

Filosofické impulzy k teologické antropologii

Béla Weissmahr

Úvod: Otázka po Bohu jako náboženská i jako filosofická otázka

1 Lidská touha po poznání je neomezená. Oblast lidských zájmů není zúžena jen na biologické potřeby. Ptá se po jednom i po mnohém, ale také po obsažném i jednotlivém. Člověk chce chápat sám sebe i svět, ve kterém je. Proto si dříve nebo později klade otázky, které se, i když jen mlhavě a nezřetelně, vztahují na celek skutečnosti a které lze pomocí jasných pojmů vyjádřit takto: Jak vysvětlit svět? Odkud je to všechno, co tu máme? Co jsou poslední základy skutečnosti? V takových a podobných otázkách se vyjadřuje nejen teoretická zvědavost, ale člověku jde také o výklad vlastního života. Chtěl by vědět, jaký význam má celek, jehož je částí, neboť jen tak může dát odpověď na otázku po smyslu svého života.

2 Odpověď na tyto poslední všezahrnující otázky byla dána náboženstvím už dávno předtím, než vzniklo filosofické myšlení ve vlastním slova smyslu. V jeho středu je uctívání bohů nebo Boha (tj. osobních bytostí nebo jedné jediné jako osobnosti chápané praskutečnosti), o kterých (nebo o kterém) se předpokládá, že řídí, nebo přinejmenším aspoň spoluřídí světové události a osudy lidí. Představa o Bohu v různých náboženstvích je předně velmi rozdílná. Rozdílly se relativizují, jakmile se pozná, že za popisem božské bytosti (a ten bývá velmi rozdílný, ba dokonce rozporný) jsou velmi podobné zkušenosti a názory. Náboženský člověk prožívá Boha jako osobní moc, na které je celé jeho bytí závislé. Uznává tuto osobní moc, když se k božství obrací v modlitbách prosbou nebo chválou nebo když přináší oběti. Ve velkých monoteistických náboženstvích je Bůh současně stvořitelem, prapůvodcem celého světa, poslední nepodmíněnou skutečností. Přesto se tím Bůh nestává neosobním principem, naopak je ještě více tím, koho člověk uctívá, komu se člověk odpovídá, ke komu se člověk blíží s důvěrou a doufá, že bude vyslyšen.

3 Otázky, na které náboženství odpovídá tím, že odkazuje na Boha (bohy), zřejmě vyslovují myšlenky, hýbající odjakživa lidstvem. Náboženství tedy odpovídají na reálné otázky. Ale jsou jejich odpovědi také pravdivé? Obstojí před rozumem? Mluví náboženství o skutečnosti, mluví-li o Bohu? Není pojem Bůh pouhý produkt představ, průmět lidských přání a ideálů? Pro náboženského člověka je Bůh bezpochyby skutečností, ba dokonce nejskutečnější skutečností. Ale má v tom pravdu? Tážeme-li se výslovně na pravdu, pak je třeba udat důvody, jež nás vedou k tomu, abychom výpověď považovali za pravdivou: to znamená, že je musíme dokazovat. Kde má začít tato argumentace a jak má probíhat, na to jsou u těch, kteří uznávají Boží existenci, velmi rozdílné názory. Ti, kteří pochybují o Bohu, jsou zajedno v tom, že je nutno své přesvědčení nějakým způsobem odůvodnit. Každá víra v Boha, jakkoli vyprovokovaná, vyvolává s vnitřní nutností přinejmenším počáteční filosofické zamyšlení nad problémem Boha.

4 Ostatně filosofie sama od sebe dochází k otázce po Bohu, neboť k její nejvlastnější úloze patří klást otázku po posledním důvodu skutečnosti, případně se pokusit na ni odpovědět. Ovšem dnes si mnozí myslí, že filosofie není s to vyhovět takovým nárokům, že filosof by se měl vzdát takových neskutečných plánů a měl by se omezit na stanovení formálních pravidel myšlení, na rozbor řeči a na bádání o podmínkách vědeckého poznání. To by ovšem znamenalo brát filosofii jako speciální vědu mezi jinými vědami. To však odporuje nejen její vlastní tradici, ale také vyvolává otázku, zda by tím nebyla zbytečná. Ať už je tedy postoj k jednotlivým systematicky vypracovaným odpovědím na otázku po posledním důvodu jakýkoli, oprávněnost této otázky se rozhodně nedá popřít, a proto se jí filosofie nemůže vzdát, ale musí se jí zabývat.

5 Problém poslední příčiny nebo nepodmíněné skutečnosti se sice nevynoří tam, kde jde jen o praktické zvládnutí jednotlivých úkolů našeho života, přesto všichni potichu souhlasíme, že existuje poslední příčina všeho, nepodmíněná skutečnost. Tím se totiž rozumí poslední jednota vši mnohosti, podmínka všeho, co jest. Protože toto nepodmíněné je, nebo (což vyjde nastejno) není podmíněno ničím jiným než samo sebou, tedy je „zbaveno“ všech ostatních podmínek, nazýváme to také „absolutno“. Že něco takového musí být, nedá se vlastně popřít. Jestliže totiž vůbec něco je – a o tom snad nikdo nepochybuje –, pak se tomu nelze vyhnout a musíme přijmout něco, co je poslední skutečností, poslední z ničeho neodvoditelné skutečno. Na otázku: „Proč je vůbec něco a ne spíše nic?“ může být jenom tato odpověď: „Protože je něco, co existuje jako poslední skutečno, jako nepodmíněná skutečnost současně ‚ze sebe‘ i ‚skrze sebe‘.“

6 I když není možno vážně popřít existenci absolutna (rozhodně není význačného filozofa, který by výslovně tvrdil, že nic absolutního není), přesto se často říká: Otázky, vztahující se na poslední příčinu všeho, na absolutní skutečnost, se prý nemají řešit pomocí lidského rozumu, přinejmenším není možné odůvodněné poznání absolutna, případně se nemůže vypovídat o Nepodmíněném nic rozumného. Budeme muset ještě zešíroka probírat zásadní negaci možností poznání, jež přesahuje hranice empiricky zjistitelného a pojímá v sobě jedinou skrytou příčinu existence mnohotvárné skutečnosti. Vždyť v odpovědi na otázku po možnosti metafyzického poznání jsou již uskutečněna všechna důležitá rozhodnutí pro řešení vlastního problému o Bohu, ačkoli zmíněná otázka se zdá být napřed jen nezbytnou podmínkou, aby otázka po Bohu vůbec mohla být položena. Ve skutečnosti je však otázka něčím víc. Nejdůležitější teoretická námitka proti tvrzení o existenci Boží je totiž v domnělé neschopnosti lidského rozumu poznat absolutno. To se v dnešní duchovní situaci ukazuje velmi jasně.

7 Přesto vlastním problémem, o který v kontroverzi mezi teisty a ateisty (přinejmenším formálně vzato) jde, není otázka, zda absolutno je poznatelné, a ještě méně, zda vůbec absolutno existuje, nýbrž: *Co je absolutno?* Neboť v zásadě jsou zajedno jak ateisté, tak teisté v tom, že absolutní nepodmíněná skutečnost existuje. Nepodmíněné je však podle ateistů s celkem hmotného světa, tedy s „hmotou“ (kterou ovšem i podle jejich mínění nelze jednoduše stavět na roveň s hmotnými částmi světa) buď identické, nebo je Nepodmíněné různým způsobem pojatý dynamický světový proces, nebo je za Nepodmíněné považována jednotlivá lidská svoboda. Podle těch, kteří vyznávají existenci Boha, se však absolutno nedá identifikovat ani s celkem zjistitelného světa, ani s některou jeho vlastností, ale musí být od něho (případně od nich) rozlišeno. Při určování tohoto rozdílu musejí ovšem také teisté postupovat opatrně, protože i oni musejí skutečnost světa se všemi jeho momenty převést na absolutno, a tudíž nesmějí tvrdit rozlišnost, která vylučuje jakoukoli shodu. Přesto neudělají jednoduše rovnítko mezi absolutnem a světem nebo některým z jeho aspektů, ale budou mluvit o jeho „nadřazenosti nad světem“ nebo o „transcendenci“.

8 Podle toho pak filosofická otázka po Bohu zní: *Co je absolutno?* Jsme-li však jednou už tak daleko, pak vyvstávají hned další otázky, ve kterých se objevuje znovu úzká souvislost této otázky s problémem poznání absolutna, což jsme už svrchu označili za otázku předběžnou. Neboť s otázkou, co ve skutečnosti vlastně absolutno je, souvisí otázka po poslední skutečnosti položená takovým způsobem, že při odpovědi na ni se nemůžeme tvářit, jako by bylo zcela neproblematické, co se rozumí slovem „skutečnost“. Zdá se, že slovo „co“ ukazuje na nějaký předmět, na „něco“. Lze však absolutno rozumně označit slovem „něco“? Zřejmě se tu jedná o chápání skutečnosti jako takové, a tím také o otázku, co to je „poznávat“, případně jaké zkušenosti, jaké způsoby poznání nám otevírají přístup k posledním rozměrům skutečnosti. Rozhodující alternativa zní: Je skutečnost koneckonců „to“, nebo „ty“, je absolutno něco jako věc, nebo se chová jako subjekt? Formulováno přesněji: Stojí-li člověk jako osoba, to je jako poznávající a sebe vědomě určující bytost sama v

univerzu, stojí jako poznávající vůči absolutnu od něho nepoznaná, nebo se má mít za to, že sama prapříčina veškeré skutečnosti je osobní, tedy existuje tak, že my jako poznávající a toužící stojíme vůči ní jako vůči té, která nás od prvopočátku poznává a chce, s níž pak lze navázat něco jako osobní vztah? Jinak řečeno: Jsem já a všechno kolem mě zcela náhodné, nebo jsem (od Absolutna) chtěný, zamýšlený? Ohledně této otázky je určení smyslu poznání a vůbec určení smyslu subjektovosti nejen předběžnou otázkou, ale je i vnitřním momentem očekávané odpovědi. V této perspektivě pak musí být filosofická otázka po Bohu dále přesněji určena takto: *Je absolutno skutečnost neosobní, nebo je osobní?*

9 Vyloží-li se otázka po absolutnu uvedeným způsobem, pak je o tom zcela zbytečné diskutovat, a tak by se dalo říci, že filosof, když ukáže, že absolutno je a lze je chápat nadsvětově transcendentně a osobně, prokazuje také Boží existenci, tj. existenci oné nejvyšší bytosti, o které mluví monoteistické náboženství. Neboť od doby Pascala se zapřísláhlý protiklad mezi Bohem filosofů a Bohem Abraháma, Izáka a Jáкова rýsuje jenom tehdy ve své plné strohosti, když se filosofická otázka po Bohu klade pouze jako otázka po tom, „co“ absolutno je, a tím vzniká názor, že filosofie nemůže jít dál, než nanejvýš k tvrzení o existenci abstraktně působícího, svět přesahujícího absolutna, přičemž se nebere ohled na to, že odpověď na danou otázku vyznívá jen proto tak abstraktně, protože poznání vůbec se nenápadně přivedlo na úroveň způsobu poznání sloužícího technické racionalitě a usilujícího o analytickou jasnost.

10 Přesto je třeba přiznat, že mezi filosofickým pojmem Boha a pojmem náboženským je určité napětí, a možná je i neodvratitelné. Filosofický pojem Boha, pojem transcendentního absolutna, i když chápe absolutno jako osobní skutečnost, zůstává stále poněkud za náboženským pojmem Boha. I osobně chápané transcendentní absolutno pochopitelně není totéž jako zjevující se, dějiny světa řídící a do nich zasahující Bůh spásy. Filosofický pojem Boha, pokud je výsledkem lidského myšlenkového úsilí, se liší od náboženského pojmu Boha, který se odvolává na absolutní osobu, samu sebe zjevující. A to je jen jedna strana mince. Protože filosofický pojem Boha je v určitém ohledu dokonalejší než pojem Boha mnohých religiózních lidí. Je totiž méně ohrožen antropomorfními deformacemi. Určitý antropomorfismus je však v náboženských představách o Bohu neodvratný, protože náboženství může o Bohu mluvit jen v obrazech a symbolech pocházejících z lidské zkušenosti, a tak tedy antropomorfní rysy pojmu Boha nijak náboženský postoj neohrožují. Antropomorfní obraz Boha může ale vést k zvrácenosti náboženství, k magickým stanoviskům. Magicky myslící člověk soudí, že se může Boží moci zmocnit určitými praktikami, pomocí ritů, a tak může dát božstvo do svých služeb. Tím je náboženský vztah postaven na hlavu. Filosofická disputace o problému Boha pomáhala proto náboženství přemoci magické prvky v představách o Bohu. „Nábožensko-kritické“ popudy, vycházející z filosofie, se často ukázaly pro náboženství jako podnětné. Právě tak pojem Boha v různých náboženstvích (především monoteistických) podnítil filosofické myšlení mnohotvárným způsobem.

11 V dalším budeme zkoumat otázku existence a bytnosti Boží filosoficky, tj. s pomocí argumentujícího lidského rozumu. V našich úvahách a myšlenkových pochodech se tedy opíráme jen o to, co v zásadě může být přístupné každému člověku. Úvod k tomuto pojednání je jednoduchý. V prvním dílu (A) zkoumáme podmínky poznání Boha v lidských poznávacích schopnostech. Druhý díl (B) metodicky rozvíjí několik vybraných skutečností, jež ukazují na Boží existenci. Třetí díl (C) sleduje otázku, co o Bohu můžeme vědět.

Literatura:

- | | |
|------------------------|-------------------|
| de Lubac, 1958. | Möller, 1975. |
| Riesenhuber, 1968. | Labarrière, 1977. |
| Jaspers, 1970. | Küng, 1978. |
| Ott, 1971. | Welte, 1978. |
| Weischedel, 1971/1972. | Brugger, 1979. |
| Splett, 1973. | Donceel, 1979. |
| Ogiermann, 1974. | Hubbeling, 1981. |

A. Poznávání Boha v podmínkách lidských poznávacích schopností

12 Stanoví-li si člověk cíl poznat pomocí svého rozumu Boha – transcendentní a osobní nutnost –, ihned se objeví otázka: Je toho lidský rozum vůbec schopen, případně jak dospět k takovému poznání? Protože je tato otázka nevyhnutelná, je samozřejmé, že každé filosofické pojednání o existenci a bytnosti Boží nakonec vždy sklouzne k diskuzím o teoriích poznání. Postoj člověka k otázce o Bohu je tedy rozhodujícím způsobem určován tím, jak je ceněna schopnost a dosah lidského poznání. Dá se dokonce tvrdit: Odpověď daná filosofem na otázku o Bohu je obecně odpovězena dávno předtím, než je výslovně položena, a to na základě stanoviska té nebo oné teorie poznání.

Na začátku filosofické nauky o Bohu je neopomenutelně nutno objasnit některé základní problémy, týkající se možnosti a způsobu poznání absolutna. Z tohoto zjištění vyplývá také následující metoda. Než se do toho dáme, bude podán krátký přehled o nejdůležitějších směrech, popírajících možnost poznání Boha rozumem.

I. Názory, které odmítají rozumové poznání Boha

1. Zásadní odmítání poznatelnosti Boha

13 Je člověk schopen vypovídat smysluplně, pravdivě a fundovaně o nepodmíněné skutečnosti? Na tuto otázku, pro filosofickou nauku o Bohu rozhodující, dávají mnozí myslitelé negativní odpověď. Říká se jim agnostikové. Jsou z nejrůznějších důvodů toho mínění, že jisté a pravé poznání je možné jen v určitých mezích. O celku skutečnosti se nedá vědecky vypovídat tak, aby to mělo nárok na všeobecné uznání. O nepodmíněném – existujeli – se prý neví nic jistého.

14 (1) Všichni, kteří jsou *empiristy*, a to nejen v tom smyslu, že považují smyslové vnímání za neopominutelnou podmínku pro vznik uskutečnění lidského poznání, ale (jako třeba D. Hume nebo logičtí pozitivisté „Vídeňské školy“) myslí, že pouze poznání smyslové, přinejmenším kdykoli ověřitelné, může platit za spolehlivé a jisté, budou samozřejmě považovat za nesmyslné všechny výpovědi, v nichž se mluví o zásadně nevnímátné skutečnosti, o Bohu nebo také o reálném absolutnu. Pozitivistický nebo novopozitivistický myslitel, který považuje za odůvodněné jen vědění dosažené pomocí přírodovědeckých metod, bude zajisté, kromě výpovědí vztahujících se na smyslově zjiřitelné danosti, a tím zprostředkujících obsahové vědění, uznávat také výpovědi logiky a matematiky jako výpovědi po formální stránce správné. Bude jim tím také připisovat určitou bezpodmínečnost, přitom bude ale tuto nepodmíněnost vyvozovat jen z našeho myšlení, a ne ze skutečnosti. Logické a matematické věty podle tohoto názoru nevyjadřují nic mimo skutečnost empirickou, ale jsou jen pravidly myšlení bezrozporného a důsledného. Proto se bude pozitivista držet toho, že

vědecky může být poznáno jen to, co je změřitelné a co si zásadně může každý ověřit pozorováním.

15 Slabá místa empirismu a případně i pozitivismu lze určit poměrně snadno. Je pouze třeba ukázat, že v řadě faktorů, které mají podstatnou úlohu v každém uskutečňovaném poznávání, je prokázat vůbec nelze; tak například když se tvrdí, že může být poznáváno jen to, co je přístupné smyslovému vnímání. Přehlíží se totiž, že objektivitu našeho poznání nikdy nemusíme zdůvodňovat smyslovým vnímáním, protože poznání objektivitu jako takové předpokládá, že může být poznána právě shoda našeho poznání se skutečností. To však je možné jedině reflexí, tj. poznáním poznání, ale toho smyslové poznání není schopno. – Názor empirického pozitivismu na poznání zabíhá dále k paradoxnímu požadavku oddělit poznávající subjekt od poznávacího děje. „Ideálem pozitivistické nauky o poznání je poznávání bez subjektu... Poznávající subjekt má být jen funkcí faktů – prostřednictvím zákona přenosu izomorfie nebo také v kruhu neopakovatelných pravidel faktické hry slov“ (B. Casper, 1937). Empirismus jako obecná filosofická teorie si sám protirečí, protože ho není možno užít na sebe sama, když zásada, že pouze smyslové vnímání poskytuje objektivní poznání, se nikdy nedá empiricky dokázat. – Přes to všechno má empirismus a pozitivismus na současné povědomí stálý vliv. Duch pozitivismu proniká ke všem prostřednictvím přírodních věd, které rozhodujícím způsobem určují náš život. Proto nás stojí vždycky určitou námahu, abychom si zůstali vědomi, že člověk poznává nejen to, co zjišťuje vnímáním a co je přesně změřitelné, ale podstatně více.

16 (2) K možnosti poznání Boha pomocí teoretického rozumu zaujal agnostický postoj i *Immanuel Kant*. Podle jeho mínění nemůže spekulativní rozum (*Vernunft*) s jistotou dokazovat existenci Boží. Tento Kantův postoj měl nesmírný vliv. Ještě dnes se setkáme s pojetím (ovšem především u těch, kdo tento komplex otázek znají jen málo nebo jej neznají vůbec), že nestojí za to zabývat se problémem důkazů Boží existence, protože Kant jednou provždy dokázal jejich nemožnost. Příslušné Kantovy výpovědi by ovšem mohly být úměrně kritizovány jen v rámci celého jeho systému. Zde se musíme spokojit jen s krátkými náznaky.

17 Agnostická teze ohledně poznání Boha je logickým důsledkem Kantovy pozice vůči teorii poznání. Všeobecně platné a nutné teoretické poznání, které jedině si může činit nárok na vědu, je podle Kanta možné jen jako syntéza smyslového vnímání a pojmu určeného kategoriemi. Reálný obsah našeho poznání může pocházet jedině ze (smyslového) vnímání, jejich pojmová určitost naproti tomu jen z rozumu, případně z jeho kategorií. Z této základní teze vyplývá: My lidé můžeme s teoretickou jistotou tvrdit jen to, co je naší (smyslové) zkušenosti přístupné. Kant si je sice vědom, že lidský rozum, hledající především poslední důvod, nutně přináší ideu absolutní skutečnosti, ideu Boží. Děje se to proto, že k přirozenosti našeho myšlení patří shrnout všechno do poslední jednoty. Ideji Boží přísluší tedy regulativní funkce, a ta je jako taková nutná a oprávněná. Její reálná platnost však nemůže prý být z toho vyvozována. Údajně se jedná o „transcendentální subrepci“, když se myslí, že Boží idea odpovídá skutečnosti, prokazatelné s teoretickou jistotou. Toto nedorozumění prý pochází z toho, že si představujeme regulativní princip jednoty jako podstatný princip jednoty, čímž jej chápeme jako něco v sobě určitého, tedy jej „hypostazujeme“. – Ostatně je třeba zdůraznit, že Kant rozhodně Boží existenci nepopíral. Pouze tvrdil, že na otázku, zda Bůh existuje, nemůže teoretický rozum dát vědecky odůvodněnou odpověď ani pozitivní, ani negativní.

18 Ačkoli neupíráme Kantovi myslitelskou velikost, je třeba mu vytknout především jeho dvakrát omezující určení obsahu našeho poznání. Tím se míní: Kant je jednou toho názoru, a v tom se projevuje empirický rys jeho myšlení, že obsah našeho poznání může tvořit jen to, co je objektem smyslového názoru (*Anschauung*). Podruhé skrytě přijímá, a to je zase racionalistický rys jeho myšlení, že k obsahu uskutečněného poznání, tedy k tomu, co skutečně může být poznáno, patří jen to, co je vyjádřeno v jasné a jednoznačné pojmovosti. Z těchto spolu souvisejících opcí (úkonů vůle) vyplývá důsledné odmítnutí každého

metafyzického poznání. Protože jen to, co je poznané v jednoznačné vyjádřitelnosti, platí jako vůbec poznané; není vždy přítomné spoluvědění subjektivity, jež je na počátku v základě každého smyslového vnímání, hodnoceno jako moment poznání, a proto je popírána přítomnost ne-smyslového momentu názoru (*Anschauung*) v našem poznání. A protože jen to, co je přítomno ve smyslovém názoru, je pojímáno jako to, co určuje naše poznání, musejí být i všechny jiné prvky našeho poznání a myšlení hodnoceny jako ze subjektu pocházející formální pořádací principy, které vposledku vypovídají pouze o způsobu našeho myšlení, a ne o skutečnosti.

19 (3) *Relativismus teorie poznání* (alespoň ve své radikální formě) tvrdí, že člověk nemůže činit správné, tedy bez výjimky všude platné výpovědi. Za takového předpokladu je přijetí absolutní skutečnosti samozřejmě vyloučeno. Podle relativismu nepovažuje člověk něco za pravdivé proto, že to tak vyplývá z věci samé, ale protože je k tomu předurčen buď dědičnými činiteli, případně psychologickými zákonitostmi, které jsou následkem rodového vývoje, nebo je vytvářen spíše individuálními vlivy, jako jsou výchova, třídní příslušnost či hospodářská situace. Podle toho, jaký moment je považován za rozhodující pro vznik výpovědí, považovaných za pravdivé, lze rozlišovat různé druhy relativismu: biologismus, psychologismus a různé druhy historismu (např. historický materialismus).

20 S relativismem je třeba souhlasit natolik, nakolik naše poznání chápe skutečnost opravdu jen z omezené perspektivy, a proto relativním způsobem. Neboť pravdivost výslovně formulovaných, pojmově přesně utvořených výpovědí vždy závisí na celém, dokonale netematizovaném slovním, případně hermeneutickém kontextu. Věta má svůj význam jen v celkové souvislosti a jen v ní je jí možno správně rozumět. To, „co je“, pochopíme vždycky jenom v určitých okolnostech, a vůbec není lehké si objasnit, zda okolnosti, s nimiž jiný přistupuje k věci, souhlasí v podstatě s těmi našimi, zda tedy jiní nějakou výpověď opravdu chápou tak, jak ji chápeme my. – I v tom je třeba dát relativismu za pravdu, že činitelé, určující naši biologickou, psychologickou a sociální existenci, to, co my poznáváme, a způsob, jak to poznáváme, skutečně mají vliv (např. tím, že určují směr naší pozornosti, že některé stránky skutečnosti více vysunou do popředí než jiné atd.).

21 Současně musíme však i nadále tvrdit, že relativismus, alespoň ve své radikální formě, je závažným omylem. Nejzřetelnějším důkazem toho je, že sám sebe ruší, když se jeho zásady použijí proti němu samému. Každý relativista mlčky předpokládá možnost nepodmíněně platných výpovědí. Jen za tohoto předpokladu může označit za iluzi, že existuje nepodmíněně lidské poznání; jen za tohoto předpokladu může vůbec argumentovat. Ale toho všeho se nemůže vzdát, bere-li sám sebe vážně. Dále: Kdyby poznání, které máme k dispozici, bylo skutečně jen relativní, nemohli bychom relativitu svého poznání nikdy poznat. Vždyť poznání relativity jako takové předpokládá stanovisko, které už relativní být nemůže; neznamená to ovšem, že toto absolutní stanovisko musí být výslovně vědomé, tj. že jako takové nám je také známo.

2. Pojetí, podle kterých je možné ne-racionální poznání Boha

22 Jsou myslitelé, kteří popírají, že lidský rozum může dospět k poznání absolutní skutečnosti, k poznání Boha, zároveň ale možnost poznání Boha připouštějí cestami nikoli racionálními, od rozumového poznání se lišícími.

23 (1) Tady se zase musíme zmínit o *Kantovi*. Poté co stanovil, že Bůh je pro teoretický rozum nepoznatelný, tvrdí, že je třeba přijmout existenci Boží jako postulát praktického rozumu. Podle jeho mínění zahrnuje praktický rozum (který se vztahuje na to, co má být učiněno) nepodmíněnou platnost mravního zákona jako danost nezávislou na jakékoli smyslové zkušenosti. Z faktu mravnosti vyplývá bezprostředně svoboda vůle (jako první postulát praktického rozumu) a jí se zprostředkuje nesmrtelnost duše a existence Boží. Pro

Kanta je totiž jisté, že život, odpovídající mravnímu zákonu, je nejvyšší hodnotou. Současně si je ale vědom toho, že mravnosti úměrná blaženost, která je také prvkem nejvyššího dobra, se neuplatňuje v pozemském životě. Pro praktický rozum je nepřijatelné, aby jí bytost, která je pro život podle mravního zákona hodna blaženosti, nedosáhla. Rozpor, který se zde jeví, může být řešen jen tehdy, je-li po smrti život, a když existuje Bůh, který ručí za to, že nejvyšší dobro jako plné štěstí může být také uskutečněno. Nutně musíme klást rovnítko mezi mravní život a nejvyšší dobro, a tato identita činí morálně nutným přijmout nesmrtelnost duše a Boží existenci, a proto jsou tyto pravdy požadavkem praktického rozumu (srv. *KpV*, s. 192–227).

24 (2) Musíme se tu zmínit o *Friedrichu Schleiermacherovi*, protože se všeobecně uvádí jako jeden z těch, kteří mluví o ne-racionálním poznání Boha, ačkoli je velmi pochybné, zda je oprávněná interpretace, která z něho dělá zastávce cesty k Bohu citem. Podle Schleiermachera je sice východiskem pro poznání Boha to, co nazývá „pocit výslovné závislosti“ (Schleiermacher, § 4), ale přece jen tento výraz u něho neznamena emocionální citění. Cit znamená v této souvislosti spíše smysl, vědomí zážitku, existenciální zakoušení skutečnosti; cit pro něj tedy není něco iracionálního, nýbrž rozumový způsob poznávání, jenž však musí být odlišen od čistě abstraktního, jen pojmového poznávání (srv. Offermann, 1969, s. 47–65, 95–108, 329n; Stalder, 1969, s. 280n, 382).

25 (3) K této skupině patří konečně také ti, podle kterých se nedojde k poznání Boha lidským rozumem, ale jedině vírou, která vnímá, jak se Bůh sám zjevuje. – Tak reformátoři v 16. století zdůrazňují: Lidský rozum je hříchem natolik zkažen, že sám ze sebe už není schopen poznat spásnosné pravdy. Jedinou cestou k tomu je sklonit se před Božím zjevením.

26 V našem století to byl *Karl Barth* – alespoň ve svém ranějším období –, jenž byl nejvýraznějším zástupcem tohoto pojetí: neboť ve svých pozdních spisech důkladně zrevidoval své názory. Jeho boj proti přirozenému poznání Boha měl důvody teologické, nikoli důvody vycházející z teorie o poznání. Pojetí, že člověk je sám od sebe schopen Boha poznat, totiž pro Bartha znamená hříšné sebepřeceňování tvora, který se pokouší vládnout Bohem. Vždyť kdo to podnikne, kdo se pokusí dokázat Boží existenci, ten by chtěl Boha podrobit zákonům lidského myšlení. Kdyby lidský rozum mohl Boha poznat přirozeným způsobem, pak by člověk mohl uskutečnit zjevení Boží vlastní silou, a zjevení by nebylo svobodným Božím činem, myslitelným jenom jako dar. Odmítnutí filosofické nauky o Bohu je výrazem Barthova chápání protestantského principu „sola fide“ – jen vírou (srv. Barth, II/1, s. 68–200).

27 Odmítneme-li „přirozenou teologii“, jak to učinil Karl Barth, zůstane pak otázka, jakého pojetí významu přirozenosti se tu užívá. Pozoruje-li se přirozenost tak, jako by byla zcela autonomní, pak ovšem musíme připustit Barthovy námitky proti „přirozené“ teologii. Pak se ale jedná s přirozeností jako s abstraktní veličinou. Přitom se zapomíná, že iniciativa zůstává u Boha i tehdy, když člověk s pomocí svého konkrétního přirozeného rozumu může poznávat Boží bytí a také do jisté míry i jeho existenci. Existuje-li totiž Bůh, pak je člověk jeho tvorem a lidský rozum i se svými možnostmi je Božím darem. Je třeba uvážit i toto: Kdyby lidský rozum na základě své (od Boha pocházející) přirozené síly byl neschopen poznávat Boží existenci, pak by si neporadil ani se zjevením Boha. Teorie výlučného zjevení narušuje myšlenku o Bohu, protože ji dělá nepochopitelnou. Kdyby člověk sám od sebe opravdu nic o Bohu nemohl vědět, přistupoval by ke zjevení samého Boha tak, jak přistupuje člověk od narození slepý k barvám. Každé údajné zjevení se musí prokázat jako zjevení tím, že na otázky, jimiž se člověk odjakživa zabýval, rozumně odpovídá, a to také znamená, že odpovědi nemohou být prostě mimo dosah konkrétně daných „přirozených“ lidských schopností.

28 Všem, kteří myslí, že existence Boží se dá podchytit nějakou poznávací schopností odlišnou od rozumu, je třeba položit otázku: Co znamená v tomto případě rozum? Z odpovědi by mohlo vyplynout, že rozumem rozumějí jenom schopnost k exaktně racionálnímu,

pojmově jasně vyjádřenému poznání. Proto mají v určitém smyslu pravdu, popírají-li možnost poznávání Boha pomocí rozumu, protože způsob poznávání, zaměřený na pojmovou exaktnost, musí skutečně selhat tam, kde se jedná o poznání absolutní skutečnosti. A právě proto tito myslitelé nemají pravdu, nakolik totiž nezohledňují, že možnosti lidské poznávací činnosti nelze omezit na myšlení pouze abstraktní.

II. Kam až sahá lidská zkušenost?

29 Co všechno patří k obsahu lidské zkušenosti? Jde-li o důkaz Boží existence (transcendentního a osobního absolutna), je to zřejmě důležitá otázka. Protože každá výpověď, ve které hájíme existenci něčeho, musí být nakonec odůvodněna zkušeností. Pouhé myšlení nikdy nemůže vést k tomu, abychom odůvodněně mohli říci: to je, to je opravdu, toto existuje. Ovšem mnoho, ba dokonce velmi mnoho můžeme vyvodit ze zkušenosti jako závěr. Přece jen musíme vycházet z toho, že v podstatě vždy vyvozujeme jenom to, co patří za určitých okolností velmi skrytě k celku naší zkušenosti. Z toho musíme vycházet přinejmenším tehdy, když svou myslící činnost nechápeme jako konstrukci vlastních zkušenostních obsahů, příp. ji nechápeme jako přetváření toho, co je dané podle našich zkušenostních struktur, ale jako uchopení toho, co je. Tímto zjištěním je už provedeno podstatné rozhraničení. Z řečeného totiž vyplývá, že příkrý rozdíl, který má odedávna ve filosofickém myšlení mezi aposteriorními a apriorními momenty našeho poznání své pevné místo, nelze udržet bez korektur, nebo jinak řečeno, že i apriorní složky našeho poznání, které je možno označit jako vrozené ideje, jako prvotní principy bytí a myšlení, jako bezprostřední vhledy, jako nutné pravdy rozumu, jako kategorie našeho myšlení, nebo je vůbec nějak označit, jsou *zakoušeny* (příp. *spoluzakoušeny*) určitým způsobem, který dále přesněji popíšeme. Co je zkušenost, bychom chtěli popsat jako původní určení skrze skutečnost nebo jako onen způsob poznávání, ve kterém skutečnost je vědomí bezprostředně přítomná. – Pokusme se objasnit toto chápání zkušenosti. Mělo by být ostatně značně shodné s hovorovou řečí a je podstatné pro filosofický realismus, který zná aktivní úlohu subjektivnosti.

30 Zatímco pod výrazem zkušenost chápeme bezprostřední danost skutečnosti pro naše vědomí, v žádném případě netvrdíme, že existence, skutečné bytí, se smí vypovídat jen o tom, jehož objev a zjištění nás nestojí vůbec žádnou práci. Kdo tak usuzuje, staví na zcela nepodstatném, svévolném předpokladu, že zkušenost je velmi povrchní způsob poznávání, kdy je zbytečná každá námaha. Naivně tedy předpokládá, že bezprostřední vztah vědomí ke skutečnosti je v podstatě bez problému. Spíše však platí: Skutečnost *bezprostředně daná* není jen to, co bez námahy poznáváme. Zkušenost je sice jednoduchý, ale proto ještě nikoli nediferencovaný akt poznávání. Myšlenkové pochody, úvahy, smíme tedy užívat tak, abychom mohli uchopit a vyjádřit dimenze v pozadí a v základu, tedy zkušenostní obsahy, které nejsou na první pohled zřejmé. Tvrdíme-li tedy, že zkušenost je bezprostřední, původní způsob poznávání, pak rozhodně není vyloučeno určité zprostředkování jejich prvků, totiž určitý proces (samostatného) vzniku na jedné straně a proces tematizování zkušenosti na straně druhé. Přesto je třeba držet se bezprostřední danosti zkušeností, neboť jinak by se chápalo to, co existuje, jako náš výmysl. Spíše platí: Existenci něčeho můžeme obhájit jenom tehdy, když se sama „ukazuje“, je-li nějakou daností ze zkušenosti. Ani nejtípnější vývody nemohou dokázat existenci něčeho; to však vůbec nepatří k obsahu lidské zkušenosti.

31 Jestliže jsme zjistili, že pouhým myšlením nikdy nedojdeme tak daleko, abychom mohli odůvodněně tvrdit existenci něčeho, pak je třeba současně zdůraznit, že ani smyslové vnímání jako takové nás neopravňuje, abychom tvrdili, že něco existuje. Neboť smyslové vnímání jako takové nikdy nedosáhne bytí věcí. Vnímání smyslů pouze registruje jev, přesněji subjektivní podráždění smyslů. Ještě však nic neříká, netvrdí nic, co by si činilo nárok na

obecnou platnost. To se stane, teprve když je přesahováno (u člověka ovšem samovolně se dostavující) činností rozumu, která se plně rozvíjí v soudu. Bez (afirmativního) soudu (bez souhlasné výpovědi s nárokem na pravdu) tedy není žádné poznání existence. Čím je tedy dána schopnost soudu, aby platně vypovídal o existenci? Zkrátka tím, že se v něm vyjadřuje zkušenost skutečnosti nebo bytí (tato zkušenost se jeví jen v soudu a je pro nás netematická). O tomto vzdáleném zkušenostním momentu, o platnosti všeho našeho poznání, budeme ještě mluvit. Nejprve však několik odkazů na to, že smyslové vnímání je jenom momentem zkušenosti.

32 Častý je dotaz, zda je možné prokázat, že něco existuje, když to nemůžeme bezprostředně vnímat. – Tato otázka prozrazuje mnohé. Předně dobře vyjadřuje naivně empiristický postoj člověka, který si dosud ještě neuvědomuje složitosti lidského poznání. Současně také otázka říká, že ten, kdo se ptá, v základu již překonal naivní empirismus a teď se jenom nepřesně vyjadřuje, když míní, že by člověk mohl v případě bezprostředně vnímatelného předmětu smyslově vnímat existenci jako takovou. Takový způsob vyjadřování běžné řeči, diferencovanou filosofickou terminologií označovaný za nepřesný, v jistém ohledu dokonce diferencovanou filosofickou mluvu překonává, protože, jde-li o poznání v jeho konkrétnosti, neexistuje žádné izolované smyslové vnímání. Smyslové poznání bez úsudku je abstrakcí. Jakmile člověk něco vnímá, je současně činný i jeho rozum, a ten chápe skutečnost jako takovou, chápe bytí věcí.

33 Ve zkušenosti stojí v popředí moment „být určován jiným“, tedy moment pasivity. Toto hledisko zřetelně vyniká především u smyslového vnímání. Ale ani samo smyslové vnímání neznamena pouze jen „být podrážděn“; smyslovým orgánům při vnímání přísluší aktivní role. Ještě patrnější to je, když nejde o více nebo méně izolované jednotlivé momenty, ale o poznání existujícího jako takového. Existenci můžeme poznávat jenom natolik, nakolik to, co značí „existovat“, bezprostředně zakoušíme v sobě samých, v našem vlastním úkonu života. Vlastní existenci, bezprostředně podchycenou v našem sebevědomí (jejíž podchycení je vždy ovšem zprostředkováno jen stykem s tím, co je mimo nás), nám dává teprve vědomí o existenci vůbec, a tak můžeme existenci ve všem ostatním znovu rozpoznávat vždy jako jinou.

34 Ve smyslu dosud řečeného může být Boží existence prokázána jenom tehdy, je-li možno ukázat, že povědomí o Božím bytí patří k obsahu naší zkušenosti, ačkoli se Bůh zřejmě nevyskytuje v popředí našeho poznání. Dokázat to je našim dalším úkolem. Až jej vyřešíme, ukáže se současně jako pravdivé mnohé z toho, co jsme shora tvrdili o zkušenosti. Napřed ale nejde ještě o Boha, ale o nepodmíněné.

1. Zkušenost s nepodmíněným

35 V našem zorném poli se nepodmíněné nikdy nedostane do popředí. Námi výslovně popsané obsahy, pojmově určité předměty, se vždy ukáží jako mnohostranně podmíněné. Bez ohledu na to tvrdíme, a v budoucnu to také chceme dokázat, že nepodmíněné je spolupoznáváno na pozadí každého našeho poznání. Nepodmíněné se tedy ukazuje, ačkoli my to tak nikdy nezakoušíme, jako jednotlivý zvláštní předmět.

Poslední poznámka již udává směr, jímž musíme hledat nepodmíněnou skutečnost. Abychom totiž mohli odkrýt momenty, na které odkazuje, nesmíme dbát jen na to, co je nám dáno jako výslovně poznaný, jasně a zřetelně určitelný předmět. Zaměříme-li svou pozornost jen na výslovně dané obsahy svého poznání, nikdy se s nepodmíněným nesetkáme. To objevíme jen tehdy, když se přikloníme k samému poznání, nakolik je činností poznávajícího subjektu. Nebudeme ovšem zkoumat poznání z psychologického hlediska, tedy jako činnost člověka mezi ostatními činnostmi, ale bude nás zajímat poznání jako poznání, tedy jako určitá

činnost, skrze niž navazujeme styk se skutečností jako takovou. Co vše je obsaženo v poznání jako takovém? Co v sobě zahrnuje každý konkrétní lidský úkon poznání?

36 Z teoretických bádání o poznání je nám mimo jiné známo, že člověk ví o tom (i když na to obvyčejně nemyslí), že jeho smyslové vnímání je vzdálené dokonalé objektivitě, že tedy smyslové poznání je povětšinou subjektivní, protože nám zprostředkuje skutečnost jen tak, jak se nám jeví, úměrně našim smyslovým orgánům (je jimi jakoby filtrováno). Smyslové vnímání je sice konkrétní způsob poznání, avšak objektivita a subjektivita jsou v něm v nerozlučné jednotě. – Dále je nám známo, že člověk, který své rozumové názory vyjadřuje slovně, a tím ve všeobecné a následně abstraktní pojmovosti, si je vědom modelovosti svého pojmového poznání. Ví tedy, že ani toto poznání mu nezprostředkuje docela nezkrácenou skutečnost. Za opak smyslového vnímání lze sice považovat obecnost a nutnost, a tím objektivitu jako takovou; ovšem tím, že i pojmové poznání zanedbává jednotlivé, konkrétní, individuální rysy, nedá se ani tady naivně mluvit o dokonalé objektivitě poznání.

37 Aby však mohl stanovit nedokonalou objektivitu jak smyslového vnímání, tak také rozumového poznání, musí mít člověk přístup k nepodmíněnému měřítku objektivitě. Neboť kdyby takové měřítko neznal, nikdy by nemohl vědět o silně subjektivní (pocházející od něho samého jako poznávajícího) určenosti svého poznání. Zatímco tedy víme, že nejbližší rozměr našeho poznání nelze brát jako dokonalé objektivní, víme implicitně o určité nepodmíněnosti našeho poznání, přesněji řečeno víme o nějakém nepodmíněném momentu v našem poznání. V tomto bodě se tedy ukazuje, že v každém lidském úkonu poznání je nikoli výslovně, ale v pozadí přítomna sama nepodmíněnost coby konstitutivní moment lidského poznání jako celku. – Jestliže si nyní můžeme uvědomovat ono poznání, které není nikdy skutečně tematizovatelné, ale jen spoluznané, jen prosvítající v úkonu poznávání, na druhou stranu však přítomné jako základ objektivitě ve všech tematických poznáních našeho vědomí, tedy poznání patřící k obsahu našeho poznávajícího vědomí, pak je můžeme nazvat „existenční zkušeností“ neboli „netematické zakoušení bytí“, případně s K. Rahnerem „transcendentální zkušeností“ (K. Rahner, 1976, s. 31). Můžeme tedy říci, že skrze tuto zkušenost zakoušíme nejen základní objektivitu našeho poznání, ale také nepodmíněnou míru objektivitě, tj. nepodmíněnou skutečnost samu. Netematické zakoušení bytí nebo transcendentální zkušenost je tedy (neboť podle své přirozenosti nikdy nevede k jasnému poznání předmětu) samá zkušenost absolutna.

38 Poslední zjištění musíme zdůvodnit poněkud šířeji. Tvrdili jsme: Je-li nepodmíněné konstitutivním momentem lidského poznání stojícím v pozadí (vzato v jeho celistvosti), pak patří absolutno (příp. absolutní) v pozadí k obsahu našeho vědomí. Slovo „v pozadí“ znamená, že absolutní skutečnost sama je v našem poznání přítomna jako poznané, ale ne na způsob výslovně poznaného, podle svébytnosti jasně a zřetelně se jevícího objektu. V tom musíme také hledat důvod, proč se v této souvislosti dá mluvit právě tak dobře o absolutním jako o *Absolutnu*.

Namísto je zde námitka, že se jedná pouze o subjektivní nepodmíněnost, že nepodmíněnost prý existuje jen jako idea, jako ideál našeho poznání, že nepodmíněnost je pouhá projekce vyplývající ze struktury našeho (neustále bez konce usilujícího) poznání; přinejmenším by se to nedalo vyloučit. To bylo, jak víme, pojetí Kanta, a ještě dodnes je široce rozšířeno.

39 Rozhodující otázka, kterou v této souvislosti musíme vyjasnit, zní: Odkud víme, že v pozadí přítomná nepodmíněnost našeho poznání není pouhá projekce, a tím iluze? Co je zárukou toho, že tam, kde se v našem poznání nutně v pozadí vynoří nepodmíněnost (a s tím určitým způsobem nepodmíněné samo), se nemůže jednat pouze o to, že tak prostě musíme myslet, protože naše poznání je tak stavěno, takto „zařízeno“? Jinak vyjádřeno: Jak můžeme ukázat, že v každém případě naše poznání subjektivně uskutečněné (v tom smyslu nevyhnutelně subjektivní) je přinejmenším na úrovni netematické zkušenosti bytí dokonalé

objektivní, a tím nepodmíněně platné? – Odpověď: To víme ze samého netematického zakoušení bytí nebo z „transcendentální“ zkušenosti samé. Abychom tedy mohli pochopit, že přijímáme nepodmíněnost nejen proto, že jsme tak „stavěni“, příp. že nepodmíněnost našeho poznání není iluzorní (a v tom smyslu ne-subjektivní), nemusíme dělat nic jiného než jen transcendentální zkušenost správně vysvětlovat, správně ji analyzovat.

40 Především se musíme vystříhat toho, abychom neposuzovali netematickou zkušenost s bytím v situaci výslovného ohrožení, v zastřeném napětí, tedy podle smyslového poznání. Kdyby transcendentální zkušenost pozůstávala v tom, že v našem vědomí výslovně prosvítá jednotlivé vědění o jednotlivém objektu, pak by bylo možno právem klást otázku, zda není za co děkovat pouze subjektivní struktuře nebo okamžité dispozici poznávajícího subjektu, že v jeho vědomí se zpřítomňuje právě toto a takto. V případě netematické zkušenosti s bytím se ale právě nejedná o takovou výslovně danou zkušenost, ale o takové poznání, skrze které z *podnětu* našeho výslovného, na jednotlivé předměty zaměřeného poznání víme o v mnohém ohledu subjektivní povaze našeho výslovného poznání. Protože transcendentální zkušenost je oním momentem našeho poznání, které teprve vůbec umožňuje poznat dalekosáhlou subjektivitu (v tomto případě: z našeho způsobu poznání pocházející zkreslení) našeho tematizovaného poznání, nemůže být v žádném případě znovu pouhým subjektivním poznáním (tedy vposledku poznáním iluzorním a falešným). Kdyby to bylo poznání platné jen pro subjekt (v daném případě eventuálně pro všechny lidské subjekty, ale ne „o sobě“), pak bychom nikdy nemohli tvrdit, že názor, že naše výslovně vyjádřené poznání není zcela objektivní, je objektivní. Popření, ale také zpochybnění plné objektivity, pravdivosti tematické zkušenosti bytí vede tedy k tomu, že už nemůže existovat vůbec žádné objektivní, pravdivé poznání. Ale je-li tomu tak, pak je nesmyslné také popírání objektivity netematické zkušenosti bytí, protože i toto popírání objektivity je myšleno jako objektivní zjištění. Základní objektivita našeho poznání na úrovni transcendentální zkušenosti se tak tedy ukazuje jako evidentní a může být popřena jen tak, že je mlčky předpokládána.

41 Poté co jsme došli tak daleko, objevuje se další námitka: Je třeba přiznat – tak se mnohdy tvrdí –, že poznáváme skutečnost na úrovni transcendentální zkušenosti (to znamená netematicky, ale jasně díky reflexi našeho poznání, směřující k předmětům), jaká je sama, tedy *nepodmíněným způsobem*. Z toho se však nedá vyvozovat, že bychom třeba jenom nějak poznali *nepodmíněnou skutečnost, absolutno jako takové*. Jinak řečeno: Ze skutečnosti, že nepodmíněnost je jednou z vlastností našeho poznání, nikterak nevyplývá, že bychom měli sami poznat nepodmíněnou skutečnost, byť i jen netematicky. – Jako odpověď na tuto obtížnost odkazujeme znovu jen na zvláštnost netematické zkušenosti jsoucna.

42 Vztah ke skutečnosti, a tím základní objektivitu našeho poznání, zaměřeného na jednotlivé předměty, může totiž zajistit netematická zkušenost bytí proto, že právě moment poznání je podle své povahy přítomný v pozadí výslovného poznání objektu a tímto momentem postihuje poznávající člověk *skutečnost jako takovou*, i když ne v pojmové výslovnosti. Např. nikdy nemůžeme vědět o subjektivních, se skutečností jako takovou neshodných momentech našeho smyslového poznání v našem rozumovém poznání, kdybychom spontánně, aniž bychom tedy netematicky uskutečňovali srovnání mezi skutečností a mezi výslovným aktem poznání, což ale předpokládá, že v pozadí našeho vědomí je přítomno samo nepodmíněné měřítko objektivity, skutečnost jako taková, jako námi poznaná (ale, jak bylo řečeno, netematicky). Dále je nemožno, aby (neiluzorní, ale skutečná) nepodmíněnost našeho poznání pocházela z našeho omezeného (a proto mnohdy podmíněného) vědomí samého. Kdyby nepodmíněnost sama (byť i jen netematickým způsobem) nepatřila k obsahu našeho vědomí, pak by mohla být nepodmíněnost našeho poznání (v našem vědomí zářící nepodmíněnost) nakonec stejně jen iluzí. Ale že tomu tak není, není právě přítomnost nepodmíněného v našem poznání žádnou iluzí.

43 Snad je zbytečné cokoli k tomu dodat, ale abychom zabránili nedorozumění, budiž ještě jednou zdůrazněno: „Absolutno“ je v transcendentální zkušenosti nikoli na způsob jednotlivého předmětu, který se jeví sám od sebe a je jasně popsán, ale „jeho předmětem“ je to, co se dá označit jako subjektivní a objektivní nepodmíněnost. Na jedné straně tedy skutečnost, že poznávajícímu vědomí jako takovému nepodmíněnost přísluší přinejmenším v některých případech, na druhé straně fakt, že se v tom ohlašuje nepodmíněno jako takové, jako poslední základ nepodmíněnosti vědomí.

2. Další odkazy na zakoušení nepodmíněného

44 Dosavadní úvahy jistě nebyly snadné. Stálo jistě mnoho námahy je sledovat. Protože se jedná o rozhodující názor, musíme u tohoto bodu zůstat ještě poněkud déle. V úzkém slova smyslu nemůžeme to, co bylo řečeno, už dále prohlubovat, avšak přece můžeme to doposud probrané osvětlit ještě z jiných stran. V podstatě jde ale vždy o to samé.

a) *Nepodmíněnost „bytí“*

45 Na základě každé rozumově zpracované jednotlivé zkušenosti, tedy z popudu jednotlivých zkušeností, si člověk spontánně uvědomuje obecná a nutná určení jsoucna způsobem ne výslovně formulovaným. To znamená, že v rozumu vznikají „samy od sebe“ názory vztahující se na základní určení bytí při příležitosti styku se skutečností. *V tomto smyslu jsou názory a priori zprostředkovány a posteriori.* Jen tak se dá vysvětlit, že základní principy myšlení a skutečnosti, jako je věta o kontradikci nebo věta o dostatečném důvodu, jsou každému známy. Člověk je stále používá, je tedy o jejich obecné a nutné platnosti skálopevně přesvědčen, i když je výslovně formuluje jen zřídkakdy. Každý, kdo argumentuje, ba dokonce každý, kdo něco tvrdí, opírá se o princip kontradikce. Tato věta („je nemožné, aby něco z téhož hlediska bylo ano i ne, platilo i neplatilo“) je na jedné straně základem řeči a ta jako taková je myšlenkovým principem. Na druhé straně však jím může být jen proto, že je současně principem bytí, který vypovídá o dokonalé nesmiřitelnosti bytí a nebytí, a tím o nepodmíněné platnosti bytí.

b) *Nepodmíněnost pravdy*

46 Když člověk něco tvrdí, předpokládá, že to, co říká, je pravda, a tím, že to předpokládá, předpokládá nepodmíněné, dokonce i tehdy, když se náhodou mylí. Kdo totiž něco tvrdí, je přesvědčen, že jeho tvrzení je správné, je tedy přesvědčen, že každý člověk takto musí posuzovat věc. Předpokládá tedy, že existují nepodmíněně platné výpovědi, nepodmíněné pravdy. Jinak řečeno, kdo něco tvrdí, předpokládá, a to i kdyby jeho výpověď měla být omylem mylná, že pravda a omyl se vzájemně vylučují, že tedy mezi nimi není relativizovatelný rozdíl. Řeč jako médium lidské komunikace by nebyla možná, kdyby neexistoval tento rozdíl. Kdyby se *ano* a *ne* vzájemně nevylučovaly, mohly by nakonec znamenat totéž a setřely by každý význam. Jinými slovy: Kdyby v našem tvrzení a popírání nebyla v pozadí nepodmíněnost, mohly by současně obstát výpovědi navzájem se vylučující.

47 Dokonce i za postojem skeptika se skrývá uznání nepodmíněnosti pravdy. Výslovně skeptické stanovisko (člověk nikdy nemůže získat nepopíratelně pravé poznání) se může zdát jenom proto rozumné, že se v něm vyjadřuje nepodmíněná uctivá bázeň před nepodmíněnou pravdou. Skeptik odmítá možnost nepodmíněně pravého poznání proto, že je považuje za nedosažitelné kvůli stále znovu bolestně zakoušené omezenosti naší poznávací schopnosti. Kdyby skeptik (aniž by z toho vydával počet) nepředpokládal nepodmíněnost

pravdy, kdyby neměl nejvznešenější představu o pravdě, neměl by potíže s apodiktickým (naprosto určitým) tvrzením.

48 Nepodmíněnost pravdy, jak se ukazuje na nepodmíněnosti pravdivých výpovědí, ovšem neznamená, že naše výslovně formulované výpovědi by v mnohém ohledu nebyly relativizovatelné. Naše slovy vyjádřená tvrzení vždy stojí v určité souvislosti a mají svůj přesný význam jen v rámci jejího významu. Žádná výpověď nemůže výslovně vyjádřit všechno, co se musí předpokládat pro její správné pochopení. Pravdivost každé výpovědi je tedy mnohostranně podmíněná. Ale skutečnost, že to poznat můžeme, je nejzřetelnějším důkazem o přítomnosti absolutna v našem poznání. Poznání relativního jako relativního nutně předpokládá (netematické, spolu zakoušené) poznání absolutna.

c) Nepodmíněnost hodnoty

49 Viděli jsme, že člověk prožívá tvrdící nebo popírající výpověď ne jako něco svévolného, ale jako úkon, který se má řídit věčným vztahem, k němuž člověk směřuje a jenž ho jako poznávajícího nepodmíněně zavazuje. Nepodmíněnost vyvěrá z „věci samé“. Nemůže se tedy jednat o nepodmíněnost pouze subjektivní. Člověk se v základu nemůže vyvléci z nepodmíněného závazku pravdy. V jednotlivém případě může sice něco tvrdit, i když ví, že to není pravda, tzn. může lhát, přitom si však bude uvědomovat (přínejmenším do té doby, než úplně umlčí své svědomí), že nemluví pravdu. Tak se tedy nemůže zprostit svého nepodmíněného závazku vůči pravdě. Podle toho platí o poznání jakožto o lidské činnosti, že se musí řídit skutečností, protože je pro ni nepodmíněně závaznou a nepodmíněně povinnou normou. Skutečnost však je pro poznání závaznou normou proto, že shoda se skutečností – pravda – je pro poznání tou pravou hodnotou, případně že neshoda se skutečností – omyl – znamená pro poznávajícího člověka jako takového nepodmíněné zlo, se kterým se nikdy nemůže trvale smířit. Už z tohoto pohledu je jasné, že zásadní popření objektivity všech hodnotících posudků v sobě zahrnuje protiklad, vložený během popírání. Kdyby totiž neexistovala vůbec žádná objektivní hodnota, nebyl by mezi protiřečícími si výpověďmi co do pravdivosti žádný rozdíl, to znamená, že pravdivá výpověď by měla stejnou cenu jako nepravdivá. To by bylo popření veškeré pravdy. Není-li však žádná pravda, pak není možné, aby bylo pravdivé tvrzení, že neexistuje žádná objektivní hodnota.

50 Z tohoto hlediska např. vyplývá, že idea zásadní svobody vědeckých hodnot je paskvil, protože každá věda je absolutně zavázána pravdě, případně že idea nezávislosti hodnot provedená do důsledků by zbavila vědu závazku k pravdě, a tím by ji jako vědu zničila. – Kladně vzato, z řečeného plyne, že dobrá vůle (již Kant právem označuje prostě jako dobro) se stává dobrou skrze vůli k pravdě. „Etika spočívá na souhlasu (úměrném poznání a vůli) k bytí, ke skutečnosti – vůle k pravdě tedy není příkladem pro etickou hodnotu jako jeden příklad mezi ostatními, ale je hodnotou základní, strukturující etický postoj jako takový“ (Ogiermann, 1974, s. 68).

51 Co jsme dosud ukázali na poznání pravdy, můžeme také vyložit na základě rozboru lidského jednání. – My lidé, jako ostatně také všechny jiné živé bytosti, jednáme, jsme činní, abychom své (v nejširším smyslu vzato) potřeby uspokojili. Co naše potřeby uspokojuje, má pro nás cenu. Díky naší základní rozumné přirozenosti víme – oproti jiným živým bytostem – o svých potřebách jako takových, a proto víme také o mnohosti našich potřeb a podle toho také o různosti hodnot. Jdeme spát, protože jsme unaveni, jíme a pijeme, protože máme hlad a žízeň, hledáme společenství s druhými, protože bez styku s druhými lidmi jsme osamoceni a bez pomoci, utváříme své spotřební předměty tak, aby kromě účelovosti byly také pěkné, protože toužíme po kráse, atd. Všechny námi pojaté hodnoty mají vztah k subjektu, ale diferencovaně. Víme o svých biologických, životních potřebách a podle toho o biologických životních hodnotách. Uznáváme jako kulturní hodnotu to, co uspokojuje naši potřebu po

vzdělání a vědění, jako estetickou hodnotu to, co odpovídá naší touze po kráse. Konečně víme o meziosobních hodnotách, jako věrnosti, pravdomluvnosti, ochotě atd., jež souvisejí s nejhlubšími osobními potřebami našeho lidství. V diferencovaném poznání hodnot poznáváme nejen pouhou rozličnost různých hodnot, ale také jejich vzájemný vztah, to znamená, že poznáváme existenci objektivního řádu hodnot, pocházejícího z přirozenosti nám předem dané skutečnosti, se kterým nesmíme zacházet svévolně. Víme, že pít dobré víno, cestovat do Itálie, poslouchat koncert, dodržet slib, pomoci někomu v nouzi, že to vše mohou být záslužná jednání, ale jejich hodnoty si nejsou rovny, protože v podstatě víme, kterým máme dát přednost, kdy si navzájem konkurují. Především se v konfliktních situacích ukáže, že pro lidské jednání existují etické hodnoty jako objektivní a nepodmíněné normy. A současně se také ukáže, že etická hodnota v podstatě není hodnotou, která by k ostatním (odpovídajícím jednotlivým potřebám) hodnotám přistupovala jako nějaká další přídavná hodnota, ale že při jednání ob stojí podle objektivního řádu hodnot, odpovídajícího skutečností.

52 Z uvedeného vyplývá, že etická hodnota nejen že nikdy nemůže být izolována od uskutečňování jiných hodnot (tj. čistě formální způsob názoru na etickou hodnotu pomíjí podstatu etiky!), ale také že při uznání objektivního řádu pro mne platících hodnot – a v tom spočívá podstata etické hodnoty – je nepodmíněno předpokládáno nutně, i když také jen netematicky. Neboť bez nepodmíněné normy v pozadí by se nedalo mluvit o objektivním pořadí (námi předem daném) řádu hodnot. Nejzřetelněji se to ukazuje v tom, že odmítnutí objektivního měřítka hodnot musí vést k zásadnímu relativismu hodnot, kdy je každé hodnocení čistě subjektivním, vposledku svévolným aktem. Ten názor může sice člověk teoreticky (byť nezodpovědně) zastávat, ale v praxi se tím nikdo zcela neřídí. Nikdo nedá za pravdu tomu, kdo hlásá, že člověk nemá docela žádné povinnosti ani vůči sobě, ani vůči druhým; že je docela jedno, jak se kdo chová k druhým lidem; že je jedno, zda druhé vykořisťuje, nebo jim pomáhá. Nepodmíněnost mravní hodnoty, nepodmíněnost mravního závazku (řídít se objektivní normou hodnot) je tedy jistá, když se nehledí tolik na to, co lidé říkají, ale na to, co ode všech (a nakonec i sami od sebe) požadují.

d) Nepodmíněnost svobody

53 Kdo mluví o mravní odpovědnosti, musí mluvit také o svobodě, o možnosti sebeurčení. Tvrdí-li se však o člověku, že je (přes všechny v něm působící determinismy) v podstatě svobodná bytost, příp. žádá-li se pro člověka svoboda, to je právo sám smět určovat svůj osud, pak je v tom zahrnuto i tvrzení o nepodmíněném, protože svoboda předpokládá nepodmíněné.

Určitá nepodmíněnost nutně patří k přirozenosti svobodné existence sebou disponujícího jsouca. Svobodným můžeme nazvat jen takové jsoucné, jež se může sebeurčovat a jehož činy pocházejí od něho samého. Tomu je třeba rozumět tak, že toto určení sebe sama se nedá uvnitř světa převést na nic jiného než na svou vlastní samostatnost. Každý svobodný čin je tedy v určitém sledu tvůrčí počátek, jehož podmínkou existence je nepodmíněná skutečnost.

54 Podstatná souvislost svobody a nepodmíněnosti byla známa též středověkým filosofům. O této souvislosti sice nemluvili tak, že by poukázali na zásadní autonomii nebo sebeurčení svobodného jsouca, jež předpokládá absolutno a jež trvá i v případě konečné svobody přes její konečnost, ale tím, že kladli nepodmíněnost jako základ umožňující dynamiku svobody. Zdůrazňují, že možnost svobodné volby přichází v úvahu teprve u onoho jsouca, jehož přirozenost není zaměřena na určité, pevně popsání dílčí hodnoty, ale na hodnotu jako takovou. Svobodná volba je totiž možná jen tehdy, když žádný jednotlivý předmět neurčuje vůči s nutností. Podmínkou pro to však je, aby člověk mohl pojmout každý

jednotlivý předmět jako relativní hodnotu, což je možné jenom tehdy, když člověk implicitně ví o nepodmíněné hodnotě, vůči které se toto zde vytoužené jeví jako relativní.

e) Základ zkušenosti o absolutnu: sebevědomí

55 Nepodmíněnost, a proto samo nepodmíněné poznává člověk na základě svého sebevědomí. Původní netematické vědění o nepodmíněném má člověk proto, že u příležitosti každého předmětného poznání poznává zároveň jako subjekt poznání sebe sama. Sebevědomí ovšem nikdy není možno přiměřeně popsat, protože nejde o zkušenost, z vlastní přirozenosti opravdově neobjektivovatelnou. Proto je možno toto zjištěné snadno přehlédnout, ačkoli každému poznávajícímu se stále naskýtá. Zde budiž ve vsí krátkosti řečeno: sebevědomí spočívá v tom, že já jako poznávající jsem také současně mnou poznaným, že tedy jsem sobě samému přítomen. Také původním způsobem vím, co znamená „existovat“, „být“. V sebevědomí je *tato* skutečnost poznána a *toto* poznání je skutečné. Sebevědomí je „místem“, na kterém je bytí samo u sebe, protože v člověku si bytí uvědomuje samo sebe, samo sebe poznává jako bytí. Nezhledujeme-li toto zjištění jako básnické povídání, pak to znamená, že člověk na základě svého sebevědomí vůči bytí samému, a proto vůči samotnému nepodmíněnému, má bezprostřední (byť i jen netematický, a proto vždy jen s určitým omezením bezprostřední) vztah. Právě tato bezprostřednost se hlásí v zásadní objektivitě, v základní neomezenosti a nepodmíněnosti našeho poznání.