dík, je to to nejmenší.

Ad 1°. V moderním světě patrně již nebylo možné navrátit se do Maritainova „gotického ráje, v němž renesance spáchala nový dědičný hřích“, nicméně je otázka, zdali se dnes spolu s jedním chvatem, a dokonce někdy jen chvatíkem, odvrženou scholastikou neztrácí cosi důležitého a cenného. Pokus nově vystavět onu rajskou pevnost křesťanské víry byl podniknut „počinem nejvyššího řádu“ (s. 273), vydáním encykliky *Aeterni Patris* Lva XIII. roku 1897, jíž se nauka sv. Tomáše Akvinského ustavuje křesťanskou filosofií. Odtud na pozadí bergsonismu a pozitivismu povstává novotomistické hnutí a zde začíná pojednání o Metoději Habáňovi. Celkem pochopitelně se úvod studie zabývá křivolakou životní i myšlenkovou cestou největšího z novotomistů, Habáňova hlavního zdroje, Jacquesa Maritaina, přičemž zvláštní pozornost je věnována přelomovému spisu *Umění a scholastika*² a podivuhodnému propojení teologie a moderního umění. Právě otevřenost k nejnovějšímu umění se pak u Habáňe ukazuje jako podstatný znak a základní rozdíl oproti starší, ustrnulé generaci českých tomistů, v čele s J. Pospíšilem.

Nemusí být dnes již samozřejmým nahlédnutím, že Maritainův, a tedy i Habáňův tomismus byl zamýšlen jako radikální překonání „slepé uličky novověku“, „uzávorokování retardující moderny“ a skrze návrat k „velkému středověku“ jako bytostná cesta ke „křesťanské postmoderně“ – slovy Habáňovými šlo o návrat k čiré „pravdě světového názoru tomismu“, čelem vzad k „nepřesnostem budované pravdy“

2 Maritain, J., *Umění a scholastika*. Přel. V. Štorm. Olomouc, Knihovna Filosofické revue 1933.

novověké filosofie, totiž novověkého odklonu od spontánního realismu *philosophiae perennis* vstříc k Descartovu a Kantovu subjektu. Jistě o „řádu pravdy vznikajícím mezi lidským duchem a jsoucnem“ si kdekdo může myslet cokoli, nicméně vzbuzuje přinejmenším rozpaky, když proti všudypřítomným „nepřesnostem“ nové doby bojuje Habáň, mírně řečeno, ledabylým přebíráním, překládáním a uváděním cizojazyčných pramenů, zborcenou stavbou svého Úvodu do tomismu – a zejména českou řečí, kterou by bylo třeba do češtiny nejprve přeložit. Lze se pak ptát, proč, když už, se filosoficky nevracet raději k samotnému Maritainovi nebo třeba Gilsonovi. Zapomínat by se však, obzvláště dnes, v žádném případě nemělo na Habáňovu obranu tvůrčí, svobodné a celistvé osobnosti a s tím související jeho neutuchající kulturní činnost – mezi jinými zejména „nezapomenutelné Akademické týdny“, jež našly svůj odraz v *Hebdomades philosophicae* blahé paměti, pořádaných na půdě Univerzity Palackého v Olomouci.

Ať je tomu jakkoli, pokud jde o dnešek, tím důležitým a cenným, co by bylo spolu s Tomášem a scholastikou ztraceno, je pro KF jistě především metafyzika (že Tomáš nemá být dle KF pokládán za vzor myšlení vůbec, dosvědčuje ostatně již první z textů, *Tomáš Akvinský a kategorie času*, kde se ve věci pravdivější teologie i hlubšího dějinného dorozumění s marxismem upřednostňuje stavět spíše na Augustinově biblickém, vnitřním pojetí času nežli na Tomášově v jistém smyslu rovněž hodnotném „strukturalistickém“ čase stálé přítomnosti). KF je přesvědčen, že Tomáš „jedinečným a hlubokým způsobem“ rozkryl zkušenost bytí, a že se tím pádem přinejmenším on vymyká Heideggerově obecné diagnóze západní metafyziky. A toto přesvědčení neváhal podpořit i svou překladatelskou činností (J. B. Lotz, *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*, Praha, Oikúmené 1998; H. Seidl, *Bytí a vědomí*, Praha, Vyšehrad 2005): k habáňovské studii připojené úryvky – o De Petterovi, J. B. Lotzovi a Edith Steinové – ze zmíněné knihy Horsta Seidla (jež KF označuje za Habáňova „pomyslného pokračovatele“) zde nabízejí výživnou látku k přemýšlení. Podstatné světlo lze konečně v tomto směru očekávat též od překladu Tomášových *Questiones disputatae de potentia*, jež KF připravuje k vydání.

Ad 2°. Zpočátku hlavně v podobě návrhů k případnějšímu výkladovému rámci Komenského filosofie; později stále více, v duchu Augustinově a Kusánově, jako Boží otisk a tvář veškerého stvoření; a v návaznosti na Jáchyma z Fiore také jako klíč k časovému rozměru skutečnosti, niternější periodizaci, filosofii a teologii dějin vystupuje v tomto oddíle na povrch trojiční myšlení a spekulace KF. Triády se zkoumají jednak proto, že mohou pomoci k ryzejšímu rozlišení a pochopení dialektiky, neboť vždy dávají „přinejmenším tušit její blízkost“; jednak jako jakési *proprium* křesťanské víry, duše a stvoření – augustinovské *vestigium trinitatis*. Heuristická síla trojičního nazírání tedy může být zásadní, nicméně zřetelné dělítko skutečné potrojnosti se bohužel nikde neklade; což je ostatně jádro přirozené námitky, již KF nechává na vrub Kantovy tabulky kategorií zaznít z úst Bernarda Bolzana. Pochoptitelně zde hrozí nebezpečí vyumělkovanosti, kdy se trojné symetrie vnučují slepě

i tam, kde nemají co pohledávat. Na podporu trojného pohledu na svět KF snáší, tak říkajíc *a posteriori*, množství trojin z různých oblastí života (hlavně z umění a estetiky, ale též reklamní leták firmy *Mitutoyo*), z nichž některé mohou působit vcelku hledaně; a především, ač bohužel dosti zvnějšku, bere na pomoc a za svědka možnosti triadistiky veličinu C. S. Peirce. Na každý pád lze KF dát za pravdu v tom, že prostým zamítnutím triadistiky jako takové by bylo třeba z myšlení odepsat nejen Komenského, ale i podstatnou část křesťanské kultury vůbec.

Ve stínu řečené bolzanovské námitky se tak jeví zajímavě a původně pokusy KF o vysvětlení a rozvinutí Komenského triadistické metody nalézání nových poznatků (*Triertium catholicum*) coby svého druhu heuristiky. Triadistika má v tomto případě napomoci celistvějšímu, soustavnějšímu uspořádání „pramenů“ (vlastně *archai, principia*), a tím i nacházení příhodnějších definic, přičemž za vzor hodný následování je pro další promýšlení triadicko-heuristických námětů a Komenského přínosů k rozvoji myšlení navržen sovětský myslitel R. G. Barancev. Zřejmě právě případnější triadické členění, tentokrát ovšem časové, totiž periodizace, představuje vnitřní spojnicí k dalším pracím tohoto oddílu, které se věnují dějinným zlomům, „rozštěpům“ a možnosti jejich překonání: jedná se ostatně stále o vznik něčeho zásadně nového. Vzhledem k nadějnější budoucnosti světa je tak vedle tomášovské metafyziky bytí zapotřebí – v návaznosti na bamberskou trinitární školu H. Becka³ a v dialogu s Čaadajevem, Solovjevem a dalšími – zbudovat most mezi Východem a Západem, čehož může být podle KF dosaženo jedině domýšlením dělicí otázky o *filioque*; neboť „jak hluboce sahají kořeny rozštěpu (rozdílnosti), tak hluboce musí být pojata též jeho odstraňování (sjednocování)“ (s. 156). Budiž připomenuto, že k tomu – a k pěstování kulturního a filosofického dialogu vůbec – KF sám přispíval dvacetiletým „Letních filosofických škol“ pořádaných v Sázavě, v místě pro pronikání ducha Východu a Západu příznačném.

Vlastně světodějný spor o *filioque*, a tedy o samu Trojici, plnost události křesťanství a nepřekročitelnost Ježíšova zjevení, nalézá podle KF svůj odraz i v samém úsvitu osvícenství, a takto je přítomen i v jádru současnosti. Jde, jak bylo výše řečeno, o polemiku J. A. Komenského proti unitarismu „oněch ariánů novověku“, totiž stoupenců učení Fausta Sozziniho neboli sociniánů. Nuže, je-li s triádami ve hře tolik, dokonce „celkové pojetí, v němž člověk chápe sebe sama a svět“, pak jsou Komenského názory vzhledem k myšlence humanity v mnohém „progresivnější“ – cokoli ta slova znamenají – a osvícenější nežli osvícenská stanoviska sociniánů, která nakonec ústí do „jakéhosi abstraktního monoteismu“, ochuzení a zploštění skutečnosti. Na obranu Komenského a Trojice se opět bohužel dosti neurčitě – coby převratný logik a „pokrokový“ myslitel – povolává Leibniz se svou *Defensio Trinitatis contra Wissowatium*; a v neposlední řadě poměrně působivá slova Lessingova,

3 Beck, H., *Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt. Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 25, 1980, s. 87-99.

k nimž se KF přiklání, sepsaná proti rozumářským teologům asi o století později. S jistými významovými posuny – kupříkladu směrem k filosofii a vědě – by ostatně mohla zaznít i dnes: „S orthodoxií jsme se dostali kamsi na okraj; mezi ní a filosofií jsme postavili dělicí stěnu, za níž mohla každá pokračovat na své cestě bez toho, že by druhé nějak překážela. Ale co se dělá nyní? Stěnu boříme a děláme ze sebe značně nerozumné filosofy pod záminkou, že se z nás stanou rozumní křesťané ... Slátanina břídilů a rádoby filosofů je náboženský systém, který chceme nyní postavit na místo toho starého; a to s daleko větším vlivem na rozum a filosofii, než si osoboval systém starý. Takže mi nyní zazlíváš, že ten starý obhajují?“ (s. 164)

Ad 3°. Úsilí o filosofické nahlédnutí myšlenkových, vědeckých, ideologických rysů (post)moderny – jež ostatně spolu s četnými shora uvedenými tématy KF sdílí s bratrem Pavlem – vystupuje zřetelněji coby předmět úvah právě v oddíle věnovaném J. L. Fischerovi. Jeho přítomnost se ve společnosti předchozích veskrze křesťanských námětů může zdát zvláštní, ale „prvky nové syntézy, oné duše zítřka, nesmíme hledat jen tam, kde se filiace nabízejí hned na první pohled, nýbrž také a snad především v oblastech, jež se našemu zraku vyjeví jen při cestě na hlubinu“ (s. 156). Snad by bylo možno i ukázat, že Fischerova skladebná filosofie po svém soustřeďuje okruh úvah a záměrů KF. A nejde jen o Fischerovu v podstatě triadickou filosofii, jeho „trojý mýtus“ či osobitý druh dialektiky klad-protiklad-sklad; ke slovu opět přichází takřka všudypřítomný zakladatel – byť jen z hlediska Kunga a ekumenismu pro KF tak důležitého – pragmatismu C. S. Peirce. Co do vnitřní zákonitosti vývoje pragmatismu zde stojí za pozornost odvážná teze, že „Fischerova ‚pragmatistická ontogeneze‘ zopakovala samostatně a ve změněných podmínkách během deseti let vývoj, který ve fylogenezi vlastního pragmatistického hnutí trval (od Peircova původního pragmatismu až k závěrečnému pragmaticismu) bezmála půl století“ (s. 195). Totiž v případě Fischerově: od počátečního pragmatického opojení dokonalou tvárností skutečnosti přes její neudržitelnost a především společensky danou nutnost objektivitu či nadosobního řádu k „řádovosti, jíž jame-sovsko-schillerovské pojetí pragmatismu nemohlo učinit zadost“.

Četba fischerovských prací vyvolává otázku, proč jméno J. L. Fischera tak málo vstupuje do diskusí o duchovním, společenském a civilizačním směřování dneška. Jako by Fischerovo jméno zůstalo jaksi zamlčeno. A přitom jeho myslitelská cesta je podivuhodná: od kritiky kapitalistické posedlosti kvantitou a mechanické pokleslosti novodobé civilizace, bezduchého redukcionismu a zprůměrovaného myšlení, nazírání, konání přes rozbor prvotních kategorií přírodních věd až po kladení základních kamenů funkcionálního a skladebného řádu kvalitativní skutečnosti; to vše ústící v dosti přesvědčivý systém oživený sociálním, emendačním nábojem při bytostném zaměřením k novému a budoucímu. Už toliko na základě nyní zcela přesných, výstižných a obsažných výkladů KF lze nahlédnout, že dílo J. L. Fischera náleží zřejmě k tomu nejhodnotnějšímu, co se v českém myšlení 20. století vynořilo. Pochopitelně těžko říci, co by Fischer řekl, kdyby po čtvrt století svobodného bá-

dání v českých zemích nazřel onu ironickou dialektiku, která fischerovskou dialektiku hodnot převrátila a pohltila a zplodila čas měřitelného, plně vykazatelného, „zprocesovaného“ myšlení, jež vědomě, ba uvědoměle, podleho kategorií kvantitativní a skutečnost mimo ni sublimovalo v nástroj vydírání. Lze tedy veskrze přivítat, že KF o svém učiteli J. L. Fischerovi píše. Snad to vzdělanou veřejnost alespoň zčásti přiměje číst jeho spisy: české společnosti by to mohlo přinést nedocenitelnou hodnotu a krom toho ve výprodeji nakladatelství Academia jsou k mání za 20 Kč.

Kvalitativní kosmos kusánovsko-leibnizovského ražení, utvářející se v hierarchii (a tedy i radikální nestejnosti, různorodosti) všech jevů a rytmickém řádu limitně zaměřených reakcí, je přirozeně sympatickým základem vědění; je však třeba mít na paměti, že je jednak výsledkem intelektuální snahy o nápravu bezútešné přítomnosti, jednak předpokladem pro vybudování, nebo přesněji dotvoření, skladebné skutečnosti: vstupu do nového – po obdobích nábožensko-kvalitativním a předmětně-quantitativním – předmětně-kvalitativního období. Vrcholem skutečnosti je tudíž jakási světově-politická činnost; přírodní řád lze víceméně přesně poznat, to zásadní se však odehrává teprve v řádu lidské tvorby a kulturního zásahu. Odtud pak trojí hierarchie hodnot, tj. statků založených na hodnotách a ty zas na výrazech; Fischerova kritika kapitalismu a marxismu, jež tuto hierarchii převrací; a konečně nové, v tomto smyslu vlastně vůbec první, tvůrčí, skladebné pojetí socialismu coby pravého humanismu. A ač se to může zdát paradoxní, fischerovské poselství skladebné filosofie a kvalitativního kosmu míní KF dle svých slov uplatňovat a rozvíjet právě jako křesťan. Totiž ve svých vlastních kategoriích je kapitalismus *ipso facto* nejúčinnější, a tedy nepřemožitelný, a takto roku 1927 Fischer píše: „Pouze jednou ranou mohl být doposud zasažen kapitalismus: etickým znehodnocením, tím že by byl odsouzen ve jménu čehosi dokonalejšího. Kdy dokonalejším nesmíme rozumět účelnější, hospodárnější či (dovolíte-li tento paradox) kapitalističtější, nýbrž podstatně jiný, tj. vývojově vyšší. Což je však postulát v nejvlastnějším smyslu metafyzický.“ (s. 225) Zde je konečně možno hledat výraz jednoty Fischerových myšlenek s předchozími, v zásadě křesťanskými principy a náhledy KF; a vedle encykliky *Rerum novarum* a katolické sociální nauky též jeden ze zdrojů jeho politické angažovanosti. A proto, ve zkratce, „musí být patočkovská péče o duši doplněna fischerovskou péčí o obec“ (s. 185).

Ad 4^o. Spojitost myšlenek a záměrů Hanse Künga a Karla Flosse se *in nuce* vyjevuje již v prvním významném textu *Podmínka sjednocení* (1964 – podmínkou sjednocení se míní řešení otázky *filioque*, viz výše) předneseném na ekumenickém semináři v Jirchářích, jenž se nesl v duchu II. Vatikánského koncilu a vyznačoval se hledáním pochopení a dorozumění katolíků s protestanty i marxisty s křesťany obecně. Avšak v té či oné podobě – dějinnost zjevení, dogmat a teologie, budoucnost církve, dialektika, zlomy a vznik nového, pragmatismus a ekumenismus – je patrná takřka ve všech pracích KF, o nichž je tu řeč. Jedná se ostatně o otázky vycházející z tradice Katolické tübingské školy, jež dala světu nejen Hanse Künga,

ale též mladého Josepha Ratzingera, později papeže Benedikta XVI. Stěží by se však pro duchovní hledání KF našel okamžik více rozhodující, anebo aspoň častěji líčený a zmiňovaný, nežli onen večer v Tübingen, „Hölderlinově městě na Neckaru“, roku 1969, kdy se KF z úst Ratzingerova asistenta dozvěděl, že dochází k „politováníhodnému rozkolu“ a cesty Künga a Ratzingera se rozcházejí – nemá-li tento ve spolupráci s Küngem „duchovně zplanět“. A nakolik se něco takového vůbec připouští, snad již výše řečené ukazuje, že onu „osudovou“, „neblahou“, „bolestnou“ událost lze vyložit dokonce v rovině symbolu veškeré filosofické cesty KF: v napětí mezi bytostně zpátečnickým Habáňem a do futura obráceným Fischerem, scholastikou a Heideggerem, Východem a Západem, avantgardním Küngem a konzervativním Ratzingerem ... držíc a propojujíc protichůdné stavět „mosty do budoucnosti“.

Obdobně jako u Peirce a Fischera, taktéž u Tübingenské školy, kterou v Čechách ctil vlastně jen Bolzano, a především u Künga mívá KF svými překlady a (kritickými) studii splácet jistý dluh české filosofické obce, a katolíků zvláště. Vskutku se z hlavních zpráv masmédií může občas zdát, že někteří čeští katolíci mají spíše než ke kůngovskému mezináboženskému porozumění blíže k myšlence svatořečení Franciska Franca, což je ovšem jiná otázka – práce obsažené v tomto oddílu mohou být zajímavé i pro nekatolíka. Nejedná se totiž o nic menšího než o nové filosofické uchopení Boha a proměnu metafyziky ve vztahu k teologii, času a transcendentci. Takto na pozadí svých velkých otázek (Trojice, *filioque*, C. S. Peirce, autentický Tomáš Akvinský), a ovšem i s výhradami stran jejich nedostatečného promyšlení či rovnou oslyšení u Künga, představuje KF zasvěcený rozbor Küngova zápasu o hegelovské založení teologie a christologie, jak je zachycen na stránkách knihy s výmluvným názvem *Menschwerdung Gottes: eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Předmětem úvahy jsou zde mimo jiné otázky nanejvýš filosofické: základního ontologického „přepřehání“ od Parmenida k Hérakleitovi, překonání (*Aufhebung*) k dějinám lhostejného racionalismu; zapojení *analogia historiae* vedle *analogia entis*; nalezení nového, neplatónského pojmu transcendence coby přícházení (*adventus*) budoucnosti; a věčnosti coby „mocné, živoucí současnosti“, atd. To vše je cenné a je třeba to přivítat, nejen kvůli věrnějšímu Küngovu obrazu – už jen z jeho prací o Hegelovi vysvítá, že vskutku nejde o žvanivého publicistu – v České republice, ale i obecně filosoficky, neboť, snad ze zvyku, obecně panuje sklon přecházet přespráliš sebejistě a *nescire ad non esse*.

Každý, kdo se někdy účastnil „Letní filosofické školy“ v Sázavě, jistě ví, že Küngův vliv na KF se neodehrává čistě toliko na duchovní, filosofické nebo teologické úrovni, nýbrž že nachází svůj zcela konkrétní výraz v uskutečňování myšlenky Světového étosu. Stejně jako tomu bylo u Fischera, i u Künga je společenské nasazení, tedy projekt světového étosu, jak přirozeným naplněním vlastní teoretické a vědecké činnosti, tak v podstatě důsledným uskutečňováním závěrů II. Vatikánského

koncilu, na nějž sám měl jakožto teolog značný vliv. Kūngův „vytrvalý a vzácně jednotný pochod za pravdou a opravdovostí“, myšlenková cesta, již v souvislostech církevních i obecně kulturních dějin KF sleduje po dekadách od 50. do 90. let, se dle Kūnga samotného podobá rozšiřujícím se kruhům na hladině: od původního teologického impulzu přes otázky církve, křesťanství a lidstva. Není na místě zde podávat zprávu o celé této pouti; z hlediska ekumenismu a Světového étosu jsou vedle již zmíněného snad důležité zápasy s papežskou neomylností,⁴ neboť „církve se musí naučit žít s omyly“, a pojetí víry v Boha coby „rozumného důvěřování“⁵ stojícího proti soudobému nihilismu. Světový étos je podle Kūnga podmíněn třemi vzájemně provázanými kroky: mír mezi národy se nedostaví bez míru mezi náboženstvími; mír mezi náboženstvími nezavládne bez dialogu mezi náboženstvími; dialog mezi náboženstvími není myslitelný bez základního bádání o jednotlivých náboženstvích. Četné podněty pro úvahy o současném směřování lze čerpat z *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*,⁶ kde se Kūng pouští do odvážné diskuze o problémech globálního kapitalismu a moci; a pro dnešní (české) poměry je třeba zvláště vyzvednout otázku nutnosti „podvazovat normativní sílu faktického“. Celkově je možné Světový étos vážit coby rozumnou, na zodpovědnosti a lidskosti (zlatém pravidle) založenou alternativu k dnes převládající, poněkud pohodlné ideologii „střetu civilizací“, a tak je na místě KF za úsilí o šíření světového étosu poděkovat. Jeho další práce ke Světovému étosu i Kūngovi samotnému lze ostatně nalézt v příkladně zpracované bibliografii na konci redakčně vůbec velice zdařilé knihy.

Ad 5^o. Kratší spisky umístěné v posledním oddíle vyjevují zřejmě nejsvrázněji osobitost autora, jeho myšlení a takřka žitého přístupu k vlastním pramenům. Kunderova až ontologie románu coby otázka žitého světa a možnost překonání zapomenutosti na bytí právě v umění a románu zvláště; Bendova zrada vzdělanců, hledání nové svatosti a „Césara s duší Ježíše“, jenž bude vládnout pro „blahý byt“ obce – od moderního umění po politiku, od Hölderlina po Gorbáčova se zde pochopitelně tak či onak propojují veškeré shora uvedené otázky, a sice se zvláštním důrazem na básnictví, umění, tvorbu coby nepostradatelný základ pravé metafyziky a politiky. Konečně nejvýstižnější budou slova samotného autora: „Tak jsem se ve svém usilování vlastně snažil skloubit a potencovat duch habáňovských Akademických týdnů, trinitární myšlení a tvorbu od Augustina přes J. A. Komenského po Ch. S. Peirce a J. L. Fischera, ekumenické snahy od Mikuláše Kusánského až po H. Kūnga, moderní umění v dělné součinnosti s autentickým křesťanstvím. Nakonec tedy jde o tvůrčí ověřování prastarého nahlédnutí, že pravda, dobro a krása tvoří jednotu, v níž spočívá naše spása. A právě na ni čeká ona duše zítřka.“ (s. 355)

4 Kūng, H., *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich–Einsiedeln–Köln, Benziger 1970.

5 Kūng, H., *Christ sein*. München, Piper Verlag 1974.

6 Kūng, H., *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* (1997). München, Piper Verlag 2000.

Mnohé z toho, čo by se slušelo říci na závěr, bylo již v různých obměnách pro- sloveno výše. Závěrem tedy jen stručně, dvě věty k hledání *Hledání duše zítřka*. Hei- deggerovo *Erst wenn wir uns denkend dem schon Gedachten zuwenden, werden wir verwendet für das noch zu denkende*?⁷ a konečně Augustinovo (*De Trinitate*) *Dictum est tamen tres personae – non ut illud diceretur, sed ne taceretur*. Jejich překlad bu- díž ponechán čtenáři k pocvičení.

Jan Makovský

Miroslav Karaba: Vedecký pokrok ako filozofický problém

Warszawa, Wydawnictwo RHETOS 2012. 174 s.

Vo svojej novej monografii sa Miroslav Karaba venuje filozofickej reflexii vedec- kého pokroku, ktorá sa stala jedným z hlavných problémov filozofie vedy v 20. storočí, v období takzvanej vedecko-technickej revolúcie. Autor nás oboznamuje s rôznymi filozofickými náhľadmi na vedu a vedecký pokrok, ktoré v dejinách pre- chádzali postupne od kumulativistickej koncepcie vedy, ktorá má korene v opti- mizme osvietenstva 18. storočia a zahŕňa tzv. inkorporačné teórie, cez teórie revolučných zlomov vo vývoji vedy až po deskriptívne teórie v rámci sociálneho konštruktivismu, zavrhujuce akékoľvek pokusy nájsť evaluačné princípy, ktorými by mohli byť vedecké teórie hodnotené.

Kniha je rozdelená do troch kapitol predstavujúcich teórie známych filozofov vedy rozčlenené podľa charakteru ich prístupu k danej problematike. V rámci ka- pitoly o inkorporačných teóriách vedeckého pokroku je analyzovaná Herschelova teória vedeckej metódy a Whewellova interpretácia histórie vedy, ako aj chápanie vývoja vedy v rámci logického pozitivizmu. Logickí pozitivisti pokladali za kľúč k ve- deckému poznaniu a pochopeniu empirických javov teórie. Ich cieľom bolo pre- ukázať oprávnenosť a legitímnosť vedy, pričom riešili problém, ako skombinovať empirický prístup filozofujúcich vedcov s nárokmi modernej logiky a matematiky. Kumulativistické teórie vývoja vedy sa však podľa M. Karabu vyznačujú nehistoric- kým a absolutistickým chápaním verifikácie, v rámci ktorého je poznatok nezávislý od použitej metódy, prístrojového vybavenia či teoretického kontextu.

Druhá kapitola monografie sa sústreďuje na koncepcie skúmajúce vedecký pok- rok z hľadiska revolučných zlomov. Pojem „revolúcie“ bol do oblasti vedy zavede- ný potom, ako sa v novoveku začal používať v politickej a sociálnej sfére, pričom označoval úspešnú revoltu a prevrat. Základnou charakteristikou takéhoto „zlo- mového“ chápania vedy je istá diskontinuita a stupňovitosť vo vývoji vedeckých

7 Heidegger, M., *Der Satz der Identität*. Pfullingen, Günther Neske Verlag 1957.

teórií, čo predstavuje principiálnu alternatívu k spomínanému inkorporačnému a kumulativistickému modelu.

Najskôr je predstavená Cohenova koncepcia vedeckých revolúcií a ich klasifikácia. Nasleduje jadro celej práce, ktoré tvorí podrobný rozbor teórií troch klasikov filozofie vedy: K. R. Poppera, T. S. Kuhna a I. Lakatosa. Na ich koncepciách je ukázané, že sa „revolučný“ prístup musel vyrovnat' aj s evidentnou dlhodobou spojitou vývoja vedy, čo viedlo k postulovaniu väčších jednotiek, ako sú teórie. U Kuhna to boli paradigmy, u Lakatosa výskumné programy a u Laudana výskumné tradície, čo umožnilo spolu s aplikovaním takých pojmov, ako sú konceptuálny rámec či schéma, kombinovať kontinuitu s rozsiahlymi zlomami vo vývoji.

V tomto smere zohrala vo filozofii vedy rozhodujúcu úlohu Kuhnova práca *Štruktúra vedeckých revolúcií*, v ktorej autor odmieta dovtedy uznávané teórie založené na konfirmácii a falzifikácii vedeckých hypotéz, pričom zdôrazňuje nevyhnutnosť historického chápania vývoja vedy, úlohu vedeckej paradigmy a vedeckej revolúcie. Kuhn rozlišuje v dejinách vedy obdobia tzv. „normálnej vedy“ a „vedeckých revolúcií“, ktoré sú kvalitatívne odlišné, a zároveň poukazuje na to, že vedecký pokrok je spojený s napätím medzi dvoma tradíciami – matematickou a experimentálnou. Prevládajúca paradigma podľa neho rozhodujúco vplyva na výber a formuláciu problémov v danom období a obsahuje aj kritériá na posúdenie navrhovaných riešení, pričom neexistuje jediná všeobecná paradigma pre vedu ako celok, ale len paradigmy pre jej jednotlivé oblasti. M. Karaba poukazuje na to, že nesprávne chápanie niektorých Kuhnových téz, napríklad o nesúmerateľnosti paradigiem, viedlo istým spôsobom k postmodernému „znehodnoteniu“ vedy, lebo sa týmto spôsobom dostala na úroveň iných ľudských činností, ako sú literatúra či náboženstvo, od ktorých ju odlišuje jedine jej jazyk. Autor túto tému uzatvára konštatovaním, že až súčasná filozofická akceptácia naturalizmu umožňuje lepšie prehodnotenie a „potvrdenie Kuhnovho tvrdenia, že veda je poháňaná dopredu prostredníctvom chápania vzťahov podobnosti a analógie medzi jestvujúcimi problémami a ich príslušnými riešeniami“ (s. 92; všetky stránkové odkazy v zátvorkách sa vzťahujú k recenzovanej publikácii).

Racionálna rekonštrukcia vedeckého pokroku bola najdiskutovanejšou témou vo filozofii vedy v 60. rokoch minulého storočia, keď predstavil svoju metodológiu vedeckých výskumných programov I. Lakatos. Vo svojej koncepcii sa Lakatos usiloval zblížiť, či dokonca zjednotiť falzifikacionizmus K. Poppera s historicko-holistickou koncepciou T. Kuhna. Lakatos rozlišoval vnútornú a vonkajšiu históriu vedy, pričom vnútorná je charakteristická kontinuálnym rozvojom a len vonkajšia, ktorá je ovplyvnená aj spoločenskými, psychologickými a filozofickými faktormi, vykazuje isté zásadné zlomy.

Na takéto historické chápanie nadviazal vo svojej všeobecnej teórii vedy L. Laudan, s cieľom vytvoriť adekvátnejší model vedeckej racionality ako Kuhn a Lakatos. Vo svojom retikulárnom modeli Laudan odmietal jednosmernú justifikáciu,

podľa ktorej sú teórie justifikované odvolaním sa na metodologické pravidlá, ktoré zasa môžu byť justifikované vzhľadom na kognitívne ciele. Namiesto hierarchického usporiadania predkladal interaktívnu triádu teórie, metódy a cieľov. Zároveň – na rozdiel od Kuhna – poukazoval na možnosť prechodu z jednej paradigmy do druhej v sérii postupných krokov, z ktorých každý je racionálny. Jeho „výskumné tradície“ nie sú priamo testovateľné a musia byť osvetľované historickým výskumom, čo podobne ako v prípade Kuhnových paradigiem môže viesť k relativizmu. Ani Laudanova metodológia, podľa M. Karabu, teda „nie je normatívnu teóriou, schopnou predpísať primerané hodnotiace kritériá v špecifickom kontexte a vymedziť presné podmienky na zabezpečenie vedeckého pokroku“ (s. 122).

Tretia kapitola monografie oboznamuje čitateľa s deskriptívnymi teóriami vedeckého pokroku, ktoré sa vzdávajú nároku na nájdenie a rozvoj evaluačných noriem aplikovateľných na vedeckú prax, lebo ich autori ho považujú za príliš ambiciózne. Tento deskriptívny prístup čiastočne zaraďuje filozofiu vedy do histórie vedy, s osobitným dôrazom na hodnotiace postupy a ich metódy. Sociologické skúmanie vedeckej komunity, jej internej štruktúry, ale najmä jej úlohy v spoločnosti, ako aj funkcie vedy vo vzťahu k ostatným sociálnym inštitúciám viedlo ku vzniku tzv. edinburskej školy, ktorá sa vyznačovala silným sociologickým programom. Karaba uvádza, že proti tomuto programu boli vznesené viaceré námietky, ktoré nekritizujú natoľko jeho chápanie sociálnej determinácie poznania, ale skôr to, ako sa podľa neho táto determinácia prejavuje v konkrétnej vedeckej praxi. Hoci je sociálny prvok v poznávacom procese vždy prítomný a je preň podstatný, nemusí byť jediným spúšťačom každej zmeny v dejinách vedy. V rámci poslednej kapitoly je tiež stručne predstavený program evolučnej epistemológie teórií, ktorý sa venuje rozpracovaniu prístupov založených na analýze vývoja ľudského poznania v kontexte selekcionistických modelov a metafor, ako aj prístupov potvrdzujúcich biologický základ epistemologických noriem a vedeckých metodológií. Konkrétne sa tu spomína Toulminov konceptuálny vývoj a Hullova teória selekčného procesu.

V závere knihy autor konštatuje, že skúmanie jednotlivých koncepcií ukázalo, že v dejinách sa menila nielen koncepcia vedy a vedeckosti, ale aj okruh problémov, ktorými sa zaoberala veda a filozofia vedy, pričom sa napokon ukázala ako kľúčová otázka podstaty vedeckého pokroku, jeho zdrojov a dynamiky. Vďaka kritickému rozboru všetkých zásadných prístupov k vedeckému pokroku je monografia M. Karabu cenným príspevkom nielen v oblasti filozofie vedy, ale aj v rámci dialógu medzi filozofiou a vedou, ktorý je v dnešnej spoločnosti, úzko spojenej s vedou a vedeckým poznaním prostredníctvom rôznych technológií a technických vymožeností, nevyhnutný. Možno ju preto vrelo odporučiť nielen odborníkom z oblasti filozofie, ale aj vedcom, ktorí sa zaujímajú o pozadie vývoja ich vlastnej disciplíny.

Mária Spišiaková