

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Teismus Charlese Hartshorna

Disertační práce

Autor:	Petr Macek
Katedra:	Filosofie
Vedoucí práce:	prof. ThDr. Ing. Jakub S. Trojan
Studijní program:	P6101 Filosofie
Studijní obor:	Filosofie
Rok odevzdání:	2014

Poděkování

Děkuji svému školiteli prof. ThDr. Ing. Jakubu S. Trojanovi a prof. Lence Karfikové, Dr. theol., předsedkyni studijního programu filosofie, za pečlivé vedení a usměrňování mé práce. Děkuji emerit. prof. Ladislavu Hejdánkovi a emerit. prof. Thorwaldu Lorenzenovi za cenné podněty v prvních fázích mého výzkumu, a děkuji přátelům, mgr. Melody Mazuk, prof. Jeffu Poolovi a prof. Warrenu Kayovi za nezištnou pomoc při opatřování potřebné literatury. Děkuji celé své rodině, především své manželce Harriet, za poskytované zázemí, bez něhož bych práci nemohl dokončit.

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Teismus Charlese Hartshorna* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 9. května 2014

Petr Macek

Bibliografická citace

Teismus Charlese Hartshorna [rukopis] : disertační práce / Petr Macek ; vedoucí práce: Jakub S. Trojan. – Praha, 2014 – 342 s.

Anotace

Cílem této studie je představit amerického procesuálního filosofa Charlese Hartshorna a jeho filosofický teismus, a uvést jeho přístup a myšlenky do diskuse o vztahu teologie a filosofie. Po pojednání o osobnosti a díle Alfreda North Whiteheada jako známějšího představitele procesuálního myšlení a o osobnosti a díle Charlese Hartshorna uvádím hlavní aspekty Hartshornova novoklasického filosofického pojetí Boha v jeho vztahu ke světu. Pozornost věnuji i Hartshornovu specifiku – jeho obraně a interpretaci Anselmova ontologického argumentu pro Boží existenci. Pak se zabývám Hartshornovými pokusy vyrovnat se s některými klasickými výklady božího vztahu ke světu, představovanými dílem Tomáše Akvinského a Hartshornových současníků, protestantských teologů Paula Tillich a Karla Bartha. Poté představuji stručně procesuální teologii a některé pokusy o teologii, christologii a etiku hartshornovské ražby. Uvádím některé polemické hlasy z oblasti německé protestantské teologie a nastiňuji možnou spřízněnost mezi Hartshornovým pojetím Božího vztahu se světem a teologií a etikou nenásilí. V závěru bilancuji získané poznatky a význam celého projektu se pokouším ukázat i zahrnutím přehledu české protestantské diskuse o vztahu teologie a filosofie do tohoto kontextu. Dotknu se otázky „přirozené teologie“ a celý výzkum shrnuji konstatováním, že Hartshornova holistická procesuální vize může být díky své koherentnosti a jasnosti inspirací, výzvou i partnerem veškerého bádání sledujícího porozumění povaze a struktuře skutečnosti jako takové.

Klíčová slova

Hartshorne – Whitehead – Bůh – teismus – svět – teologie – filosofie

Summary

The aim of the thesis is to introduce the American process philosopher Charles Hartshorne and his philosophical theism and to relate his approach and his thoughts to the debate about the relationship of theology and philosophy. After introducing the basics of the career and work of Alfred North Whitehead, the better known representative of process thought, and then the career and achievements of Hartshorne himself, I proceed to make a survey of the main aspects of his neoclassical philosophical concept of the God-world relation. Special attention is paid to one of Hartshorne's specifics – his defense and interpretation of the ontological argument for the existence of God. I then deal with Hartshorne's attempts to engage some classical theistic concepts, namely that of Thomas Aquinas, and of the luminaries of Protestant theology, Paul Tillich and Karl Barth, into a kind of dialogue. Then I introduce briefly "process theology" and some significant examples of applying Hartshorne's ideas in theology, Christology, and moral theory. I survey some polemical reactions to process thought and to Hartshorne by German Protestant theologians and I consider the possibility of a certain kinship between Hartshorne's view of the God-world relation and the theology of nonviolence. In the conclusion I survey the outcomes of the overview and bring in this context the debate of Czech Protestant scholars concerning the theology-philosophy relationship. After touching the issue of "natural theology" I sum up the whole inquiry with the claim that the coherent and lucid holistic view of Charles Hartshorne can inspire, challenge and be the companion of all processes of cognition which hope to comprehend the nature and structure of reality.

Key Words

Hartshorne – Whitehead – God – theism – world – theology – philosophy

Obsah

Seznam zkratek.....	viii
Úvod.....	1
I. Whitehead a Hartshorne.....	8
1. Alfred North Whitehead	8
1.1. Život a dílo.....	8
1.2. Pojem metafyziky.....	13
1.3. Vývoj Whiteheadova celostního pojetí skutečnosti.....	18
1.4. Základní pojmy a kategorie.....	21
1.5. Whiteheadův význam a vliv.....	34
1.6. Ohlas Whiteheadova teismu.....	38
2. Charles Hartshorne.....	42
2.1. Život a dílo.....	42
2.2. Hartshornova disertace.....	48
2.3. Hartshornova metafyzika.....	55
2.3.1. Panpsychismus – psychikalismus.....	58
2.3.2. Předběžné principy.....	60
2.4. Hartshornovy rozdíly od Whiteheada.....	64
Exkurz: Hartshorne a analytická filosofie.....	66
II. Hartshornův teismus.....	87
1. Hartshorne o Bohu.....	87
1.1. Metafyzika a náboženská víra.....	87
1.2. Novoklasický teismus a metafyzika	90
1.3. Pojem Boha v novoklasické interpretaci.....	96
1.3.1. Bipolarita ve smyslu transcendence oběma směry.....	97
1.3.2. Boží absolutní existence a konkrétní skutečnost.....	101
1.3.3. Panenteismus.....	102
1.3.4. Analogie duše – tělo a Bůh jako Bytost.....	105
1.4. Jaký je Bůh?.....	106
1.4.1. Boží dokonalost.....	107
1.4.2. Boží absolutní souvztažnost.....	108
1.4.3. Boží vědoucnost.....	110
1.4.4. Boží moc.....	115
1.4.5. Boží dobrota.....	121
1.5. Pojetí Boha – rozdíl mezi Whiteheadem a Hartshornem.....	131
2. Hartshornova obrana Anselmova filosofického objevu.....	133
2.1. Ontologické argumenty a jejich kritika.....	133
2.2. Hartshorne a Anselm.....	136
2.3. Anselmův filosofický objev a jeho význam.....	142
2.4. Modální status jako predikát.....	144
2.5. Bůh a empirie.....	149
2.6. Logika a ontologie.....	152
2.7. Boží možnost jako časová kategorie.....	155
2.8. Logika teismu.....	162
2.9. Doplnující argumenty.....	166
III. Hartshorne a modely křesťanského myšlení o Bohu.....	169
1. Hartshorne a Akvinský.....	169
1.1. Teismus Tomáše Akvinského.....	170
1.2. Hartshornova kritika.....	172
1.3. Polemika s obránci klasického teismu.....	176
1.3.1. Věčná vůle a událostní svět.....	177
1.3.2. Netvořící Stvořitel.....	180

1.3.3. Božské „věčné teď“	188
2. Hartshorne a Tillich.....	199
2.1. Tillichovo pojetí symbolu Bůh.....	200
2.2. Hartshorne versus Tillich.....	201
2.2.1. Boží nepodmíněnost.....	203
2.2.2. Boží neexistence.....	208
2.3. Tillich versus Hartshorne.....	212
2.4. Znovu Hartshorne: Bůh a naše řeč.....	215
2.5. Kritika a obrana.....	225
3. Hartshorne a Barth	231
3.1. Barthovo učení o Bohu.....	232
3.2. Vztah filosofie a teologie u Bartha.....	233
3.4. Hartshorne o Barthovi.....	233
3.4. V dialogu s Barthem.....	237
3.4.1 Barthův výklad Anselmova záměru.....	238
3.4.2. Hartshorne o Barthově interpretaci.....	241
3.5. Konfrontace, která láká.....	246
IV. Procesuální teismus a rozhovor mezi filosofií, teologií a etikou..	253
1. Procesuální teologie.....	253
1.1. Pluralita procesuálních teologií a christologií.....	254
1.2. Procesuální teologie v typologii vztahů teologie k filosofii.....	257
2. Rozvinutí Hartshornova teismu v teologii a etice.....	261
2.1. Teologie a christologie Schuberta M. Ogdena.....	261
2.1.1. Christologie „rozhodující re-prezentace“.....	264
2.2. Hartshornův teismus jako základ morální teorie.....	265
3. Duchovní partikularita a universum	268
3.1. Bůh filosofie a Bůh víry.....	268
3.1.1. Metafyzika má své meze.....	272
3.2. Fenomenologie Božího „bytí“.....	274
3.3. Dogmatická partikularita a metafyzika.....	275
3.4. Koherentnost pojmu a existence <i>pro nobis</i>	278
4. Trpící Bůh a Boží Beránek.....	283
4.1 Role božského vtělení v Hartshornově filosofické christologii.....	284
4.2. Hartshorne a pacifismus.....	288
4.3. Hartshornovský pacifismus <i>pace</i> Hartshorne.....	291
4.4. Metafyzika a teologie nenásilí.....	295
4.5. „Ti, kdo působí pokoj“.....	300
Závěr.....	303
Exkurz: Vztah teologie a filosofie v českém evangelictví.....	305
O úloze a místu „přirozené teologie“.....	317
Literatura.....	323
Příloha (citát).....	342

Seznam zkratek

- AD Hartshorne: *Anselm's Discovery*. La Salle: Open Court, 1965.
- AW Hartshorne: *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*. Milwaukee: Marquette University Publications, 1976.
- BH Hartshorne: *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*. 1937. Gloucester: Peter Smith, 1975.
- CAP Hartshorne: *Creativity in American Philosophy*. Albany: State Univ. of New York Press, 1984.
- CSPM Hartshorne: *Creative Synthesis and Philosophic Method*. 1970. Lanham: UP of America, 1983 .
- DI Whitehead: *Dobrodružství idejí* (přel. Z. Bigl), Praha: OIKOYMENH, 2000.
- DL Hartshorne: *The Darkness and the Light*. Albany: State Univ. of New York Press, 1990.
- DR Hartshorne: *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven: Yale UP, 1948.
- EA *Existence and Actuality*. John B. Cobb, Jr. and F. I. Gamwell (eds). Chicago: Univ. of Chicago P, 1984.
- FQI Anselm: *Anselm z Canterbury, Fides quaerens intellectum* (přel. L. Karfíková), Praha: Kalich, 1990
- HPPT *Hartshorne, Process Philosophy, and Theology*. Robert Kane and Stephen H. Phillips (eds.). Albany: SUNY Press, 1989.
- ChHCG *Charles Hartshorne's Concept of God*. Santiago Sia (ed). Hingam: Kluwer Publishers, 1990.
- IOGT Hartshorne: *Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western Philosophy*. Albany: State Univ. of New York Press, 1983.
- LP Hartshorne: *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*. La Salle: Open Court, 1962.
- MD Whitehead *Matematika a dobro a jiné eseje*, (přel. F. Marek a L. Hejdánek), Praha: Mladá fronta, 1968.
- MVG Hartshorne: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. 1941. Reprint: Hamden: Archon Books, 1964.
- OOTM Hartshorne: *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: State Univ. of New York Press, 1984.
- PChH *The Philosophy of Charles Hartshorne*. Lewis Edwin Hahn (ed.). La Salle: Open Court, 1991.
- PR Whitehead: *Process and Reality*. 1929. Corrected edition. (D. R. Griffin a D. W. Sherburne, eds.), New York: The Free Press, 1978.

- PSG Hartshorne: *Philosophers Speak of God* (with William L. Reese). 1953. Chicago: Midway Reprints, 1976.
- PT Hartshorne: *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha: OIKOYMENH, 2006.
- RM Whitehead: *Religion in the Making*, New York: Fordham UP, 1926.
- RSP Hartshorne: *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*. 1953. New York: Hafner, 1971.
- ST Akvinský: *Summa theologiae*. (1a. 2-11), Cambridge: Blackfriars, 1964.
- TPP *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, Lewis S. Ford (ed.). Tallahassee: American Academy of Religion, 1973.
- WM Hartshorne: *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*. Albany: State Univ. of New York Press, 1987.
- WMW Hartshorne: *Whitehead and the Modern World*. (With Victor Lowe and A.H. Johnson). Boston: The Beacon Press, 1950.
- WP Hartshorne: *Whitehead's Philosophy: Selected Essays, 1935-1970*. Lincoln: Univ. of Nebraska P, 1972.
- WPB *Whitehead und der Prozeß Begriff*. Harald Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hrsg.): Freiburg/München: Alber, 1984.
- ZF Hartshorne: *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. La Salle: Open Court, 1997.

Úvod

Cílem této studie je představit zájemcům z domácí akademické obce amerického whiteheadovského myslitele Charlese Hartshorna. Chci to učinit tak, aby byl zřejmý význam jeho díla pro diskusi o vztahu filosofie a teologie a potažmo i pro reflexi každého jiného bádání dotýkajícího se struktury a povahy našeho světa. Někomu se může každé systémové myšlení i jakékoliv bádání o tom, jaký charakter či jakou strukturu má náš svět, jevit jako něco krajně neaktuálního a nepotřebného. Nejde snad především – a v naší bezprostřední současnosti zvláště – o to, *jak* tu žijeme a co k životu potřebujeme? Souhlasím, že o to tu jde vždy primárně (i ve filosofii), ale jsem přesvědčen, že otázku *kde* to vlastně jsme a *kdo* jsme, nelze úplně potlačit. V podvědomí je vždy nějak ve hře – a dříve nebo později vstoupí opět bezprostředně na mysl. Náš protagonista i jeho mentor obě otázky spojovali; nebyli to zdaleka jen katedroví myslitelé a jejich doménou nebyl jen pracovní stůl. Ostatně, ono o to, „jak žijeme“, v této práci také jde.

Současně se touto prací pokouším zacelit určitou mezeru. V češtině vyšlo něco málo z díla A. N. Whiteheada a pár ukázek z tzv. procesuální teologie, která na něj navazuje. Některé elementy procesuálního myšlení či procesuálního teismu, byť ne pod tímto označením, byly známy řadě badatelů z různých oborů již v první polovině minulého století. Tak brněnský radiobiolog Ferdinand Herčík vyjádřil ve své knize *Život naruby* své nadšení z Whiteheadovy metafyziky a jeho celostního myšlení, které nazval „panholismem“, a tvrdil, že Whitehead je „Descartem naší doby“ a jeho filosofie předběhne jeho současníky (podobně jako prý Schönbergova hudba) alespoň o celé století.¹ O Whiteheada se od poloviny minulého století

¹ F. Herčík, *Život naruby*, Praha 1945. Whiteheadovu organistickou filosofii pokládal autor za vítaný krok směrem za tradiční „vědecký materialismus“ a jako učení, které v mnoha ohledech koresponduje s „dialektickým materialismem“ Marxe, Engelse a Lenina, budovaný „v četných diskusích filosofů“ již „po dlouhá léta“ v Sovětském svazu. Nemám tušení, jestli to bylo míněno vážně, nebo jestli to byla poznámka určená cenzuře. Tohoto muže zcela oddaného vědě neodradilo ani to, že Whitehead

kriticky zajímal i pražský protestantský filosof Ladislav Hejdánek,² který ještě v osmdesátých letech uváděl při „domovních“ seminářích do Whiteheadova i Hartshornova myšlení své studenty. Procesualita bývala z jeho podnětu příležitostně i předmětem filosofických debat mezi jeho kolegy, protestanty i katolíky, většinou z okruhu politicko-ideologického disentu. Přímou s „procesuální teologií“ se česká filosofická a církevní veřejnost seznámila v roce 1971, kdy v měsíčníku *Křesťanská revue* vyšel překlad článku předního amerického procesualisty Johna B. Cobba „Křesťanská přirozená teologie a křesťanská existence“.³ V kritické recenzi se procesuálnímu myšlení a procesuální teologii věnoval i protestantský psycholog Jaro Krivohlavý.⁴ U příležitosti padesátého výročí Whiteheadova narození vyšla roku 2001 studie Miroslava Sapíka a Heleny Pavličíkové,⁵ a Sapík se pak podrobně věnoval Whiteheadovi ve své studii z roku 2008.⁶ Hejdánkuv žák Tomáš Hančil publikoval anglickou studii, v níž se pokoušel srovnat procesuální myšlení s myšlením jiného českého protestantského filosofa – Emanuela Rádla.⁷ Já sám jsem se procesuálním myšlením zabýval ve své nepublikované disertaci

vedl do své metafyziky i pojem Boha. Je však možné, že jej za práh Whiteheadovy studie *Věda a moderní svět* už dále nesledoval. Byl přesvědčen, že jde o extrapolaci matematicko-fyzikální provenience, nikoliv koncept náboženský, že „bůh“ má ve Whiteheadově hierarchické dělbě konkrétní skutečnosti funkci principu vymezujícího všemu jsoucím jeho hranice.

² Ve své poznámce „Hodnota a smrt“ z roku 1952 pokládá autor Whiteheadovu vizi za druh dualistického pojetí světa, neboť každá z časových entit (událostí), jimiž je tento svět tvořen, má skutečný i abstraktní aspekt. Hejdánek se vyjadřuje kriticky k Whiteheadovu pojetí hodnot a jejich spojitosti s tím, co Whitehead nazývá „věčné předměty“. Podle Hejdánka je tím popřena jejich novost. Neudržitelná je podle Hejdánka i představa o jejich trvání. Je přesvědčen, že mimo skutečnost neexistují, a srovnává Whiteheadovo pojetí s pojetím Emanuela Rádla, který umísťuje hodnoty do „smyslu dějin“: Světem hodnot je to, „co býti má“. Kriticky se vyjadřuje i k Whiteheadovu pojetí nesmrtnosti, předmětu Whiteheadovy přednášky, jejíž český překlad jeho poznámka doprovodila. (Srov. L. Hejdánek, „Hodnota a smrt“, in: *Setkání a odstup*, Praha 2010, 8–13.)

³ J. B. Cobb, jr., „Křesťanská přirozená teologie a křesťanova existence“, *Křesťanská revue* 38 (1971), 14-17.

⁴ J. Krivohlavý, „Teologie dění“, *Křesťanská revue* 46 (1979), 10-12.

⁵ „M. Sapík a Helena Pavličíková, „Alfred North Whitehead - člověk 20. století (1861-1947). Příspěvek ke 140. výročí narození, *Studia theologica* 3 (2001), 41-47.

⁶ M. Sapík, *Procesuální filosofie a civilizace v díle A.N. Whiteheada*, Brno 2008.

⁷ T. Hančil, „Was Rádl Heading toward Process Metaphysics?“ *Commuio Viatorum*, 36 (1994), 189-213.

Procesuální myšlení a Bible a v řadě kratších shrnujících pojednání či dílčích studií.⁸

Charles Hartshorne, myslitel, který probudil zájem o Whiteheadovo dílo mezi teology a sám je také tvořivě – s dobrou znalostí teologické problematiky – rozvíjel, je u nás prakticky neznámý. Vyšel jenom český překlad jeho populární studie *PT pro naši dobu*⁹ a byl zmíněn v příspěvcích věnovaných především Whiteheadovi. Hartshorne je s Whiteheadem zajedno v tom, že Bůh svět řídí a udržuje způsobem a intenzitou svého recipročního vztahu k němu a ke všem zkušenostem, k nimž v něm dochází. Jeho teismus se však v řadě aspektů od Whiteheadova liší. Leccos v křesťanské, zejména protestantské filosofické reflexi a diskusi o vztahu teologie a filosofie naznačuje, že právě Hartshorne může pomoci tuto problematiku a názorové pozice s ní spojené vyjasnit a prohloubit.

Svou prezentací Hartshornova teismu – jeho principů a záměrů, jeho uvedením do rozhovoru, který vede nebo který je veden s ním, i náznakem jeho potenci za jeho vlastní obzor – hodlám ozřejmit, že se jedná o *koherentní výklad struktury a povahy skutečnosti vycházející z konzistentní analýzy a interpretace základní lidské zkušenosti a intuice. Jako takový může být v napětí s jinými interpretacemi, ale protože nemůže být z principu v rozporu se zkušeností, na níž jsou založeny, leč za cenu svého vyvrácení, je jim inspirací i výzvou.*

Pro oprávněnost tohoto závěru chci argumentovat předkládanou studií rozdělenou, do čtyř kapitol. V první kapitole se nejprve věnuji osobnosti a dílu Alfreda North Whiteheada, který je pro pochopení a posouzení Hartshornova filosofického úsilí a významu neodmyslitelný. Protože půjde o posouzení jak smyslu a možností Hartshornova filosofického teismu, tak i procesuální metafyziky jako takové, zabývám se v kratším exkurzu problematikou metafyziky jako takové. Po přehledu Whiteheadovy životní dráhy a akademické kariéry představím jeho hlavní metafyzické kategorie a pojmy, včetně

⁸ P. Macek, *Procesuální myšlení a Bible*, Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, Praha 1984.

⁹ Ch. Hartshorne, *Přirozená teologie pro naši dobu* (přel. P. Macek), Praha 2006.

pojmu Boha, a nastíním i ohlas, který Whitehead svou kosmologickou vizí vyvolal, a podnět, který představoval pro určitý trend anglosaské filosoficko-teologické reflexe. Na to navazují uvedením osobnosti a díla Charlese Hartshorna a zabývám se jeho pozoruhodnou harvardskou disertací, v níž Hartshorne už formuloval svou vizi skutečnosti jako celku. Uvedu krátce některé metodologické aspekty jeho metafyziky a jeho panpsychismus jako charakteristický koncept jeho vize, který i přes různé pozdější modifikace nikdy nepřestal hájit a zdůvodňovat. Protože po metodologické stránce je Hartshorne nepochybně analytický filosof, věnuji se v exkurzu jeho vztahu k evropské i americké analytické (a *postanalytické*) filosofii. Na závěr oba myslitele srovnávám.

V *druhé* kapitole se zabývám vlastním tématem celé studie – Hartshornovým teismem. Hartshorne věnoval ze zásady filosofickou pozornost skutečnosti v jejím celku, ale jeho největšímu zájmu se těšila vždy především nezadatelná integrující komponenta tohoto celku, která jej zároveň jako „nejvyšší skutečnost“ ve všech ohledech přesahuje. Pro monistu Hartshorna je idea Boha vlastně obsahem celé metafyziky, protože uvažování o Bohu vrhá světlo na všechno ostatní, a proto poznání Boha, jakkoli třeba neúplné, je pro Hartshorna vposledku jediným adekvátním „organizačním principem“ veškerého života a myšlení. „Novoklasické“ filosofické pojetí Boha, které rozvádím v první části kapitoly, vyjadřuje podle Hartshornova přesvědčení to, co má pod pojmem „Bůh“ na zřeteli náboženská víra. V době, kdy už dávno není samozřejmé, že pojem Boha představuje jasnou a konzistentní ideu, může být Hartshornův pokus pokládán za objevený i těmi, kteří jeho premisy nesdílejí. Filosofické vyjádření zkušenosti či intuice víry nemůže být asi nikdy s touto zkušeností totožné, ale může její obsah vyjádřit v principu adekvátně. Hartshornův model, který v závěru této části srovnávám s Whiteheadovým, si zaslouží, aby byl hodnocen především z hlediska toho, jak se mu daří tento úkol splnit. Poté se zaměřuji na Hartshornovo specifikum – revizi a obranu Anselmova ontologického

argumentu pro Boží existenci. Ač je to jen dílčí problematika, kterou dialog s Hartshornem nemusí vůbec zahrnout, uvádí dobře do jeho myšlení a jeho argumentačních metod. Po nastínění celé problematiky i historie její interpretace vysvětlují, jak k ní přistupuje Hartshorne. On sám byl přesvědčen, že novoklasický teismus umožňuje Anselmův argument hájit jako filosoficky platný objev a vnímat jej jako klíč k logice každé adekvátní teistické argumentace.

Třetí kapitola je věnována konfrontaci Hartshornova projektu s modely a aspiracemi tří výrazných představitelů křesťanské myšlenkové tradice, s kterými cítil potřebu se vyrovnat. Byl to na prvním místě scholastický myslitel Tomáš Akvinský, tvůrce a hlavní představitel systému, k němuž se nemalá část dnešní teologie a náboženské filosofie stále hlásí, z Hartshornových současníků pak Paul Tillich a Karl Barth, koryfeje protestantské teologie dvacátého století. Nejedná se v mém podání o kritické systematické srovnání, ale o snahu ukázat, o co Hartshornovi v konfrontaci s nimi šlo. Na význam Hartshornova teismu pro teologii a rozhovor teologie s filosofií ukazuje podle mého i tato konfrontace, byť skutečným dialogem byla jen v případě vyrovnávání se s Tillichem. Barthovo dílo, zastupované jeho spiskem o Anselmovi, bylo pro Hartshorna výzvou především proto, že jeho autor v něm pro filosofickou teologii nevidí vlastně žádný prostor a tuto pozici vyjadřuje i interpretací tématu, které Hartshorne vnímá naopak jako klíčové pro své vlastní teze. Do tohoto „dialogu“ vstupují i ti, kdo tuto konfrontaci a její východiska nějak komentovali či interpretovali. V případě „tomistů“ jde o skutečný literární dialog s Hartshornem.

Čtvrtá kapitola dovádí celou prezentaci Hartshornova teismu k jejímu cíli – nástinu možností, které jeho pojetí skýtá pro rozhovor teistické filosofie, teologie a etiky, případně i dalších oborů, které vyjadřují nebo zahrnují určitou principiální reflexi světa a postavení člověka v něm. V této kapitole půjde hlavně o to, jak je tento význam už zčásti reflektován a hodnocen, jak jsou vnímány předpoklady takové relevance a jaké potence pro širší recepci procesuální

interpretace skutečnosti v jeho pojetí podle mého ještě má. V první části stručně pojednám o „procesuální teologii“, představující určitou praxi tohoto rozhovoru a zahrnující vedle hartshornovských badatelů i paralelní směry. Uvedu stručně teologii a christologii výrazného Hartshornem inspirovaného procesuálního teologa (Schuberta M. Ogdena), pokus (Franklina N. Gamwella) o hartshornovský základ morální teorie a podívám se, jak se na vztah filosofie a teologie dívá sám Hartshorne. V druhé části představím několik teologů, kteří se k nárokům či tvrzením procesuálního teismu stavějí kriticky. Zajímat nás budou především ti, kdo na typologickém spektru stojí blíže Barthovi, na Hartshornův pohled na vztah teologie a filosofie se dívají spíše skepticky, ale k rozhovoru s procesuálním teismem zůstávají otevřeni nebo se o něj sami nějak pokoušejí. V úvodu třetí části, která je tak trochu filosoficko-teologickým experimentem, připomenu roli, jakou má v Hartshornově vizi Ježíš Kristus, a položím si otázku, zda vize skutečnosti koncipující Boží působení jako nenásilné přesvědčování nekoresponduje zvláštním způsobem s teologií nenásilí. Krédem této teologie a teologické etiky je, že „cesta kříže“ není jen situační etická strategie, ale normativní způsob existence zjevující nezadatelný charakter vlastních Božích cest. Hartshorne sám žádné takové spojitosti neviděl, ale někteří hartshornovští badatelé pro metafyzický základ křesťanského pacifismu v Hartshornově vizi argumentují. Nabízí se tu možnost srovnat tento přístup s pohledy teologů, kteří sami a nezávisle na procesuálním teismu s metafyzickým základem důsledné teologie nenásilí počítají. Zde se ukazuje, že univerzalita procesuální vize není s partikularitou křesťanské vize v rozporu.

V *závěru* se pokouším o bilanci celého průzkumu a jeho výtěžků pro nové promýšlení vztahu teologie a filosofie a v té souvislosti uvádím předběžnou bilanci domácí protestantské diskuse na toto téma. I když názory na jejich vztah se liší, filosofický teismus whiteheadovsko-hartshornovské provenience umožňuje nahlédnout, jak i při rozlišení primárního zájmu obou disciplín nemusí jít o

výpovědi, které jsou zcela mimoběžné a mohou se proto nejen tolerovat, ale i doplňovat a korigovat. To umožňuje i nové promýšlení funkce „přirozené teologie“.

Volba témat i partnerů diskursu v tomto pojednání, jež chce zájem o Hartshornovo dílo iniciovat, musela být nutně selektivní. V každé kapitole odkazují k tématům či myslitelům, na něž se v této práci nedostalo.

I. Whitehead a Hartshorne

1. Alfred North Whitehead 1861 - 1947

Procesuální filosofie či filosofie „dění“ chápe veškerou skutečnost jako stále probíhající časoprostorový proces a v této celostnosti se jej pokouší reflektovat. Charles Hartshorne uvádí celkem sedmnáct filosofických předchůdců moderního procesuálního myšlení a k tomu ještě řadu dalších možných kandidátů.¹⁰ My se vzhledem k našemu tématu omezíme na procesualitu whiteheadovské ražby. I pro její filosofickou identifikaci se však nabízí jak užší, tak i širší perspektiva. V užším pojetí jde o pokračování v tradici „organistické“ filosofie,¹¹ v tom širším bychom mohli mluvit o celé hérakleitovské tradici (či odkazu) „nesubstančního“ myšlení, kladoucí důraz na časovou a vztahovou podstatu skutečnosti. O originální analýzu takto vnímané skutečnosti se svým dílem pokusil právě původem britský filosof Alfred North Whitehead.

1. 1. Život a dílo

Alfred North Whitehead se narodil r. 1861 v Ramsgate v jižní Anglii, v rodině anglikánského faráře.¹² Jako jinoch si buď už z domova nebo vlivem věhlasné církevní školy v Sherbornu, v níž byl od svých

¹⁰ Ch. Hartshorne, „Ideas and Theses of Process Philosophers“, in: TPP 100–103. Zahrnuti jsou všichni, k jejichž odkazu se Hartshorne nějak hlásí (buddhisté, Fausto Socinus, Fechner, Lequier, Peirce, Boutroux, Bergson, Montague, Berďajev a samozřejmě Whitehead), ale také třeba Hume, Schelling, Marx, James, Nietzsche či Dewey). Mezi kandidáty najdeme např. Hegela, Heideggera, Teilharda de Chardina a některé východní myslitele. Hartshorne, který pečlivě rozlišuje, kdo se s kým v tom či onom shoduje, ostatně soudí, že až na několik výjimek je celá pokantovská spekulativní filosofie „procesuální“.

¹¹ K ní se řadí např. australsko-britský filosof Samuel Alexander, britský etolog a psycholog Conway-Lloyd Morgan, jihoafrický státník a filosof Jan Smuts či francouzský filosof Henri Bergson.

¹² Cenné životopisné údaje podává Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, Vol. I: 1861–1910, Baltimore 1985 a Vol. II: 1910–1947 (ed. J. Schneewind), Baltimore 1990. Whitehead sám publikoval své „Autobiographical Notes“. Viz P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Illinois 1941, 3–14. Přetištěny byly v jeho *Essays in Science and Philosophy*, London 1948, 7–15. V českém překladu (F. Marka) vyšly ve výboru z tohoto sborníku pod názvem *Matematika a dobro a jiné eseje*, Praha 1968, 5–18.

čtrnácti let vychováván a formován, osvojil určitou podobu evangelikální zbožnosti. S ní přichází v roce 1880 na studia na univerzitě v Cambridge. Zde studuje především matematiku, kterou zde také později spolu s geometrií a mechanikou na Trinity College sám přednáší, a to celých třináct let. Traduje se o něm, že na univerzitě svobodně a otevřeně hovořil o svém zájmu o náboženství, zejména o zahraniční misii. Tato orientace ho ovšem nevedla do nějakého užšího kontaktu s evangelikálními kruhy univerzity, neboť v téže době téměř konvertoval ke katolictví, především díky vlivu osobnosti kardinála Newmana.

Počátkem 90. let však začíná toto náboženské zaujetí opadat, a to ironicky zrovna ve chvíli, kdy se rozhodl studovat také teologii. To vysvětluje, proč toto své studium, které mu při jeho zaneprázdněnosti všelijakými jinými zájmy zabralo osm let, ukončil se zjevným pocitem úlevy. Teologie mu tehdy zřejmě neskýtala ani duchovní, ani intelektuální uspokojení. (Hned po poslední zkoušce zašel za jedním cambridžským knihkupcem a na místě mu veškerou svou teologickou literaturu odprodal. Nejspíš neměl vůbec v úmyslu se tohoto předmětu kdykoliv znovu dotknout.) Po zbytek svých cambridžských let, jako i v řadě let následujících, byl podle svého žáka a spolupracovníka Bertranda Russella „zcela určitě a rozhodně náboženským agnostikem.“

Whitehead si získal světovou proslulost už jako matematik a do povědomí odborné i širší akademické veřejnosti se zapsal především jako spoluzakladatel moderní matematické logiky.¹³ V roce 1911 odešel jako padesátiletý přednášet svou specializaci na University College v Londýně a od roku 1914 působil deset let jako profesor aplikované matematiky na londýnské Imperial College. Jeho badatelské dílo zahrnuje i práci o teorii relativity, kterou koncipoval a

¹³ Vrcholným dílem z tohoto období jsou *Principia mathematica*, sepsaná ve spolupráci s Bertrendem Russellem a interpretující matematiku jako logiku. Logicko-matematická provenience je patrná i ve Whiteheadově filosofii, včetně té pozdní. Platí to nepochybně o jeho teorii propozic, která se stala zdrojem a inspirací některých pokusů o procesuální hermeneutiku. Srov. William A. Beardslee, „Recent Hermeneutics and Process Thought“, *Process Studies* 12 (1982), 71.

předložil jako alternativu k teorii Einsteinově. S rostoucím zaujetím se však zabýval už také jinými vědními odvětvími, jako je fyzika, logika a především filosofie přírody, stálou pozornost věnoval i historii, estetice a klasické filosofii (zevrubně se seznamoval především s dílem Platóna, Huma a Kanta). První filosofická díla publikuje Whitehead na přelomu dvacátých let. Rozvíjí v nich svou filosofii přírody inspirovanou převratnými vědeckými objevy té doby.¹⁴ Ve všech těchto disciplínách dosáhl mimořádné erudice. Jeho vědecko-publicistická činnost tak bývá zpravidla dělena do tří období: Od r. 1898 práce z oboru algebry a matematické logiky, korunované v letech 1911–1913 dílem *Principia Mathematica*.¹⁵ Poté je to převážně fyzika, včetně děl o filosofii fyziky, nakonec pak všezahrnující a všeusoustavňující metafyzika. Hranice mezi jednotlivými periodami lze však sotva stanovit, už i proto, že u Whiteheada lze sledovat nejen přirozené prolínání, ale i postupnou kumulaci všeho vědění.

Když v roce 1924 přijal nabídku profesury filosofie na harvardské univerzitě, bylo to překvapivé především proto, že mu už bylo 63 let a blížil se jeho penzijní věk. Jinak to však zapadalo do jeho celkové intelektuální a badatelské formace. Amatérsky filosofuje už od svých pětadvaceti, kdy se stal v Cambridge členem konverzačního spolku „Apoštolé“. Už zde (podle zápisů ze schůzek spolku) upřednostňoval metafyziku přede všemi „redukujícími“ systémy. Byl tu jediným matematikem, který se zajímal o obecné ideje. Vysoko hodnotil změnu, napětí, dobrodružství, rozmanitost věcí a kvalit; proti faktům zdůrazňoval pocity (pokládal je za kognitivní); odmítal uniformitu a status quo, zároveň však nepřipouštěl žádné kritérium pokroku.¹⁶

Během své londýnské kariéry snil o metafyzice syntetizující mysl a přírodu, hodnoty a fakta. Cílem filosofie bylo podle něho „dosažení

¹⁴ Sem patří *The Organization of Thought*, London 1917, *An Enquiry Concerning the Principle of Natural Knowledge*, Cambridge 1919, *The Concept of Nature*, Cambridge 1920, a *The Principle of Relativity with Application to Physical Science*, Cambridge 1922.

¹⁵ *Principia Mathematica*, I–III, Cambridge 1910–13.

¹⁶ Srov. Victor Lowe, „Alfred North Whitehead: A Biographical Perspective“, WPB, 21–33.

sjednocujícího konceptu, který by v náležitých vzájemných vztazích zahrnul vše, co lze poznat, cítit, prožít.“¹⁷ Svou filosofii přírody doufal jednou vtělit do komplexnější metafyzické studie. V knize *Výzkum principů přirozeného poznání* vyjadřuje myšlenku, že spojitost věcí není jen něčím, co nastane, ale představuje přímo skelet aktivního procesu vznikání (becoming), který je jak komplexem předmětů, tak i produktem jiných dějů (becomings).¹⁸ Zájem o metafyziku prohloubily i válečné zážitky, inspirovala ho však nepochybně i díla Samuela Alexandra, Williama Jamese či Henriho Bergsona. Také nové vědecké poznatky, objevy a teorie tu sehrály svou roli. Do Ameriky už přicházel jako teista. Od jeho agnosticizmu ho (podle názoru jeho dětí – ale i Bertranda Russella) odvrátilo násilí a hrůzy války (především smrt jeho devatenáctiletého syna Erika, letce). Ke klasickému křesťanství – s vírou ve všemohoucího Boha – se však nevrátil. V *Dialogích* prozradil náklonnost k unitářství,¹⁹ ale nechtěl být zřejmě spojován s žádnou konfesí. Idea Boha mu souzněla s dobrotou a pravdou, přede všemi hodnotami však (údajně pod vlivem své manželky) upřednostňoval krásu.

V Americe začíná budovat filosofický systém znamenající převrat v epistemologii, ve filosofické kosmologii a ve spekulativní filosofii vůbec a představující novou konceptuální alternativu pro všechny vědecké obory, včetně teologie.²⁰ Jeho působení se setkalo s velkým úspěchem, a proto poté, co mu na katedře filosofie na Harvardu vypršela pětiletá smlouva, mohl pokračovat v přednáškové činnosti až do svého odchodu na odpočinek v roce 1937. Byl oblíbeným učitelem – na Harvardu i jinde – byl však tak trochu solitér a společnost přátel příliš nevyhledával. Neměl ani oficiální pohřeb a jeho manželka podle jeho přání zničila po jeho smrti v roce 1947 jeho nepublikované rukopisy i korespondenci.

¹⁷ *The Concept of Nature*, 2.

¹⁸ *An Enquiry*, 201n.

¹⁹ Lucien Price (ed.), *Dialogues with Alfred North Whitehead*, London 1954, 353.

²⁰ O průběhu a rozsahu tohoto vlivu informují zevrubně John B. Cobb a David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, 169–185.

Whitehead byl zevrubně seznámen s filosofickým odkazem minulých generací, a i když celou evropskou filosofii označil za „řadu poznámek k Platónovi“,²¹ myšlenkové dědictví, z něhož vydatně čerpal a na něž navazoval, bylo velmi obsáhlé. K tomu v nemalé míře přistupovaly i poznatky současné vědy. Přesto nebyl pouhým eklektikem; jeho filosofické dílo je spíše systematickým přehledem a „shrnující formulací“ originálních postřehů, přinášejících zástupem filosofických a náboženských myslitelů minulosti a filosofů-vědců mezi jeho současníky.

Whiteheadova přelomová filosofická díla, na nichž je patrné, jak se formovala jeho kosmologická vize, vznikala až v druhé polovině dvacátých let. Jsou to *Věda a moderní svět*,²² *Náboženství ve vývoji*²³ a především jeho kompletní a definitivní formulace této vize, vycházející z jeho proslulých Giffordských přednášek z let 1927–1928, *Proces a skutečnost*.²⁴ Vyvráslou podobu jeho filosofie reprezentují další dvě pozoruhodná díla – mnohem čtivější než jeho *magnum opus* – *Dobrodružství idejí*²⁵ a *Způsoby myšlení*.²⁶ Dílčí studie z té doby představují tituly *Symbolismus, jeho význam a účín*,²⁷ *Funkce rozumu*,²⁸ *Cíle vzdělání a jiné eseje*,²⁹ *Příroda a život*³⁰ a *Eseje o vědě a filosofii*.³¹

Klíč k Whiteheadově filosofii je třeba hledat v její motivaci. Tou byla bezesporu snaha o překonání aristotelsko-karteziánské

²¹ PR, 39. Všechny citáty z Whiteheadova *Procesu a skutečnosti* vycházejí z opravené edice tohoto jeho klíčového díla z roku 1978.

²² *Science and the Modern World*, New York 1925. Slovenský překlad *Věda a moderní svět* (přel. J. Bodnár), Bratislava 1989, připojuje i poslední dvě kapitoly z *Modes of Thought*.

²³ *Religion in the Making*, New York 1926.

²⁴ *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1929.

²⁵ *Adventures of Ideas*, New York 1933. V českém překladu jako *Dobrodružství idejí* (přel. Z. Bigl), Praha 2000.

²⁶ *Modes of Thought*, New York 1938.

²⁷ *Symbolism, Its Meaning and Effect*, New York 1927. V českém překladu jako *Symbolismus, jeho význam a účín* (přel. V. Zuzka), Panglos, Praha 1998.

²⁸ *The Function of Reason*, Boston 1929.

²⁹ *The Aims of Education and Other Essays*, New York 1929.

³⁰ *Nature and Life*, Cambridge 1934. Později přetištěno jako dvě závěrečné kapitoly knihy *Modes of Thought*.

³¹ *Essays in Science and Philosophy*, New York 1948. Český výbor z této sbírky vyšel jako *Matematika a dobro* (přel. F. Marek a L. Hejdánek), Praha 1968.

„substanční“ ontologie a humeovsko-kantovské „noetické skepse.“ Jeho vlastní kosmologická ontologie je programově „nesubstanční“ a nedualistická a ve své podstatě je rozvinutou epistemologickou teorií. Řada Whiteheadových dílčích rozprav, např. jeho teorie percepce, představuje zevrubnou kritiku východisek, která stojí v pozadí čistě fenomenologických, antimetafyzických a nereferenčních teorií jazyka a jeho vztahu ke skutečnosti.

1.2. Pojem metafyziky

Whiteheadova kosmologická vize je pokusem o zachycení celku jsoucná, přichází tedy s podobným nárokem jako tradiční metafyzika. Pojem metafyziky je dnes však z různých stran problematizován, v neposlední řadě proto, že nárok lidské mysli obsáhnout skutečnost jako takovou bývá pokládán za dávno překonanou ambici. To je příčinou toho, proč takto orientované myšlení je často v akademických kruzích apriorně odmítáno či ignorováno. Nesouvisí to zdaleka jen s nástupem filosofické postmoderny, neboť možnost jakékoli spojitosti vědy a metafyziky vyloučil již Immanuel Kant.³² Fenomenologie základní východiska této kritiky v podstatě přejala a existencialismus je vyjádřil antropologickým zúžením své reflexe a revizí celé ontologické otázky. I ostatní dnes převažující filosofické školy se netají svou nedůvěrou vůči systematizující racionalitě, která si v nějakém smyslu nárokuje totální platnost nebo vůbec předpokládá univerzalitu logické argumentace .

Je však zřejmé, že toto antimetafyzické zaujetí má povýtce na zřeteli ono „klasické“ pojetí, vycházející z parmenidovské orientace řecké filosofie, v níž došlo k upřednostnění „bytí“ na úkor „dění“ a „absolutního“ na úkor „relativního“ a jejímiž základními kameny byly „substance“ a „esence“. Whiteheadovská metafyzika představuje naproti tomu jakousi rehabilitaci oné zatlačené orientace hérakleitovské, podle níž je všechna skutečnost v pohybu a všechny

³² Immanuel Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež bude moci vystoupiti jako věda* (přel. G. Zába), Praha 1916.

věci jsou v každém okamžiku „nové“. Whitehead byl proto také přesvědčen, že díky této zásadní změně není již apriorní odmítání metafyziky na místě.

Procesuální teolog David Griffin, který interpretuje Whiteheadovo myšlení jako typ „konstruktivního“ či „rekonstruktivního“ postmodernismu, dokládá, proč se nejrozšířenější definice metafyziky na procesuální vizi nehodí. Nevyhovuje kantovské pojetí metafyziky jako pokusu mluvit o tom, co je mimo každou zkušenost, ani líčení metafyziky jako přístupu, který musí kvůli koherenci systému konkrétní zkušenost nutně znásilňovat. Nehodí se však ani „naturalistický“ výklad, podle něhož je metafyzika nutně ve vleku přírodovědy. Vždyť Whiteheada vedla jeho analýza naopak k závěru, že naše zkušenosti jsou vždy také *hodnotové*. A v jeho případě neplatí ani odmítnutí metafyziky pro její údajný nárok poskytovat jistotu, protože pro Whiteheada je metafyzický systém z principu provizorní hypotézou, jakýmsi „experimentálním dobrodružstvím“, a dokonce říká, že sebemenší náznak dogmatické jistoty o definitivnosti nějakého pohledu je „důkazem hlouposti“. Podobně chybný je předpoklad, že metafyzika je nutně „fundacionalistická“, že hledá jakási základní přesvědčení („basic beliefs“), na něž lze všechno zredukovat. V čem se „procesuální postmoderna“ podle Griffina s převládajícími přístupy rozchází, je otázka možnosti celostního pohledu na skutečnost. Někteří ji vylučují (ať už mluví o *grand récit*, metanarativu či nějakém jiném „meta-“) jako ideologickou snahu vnutit jiným svou vlastní představu. Procesuální postmoderna si je vědoma, že snaha o celkový pohled může být někdy zaujatá a může zahrnout určitá zkreslení, avšak závěr, že sám pokus o celostní vidění je veden nějakými hegemonickými záměry, je třeba odmítnout. Nic nemůže deklarativně zrušit základní lidskou potřebu příběhů a narativ pro orientaci ve skutečnosti jako celku.³³ Popírat v teorii

³³ D. R. Griffin, „Reconstructive theology“, in: Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology*, Cambridge 2003, 98–108. Podle Griffina jde o rozdíly dané rozdílností pohledů na to, v čem vlastně moderna selhala. Někteří kritici jí předhazovali racionalistické aspirace, Whitehead viděl její

ideje, které jsou nutnými předpoklady praxe, je podle Whiteheada antiracionální, protože je to explicitní popírání toho, co je implicitně zastáváno. Whitehead výslovně odmítá myšlenku, že metafyzické myšlení začíná u principů, které jsou samy o sobě jasné, zřetelné a jisté.³⁴

Podle Hartshorna, který se touto problematikou zabývá nejsoustavněji, je metafyzika v podstatě diskusí o tom, co je a co není „skutečné“. Nesplývá mu tedy se spekulací o tom, co je „za“ fyzickým světem: i „fyzické“ je tu zahrnuto. Metafyzika myšlení je v tomto pojetí totožná s elementární reflexí, jíž nelze vlastně uniknout. Nic nelze, říká Hartshorne, vidět ve správné perspektivě, pokud se nejedná o *metafyzické*, všezahrnující vidění. Sám proto metafyziku definuje jako „pokus popsat nejobecnější aspekty (lidské) zkušenosti, abstrahovat od všeho, co je v námi vnímané oblasti nějak zvláštní, a podat o tom všem co nejjasnější a nejpřesnější zprávu“.³⁵ To znamená, že v metafyzické dedukci nejde o to, uvést obsah toho, co je už (objektivně) jisté, ale o to, uvést smysl zkusmého popisu toho, co je ve zkušenosti „metafyzicky ultimativní“, a to tak, abychom mohli posoudit, zda tyto deskripce zachycují ono „ultimativní“ přiměřeně. Axiomy jsou tu postulovány jako otázky, jejichž plný smysl nám může zodpovědět jen dedukce důsledků všech možných odpovědí. Zřejmost tedy není východiskem, nýbrž cílem celého zkoumání. Metafyzické úvahy jsou tak hledáním „nutných“ (kategoriálních) pravd, které jsou exemplifikovány v každé zkušenosti (ba dokonce v každém možném univerzu). Žádná zkušenost je nemůže popřít, naopak, každá je musí ilustrovat.³⁶ To v podstatě souhlasí s Whiteheadovým výměrem „spekulativní filosofie“: „Spekulativní filosofie je snaha vypracovat koherentní, logický a nezbytný systém obecných idejí, který by byl s to interpretovat každý element naší zkušenosti. Interpretace v tomto

problém naopak v jejím „antiracionalismu“. Racionalismus chápal jako hledání koherence těch idejí, jež v praxi nevyhnutelně předpokládáme jako kritéria toho, co děláme.

³⁴ *The Function of Reason*, 49.

³⁵ RSP, 175.

³⁶ LP, 285.

smyslu znamená, že všechno, čeho jsme si vědomi jako toho, z čeho se těšíme, co vnímáme, volíme nebo na co myslíme, bude mít povahu partikulární instance obecného schématu. Filosofické schéma by tak mělo být koherentní a s ohledem na svou interpretaci také aplikovatelné a adekvátní. Aplikovatelné tu znamená, že jisté druhy zkušenosti tak interpretovatelné jsou, a adekvátní znamená, že není takových zkušeností, které tuto interpretaci neunesou.³⁷ Filosofie se ze svého vlastního principu musí vztahovat k celku reality – a toto vztahování musí být kognitivní: musí být podnikáno s úkolem poznání – byť nijak konečného nebo úplného. Jinak filosofie rezignuje na svůj nejvlastnější úkol.³⁸ Whitehead i Hartshorne ovšem věděli, že filosofie nemůže doufat, že se jí podaří podat konečný a konzistentní počet ze všech věcí. Něčemu takovému brání již nedostatečnost naší řeči.³⁹

Tihu filosofické konfrontace s antimetafyzickými postuláty nesl dlouho Hartshorne sám, pak v ní pokračovali někteří jeho žáci, především Schubert M. Ogden.⁴⁰ Ogden se střetává i s dnes rozšířenou kritikou „předmětného“ („objectifying“) myšlení, s níž je apriorní odmítání metafyziky zpravidla spojeno.⁴¹ Možnost „nepředmětného“ („nonobjectifying“) myšlení je podle Ogdena iluze, která je v protikladu se skutečnými myšlenkovými pochody myslícího individua. Zde se Ogden dovolává Bultmannova rozlišování mezi

³⁷ PR, 3. Rozdíl je asi jen v tom, že Hartshorne, který spekulativní filosofii nazývá „nekontingentním jádrem metafyziky“, charakterizuje neexemplifikovatelnost jako logickou nedůslednost. K Hartshornově metodologii viz s. 55nn.

³⁸ Hartshorne rád připomíná, že všechny dnešní rádobí „nemetafyzické“ filosofie jsou samozřejmě metafyzické též, jen z toho nevydávají počet a svou programovou „nemetafyzičností“ pouze prozrazují, že utíkají od nejvlastnějšího úkolu filosofie.

³⁹ „Dekonstruktivismus,“ říká Hartshorne, „má částečně pravdu, když tvrdí, že jazyk je nedokonalý nástroj.“ (Ch. Hartshorne, „A Reply to My Critics“, PChH 655.)

⁴⁰ Schubert M. Ogden, „Theology and Metaphysics“, *Criterion* 9 (1966), 15–18; „The Criterion of Metaphysical Truth and the senses of ‚Metaphysics‘“, *Process Studies* 6 (1976), 17n; „Linguistical Analysis and Theology“, *Theologische Zeitschrift* 33 (1978), 317–325 aj.

⁴¹ „Theology and Objectivity“, in: týž, *The Reality of God*, 71–98; „Der Begriff der Theologie bei Ott und Bultmann“, in: J. M. Robinson a J. B. Cobb, Jr. (eds.), *Der spätere Heidegger und die Theologie* (Neuland in der Theologie, Band 1), Zürich/Stuttgart, 187–205. Viz též níže str. 318.

„reflexí“ a „zážitkem“.⁴² Reflexe užívá obecných pojmů, a proto nutně objektivizuje. Jde tedy jen o to, které reflektivní myšlení „objektivizuje“ přiměřeněji, tj. v pojmech, které lépe vystihují povahu reflektované zkušenosti a činí tak konzistentně vůči vlastní metafyzické pozici. Proti někdejšímu Wittgensteinovu výsledku, že „o čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet“,⁴³ Ogden prohlašuje, že reflektovatelnou zkušenost, kterou nelze vyjádřit zcela jednoznačně, je třeba vyjádřit pomocí analogie. Současné filosofii vytýká, že je fragmentární a vyklízí tak pole tradiční filosofické reflexe. Filosofie, která se programově nechce vztahovat kognitivně k celku skutečnosti, rezignuje na své nejvlastnější poslání. I Ogden proto pokládá snahu uniknout před metafyzikou za iluzorní, neboť každá reflexe již předpokládá určitou metafyzickou pozici. To platí jak o fenomenologii či existencialismu, tak o lingvistické analýze. Heideggerovi se relativizací ontologie a noetiky postavené na dichotomii subjektu a objektu podařilo dospět k novému chápání bytí i myšlení. Postavil se proti tendenci přeceňovat abstraktní myšlení a pouhý pojem již pokládat za vlastní metafyzickou realitu. Ale ani toto myšlení neuniká objektivizaci, která má svůj systém, pouze tuto skutečnost poněkud zatemňuje.⁴⁴

Je tak zřejmé, že nedorozumění se týká především samotného pojmu metafyziky a že bez určitého vyjasnění jeho obsahu v konkrétním stanovisku, které je užívá, není dialog o přiměřenosti či přednosti té které filosofické konceptuality možný. Proto stojí za pozornost, že nověji dochází i v evropské reflexi k rozlišování v předmětu sporu. Reiner Wiehl, jehož předmluva k německému překladu Whiteheadových *Dobrodružství idejí* je pokládána za nejvlivnější uvedení procesuálního myšlení do německého prostředí,

⁴² Srov. R. Bultmann, „Zur Frage der Entmythologisierung: Antwort an Karl Jaspers“, in: H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos III*, Hamburg 1954, 49–59.

⁴³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha 1993, 169.

⁴⁴ Ogden se však domnívá, že událostní a dynamický pojem „bytí“ přibližuje existencialistům procesualistům a nevylučuje procesuální konceptualizaci Heideggerovy pozice. Srov. „The Temporality of God“, in: *The Reality of God*, 153, „Der Begriff der Theologie“, 204. Hartshorne zde Ogdena (s odkazem na Heideggerovy poznámky v *Sein und Zeit*) podporuje. Viz PT 97.)

připomíná, že Whiteheadova metafyzika není návratem k německému idealismu, ale pokusem o univerzální teorii syntézy, o jakousi „meta-teorii“, která tím, že není uzavřeným systémem, ale vlastně jen jakýmsi otevřeným schématem, umožňuje sjednocení různých syntéz. Systém pochopený jako schéma sice nevyklučuje platnost, ale vylučuje apriorní platnost. Whiteheadův „princip relativity“ a jeho „ontologický princip“ umožňují spojit konečnost specifické racionality a nekonečnost procesu bytí. Rozum sám je u Whiteheada stále v procesu hledání větší generalizace a tak překračuje každé schematizující spojení univerzálních kategorií. Jednota rozumu předpokládá korelaci, jde však vždy o celek, který je ve své konečnosti definován z měnícího se historického stanoviska. Tak Whiteheadův hypotetický kategoriální systém překonává podle Wiehla protiklad mezi konečností rozumu a dějinami, který je z předpokladů absolutního idealismu neřešitelný.⁴⁵ Německý systematický teolog Michael Welker pokládá Whiteheadův metafyzický projekt za svého druhu „kontaktní teorii“ pro komunikaci mezi přírodovědeckým, filosofickým a náboženským myšlením na straně jedné a „zdravým rozumem“ (common sense) na straně druhé.⁴⁶

1.3. Vývoj Whiteheadova celostního pojetí skutečnosti

Jak jsem již uvedl, v poslední fázi Whiteheadovy vědecké kariéry se jeho myšlení o přírodě a o vědě transformovalo v komplexní kosmologickou vizi. Jen pár let výuky na Harvardu mu stačilo k formulaci filosofického systému, jehož základem je přesvědčení, že veškerou realitu charakterizuje časovost a proces. Whitehead jej nazval „filosofií organismu“. V knihách vycházejících z jeho veřejných přednášek představil postupně „systém světa, podle něhož je základním faktem veškeré existence určitý proces seberealizace,

⁴⁵ R. Wiehl, „Einleitung in die Philosophie A. N. Whiteheads“, in: A. N. Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt/Main 1971, 7–71.

⁴⁶ M. Welker „Entwicklungstendenzen der systematischen Theologie in den USA“, *Verkündigung und Forschung* 1/1993, pozn. 3. Srov. H. Reitzová, „Biblical and Cosmological Theology: A Process View of their Relatedness“, *Encounter*, 36, 1975, 407–432.

vyrůstající z předchozích procesů a přidávající světu nový puls individuality a novou hodnotu“.⁴⁷

Dvě série Lowellových přednášek mu umožnily zpracovat to, co musí celostnímu metafyzickému projektu předcházet. V první z nich, historické prezentaci a kritice moderního vědeckého materialismu, která tvořila základ jeho knihy *Věda a moderní svět*, představil generalizace vycházející z oblasti *fyziky*. Už zde je zahrnuta říše „možného“. Nové se vynořuje díky tomu, že „prehenze“⁴⁸ zahrnuje i jiné skutečnosti než ty, které charakterizovaly předcházející události. Místo jednoduché lokace nastupují také vektorové vztahy a „pole“.

Druhá linie Whiteheadových generalizací vychází z oblasti *náboženského* prožitku. Ten byl už delší dobu předmětem jeho zájmu. Ačkoliv to částečně už proniklo do posledních kapitol publikované podoby oné první přednáškové řady, naplno se tomu věnuje až v přednáškové řadě, která vyšla knižně pod názvem *Náboženství ve vývoji*. To, že Bůh je zde pojat jako nezadatelný prvek pro koherentní vztah mezi aktuálním a potenciálním, a to, že formální charakteristiky pojmu Boha připodobňuje těm, které charakterizují každou aktuální entitu, neznamená, že nejde o náboženskou kategorii. Po generalizacích z oblastí vědy a náboženství přichází ještě nástin jeho *epistemologie*. Podává jej ve své studii *Symbolismus, jeho význam a účín*, v níž navazuje na Humeovu kritiku smyslové percepce a ukazuje, že vnímání prostřednictvím smyslů (sense-perception) představuje pouze povrchní část naší zkušenosti, nikoliv část základní.

Poté přichází jeho definitivní metafyzické schéma v podobě Giffordských přednášek, nazvaných *Proces a skutečnost*. Název byl zřejmě vybrán jako kontrast k Bradleyovu *Jevu a skutečnosti*,⁴⁹ aby naznačil fundamentální odlišnost jeho filosofické pozice od idealismu a jiných škol vycházejících z Kanta. Metafyzika přírody jde vědomě proti post-kantovské filosofické tradici, pro niž příroda nemůže být

⁴⁷ Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, Baltimore 1966, 34n.

⁴⁸ O Whiteheadově terminologii viz níže.

⁴⁹ Francis H. Bradley, *Appearance and Reality*, London 1876.

předmětem filosofického zkoumání. Výraz „proces“ vyjadřoval základní ontologickou tezi této metafyziky i kontrast vůči ontologickým pojetím těch metafyzik přírody, které odmítal. Metodologicky tu Whitehead nezapře matematika, jeho dedukce jsou však filosofické. Sleduje singulární koncept univerza, v němž tvoří všechny ideje přirozený kruh, z něhož nemůže nic vypadnout bez toho, že by se tím narušila koherence všeho ostatního. Ideál spekulativní filosofie, že „její pojmy si nelze jeden od druhého odmyslet“, se tu setkává s kosmologickým principem, že „proces či konkrese (concrecence) kterékoli aktuální entity zahrnuje všechny ostatní mezi svými komponentami.“⁵⁰ Dalším originálním faktorem (probíraným však už v *Symbolismu*) je analýza charakteristik lidské pospolitosti. Na to naváže jeho nauka o kauzálním dědictví v personálně utříděné societě.

Dění a vztahová spojitost

Whitehead chápe veškerou skutečnost jako organickou síť sociálních procesů tvořící vzájemně provázaný celek, jenž je stále na cestě ke svému cíli. Termín *proces* či *dění* proto vyjadřuje jen jeden ze dvou aspektů toho, co je pro toto pojetí skutečnosti specifické: To, že vše je v neustálém pohybu, v kontinuální události proměny, že analýza zkušenosti nezaznamenává žádná konstantní, stabilní jsoucna, a že to, co označujeme „trváním“ a „identitou“, jsou jen konvenční deriváty či abstrakce. Vedle toho tu má zásadní význam i aspekt vztahové *spojitosti* (relativity), souvztažnosti, propojenosti všeho se vším, kdy veškeré entity se k sobě navzájem vážou v poutech jakési univerzální „sympatie“. Procesy, jimiž jsou tyto entity ustavovány, nejsou uzavřené a izolované, neboť všechny věci jsou neustále ovlivňovány zbytkem věcí, a to i tam, kde my vnímáme především jednotlivost a odlišnost.

⁵⁰ PR, 3; 7.

1.4. Základní pojmy a kategorie

Zkušenost

Whitehead se ke svému kategoriálnímu systému dostává postupným pročišťováním morfologické analýzy „zkušenosti“, jak o ní mluví ve své definici spekulativní filosofie. Protože zkušenost (experience) hraje u Whiteheada centrální roli, je na místě si připomenout, že v angličtině tento výraz neoznačuje jen něco minulého, ale i to, co zpravidla vyjadřujeme výrazy jako „prožitek“ nebo „zážitek“. Právě tento význam u Whiteheada převažuje.⁵¹ Spekulativní filosofie představuje podle jeho definice rámec, v němž může být každý prvek takto pojeté zkušenosti interpretován.⁵² Jediným „ospravedlněním“ každého myšlení je objasnění, jež je jím poskytováno bezprostřední zkušenosti, přičemž výchozím bodem tohoto objasnění je „analytické pozorování jednotlivých komponentů, z nichž se tato zkušenost skládá“.⁵³ Filosofii je proto třeba chápat jako racionalizaci lidské zkušenosti, jejíž požadavek je zakotven v bezprostřední intuici racionální povahy univerza.⁵⁴ Filosofie nemůže chtít zůstat u induktivního empiricismu, musí se odvážit spekulace. Máme-li jakékoliv zkušenosti porozumět, musíme ji uchopit systematicky a k tomu je potřeba teorie. „Není holých, v sobě samých spočívajících skutečností, které by mohly být uchopeny »přímo«, a nikoliv tedy právě jen jako elementy určitého systému.“⁵⁵ Aby však taková teorie mohla být interpretací dané zkušenosti, musí být ze své podstaty její „generalizací“, kdy každý

⁵¹ Klasickým místem, kde Whitehead vykládá své pojetí zkušenosti, je oddíl o „filosofické metodě“ v jeho *Dobrodružství idejí*. Abychom objevili některé významnější kategorie, pomocí nichž bychom mohli klasifikovat nekonečně rozmanité složky naší zkušenosti, musíme se dovolat dokladů, vztahujících se ke každé škále událostí. Nic nelze opomenout: zkušenost opilosti ani zkušenost střízlivosti, zkušenost spánku ani zkušenost bdění, zkušenost netečnosti ani zkušenost ostražitosti, zkušenost sebevědomí ani zkušenost sebezapomnění, intelektuální zkušenost ani tělesnou zkušenost, náboženskou zkušenost ani skeptickou zkušenost, ... zkušenost jasnou ani zkušenost nejasnou, zkušenost normální ani zkušenost nenormální.“ (DI 222n.)

⁵² PR, 3; DI 219.

⁵³ PR, 4.

⁵⁴ PR, 24.

⁵⁵ PR, 14.

jednotlivý případ zkušenosti (v její druhové rozmanitosti) je vlastně „instancí“ obecného schématu.⁵⁶

Některé z kategorií získané morfologickou analýzou zkušenosti představují základní faktory Whiteheadovy celostní vize (kreativita, aktuální entity, věčné objekty, Bůh), důležité jsou však i mnohé další.⁵⁷

Kreativita

Jedním z nejzákladnějších principů, které Whiteheadova analýza odkrývá, aby je aplikovala na veškerou skutečnost, je princip *kreativity*. Jde o princip „tvůrčí syntézy“, charakterizující vznik každé aktuální entity (a tudíž všechno dění), princip, který v celkovém schématu svým způsobem nahrazuje tradiční „substanci“. V této tvůrčí syntéze se to, co je svou povahou mnohé (rozmanité a dané nespojitě), sjednocuje, aby vytvořilo novou jednotku, jejímž prostřednictvím se toto mnohé rozšiřuje či navyšuje („many becomes one and is increased by one“).⁵⁸ V *Procesu a skutečnosti* je kreativita představena (spolu s „mnohým“ a „jedním“) jako „základní“, resp. „nejvyšší“ či „konečná“ (ultimate) kategorie.⁵⁹ Podstatné je, že kreativita není nějaká entita s vlastním charakterem, nýbrž právě princip, stále se opakující dění, k němuž dochází prostřednictvím konkrétní aktuální entity: Ta je jeho instancí. Proto nemůže být představen nebo objasněn prostřednictvím něčeho jiného (základnějšího). Přitom je to kategorie, které nic „neuniká“, celé univerzum je tvořeno jejími „produkty“. Kritikové namítají, že kreativita je tím pádem vlastně primárnější kategorie než sám Bůh, ale to je zkreslení: Kreativita Boha nepředchází, ale provází.⁶⁰

⁵⁶ PR, 3.

⁵⁷ Nejlepším glosářem Whiteheadových pojmů je Cobbův *Whitehead Word Book* (Claremont 2008).

⁵⁸ PR, 21.

⁵⁹ PR, 21. Celé schéma základních kategorií je explikováno na s. 18–30.

⁶⁰ I v klasickém biblickém podání se neříká, že na počátku Bůh stvořil „tvoření“, nýbrž že stvořil konkrétní skutečnost: „nebe a zemi“. Podle Hartshorna lze na otázku, zda vzhledem k deklarované ultimativnosti kreativity nejde o nějakého „boha“ za Bohem, odpovědět přirovnáním tohoto principu k aristotelskému pojmu „bytí“. I to má různé roviny. Ani Whitehead nechce ztotožnit tvůrčí aktivitu jen s vlastním Božím tvořením. (Srov. Ch. Hartshorne, „Whitehead's Metaphysics“, WP 18.)

Věčné objekty

Veličiny, které Whitehead nazývá *věčnými objekty* („eternal objects“), představují potence (vzory, struktury, hodnoty a významy) obsažené v konkrétních entitách či předmětech naší zkušenosti. Jsou „věčné“ ve smyslu „zůstávající“. Aktuální entita umožňuje participaci těchto věčných objektů na časovém univerzu. Mají konečný počet forem a kvalit. Patří mezi ně barvy, pachy, geometrické tvary, ale také hodnoty jako statečnost, zbabělost apod. Jako čisté potence pro specifické aplikace nemají na sebeuskutečnění aktuální entity žádný bezprostřední vliv. Neboli, co se týče toho, jak jsou konceptuálně pocíťovány, jak vstupují do partikulárních entit časového světa, jsou věčné objekty zcela neutrální.⁶¹ Aktuální entita se s nimi seznamuje jen prostřednictvím toho, jak určují data toho universa univerza, které vznikající entita činí zdrojem sebe samé, tj. jejich podílem na podnětech k zakoušení těchto dat nebo při uvedení elementu *novosti* (novelty). Vidím sice momentálně zelený klobouk, ale na mysl mi přichází i klobouk hnědý – na základě dřívější zkušenosti s „hnědotí“, kterou mám ve své paměti. Věčné objekty připomínají Platónovy ideální „formy“⁶² a v češtině by nám možná víc vyhovoval výraz „věčné formy“. Whitehead však rozhodně odmítá myšlenku nějaké „říše forem“, představující vyšší a soběstačný typ existence. Jeho formy jsou „věčné“, protože jsou bezčasové, jsou však reálné (nejen zamýšlené), byť nemají žádnou nezávislou a proměnlivému světu nadřazenou realitu: Jsou původně v Bohu (v Boží zkušenosti), ale právě jen jako potence pro realizaci (zkušenost) ve světě. Nejde o protiklad skutečného a iluzorního: Časové i věčné je u Whiteheada skutečné, a to tak, že jedno nemůže být bez druhého.

Aktuální entita jako mikroudálost

Aby se odlišil od vžitých substančních kategorií idealistické filosofie, užívá Whitehead některých neologismů, výrazů nezátížených tradicí,

⁶¹ PR, 44. To je jeden z bodů, kde se Hartshorne od Whiteheada liší. Viz níže.

⁶² I zde je mezi Hartshornem od Whiteheadem rozdíl. Srov. stručný přehled rozdílů uvádím na s. 64nn a 131n.

z nichž mnohé jsou pro pochopení celé teorie zcela klíčové. Mezi nejdůležitější patří *aktuální entita* (actual entity), případně událost (event) nebo *aktuální událost* (actual occasion)⁶³ označující základní jednotku procesuálního pojetí skutečnosti: „Aktuální svět je proces a tímto procesem je vznik aktuálních entit.“⁶⁴ Aktuální entity představují elementární časově strukturované částičky reality, v nichž se svět jako komplexní struktura rozvíjejících se procesů vposledku „děje“. Na čem přitom záleží, je sám charakter tohoto dění, ne jeho výsledek. Aktuální entity tak připomínají Leibnizovy „monády“,⁶⁵ ovšem s tím rozdílem, že v případě aktuálních entit se nejedná o nějaký agregát vzájemně nezávislých jednotek, neboť spolu související aktuální entity jsou spolu bytostně (způsobem svého vzniku) ve vztahu či kontaktu. Podstatné je, že samy jsou už dále nedělitelné, a v tomto smyslu „definitivní“ (final). Whitehead říká: „Nelze jít za aktuální entity, abychom našli ještě něco reálnějšího. Jedna od druhé se liší: Bůh je aktuální entita, stejně tak jako ten nejtriviálnější závan bytí někde ve vesmíru. A ač tu je gradace důležitosti a rozličnost funkcí, pokud jde o principy, které jsou touto aktuální entitou exemplifikovány, všechny jsou na stejné úrovni. ... Všechny představují komplexní a vzájemně závislé krůpěje zkušenosti.“⁶⁶

K závěru o nedělitelnosti aktuálních entit se Whitehead dostal aplikací experimentálních poznatků atomových teorií. Je-li aktuální entita či událost atomická, musíme předpokládat nějaký časový interval, který znemožňuje, aby tato entita jen souvisle vystávala ze svých příčin a byla jimi determinována, jak to předpokládá klasická nauka o vztahu příčiny a následku. Možnosti mají svůj *locus* ve

⁶³ Někteří vykladači se domnívají, že mezi „actual entity“ a „actual occasion“ určitý rozdíl je, neboť mluví-li Whitehead o „Bohu“, užívá zásadně výrazu „entita“. On sám však ve své definici tento rozdíl pomíjí. Rozhodně by bylo obtížné jej jednoznačně postihnout. Adjektivum „aktuální“ neznamena to, co je „momentálně předmětem zájmu“, spíše to, co momentálně nastává. Anglické *actual* znamená nejčastěji „skutečný“ (zvláště ve dvojici s „potenciální“), ale to není v našem případě na zřeteli.

⁶⁴ PR, 22.

⁶⁵ Srov. G. W. Leibniz, *Monadologie jiné práce*, Praha 1982, 156nn. Srov. PR, 80.

⁶⁶ PR, 18.

vlastním nitru atomického okamžiku (actual occasion) jako to, co může a nemusí být realizováno. Whitehead v souladu s tímto posunem postuluje faktor „novosti“ jako toho, co je ve hře v každé (i té „nejfyzičtější“) momentální události. U té Whitehead později rozlišuje její „fyzický“ a „mentální“ (konceptuální) pól, a s mentálním pólem spojuje rovnou subjektivitu.

Prehenze

Předchází-li příčina svůj efekt v čase, musí tu být ještě něco jiného, co tento „efekt“ aktuálně uskutečňuje, neboť minulé (příčina) už nemůže být přítomně aktivní. Odtud se Whitehead dostává k teorii *prehenze*, což je neologismus označující aktivitu ve smyslu uchopení či osvojení si toho, co se nabízí.⁶⁷ Každá aktuální entita vzniká ze své bezprostřední příčiny „vlastním přičiněním“, tím, že se sama z toho, co je jí k dispozici, „uskuteční“, a to tak, že se toho určitým selektivním způsobem zmocňuje a činí to částí sebe sama.⁶⁸ Prehenze je tedy označením způsobu tvůrčí seberealizace aktuální entity: Co momentálně vzniká, samo tímto způsobem rozhoduje o charakteru a způsobu integrace svých konstitutivních částí. Ve sjednocujícím sebeuskutečnění aktuální entity nedochází jen k syntéze objektivních dat jejího vlastního univerza, tedy toho, co je „fyzicky“ zakoušeno. Tato syntéza má díky dvoupólovosti každé aktuální entity i svou „konceptuální“ stránku. Whitehead odmítá dichotomii těla a mysli a mluví pouze o kontrastu mezi dvěma mody či póly sebe-tvůrčí aktivity. Nejde však o kontrast hmoty a vědomí: Fyzikální aktivitou je absorpce aktuálních entit minulosti a mentální aktivitou je vlastní kreativita aktuální entity – uskutečnění *nového*. Uskutečňující se entita přijímá v tomto svém pólu konceptuální dispozice pro svou konkretizaci a definitivní formu. Whitehead ilustruje tuto povahu věcí na své teorii

⁶⁷ PR, 19

⁶⁸ Anglické „prehension“ je odvozeno od „comprehension“ (porozumění, pochopení) a jednoznačný český ekvivalent pro tento výraz chybí. Myšlenku sebe-tvůrčího pocíťování druhých nelze vystihnout žádným příhodným českým výrazem. Výrazy „osvojení“ nebo „uchopení“, kterými je někdy opisujeme, úplně vyhovujícími ekvivalenty nejsou. Přidržíme se proto, kde to lze, výrazu „prehenze“, který už byl do češtiny uveden.

percepce, popsané v *Symbolismu*.⁶⁹ Námi přijímané smyslové vjemy mají své objektivní příčiny, které určují charakter toho, co je subjektivně vnímáno. Ovšem způsob, jímž je vnímané přijímáno, to, jak je integrováno a opatřeno bezprostředním významem, zůstává subjektivní „organizační“ aktivitou naší mysli. Vznikající aktuální entita je co do svého „charakteru“ podmíněna svou „minulostí“: tím, co je jako datum ve vektoru jejího směru. Sem patří v případě lidské existence i hodnoty a cíle (účely) v této minulosti sledované. Na druhé straně je však vždy na aktuální entitě samé, co s tím udělá, jak tyto danosti v „syntéze“, v níž jde o její identitu, nakonec „zhodnotí“. Zatímco vztah aktuální entity k její „minulosti“ je subjektivní, její vztah k její „budoucnosti“, k tomu, co je v jejím „směru“ objektivní, něco produkuje. Pro tento aspekt aktuální entity používá Whitehead výraz „superject“: Označuje tím to, co je poskytováno k budoucí prehenzi.

Konkrese jako sebe-tvorba

Vlastním způsobem bytí každé aktuální entity je v procesuální ontologii proces *konkrese* (concrecence⁷⁰), sebe-utvoření sjednocením všeho toho, co vznikající entita prehenduje, co pociťuje tak, že si to přivlastňuje, že to činí částí sebe samé. Tato konkrese může zahrnovat i integrující zhodnocení pociťovaných estetických a hodnotových protikladů. V *Procesu a skutečnosti* uvádí Whitehead principy, které tuto konkresi provázejí, a teorii stadií, na něž ji lze rozebrat. Rozlišení aktuální entity na její konstitutivní elementy neznamena však připuštění její „dělitelnosti“. Neboli to, co odkrývá genetická analýza, tak není přechod – něco, co lze ještě dělit – ale konkrese.⁷¹ Ta má své „fáze“, ne však v časovém smyslu. V každém

⁶⁹ Viz *Symbolismus*, passim. Srov. též D. W. Sherburne (ed.), *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago and London 1966, 98–125.

⁷⁰ Z latinského *concrecere* – srůstat. Výraz „srůst“ však pro „concrecence“ nevyhovuje.

⁷¹ Lewis S. Ford poznamenává, že Whiteheadova filosofie není filosofie „plynutí“ (flux), ani filosofie „přechodu“ (transition), a vposledku to není vlastně ani filosofie „procesu“. Spíš bychom měli hovořit o filosofii „stvoření“ (creation), neboť jde o teorii vzniku aktuálního okamžiku z jeho minulosti, jeho původního subjektivního cíle a jeho vlastního rozhodnutí. (Srov. Lewis S. Ford, „The Concept of ‘Process’: From

aktu stávání se vzniká něco, co má časovou dimenzi, ale ten akt sám už ji nemá, už není dělitelný na „dřívější“ a „pozdější“ akty tohoto děje.⁷² Vyvrcholením konkrese aktuální entity je její „uspokojení“ (satisfaction).

Nexus a societa

Aktuální entity jsou události mikrokosmu; makrokosmické entity naší každodenní zkušenosti – to, co vidíme kolem sebe – jsou vždy určitým seskupením aktuálních entit a ve Whiteheadově systému jsou označeny jako *nexus* nebo *societa*. *Nexus* je sjednocující vazba aktuálních entit, jejich propojení do vztahové (relational) jednoty, tvořené jejich vzájemnou prehenzí.⁷³ Dá se říci, že *nexus* označuje pouhou spojitost věcí. *Societa* je naproti tomu označení specifitější. Hodí se buď pro seskupení, která charakterizuje nějaký společný podíl na něčem a která mají sociální uspořádání (např. moje tělo), anebo pro seskupení, která jsou charakterizována genetickým vztahem a jejichž uspořádání je personální a seriálové („já“ teď a „já“ předtím). Díky tomuto genetickému vztahu, který je u Whiteheada opět obecně aplikovatelným principem, lze v případě seriálově uspořádané society aktuálních entit mluvit o osobní identitě či „trvalém objektu“ (enduring object) a jeho proměnách.⁷⁴ Konkrétní aktuální entita se nemění: vzniká (uskutečňuje se) a tím její „poslání“ končí. Změna se dostavuje v rámci sukcese aktuálních entit v seriálově uspořádané societě. Podobně nemůžeme mluvit o nějakém kontinuálním vznikání: Nic nevzniká kontinuálně, veškerý proces se odehrává v aktuálních entitách jako oddělených, nespojitých jednotkách. Tato oddělenost však neznamená, že mezi předchůdci a následníky nejsou žádné vztahy. I v seriálové či personální societě platí, že konkrétní aktuální entita má jiné vztahy ke svým „předchůdcům“ než ke svým „následovníkům“. Ty předchůdce, které jsem měl, jsem mít musel, ale oni za svého následovníka nemuseli

‘Transition’ to ‘Concrescence’, WPB, 100.)

⁷² PR, 69.

⁷³ PR, 24.

⁷⁴ PR, 109.

mít právě mne. Také mě ve skutečnosti „nemají“, jsem to já, kdo je má: jsou v mém „světě“. Já jsem v jejich „světě“ nebyl a nemohl být.⁷⁵

Pocítování, princip vztahové spojitosti (relativity) a ontologický princip

Principy, které řídí integraci fyzických a konceptuálních pocitů aktuální entity, a způsob, jakým jsou konceptuální pocity fyzikálně zakoušeny nástupci této entity v seriálové societě, představují Whiteheadovo originální pojetí klasického problému moderní filosofie – interakce „fyzického“ a „mentálního“. Případy pozitivní prehenze, kdy dochází k přechodu od objektivitu „dat“ k subjektivitě stávající aktuální entity, označuje Whitehead jako zakoušení či *pocítování* (feeling). „Pozitivní prehenze je konkrétní zahrnutí daného podnětu jako pozitivního příspěvku ke skutečné vnitřní konstituci subjektu. Toto pozitivní zahrnutí nazýváme pocítováním onoho podnětu.“⁷⁶ Whitehead v té souvislosti formuluje dva „vysvětlující“ principy: „princip vztahové spojitosti“ (relativity) a „ontologický princip“. Princip vztahové spojitosti znamená, že každá entita může být někde něčím nějak pocítována (felt) a že tato její potencialita je jejím nejvlastnějším „bytím“. Být potenci pro vznikání (becoming) patří k podstatě každého „jsoucná“.⁷⁷ Jen to, co je něčím nějak pocítováno či zakoušeno, je reálné. To platí i o časoprostorových vztazích. Neexistuje tedy nic, říká Whitehead, než vznik a zánik tohoto pocítování, jímž se to, co bylo pouhou potencialitou, stává konkrétní skutečností. Mimo to, co se takto aktualizuje, nic neexistuje. Není ani žádný jiný „důvod“ věci. Aktuální entity jsou jediným důvodem, a tak hledat důvody toho či onoho znamená hledat aktuální entitu nebo entity, událost nebo události.⁷⁸ „Ontologický princip“ znamená, že to, co v nějakém (jakémkoli) smyslu „je“, má svůj důvod buď v tom, co je pocítováno, nebo v subjektu pocítování. Prehenze – „zakoušení pocitů“⁷⁹ – může

⁷⁵ Ch. Hartshorne, „Whitehead as Central but not Sole Process Philosopher“, WPB, 36.

⁷⁶ PR, 41.

⁷⁷ PR, 22.

⁷⁸ PR, 24.

⁷⁹ PR, 211.

být však i „negativní“, tj. selektivně eliminující: Něco, co se objektivně nabízí k prehenzi, je ignorováno, a tak vyloučeno ze hry.

Zde dochází k odmítnutí nauky o substanci, charakteristické pro karteziánskou koncepci „sebeustavující“ subjektivity. Whitehead tak na jednu stranu „subjektivistický princip“ potvrzuje, provádí však jeho radikální revizi či „reformu“⁸⁰ tím, že odmítá omezit „zkušenost“ subjektivity na myslící subjekty. Poznání v podobě „pocítění“ na vědomou sféru omezit nelze, neboť představuje základní model každé aktuální entity.⁸¹

Je zřejmé, že kauzalita v tomto pojetí předpokládá určitou míru subjektivity pro každou aktuální entitu. Tak jako „zkušenost“ není u Whiteheada omezena na vědomí, tak ani subjektivita neznamena nutně mentalitu: Ta existuje jen u vyšších organismů, a ani u nich není přítomna v každé zkušenosti. U mnohých aktuálních entit je „subjektivita“ jen označením pro to, čím se momentálně realizující se entita odlišuje od toho, co tvoří její objektivní (jí integrální) minulost, data její prehenze. Dichotomie subjektu a objektu je překonána: Každá aktuální entita je zároveň subjektem, osvojujícím si a „objektivizujícím“ svá data, a zároveň objektem – „datem“ jiných, následně se uskutečňujících entit. Každá je komplexem realizovaných vztahů, které ji dějinně na její dráze spojují s jejím univerzem a činí z ní součást jeho „komunity“.

Viděli jsme tedy, že některé metafyzické kategorie či pojmy, které Whitehead užívá, prodělaly určitý vývoj. V *Náboženství ve vývoji* označil Whitehead „kreativitu“ za blíže nespecifikovaný element univerza, díky němuž má svět v kterékoli chvíli charakter časového posunu od starého k novému.⁸² „Věčné objekty“ byly ve *Vědě a moderním světě* pouze označením pro imanentní charakter každé události. V dřívějších Whiteheadových úvahách o „událostech“ neměla minulost, přítomnost a budoucnost žádný metafyzický status. To se už v *Náboženství ve vývoji* změnilo a přítomnost se svými otevřenými

⁸⁰ PR, 157–156.

⁸¹ PR, 88.

⁸² RM, 88.

možnostmi měla jasně privilegované postavení. Nebylo to ještě rozpracováno, zdá se, že Whitehead chtěl mít místo i pro čistě fyzické entity, avšak pojem sebe-tvorby tu byl již přítomen. Bylo jasné, že Whitehead každopádně už vidí v *aktuálních entitách* základní ontologické jednotky, i když se ještě nejednalo o jejich sebe-tvorbu v podobě sjednocení mnoha minulých faktorů v něco nového skrze vlastní „rozhodnutí“. K tomu dochází až v *Procesu a skutečnosti*. Prehenze byla ve *Vědě a moderním světě* jen označením vnějších vztahů každé události bez toho, že by měla nějakou vnitřní strukturu. Ve svých dřívějších pracích nemluvil Whitehead o kongresi, ale jen o „přechodu“ (transition). Ten je i nadále užívaným termínem, ale týká se již jen makroskopické scény, ne aktuální entity. Jedno je jasné: Kdo se chce vyznat ve Whiteheadově systému, musí sáhnout po *Procesu a skutečnosti*. Obě předchozí studie jsou sice mnohem čtivější než tato třetí, ale Whiteheadova metafyzika je tam pouze ve stavu zrodu. To platí i o kategorii označené jako Bůh.

Bůh

Odkud se však bere ona předpokládaná „subjektivita“ entity, která teprve vzniká? Nemusí tu být ještě nějaký jiný princip než kreativita, takový, který ostatně i kreativitu v její definitivnosti a konkrétnosti podmiňuje a onu nekonečnou produkci individuálně tvořivých a subjektivně konečných syntéz nakonec umožňuje? Tuto otázku si kladl Whitehead i za všechny filosofie, které popisují pouze povahu a funkci subjektivity, nikoli její původ, a dospěl k hypotéze, že zdrojem subjektivity vznikající aktuální entity je Bůh, který jí k její sebekonstituci – k její integraci všech prehendovaných dat a jejich potenci v novou totalitu – dává podnět i cíl. Nejsou tedy jen příčiny a věčné objekty a fakt jejich prehenze, jsou i možnosti, které každá prehenze, každé konkrétní osvojení těchto elementů má. Ty jsou ve Whiteheadově vizi poskytovány v určité hodnotové gradaci – podle kvality a intenzity subjektivního „uspokojení“, kterým vznik aktuální entity vrcholí. Jinak řečeno, Bůh se na procesu vznikání účastní tím, že vznikající entitě dává do vínku „počáteční cíl“ (initial aim),

odpovídající jeho záměru s celkem univerza. Činí tak tím, že jí její historicky dosažitelné možnosti dává pocítit způsobem, který lze označit jako její „vábení“ (luring) k volbě právě té možnosti, která představuje momentálně ve všech ohledech nejideálnější prožití jejího světa, a tak její nejideálnější uspokojení. Počáteční cíl pro tu kterou aktuální entitu přitom závisí na tom, jak Bůh sám pocítuje (a tak poznává) celek aktuálně jsoucího, celek realizovaného světa. Vznikající aktuální entita se bez této „Boží“ účasti neobejde, i když to, co nakonec svou seberealizací sleduje, je její „subjektivní cíl“ (subjective aim). Mezi počátečním cílem a subjektivním cílem té které aktuální entity je tak genetický vztah, nedochází však k její determinaci. Neomezené možnosti a pouhá abstraktní kreativita neumožňují konkrétně nic.⁸³ Možnosti jsou vždy již historicky a ontologicky limitované, ale vznikající aktuální entita má přesto svobodu zhodnotit jí nabízené možnosti po svém. Ideální subjektivně pocítěno je, ale subjektivním cílem se stát nemusí. Ten může být na vyšších úrovních subjektivity i jejím pravým opakem, neboť vznikající entita si ve chvíli, kdy není ještě plně definitivní, rozhoduje o své definitivnosti sama.⁸⁴

Whiteheadův Bůh je tak „princip“, který si toto schéma či tato vize vynucuje. Také on měl svou genezi. Původně měl totiž jen onu historicky omezující či zkonkrétnující funkci. Ve *Vědě a moderním světě* měly věčné objekty status možností, jež vábí rodící se událost k tomu, aby je aplikovala. O tom, které z nich jsou vskutku uskutečnitelné, rozhodoval „princip omezení“. Protože šlo o princip, který uvádí do světa *řád* a má tak roli, kterou má v teleologickém argumentu „Bůh“, Whitehead se rozhodne jej takto označit. V *Náboženství ve vývoji* dochází i k vývoji Whiteheadova pojetí Boha. Zatímco v prvních kapitolách zdůrazňuje Whitehead ještě nepersonální pojetí, v posledních kapitolách knihy je tomu už jinak, neboť i Bůh je nyní pojímán jako dějící se entita. Subjekt sám nemůže generovat své

⁸³ RM, 146.

⁸⁴ PR, 225.

subjektivní cíle a nemůže si je sám odvodit z minulých aktualit, musí mu je poskytnout *Bůh*. Bůh sám je aktuální (stále se však aktualizující) entita a principy, které platí pro ostatní realitu, mají právě v Božím bytí „eminentní exemplifikaci“.

Má-li se Bůh tak aktuálně a bezprostředně podílet na vzniku aktuálních entit, jak to předpokládá Whiteheadova hypotéza, musí mít též svou vlastní subjektivitu, která se „realizuje“ v odezvu na momentální situaci všeho toho, s čím je Bůh ve vztahu. Aby mohl vznikající entity konfrontovat se škálou možností odpovídajících jejich historickému dědictví a nenarušit přitom koherenci univerza v jeho celku, musí být schopen je sám v jejich totalitě subjektivně pociťovat a zhodnocovat. To Whitehead řeší Boží „bipolaritou“: Bůh je jedinečný, zároveň je však příkladem či případem procesu charakterizujícím veškerou skutečnost. I on má svůj věčný a nutný aspekt a má i svůj (v eminentním smyslu) časový a podmíněný, resp. konkrétní či aktuální aspekt, v němž je vždy nějak obohacován. Jinak řečeno: Jako každá aktuální entita má i Bůh svůj dvojitý „pól“. V jednom je neměnný – ve Whiteheadově terminologii „původní“, „primordiální“ (primordial). To je ona Boží nevědomá a neosobní stránka představující vlastně totální potencialitu všech existujících entit ve všech okamžicích jejich aktualizace. Existence a svoboda každé entity je umožněna její participací na této Boží primordiální stránce, „podstatě“ či „přirozenosti“. Zde mají své počáteční místo věčné objekty, jež podle ontologického principu musejí také „někde“ být.

Ve druhém pólu je Bůh naopak stále v procesu proměny: Zde – v totalitě svých vztahů – prehenduje a zakouší veškerenstvo, aby na ně ze svých potencií tvořivě (a tím i sebe-tvořivě) reagoval. To je jeho „následný“ či „konsekventní“ (consequent) pól, v němž Bůh nese důsledky svého angažmá se světem. Zatímco Boží konceptuální stránka je už konečná, jeho odvozená a závislá stránka je důsledkem tvůrčího posunu světa. Spojením obou dochází v Bohu vždy k nové a intenzivnější harmonii a k intenzivnějšímu subjektivnímu

„uspokojení“, neboť Boží fyzické pocity jeho konsekventní stránky jsou vetkány do konceptů jeho primordiální stránky, jež jim v jakési zpětné vazbě poskytují „výživu“. Protože jeho konsekventní stránka je stále v pohybu a skutečnosti světa jsou v ní integrovány tak, že jsou transformovány a sjednoceny v inkluzivní harmonický pocit, je Bůh světu spojujícím elementem. Konfrontuje aktuální svět s jeho možnostmi a skýtá i prostředky vzájemného tvůrčího kontaktu všeho ostatního ve světě. To objektivně umožňuje, aby jeho odezva na svět byla plodná a tvůrčí, bez ohledu na to, jaký svět v té chvíli je a co Bohu k prehenzi nabízí. Bohem (v Bohu) dosahovaná harmonie a rovnováha je tak zárukou kvality a přiměřenosti volby, k níž jsou všechny následně vznikající entity při své konstituci vábeny. Bůh přitom ve své konsekventní stránce prehenduje vše, co je ve světě realizováno, tedy i to, co aktuální entity světa při své konstituci samy vylučují, nebo co si osvojují (prehendují) tak, že to oslabují. Tím je řešen problém ztráty hodnot při zániku (perishing⁸⁵), resp. nahrazení (supersession) aktuálních entit, neboť Bůh je díky své primordiální stránce entita *bezčasová* a má tak možnost to, co prehenduje, v sobě buď zachovat, nebo eliminovat. Eliminováno (vyloučeno z dalšího „oběhu“) je vše, co je disharmonické, co nepřináší dobro či krásu. Skutečné hodnoty jsou však zachovány – jsou objektivně „nesmrtelné“ (immortal).⁸⁶ Každá zkompletovaná jednotka se stává součástí Boží zkušenosti, a tak se stává součástí vyšší jednoty – součástí harmonie, která nezaniká: Tím vlastně Whitehead akceptuje intuici obsaženou v metafoře „nebeského království“.⁸⁷

⁸⁵ Hartshorne o vhodnosti metafory „zániku“ či „záhuby“ (perishing) aktuální entity pochybuje. Jestliže se aktuální entita „nemění“, nemůže ani zaniknout. Srov. Ch. Hartshorne, „Introduction“, WP 2.

⁸⁶ Podle Hartshorna a některých dalších interpretů Whiteheadovy kosmologie je však koncepce „bezčasové“ entity neslučitelná s principy kategoriálního schématu a činí z Boha výjimku. Domnívají se, že požadavek zachování hodnot vyžaduje pojetí Boha jako časového „společenství“ (society) entit. Diskusi o tom shrnují Gene Reeves a Delwin Brown, „The Development of Process Theology“, in: D. Brown, R. E. James, Jr. a G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought*, Indianapolis 1971, 39n.

⁸⁷ V. Lowe, *Understanding Whitehead*, 25.

1.5. Whiteheadův význam a vliv

Whitehead je možná nejcitovanější, zároveň však nejméně akceptovaný myslitel 20. století.

Ani v Americe, kde i v teologii až do šedesátých let minulého století dominovala analytická filosofie, existencialismus či „novoortodoxie“, nebyla vhodná půda pro metafyzickou spekulaci. V posledních desetiletích se však situace – především asi díky popularitě myšlenky dialogu vědy a teologie v anglosaském světě – už částečně změnila. Z hlediska tradičního křesťanského pravověří se však Whitehead nezdá nabízet víc než návrat k „přirozené teologii v tradici racionalismu 18. století“.⁸⁸ V té souvislosti je ovšem pozoruhodné, že pro některé exponenty liberální teologie byl Whiteheadův spekulativní teismus naopak vnímán s obavami, že bude zneužitelný pro „tradiční ortodoxní představy“. Teolog a filosof Henry Nelson Wieman, který jako první Whiteheada s nadšením uváděl v Chicagu mezi teology, jeho učení o Boží konsekventní přirozenosti v *Procesu a skutečnosti* už nepřijal, neboť se domníval, že příliš vychází vstříc tradičním zájmům církevní teologie.

Výhrady či averze nás nepřekvapí u marxistů či pseudomarxistů, pro které je nestravitelný už „bůh“ jako princip garantující řád univerza.⁸⁹ Avšak i někteří komentátoři, kteří Whiteheada jako filosofa oceňují, jsou k jeho celostní vizi skeptičtí a domnívají se, že výstavbou své metafyzické soustavy zůstává ještě „veskrze poplatný starým tradicím“.⁹⁰

Je pochopitelné, že i mnozí z těch, kdo se s jeho konečnou vizí v zásadě ztotožňují, jsou rezervovaní k některým jejím aspektům nebo

⁸⁸ John C. Livingston et al. (eds.), *Modern Christian Thought*, Minneapolis 2006, 313.

⁸⁹ „Práve tento princíp ukazuje, ako sa Whitehead vzdialil od racionálneho uvažovania, na ktorom chcel budovať svoj filozofický systém, ako sa zamotal do osídel „špekulatívnej metafyziky“... Whiteheadov požadavek vyložiť prírodu z ní samé vyúsťuje do paradoxu – takého typického azda pro všetky veľké metafyzické systémy – budovať jeho racionálne zdôvodnenia na iracionálnom fundamente, aby ostala pôda pre vieru, náboženstvo, pre mystérium »veľkého tajomstva«“. (Ján Bodnár, „Organizmičká filozofia A. N. Whiteheada“, in: *Veda a moderný svet*, 47n.)

⁹⁰ Ladislav Hejránek, „Alfred North Whitehead“, MD, 120.

aspoň k některým Whiteheadovým metaforám.⁹¹ Jinak však Whitehead v žádném zvláštním konfliktu s poznatky vědy není a jeho analýza si zachovává širokou aplikovatelnost pro všechny vědecké disciplíny. Nej kvalifikovanější kritik je zároveň i nej kvalifikovanějším a nejhůževnatějším Whiteheadovým filosofickým obhájcem. Na zásadní námitku, že všechnu skutečnost nelze redukovat na „zkušenosti“, že vedle zkušeností je ještě i něco jiného, co je „pouze hmotné“ a přitom neméně „reálné“, Hartshorne odpovídá, že o tomto domnělém „dualismu“ skutečnosti nic nevíme, a ani současná věda s ničím takovým nepracuje.⁹²

Whiteheadův filosofický rodokmen sleduje ve svých příspěvcích především Hartshorne, který vedle příbuzností registruje i typické nebo potenciální disonance.⁹³ Obhajobě platnosti Whiteheadovy vize v „postmoderní“ éře se věnuje hlavně David Griffin. Jestliže Whitehead označil ve *Vědě a moderním světě* filosofické a vědecké myšlení předchozí doby za moderní, naznačil tím, že jeho vlastní filosofie, usilující o sjednocení filosofických důsledků relativity a kvantové fyziky s jamesovským odmítnutím dualismu, je po výtce postmoderní.⁹⁴

⁹¹ Hartshornovi, který je bezesporu asi nej kvalifikovanějším kritikem Whiteheadovy filosofie, připadá jeho nauka o věčných objektech příliš „platónská“, protože činí *věčné* „definitivnějším“, než je nutné. Nesdílí ani jeho genetickou analýzu vzniku singulární entity či jeho učení o vzájemně nezávislých současných či prostorově separovaných aktualitách. Podle Hartshorna je tu Whitehead v konfliktu s kvantovou fyzikou, již znal spolehlivě jen v původní planckovsko-einsteinovské formě, tedy z doby před Heisenbergem a Schrödingerem. Whitehead sám přiznává, že v souvislosti se svým nástupem v Harvardu tento vývoj už nestíhal naplno sledovat. O Hartshornových výhradách k Whiteheadově koncepci víc v kapitole II. Whitehead se rozchází i s naivním realismem a samozřejmě i každým supranaturalismem.

⁹² „Whitehead’s Metaphysics“, 17n.

⁹³ Ch. Hartshorne, „Whitehead and Contemporary Philosophy“ in: týž. *Whitehead’s Philosophy, Selected Essays, 1935–1970*, Lincoln 1972, 149. Srov. i John B. Cobb, „Whitehead and Natural Philosophy“, in: WPB, 137–153, zvl. 148nn.

⁹⁴ „Reconstructive Theology“, 93. Griffin připomíná, že whiteheadovská „postmoderna“ přijímá potřebu dekonstrukce velké šire převzatých myšlenek, včetně ontoteologické ideje Boha, substančního „já“, dějin jako něčeho, co má už určený konec, atd. Griffin je přesvědčen, že postmoderní naturalismus překonává svým odmítnutím pouhého mechanistického a redukcionistického naturalismu tradiční konflikt vědeckého naturalismu a morálních, estetických a náboženských hodnot. Je-li příroda jako propojený systém událostí v podstatě tvůrčí aktivitou, pak není žádnou redukcí, když svou zkušenost chápeme jako „naturální“. V západní filosofické tradici se pokusil o filosofii přírody naposled Kant a jeho pozdější odvrát od ní měl dopad na celý další vývoj filosofie. Místo ní nastoupila filosofie vědy. Ta

S mnohými alternativními vizemi či důrazy starších i novějších systémů je Whiteheadova filosofie naopak v souladu, na leccos navazuje nebo to doplňuje.⁹⁵ Nejsledovanější je jeho vztah k Hegelovi, ten však právě zůstává trochu nejasný a ani srovnání jejich díla se v sytých barvách moc nedaří. Whitehead příležitostně tvrdil, že Hegela vlastně nečetl (zajímalo ho, co ví o matematice, a to ho zklamalo).⁹⁶ Na druhou stranu připouští, že jím byl přesto – nepřímo – ovlivněn. Můžeme se jen dohadovat, jak a v čem, on sám to neříká: nechce předstírat znalost Hegela.⁹⁷ Je jisté, že Whiteheadova analýza základních prvků dynamického procesu světa (pocity namísto idejí) i jeho zaměření na mikrokosmos jsou Hegelově perspektivě naprosto cizí. *Dobrodružství idejí* Hegela vůbec nezmiňuje. Podle Friedricha Ruppá spojuje Whiteheada s Hegelem (zároveň však i s Heideggerem)

pomáhala vědcům rozumět tomu, co dělají, ne však rozumět předmětům jejich výzkumu. Whiteheadovi Kantovo rozpoznání, že newtonovské kategorie jsou nadále nepoužitelné, nestačilo: Rozhodl se hledat jiný základní model pro porozumění světu. Motivovalo ho přesvědčení, že i když univerzum není beze zbytku poznatelné, zůstává v podstatě srozumitelné. Zamítl nejen karteziánský dualismus poznávajícího a poznávaného, ale i upřednostnění epistemologie na úkor ontologie. Výzkum *poznání* je pro něj zároveň výzkumem *bytí*. Všechno vědění je jen výrazem hlubších procesů přírody a my můžeme čemukoli správně rozumět jen v kontinuitě s tímto celkem. I morální či estetický diskurz může být pokládán za kognitivní (může být pravdivý nebo falešný). Zatímco kantovské formy postmoderny (Rorty) dávají morálku a estetiku na jednu rovinu s vědou (o skutečnosti nám neříká nic), podle Whiteheada mohou něco reálného, byť částečného, vypovídat o povaze věcí všechny roviny reflexe. Nauka o ne-smyslové percepci dovoluje určité vnímání hodnot, a jestliže normy a hodnoty v určitém smyslu existují, mohou být prehendovány. Whiteheadovo nahrazení mechanistického pojetí přírody „panexperencialismem“ jej zbavuje nutnosti řešit typicky dualistickou otázku vztahu „živého“ a „neživého“. I Whiteheadovo střetnutí s Einsteinovou teorií relativity (postavil proti ní svou vlastní, postavenou na předpokladu simultánnosti všeho Bohem aktuálně prehendovaného) bylo z části filosofické povahy, neboť souviselo i s tím, že Einstein se držel Kanta a byl přesvědčen, že fundamentální vědecké pojmy se nevztahují na ontologický řád objektivní reality, že jsou jen rozumovou „formou“ umožňující analýzu a interpretaci poznatků naší zkušenosti.

⁹⁵ Srov. Ch. Hartshorne, „Whitehead and Contemporary Philosophy“, passim; V. Lowe, *Understanding Whitehead*, 29.

⁹⁶ PR, 88. Srov. MD, 10; 39.

⁹⁷ *Essays*, 88. Srov. V. Lowe, *Understanding Whitehead*, 254nn. Ambivalentní je samo klíčové místo – Whiteheadův esej „Analýza významu“ (*Essays*, 93–99; MD, 49–59), resp. jeho závěr. V úvodu tohoto eseje Whitehead poznamenává, že „hlavním hříchem filosofů je to, že jsoucne pouhými lidmi, snaží se přehlížet vesmír ze stanoviska bohů“, načež v posledním odstavci konstatuje: „Doufám, že můj vztah k Hegelově filosofii byl touto statí objasněn. Je to velký myslitel, který si zaslouží úcty. Má kritika jeho postupu se týká toho, že kdykoliv ve svých úvahách narazí na rozpor, formuluje ho jako krizi ve vesmíru. Já si o našem postavení v povaze věcí tolik nemyslím. Hegelův filosofický postoj je postoj boha. Ale musím Hegela přenechat těm, kteří ho studovali z první ruky.“ (Srov. MD, 50; 59.)

specifický pojem zkušenosti a času, rozvinutá metafyzika ukazující základní povahu dění, absence explicitní etiky a to, že součástí systému je i Bůh, který se „děje“.⁹⁸ Podle Hartshorna spojuje Whiteheada s Hegelem vědomí, že pravda je v jednotě protikladů (absolutního a relativního, nekonečného a konečného, subjektu a objektu) – Whitehead to však vidí mnohem jasněji.⁹⁹ Jako dva odlišné, zároveň však komplementární systémy vnímá Whiteheada a Hegela George R. Lucas.¹⁰⁰

Rozdíly v základní orientaci a celkové vizi nevyklučují metodologické podobnosti. Někomu může Whitehead metodologicky připomínat Husserlovu *Krizi evropských věd* i jiné fenomenology.¹⁰¹ Paralely lze nalézat mezi Whiteheadem a heideggerovskou fenomenologií: Východiskem je bezprostřední lidská zkušenost; vnímání, hodnocení, pamatování jsou pojata jako strukturní vodítka interpretace zkušenosti; pocíťování je základním klíčem k bytí.¹⁰² Jistou podobnost lze nalézt i mezi Lévinasem (kritizujícím Heideggera z pozic časovosti lidského pobytu) a Whiteheadem v jeho eseji o „Nesmrtelnosti“.¹⁰³ Myslitelé, kteří jsou zevrubně seznámeni s poznatky přírodovědy, podporují Whiteheadův realismus, jeho odmítnutí redukcionismu, jeho pojetí tvůrčího pokroku a jeho chápání skutečnosti jako vztahových událostí.¹⁰⁴ Na Whiteheada (na prehenzi,

⁹⁸ Friedrich Rupp, „Zur Geschlossenheit metaphysischer Konzeptionen: Whitehead, Hegel und Heidegger“, WPB, 424–443. Rupp však pokládá každou metafyziku za pokus o pohled, který přesahuje naši zkušenost a tím i naše vyjadřovací schopnosti.

⁹⁹ WP, 4n. Van der Veken pokládá rozhovor mezi procesualisty a klasickou filosofií za potřebný, za chybějící pojítka mezi procesualisty a idealistickou filosofií však nepokládá Hegela, nýbrž Schellinga (Srov. Jan Van der Veken, „Process Thought From a European Point of View“, WPB, 45).

¹⁰⁰ George R. Lucas, *Two Views of Freedom in Process Thought: A Study of Hegel and Whitehead*, Chicago 1979, též, *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, New York 1986.

¹⁰¹ V. Zuzka, „K Whiteheadově filosofii“, in: *Symbolismus*, 73.

¹⁰² Gary J. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: 1950–2005*, Louisville 2006, 62. Podle Griffina však Whiteheadova filosofie vysvětluje spojitost mezi faktem a hodnotou ještě lépe než Heideggerova. Viz „Reconstructive Theology“, 94.

¹⁰³ V. Zuzka, „K Whiteheadově filosofii“, 68.

¹⁰⁴ Patří mezi ně John A. Wheeler, Ilya Prigogine, J. C. Graves, David Bohm, Isabelle Stengers a jiní. Srov. John B. Cobb, „Process and Order in Nature“, WPB, 145nn; J. Van der Veken, „Process Thought From a European Point of View“, 44–46.

cítění, vznikání) navazuje i Gilles Deleuze.¹⁰⁵ V řadě svých aspektů koresponduje Whiteheadovo dílo s poznatky současných filosofů mysli, se symbolickým interakcionismem, s postoji některých filosofů dějin a filosofů vědy.¹⁰⁶ Mohli bychom pokračovat. V lecčems je Whitehead zcela originální. Naším předmětem však není Whitehead a jeho filosofie, ale základní kontury a logika jeho filosofického teismu, resp. ty jeho prvky, na které navazuje a které rozvíjí Charles Hartshorne.

1.6. Ohlas Whiteheadova teismu

Je jasné, že se Whitehead ve svém pojetí Boha rozchází s tradičním křesťanským teismem, protože chce trvat na jakési „analogii bytí“, na tom, že v určitých významných ohledech je Bůh jako vše jiné. Tradiční teologie je „ontoteologií“, která klade rovnítko mezi Boha a bytí jako takové: Všechna moc tvorů (při sebeutváření i působení na jiné) je dar, není na Bohu nezávislá a Bůh může kauzální nexus v oblasti stvoření kdykoliv svrchovaně přerušit. Boží „všemohoucnost“ v tomto smyslu je však zcela mimo obzor Whiteheadovy vize. Ve Whiteheadově pojetí nelze Boha ani hypostazovat před stvoření, jak to činila postbiblická teologie, interpretující Boží stvoření jako *creatio ex nihilo*. Bůh a svět se navzájem potřebují; bez Boha by nebyl žádný skutečný svět (nic by nebylo uskutečněno) a bez skutečného světa a kreativity by nebylo ani racionální vize (ustavující) Boha. Je tedy tento Bůh v nějakém smyslu „stvořitelem“? Whiteheadovská koncepce stvoření se vrací k myšlence, kterou podle procesualistů sdílí s Platónem i Bible a mnozí teologové první éry: Stvoření je ustavením řádu.¹⁰⁷ Bůh není absolutní příčina světa – spíš příčina nejzákladnější. Je tak jeho „stvořitelem“ v tom smyslu, že ve své primordiální přirozenosti je také imanentní: Je principem řádu a

¹⁰⁵ V. Zuzka, „K Whiteheadově filosofii“, 70n.

¹⁰⁶ Zuzka se domnívá, že Whiteheadův koncept prehenze („percepčního modu kauzální působnosti“) koresponduje s „intencionalitou“ filosofa mysli Daniela Dennetta. („K Whiteheadově filosofii“, 69.)

¹⁰⁷ Srov. Griffin, „Reconstructive Theology“, 103n.

účelu všeho jsoucího, je spolutvůrcem každé aktuální entity. Svět i Bůh jsou jeden druhému zdrojem nového.¹⁰⁸

Zvláštní případ tvoří spor o Whiteheadův bipolární teismus. Podle některých je Whiteheadova filosofická argumentace pro ideu Boha nedostatečná a nevyužívá všechny možnosti, nebo je konfúzní. Whitehead sám připouštěl, že je to koncepce dost vágní, a vyjadřoval naději, že jiní její nedostatky napraví.¹⁰⁹ Boží konsekventní přirozenost svět zdokonaluje a vlastně vždy znovu „zachraňuje“. „V Bohu zdokonalená aktualita putuje zpátky do časového světa, aby mu dodala novou kvalitu, takže každá časová aktualita ji zahrnuje jako bezprostřední fakt své relevantní zkušenosti.“¹¹⁰ Do světa tak vstupuje Boží láska, s níž se prosazuje a je nám tak přítomno „Boží království“. Spíš než „stvořitelem“ je tak Bůh permanentním „zachráncem“ světa. Svět je primordiálně nesjednocenou pluralitou, ale v setkání s Bohem dosahuje díky Boží konsekventní povaze jednoty a v této své nové integritě je absorbován do multiplicity Boží primární povahy. Bůh a svět se tak navzájem doplňují: Boha doplňuje „konečné“ bytí, a toto konečné je doplňováno svou konfrontací s „věčným“. „Co se uskuteční ve světě, je transformováno do skutečnosti v nebi, a realita v nebi je předávána zpátky světu. Díky této reciprocitě se láska ve světě stává láskou v nebi a odsud znovu zaplavuje svět. V tomto smyslu je Bůh velkým společníkem – spolutrpitelem, který nám rozumí.“¹¹¹ Boží prozřetelnost se projevuje jen jako nenásilné přesvědčování (persuasion), jak je koncipoval už Platón; díky ní se prosazují formy řádu.¹¹² Není však zárukou úplného či konečného překonání zla. Lze potom i zde mluvit v nějakém smyslu o Boží „dokonalosti“?¹¹³ Žádná

¹⁰⁸ Griffin připomíná, že „naturalismus“ tohoto teismu nám neznemožňuje hlásat, že Bůh jedná ve světě tak, že některé jeho činy jsou „Božími skutky“ ve zvláštním slova smyslu. Ačkoliv je Boží jednání vždy v principu stejné, může se radikálně lišit svým obsahem, účinkem a na lidské rovině i rolí, kterou v lidském sebeutváření hraje. („Reconstructive Theology“, 104.)

¹⁰⁹ Srov. Ch. Hartshorne, „Whitehead and Contemporary Philosophy“, 145.

¹¹⁰ PR, 351

¹¹¹ *Tamtéž.*

¹¹² DI, 167.

¹¹³ Hartshorne se domnívá, že ano, a Whitehead podle něj v tomto ohledu vlastně napravil nedostatky předchozích pokusů. Dokonalost není třeba definovat jako

bytost nemůže mít všechny pozitivní vlastnosti najednou, Bůh však může obsahovat kterékoli jejich soubory schopné interní koexistence, neboť není pozitivní situace světa, kterou by nemohl zakoušet. Ve Whiteheadově pojetí není svět „jen totálně objat, ale toto objetí má i svou vrcholnou hodnotu, absolutní ve své adekvátnosti a »moudrosti«, s níž je daná totalita přijímána do Boží reality“.

O pozitivní ohlas Whiteheada v liberálních kruzích americké teologie se zasloužil především Wieman, který byl přesvědčen, že Whiteheadovi se daří dokázat, že inherentní struktura světa zjevuje Boží existenci i povahu. Náboženské myšlení musí být metafyzické, ne však ve statickém substančním pojetí řecké filosofie nebo v tradici německého idealismu, kde centrální roli hraje mysl, a ovšem ani v pojetí newtonovské fyziky. Wieman zdůrazňoval, že nejde o panteismus: Bůh není jen označení totality světa (není v něm *zlo*), je však tím, co univerzu dává tvar a všude je prostupuje. Také nejde o liberalismus totální nejistoty o čemkoli. Naopak, jen empiricky založená filosofie kreativního procesu, kde Bůh je základem kosmického řádu, základem jeho konkrétní podoby, jeho spojujícím elementem, může poskytnout věrohodné odpovědi na náboženské otázky Boží reality a otázky dobra. Wieman, jak jsem již konstatoval, zapochyboval o konceptu Boží bipolarity. Právě ta však některé teology i filosofy naopak inspirovala, a i vlastní Wiemanovi žáci v Chicagu (Bernard Loomer, Bernard Meland či Daniel D. Williams) Whiteheadovu definitivní koncepci Boha přijali za svou, protože došli k závěru, že vyjadřuje křesťanskou zkušenost a křesťanská přesvědčení lépe než koncepce jejich učitele.

Whiteheadova vize světa jako celku, v němž je Bůh nejen myslitelný, ale i nutný, se stala přitažlivým filosofickým rámcem pro teologii hledající kontinuitu mezi partikulární zkušeností víry a obecnou zkušeností lidské existence ve světě. Američtí teologové se s jeho dílem seznamovali prostřednictvím jeho interpretů, na prvním

schopnost aktualizovat každou pozitivní kvalitu či všechny možné hodnoty – tedy typické (vzájemně se vylučující) alternativy. („Whitehead and Contemporary Philosophy“, 159.)

místě Charlese Hartshorna, který byl pro většinu z nich mnohem srozumitelnější a obešel se bez neologismů. Pro mnohé se stal spolehlivým průvodcem jak k pochopení procesuálního teismu, tak při formulaci zárodečné whiteheadovské filosofické teologie. Přirozený společensko-dějinný kontext této recepci poskytla chicagská univerzita, kde již koncem dvacátých let minulého století k tradičnímu filosofickému pragmatismu přistoupila „společensko-historická metoda“ interpretace křesťanství a obnovený zájem o kosmologická témata. Díky této orientaci se tu už dříve těšila pozornosti i Whiteheadova „naturální filosofie“. Když potom Whitehead v roce 1926 ve svých druhých Lowellských přednáškách trochu nečekaně obrátil pozornost k náboženství, začali mu učitelé a studenti chicagské teologické fakulty – po překonání určitého šoku ze silně spekulativního rázu jeho výkladů – naslouchat s ještě větší pozorností. Zájem o tento druh filosofie ještě vzrostl, když se k učitelskému sboru chicagské univerzity v roce 1928 připojil Charles Hartshorne. Někteří z učitelů a odchovanců této školy ovlivnili další vývoj procesuálního myšlení jak v teologii, tak ve filosofii, a stali se spolu s Hartshornem jeho nejrespektovanějšími exponenty.

2. Charles Hartshorne 1897-2000

V předchozí kapitole jsem uvedl osobnost a dílo Alfreda North Whiteheada, který je pro pochopení a posouzení filosofického úsilí a významu Charlese Hartshorna neodmyslitelný. Protože mi jde o posouzení smyslu a možností Hartshornova filosofického teismu, resp. procesuální metafyziky jako takové, zabýval jsem se i problematikou metafyziky, již se Whitehead jako filosof v poslední etapě svého díla věnoval. Po přehledu jeho životní dráhy a akademické kariéry jsem představil hlavní kategorie a pojmy, včetně pojmu Boha, naznačil jsem ohlas, který Whitehead svou celostní vizí vyvolal, a charakterizoval podnět, který znamenal pro určitý trend filosoficko-teologické reflexe. Už zde jsem víckrát zmínil Charlese Hartshorna jako Whiteheadova zasvěceného interpreta a hlavního nositele jeho odkazu ve filosoficko-teologické diskusi.

2.1. Život a dílo

To, co jsem konstatoval stran relevance a ohlasu Whiteheadova filosofického úsilí, platí beze zbytku i o Charlesi Hartshornovi: Patří nepochybně k nejvýznamnějším a zároveň i nejméně doceněným filosofům dvacátého století. Pokud jde o význam, ten je samozřejmě ve velké míře dán perspektivou těch, kdo se filosofií nebo jejími trendy zabývají a to, jak sama sobě a svému úkolu rozumí, sledují. Jisté je, že v oblasti filosofie náboženství a metafyziky může být Hartshorne pokládán za jednoho z nejdůležitějších myslitelů vůbec, bez ohledu na to, jakého přijetí se mu dostává.

Hartshorne se narodil se 5. června 1897 v pennsylvánském Kittanningu v rodině duchovního episkopální církve Francise Cope Hartshorna.¹¹⁴ Jeho otec se vedle teologie věnoval civilnímu a církevnímu právu, studoval přírodní vědy a četl poezii. Bibli četl

¹¹⁴ Nejpodrobnější životopisné údaje přináší Hartshornova kniha *The Darkness and the Light*, Albany 1990. Viz též Hartshorne, „How I Got That Way“, in: EA , ix–xvii; Ch. Hartshorne, „Some Causes of My Intellectual Growth“, PChH 3–45.

kriticky, s vědomím, že nepřináší odpověď na všechny otázky, přesto nebyl nijak nadšen tím, že si jeho nejstarší syn zvolil dráhu filosofa: Byl by z něj měl nejraději také faráře. K prvkům, které si Charles odnesl už z domova, patřil každopádně racionální přístup ke všem základním lidským otázkám a pohotovost k relativizaci tradovaných představ včetně těch, které se týkaly víry. Ve svých vzpomínkách však vlivu domácího prostředí přiznává i velký podíl na teistické orientaci své filosofie, přestože si jej uvědomil až dodatečně a spíš jako vliv nepřímý: Na kázání svého otce si totiž nepamatoval. Nebyl jim ostatně vystaven dlouho, neboť od svých čtrnácti let byl již víceméně mimo domov. V internátní škole episkopální církve začal objevovat biologii a přírodní vědy vůbec, aniž by se přitom, jak vzpomíná, dostal do nějakého vnitřního konfliktu. Největším zážitkem z té doby byla četba Emersonových *Esejů*,¹¹⁵ které objevil jednou o prázdninách v otcově knihovně. To prý změnilo jeho život, neboť se na základě této četby rozhodl „důvěřovat rozumu až do úplného konce“.¹¹⁶ Již před započítím své filosofické dráhy tak dospěl k přesvědčení, o kterém nikdy nezapochyboval, že je-li filosofická racionalita držena v kázni rigorózní logikou, je s to objevit a popsat hlavní či základní prvky skutečnosti jako takové.

O vánočních prázdninách roku 1912 si zakoupil průvodce ptactvem od Chester Reeda.¹¹⁷ I tato četba ovlivnila jeho kariéru, neboť vedle filosofie se později věnoval odborně i ornitologii, konkrétně ptačímu zpěvu. Jeho hlavní prací z tohoto oboru, v němž se stal mezinárodně uznávaným expertem, je kniha *Zrození ke zpěvu*, která vyšla v roce 1973.¹¹⁸ (Sám se chlubil, že je po Aristotelovi asi prvním, kdo se vážně zabývá současně filosofií i ornitologií.)

¹¹⁵ Ralph Waldo Emerson, *Essays*, London 1899.

¹¹⁶ LP, viii.

¹¹⁷ Jedná se pravděpodobně o *Bird Guide: Land Birds East of the Rockies*, která vyšla v různých vydáních. Hartshorne nic bližšího neuvádí.

¹¹⁸ *Born to Sing: An Interpretation and World Survey of Bird Song*, Bloomington 1973. Hartshorne se tu zabývá především estetickými kategoriemi, bez nichž nelze vysvětlit, proč ptáci zpívají i mimo období páření a chvíle ohrožení jejich teritoria, což byly tradiční komponenty behavioristické interpretace. Hartshorne dochází k závěru, že ptáci zpívají, protože je to baví.

Při studiích na koleji v Haverford College (1915–1917) jej nejvíce ovlivnil filosofický teolog a odborník na mystiku Rufus Jones, žák filosofa Royceho a představitel filosofického idealismu. Hartshorne u něj absolvoval seminář o dějinách křesťanského učení, jehož základem byla četba Royceova *Problému křesťanství*.¹¹⁹ I tato práce Hartshorna velice poznamenala, zejména pasáže o „komunitě“. Royce jej přesvědčil, že jediné „já“, které stojí za pozornost, je to, které participuje na životě druhých. Významně ho ovlivnila také četba jednoho méně známého spisu H. G. Wellsa,¹²⁰ v němž se setkal s představou „božské konečnosti“. Wells si ji údajně osvojil z četby psychologa a filosofa Williama Jamese, což Hartshorna pochopitelně přimělo k četbě Jamesových děl, zejména jeho *Druhů náboženské zkušenosti*.¹²¹ I to pro něj byla četba velmi inspirující a spolu s již zmíněnou Royceovou prací a – kupodivu i – Augustinovými *Vyznáními* tvořila jádro jeho intelektuální průpravy před příchodem na Harvard. Augustin jej donutil k tomu, aby se věnoval i christologii. Velké uspokojení v tom však nenašel: Víc než „bohočlověčenství“ jej zajímal vztah Boha k přírodě a k člověku jako její součásti.

Jeho studium bylo přerušeno dvouletou službou v americké armádě ve Francii (1917–1919), kde působil jako zdravotník.¹²² Po návratu z vojny studoval na Harvardu, kde získal v r. 1921 bakalářský, v roce 1922 magisterský a v roce 1923 doktorský titul. Na univerzitě byl vystaven vlivu filosofických deterministů, sám se však později dopracoval (studiem děl Charlese S. Peirceho) naopak k filosofickému indeterminismu a determinismus ve všech jeho polohách soustavně kritizoval. K odmítnutí dualismu a materialismu (a k osvojení si – s idealismem – i toho, co později nazval „panpsychismem“) jej podle jeho vlastních slov vedla (podobně jako Whiteheada) interpretace vlastní zkušenosti. Pod vlivem idealisty Williama Ernesta Hockinga, svého prvního učitele filosofické teologie,

¹¹⁹ Josiah Royce, *Problem of Christianity*, New York 1913.

¹²⁰ H. G. Wells, *Mr. Britling Sees It Through*, New York 1916.

¹²¹ William James, *Varieties of Religious Experience*, New York 1901 a mnoho dalších vydání. Česky *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha 1930.

¹²² Krabici filosofických knih si však vezl na frontu s sebou.

dospěl k odmítnutí klasických představ o Bohu. K jeho soustavnému a až „obrazoboreckému“ odmítání toho, co nazýval „klasickým teismem“, jež se ozývá ve všech jeho pracích, přispěla i četba Berďajevových děl. Jinak si na univerzitě zapisoval především přednášky z logiky.¹²³

Jeho disertace, o níž přiznává, že byla „fantasticky odvážným až opovážlivým projektem“, nesla název „Nástin a obrana argumentu pro jednotu bytí v absolutním či božském dobru“. Hartshorne v ní formuloval své stanovisko ke všem filosofickým otázkám a problémům, do nichž byl svými učiteli do té doby uveden, a anticipoval v ní mnohé z toho, co formuloval ve svých pozdějších pracích. Psal ji, jak zdůrazňuje, v době, kdy ještě ani z Peirceho ani z Whiteheada nepřečetl vůbec nic.¹²⁴

Po získání doktorátu strávil dva roky (1923–1925) jako postgraduální stipendista v Evropě, především na univerzitách ve Freiburgu a v Marburgu, kde poslouchal vedle méně známých idealistů, platoniků a kantovců také fenomenology Edmunda Husserla a Martina Heideggera, dále např. Nicolaie Hartmanna nebo Maxe Schellera. Nezdá se však, že by tato zkušenost byla pro jeho další filosofii nějak podstatná. Husserlův program se mu zdál „naivní“; více oceňoval Heideggera, aniž by ovšem nabyl dojmu, že zde slyší něco úplně nového.¹²⁵ Nelíbila se mu Heideggerova povaha, a jak říká, těžko mohl obdivovat filosofa, který „nemá téměř co říci k etickým otázkám“. Hartmannova kosmologie se mu zase zdála být jen slabou analogií kosmologie Whiteheadovy.

Po návratu z Evropy se dostává jako „výzkumný pracovník“ (research fellow) do učitelského kolegia na Harvardu. Jeho hlavní činnost zde (1925–1928) je vědecká: stává se (spolu s Paulem

¹²³ Ve svých příležitostných autobiografických esejích a v *Temnotě a světle* uvádí Hartshorne jako hlavní vlivy ještě spis *Literatura a Dogma* od Matthewa Arnolda, z myšlenkových směrů filosofického realistu Ralphi B. Perryho, logiky (jmenovitě Henryho M. Sheffera a Clarence I. Lewise) a buddhismus.

¹²⁴ *An Outline and Defense of the Argument for the Unity of Being in the Absolute or Divine Good*. Ph.D. Dissertation. Harvard University 1923. Dále viz níže.

¹²⁵ „Naučil jsem se málo,“ konstatuje ve svých vzpomínkách. (Viz „Some Causes“, 40).

Weissem, filosofem podobného zaměření) editorem sebraných spisů Charlese S. Peirceho a je jimi nesmírně ovlivněn. V průběhu jednoho semestru se však zároveň stává na čas asistentem Alfreda Northa Whiteheada. Whiteheadův vliv na něj byl asi obrovský, byl však zřejmě možný hlavně proto, že vyjadřoval (a systematictěji formuloval) to přesvědčení, k němuž, z části za pomoci právě Peirceho filosofie, dospěl již sám. Také tehdy při jedné příležitosti Whiteheadovi sdělil, že „se stává whiteheadovcem, aniž by přestal být peirceovcem“. Oba pokládal za největší filosofy, kteří po rozhodující dobu své kariéry působili v Americe,¹²⁶ a jednomu i druhému přiznával, že mu k jeho metafyzickému přesvědčení dodali to, čeho se mu nedostávalo: poznatky ze strany exaktních věd. Rozhodně se však v dalších letech stal nejpozoruhodnějším Whiteheadovým interpretem a strůjcem Whiteheadova vlivu na vznik a rozvoj procesuální filosofie a teologie. Jeho vlastní filosofii lze právem pokládat za originální adaptaci Whiteheada (jeho celostní vize skutečnosti i jeho filosofické teologie). Hartshorne neváhá ve svých dílech Whiteheadovu metafyziku na řadě míst korigovat, přesto je Whiteheadův vliv patrný prakticky všude. Porozumění Hartshornovi téměř předpokládá určitou znalost Whiteheadovy metafyziky.¹²⁷

Hartshorne poté působil postupně na třech amerických univerzitách: V letech 1928–1955 na univerzitě v Chicagu, z toho v letech 1943–1955 jako člen učitelského sboru – tzv. „Spojené teologické fakulty“ (The Federated Theological Faculty) – konsorcia několika chicagských teologických učilišť, v letech 1955–1962 na univerzitě Emory v Atlantě, od r. 1962 aktivně a po r. 1978 jako emeritus na texaské univerzitě v Austinu. Jako hostující profesor

¹²⁶ „Some Causes“, 24.

¹²⁷ Hlavním Hartshornovým interpretačním dílem je v tomto směru sbírka statí *Whiteheadova filosofie* z r. 1972. Nešlo mu však, jak říká hned v úvodu, o co nejpřesnější vyličení Whiteheada, ale o komunikaci relevantních postřehů prostřednictvím Whiteheadova díla. V podstatě je to filosofická obhajoba stěžejních Whiteheadových tezí. Kromě této sbírky je důležitá ještě 14. kapitola v jeho *Skutečnosti jako společenském procesu* z roku 1953, nazvaná „Náboženské spojitosti Whiteheadovy filosofie“ a stať „Whitehead v dějinném kontextu“ ve sborníku *Whiteheadův pohled na skutečnost*, který Hartshorne vydal (spolu s C. Pedenem) v roce 1981.

působil na Stanfordské univerzitě v Kalifornii, na Washingtonské univerzitě, na Yaleské univerzitě, dále na univerzitách ve Frankfurtu, v Melbourne a v japonském Kjótu.

Z této své kariéry vzpomíná Hartshorne vděčně především na své působení v Chicagu, a to zejména na teologické fakultě (resp. onom konsorciu). Z jeho žáků mu prý dělali největší radost teologové; bylo mu jasné, že jeho filosofie je snadněji přijímána tam, kde už předchází pozitivní vztah k náboženství, než tam, kde tento vztah chybí nebo je principiálně zpochybňován. Na filosofické fakultě tehdy nebyl se svým filosofickým „holismem“ příliš přijímán (větší pozornosti se tu těšil hostující Rudolf Carnap, rakouský logický pozitivista, představitel tzv. „vídeňského kruhu“). Mimo část postgraduálních studentů přicházejících z teologických fakult se většina postgraduálních studentů filosofie obracela jinam.

Velkému zájmu se netěšilo a netěší ani jeho filosofické dílo, přestože je mnohem čtivější než Whiteheadovo. Mnozí mu začali zaslouženou pozornost věnovat teprve nedávno (někde se o něm dosud prakticky neví). Ačkoliv se sám pokládá především za metafyzického filosofa, nejvíc a trvale asi ovlivnil část americké teologie. Byl tím, kdo prvně usiloval o recepci procesuální filosofie ze strany teologie a kdo také na sebe vzal úkol zastávat tento projekt v době, kdy to nebylo ještě populární ani mezi filosofy, ani mezi teology. Dnes už asi aspoň v americkém kontextu nemůže nikdo dělat akademickou teologii, aniž by se alespoň nějak nevyrovnával s přínosem Charlese Hartshorna.

Hartshorne napsal na dvacet knih a více než 450 filosofických statí a esejů. K jeho hlavním filosofickým dílům patří: *Filosofie a psychologie vjemů*,¹²⁸ *Víc než humanismus*,¹²⁹ *Lidský pohled na Boha a logika teismu*,¹³⁰ *Boží souvztažnost*,¹³¹ *Skutečnost jako sociální*

¹²⁸ *The Philosophy and Psychology of Sensation*, Chicago 1934. Port Washington 1968.

¹²⁹ *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature*, Willet 1938. Gloucester 1975.

¹³⁰ *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Clark and Com., Willet 1941. nově Hamden 1964.

proces,¹³² *Filosofové mluví o Bohu*,¹³³ *Logika dokonalosti*,¹³⁴ *Anselmův objev*,¹³⁵ *PT pro naši dobu*,¹³⁶ *Tvůrčí syntéza a filosofická metoda*,¹³⁷ *Whiteheadova filosofie*,¹³⁸ *Od Akvinského k Whiteheadovi*,¹³⁹ *Nahlédnutí a přehlédnutí velkých myslitelů*,¹⁴⁰ *Všemohoucnost a jiné teologické omyly*,¹⁴¹ *Tvořivost v americké filosofii*,¹⁴² *Moudrost jako umírněnost: filosofie střední cesty*,¹⁴³ *Klamný závěr o nule a jiné eseje novoklasické filosofie*¹⁴⁴ a posmrtně vydaná sbírka esejů *Tvůrčí zakoušení*.¹⁴⁵

2.2. Hartshornova disertace

Hartshornovu myslitelskou originalitu prokazuje jeho již zmíněná disertace z roku r. 1923.¹⁴⁶ Hartshorne ji předložil ve svých pětadvaceti letech. I když jeho pojmy vycházejí vesměs z idealistické filosofie 19. století, vše, o co celoživotně jako myslitel usiloval, už tam v základu je. Práce také osvětluje zájmy jeho pozdějších prací – včetně zájmu o „ontologický argument“ pro Boží existenci. Již jsem naznačil,

¹³¹ *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven 1983².

¹³² *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion*, Boston 1953. New York 1971.

¹³³ *The Philosophers Speak of God* (spolu s Gene Reevesem), Chicago 1953.

¹³⁴ *The Logic of Perfection*.

¹³⁵ *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle 1965.

¹³⁶ *A Natural Theology for Our Time*, La Salle 1967. (V českém překladu jako *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha 2006).

¹³⁷ *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London/La Salle 1962. Lanham 1983.

¹³⁸ *Whitehead's Philosophy*, Lincoln 1972..

¹³⁹ *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*, Milwaukee 1976.

¹⁴⁰ *Insights and Oversights of Great Thinkers*, New York 1983.

¹⁴¹ *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984.

¹⁴² *Creativity in American Philosophy*, Albany 1984.

¹⁴³ *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*, Albany 1987.

¹⁴⁴ *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*, La Salle 1997. Primární i sekundární bibliografii uvádí *Process Studies* 3 (1973), 179–227, 6 (1976), 73–92, 11 (1981), 108–146 a PChH 733–766. Primární pak nejnověji ještě *Process Studies* 30 (2001), 374–409.

¹⁴⁵ *Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom* (eds. Donald W. Viney and O. Jincheol), Albany 2011.

¹⁴⁶ Viz pozn.122. Kritické a již více než deset let avizované vydání Hartshornovy disertace (pod názvem *The Unity of Being*) je nyní ohlášeno na podzim 2015. Vycházím ze sumáře W. L. Sessionse („Hartshorne's Early Philosophy“, TPP 67–72) a z dalších příležitostných citací.

že ke svému přesvědčení, že zkušenost má „esenciálně sociální strukturu“ a že druhé „pocítujeme v jejich pocitech“, dospěl Hartshorne někdy v letech 1912–1919. Podobně již dříve nabyl přesvědčení, že všechny pociťující (citu schopné) bytosti jsou nějak sjednoceny či zahrnuty (a nalézají své určení) v jedné nejvyšší bytosti. Zkušenost hodnoty podle něho vyžaduje jeden všezahrnující cíl, uspokojitelný jen v jednom všezahrnujícím „já“. V dalších letech, avšak ještě před vlivem Whiteheada, dospěl k přesvědčení, že metafyzika jako apriorní ontologie (a jako přirozená teologie) musí být co do svého cíle, metody a obsahu ostře odlišena od empirické kosmologie, dále že každá zkušenost je ve své podstatě hodnotová a estetická, že nic nemůže být jen nezakoušející hmotou, že i „vnitřní“, nejenom vnější vztahy jsou reálné a že Bůh má dva póly či aspekty.

Titul disertace sumarizoval její záměr – předložit argument pro teleologický monismus. V první části práce je prezentována a dokazována monistická teze, že existuje základní a vše završující princip (či skutečnost), že všechny věci je třeba nahlížet jako nutně obsažené či přítomné v jednom (přírodě či životu). Ve druhé části autor prezentuje a dokazuje tezi teleologického monismu, že tato všezahrnující skutečnost je také nejvyšší instancí hodnoty a že hodnota je ze své podstaty věcí sociálních vztahů, a tedy něčím, co je neoddělitelné od zkušenosti. Ona jedna realita obsahuje všechny věci tím způsobem, že „okouší“ a „hodnotí“ (resp. je s to okoušet a hodnotit) všechny v nich dosahované zkušenosti a hodnoty. Vztah „mnohého“ k „jednomu“ je tak vždy vztahem toho, co je zakoušeno (hodnoceno), k tomu, kdo zakouší (hodnotí). Dokonalá podoba zájmu nebo ohodnocení musí z povahy věci být registrací a zakoušením všech hodnotových kvalit toho, co je jejím předmětem. Tato jedna vztahy definovaná realita je tak zároveň univerzálním principem a zároveň konkrétním individuem, životem, v němž jde o smysl.

Použitý argument je vlastně celou sérií argumentů uplatněných na celou řadu základních kategorií, seřazených tak, aby každá další více

explikovala onen princip a byla tak vlastně interpretací a sumářem předchozích kategorií. Hartshorne se pokouší ukázat, že jak pluralistické, tak absolutistické vysvětlení je neadekvátní a samo ukazuje k teleologickému monismu. Věci jsou vposledku buď jednotou – jsou sjednocené v oné všezahrnující nejvyšší (dokonalé, božské) bytosti či formě bytí – anebo sám pojem takové bytosti je absurdní a v tom případě všechnen život a všechno myšlení se svými kritérii či ideály dokonalého či pravého poznání a dokonalé či kompletně socializované a zbohacované personality směřuje nenávratně k vnitřní kontradikci. Všechno vědomí v takovém případě implikuje onen vnitřní rozpor, jenž je v myšlence existence dokonalosti, již by měla chybět realita, jež je její vlastní esencí. Posledním cílem přitom není jen dokázat abstraktní pravdu teleologického monismu, ale sjednotit všechny síly mysli k jednomu konečnému postoji, tvrzení i vědomí pravdy.

Práce neobsahuje téměř žádné reference k myslitelům, jež Hartshorne sám řadí k filosofům procesu. Peirce chybí, Whitehead je zmíněn jen letmo a mimo hlavní kontext. Kladně se jeví Platon i Hegel, negativně Spinoza, Kant, dále hlavně někteří současníci. Celkově je jasné, že Hartshorne se hlásí k tradici idealismu. Celá třetina práce je věnována metodě metafyziky a jejímu vztahu k přirozené teologii. Hartshorne nazývá metafyziku prostě filosofií, racionálním bádáním o smyslu života v jeho celku. Nejenom poznání je pro něho věcí zkušenosti, ale i pravda. Pravda není záležitostí nějakých tvrzení, ale něčím, co vlastníme, z čeho se radujeme, co tvoří harmonii. Testem pravdy je proto konzistentnost, důkazem nepravdy je opak konzistentnosti. Holistické pojetí pravdy vede Hartshorna dokonce k tvrzením, že pokud máme za to, že univerzum je duchovní povahy, může být nedospívání k pravdě způsobeno vadou charakteru. Aby člověk mohl být dobrým filosofem, musí být nejprve dobrým člověkem. Tak se může stát, že dobrá filosofie zůstane nepochopena. Jde, nicméně, o její komunikativnost a ta má naději, protože filosofické koncepty jsou vposledku výrazem obecného

principu života. Plný význam takovýchto konceptů (a vůbec všech slov) však závisí na plném uvědomění si vztahů, jež mají v onom systému, v němž představují funkce jedné nejvyšší mysli. Pokud jde o vztah doktrín a principů, je třeba si uvědomit, že metafyzická tvrzení a argumenty tvoří jeden vzájemně propojený systém. Filosofie je tak vposledku víceméně komunikovatelný výraz systematického pohledu na skutečnost, jak je bezprostředně zakoušena, anebo aspoň pokus o takové vyjádření, neboť filosofie je pohyb, je to nikdy nekončící cesta. I když filosoficky konečných náhledů dosáhnout lze, pokud jde o formulace, je sebeméně naznačená dogmatická jistota o jejich konečnosti jen projevem bláznovství. Ani v těchto závěrech se Hartshorne později příliš nezmění.

Hartshornovi jde v této chvíli však v podstatě jen o to, poukázat na nutnost hodnotového monismu tím, že poukáže na kontradikce jiných přístupů. Podstatné je, že v jeho pojetí se „přirozená teologie“, pokud jde o její obsah, pramen a metodu, de facto neliší od metafyziky. Hledá svá data ve všem, prioritu má ovšem náboženství jako „nejempiričtější“ ze všech způsobů vztahování se k celku. Odtud se mu nabízí možná základna k všezahrnující syntéze zkušenosti. Co do metody postupuje přirozená teologie tím způsobem, že poukazuje na nedostatky systémů, které možnost jedné (nutné) nejvyšší bytosti popírají. Jedna kapitola disertace je přímo věnována „ontologickému argumentu“. Celá argumentace však vychází z Hartshornova přesvědčení, že veškeré úsilí našeho vědomí o konzistentnost v porozumění by bylo frustrováno a celý náš život by postihla fragmentace, pokud bychom nemohli k existenci dokonalé bytosti říci své Ano, neboť vydání koherentního počtu z naší zkušenosti si souhlas se skutečnou existencí takové bytosti žádá. Hartshorne je přesvědčen, že základní cíl metafyziky – dospění ke konzistentnímu systému pojmů skrze redukci jim oponujících alternativ na pouhé absurdity – může být uspokojen jen takovým systémem, v němž je dokonalost koncipovatelná a ontologický argument tak prokáže svou platnost. Ani tento pohled na teologii a na filosofii se v celé

Hartshornově kariéře vlastně nezmění. Z toho lze chápat, proč mu na tomto argumentu tolik záleží. Nejde jen o ukázkou logického myšlení. K tomuto argumentu (tehdy jej ještě nazýval „důkazem“) se soustředí (a na něm závisí) všechna metafyzická metoda a možná i celý způsob života. Jeho popření by pro něj znamenalo i konec filosofie, jak jí sám rozumí. Hartshorne rozeznává jakési tři fáze tohoto argumentu. První fází je trochu záhadná formulace tvrzení, že Boží existence je existencí *a se* a že Boha si nelze konceptuálně představit (nelze ho koncipovat) jako neexistujícího. Zde se Hartshorne vyrovnává se známými námitkami, včetně Kantovy, podle níž pouhá myšlenková nutnost ještě neimplikuje nutnost existenční. V druhé fázi dochází ke spojení pojmu personality a pojmu života s pojmem existence *a se*. Ve třetí fázi argumentuje autor pro premisu, na níž první dvě fáze závisejí (totiž že konzistentnost myšlenky dokonalé osobnosti je implikována racionalitou či konzistentností myšlení jako takového) a Hartshorne opět dochází k závěru, že ontologický argument je jakousi metafyzikou v miniatuře. Co se vposledku tvrdí, je toto: Pokud je sám pojem dokonalosti inkonzistentní a zmatený (je-li to nesmysl), pak to také znamená, že veškeré myšlení a všecken život je bez celostního smyslu – nemá čím nebo odkud být jako smysluplný posouzen či zhodnocen. Hartshorne ve svých dalších pracích svou argumentaci v leccems opravil, rozdíl však není tak markantní a všechny hlavní závěry, které udělal již zde, zůstávají podle něho v platnosti.

Závěrečným tématem je sám pojem Boha. Tak jako ve všech pozdějších spisech se jedná o pojem, který je ve své podstatě argumentací pro Boží existenci, je tu však jeden podstatný rozdíl: Chybí tu Boží „bipolarita“.¹⁴⁷ Hartshorne klade důraz na svobodu stvoření ve vztahu ke stvořiteli a na Boží personalitu, ještě se však plně nerozešel s tradiční monopolární koncepcí Boha, kdy je Bůh *actus purus*. Leccos z toho, co říká, by mohlo být ovšem připsáno právě na vrub Boží „konsekventní“ přirozenosti. Říká např., že všechny věci mají svůj počátek a jsou ve své přirozenosti odvozené z

¹⁴⁷ K tomu viz níže.

této Nejvyšší bytosti, z tohoto základu světa, není to však absolutno, které vše ostatní zbavuje svobody, není to bytí, které nemá žádný vztah k proměnám světa, které všechno determinuje, které z každé aktivity činí svou vlastní aktivitu. Je to spíš jakési zrcadlo všeho, které vše reflektuje. Hartshornovi jde tedy o monismus, ale o monismus osobnostní, vztahový, ne absolutistický. Jinak však celá koncepce absolutistické rysy má: Dokonalost je tu definována jako dokonale a věčně vykonávaná *moc*. Je to princip (anebo bytí), které všechny konečné bytosti zahrnuje, a to tak, že je nechává vstoupit do svého života jako jeho hodnoty. Co tu chybí zcela zřetelně, je takové pojetí inkluзивity, ve kterém je jasně rozlišeno konkrétní od abstraktního, typické pro Hartshornovo pozdější myšlení. K určitým nesnázím dochází, když je líčen vztah mezi celkem a částmi. Celek je nazván agregátem entit (označovaných jako „části“ celku), a protože všechny věci jsou v Bohu a i Bůh je sám v sobě, pak je v Bohu obsažena veškerá totalita skutečnosti. Neboli, Bůh ve svém bytí obsahuje systém, jehož je sám členem; je zahrnut tak, že se sám zahrnuje a obsaženost celého systému v Bohu, v Božím životě, je způsobem Boží péče o zachovávání tohoto systému. Je zřejmé, že Hartshorne chce, aby „Boží život“ byl zároveň abstraktním principem i konkrétní existencí. Podle jeho pozdější filosofie však jedna a tatáž věc nemůže být jedním i druhým ve stejném smyslu. I když se tu tedy pokouší rozlišit mezi „veškerou plností“ a „Božím životem“, z toho, jak mluví o „zahrnutí“, není toto rozlišení dost jasné.

Hartshorne se už v tomto spisku pokouší o jakousi teodiceu: Nechce, aby jeho hodnotový monismus byl deterministický: Ačkoliv je onen Jeden vše-mocný, nedeterminuje každý akt stvoření. Všemohoucnost musí, říká Hartshorne, zajistit autonomii všech jednotlivin, aby mohla střežit jejich další vývoj. Musí tu být do jisté míry dobrovolné sebeomezení dokonalé kontroly nad konečnými bytostmi, aby tyto bytosti nepřestaly být rozlišitelnými entitami. Takovými však mohou být jen jako aktéři, jako nositelé určitého jednání. Hartshorne tedy jasně říká, že tato božská kontrola je omezována dobrovolně a toto

sebeomezení je rozumný výkon nekonečně dobré všemohoucnosti. To samozřejmě naznačuje, že Bůh by se takto omezovat nemusel a že existence (jakéhokoliv) stvoření je nahodilá, závislá na Božím svobodném rozhodnutí stvořit. Každý konečný čin v sobě nese tento Boží stvořitelství čin umožňující Bohu alespoň potenciálně totální kontrolu nade vším. Je na něm, zda v zájmu trvání toho kterého stvoření dopustí, aby si toto stvoření (někdy) dělalo, co samo chce. Hartshorne tu hájí tezi, že právě „úplná závislost stvoření na Bohu je tím, co dovoluje a umožňuje svobodu“.

Na námitku, že monisticky pojatý Bůh nemá žádné sociální vztahy a žádný zájem na něčem jiném, než je on sám, Hartshorne odpovídá, že taková představa je založena na falešné premise, že Bůh musí mít všechnu dobrotu v sobě. Bůh, který miluje, vyjadřuje tím, že dává existenci světu a stvoření, sám sebe ve své podstatě. To však je trochu v rozporu s tvrzením, že jako absolutní *může*, pokud chce, sám sebe omezit a dopřát stvoření svobodu. Svoboda stvoření není tedy dána způsobem Božího božství, je to pouze výsledek svobodného (a tedy kontingentního) Božího rozhodnutí – bez ohledu na to, zda takové rozhodnutí vyjadřuje vlastní Boží charakter. Pro teodiceu to znamená, že zlo je nevyhnutelným vedlejším produktem svobodných rozhodnutí ze strany stvoření: Aby jejich existence byla svobodná, musí tato stvoření mít moc k sebeurčení. Hartshorne však přitom ponechává otevřenou možnost, že by Bůh svobodná stvoření vůbec nestvořil. Je na něm, zda takový svět (odpovídající jeho charakteru) bude nebo nebude a zda v něm svou úplnou kontrolu omezí nebo neomezí. Tak tu stále zůstává logická možnost, že by Bůh mohl stvořit i svět, kde by tato svoboda nebyla, nebo že by svět nemusel stvořit vůbec.

Lze tedy uzavřít, že mnohé, a snad většina z Hartshornovy filosofie, je v zárodku obsažena už v této disertaci, tj. před jeho kontaktem s díly Peirceho a Whiteheada. Pouze pokud jde o jeho teismus, obsahovalo toto rané stadium prvky, které kontakt s Whiteheadem odstranil, resp. zájmy, které pomohl dotáhnout nebo vyjasnit. V této práci nezohledňuji samostatným rozbořem příspěvek, který pro Hartshorna mělo dílo

Charlese Peirceho, k němuž se celoživotně hlásil. Jeho teismus neovlivnil. Podle Hartshorna byl ve svém pojetí příliš blízko klasickému teismu.¹⁴⁸

2.3. Hartshornova metafyzika

Hartshornovu definici metafyziky jsem již uvedl. Metafyzika se v jeho pojetí, které pokládá za interpretaci Whiteheada, zajímá o to, co je apriorní, co je všem případům konkrétní existence společné, co je „hledáním nutných, protože striktně univerzálních pojmů“,¹⁴⁹ definujících univerzum každého času a každé podoby existování. Zatímco konkrétní existence je empirický fenomén, existence *per se* je metafyzickou kategorií. Filosofie na metafyziku v tomto smyslu nemůže rezignovat, protože se podle jeho přesvědčení musí z principu vztahovat ke skutečnosti v jejím celku a tento vztah musí být kognitivní, musí být podnikán s úkolem poznání – byť ne definitivního nebo plného.¹⁵⁰

I pro Hartshorna je základem metafyzické jistoty bezprostřední lidská subjektivní (a intuitivní) zkušenost. Ta je mu nejjistějším a nejspolehlivějším druhem poznání. Kdybychom se podle Hartshorna neměli spolehnout na poznání, k němuž máme takto „privilegovaný“ přístup, jak bychom se mohli nadít, že poznáme cokoli o tom, k čemu takový přístup nemáme? Subjektivní lidskou zkušenost probíhající ve vědomí (jako uvědomění si věcí) je proto třeba pokládat za klíč pootevírající samu podstatu universa. Poznatky a tvrzení, k

¹⁴⁸ Srov. Ch. Hartshorne, „General Remarks“, 190.

¹⁴⁹ „Some Causes“, 36.

¹⁵⁰ Hartshorne souhlasí s filosofem vědy Karlem Popperem, že poznání předpokládá jak empirická (pozorováním falzifikovatelná) tak neempirická či metafyzická tvrzení a že neempirické neznamená nesmyslné, iracionální či svévolné. (Nesouhlasí s jeho doporučením metafyzické „diety“, s jeho povrchní interpretací Whiteheada v *Otevřené společnosti*.) Souhlasí rovněž s jeho zamítnutím klasického determinismu a pouhého behaviorismu v psychologii, i s názorem, že k teoretické pravdě se dostáváme spíše falzifikací určitých obecných tvrzení než přímým nahlédnutím pravdy. (Srov. IOGT, 306nn.) Ludwig Wittgenstein má podle Hartshorna pravdu, když říká, že mnohé metafyzické myšlení zneužívá jazyk. Z toho však nevyplývá moratorium na metafyziku jako takovou – ve smyslu hledání neempirické, pozorováním nefalzifikovatelné, nutné existenciální pravdy. Špatná metafyzika si denunciaci zaslouží. (Srov. IOGT, 293nn.)

nimž tu lze dospět, jsou otevřené zkušenostní revizi. Testem metafyzického tvrzení není jen konkrétní zkušenost, ale jakákoliv zkušenost (všechna zkušenost). Selhání v tomto testu by muselo vést k zamítnutí metafyzického tvrzení. Tak je třeba rozumět vztahu mezi empirickou realitou a metafyzickou pravdou.

Platí zásada, že každý fakt musí být aspoň zčásti *pozitivní*. Čistě „negativní“ fakt nemá žádný legitimní smysl. Říkat „něco existuje“ znamená činit metafyzickou (metafyzicky verifikovatelnou) výpověď. Míníme tím totiž, že ono „něco“ existuje *konkrétním* způsobem. Tím jsou jisté jiné výpovědi o tomtéž vylučovány. Ono „jiné“ by však místo toho mohlo také takto konkrétně existovat. Metafyzika se zajímá o to, co je oběma možnostem společné. Hartshorne je tudíž přesvědčen, že *platné* koncepty mají racionální strukturu a nemohou být navzájem v kontradikci. Jinak řečeno: svět má inteligibilní konstituci. To není v rozporu s existencí nahodilosti, spontánnosti, svobody, přechodu atd. I to jsou faktory, které existují v nějakém vzájemném kontextu a které neunikají rozumové reflexi.

Vize celku věcí může být jen abstraktní, začíná však u konkrétního a drží se toho, co je v něm univerzální. To pak aplikuje „za hranice“ onoho konkrétního – na celek reality. Vycházíme z partikularity a tu generalizujeme. Pravdu této generalizace pak (deduktivní metodou) testujeme. Z hypotézy se má stát dobře smysluplná výpověď o povaze naší zkušenosti. Pohybujeme se od partikulárního k univerzálnímu – a zpět k partikulárnímu.

Samotné empirické poznatky žádným základem pro konstatování metafyzických pravd být nemohou. I přírodní zákony – závislé na konkrétním světě – pouze specifikují univerzální principy, a o těch argumentace vycházející z toho, co je kontingentní, nerozhoduje. To je věc matematiky a metafyziky. Metafyzika však musí v posledku spoléhat i na intuici a elementární důvěru. Čistě pojmové argumenty týkající se formální konzistentnosti vždy už nějak předpokládají pozitivní přístup: Jsme tvorové, kteří nevědí, jak mají žít, ale v zákoutích našeho vědomí jsme s to – s pomocí svých předchůdců i

současníků a díky své schopnosti užívat symbolů – zachytit nejisté a nezřetelné záblesky nutných pravd. To z nás v určité míře činí pozorovatele *všeho* času a *veškeré* existence.

Analýza zkušenosti také ukazuje, že realita je sociální proces, v němž jsou časové jednotky zkušenosti sukcesivně spojeny takovým způsobem, že jejich chvíle je zároveň chvílí vzniku (vynoření se) nového.¹⁵¹ Lze tu formulovat tyto základní teze:

1. Objekt, jehož si je subjekt vědom, nijak nezávisí na tomto subjektu.

2. Subjekt (to, co si je něčeho vědomo) vždy naopak závisí na tom, čeho si je vědom.

3. Každá entita musí být objektem nějakého subjektu.

4. Každá entita je sama subjektem (resp. soupravou subjektů).¹⁵² Teze 1 a 2 jsou teze „realismu“, teze 3 a 4 teze „idealismu“ (nebo tzv. „panpsychismu“). Jejich syntézou je „realistický idealismus“.¹⁵³ Každý objekt byl subjektem a každý subjekt bude objektem – totiž „datem“ vědomí (uvědomění si, poznání, cítění, intuice atd.).¹⁵⁴ Objekt není závislý na tom, co si ho je vědomo, ale něco si ho vědomo být musí – v tomto smyslu je objektem. Lze tedy mluvit o kombinaci realistické epistemologie a idealistické ontologie.¹⁵⁵

Jedním z metodologických postupů Hartshornovy metafyzické argumentace je systematické přezkoumání všech teoretických opcí. Touto metodou odkrývá nedostatky konkurenčních stanovisek.¹⁵⁶ Vedle toho však sleduje i dějiny filosofie, aby zjistil, které logicky možné pozice už byly kdysi hájeny. Zajímá ho jejich důslednost i jejich důsledky – a uplatňuje i „řecký“ princip „umírněnosti“ (moderation) ve snaze vyhnout se extrémům: pravda se zpravidla nachází někde uprostřed. Proto nelze Hartshorna označit

¹⁵¹ CSPM ,173nn.

¹⁵² RSP, 70.

¹⁵³ RSP, 73.

¹⁵⁴ PR, 290.

¹⁵⁵ RSP, 69.

¹⁵⁶ Nejzřetelněji je to patrné v jeho debatě o ontologickém argumentu.

jednoznačně za naprostého racionalistu: jeho metodologie je komplexní.

2.3.1. Panpsychismus – psychikalismus

V názvosloví základních prvků skutečnosti se Hartshorne drží Whiteheadových pojmů jako aktuální entita či událost, kreativita, prehenze. Také on zdůrazňuje „dění“ (becoming) namísto „bytí“ (being). Bytí ve smyslu trvání, stability atd. je pouze aspektem základnějších procesů, jež charakterizuje univerzální a neustálé dění probíhající v mikro-událostech zkušenosti (experience). Veškerá realita ve všech svých aspektech sestává z těchto jednotek zkušenosti a jejich vztahových kombinací. Je-li něco jeho specifikem, pak je to jeho „psychikalismus“. I pro Whiteheada je každá nastávající událost „subjektem“ (než se po svém uskutečnění stane „objektem“), Hartshorne však navíc předpokládá na všech rovinách reality nějaké „vědomí“ (consciousness). Nic není jen mrtvou hmotou, všechno je „psychické“ nebo to má psychický aspekt. „Neživost“ atd. je to, jak se věci *jeví*, nemá však racionální základ. Proto se Hartshorne hlásí k *panpsychismu* či (později) *psychikalismu*.¹⁵⁷

V podstatě jde o výslovné odmítnutí filosofického materialismu i metafyzického dualismu karteziánské ražby, rozlišující mysl a hmotu jako základní či konečné principy reality.¹⁵⁸ „Nedokazatelnost“ panpsychismu nepokládá Hartshorne za argument: Na rovině tzv. „živých tvorů“ vědomí registrujeme – proč bychom je nemohli předpokládat obecně? K tomu, abychom mohli předpokládat, že to jinde není, nám chybí jakákoliv vědecká nebo metafyzická evidence. Je to stejně „neuvěřitelné“ jako skutečnost atomických nebo buněčných struktur. Technicky nelze „falešnost“ (nepravdivost) panpsychické teze dokázat (nelze ji „falzifikovat“). To, čemu se tu říká „zkušenost“, se může v zásadě dostavit v nekonečném množství

¹⁵⁷ Srov. „A Reply to My Critics“, PChH, 615.

¹⁵⁸ Na námitku, že všechnu skutečnost nelze redukovat na „zkušenosti“, že vedle zkušeností je ještě i něco jiného, co je „pouze hmotné“ a přitom neméně „reálné“, Hartshorne odpovídá, že o tomto domnělém „dualismu“ skutečnosti nic nevíme, a ani současná věda s ničím takovým nepracuje. (Srov. „Whitehead’s Metaphysics“, 17n.)

stupňů a forem a „nulový“ případ myslí (vědomí) je vlastně „nulovým“ případem reality. Jenže taková demonstrace je teoreticky nemožná, neboť zkušenost může mít z principu nekonečné množství podob a rovin.¹⁵⁹ Běžnému mínění se panpsychismus jeví nevěrohodným, ale tomu se zdá nevěrohodným i buněčná či atomická struktura běžně pozorovatelných věcí. I mrtvola se běžnému mínění jeví jako mrtvá věc, a přece dobře víme, že i ona se skládá z živých věcí – a ničeho jiného. I poznatky moderní fyziky potvrzují, že rozdíl mezi myslí a tělem je pouze relativní. Mysl a hmota nejsou dva vposledku rozdílné druhy entit, ale spíš dva způsoby popisu skutečnosti, která sama má strukturálně mnoho rovin. Protože ten popis, který přepokládá všude mysl, je inkluzivnější, má podle Hartshorna přednost.¹⁶⁰

I sama lidská zkušenost může být velmi rozmanitá, rozlišitelná co do rozsahu, stupňů, rovin. Naše paměť je někdy krátká, někdy zabíhá až do daleké minulosti. Někdy je naše zkušenost intenzivní a koncentrovaná, někdy upadáme do snění či téměř bezesného spánku. Promýšlíme, prožíváme radost, anticipujeme, volíme, ... Proč bychom měli předpokládat, že na nějakém nejnižším stupni přírody už žádná zkušenost není, že je to jen vnímání neschopné neživotné „něco“?¹⁶¹

Stejně soudí Hartshorne o argumentu „předvídatelnosti“ toho, jak se bude příroda chovat, vycházejícím ze statistiky. Statistika může do jisté míry fungovat tam, kde jde o skupiny, nikoliv však tam, kde jde o individua – včetně těch mikroskopických. Ani prostorovost ani předvídatelnost nelze brát za důkaz existence pouhé „mrtvé hmoty“. Materialismus o určitých případech přírody neplatí, a nelze jej pokládat za základní interpretaci pro žádný případ. Panpsychismus je v jistých případech přírody mimo pochybnost a za falešný druh interpretace nemůže být pokládán v žádném případě. To je metodologický klíč, kterého je třeba se v metafyzice držet. Jen panpsychismus popisující vnitřní souvztažnost subjektů a jejich objektů v aplikaci na všechny jednotliviny univerza je podle

¹⁵⁹ LP, 123–126.

¹⁶⁰ LP, 217.

¹⁶¹ LP, 225; 309.

Hartshorna s to smysluplně vyjádřit naše vnímání světa jako časové sukcese kauzálních vztahů. Jedinou epistemologickou (ne kosmologickou či ontologickou) alternativou k panpsychismu není proto materialismus nebo dualismus, ale agnosticismus nebo pozitivismus.¹⁶²

Hartshorne si je vědom toho, že panpsychismus je termín, který trochu zavádí, neboť s tradiční představou „duše“ má takový subjekt málo společného. Avšak síla a flexibilita analogie, kterou v tomto případě vidí mezi zkušeností lidské duše a každé aktuální entity, jej nutí přechodné nedorozumění riskovat. Jsou samozřejmě různé druhy „duší“, jejich rozdíly ať se zabývá komparativní psychologie, ale to nic nemění na tom, že míra toho, co je tímto termínem míněno, existuje na jakémkoli stupni jsoucna. Posléze však Hartshorne přechází od panpsychismu k „psychikalismu“: „Dávám nyní přednost panpsychikalismu před panpsychismem... Nepřipisuji mysl a psychologické kvality ve stejném smyslu všemu. Lidská zkušenost je vědomá, většinová nikoliv. Lidská zkušenost je informována smyslovými daty, většinová ne. Lidská zkušenost zahrnuje myšlení, většinová ne.“¹⁶³

V této práci se nezabývám Hartshornovou antropologií, i když tvoří integrální a zajímavou komponentu jeho výkladu skutečnosti. Stručně jsem o ní pojednal v jiných svých textech.¹⁶⁴

2.3.2. Předběžné principy

V rámci své „odpovědi kritikům“ (ve sborníku *Filosofie Charlese Hartshorna*) Hartshorne formuluje a komentuje dvacet „předběžných metafyzických principů“, které každá adekvátní výpověď nebo soubor výpovědí o skutečnosti musí splňovat:¹⁶⁵

¹⁶² LP, 84

¹⁶³ PChH, 615.

¹⁶⁴ Viz např. stať „Bůh, svět a člověk v procesuálním myšlení“, *Universum* 2 (2008), 27-32.

¹⁶⁵ Hartshorne, „Preliminaries and Principles“, PChH 570nn. Hartshorne trochu záhadně začíná od „nulového“ principu, takže mu jich vychází 19. Ale i tomu „nulovému“ říká *princip*.

(1) *Je nutné, že „něco existuje“.* „Existence totální neexistence“ je protimluv nebo čirý nesmysl. Pravá metafyzická otázka tedy zní: Co je implikováno oním „něco“ v tomto nutném a přitom existenčním (existence se týkajícím) prohlášení? Plnou odpovědí na takovou otázku je metafyzika ve svém celku.

(2) *Pravda jako koherence obecných kategorií.* V metafyzice je alternativou pravdy nekoherentní výpověď – výpověď, která nedává smysl. Jeden z důvodů mého obdivu pro Karla Poppera je, že poukázal na nejnáležitější epistemologickou definici metafyziky: hledání obecností, které jsou významné a důležité, nejsou však žádnou myslitelnou observací falzifikovatelné (jsou falzifikovatelné jen logicky, když nic neříkají nebo nedávají smysl). Pravda jako koherence není pravdou, která „ničemu neodpovídá“. Na metafyzické rovině koherence takovou korespondenci garantuje. Metafyzická pravda o tom, že to či ono *je*, nepředstavuje žádnou restrikcí – krom oné absurdní negace: tvrzení o „existenci ničeho“ (nothing exists). To, že partikulární věci jsou a nemohou nebýt, je axiom. Tato pravda – nejsou žádné pouze negativní pravdy – není sama o sobě pouze negativní, protože v zájmu své koherentnosti implikuje, že nějaké pravdy jsou, a jsou aspoň z části pozitivní. Metafyzické pravdy jsou zcela pozitivní – nic, co dává dobrý smysl, nevylučují.

(3) *Pragmatický princip: metafyzické pravdy musí vyjádřit způsob života.* Tím, že žijeme, můžeme životu přispět něčím zůstávajícím. Žádný jiný racionální cíl, který by unesl plnou analýzu, naše životy nemají.

(4) *Fenomenologický princip, jímž je prehenze či „pocitování pocitů“* (feeling of feelings). Fenomenologové docházejí nezávisle ke stejným závěrům (odmítnutí materialismu a dualismu – bez extrémního idealismu či monismu). Whiteheadova fenomenologická síla je v objevu prehenze – klíči k podstatě kauzality, obsaženém v přímé zkušenosti jako takové.

Je to něco, co funguje jak v paměti, tak ve vnímání; skutečnosti jsou poskytovány skrze médium zkušenosti, nejsou však na něm závislé.

(5) *Princip, že příčiny jsou nutné, ne však striktně postačující podmínky; budoucnost není ve své konkrétnosti determinovaná.* Neboli, příčiny je třeba definovat jako nutné, *ne však striktně postačující* podmínky toho, co konkrétně nastává. Život je zacházením s nahodilostmi, jak je prezentuje tvůrčí proces coby pozitivní sídlo možnosti. Všechny události obsahují podmínky, které je umožnily. Ale to, zda je tyto podmínky donucují být takovými, jaké jsou, je jiná otázka. Neexistuje žádný myslitelný způsob přesné formulace „kvantitativního zákona“, který by z principu umožňoval onen přesný tvůrčí proces, jímž se „mnohé stává jedním a tímto sjednocením se rozrůstá“, předvídat.

(6) *Princip umírněnosti (moderation): pravda a hodnota je vždy mezi extrémy.* Pokud nepostupujeme podle tohoto principu, je to nejspíš pro nedostatek naší důvěry v lidský rozum.

(7) *Princip inkluzivní polarity.* Kontrastní pojmy, jež jsou zdrojem opačných krajností, jsou spolu ve vztahu: Jeden z obou pólů obsahuje ten druhý – tak jako kontingentní zahrnuje nutné a subjekt zahrnuje svůj objekt.

(8) *Princip jednoduchosti, ne však přílišné jednoduchosti.* Whiteheadův pokyn: „hledej jednoduchost – a nevěř jí“ je tu hodnověrným pravidlem. Pokud se nepokusíme o zjednodušení, nedokážeme realitu užitečně uchopit. Někdy potřebujeme větší soubor možností, avšak konečný a zvládnutelný.

(9) *Princip naukové matrice: vyčerpávajícího souboru teoretických opcí.* Bez matematiky nelze v metafyzice rozumově argumentovat o ničem.

(10) *Princip časové struktury zkušenosti jako klíče ke kontrastu kategorií.* Kantův princip, že své kategorie můžeme aplikovat jen prostřednictvím časových struktur zkušenosti, je pro metafyziku relevantní... Případnosti (accidents) nenastávají v čisté věčnosti; nastávají v časové skutečnosti – ve skutečnosti jako dění (becoming).

(11) *Princip nutnosti jako společného faktoru možností.* Nutné je to, co mají všechny pozitivní možnosti na základě své analýzy společné; „holá nutnost“, o které to neplatí, je prázdnou abstrakcí.

(12) *Princip, že symetrie je derivátem ze vztahovosti (provázanosti) a vždy ji lze explikovat jako podvojnou funkci toho, co je v symetrických či asymetrických vztazích obecné.* Protože existujeme, museli existovat naši rodiče. Ale naši rodiče nás nikdy nemuseli mít jako své děti... Žádná věda a žádná lidská potřeba nevyžaduje absolutní řád.

(13) *Princip propojenosti filosofických problémů.* Filosofické problémy jsou tak vzájemně propojeny, že je sotva kdy možná nějaká jejich postupná likvidace (postupné řešení).

(14) *Princip kontrastu.* Pojmy vyjadřují distinkce. ... Něčemu rozumět znamená vidět některé věci či aspekty věcí jako nutné a jiné jako kontingentní. (Říkat, že Bůh je exkluzivně nutný nebo exkluzivně kontingentní, znamená zničit náboženský smysl pojmu Bůh. Bůh musí být stvořitelem skutečně, nikoliv jen potenciálně.)

(15) *Princip, že logická síla implikuje kontingentnost, logická chudoba nutnosti.* Logicky slabší formu výpovědi lze vydedukovat ze silnější formy. Obráceně to neplatí. Z výpovědi: „Toto je liška“ lze vyvodit „Toto je zvíře“. Kontingentní je vždy bohatší než nutné.

(16) *Princip, že to, že existují pozitivní kontingentní pravdy, samo kontingentní není.* Mezi nutné pravdy patří: „Nějaké pozitivní kontingentní pravdy jsou nutné“. Úkolem metafyzika je, aby tyto věci učinil maximálně jasné, namísto toho, aby rozdíl mezi těmito dvěma druhy pravd nějak zamlžoval nebo popíral.

(17) *Princip inkompatibilismu: svoboda implikuje skutečnou náhodu.* Kauzalita znamená podmínky, které něco umožňují, bez nichž by žádné dění nebylo možné. „Slabší verze“ má však výhodu, že připouští opravdovou svobodu moci obrátit pouze neurčité možnosti v určité (abstraktně charakterizované) druhy dění, tj. v plně partikularizované děje.

(18) *Obezřetný princip dostatečného důvodu.* V určité situaci nastává určitý okruh možných druhů výsledků, z nichž pak jeden musí nastat.

(19) *Princip, že kauzální či skutečná možnost (nebo nutnost) je víc než jen logická možnost.* Co se skutečně děje, vždy překračuje verbální

deskripci a musí být přijato intuicí nebo prehenzí, aby mohlo být poznáno co do vztahů, které jsou ve hře. Jenom Boží intuice je vůči bohatství uskutečněného vskutku adekvátní... Pokus generalizovat kauzální pojem možnosti tak, aby byl na výši obecnosti myslitelného, vyžaduje myšlenku kosmických epoch a zákonů. Určité kvantitativní zákony jsou ve svém časoprostoru *konečné*. Modální strukturou kauzality, tak jak ji dnes věda zná, je struktura kvantové fyziky. Další vývoj nepůjde směrem k návratu k modálnímu paradoxu pozitivní a negativní nutnosti, kdy už není místo pro možnost, onen prokazatelný klíč ke všem modalitám.

(20) Princip, že místem testování jsou dějiny idejí. Čirý determinismus nemůže evoluci idejí přežít.

Jsou-li tyto principy platné, musí být podle Hartshorna vzájemně kompatibilní; žádný z nich přitom není úplně ekvivalentem jiného. Všechny definují abstraktní „něco“, jež nemůže nemít své instance i konkrétní realizace.

2.4. Hartshornovy rozdíly od Whiteheada

Hartshorne je často s Whiteheadem jmenován jedním dechem a pro mnohé se stal Hartshorne spolehlivým průvodcem jak na cestě k nezávislému chápání procesuálního teismu, tak při interpretaci Whiteheadovy filosofické teologie. Byl mnohem srozumitelnější, obešel se bez neologismů. Hartshorne ovšem přiznává, že Whiteheadův jazyk je technicky čistější – jeho je poplatný idealistické terminologii.

Hartshorne byl Whiteheadem jistě nesmírně ovlivněn, ale jak prokazuje studium jeho díla, počínaje jeho disertací z roku 1923, a geneze jeho specifických důrazů, svůj filosofický systém měl už v podstatě hotov, než se s Whiteheadem setkal. K poznatkům či principům, které Hartshorne přijal od Whiteheada v letech 1925-1945, patří:

- * Ultimatívní realitou jsou atomické události (aktuální entity)
- * Jak paměť, tak percepce má časovou strukturu a základní formou závislosti (základním ontologickým vztahem) je prehenze

* Současné události jsou vzájemně nezávislé

* Problém pomíjivosti života neřeší osobní nesmrtelnost, ale objektivní nesmrtelnost ve Whiteheadově pojetí.

Je ovšem zřejmé, že mezi oběma mysliteli určité významné rozdíly zůstaly. Hartshorne k nim řadí i to, že zatímco Whitehead se od mala potýkal s klasickým teismem, jeho otec se svým způsobem již setkal s „novoklasickou“ teologií, takže to, o co musel Whitehead bojovat s tradicí, on sám znal již od dětství. Největší rozdíl mezi oběma mysliteli je v metodologických východiscích jejich filosofické reflexe. Whitehead byl více empirik, zatímco Hartshorne byl rigorózní racionalista. K tomu je třeba přiřadit již zmíněný Hartshornův příklon k idealismu a teleologickému monismu, oproti Whiteheadově filosofickému realismu.

Pokud jde o rozdíly v základní vizi reality, patří sem:

* Věčné předměty: Hartshorne pro ně nevidí důvod, resp. je (některé z nich) zamítá. Např. barvy, které se podle něho prvně „vynořují“ až ve velmi komplikovaném typu zkušenosti. Abstraktní struktury však mohou být (v jistém smyslu) „konečné“ (definitivní), a přece „věčné“. Základem tohoto rozdílu je pojetí Boha, totiž to, že Whitehead drží jak časovou, tak nadčasovou (věčnou) prehenzi. Toto rozlišení umožňuje, aby se „věčné objekty“ jako časové možnosti vynořovaly jen tam, kde jsou relevantní. Kvalitativní definitivnost je jen konečným produktem kreativity, ne nějaké nadčasové skladiště. Kritici ovšem namítají, že Hartshorne není bez věčných objektů s to vysvětlit Boží vábení či přesvědčování v pojmech původního (subjektivního) cíle a nemůže tak dostatečně vysvětlit subjektivitu aktuálních entit.

* Podle Hartshorne se v Boží prehenzi světa subjektivní bezprostřednost aktuálních entit neztrácí

* Hartshorne popírá jakékoli „fáze“ při vzniku aktuální entity.

* Přírodní zákony vidí Hartshorne jako dosazené z Boží strany (pro Whiteheada jsou výrazem pravidelnosti v kauzální dědičnosti).

* Určitý rozdíl v pojetí „panpsychismu“ (nejen v tom, že Whitehead tento pojem neužíval).

Podle Hartshorna ovšem vidí někteří jeho kritici mezi jeho a Whiteheadovým systémem rozdíly, které jsou jen věci jazyka nebo důrazu.¹⁶⁶

Ford poukazuje i na rozdíly v chápání klíčového pojmu „dění“ či „stávání se“ (becoming). Podle Hartshorna jde o pojem označující dynamický a časový typ „bytí“ v protikladu k statickému „bytí“ ve smyslu trvání. Whitehead označuje tímto pojmem onu dimenzi konkrétnosti, již „události“ nastávají, již jsou tvořeny (resp. se samy utvářejí). V tomto pojetí je to pojem, který to, co „trvá“, zahrnuje.¹⁶⁷

Exkurz: Hartshorne a analytická filosofie

Hartshorne se velmi důsledně vyrovnával s celou filosofickou tradicí a pozorně sledoval i filosofii svých současníků. O jeho vlastní filosofické provenienci platí totéž co o Whiteheadově: Asi bychom ho nemohli úplně někam zařadit, aby to nebylo na úkor toho, čím vyniká a čím se odlišuje. Hlásí se k idealismu, ale ke svým idejím se dostává jinak než celá idealistická tradice. Je to metafyzik, ale metafyziku chápe jinak, než je běžné. Svým způsobem patří mezi analytické filosofy, ti však právě většinou jakoukoli metafyziku popírali. Je však zřejmé, že právě analytická filosofie pro něho znamenala zvláštní výzvu, jinou než „klasický teismus“, ale podobně závažnou, a jeho vyrovnávání se s ní je pro pochopení jeho pozic důležité.

Co je to analytická filosofie? Chceme-li tuto dnes už hodně pluralitní filosofickou orientaci charakterizovat co nejobecněji, vystačíme s konstatováním, že je to filosofická aktivita, která klade důraz na formální logiku a analýzu jazyka a metodologicky se tak blíží vědě. Její původní či ortodoxní pojetí se omezovalo na otázky, u nichž je stanoveno kritérium správné odpovědi (verifikace, falzifikace),

¹⁶⁶ Sledováním rozdílů mezi oběma filosofy se zabývali D. R. Griffin a L.S. Ford ve sborníku „Two Process Philosophers“.(D. R. Griffin, „Hartshorne's Differences from Whitehead“, TPP, 45-48; L.S. Ford, „Whitehead's Differences from Hartshorne“, TPP, 67-72.) Hartshorne se k některým údajným rozdílům vyjadřuje ve své odpovědi Lewis S. Fordovi ve sborníku *The Philosophy of Charles Hartshorne* („Ford on Whitehead's and My Philosophy“, PChH, 640-56.) Na rozdíly v pojetí Boha si ukážeme v příští kapitole.

¹⁶⁷ Lewis S. Ford, „Hartshorne's Interpretation of Whitehead“, in PChH, 313-337.

zatímco umírněné pojetí se spokojilo s aplikací matematického rozumu ve filosofické práci. Pozdější pojetí, charakterizované zpravidla jako „obrat k jazyku“, se zaměřilo na „význam“ (meaning). Obecná je nechuť či nedůvěra k metafyzice (nebo aspoň antimetafyzická rétorika) a důraz na empirii a logiku. Někde se zásadně rozlišuje mezi analytickou a tzv. „kontinentální“ filosofií, jinde je však takové přísné dělení odmítáno. Tvrzení (spojované už s Gottlobem Fregem), že úkolem filosofie je myšlení zprostředkované výlučně a beze zbytku jazykem, platí asi o každé filosofii. Podobně je to s tvrzením, že analytická filosofie je tím přístupem k filosofické problematice, který zdůrazňuje opodstatněnost a argumentaci. Někde je proto dávána přednost volnější definici, která vedle zájmu o opodstatnění a argumentaci zahrnuje rozmanité logické, lingvistické a pojmově-analytické metodologie.¹⁶⁸

Charles Hartshorne analytickou filosofií zažil ve všech jejích etapách a pozorně ji sledoval. Používal i její nástroje a pokoušel se o dialog s ní, byl v tom však většinou ignorován. Plodnějšímu setkání stála v cestě nemetafyzická či protimetafyzická orientace většiny analytických filosofů. Metafyzika hledá všeobecné principy, které jsou s to vše vysvětlit a představují tak „pravdivé ideje“ v každém myslitelném světě.¹⁶⁹ V tom se podle Hartshorne podobá metodologii vědy. Whiteheada si Hartshorne cenil mimo jiné i proto, že viděl, že matematika, fyzika a biologie pokročily díky tomu, že hledaly sjednocující principy.¹⁷⁰ Tuto ambici metafyziky však analytická filosofie napadla jako zneužití jazyka. Proto její principy pokládala za falešné a „nesmyslné“ zároveň. Hartshorne ovšem oprávněnost takových závěrů vehementně popíral: Takový soud je na místě jen pro „klasickou“ metafyziku, nikoliv však pro „novoklasickou“.

¹⁶⁸ Srov. George W. Shields, „Introduction: On the Interface of Analytic and Process Philosophy“, in: George W. Shields (ed), *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*, 2003, 8. U nás poskytují nejlepší přehled vývoje a celkového spektra analytické filosofie především Jaroslav Peregrin, *Kapitoly z analytické filosofie*, Praha 2005, a Lubomír Valenta, *Problémy analytické filozofie – historický úvod*, Olomouc 2003.

¹⁶⁹ RSP, 29.

¹⁷⁰ WP, 136.

Jednotlivé fáze vývoje analytické filosofie lze postulovat různě, není v tom žádný konsenzus, my se omezíme na dělení, které respektuje Hartshornovy pokusy o dialog.

Frege, Moore a Russell

V této počáteční fázi se filosofie emancipuje od dědictví idealismu. Gottlob Frege chtěl zpevnit základy matematiky demonstrováním všech jejích elementárních kroků. Vycházel z předpokladu aplikovatelnosti symboliky pro filosofické tázání (a odhalování jeho omylů). Jazyk je tu rekonstruován jako gramatický systém obsahující axiomy logického odvozování. George Edward Moore, který se zaměřoval především na etiku, bojoval ve jménu „selského rozumu“ proti filosofické skepsi. Bertrand Russell, který navazoval na Frege a na Moora, se pokusil o reprezentační teorii jazyka: Všechna slova mají samostatný význam, mezi pojmy a věcmi je logický vztah. Jeho systém prodělal určitý vývoj: od platonického atomismu (výraz zastupuje mimojazykovou věc) se posléze dostal k atomismu logickému (mezi poznávajícím subjektem, resp. slovy jeho jazyka a věcmi reálného světa je přímý kontakt). Každý fakt je analyzovatelný na své části a jako takový je objektivní; tvrzení o něm může být pravdivé nebo nepravdivé. Logický aparát pak může naše poznání rozšířit i o neatomické poznatky.

Hartshorne se s těmito filosofy – především s Moorem a Russellem – ve své práci kriticky vyrovnává. Moorovi věnuje porůznu kritické poznámky (odmítá mimo jiné jeho kritiku idealismu), Russellovi, který byl v Chicagu dočasně jeho kolegou, věnuje hned několik statí. Jeho teze o klasickém teismu (popření jeho koherence) vítá, podobně jako jeho odmítnutí Jamesových pragmatických tezí o teismu. S oběma sdílí jejich kritiku bradleyovského absolutního idealismu.

U Russella odmítá Hartshorne především jeho názor, že všechny vztahy jsou „vnější“: Kdyby to platilo, byla by každá událost entitou spočívající beze zbytku sama v sobě. V článku „Russell o kauzalitě“¹⁷¹

¹⁷¹ „Russell on Causality“, BH 215–224.

jej řadí mezi oponenty „nového naturalismu“. Russelův odmítavý postoj vůči náboženství vychází podle Hartshorna z nedostatku informací o věci, o níž se jedná. Za pomýlený pokládá Russellův názor, že vědecká indukce se nemůže opřít o předpoklad „účelnosti“ v přírodě. Hledat vysvětlení naší víry v řád a přitom odmítat účelnost v řádu je totéž jako ptát se na součet sedmi a pěti s tím, že to nesmí být dvanáct. Russell odmítá pojem „paměti“ jako způsobu uchování minulosti (kontra Whitehead), ale jeho argument pro to (musí tu být „plné vědomí“) věc podle Hartshorna příliš zjednodušuje. Russell trvá na rozkouskovanosti světa (proti idealistické koncepci organického celku), ale postuluje s tím i pouhou vnější vztáznost všeho ke všemu. Nechápe, že význam času spočívá v možnosti kombinovat „vnějškovost“ se vzájemnou závislostí a svobodu se zákonitostí. Hartshorne také odmítá Russelovo tvrzení, že v otázce struktury světa zůstává neutrálním monistou: Ve skutečnosti je dogmatickým materialistou zákona a implicitním idealistou kvality. Hartshorne Russellovi vytýká i to, že často mluví veřejně o věcech, o kterých pořádně neví (a důkladnou znalost nahrazuje vtípem).

Ve studii „Russell o etice a náboženství“¹⁷² Hartshorne říká, že Russell je nejpronikavějším skeptickým intelektem současnosti. Odmítl pojem „první příčiny“, nedochází mu však, že vše, co je „existenčně možné“, závisí svou existencí na entitě, která nemůže neexistovat, jejíž existence je její přirozeností či charakterem (nature). Jestliže Russell tvrdí, že „částečně dobrý svět“ stvořený „zcela dobrým stvořitelem“, by mohl být stvořen i „zcela zlým ďáblem“, dopouští se analytické chyby: Uniká mu, že „zcela zlý stvořitel“ je pseudopojem bez koherentního smyslu: Svět nelze držet pohromadě a řídit „zlou“ vůlí. Alternativou ďábelského koordinátora však nemusí být nějaký „zcela absolutní“ diktátor. Je-li principem organizace směs svobody a omezení, nelze eliminaci zla zaručit nebo vynutit. Podle Russella jsou staré argumenty pro „Boží existenci“ nepřesvědčivé a nové postrádají jakoukoli známku „důkazu“. To však, říká Hartshorne, může být jen

¹⁷² „Russell on Ethics and Religion“, RSP 187–195.

otázka času. Neschopnost vidět jakoukoli základnu pro teologii je u Russella, který Whiteheada zcela ignoruje, kombinována s neschopností vidět jakoukoli základnu pro etiku. Hartshorne to vnímá jako případ dualismu mezi vědeckým úsudkem o faktech a nevědeckým úsudkem o hodnotách. Russell nechápe, že základní princip kosmického nárůstu hodnoty je čistě metafyzický a teologický. Lidé ho často aplikují – bez náležité explikace. Říkat, že nějaká touha je „dobrá“, neznamena podle Russella víc než říkat, že si přejeme, aby ji měli i ostatní. Další možnosti řešení tohoto problému nevidí: Dobré „pro všechny“ nemá logicky přednost před dobrem „jen pro někoho“ pouze tam, kde jsou na zřeteli jen lidské faktory. Co je zapotřebí, je pojem toho, jak hodnoty mohou přispívat hodnotě či satisfakci, která je inkluzivní.

Podobné problémy vidí Hartshorne v Russellově skeptickém pojetí společenských a politických otázek: Vidí jen konflikt mezi světovým občanstvím a jinými asociacemi – a má za to, že jedinec je víc než „občan“. „Světové občanství“ má však přednost před lokálním jen na základě principu ultimativní hodnoty kosmického občanství – což předpokládá, že kosmos není zcela neživý a nevědomý. Řešením je podle Hartshorna předpoklad, že univerzální společenství zahrnuje i takového jedince, jehož sociální vztahy jsou zcela adekvátní – a naše hodnoty tak jeho prostřednictvím něco k celku přidávají.

V článku „Srovnání Russella a Whiteheada“,¹⁷³ v němž Hartshorne vzpomíná i na svou několikaměsíční „jedinečnou spolupráci“ s Russellem v Chicagu, demonstruje rozdíl obou filosofů na rozdíl jejich reakcí na Huma, Bergsona, Leibnize, Bradleyho a Jamese: Zatímco Whitehead reaguje rozvážně, Russell jde – v přijímání, v zamítání i v kombinaci obojího – zpravidla do extrémů. Whitehead prokazuje respekt k tradici, Russell všechno boří. Věda je podle Hartshorna negací absolutního monismu, ale nevyžaduje pluralismus v pojetí Huma a Russella a dokonce s ním není ani slučitelná. Russell chtěl utéci absolutní opozici materialismu a idealismu, ale dosáhl jen

¹⁷³ „Russell and Whitehead: A Comparison“, in: IOGT 255–282.

toho, že každý mentální stav pokládal za absolutní entitu, schopnou jen vnějších vztahů. V otázce „kvality“ zůstal agnostikem: Musí být všude, ale nemůžeme ji poznat.

Whitehead podle Hartshorna věděl, že metafyzické problémy je třeba analyzovat pomocí formální logiky, ale nepraktikoval to (snad pro neadekvátnost stávajících nástrojů logiky). Hartshorne v té souvislosti připomíná (ale nejmenuje) tři vedoucí představitele moderní logiky, kteří se věnují obecným filosofickým problémům a trvají na významu symbolické logiky pro jejich vyjasnění. Někteří váháme nechat se jimi vést, protože máme za to, že symbolická logika autorů *Principia* bude překonána.

Několik útržkovitých poznámek věnuje Hartshorne Russellovi ve spise *Temnota a světlo*.¹⁷⁴ Charakterizuje ho opět jako filosofa, který si neváží tradice a nerozlišuje. V té souvislosti podotýká, že Russell byl pluralistou z rozhodnutí: V příčinnou závislost můžeme věřit, ale racionální základna pro to není: všechny vztahy jsou vnější. Proč všechny? Díky tomu, že třetí možnost (některé jsou vnější) Russell nezná, nedokázal porozumět Whiteheadovi. Rozešli se hlavně z politických důvodů, ale byl tu i rozdíl v temperamentu (Whiteheadova snaha vyhnout se extrémům). Souhlasí spolu v zamítnutí substance ve prospěch událostí. Podle Russella je tu určitá kontinuita (které však jako pluralista není práv), ale jedinou entitou je událost nebo stav – ne konkrétní člověk. Pro důraz na vnější vztahy nevidí Russell přesahování, a proto ani etický význam zamítnutí substance.

Logický pozitivismus, Carnap a Wittgenstein „Traktátu“

Analytická filosofie této fáze proklamuje ještě těsnější sepětí s vědou s její orientací na empirii. Poznání je věc interakce, empirie a logiky. Filosofie je logická analýza poznatku a představuje tak poznání „druhého řádu“ – vedle vědy. Výroky jsou „protokolárními větami“; jejich logická *syntax* má své příčiny. Dochází k redukci jejich

¹⁷⁴ DL, 315nn.

významu (k odbourání *smyslu* jejich obsahu, který je vždy jen „metaforický“). Ludwig Wittgenstein ve svém slavném *Traktátu*¹⁷⁵ rozlišuje zodpověditelné a nezodpověditelné otázky. Poznání jako „zobrazování světa“ jazykem vychází z jednoty zodpověditelných otázek. Sedm hierarchických vět *Traktátu* pojednává o světě, o kterém lze mluvit (a o té jeho části, o které mluvit nelze). Určitým mezníkem je v této fázi Popperova kritika principu verifikace: Jeho princip falzifikace je s přímočarou „reprezentační“ teorií neslučitelný.

Hartshornův článek „Logický pozitivismus a metoda filosofie“¹⁷⁶ z roku 1930 byl svým způsobem anticipací nastupujícího trendu. Některé jeho důrazy (rozlišování mezi analýzou a syntézou, nutnými a nahodilými propozicemi, smysl pro význam přírodních věd, důraz na spojitost zkušenosti a významu) sdílel, a dokonce prohlásil, že nová metafyzika se může od logických pozitivistů hodně naučit.¹⁷⁷ Na druhé straně odmítal filosofii, která šmahem popírá každou metafyziku na základě argumentace, že metafyzické teorie hledají „za“ tím, co je (přírodním vědám) k dispozici. V pohledu této filosofie má kognitivní význam jen bádání, které se omezuje na fenomény přístupné přírodovědě. Z toho vyplývá, že metafyzické teorie kognitivní význam nemají. Hartshornovým protiargumentem je, že metafyzika se zabývá pojmy, které ony vědě dostupné fenomény „ilustrují“. Metafyzickým omylem je každý pojem, který takto ilustrován není. Příkladem toho je pojem *nihil absolutum*. Pozitivní metafyzickou implikací tohoto faktu je pravdivost tvrzení „něco existuje“ pro každý možný svět. Carnapovy příklady metafyziků a metafyzik¹⁷⁸ zdaleka metafyziku jako „třídu“ nevyčerpávají.

Hartshorne ze stejného důvodu odmítá pro metafyzická tvrzení i kritérium falzifikace: Metafyzická tvrzení jsou nutná, nemohou proto

¹⁷⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922. Český překlad *Tractatus logico-philosophicus*, Praha 1993.

¹⁷⁶ „Logical Positivism and the Method of Philosophy“, in: BH, 253–297.

¹⁷⁷ BH, 295.

¹⁷⁸ Viz jeho „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ z roku 1931. Český překlad „Překonání metafyziky logickou analýzou“, *Filosofický časopis*, 39 (1991), 622–643.

předpokládat stav věcí, který by byl jejich popřením. Pokud existují nutné pravdy, nemohou mít z principu věci empiricky rozpoznatelnou falzifikaci a tvrzení o jejich bezvýznamnosti je opravdu jen tvrzení, nikoliv argument. Kritérium falzifikace by učinilo stejně bezvýznamným každé tvrzení matematiky. Podle Hartshorna lze toto kritérium aplikovat jen na „restriktivní“ empirická tvrzení.¹⁷⁹ Určité liberální pojetí verifikace, kompatibilní s Tarskiho sémantickou definicí pravdy¹⁸⁰ Hartshorne s pozitivisty sdílel: Pojem, který se vymyká *jakékoliv* evidenci, nám neslouží a je tudíž kognitivně bezvýznamný.

Rudolfa Carnapa zmiňuje Hartshorne ve spise *Boží vztahovost* v pasáži o závislosti, kde dovozuje, že kontingentní, které je instancí univerzálního, na univerzálním závisí, zatímco opačně to neplatí.¹⁸¹ Dovolává se ho i v *Logice dokonalosti*, když soudí, že Carnapův „postulát významu“ ze spisu *Význam a nutnost*¹⁸² lze adaptovat tak, aby řešil problém smíření logicky a ontologicky „nutného“ v případě Boží existence.¹⁸³ Hartshorne sehrál určitou roli při Carnapově jmenování v Chicagu a oba úzce spolupracovali na řadě projektů. V *Temnotě a Světle*¹⁸⁴ Hartshorne říká, že se od Carnapa chtěl něco naučit, že však jejich komunikace byla nesnadná. Carnapovy nároky na „jasnost“ tvrzení podle Hartshorna znamenaly „vzdát se části skutečnosti“. Jejich spor se týkal např. otázky závislosti pravdy na čase (s odvoláním se na Tarskiho). Carnap se stavěl odmítavě vůči smysluplnosti pojmu „nových pravd“ (pravd, které se teprve realizují). Podobně k rozlišení vnějších a vnitřních vztahů.¹⁸⁵ Podle Carnapa, stěžuje si Hartshorne, je to všechno n. c. (not clear). Ale na čí straně je problém? ptá se. Carnap podle něho také nechápe, jak jsou účinky zčásti konstituovány svým vztahem k příčinám. K částečné shodě

¹⁷⁹ CSPM, 21.

¹⁸⁰ CSPM, 287.

¹⁸¹ DR, 100n.

¹⁸² R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago 1947.

¹⁸³ LP, 54nn.

¹⁸⁴ DL, 230–233.

¹⁸⁵ Viz DR, 100n.

dochází v otázce vztahu kontingentního a empirického (výrok „něco existuje“ není kontingentní). Hartshorne připouští, že mu Carnap pomohl logicky formulovat metafyzickou otázku vyvracející tomistickou koncepci Boha.¹⁸⁶ Některými Hartshornovými koncepty musel být Carnap nepochybně udiven.

Hartshorne odmítl logický atomismus *Traktátu* s jeho tvrzeními o tautologii a prázdnotě „nutných propozic“,¹⁸⁷ pochválil však Wittgensteinův požadavek veřejného významu slov. Podle Hartshorna jsou však i soukromé aspekty zkušenosti: Všechno je veřejné jen pro Boha. Také Wittgensteinovo pojetí zkušenosti, říká Hartshorne, je slučitelné s naším. Jeho kritika metafyziky se nás netýká. „Nutné propozice“ nic kontingentního neříkají.

Pozdější Wittgenstein, analýza „každodenního jazyka“

Ludwig Wittgenstein se později od tezí *Traktátu* distancoval a hlásá, že jazyk má i jiné funkce než něco „zobrazovat“. Ve *Filosofických zkoumáních* mluví o „jazykových hrách“ a jejich pravidlech.¹⁸⁸ Filosofie jako „terapeutická praxe“ se snaží mluvit i o tom, o čem (podle *Traktátu*) mluvit nelze. Také oxfordská „filosofie každodenního jazyka“ se zajímá o to, jak jazyk funguje. Gilbert Ryle chce zbavit přirozený jazyk diskrepancí a mluvení o „mysli“ pokládá za kategoriální chybu. Podle P. F. Strawsona je pravdivost věty věcí jejího užití. Významem věty není to, co tvrdí. Důraz musí být položen na kontext: Na něm záleží pravdivostní hodnota.

Hartshornův vztah k pozdnímu Wittgensteinovi i zastáncům „každodenního jazyka“ je ambivalentní. Wittgenstein kritizoval referenční teorii významů a Bryant L. Keeling jeho kritiku aplikoval na Hartshorna.¹⁸⁹ Hartshorne sám však tvrdil, že s Wittgensteinem

¹⁸⁶ Srov. DR, 12–15.

¹⁸⁷ CSPM, 158, IOGT, 298.

¹⁸⁸ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953. Český překlad *Filosofická zkoumání*, Praha 1993.

¹⁸⁹ Bryant L. Keeling, *God-Language and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Charles Hartshorne with Special Emphasis on the Ontological Argument*, University of Chicago 1971. Když Hartshorne mluví o „významu jako takovém“, neimplikuje nějakou „teorii významů“, která by podmínky různých významů specifikovala, mluví o metafyzických či transcendentních předpokladech smysluplných výrazů. Zdá se

shoduje v názoru, že ne každé slovo lze pokládat za pojmenování nějaké entity.¹⁹⁰ Ve své „Reflexi o Wittgensteinovi“¹⁹¹ přivítal Wittgensteinovy *Lístky*¹⁹² a pochválil i jeho odpor k redukci behavioristických a fyziologických pojmů. Wittgenstein je mu příkladem velkého filosofa, u něhož je třeba rozlišit to, co sám říká, od toho, co nutí myslet a říkat jiné. Někdo ho pokládá za radikálního behavioristu, ale Wittgenstein mysl na hmotu neredukuje. Jestliže v *Lístcích* říká, že zkušenosti jsou interpretovatelné jen skrze jejich okolnosti a jejich kontinuitu s předchozím, odmítá jejich redukci na fyzikální zákony, což je, říká Hartshorne, pro procesualistu zcela přijatelné.

Ano, Wittgenstein je pokládán za velkého kritika metafyziky. Ale co je tím míněno? Není jeho „gramatika“ koneckonců svého druhu „deskriptivní metafyzikou“? Jeho veto na čistě soukromý jazyk mohou procesualisté podepsat. Ne všechny neempirické výpovědi jsou zneužitím slov. Špatná je substanční metafyzika. S rozlišením mezi konceptuálním a faktickým (pokud je míněno empirické) lze jen souhlasit. My, říká Hartshorne, pro instanci nějaké ideje užíváme termín „aktualita“. Idea „konkrétní partikularity“ se někde aktualizuje (podobně je to s existenčním *a priori* Boha). Aktualizace není konkretizace. Bytí, jež má své instance, není kontingentní. Mezi aktualizací a existencí je rozdíl. Toto je základní idea metafyziky v našem pojetí a Wittgensteinova námitka, že metafyzika ničí rozdíl mezi konceptuálním a faktickým, se tak nepotvrzuje. Kdo smazává rozlišení, je sám Wittgenstein (nebo jeho obdivovatelé). K jeho tvrzení, že „všechny nutné propozice“ říkají totéž, totiž „nic“, je třeba dodat (nic) „kontingentního“. Všechny „nutné propozice“ implikují

však, že autor neprokázal možnost smysluplného výrazu, který by s mimojazykovou skutečností vůbec žádnou spojitost neměl. Srov. George W. Shields, „Hartshorne and Analytic Philosophical Tradition“ in: George Nordgulen and George W. Shields (eds.), *Faith and Creativity: Essays in Honor of Eugene H. Peters*, St. Louis 1987, 215nn.

¹⁹⁰ IOGT, 296.

¹⁹¹ „Reflections on Wittgenstein“, in: IOGT 293–305.

¹⁹² L. Wittgenstein, *Zettel*, London 1966.

metafyzickou podstatu reality – říkáce totéž: že ideje jsou někde nějak aktualizovány.

Pro Wittgensteina je Bůh sumou pravdivých tvrzení. Chybí nám tu rozlišení věčného a časového, nutného a kontingentního atd. Wittgenstein by měl problém s Whiteheadovými „věčnými objekty“ a nadčasovými univerzáliemi, ale na tom jeho dílo nestojí. Lze jen litovat, končí Hartshorne, že pořádné srovnání obou myslitelů chybí.¹⁹³

Za zajímavou pokládal Hartshorne Wittgensteinovu poznámku o teologii jako „gramaticke“ ve *Filosofických zkoumáních*.¹⁹⁴ Jestliže Wittgenstein vidí úkol teologie v deskripci „předmětu“, jež uctívají a o němž mluví teistická náboženství, je to ve shodě s Hartshornovým stanoviskem, že filosofická teologie se zabývá výlučně smyslem (meaning) a konzistencí smyslu. Jasná a konzistentní mluva o tomto „předmětu“ je pro Hartshorna dokladem, že pojem Boha je pro každý racionální diskurs nezadatelný.¹⁹⁵

Ve svém posledním díle¹⁹⁶ chválí Hartshorne Wittgensteinův „experiment“ – požadavek veřejného významu všech slov. Ptá se však, zda Wittgenstein našel rovnováhu mezi nejveřejnějšími a alespoň částečně soukromými aspekty zkušenosti, které jsou v nějaké míře vyjádřitelné jazykem. Jeho pokus, ať už to bylo jeho cílem nebo ne, nám každopádně umožňuje vidět, jakou cenu je třeba zaplatit za popření teistického vysvětlení světa. V pohledu teismu je všechn význam a každý fakt zcela veřejný – totiž pro Boha.

Podle Hartshorna je analýza každodenního jazyka filosoficky přínosná, protože „filosofické hádanky mají své velké syntaktické a sémantické komponenty“,¹⁹⁷ avšak techničtější jazyk, který rovinu každodenního diskursu překračuje, je filosoficky legitimní. V *Tvůrčím*

¹⁹³ K tomu viz George Lucas, „Whitehead and Wittgenstein“, in: *Shields, Process and Analysis*, 67–93.

¹⁹⁴ *Filosofická zkoumání*, odst. 373, 145. Viz Hartshorne, CSPM 131.

¹⁹⁵ Srov. George W. Shields, *The Semantics of Perfection*, dis. University of Chicago 1981.

¹⁹⁶ ZF, 181n.

¹⁹⁷ CSPM, 71. Srov. IOGT, 298.

syntéze a filosofické metodě polemizuje Hartshorne se Strawsonem, který pro každodenní jazyk upřednostňuje mluvení o substancích (namísto událostí).¹⁹⁸

S Gilbertem Rylem se Hartshorne vyrovnává v článku „Mysl a hmota u Rylea, Ayera a Croceho“.¹⁹⁹ To, na co Ryle útočí, nestojí podle Hartshorna za řeč – nejlepší idealismus nikdy nepracoval s myšlenkou dualismu „vnitřní mysli“ a „vnější hmoty“. Vztah mysli a hmoty je důležitý, ale ne v tom pojetí, jak ho užitím metafor „ghost in the machine“ pojímá Ryle. Psychikalismus to takto rozhodně nevnímá a jeho „sociální doktrína“ tělesné výrazy myšlenek a pocitů hájí a vysvětluje: Pociťovat znamená pociťovat, jak pociťují druzí, a ti „nejbližší druzí“ tvoří mé tělo. A obráceně, složky našeho těla pociťují, jak se cítíme my. Ryle se podle Hartshorna zabývá zcela dětinskou a přežitou představou – což už je u tak chytrého člověka škoda. Hartshorne se pak v článku věnuje detailněji otázkám „uvědomění“, „smyslového vnímání“ a „paměti“ atd.

V článku „Pociťování jako metafyzická kategorie – Hartshorne z analytického přístupu“²⁰⁰ se L. Bryant Keeling, autor ovlivněný filosofií „každodenního jazyka“, jenž se problému věnoval už ve své disertaci,²⁰¹ pokouší zpochybnit tezi, že „pociťování“ (feeling) je metafyzická kategorie, protože je údajně natolik obecná, že nemůže nemít „referenta“. Vychází z argumentu, že tvrzení „individuum pociťuje“ nic pozitivního nepopírá a nemůže tak být podobně jako tvrzení „něco existuje“ žádným způsobem falzifikováno. Podle Hartshorna je tvrzení „něco existuje“ smysluplné, i když žádné možné pozitivní situace nevyklučuje.

Autor je ovšem přesvědčen, že existují případy extenze tohoto výrazu za každodenní jazyk, při nichž už nevíme, co „pociťovat“

¹⁹⁸ IOGT, 186–189.

¹⁹⁹ Ch. Hartshorne, „Mind and Matter in Ryle, Ayer, and Croce“, IOGT, 283–292.

²⁰⁰ L. Bryant Keeling, „Feeling as a Metaphysical Category: Hartshorne from an Analytical View“, *Process Studies* 6 (1976), 51–66.

²⁰¹ L. Bryant Keeling, *God-Language and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Charles Hartshorne with Special Emphasis on the Ontological Argument*, Chicago 1971.

znamená, protože pro to není veřejné kritérium. Hartshorne, který mezitím přešel od výrazu „psychikalismus“ k výrazu „panpsychismus“, to odmítá.²⁰² Pociťování se netýká jen vyšších organismů. Jde o pozitivní vztah. Jazyk v takto rozšířeném významu užívá běžně i věda. Z toho, že si něco neumíme představit, nelze dělat metafyzické ani antimetafyzické závěry. Jde o to, že negativní tvrzení nelze verifikovat a nevysvětlují nic, co není lépe vysvětleno jinak. Hartshorne je proto přesvědčen, že panpsychikalismus je silná pozice, podobně jako „tvůrčí nedeterministická kauzalita“: Absolutní vyloučení kreativity a absolutní vyloučení pociťování (sentience) z určitých rovin přírody je prostě neopodstatněné. Metafyzika se týká jen generických rysů, ne žádných specifických nuancí, kde je privátní jazyk na místě.

Pluralistická perioda – Quine, Kripke, Sellars

V nejnovější fázi analytické filosofie se prosazuje pohled na jazyk jako soubor dispozic k lidskému chování. Kritika metafyziky je tu spojena s pragmatismem. Dochází ke zrušení přísného dělení mezi analytickým a syntetickým. Významy ustavuje jazykový provoz, resp. referenční rámec. Prosazuje se „naturalizovaná epistemologie“ – přesvědčení, že na poznání kauzálních interakcí člověka a světa postačí věda.

Willarda Van Ormana Quinea lze vnímat jako někoho, kdo představuje Hartshornův naprostý protiklad. V krátkém článku, který Hartshorne Quinovi ve sborníku *Tvořivost v americké filosofii* věnuje, odmítá jeho redukcionistický fyzikalismus, humeovskou doktrínu kauzality a vnějších vztahů, inklinaci k determinismu, kompatibilistní pojem svobody, bezčasovou doktrínu pravdy (včetně kontingentní pravdy), holistický, nerozlišující empirismus, ostré zamítnutí rozlišení apriorního a empirického, analytického a syntetického, agnosticismus či ateismus, zamítnutí inteligibilní

²⁰² Ch. Hartshorne, „Why Psychicalism? Comments on Keeling’s and Shepherd’s Criticism“, *Process Studies* 6 (1976), 67–72.

modality *de re*.²⁰³ Hartshorne nicméně říká, že Quineův realismus je podobně jako Popperův s procesuální filosofií v zásadě kongeniální. Jeho podmíněný nominalismus se zdá být jeho (zčásti peirceovské) koncepci dokonce kongeniálnější než Whiteheadova teorie „věčných předmětů“. Společnou základnu představuje i zamítnutí absolutního dualismu mysli a hmoty.²⁰⁴ Sjednocuje je i upřednostnění události před substancí, neboť Quine odmítá Kripkeovu sémantiku modální logiky jako „aristotelský esencialismus“.

Hartshorne připomíná, že Quine studoval i u Whiteheada. Ovlivnil ho však především Rudolf Carnap, oba tito filosofové stojí přes všechny rozdíly v mnohém na téže základně. Oba jsou redukcionisté, fyzikalisté, agnostici či ateisté, v pojetí kauzality humeovci, popírající vnitřní vztah aktuálních událostí k tomu, co jim předcházelo. Oba inklinují k determinismu, svobodu spojují s voluntarismem, nikoliv s tvořivostí, která ke skutečnosti vždy něco přidává. Ani jeden nevidí, co viděl Aristoteles – modální strukturu času a skutečnost, že otevřená budoucnost kreativního procesu dává modálním idejím ontologickou relevanci. S procesualitou je spojuje realismus, odmítnutí dualismu mysli a hmoty – v případě Hartshorna i nominalismus. Jde však o to, zda pouze fyzické (mrtvé) pojetí reality není svého druhu skrytým dualismem. Kvality jsou smyslové a emocionální povahy, poznává je intuice, nelze je konstruovat jako matematické ideje. Russell to chápal, ale jediné poznatelné kvality pro něj byly zkušenosti v nervovém systému. Kvalitativní stránka přírody pro něj byla tajemstvím. S Whiteheadem však lze toto tajemství osvětlit posunutím zkušenosti za hranici lidského – zkušenost je všude. Agnosticismus a obecný psychikalismus/panpsychismus jsou ostatně jediná možná racionální řešení. Carnap a Quine to nevidí. Ve fyzice na tom nezáleží, ale v psychologii na tom záležet musí. Také umění, náboženství a etice záleží na kvalitě – pouhá struktura je k ničemu.

²⁰³ „Quine, Philosophical Logician“, CSPM, 245–247. Srov. Shields, „Introduction“, 13.

²⁰⁴ „Quine, Philosophical Logician“, 245n.

Quinovo odmítnutí rozlišení analytického a syntetického nepokládá Hartshorne až za tak důležité. Analýza je věcí jazyka, ale to, že minulost podmiňuje přítomnost a že budoucnost je částečně otevřená, z jazyka nevychází. Avšak to, co nikdy nemohlo být pouze budoucí, nýbrž pouze primordiální a nezničitelné, protože inherentní v tvůrčím procesu jako takovém, je „nutné“ a „věčné“. Zamítnutí ontologické modality radikálně omezuje náš přístup k metafyzické pravdě. Quine je v několikerém smyslu redukcionista. Striktním odmítnutím myšlenky apriorního přijal monolitický a nerozlišující empirismus. Nadčasová pravda podle něho zahrnuje kontingentní v jeho partikulatitě. To je podle Hartshorna středověká myšlenka, z hlediska formální logiky neplatná. Je-li čas řádem toho, co se „vynořuje“, jestliže pravdu určuje to, co *je*, musí *být* i „vynořující se“ pravdy.

Quineova kritika tradičního rozlišování nutných a kontingentních, analytických a syntetických, apriorních a posteriorních výpovědí je s Hartshornovým trváním na axiomatické povaze těchto rozlišení v kontrastu a Hartshorne proto vítá návrat tohoto rozlišení u Saula Kripkeho. Shoduje se s řadou jeho pojmů, s jeho rozlišením aktuálního a možného a s časovou interpretací jeho „možných světů“.²⁰⁵ Kripke nedokáže ve své referenční teorii určit, zda „Bůh“ je jméno, nebo deskripce, ale s tím novoklasický teismus nemá problém: „Bůh“ není výrazem s rigidní designací, neboť v žádné teologii není předmětem v prostředí, které lze vědecky testovat. Významové postuláty, které mu dávají obsah, dosazujeme podobně jako v případech „nominálních“ výrazů „moc“ nebo „láska“.

Hartshorne se vyrovnává i s Wilfridem Sellarsem.²⁰⁶ Jeho realistická a materialistická pozice (v otázce vztahu mysli a těla) s určitým jemným dualismem je podle Hartshorna instruktivní. Názor, že pouze strukturální poznání je neúplné, protože mu chybí kvalitativní obsah, se shoduje s Whiteheadem (žádná kvalitativně

²⁰⁵ Tamtéž, 247.

²⁰⁶ Srov. Ch. Hartshorne, „Roy Wood Sellars and Wilfrid Sellars on Quality and Structure“, CSPM, 240–244.

prázdna aktualizace není možná) – každá bytost (bytí) musí mít jistý kvalitativní obsah. Nepsychikalista předpokládá, že kontrast struktury a kvality dovoluje chápat „kvalitu“ jako univerzálii a „pocitování kvality“ jen jako její speciální případ. Psychikalisté tu však vidí rozdíl. Kontrast kvality a struktury lze pouze „pocítit“. Nepsychikalista tento rozdíl nedoceňuje. Hartshorne v té souvislosti připomíná, že Whiteheadův pojem prehenze jako „pocitování pocitu“ je klíčem ke kauzalitě, k prostorovým a časovým vztahům, k vztahům s Bohem – ke všem základním ontologickým problémům.

Je-li kvalita připuštěna jako nutný a univerzálně aplikovatelný pojem, není psychikalismus za materialismem v ničem pozadu a má lepší vysvětlující potenciál. Předpoklad „neživé hmoty“ nevysvětluje nic.

Postanalytická filosofie – Rorty

To, co lze charakterizovat jako postanalytickou filosofii, začalo vlastně už Quinem, odmítajícím představu reprezentace světa jazykem. Fakta jazyku nepředcházejí, význam není jen dodatečná nálepka. Poznání je součástí poznávaného světa. Také podle Sellarse jsou pojmy produktem našeho styku s okolím. Vztah jazyka a světa záleží na okolnostech jeho užívání. Na to navazuje Richard Rorty svou spektakulární kritikou východisek nejenom celé analytické tradice, ale v podstatě veškeré západní filosofie. Filosof nemůže na jedné straně tvrdit, že existence je vzhledem k teorii relativní, a na druhé straně předpokládat, že nějaká teorie (fyzika) je lepší, protože správně postihuje to, co skutečně existuje. Žádná teorie není jednou provždy lepší. Jediné kritérium je pragmatické – užitečnost.

Hartshorne se s Rortym vyrovnává v článku „Rortyho pragmatismus a sbohem věku víry a osvícenství“.²⁰⁷ Jeho (údajně hegelovské) tvrzení, že „pravda a spravedlnost leží ve směru vytyčeném postupnými stadii evropského myšlení“, charakterizuje jako poněkud mytický rozhodčí soud: Neexistuje žádná jedna, dostupná a sjednocená věc nazvaná „evropské myšlení“ nebo „dějiny

²⁰⁷ Ch. Hartshorne, „Rorty’s Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment“, CAP, 252–264.

filosofie“. Také se nemusíme provinciálně omezovat na Evropu. Rortyho odmítnutí metafyziky pojaté jako hledání nutných pravd není podle Hartshorna pečlivým studiem toho, co se dělo v metafyzice od předsokratiků po Peirceho a Whiteheada, nijak opodstatněno. Hledání nutných pravd není „únikem z času a z dějin“. Podle všech novějších významnějších metafyzik je „věčnost“ či „absolutní nutnost“ pouze nejabstraktnějším aspektem procesu vznikání (becoming) a kosmických dějin. Pravda je „nutná“ a „věčná“, pokud charakterizuje vznikání jako takové – jinak ne. Naše lidské poznání ultimativního samo takto ultimativní není – chyby vznikají (neomylné je jen božské poznání).

K otázce poznatelnosti „nutných pravd“ říká, že naše možnosti vyčerpávají jen tři propozice: 1) věčné pravdy nejsou; 2) věčné pravdy jsou a my je nemůžeme poznat a vlastně ani hledat; 3) věčné pravdy jsou a my je do určité míry hledat můžeme. Když přijímáme 1), ztrácí smysl i pojem kontingentního (nutné je neaplikovatelné). Navíc nutné lze vyložit jako to, co mají všechny možnosti společné. Když přijímáme 2), nevíme, o čem mluvíme, když mluvíme o kontingentním (v kontrastu k nutnému). Totéž platí o vztahu věčného k časnému. Nejvěrohodnější je proto 3): Nutné či věčné je extrémní abstrakcí.

Bezpodmínečné, nutné pravdy jsou striktně univerzální, musí být implicitně v každé myšlence. Vědci dávno do své mluvy absorbovali tu část metafyziky, kterou potřebují (o zbytek se starat nemusí). Včleňují ji do své praxe. Určité krize, k nimž přitom dochází – např. problémy při kombinaci fyziky relativity s kvantovou fyzikou – však ukazují na užitečnost zabývání se i metafyzikou. V teologii (ani v teologickém pozitivismu) odmítnout metafyziku moc dobře nejde. Je to užitečné „kulturně“? Proč se vzdávat úsilí uspokojit naši přirozenou zvědavost týkající se toho či onoho nutného nebo věčného aspektu reality, bez něhož nemají kontingentní a vynořující se aspekty svůj smysl a svou určitost? Absolutní souhlas tu asi čekat nemůžeme, ale můžeme se snažit minimalizovat nedorozumění a snažit se přesvědčit druhé o tom, co pokládáme ze zřejmou pravdu.

Rorty se detailně vyzná ve filosofiích, které srovnává, ale v některých oblastech je zcela dogmatický. Ve své předmluvě ke knize *Filosofie a zrcadlo přírody* mluví Rorty o filosofech, kteří ho přesvědčili, že „»filosofický problém« je výsledkem nevědomého přijetí předpokladů, jež jsou vetkány do slovníku, v němž byl daný problém formulován – předpokladů, které je třeba prozkoumat dříve, než tento problém vezmeme vážně“. ²⁰⁸ Metafyzická pochybení, říká Hartshorne, často zneužitím jazyka vznikají, ale toto zneužití metafyziku jako takovou nedefinuje. Ultimativním pramenem metafyzického zájmu není jen terminologie.

Jde o problém kauzality a determinace: Jsou naše rozhodnutí při řešení vědeckých problémů determinovaná? Nepohybujeme se mezi možnostmi? Slovník této problematiky tento problém (jak nám jej prezentuje tradice a úspěchy vědy) sám na scénu neuvedl. Řady trvajících problémů se Rortyho spisy vůbec nedotýkají. Udivující pak je jeho prohlášení, že panpsychista zamítá tvrzení, že „nervový proces je fyzickou událostí“. Je snad fyzické nekompatibilní s mentálním? Hartshorne také připomíná, že netvrdí, jak se mu podsouvá, že panpsychismus tihne k sloučení s „neutralismem“, kdy „mentální a fyzické je chápáno jako dva aspekty jedné reality a dál to není potřeba rozvádět“. To spíš zní jako Spinoza. V našem pojetí, říká Hartshorne, je fyzické prostě psychické, uvažované jen v aspektu svých příčinných a časoprostorových vztahů či struktur – v abstrakci od nestrukturálních kvalitativních aspektů. Psychikalismus nepokládá psychické za speciální druh skutečnosti, ale za skutečnost jako takovou. To, co pocítujeme, je sám pocit, a co zakoušíme, je sama zkušenost. Pouhou hmotu nemůžeme pozitivně „zakoušet“. Pojem pouze fyzické věci či fyzického procesu není nijak samovypovídající – a už vůbec ne o myslí.

Jinou zvláštností je, že i když Rorty tvrdí, že filosofie může vrhnout určité světlo na víru v Boha, to, co o tom říká, ukazuje, že vůbec nic

²⁰⁸ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1980, x (v českém překladu *Filosofie a zrcadlo přírody*, Praha 2012, 9).

neví o tom, jakou formu měla tato víra po celá staletí v teologii a filosofii. Tvrzení, že „Boží“ znamená „nekonečné“, vůbec neodpovídá tomu, co říká Barth nebo Whitehead. Nikdo, kdo se tím trochu zabýval, si také nemyslí, že „bohoslužba“ je totéž jako „vzývání myšlenky nekonečna“.

Je lidské myšlení zrcadlem přírody? Lidská mysl zrcadlem není. Ale když kritéria zrcadlení trochu uzpůsobíme, proč by mysl nemohla být analogická zrcadlu? Tvrzení, že víme přesně, jak se věci mají, a tvrzení, že o tom nevíme nic, jsou dva neopodstatněné extrémy. Rortyho pohled se dá od toho druhého těžko odlišit.

Rortyho příspěvek do *Encyklopedie filosofie* o vnitřních a vnějších vztazích²⁰⁹ je podle Hartshorna nedostatečný. Lze s ním souhlasit, že idealismus má ambice vyložit skutečnost. Nezkolaboval však idealismus jako takový, nýbrž jen to, co se tak nazývalo na konci 19. století a co zamlžovalo rozdíl mezi nutným a kontingentním. Odmítnutí metafyziky nijak nezmenšuje nebezpečí, jimž musíme čelit v našem světě, v němž svoboda umožňuje dobré i zlé. Naopak, zabývání se jí by mohlo zvýšit naši sílu se těmito nebezpečím vyhnout. Rortyho antirealismus bývá často vnímán jako součást postmoderního filosofického dekonstruktivismu. Kriticky realistická analytická filosofie a kriticky realistická systematická metafyzika jeho tezemi vyvráceny zdaleka nejsou.²¹⁰

Pro Hartshorna je kritériem nutně pravdivých výpovědí to, jsou-li nějak zahrnuty v naší mluvě o všech logicky možných situacích. Ani Quine ani Rorty podle něho nikdy neukázali nic, co by vyvracelo legitimitu tvrzení, že se některé myšlenky zdají být ilustrovány v každém konzistentním myšlenkovém experimentu a že toto zdání je důvodem k závěru, že se jedná o metafyzické pravdy.

Závěr: Analytická a procesuální filosofie

²⁰⁹ P. Rorty, „Relations, Internal and External,“ in: *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), vol. 7, London/New York 1967, 125–133.

²¹⁰ Rortyho oponentem je John Searls (*The Construction of Social Reality*, New York 1995), i současná procesuální filosofie (Griffin, Shields).

Lze uzavřít, že Hartshorne, který nástup analýzy ve filosofii vítal,²¹¹ má s mnoha trendy analytické filosofie společnou řeč, jiné kritizuje. Tak jako v případě „kontinentální“ filosofie je tu mnoho společného i mnoho navzájem konfliktního. Hartshornův ontologický argument i jeho celoživotní zájem o logicky přesnou filosofickou teologii vyvolává v poslední době zájem aspoň některých exponentů analytické filosofie a pokusy o dialog.²¹² Kromě ontologického argumentu přispěl k otázce logiky budoucích časových propozic, logice vztahů, genetické/striktní teorii identity a metalogickým úvahám o operátorské sémantice.²¹³ Lze jej přinejmenším pokládat za kritického spolupoutníka. Používá některé nástroje analytické filosofie, zčásti její slovník, od některých jejích postulátů – od nároků na metodologickou definitivnost na straně některých exponentů filosofie „každodenního jazyka“ či od dogmat verifikace a falzifikace – si však udržuje odstup. Nic, co je v této filosofické tradici hluboké, není v nesmiřitelném rozporu s jeho filosofií. Metodologicky sdílí např. zájem na jasnosti mluvy s vyloučením neologismů a obskurních výrazů, zájem na jasnosti a rigoróznosti výkladů a analýz – za použití formální logiky a konceptuální analýzy jazyka, zájem na integraci vývoje v přírodních vědách do vlastních filosofických pozic. Má výhrady k fyzice relativity a ke kosmologii třesku, ale je tu otevřen rozhovoru. Nevyhýbá se empirickému popření své metafyziky (vylučuje jen možnost jejího empirického potvrzení). Zatím nelze tvrdit, že jsou nějaká nezvratitelná empirická fakta, která jsou s novoklasickou metafyzikou neslučitelná. Ta zůstává otevřená a životaschopná.

Nástroje analytické filosofie lze i při rozpoznání jejich mezí a potřeby jiných přístupů nadále kultivovat a vylepšovat. Podobně lze přínosy procesuální filosofie zúročit v jiných filosofických přístupech. V případě Whiteheada se už tak dávno děje. Obě filosofické tradice mají ještě budoucnost před sebou. Jejich kritický dialog jim může jen

²¹¹ CSPM, civ.

²¹² Sborník *Process and Analysis* je jedním z pokusů o pokračování tohoto dialogu.

²¹³ Srov. Shields, „Introduction“, 18.

prospět. Podle některých interpretů má budoucnost jen filosofie, která je systematicky analytická – argumentuje a opírá se o logiku – zároveň však není oddělena od etiky a politiky. I to je Hartshornově procesuální filosofii vlastní.²¹⁴

Zvláštní kapitolu tvoří vztah Hartshornova novoklasického teismu k různým tradicím „analytického teismu“.²¹⁵

²¹⁴ Z jiných procesuálních filosofů se dialogu s analytickou filosofií věnují především George L. Goodwin, navazující na Hartshorna, a David R. Griffin, navazující na Whiteheada a Hartshorna. Srov. George L. Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Missoula 1978; David R. Griffin, *Evil Revisited*, Albany 1991; též, *Unsnarling the World Knot*, Berkeley 1998; *Reenchantment Without Supernaturalism*, Ithaca 2001. Vztahem Whiteheada k analytické filosofii se zabývá George R. Lucas, Jr., *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*, Albany 1989.

²¹⁵ Tímto tématem se zabývá Daniel A. Dombrowski v *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*, Albany 1996.

II. Hartshornův teismus

V předchozí kapitole jsem uvedl osobnost a dílo Charlese Hartshorna a podrobně jsem se zabýval jeho harvardskou disertací, ve které už mladý filosof formuloval svou vizi skutečnosti jako celku, téma, kterému se nepřestal věnovat po celou svou kariéru. Připomněl jsem v krátkosti některé metodologické aspekty jeho metafyziky a zvláštní pozornost jsem věnoval jeho panpsychismu jako specifiku, které později modifikoval, ale které nikdy nepřestal hájit a zdůvodňovat. Nastínil jsem také Hartshornův implicitní i explicitní dialog s analytickou filosofií, k níž může být pro svou filosofickou metodu právem řazen.

1. Hartshorne o Bohu

V této kapitole se budu věnovat Hartshornově teismu. Hartshorne věnoval ze zásady filosofickou pozornost skutečnosti v jejím celku, ale jeho největšímu zájmu se těšila vždy především nezadatelná integrující komponenta tohoto celku, která jej zároveň jako „nejvyšší realita“ ve všech ohledech přesahuje – Bůh. Pro monistu Hartshorna je idea Boha vlastně obsahem celé metafyziky.²¹⁶ Uvažování o Bohu vrhá světlo na všechno ostatní, a proto poznání Boha, jakkoli třeba neúplné, je vposledku jediným adekvátním „organizačním principem“ veškerého života a myšlení.²¹⁷

1.1. Metafyzika a náboženská víra

Hartshorne však odmítl chápat Boha jen jako metafyzickou kategorii, která je pro spontánní a nespekulativní polohy lidské existence nepoužitelná nebo irelevantní. Proto velkou část své filosofické kariéry věnoval pokusu o filosofický rámec, jenž by logicky, konzistentně a adekvátně zachytil to, co má na mysli „náboženství“, a

²¹⁶ CSPM, 55.

²¹⁷ LP, xiv.

nepochyboval o tom, že filosoficky adekvátní pojem Boha dokáže náboženství a víře dobře asistovat.²¹⁸ Interpretace tohoto pojmu je rozseta v celém Hartshornově díle.

Meze ateistického humanismu

Hartshorne sledoval a do jisté míry i chápal odstup velké části filosofie a filosofické etiky od teistických otázek, zároveň byl však od svého mládí přesvědčen, že čistě humanistický (či ateisticko-humanistický) přístup ke skutečnosti je filosoficky neadekvátní. Humanismem mínil představu, že člověk je nejvyšším typem individuální existence, a vzhledem k tomu, že už se nemůže obracet k žádnému vyššímu jedinci, měl by z tohoto svého osamocení v kosmu vyvodit důsledky.²¹⁹ To neznamená, že Hartshorne neviděl na humanismu i světlejší stránky a že neuznával jeho přínos. Za přínosný pokládal například podíl nenáboženského přístupu ke skutečnosti na rozvoji vědeckého bádání a na odhalování intelektuální nepoctivosti mnohých obránců tradičního teismu. V tom viděl naopak podnět a přispění sekulárního humanismu k rozvoji teismu, který bere člověka a jeho život na zemi vážně.²²⁰

Nedostatkem ateistického humanismu je podle Hartshorna intelektuální krátkozrakost a náchylnost k matení pojmů, neschopnost nahlédnout, že ve lhostejném či nepřátelském kosmu nemůže lidstvo vůbec existovat a že to skutečné lidství, o které humanismus usiluje, nelze tam, kde se již jiná než lidská mysl nepředpokládá, vůbec realizovat. Jedním z důsledků takového pohledu na skutečnost bývá nedostatek pokory a často i hledání útočiště v modlářské oslavě něčeho „vyššího“ v podobě rasy nebo národa.²²¹ Jiným důsledkem je popření možnosti trvalé jednoty mezi člověkem a přírodou a konec konců i smyslu a hodnoty lidského života jako takového.²²² Hartshorne se domnívá, že člověk s takovým

²¹⁸ Srov. „Is Whitehead's God the God of Religion?“, *Ethics*, 3 (1943), 219–227 aj.

²¹⁹ BH, 2n.

²²⁰ RSP, 180n.

²²¹ BH, 52; 93.

²²² BH, 43nn.

krédem opravdu žít ani nemůže. Lidé se mohou se svou konečností smířit, jen když vědí, že žijí v přítomnosti něčeho, co této konečnosti nepodléhá a v čem lze nalézt odpověď na otázky po smyslu a hodnotě života.

K nezbytnosti teismu vede podle Hartshorna i hlubší analýza lidské řeči. Standardní lidský jazyk je podle Hartshorna svou podstatou „teistický“; nevyhnutelným významovým aspektem všech jeho základních kategorií je předpoklad božského subjektu, který vše vnímá a hodnotí. „Pokusy očistit jazyk od všech teistických implikací“ vedou podle Hartshorna nezadržitelně k paradoxům.²²³ Jaký smysl by např. mělo tvrdit o něčích pocitech, že jsou podobné nebo nepodobné jiným, kdyby neexistoval pojem jejich objektivní srovnatelnosti?²²⁴ Sumou: Pouhý humanismus není s to být plně práv hlubinám a implikacím lidské existence, kterých si údajně tak vysoce cení.²²⁵

Rozporuplnost klasického teismu

Nepřiměřený humanismus je však podle Hartshorna skutečností přece jen víc práv než vnitřně rozporný „klasický teismus“ dlouhé tradice teologicko-filosofické apologetiky etablované církve. Ačkoliv šlo o pokus vyjádřit filosofickými prostředky náboženskou intuici, byl to projekt, který se nezdařil. To bylo způsobeno tím, že se jednalo o teismus, který byl ve všech svých alternativách určen či rozhodujícím způsobem ovlivněn řeckou metafyzikou. To byl teismus, který se právem dostal pod palbu filosofické kritiky Davida Humea, Immanuela Kanta a dalších.²²⁶ Každá metafyzika bytí, jejímiž základními pojmy jsou „substance“, „absolutno“, „nutnost“ atd. je podle Hartshorna vnitřně nesourodou a svou inherentní inkoherencí i tím, že je zpravidla pokládána nebo sama sebe pokládá za jedinou teistickou alternativu, k ateismu a sekularismu vlastně svádí.

²²³ BH, 152; LP, 152n; 159.

²²⁴ LP, 150–159.

²²⁵ LP, 152n.

²²⁶ PSG, 76–164.

Problémy klasického teismu popsal Hartshorne nejobširněji ve spisech *Lidský pohled na Boha a logika teismu*²²⁷ a *Boží souvztažnost*,²²⁸ později znovu ve sbírce *Všemohoucnost a jiné teologické omyly*.²²⁹ Ukazuje tu, že jde vesměs o představy, které jsou nejen v rozporu s biblickými portréty Boha, ale jsou také často sémanticky nesmyslné. V posledně jmenovaném díle vypočítává Hartshorne šest základních „omylů“ této nábožensko-filosofické tradice. Jsou to především tvrzení o Boží *dokonalosti*, chápané jako „neměnnost“, *všemohoucnosti* a ničím nepodmíněné *vševědoucnosti*.²³⁰ „Bůh“ těchto teistických názorů je božstvem „Řeků“ a se živým a „zranitelným“ Bohem Bible nemá podle Hartshornova přesvědčení nic společného.²³¹ Je-li Bůh beze zbytku absolutní, nemůže být vlastně v žádném vztahu ke světu a člověku. To pak znamená, že se ho vůbec nedotýká žádné dobro, která které člověk ve světě koná, nebo zlo, kterého se dopouští. Vůči člověku i ostatnímu stvoření je takový Bůh z principu absolutně lhostejný. Není divu, že Bůh těchto představ vyvolává lhostejnost i na straně člověka.

1.2. Novoklasický teismus a metafyzika

Rezignace na jakékoli filosofické poznání Boha však není jedinou alternativou; ony „omyly“ klasického teismu lze napravit. S židovsko-křesťanskou představou „živého Boha“ a s náboženskou intuicí vůbec lze podle Hartshornova přesvědčení smířit teismus, který se dovolává přirozeného rozumu a vychází z obecných idejí nutných k interpretaci veškeré reality. Takový je teismus metafyzické tradice, kterou Hartshorne označuje jako „novoklasickou“, a jehož vypracování věnoval (po svých studiích hlavně v návazání na Alfreda N. Whiteheada) po dlouhá desetiletí všechn svůj um a většinu své

²²⁷ MVG, 85–138.

²²⁸ DR, *passim*.

²²⁹ OOTM, *passim*.

²³⁰ OOTM, 1–27. Vedle nich tu zmiňuje tvrzení o Boží „nesoucité dobrotě“, o osobní „nesmrtelnosti“ jako kariéře po smrti a o „neomylnosti zjevení“.

²³¹ Hartshorne tento vývoj dokumentuje ve třetí části své knihy *Filosofové mluví o Bohu*.

intelektuální energie. Filosoficko-metafyzická alternativa vůči tradičnímu pohledu zní: Některé aspekty Boží podstaty („přirozenosti“ či charakteru) jsou neproměnné, nikoliv však všechny. To je alternativa, která skutečnost jako takovou nevnímá jako *bytí*, nýbrž jako *dění* – stávání se, proces, tvorbu. Jejými základními koncepty jsou „událost“, „spojitost“, „možnost“. „Substance“, „absolutnost“, „nutnost“ atd. jsou tu jen sekundárními *abstrakcemi*.

Novoklasický teismus, který je podle Hartshornova přesvědčení filosoficky konzistentní a přitom je se základní náboženskou intuicí v podstatě kompatibilní, je tak či onak tématem všech jeho filosofických spisů. Asi nejdůsledněji jej probírá ve spisu *Boží souvztažnost – sociální pojetí Boha*. Jeho zájmem a cílem je zachovat všechny náboženské hodnoty a přitom se vyhnout protikladům, které tu jsou běžně pokládány za neřešitelné. Poskytovaná alternativa by neměla ztratit nic z duchovních výtěžků tradice, avšak „paradoxní“ (nekoherentní a nekonzistentní) mluvení této tradice by k těmto výtěžkům počítat neměla.

Novoklasická metafyzika by tak mohla tvořit jakási prolegomena dogmatické teologie nebo její „přirozenou teologii“; prostě jakousi vstupní bránu. Hartshornovi šlo ovšem o to, předložit takový logicky konzistentní výklad skutečnosti, který by reflektoval i to, jak skutečnost vnímají i ostatní hlavní náboženské tradice, včetně těch, které formálně „teistické“ nejsou.²³² Základní ideje náboženství, které vycházejí z přímé zkušenosti či z intuice víry, lze – a je to podle Hartshornova přesvědčení také namístě – za použití nástrojů filosofie a logiky přezkoumat.²³³ Je to však v každém případě náboženství samo, jehož se ptáme na smysl slova „Bůh“, či základní charakter toho, v čem vidí náboženství svůj základ. Filosofické formulace je proto zase třeba testovat co do jejich schopnosti vyjádřit obsah všech vyšších manifestací náboženství co nejadekválněji.

²³² „The God of Religion and the God of Philosophy“ in: *Talk of God: Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. Two: 1967–1968*, London 1969, 161, MVG, 85–141.

²³³ „The Development of my Philosophy“, in: *Contemporary American Philosophy: Second Series* (ed. John E. Smith), London 1970, 215.

Podle Hartshorna je třeba se dotazovat dvojího zdroje náboženské víry: Jedním je to, čemu se říká „zjevení“ (i to používá určitou filosofii), druhým jsou tradiční funkce a praktiky, kterými náboženská komunita vyjadřuje a předává svou víru. Původní vědomí Boha či „poslední skutečnosti“ vzniká uprostřed velikého množství náboženských symbolů – je jimi vyjadřováno i generováno – a právě skrze toto bohatství vstupů do základních zkušeností víry lze dospět k smysluplné myšlence Boha.²³⁴

Ten, kdo je uctíván

Podstatou náboženství je úcta vyjadřovaná službou Bohu (worship). Hartshorne rád definuje Boha jako „toho, kdo je nábožensky uctíván“ (The Worshipped One). Náboženství je pro většinu náboženství láska a bytostná oddanost Bytosti, která je takové lásky a oddanosti hodna. Hartshorne souhlasí s Paulem Tillichem, že nejlepší definicí náboženské úcty je známé dvojpřikázání lásky: „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou silou“.²³⁵ Člověka, zdůrazňuje Hartshorne, odlišuje od Boha jeho fragmentárnost, ne „konečnost“ (finitude), neboť i Bůh má v novoklasickém pojetí svou konečnou stránku,²³⁶ a náboženství je tak ve své podstatě reakcí člověka na tuto jeho fragmentárnost.²³⁷ Špatné je, když ji člověk nepřijme, když ji popírá, protože to vede zpravidla k jeho sebe-zbožnění. Právě náboženství však totální lásku k Bohu s přijetím lidské fragmentárnosti spojuje. Boho-úcta člověka nedegraduje, naopak, umožňuje mu nalézt v jeho fragmentárnosti smysl.²³⁸

Podstatné je podle Hartshorna to, že definice Boha jako „toho, kdo je uctíván“ nevychází z faktu bohoslužebné úcty, nýbrž z její *ideje*.

²³⁴ PSG, 1.

²³⁵ Mt 22, 37. Srov. PT, 10 aj.

²³⁶ MVG, 3.

²³⁷ Whitehead definuje náboženství jako „to, co lidský jedinec dělá se svou osamělostí (solitariness)“. Srov. RM, 16.

²³⁸ Srov. David Mason, „An Examination of »Worship« as a Key for Re-examinig the God-Problem“, in: *Journal of Religion* 55 (1955), 76–94.

Této ideji můžeme porozumět.²³⁹ Pojetí Boha jako „toho, koho uctíváme“ implikuje jeho vše-inkluzivnost: Jen toho, kdo vše zahrnuje, lze vzývat a uctívat beze zbytku – neroztěkaně a při současné oddanosti ke všemu, co si takovou oddanost zaslouhuje. Hartshorne proto definuje bohoslužebnou úctu jako „vědomě sjednocenou odezvu na skutečnost života“. Tato definice znamená, že Bůh je nejenom vše-předstihující (neboť nikdo jiný si tento druh odezvy nezaslouhuje), ale také vše-zahrnující, neboť kdyby nebyl všezahrnující, Boho-slужba by již nebyla oním integrujícím zážitkem, jakým podle Hartshornovy definice je.²⁴⁰ Jinak by totiž člověk nemohl celou svou bytostí Boha milovat a zároveň milovat ještě něco jiného (těšit se ještě z něčeho jiného). Jestliže však toto jiné je nějakým způsobem pojato do Božího bytí, pak potěšení z toho může být pochopeno jako aspekt oné všechny síly zapojující lásky k Bohu. Každá autentická láska, zájem a oddanost je způsobem úcty k Bohu. Druhá část onoho dvojpříkázání – příkaz lásky k bližnímu – tak není jen něčím dodatečným.²⁴¹ Autentická náboženská víra je tak výpovědí o lidské svobodě, neboť ke skutečné lásce a oddanosti může docházet jen svobodně, ale tato svoboda nezabraňuje integraci všeho a všech v Bohu.

Myšlenka Boho-úcty jako lásky k Bohu je v náboženství provázána s myšlenkou, že ten, kdo je takto milován, je sám také láskou.²⁴² Bůh je přítelem příteli i nepříteli. Můžeme na něj spoléhat i ve svém trápení a ve své opuštěnosti. Je s námi. Autentické náboženství proto nevidí a nedokáže vidět božskou blaženost v nějaké Boží izolaci. Vztah člověka s Bohem je tím, na co je v náboženské praxi kladen základní zřetel. Bůh jako *láska* nemůže být nedotčen pokusy svých ctitelů a vyznavačů se mu zalíbit nebo mu důvěřovat. To, že Bůh je „tím, kdo je uctíván“, že je vše-zahrnující, nepřekonatelný ve své dobrotě, moci i

²³⁹ Ch. Hartshorne, „Can There Be Proofs for the Existence of God?“ in: *Religious Language and Knowledge* (eds. Robert H. Ayers a William T. Blackstone), Athens 1972, 62.

²⁴⁰ PT, 10–12.

²⁴¹ LP, 128nn. Srov. PT, 13.

²⁴² MVG 89. Srov. „The God of Religion and the God of Philosophy“ 134.

ve svém poznání a že jeho radostí jsou ti, kdo mu odpovídají, je tím, co podle Hartshorna spojuje židovství, křesťanství i islám a co do určité míry sdílí i hinduismus a buddhismus.²⁴³

Mluvení o Bohu

O Hartshornově vizi skutečnosti a způsobu prověřování její platnosti a relevantnosti jsem už mluvil v předchozích kapitolách. Co a jak víme nebo můžeme vědět o skutečnosti nazývané Bůh a jak o ní máme nebo můžeme mluvit? Hartshorne rozlišuje tři základní způsoby řeči o Bohu: *symbolický*, *doslovný* a *analogický*.

Symbolická řeč, kterou Hartshorne někdy nazývá „materiální“, používá srovnání s prvky fyzického světa, doslovná či „formální“ řeč užívá abstraktní a obecně filosofické kategorie. Doslovná výpověď může být „negativní“ nebo „pozitivní“. Negativní mluvení užívá doslovný jazyk, ale odmítá jej aplikovat pro Boha: Vyjadřuje jen to, co Bůh „není“. Pozitivní či formální mluvení užívá metafyziku. Hartshorne je přesvědčen, že formální výpovědi o Bohu nejsou výlučně negativní a že některé pozitivní Boží vlastnosti lze popsat i nesymbolickým způsobem.²⁴⁴ Právě zkoumání možností pozitivní charakteristiky Boha, již pokládá za kompatibilní s pojetím Boha v náboženství, věnuje Hartshorne největší pozornost. Nejabstraktnější obecné pojmy, jež lze aplikovat pro Boha, jsou zcela doslovné a pozitivní. V jejich užívání pro Boha a pro jiné entity je sice principiální rozdíl, ale i ten rozdíl lze opět vyjádřit použitím doslovného jazyka. Hartshorne je každopádně kritikem výlučně „negativní teologie“. Říká, že nemají-li Bůh a tvorové určité společné aspekty, nemohou ani žádným určitým způsobem vzájemně kontrastovat. Nemluvíme-li o Bohu doslovně a pozitivně, nemůžeme o něm mluvit ani negativně, neboť není k čemu odkázat. Dogmatické odmítání pozitivního mluvení neumožňuje mluvit – třeba o lásce – ani symbolicky. Neboli, bez uznání určitých kategorií jako

²⁴³ „Two Forms of Idolatry.“ *International Journal for Philosophy of Religion* 1, 1 (1970), 4; „The God of Religion and the God of Philosophy“, 161.

²⁴⁴ LP, 134–135.

aplikovatelných doslovně a pozitivně i na Boha nám chybí základna jak pro negativní srovnávání, tak pro symbolickou mluvu. Filosofie by se proto z principu neměla logického a doslovného mluvení o Bohu vzdávat.²⁴⁵ Klasický teismus omezující se na čistě negativní mluvení podle Hartshorna dokazuje, že nechápe ani podstatu tvorů ani podstatu Boha.

Třetí druh mluvy je analogický.²⁴⁶ Bůh je symbolicky „panovníkem“, doslovně je „nutný“, ale analogicky je „vědoucí“ nebo „milující“. Rozdíl mezi Bohem a námi lze vyjádřit kvantitativně: My známe a milujeme vždy jen někoho, Bůh zná a miluje všechny. To platí doslovně. To, *jak* Bůh „ví“ nebo *jak* „miluje“, však doslovně nevíme, to víme jen analogicky. V určitém smyslu ovšem platí něco doslovně toliko o Bohu a o všem ostatním jen analogicky. O našich nedostacích víme jen díky standardu, jímž je pro nás Bůh. Jen Bůh disponuje z titulu své superiority neomylnou znalostí veškeré pravdy. Lze-li něco zhodnotit na základě objektivního poznání, je to jediné Bůh, kdo touto možností disponuje. Díky myšlence Boha víme i něco o tvorech a nazřít Boží realitu v její plnosti můžeme jen díky (nedokonalému) poznání sebe.²⁴⁷

To, že jsme schopni něco o Bohu pochopit, však neznamena, že o Bohu víme vše. Je tu i to, co nám uniká. Neznáme a nemůžeme znát Boží partikulární momentální „já“, protože to je empirické, ne metafyzické. V metafyzice proto mluvíme jen o Boží *podstatě*. Každé momentální osobní „já“ můžeme poznat jen v osobním setkání, a to platí i o Bohu a Božím „Já“. Bůh metafyziky není „náš“ Bůh. Přesto Bůh metafyziky a Bůh náboženské víry nepředstavují dvě zcela odlišné entity. Ano, náboženské hodnoty nelze obětovat: „Bůh“ musí být vyjádřen takovým způsobem, aby člověk, který je duchovní osobností, jej mohl uctívat (a sloužit mu) celou svou bytostí. To však právě předpokládá, že se při pokusu o takové vyjádření vyhneme

²⁴⁵ „The God of Religion and the God of Philosophy“ 162. Srov. LP, 138n.

²⁴⁶ LP, 134nn.

²⁴⁷ Ch. Hartshorne, „Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful“, *Journal of Philosophy* LI (1954), 149, LP, 141.

logickým absurditám nebo kontradikcím. Podle Hartshorna prozrazují i tzv. „zvěstné paradoxy“ zpravidla jen neschopnost nebo neochotu věci domyslet.²⁴⁸

Pokud jde o onu *podstatu* Boha, je Hartshorne opatrný: „Ani o Boží podstatě ještě asi nikdo neformuloval tak jasnou teorii, že by její smysluplnost a konzistentnost byly mimo jeho vlastní pochybnost, o jiných ani nemluvě. Vždy lze formulovat otázky, na něž zatím nikdo definitivně a přesvědčivě neodpověděl.“²⁴⁹ I když některé tradiční „paradoxy“ již díky novoklasickému teismu odstranit dokážeme, leccos zůstává ještě hádankou.²⁵⁰ Metafyzika nám poskytuje jen matnou představu – nic nedokáže vysvětlit tak, aby už nezůstaly vůbec žádné otázky. Zápasíme tu však s vágností, ne s naprostou ignorancí. Díky tomu, že Bůh je všudypřítomný, je i pouze relativně nedostupný.²⁵¹ Proto Hartshorne pokládá přes všechny výhrady své pojetí za konzistentnější než jiná a s ohledem na náboženství rozhodně adekvátnější. Symbolické a analogické mluvení o Bohu naše metafyzické poznání doplňuje. Neurčitého a tajemného toho však zůstává mnoho a některé aspekty „božského“ mohou být rozumu nepřístupné. Bůh je tak obsáhlá a bohatá realita, že i to naše nejplnější poznání je nutně nekonečně nepatrné. To však neomlouvá žádné nepřesné a neprůhledné myšlení a mluvení. Hartshornův projekt je třeba měřit z hlediska těchto předsevzetí: Nic neztratit a zůstat přitom otevřený co největší racionální kritice.

1.3. Pojem Boha v novoklasické interpretaci

Co je v novoklasickém teismu míněno pojmem „Bůh“? Zde Hartshorne, tak jako Whitehead, aplikuje soubor kategorií získaných z obecné analýzy zkušenosti. Zároveň se však od Whiteheada liší. Ve

²⁴⁸ „Teologický paradox,“ říká Hartshorne, „je to, čím se stane kontradikce, když se místo všeho jiného začne týkat Boha, nebo když si ji dovolí teolog nebo církev, a nikoliv bezvěrec nebo heretik“ (DR, 1; 116).

²⁴⁹ „The Kinds of Theism: A Reply“, *Journal of Religion*, 34, 2 (1954), 130.

²⁵⁰ „Two forms of Idolatry“, 13.

²⁵¹ „Tillich and the other great tradition“, *Anglican Theological Review* 43 (1961), 255.

Whiteheadově pojetí je Bůh jakousi nadčasovou entitou, která je v neustálém procesu aktualizace a nikdy se nedovršuje. Tím se od zbytku reality, kde se každá entita po svém uskutečnění stává datem pro budoucí prehenze, principiálně liší. V Hartshornově pohledu je Bůh personálně strukturovanou societou subjektů v časové sekvenci, jakousi „sérií božských okamžiků zakoušení“. V nich Bůh zakouší a zhodnocuje profánní zkušenost veškerého stvoření; intimně ji zná a je ultimativním příjemcem hodnot, které jsou v ní obsaženy. Postavení toho, kdo je ve vztahu ke všemu, však implikuje i kategoriální odlišení. Aby pojem Boha měl smysl, musí se týkat subjektu vnímaného jako aktuální tvůrce aktuálního světa a jako potenciální tvůrce (každého) potenciálního světa. Bůh je tak tím, kdo je ve vztahu ke všemu reálně i potenciálně jsoucím v postavení *nutně* jsoucího.²⁵²

1.3.1. Bipolarita ve smyslu transcendence oběma směry

Boží podstatu chápe Hartshorne v navázání na Whiteheada jako neredukovatelný komplex sestávající ze dvou pólů či aspektů, z nichž ani jeden nemůže být chápán bez vztahu k tomu druhému. Hartshorne v této souvislosti mluví o „zákonu polaritý“:²⁵³ Podle tohoto zákona či principu je za pravdivou třeba pokládat jednu i druhou komponentu všech dvojic ultimativních protikladů, neboť každý z nich je závislý na tom druhém a je s ním ve vztahu.²⁵⁴ Bůh je proto jak absolutní, tak relativní, je nekonečný i konečný, individuální i univerzální, aktivní i pasivní, věčný i časný, je příčinou i účinkem atd. Nejde o protiklady, které se navzájem vylučují. Spíš jde o vzájemně provázané koreláty. Když tento zákon aplikujeme na skutečnost kolem nás, platí, že jedna z oněch protikladných kategorií tu druhou v sobě vždy obsahuje.²⁵⁵ Nejde o to, upřednostnit jednu z

²⁵² Hartshorne to nejpodrobněji probírá v DR, 1-115.

²⁵³ Konkrétně jde o „princip polaritý“ v pojetí amerického filosofa Morrise R. Cohena. Viz PSG, 2.

²⁵⁴ PSG, 2n.

²⁵⁵ CSTM, 99. To právě běžné filosofické alternativy – klasický teismus na jedné straně a panteismus na straně druhé – nerespektovaly. Tím se podle Hartshorna dopustily „monopolárního“ předsudku, tvrzení, že je-li jedna z těchto dvojic pravdivá, druhá musí být falešná nebo chybná. Jako příklady tohoto předsudku mohou sloužit klasické teze o tom, že Bůh je aktivní, ale ne pasivní (ve smyslu

oněch dvojic, tedy ani tu, kterou klasická metafyzika vyloučila, a nahradit např. pojem Božího „bytí“ beze zbytku pojmem Božího „stávání se“ či „dění“ (becoming). K Bohu se dobře hodí jedno i druhé. V případě těchto dvojic pouze platí, že Boží „stávání se“ je z hlediska novoklasické metafyziky ultimativnějším (protože inkluzivnějším i konkrétnějším) aspektem než Boží „bytí“.²⁵⁶

Je-li Bůh v novoklasické metafyzice tím, kdo exemplifikuje metafyzické kategorie, nepřekvapí, že i Boží realita bude charakterizována použitím duálních termínů. V tomto případě jde však o jejich eminentní aplikaci. Monopolární teismus charakterizuje *via negativa* – odstraňování vlastností, které se k Bohu údajně „nehodí“. Hartshorne užívá raději jiný klasický princip – princip *eminence*. Zatímco my disponujeme „poznáním“, „účelností“, „životem“, „radostí“ atd. způsobem nedostatečným, u Boha se téhož docíluje bezkonkurenčně eminentním způsobem.

Někdy se má za to, že Hartshorne použitím tohoto principu jen interpretoval Whiteheadovo rozlišení mezi Boží „primordiální“ a „konsekventní“ přirozeností (nature). Hartshorne se však ve svém pojetí Boží bipolarity od Whiteheada liší: Ve Whiteheadově verzi je Boží bipolarita analogickou bipolaritě každé momentální entity, tj. odpovídá jejímu „fyzickému“ a „mentálnímu“ poli. Hartshorne tuto bipolaritu chápe naopak analogicky k rozlišování mezi abstraktními a konkrétními aspekty každého „já“. V tom prvním se Bůh nemění, v tom druhém se neustále mění.

Každá bytost procházející změnou má aspekt trvajících identity i aspekt novosti. Konkrétní skutečnost vždy v sobě zahrnuje onen abstraktní aspekt – obráceně to neplatí. Abstraktní je vždy částečným rysem konkrétního – ať už mluvíme o čemkoli. Hartshorne toto rozlišení

receptivní, „přijímající“), že je nutný, ale ne dějinný, že je nezávislý, ale ne závislý apod. Zastánci tohoto domnívali, že hájí Boží svrchovanost. Závislost, dějinnost či receptivitu pokládali pod vlivem tradiční metafyziky za atributy inferiorní a Boha proto „nehodné“. Novoklasická metafyzika touto indoktrinací netrpí a zavržené protiklady pokládá za atributy, které jsou Boha hodny právě tak jako jejich protějšky. Proto nahrazuje ve své reflexi Boží reality monopolaritu *bipolaritou*.

²⁵⁶ CSTM, 24.

aplikuje i na Boží skutečnost. Bůh ve svém vztahu k tomu, co je jiné, ze své svrchovanosti nic neztrácí, zůstává sám sebou. Zde není žádná relativita a pojem absolutnosti je namístě.²⁵⁷ Abstraktní aspekt Boha je absolutní, neměnný a nezávislý, konkrétní aspekt je relativní, proměnný a závislý. I zde však představuje trvajícím aspekt jen částečnou charakteristiku Boží reality.

Když Hartshorne později při aplikaci zákona polarit na Boží realitu mluví o „kategoriální nadřazenosti“ či o principu „dvojit transcendent“,²⁵⁸ chce tím vyjádřit, že Bůh se jako radikálně eminentní jedinec liší od všech ostatních entit právě svou superioritou. Tato jeho superiorita znamená, že každou jinou realitu převyšuje (předstihuje), a to v každém ohledu obojího „pólu“ své reality. Každá kategorie se ho týká jako své nejvyšší instance. Neboli: Boží existence, bytí, souvztažnost, závislost, láska jsou v jeho případě nejvyššími (excelentními) případy svého druhu. Bez této principiální superiority by jeho „božství“ bylo kompromitováno. Takto je však jeho „božská“ jedinečnost mimo jakoukoli pochybnost a lze ji případně deklarovat i jako „jinakost“. Hartshornova verze bipolárního teismu tak uniká podezření, že je vlastně jakýmsi dogmatem „dvojbožství“. Bůh je na obou koncích metafyzických protikladů přítomen excelentním způsobem, který demonstruje jeho kategoriální převahu a principiální rozdíl mezi Bohem a tvorstvem. Zákon polarit tedy každopádně nezamlžuje rozdíl mezi Bohem a Božími tvory. Boží časovost je jiná než časovost živých tvorů (není tu narození ani smrt, změna neznamena znehodnocení, nýbrž hodnotové obohacení) a jeho možnosti jsou neomezené.

Od Whiteheadova bipolárního teismu se Hartshornova koncepce liší i tím, že ve Whiteheadově pojetí neznamena „primordiální“ *abstraktní*. Primordiální (např. to, co Whitehead nazývá „věčné objekty“) není v „konsekventním“ zahrnuto. Oba myslitelé jsou však

²⁵⁷ Ch. Hartshorne, „Religion in Process Theology“, in: J. Clayton Feaver a William Horosz (eds.), *Religion in Philosophical and Cultural Perspective*, Princeton 1967, 254.

²⁵⁸ K tomu, Sia, *God in Process Thought*, 54. pozn. 34.

zajedno v tom, že Bůh svět řídí a udržuje intenzitou svého vztahu k němu, svou nedostižitelnou otevřeností a přístupností vůči všem v něm realizovaným zážitkům a zkušenostem. Díky této své „absolutní souvztažnosti“ drží všechny věci pohromadě. Tím, že sdílí radosti a bolesti světa, že je, řečeno s Whiteheadem, oním kosmickým spolutrpitelem, „který nám rozumí,“ dociluje maximálního vlivu. Platí tak tvrzení, že jeho moc je v „bohoslužbě, kterou inspiruje“.²⁵⁹ Podle Hartshorna tu jde o model, který je v zásadě shodný s funkcí biblického svědectví o Ježíši.²⁶⁰

Ta Boží „stránka“, s níž se setkává a již poznává *víra*, je nahodilá, kontingentní, vždy jedinečná a neopakovatelná, a proto nemůže být předmětem filosofické reflexe. Bůh je osobní a projevy vztahu, v němž stojí vůči všemu svému stvoření, jsou racionálně nededukovatelné, a jak již bylo řečeno, je možné je poznat jen v „setkání“. To není podle Hartshorna nijak v rozporu s tím, že Boží *existence* je ve své podstatě poznatelná a explikovatelná. Víra a náboženství každého člověka je vposledu věcí jeho vztahu s Bohem, který probíhá v nahodilém kontextu, a proto jiný než nahodilý být nemůže. Filosofie hledá naproti tomu všeobecné principy, případně podstatu Boží bytosti, která má v oněch nahodilých vztazích a činech pouze své ilustrace. Pro víru a náboženství jsou však důležité právě tyto „ilustrace“.²⁶¹ Tato polarita či dualita Boží podstaty tvoří ono „novoklasické“ *novum*, které se nám ozývá z každého zákoutí hartshornovské metafyziky, neboť Boží realita, zahrnující jeho abstraktní i jeho konkrétní realitu, proniká veškerou skutečnost, takže pochopit (nahlédnout, koncepčně uchopit) božství znamená takto pochopit či pojmout jsoucno v jeho totalitě. To, že Boží existence míněná jako „sama o sobě“ je vlastně

²⁵⁹ DR, xvii. Srov. WMW, 192.

²⁶⁰ Hartshorne, „Postscript,“ in: S. Sia, *God in Process Thought*, 116.

²⁶¹ DR, xiiin. Srov. Schubert M. Ogden, „Bultmann’s Demythologizing and Hartshorne’s Dipolar Theism“, in: W. L. Reese a E. Freeman (eds.), *Process and Divinity*, La Salle 1964, 493–513.

metafyzickou abstrakcí, jí zajišťuje jak absolutní nezávislost na tom, co a jak konkrétně jest, tak i nekonečnou flexibilitu a relativitu.²⁶²

1.3.2. Boží absolutní existence a konkrétní skutečnost

Vedle rozlišení abstraktního a konkrétního užívá Hartshorne i rozlišení mezi modalitami *existence* a *skutečnosti* (aktuality). Veškerá existence – včetně božské – je *nějak* uskutečněna. „Existencí“ nějaké entity míní Hartshorne to, že její abstraktní podstata je *nějak* konkretizována. „Skutečností“ této entity míní její momentální uskutečnění, to, *jak* je konkretizována – v jakém stavu nebo s jakým obsahem. Esence či abstraktní definice něčeho „existuje“ *jen* tak, že je nějak uskutečněna, že dostala nějakou formu. Ze samotné esence nebo z abstraktní definice věci nelze ono „jak“ vyvodit, protože konkrétní uskutečnění z této podstaty nevyplývá.

To rozlišení platí o všech jsoucnech. V případě Boha je tu však podstatný rozdíl: Bůh existuje *nutně*. Ačkoliv jinak má jeho „uskutečnění“ všechny charakteristiky konkrétních věcí, na rozdíl od nich nemůže neexistovat; jeho podstata je nevyhnutelně a nezvratně *nějak* uskutečněna. *Jak*, to závisí na různých faktorech. Z jeho podstaty, z jeho definice lze odvodit jenom jeho existenci, jež je vlastně ekvivalentem jeho podstaty.²⁶³ Zatímco existence veškerého tvorstva je podmíněčná, Boží existence je bezpodmínečná. Není to možnost, která by soutěžila s jinými možnostmi, jak to platí o existenci čehokoliv nebožského. Nic nemůže existovat místo Boha. Má bezkonkurenční druh existence, existuje *nutně*. Pokud jde o konkrétní skutečnost, ta je podmíněčná (kontingentní) ve všech případech. Boží konkrétní skutečnost se však i při své podmíněnosti od naší liší tím, že svoji nutnou podstatu v sobě obsahuje. V naší konkrétnosti není nutného nic. Boží účel a charakter jsou ty abstraktní, tj. k Boží podstatě patřící veličiny, které z existence vyloučeny být nemohou.

²⁶² DR, 80n.

²⁶³ „What Did Anselm Discover?“ in: John Hick a Arthur C. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument*, New York 1967, 218.

Boží *existenci* lze nahlédnout (poznat) jen pomocí metafyzického argumentu a logiky. Boží *skutečnost* je naopak jakékoli racionální argumentaci nedostupná a lze ji poznat jen v přímém empirickém pozorování nebo, jak někdy říkáme, „setkání“. Trvalý a neměnný aspekt Boží identity je přitom abstrakcí vycházející z oné konkrétní momentálně probíhající zkušenosti.

Dá se to říci také tak, že pokud jde o Boží *existenci*, není to žádný určitý „stav věcí“, ale spíš „princip možného“, nutný „rys“ toho, co aktuálně je, i toho, co aktuálně (ještě nebo už) není. Neboli, je to zdroj ne jednoho, ale všech možných stavů věcí ve světě. Není to faktum, ale spíše princip možnosti kteréhokoli faktu.

Modality nejsou pro Hartshorna jen „jazykové“ fenomény, ale ontologické skutečnosti. Totéž platí i o *čase*. Rozdíl mezi budoucností a minulostí není jen jazyková nebo myšlenková záležitost. To, co je „nutné“, co lze charakterizovat jako to, co je obsahem *každé* budoucnosti, je něčím, co samo pouhou otevřenou „možností“ není.²⁶⁴ Ač je Bůh na obou stranách kontrastu „nutné-podmíněné“, rozdíl mezi Boží konkrétní skutečností a jeho abstraktní existencí ukazuje, které jeho aspekty jsou relativní a které jsou absolutní. Z toho Hartshorne vyvozuje, že jen Bůh vnímaný jako *bipolární* může být adekvátním a konzistentním obsahem a rámcem náboženské ideje Boha.

1.3.3. Panenteismus

Jak jsem již připomněl, milovat celou svou bytostí Boha a zároveň milovat ještě něco jiného lze podle Hartshorna jediné tak, že toto jiné je nějakým způsobem pojato do vlastního Božího bytí. V roce 1953 vydává Hartshorne obsáhlou práci *Filosofové mluví o Bohu*, kde se vyrovnává jednak s klasickými, jednak s moderními druhy filosofického teismu a přidává i několik kapitol o náboženském a filosofickém teistickém skepticizmu či ateismu. V úvodní stati pojednává o svém pojetí teismu, jež charakterizuje jako

²⁶⁴ CSTM, 100.

„panenteismus“ a prezentuje jej jako filosofickou teistickou alternativu klasického teismu a panteismu.²⁶⁵ Zatímco klasický teismus definoval Boha často v protikladu ke světu a panteismu naopak svět a Bůh natolik splývají, že kromě toho, že tu jednotliví tvorové nemají žádnou skutečnou svobodu a nezávislost, ani Bůh zde nevystupuje jako odlišitelný agent (nositel) nějakého děje nebo vlivu,²⁶⁶ panenteismus má za to, že Bůh svět zahrnuje, ale není s ním identický.

Termín panenteismus znamená, že „vše je v Bohu“ (pan-en-theo), že Bůh není mimo svět, že nemá žádné světu vnější „prostředí“ své existence. Bůh prostupuje totalitu univerza a je v nutné korelaci vůči všemu, co je. Hartshorne souhlasí s Whiteheadem, že Bůh je „nejvyšší věčné-časné vědomí, poznání a zahrnutí světa“.²⁶⁷ Představa světa, který existuje vně Boha, je tak podle Hartshorna pohledem, který vidí toliko „mnohost“ (many as many), ale nevidí to „mnohé jako jedno“ (many as one), jako vše aktivní i pasivní, integrující a sjednocující obsah Boží vševědoucnosti.²⁶⁸ Panteismus, který pokládá Boha za všezahrnující realitu v tom smyslu, že už není nic, co by bylo na kosmické totalitě nezávislé (takže svět a Bůh je totéž), Hartshorne odmítá. Boží existence jako příčina věcí způsobuje, že nevyhnutelně nějaký svět je, ale to, že je právě tento svět, je jenom jedna z možností. Na konkrétním světě je Bůh nezávislý a pro své božské bytí jej nevyžaduje.²⁶⁹

Bůh tedy v jistém smyslu závisí na světě, který v sobě zahrnuje, v jistém smyslu je však na něm zároveň nezávislý. Jako nezávislá nejvyšší příčina „bude existovat a bude sám sebou (a existoval by a byl by sám sebou) bez ohledu na to, jaký partikulární svět existuje (nebo existoval) nebo neexistuje (neexistoval)“.²⁷⁰ K tomu, aby byl, kým konkrétně je, ovšem vyžaduje, aby existovaly i jiné entity, než je

²⁶⁵ PSG, 1–25.

²⁶⁶ MVG, 347.

²⁶⁷ PSG, 282.

²⁶⁸ PSG, 514.

²⁶⁹ PSG, 501.

²⁷⁰ *Tamtéž.*

on sám. V tomto smyslu na stvoření závisí. Bůh není bez světa a nikdy bez světa nebyl a nemohl být. Z nahodilosti světa nelze vyvozovat, že by Bůh mohl také nebýt kreativní, že by mohl být sám sebou a přitom být ne-stvořitelem.²⁷¹

Hartshorne používá model celek-části (whole-properties), aby vysvětlil, že Bůh je celek, jehož vlastnosti jsou odlišné od vlastností jeho složek. Toto platí o každém takovém modelu (o každém celku), ale o Bohu jako nejvyšším celku ještě víc. Naše pochybení jsou v něm, ale nejsou to jeho pochybení. Jsou neštěstím a jejich důsledkem je, že to, čeho momentálně celkově ke svému tvůrčímu spokojení docíluje, je méně, než by to mohlo být, ale nijak přitom neubírají na dobrotě jeho rozhodnutí a na jeho skutečnosti. Jestliže složka činí nějaké rozhodnutí, celek je dovoluje a snáší, sám je však nepůsobí.²⁷²

I když tedy tvorové nemohou Boha zničit, určují, kolik každá nová událost přidá k Boží konkrétní skutečnosti. O něčem v Bohu rozhodujeme; rozhodujeme o některých aspektech obsahu jeho poznání.²⁷³ Bůh je nepochybně příčina. Je původním iniciátorem všech aktivit a jako nejvyšší příčina je vždy i jedním z aktérů všeho, co se děje. Svět však ovlivňuje i tím, že je jeho univerzálním objektem, že je příjemcem všeho, co se ve světě děje. Přesvědčuje, ale nedonucuje, přitahuje, ale neovládá. Prostřednictvím přírodních zákonů drží svět v jeho mantinelech. Skutečnost, že je univerzální příčinou i univerzálním účinkem, zaručuje jeho principiální odlišnost od tvorstva.

Svoboda a odpovědnost

Myšlenka Boha jako všezahrnující reality nemá v Hartshornově pojetí za následek omezení svobody jednotlivých tvorů, jak je to běžné v panteismu. Skutečná láska musí respektovat svobodu rozhodnutí druhých. Jestliže Bůh není autokrat, spočívá jeho moc opravdu jen v přitažlivosti jeho citlivé a tolerantní souvztažnosti, již jsou všichni

²⁷¹ Srov. AW, 16.

²⁷² PSG, 511.

²⁷³ „The Development of Process Philosophy“, in: *Process Theology: Basic Writings* New York 1971, 52.

vedení a zachovávání v řádu pospolitosti a solidarity. Avšak právě proto nám smí tato vize Boží reality pomáhat řešit náš základní problém: Problém takového uspořádání světa, který by byl řádem i bez toho, že by tu kdokoli fungoval jen jako poddaný, jehož jediným úkolem je poslouchat.²⁷⁴ Hartshorne je každopádně přesvědčen, že panenteistický model nejen umožňuje filosoficky i nábožensky zcela adekvátní ideu Boha, ale odpovídá i novým objevům ve fyzice a je příslibem rozhovoru jak mezi přírodovědou a náboženstvím, tak mezi vědními disciplínami navzájem.

1.3.4. Analogie duše – tělo a Bůh jako Bytost

Jako analogii vztahu mezi Bohem a světem užívá Hartshorne vztah mezi organizující myslí (duší) a tělem, jímž se inspiroval u Platóna. Svět lze tak vnímat jako Boží „tělo“ a obráceně, Boha jako „duši“ či „mysl“ světa.²⁷⁵ Tak jako lidská mysl, lidské vědomí má jistou, ale ne totální kontrolu nad tělem, tak i intimní znalost světa z Boží strany neznamena úplnou invazi do soukromí, kterému se jednotliví tvorové těší. Obojí dohromady tvoří jakýsi oduševnělý organismus.²⁷⁶ Tato analogie znamená: To, co jsem já vůči svým tělesným (především nervovým) buňkám, to je – eminentním způsobem – Bůh vůči svému stvoření. Bůh tak všechno zahrnuje, aniž je s tím totožný, vše prožívá a vůči všemu působí, ale nic přitom nedeterminuje a sám zůstává závislý na tvořivosti druhých.

Tato platónská analogie, k níž je podle Hartshorna radno se vrátit, umožňuje mluvit o Bohu jako o nejvyšší bytosti či osobě. Tak jako v případě lidské bytosti je i božská bytost (či Bytost) v každém okamžiku z části jiná, nová, proměňuje se, pamatuje si, ale také předjímá.²⁷⁷ Hartshorne si však nedovoluje spekulovat o tom, jak dlouho takový božský „okamžik“ trvá. Důležité je to, že Bůh této představy je schopen zachovat každý kosmický okamžik ve své paměti a zároveň tvůrčím způsobem inspirovat řád a chod světa v

²⁷⁴ DR, xvii.

²⁷⁵ Inspirací mu byl pojem „světové duše“ v Platónově dialogu *Timáios*.

²⁷⁶ MVG, 174–172.

²⁷⁷ Tamtéž, 351.

okamžicích, které budou následovat. Bůh je tak tím, kdo svět řídí, činí tak však výlučně skrze inspiraci, nenásilné ovlivňování, přesvědčování, vábení. Dává světu jeho řád, stanovuje meze svobody, či, lépe řečeno, jedná tak (uplatňuje vliv, který má, tak), aby chaotické a asociální, harmonii světa narušující jednání, jak k němu ve světě dochází, nepřevládlo.

Toto Boží „vládnutí“ může však být vposledku úspěšné jen tehdy, když si tvorstvo dokáže Boží vůli uvědomovat. Hartshorne je přesvědčen, že k tomu, byť často v nedostatečné míře dochází, a to na všech úrovních. Podle panenteismu Bůh řídí svět tím, že vše, co je ve světě pocíťováno, přijímá do svého vlastního života. Avšak díky tomu, že on sám je takto otevřený vlivu jiného, je jeho vliv, jeho vůle, jak ji dává tvorům poznat a okoušet, také neodolatelná. Všichni tvorové (včetně těch, kteří se proti němu bouří) se podle Hartshorna v hloubi svých bytostí před Bohem sklánějí, neboť tuší, že jen on je schopen vnímat to, co hýbá i jimi, a být tím pohnut. Jen on skutečně cítí to, co cítí oni sami, a v tomto sdílení jejich pocitů a tím i životů má své zalíbení. Všichni žijí své životy na základě vlastních rozhodnutí, ale to, do jaké míry mohou jednat opravdu podle svého, závisí nakonec zčásti na tom, jak dokážou, každý na své úrovni, realizovat či respektovat Boží cit pro potřeby a svobodu všeho tvorstva.

1.4. Jaký je Bůh?

Jakým druhem skutečnosti je Bůh? Jaké má vlastnosti? Novoklasické pojetí navazuje na tradiční představy tak, že je radikálně reviduje. Obhajoba protikladů neznamená upadnutí do kontradikcí, které Hartshorne vyčítá klasické metafyzice. Jak již bylo řečeno, nejedná se o kontradikce, protože každý z těchto protikladů je chápán jako jiný aspekt Boží reality. „Věčnost“ je jedním takovým aspektem, časnost jiným. Podobně to platí o vztahu Boží konečnosti-nekonečnosti, pohnutelnosti-nepohnutelnosti, podmíněnosti-nepodmíněnosti atd. Ve svém abstraktním aspektu je Bůh „nutný“, protože je (nutným) principem možnosti všech věcí (bez něj by možné

nebyly). Zrovna tak je však – ve svém konkrétním aspektu – nahodilým (podmíněným, dějinným) „účinkem“ věcí, neboť i to, jaký je obsah jeho zkušenosti se světem, se mění s každou proměnou momentálního stavu světa. Také tradiční božské *atributy*, jako je *vědoucnost*, *moc* a *láska* mají v Hartshornově pojetí abstraktní i konkrétní dimenzi. Ve své konkrétní formě nemohou být definovány jen na základě analýzy toho, co je dáno Boží nepřekonatelnou podstatou, protože jsou ve své konkrétnosti manifestací Boží momentální skutečnosti, jež nám ve své komplexnosti zůstává skryta. A protože jsou konkrétní, nemohou být absolutizovány. Máme-li však formulovat Boží vědoucnost, moc a lásku v jejich abstraktnosti, dostáváme se k definici jejich dokonalých forem. Všechny tři atributy jsou totiž typem vztahu, který lze definovat bez ohledu na to, *jaké* jejich možnosti jsou právě uskutečněny.

1.4.1. Boží dokonalost

Jen dokonalý Bůh může být uctíván,²⁷⁸ ale nemůže jít o dokonalost ve smyslu klasického teismu. Absolutizace božských atributů v deskripcích teologů a filozofů sledovala vyjádření asymetrie a nesrovnatelnosti. Náboženství však absolutní (neměnnou) dokonalostí míní jen božskou „dobrotu“; tu nic v nás či jinde ve stvoření neruší. Konkurence je v tomto případě vyloučena nejen fakticky, ale i logicky; rozdíl je kvalitativní. Ale ani ten Boha nevyděluje „sociálně“, nezabavuje ho možnosti být s námi ve vztahu: Nekonečně nás převyšující Bůh je s námi v *osobním* vztahu. Uctívatelnost Boha však vyplývá z jeho nepřekonatelnosti ve smyslu neměnnosti.²⁷⁹ Zdůrazněna je jeho nepřekonatelnost *jinými*. Negativní výraz „nepřekonatelnost“ lze nahradit výrazem „překonávající všechny“.²⁸⁰ Sám sebe překonat může. Nepřekonává svou dokonalost, ale sobě vlastním způsobem v ní roste. Je třeba rozlišit dokonalost (neměnnost) ve všech ohledech od dokonalosti v některých

²⁷⁸ MVG, 158.

²⁷⁹ Ch. Hartshorne, „Divine Absoluteness and Divine Relativity“, in: *Transcendence* (eds. Herbert W. Richardson a Donald R. Cutler), Boston 1969, 164.

²⁸⁰ MVG, 21n; PSG, 507n.

ohledech.²⁸¹ Bůh není žádný *actus purus* – neuskutečňuje všechny své potenciality najednou. Dokonalost „ve všech ohledech“ jde proti principu „současně neuskutečnitelných hodnot“ (impossible values).²⁸² Představa, že všechny hodnoty jsou v Bohu uskutečněny současně, stírá rozdíl mezi „momentálně jsoucím“ a „možným“.²⁸³ Nikdy nesvíti červená a zároveň zelená. Nejde o vyloučení nějaké „negativní“ alternativy: všechny jsou dobré a „pozitivní“.²⁸⁴ Změna v takovém případě neznamena „změnu k horšímu“, jak se obávají ti, kdo dokonalost chápou jako neměnnost. Vždy záleží na tom, o jakou změnu jde. Bůh překonávající sám sebe se mění jen k lepšímu (potence horšího jeho růstem nenarůstá), jeho nepřekonatelnost prvek zhoršení v Bohu vylučuje.²⁸⁵

1.4.2. Boží absolutní souvztažnost

Pojem Boží „absolutní“ či „dokonalé“ *souvztažnosti* (relativity) odpovídá náboženské intuici, protože naznačuje opravdovost Božího vztahu k tvorstvu. Podle Hartshorna lze dokonce mluvit o jeho „sympatizující závislosti na druhých“.²⁸⁶ Bůh nás vnímá opravdu, nikoliv jen zdánlivě, jen „naoko“. Jeho odezva je vždy náležitá, anebo to *není* odezva a pak se nehodí mluvit o Boží „lásce“ – a náboženství přestává mít smysl jako odpověď na naši fragmentární existenci.²⁸⁷ Proto je třeba mluvit o Boží receptivitě nebo submisivitě. I submisivita či povolnost je druhem aktivity – receptivní aktivity.²⁸⁸ Bůh je principiálně tím, kdo je dotčen vším a na vše reaguje.²⁸⁹

Scholastická tradice postulovala Boží vztah ke stvoření jako „vnější“, a proto nerozhodující pro jeho podstatu. Mohou však skutečné vztahy

²⁸¹ PSG, 155nn, 182n.

²⁸² CSPM, 235.

²⁸³ Termín „impossible values“ má Hartshorne od Whiteheada. Srov. AW, 31 a 54., pozn. 3.

²⁸⁴ AW, 32.

²⁸⁵ Více k tomu v příští kapitole.

²⁸⁶ DR, 16.

²⁸⁷ PT, 96.

²⁸⁸ Ch. Hartshorne, „A Philosopher’s Assessment of Christianity“ in: Walter Leibrecht (ed.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, New York 1959, 18.

²⁸⁹ Ch. Hartshorne, „God and the Social Structure of Reality“, in: *Theology in Crisis*, New Concord 1967, 26.

být bez účinku na věc samu? Pro takový závěr se podle Hartshorna nelze dovolat žádné zkušenosti a není tak třeba interpretovat ani žádné „zjevení“. Novoklasické řešení vypadá takto: Bůh je vztažený ke světu eminentním, nenapodobitelným způsobem. To neznamená, že Bůh je definován *jen* svými vztahy. Ve své abstraktní identitě je nezávislý na partikularitě věcí i na každé specifické totalitě těchto partikularit. Jde o to, že Bůh se vztahuje ke světu „vnějším“ i „vnitřním“ způsobem, jako „absolutní“ (nezávislý, nutný) i jako „relativní“ (závislý, nahodilý). Co do své *podstaty* může být popsán čistě abstraktně: To, co ji tvoří, není závislé na ničem v ostatní skutečnosti. Je to podstata adekvátní pro jakoukoliv alternativu. Zde to však nekončí. Je tu i onen vztahový aspekt, v němž Bůh zná a zahrnuje konkrétní (uskutečněný) svět a je jím sám také vyjadřován. Nějaký svět tu podle novoklasického teismu být musí, ale *jaký*, to zůstává otevřené.

Aby idea Boha měla jakýkoliv smysl, musí se jednat o Boha vnímaného jako aktuálního tvůrce (stvořitele) aktuálně jsoucího světa a potenciálního tvůrce potenciálních světů.²⁹⁰ Co je absolutní, nestojí „mimo“ konkrétní, je v „něm“, pouze jím není vyčerpáno. Podstatné je, že konkrétní není bez účinku na Boha, že proměny ve stvořeném řádu ovlivňují vlastní Boží život. Jsme tu svědky „procesu“ v Bohu: Ten je novou zkušeností obohacen, a proto v každé chvíli „překonává sám sebe“. Přitom zároveň zůstává stále „sám sebou“ – nejvyšší bytostí, jíž záleží na stvoření, které stvořila. Bůh, který je jen „absolutní“, může být těžko zároveň „milosrdný“, tj. pohnutý údělem svého stvoření. Bůh je vnímán jako „nutný“, protože je (nutným) principem možnosti všech věcí (bez něj by možné nebyly). Zrovna tak je však – ve svém konkrétním aspektu – nahodilým (podmíněným, dějinným) „účinkem“ („produktem“) věcí, neboť i to, jak to s Bohem aktuálně je (jaký je obsah jeho zkušenosti se světem), se mění s každou proměnou momentálního stavu světa.

²⁹⁰ *Tamtéž*, xv.

1.4.3. Boží vědoucnost

Boží aktuální poznání je „konečné“ v tom smyslu, že se týká „konečného“, totiž v tom daném okamžiku uskutečněného světa. Naproti tomu jeho potenciální poznání je doslovně nekonečné: Týká se potenciálně nekonečného množství možných světů. Když náboženství mluví o Božím poznání či vědění, srovnává je s naším (nedostatečným).²⁹¹ Bůh musí být nepřekonatelně vědoucí. To znamená, že ať už je předmětem Božího poznání cokoliv, je to poznání dokonalé, úplné. Je to adekvátní vědoucnost všeho: Toho, co bylo uskutečněno, jako uskutečněného, toho, co je možné, jako možného. Když však myslíme na Boží kognitivní odezvu, je to jiné, protože ta záleží na obsahu jeho poznání. Proto i když lze Boží vědoucnost definovat jako „vševědoucnost“, zůstává jen „nejlepší možnou vědoucností“, neboť její konkrétní podoba závisí na tom, co je konkrétně jejím předmětem. O Boží vědoucnosti nelze proto mluvit za použití nějakých maxim. Je optimální a nepřekonatelná v tom, jak je prostá omylu nebo neznalosti a jak je kvalitativně adekvátní, její estetické bohatství je však překonatelné – i když samozřejmě zase jen vlastním Božím poznáním.

Vědět znamená být ve vztahu. Proces poznání je vztahem, který spojuje poznávajícího a poznávané. Poznávající (jeho mysl) se k předmětu poznání vztahuje vnitřně, zatímco tento předmět sám zůstává s poznávajícím spojen vnějšně. Poznávající podmiňují předměty poznání – obráceně to neplatí. Je tu tedy určitá asymetrie: Pouze poznávající prochází v tomto procesu určitou změnou, poznávané na této změně nijak nezávisí. Jinak řečeno: „Poznávat znamená být ovlivněn; být předmětem poznání znamená představovat určitý vliv.“²⁹²

Předmět poznání zůstává vnější, nezávisí na poznávacím procesu; co poznávající sám určuje, je jeho odezva na poznávaný předmět, ne tento předmět. Hartshorne tak souhlasí (s Aristotelem a s Tomášem

²⁹¹ „Interview with Charles Hartshorne“, *Miltown Studies* 4 (1979), 4. Cit. in S. Sia, *God in Process Thought*, 15.

²⁹² AW, 29

Akvinským), že jednostranné vztahy závislosti existují a běžné způsoby poznání je dobře ilustrují. S názorem, že všechny vztahy jsou pouze vnější, nebo naopak, že všechny jsou pouze vnitřní, Hartshorne naopak nesouhlasí. Předměty poznání jsou pro poznávající subjekt konstitutivní, a to i tam, kde poznávaným předmětem je něčí poznání poznávajícího subjektu (např. něčí poznání, že je někým milován). Teorii, že kognitivní vztah je pro poznávajícího konstitutivní, naše zkušenost podle Hartshorna podporuje. Nejzřejmější je to ve vztazích, jako je láska, kdy účín tohoto vztahu na milujícího je vždy patrnější. Být předmětem poznání nebo být milován není tak signifikantní jako to, když o tom, že jsem znám nebo milován, vím.

To podle Hartshorna platí i o Božích vztazích. Bůh nás zná tak, že nás v sobě zahrnuje. Jsme v Bohu tím, že jsme předměty jeho lásky a jeho poznání. Konstatováním, že jako předměty Božího poznání Boha ovlivňujeme, nechce Hartshorne tvrdit, že Bůh nad námi nemá žádnou moc. Bůh nás však ovlivňuje hlavně tím, že si ho jsme vědomi, ne tím, že nás zná, byť Boží ovlivnění mne v současnosti vychází z toho, jakého mě poznal.²⁹³ Předměty poznání na žádném konkrétním poznání nezávisejí a to platí i o Božím poznání. Boží poznání má zásadní význam v tom smyslu, že Bůh zná a musí znát – a to adekvátně – naprosto vše. Pro věci je podstatné, že je Bůh zná, ne to, jak je zná.

Bůh věci uzpůsobuje svým abstraktním a dlouhodobým záměrům, ale tím, co působí toto uzpůsobení, nejsou jen ony záměry, ale Bůh ve své konkrétnosti, neboli Bůh, který je ve svém působení na věci, které zná a miluje, těmito věcmi také ovlivněn. Boží poznání je v tomto smyslu podobné našemu – i on je jím utvářen. Jinak ovšem Boží poznání daného předmětu v dané situaci závisí na konkrétní či momentální existenci toho předmětu. Hartshorne proto zamítá teorii, že Bůh zná věci „od věčnosti“; to by zpochybnilo skutečnost svobody těch, kdo jsou Bohem poznáváni. Předmět božského poznání je kontingentní, Boží poznání specifických věcí by mohlo být jiné.

²⁹³ Viz „Divine Absoluteness and Divine Relativity“, 165.

Nelze však namítnout, že tím, že Bůh zná svou vše-působící podstatu, zná i vše, co ona může způsobit? Na tuto otázku Hartshorne odpovídá, že adekvátní poznání nějaké příčiny skutečně znamená i poznání jejích možných důsledků, nikoliv však jako důsledků realizovaných, neboť ty ještě neexistují. Příčiny nikdy přesné konkrétní výsledky nedefinují, jakkoli mohou determinovat míru svých možných účinků.²⁹⁴ Bůh ze své podstaty všechno umožňuje a Boží znalost této podstaty znamená poznání všeho možného – jako *možného*. Nemůže však – ne bez formálního rozporu – představovat poznání možného jako *uskutečněného*. Boží momentální znalost je konečná. I božské poznání konkrétních věcí je proto nutně omezeno na poznání těch možností, které byly momentálně uskutečněny.²⁹⁵ Znat uskutečněné jako uskutečněné a potenciální jako potenciální znamená nejen svobodu od nevěděni či omylu, ale také jistotu obsahového nárůstu vědoucnosti v případě, že se ono potenciální uskuteční.

Božská vědoucnost a čas

Jaké má Hartshornovo pojetí času důsledky pro jeho pojetí božského věděni? Z již řečeného je patrné, že „budoucí“ je pro Hartshorna vždy otevřené. Tato otevřenost může být intuitivně vyvozována z naší „zkušenosti budoucího“ v protikladu k „minulému“. Budoucí je intuitivně vnímáno jako to, co ještě stanoveno *není* a co do určité míry očekává své stanovení skrze určitá (svobodná) rozhodnutí.²⁹⁶ Budoucímu chybí definitivnost, kterou má to, co bylo (to minulé). Kdyby následné události byly už detailně determinovány, pak by jakýkoli proces rozhodování nedával smysl. I tzv. „nevyhnutelné události“ mají ještě nestanovené, nedeterminované detaily, protože částečně závisejí na rozhodnutí různých subjektů a ta rozhodnutí teprve musí nastat. Opravdové rozhodování je ze své podstaty stanovení ještě nestanoveného.

²⁹⁴ K tomu srov. S. Sia, *God in Process Thought*, 79.

²⁹⁵ „The God of Religion and the God of Philosophy“, 163.

²⁹⁶ „Religion in Process Philosophy“, 251.

V životě zacházíme s budoucím ponejvíce jako s tím, co je *možné*. I když můžeme budoucí anticipovat, nelze je nikdy zcela předvídat. Anticipace pouze zužuje rozsah toho, co je obecně možné (či toho, co je představitelné), na to, co je konkrétní a pravděpodobné a co v určité budoucí chvíli skutečně bude.²⁹⁷ Je proto zavádějící odkazovat k budoucímu jako k tomu, co prostě „nastane“, co dříve nebo později bude. Podobným nedorozuměním je myslet na budoucnost jako na něco, o čem není ještě určeno vůbec nic. Někaké určitosti tu musí být, jinak by vládl jen chaos. Jejich absence by navíc zničila jakýkoliv rozdíl mezi blízkou a vzdálenou budoucností a tím i jakoukoli myšlenku časové posloupnosti. Čím je budoucí blíže, tím se stává určitější.

Když však určujeme, *jak* věci mohou být, neobracíme se k budoucímu, ale k minulému. Příroda se chová určitým způsobem; tento způsob lze vyčíst z věcí, které se staly, a lze jej očekávat i v budoucnosti. Díky tomu je v budoucím i určitá determinovanost. Je-li však budoucí vskutku zčásti neurčené, pak i Bůh je zná jako takové, nikoliv jako něco, co je beze zbytku ustanoveno už „od věčnosti“. Učení o bezčasové vševědouce, o tom, že Bůh zná od věčnosti beze zbytku všechno, co kdy bude, je podle Hartshorna založeno na chybném předpokladu, že čas je něco hotového. Sám chápe čas jako něco, co se rozvíjí a co v tomto svém rozvoji spojuje již určenou a konkrétní minulou skutečnost se zatím neurčenou a potenciální skutečností budoucí. Toto spojení je neustále obohacováno přidáním uskutečněných možností, takže žádná konečná totalita, která by mohla být předmětem poznání, neexistuje.²⁹⁸ To, co není od věčnosti uskutečněno, nemůže být jako takové ani od věčnosti známo. Budoucí věci jsou pro Boha právě tak budoucí jako pro nás, tj. očekávající svou plnou definici a realitu. I ideální vědouce se musí budoucnost jevit jako částečně otevřená. Bůh samozřejmě zná bez jakéhokoli omezení vše, co znát lze, ale jeho poznání světa bude

²⁹⁷ RSP, 161.

²⁹⁸ PSG, 11.

narůstat s tím, jak narůstá sám poznávaný svět. Tento svět je neustále obohacován činy svobody, které se v něm odehrávají.

Minulost není pro Hartshorna něčím, co už skutečností není, protože minulé události se staly součástí celkové reality. To, co v minulosti opravdu existovalo, je jako takové pravdivé i dnes a jednou provždy. Co se stalo, stalo se. Čas nic z toho, co se uskutečnilo, neruší, nemění událost v ne-událost. Události či to, co se přihodilo, nelze přivést vniveč, nelze to zničit, tak jak to lze učinit s věcmi.²⁹⁹ Minulé existuje dál tím, že je v přítomnosti uchováno. Příkladem toho je paměť, díky níž o minulém víme a v níž je i uchováváme. Paměť je pro Hartshorna jedním ze způsobů jak zakoušet minulé jako reálné i v přítomnosti.³⁰⁰ Aby mohlo být minulé zachováno zcela, je třeba dokonalé paměti, takové, jakou je právě božská paměť. Boží dokonalá vědoucnost znamená, že veškerá minulost je dosud před Bohem zcela beze ztrát.

Vševědoucnost a neomylnost

Boží vědoucnost má podle Hartshorna charakter vševědoucnosti a neomylnosti. Obojí však chápe jako abstrakce, které lze definovat bez jakéhokoli odkazu k partikulárním faktům a údajům. Boží vševědoucnost znamená, že Bůh zná vše, co je v dané chvíli jsoucí. Pokud bychom ovšem vševědoucností mínili před-vědění budoucích věcí a představovali si, že Bůh zná budoucnost tak, jako zná přítomnost a minulost, tedy jako něco definitivního, jako to, čím budoucnost právě *není*, mínili bychom nesmysl. Žádné budoucí věci či události nejsou nyní takovým způsobem jsoucí a reálné, aby je Bůh mohl mít ve svém poznání.

Boží „vševědoucnost“ je abstraktní rys jeho identity, který znamená, že Bůh zná vše, co je v té které chvíli poznatelné. Boží konkrétní vědoucnost se však neustále mění. Podobné rozlišení lze

²⁹⁹ „Religion in Process Philosophy“, 251.

³⁰⁰ RSP, 160.

uplatnit i pro všechny ostatní tradiční božské atributy.³⁰¹ Boží vševědoucnost a neomylnost pouze zaručuje, že Bůh zná věci tak, jak je pro něj náležité. To je zcela konzistentní se skutečností změn.³⁰² Vše, co se stane, je předmětem Božího vševědociho a neomylného poznání. Boží vědoucnost tak není jen jiným případem či příkladem vědoucnosti v obecném slova smyslu: Vševědoucnost a neomylnost jsou vlastnosti, které nikde jinde žádnou instanci nemají. Boží vědoucnost je tak od naší radikálně odlišná a není to zdaleka jen taková odlišnost, kterou máme na mysli, když srovnáváme naše poznání s poznáním jiných živočichů. Boží poznání je však podle Hartshorna i při této principiální odlišnosti standardem a normou. Bůh je mírou pravdy, protože jen Bůh dokáže ustavit dokonalou korespondenci mezi svým poznáním a tím, co je poznáváno.³⁰³

Naše poznání je ve srovnání s tím, kterým disponuje Bůh, nejen omezené a konečné, ale také omylné, fragmentární, částečné a nejisté. Boží poznání je vždy celostní a totální – týká se veškeré reality, a to s jistotou a ideální jasností. I při této celostnosti však není konečné; je nekonečné v tom určitém a nedostižném smyslu, v němž je nekonečná i totalita všech možných stavů světa. Bůh tuto nekonečnou totalitu možností nejenom zná, ale je schopen znát i vše, co z toho uskutečnit lze. V tomto smyslu je Bůh vševědoucí a neomylný. To však neznamená zamítnutí relativnosti jeho poznání, pokud máme na mysli to, co Bůh ví a zná konkrétně.

1.4.4. Boží moc

Náboženství hlásá, že Bůh je ničím a nikým nepřekonatelná všezahrnující skutečnost; jen takový Bůh může být náležitým předmětem náboženské úcty.³⁰⁴ Touto nepřekonatelností bývá

³⁰¹ Podle Hartshorna není u Whiteheada úplně jasné, jak oba „póly“ Boží podstaty či přirozenosti (nature) – primordiální a konsekventní – tvoří jednotu a zda je Bůh ve svém „konsekventním“ aspektu opravdu konkrétní (viz Ch. Hartshorne, „A Replay to My Critics“, in: PChH, 643n).

³⁰² Ch. Hartshorne, „The Rationalistic Criterion in Metaphysics“, *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1948), 440.

³⁰³ Ch. Hartshorne, „Ideal Knowledge Defines Reality: What Was True in Idealism“, *Journal of Philosophy* 43 (1946), 577.

³⁰⁴ MVG, 92n, PT, 17n.

vyjádřeno i to, jak náboženství rozumí Boží *moci*. V řadě náboženství je jeho vyvýšenost spojena s mocí vše ovládat.³⁰⁵ Hartshornovo mluvení o Boží moci souvisí s jeho pojetím *kreativity* a jeho metafyzickou deskripcí skutečnosti jako takové. Kreativita je ve whiteheadovsko-hartshornovském pojetí univerzální metafyzickou kategorií, která provází veškerou skutečnost; každá konkrétní entita je v určité míře kreativní. Události mají své příčiny – jsou účinkem nějaké příčiny či řady příčin, ale to neznámá, že události proběhnou přesně podle očekávání; pouze to, že proběhnou, že se uskuteční. Příčina má povahu něčeho nezbytného, účinek takovou povahu nemá; nějaký bude, ale jaký, to zůstává otevřené. Hartshorne je přesvědčen, že tento výklad kauzality odpovídá poznatkům současné vědy. Ta absolutní determinismus vylučuje.

Stvoření

Je Hartshornův Bůh Stvořitelem? Podle Hartshorna je Boží kreativita nepřekonatelnou a eminentní formou sebe-tvořivosti a tvůrčího vlivu na jiné jedince. Rozdíl je v tom, že Bůh nekonečným způsobem předchází každému jedinci a nekonečným způsobem trvá i po něm. Proto ovlivňuje všechny a je všemi ovlivňován. Tvorové jsou stvořiteli „daleko skromnějším“ způsobem. Jen Bůh sám, jako ten, kdo je nepřekonatelným způsobem kreativní a vlivný, je však pro filosofii, která pokládá tvůrčí svobodu za univerzální kategorii, Stvořitelem ve vlastním slova smyslu.

Pokud jde o představu Boha jako „Stvořitele“, je to v náboženských tradicích různé.³⁰⁶ Tradiční fráze klasického teismu při popisu Boha jako nejvyšší příčiny zní *creatio ex nihilo* – „stvoření z ničeho“: Bůh při svém rozhodování nezachází s žádným materiálem, pouze rozhoduje; přikazuje „budiž světlo“ – a je světlo. To Hartshorne pokládá za konfúzní. Je za tím snaha emancipovat teologii od řeckých pojmů, ale

³⁰⁵ „The God of Religion and the God of Philosophy“, 152.

³⁰⁶ Hinduisté se o začátek v čase moc nestarají. Geneze v tom není úplně jednoznačná. Srov. MVG 93n.

výsledkem je zmatek v základních pojmech. Když jsem já stvořen z ničeho, jakou roli měli moji rodiče?³⁰⁷

Novoklasický teismus vyjadřuje také skutečnost, že tak jako je Bůh neodmyslitelným spolutvůrcem každého člověka a světa, i svět a v něm každý člověk je v jistém smyslu „spolutvůrcem“ nejen sebe sama, ale i obsahu Božího poznání a Boží identity vůbec. To, kým Bůh aktuálně je, vychází částečně spontánně z jeho podstaty, částečně je to však ovlivněno předcházejícími stavy světa – a člověka v něm.³⁰⁸ Je to samozřejmě vliv jen nepatrný, který rozhodně nezbavuje Boha svobody. Nicméně, ten vliv tu je. I proto nelze podle Hartshorna souhlasit s myšlenkou stvoření světa *ex nihilo*. Je-li Stvořitelem míněn někdo, jehož stvořitelská aktivita je bezkonkurenční, nelze Bohu status Stvořitele upřít. Představu Boha, který je bez světa, však novoklasický teismus nepřipouští. Svět, který vzniká, vzniká tvůrčím způsobem z toho, který předcházel, a to je proces, jenž podle všeho nemá ani začátek ani konec. Boží moc je proto třeba charakterizovat jako „nepřekonatelnou moc nade vším“. Je to nejvyšší stupeň či druh moci, jaký je kompatibilní se skutečnou pluralitou moci.³⁰⁹ Bůh může činit vše, co může činit bytost, nad niž si větší nelze představit.³¹⁰

Boží moc je při své formální dokonalosti a bezkonkurenčnosti z povahy věci *sociální*. Jen díky tomu je Bůh schopen udržovat svět v chodu. Je bytostí jedinečně způsobitou zajistit chod společnosti, jehož je členem, a proto i jedinou, která může zajistit přežití tohoto společenství. Má moc stanovit meze svobodě ostatních, aniž tuto svobodu ruší. Jen Bůh je univerzálně – a zároveň s ideálním účinkem – kauzativní, není však jediným kauzativním činitelem (aktérem). Nejvyšší kreativita dovoluje a vyžaduje, aby kreativní moc byla

³⁰⁷ Viz WM, 88. Zde jako by Hartshorne pozapomněl, že ona fráze se týká *prvotního* stvoření – ne každého, a že chce zdůraznit naši absolutní závislost na Bohu. Pravdu má, že tato fráze se nemůže opřít o nic v naší zkušenosti a že rozdíl božského tvoření od každého jiného lze vystihnout a vyjádřit i jinak. (Viz Sia, *God in Process Thought*, 89, pozn. 35.)

³⁰⁸ PT, 82.

³⁰⁹ Ch. Hartshorne, „Process and the Nature of God“ in: George F. McLean (ed.), *Traces of God in a Secular Culture*, New York 1973, 136.

³¹⁰ DR, 138.

rozdělena.³¹¹ Ideální forma moci moc nemonopolizuje, ale přiděluje všem náležitou míru tvůrčích příležitostí.³¹² Tato pluralita tvůrčí moci potvrzuje, že ač je Bůh nejvyšší příčinou, je zároveň důsledkem. Je nejvyšším příjemcem aktivity ostatních. „Není jen Původcem, ale také završujícím Účinkem tvůrčího procesu; není jen prostě nejvyšším Tvůrcem, je také nejvyšším Stvořením“.³¹³ Aktivita a submisivita jsou tu v korelaci. Tato revize představy Boží všemohoucnosti nic neubírá na Boží nadvládě. Boží svrchovanost není nijak umenšena. Ovlivnitelnost není sama o sobě známkou nějaké slabosti. Na námitku, že toto pojetí Boží moci myšlenku suverénního Boha vylučuje, odpovídá poukazem na potřebu vyjasnit sám pojem moci.³¹⁴ Sebe-tvorba Božích tvorů jedinečnost Boží moci neodstraňuje. Dokonale je zná a zná i jejich hodnoty. Podle toho na ně reaguje. Nejcitlivěji a nejrozsáhleji odpovídající jedinec je logicky tím, komu je také pohotově a nejrozsáhleji odpovídáno.

Boží všemohoucnost

Dokonalá láska – a jinou Boží láska nemůže být – musí také dokonale respektovat svobodu druhých a přijímat jejich rozhodnutí, i když s nimi nesouhlasí. Tento princip vede Hartshorna k odmítnutí představy o Boží „všemohoucnosti“. Tradiční pojetí všemohoucnosti znamená úplný monopol na rozhodování. Je-li Bůh vše-mohoucí, je-li to on, kdo činí všechno, je také původcem všech rozhodnutí. A je-li Bůh skutečným původcem, autorem či subjektem všech rozhodnutí, nemohu-li já činit svoje rozhodnutí nezávisle na Bohu (a tu moc já vskutku nemám, je-li Bůh vše-mohoucí), co potom vůbec dělá slovo „rozhodnutí“ v naší mluvě? Bůh činící sám všechna rozhodnutí by vedle sebe neměl žádné jiné subjekty – a také by neměl nic relevantního k rozhodování. Z toho vyplývá, že Bůh, který není pouhou fantazmagorií, nemůže být doslovně „všemohoucí“: I jeho

³¹¹ OOTM, 10–26.

³¹² OOTM, 10–26.

³¹³ CSPM, 15.

³¹⁴ Srov. Bernard Meland, „Two Conceptions of Power“, *Process Studies* 6 (1976), 5–32.

tvorstvo musí mít alespoň nějakou moc. Bůh tak může být a nepochybně je „svrchovaně mocný“, ale ve světě tvorů nemůže být „všemohoucí“. „Bezvýhradný monopol je vždy špatný, a to v eminentním případě takového monopolu“.³¹⁵

Bůh umožňuje, aby kdokoliv mohl cokoliv vůbec činit. Ale to, že někdo učiní to, a ne ono, nebo neučiní nic, to už je vlastní volba takového jedince. Boží moc je vskutku dokonalá, ale dokonalost jeho moci se projevuje ne tím, že znemožňuje druhým svobodně jednat, ale tím, že je k takové svobodě vychovává a inspiruje. Bůh je tvořivým orátorem, myslitelem a umělcem, který podněcuje tvůrčí odezvu ostatních.³¹⁶ Hartshorne, jak ještě uvidíme, kritizuje teorii primárních a sekundárních příčin, tj. představu, že Bůh působí naše činy, ale působí je jako „svobodné“. Zde je svobodou míněno, že aktér jednal tak a tak, i když bylo skutečně možné, aby jednal jinak. Je to však Bůh sám, kdo působí, že jednáme tak a tak. To podle Hartshorna není plausibilní, protože buď svobodní jednat podle svého jsme, nebo nejsme. Bůh svět řídí tím, že nás inspiruje, že nám skýtá příležitosti a vede nás k tvořivosti. Jako nejvyšší aktér nás ovlivňuje tím, jak určuje své vlastní konání. „Jen ten, kdo se sám proměňuje, může mít pod kontrolou naši vlastní proměnu skrze naši inspiraci k novým cílům ideálně odpovídajícím našim příležitostem.“³¹⁷

Boží prozřetelnost

Ovlivňuje nás ovšem i tím, že stanoví naší svobodě ty nejlepší či optimální meze. „Optimální meze“ jsou takové, kdy více svobody by zvýšilo spíš riziko než příležitost, a méně svobody by naopak příležitosti ve srovnání s rizikem snížilo. Když Hartshorne říká, že Bůh rozhoduje o tom, v jakých mezích přicházejí možnosti pro různé děje, tak má vlastně na mysli to, čemu se tradičně říká „prozřetelnost“.³¹⁸ Prozřetelnost neznamena znemožnění náhod, ale

³¹⁵ Ch. Hartshorne, „The Dipolar Conception of Deity“, *Review of Metaphysics* 21, 283.

³¹⁶ Srov. „Divine Absoluteness and Divine Relativity“, 169.

³¹⁷ DR, 142.

³¹⁸ „Religion in Process Philosophy“, 263; The Dipolar Conception of Deity“, 283.

jejich optimalizaci. Bůh toho dociluje prostřednictvím přírodních zákonů. Ty jsou takové, že výhody vždy převažují nad riziky. Skrze přírodní zákony Bůh zavádí restriktce, uvnitř kterých mohou menší aktéři účinně vytvářet detaily své existence. Tyto meze působí obecný řád a tak zajišťují, aby univerzální kreativita nezanikla v nějakém univerzálním chaosu nebo frustraci.³¹⁹ Zatímco Whitehead chápal přírodní zákony jako imanentní realitu, Hartshorne mluví o jejich Božím ustanovení.³²⁰ Hartshorne se domnívá, že i zde jedná Bůh jako ten, kdo přesvědčuje.³²¹ Bůh, říká Hartshorne, toleruje rozmanitost jen do té míry, kdy ještě neznamena chaos a neřád, a tedy ne „kosmos“, nebo že Bůh zabraňuje tomu, aby skutečnost ztratila charakter něčeho určitého.³²² Tvorové jsou nicméně svobodní k sledování svých vlastních iniciativ a cílů. Bůh nikoho nedonucuje, ale inspiruje všechny k jednání určitým způsobem. Přemlouvá je k tomu. To neznamena, že ve stvoření nehraje jistou roli náhoda. „Náhoda je právě tak skutečná, jak nám jistí ateisté po celá staletí tvrdí“.³²³ Díky tomu, že je tu i náhoda, určité elementy chaosu a frustrace tu vždy budou. Zůstanou však podřízeny obecnému řádu a obecné harmonii. Bůh tyto zákony neustavuje jednou provždy. Přirozené zákony nejsou ve své danosti věčné, nýbrž arbitrární. Bůh v určitých intervalech inspiruje svět novými mody chování, které vylučují jak pouhý neřád, tak příliš exaktní pravidelnost či trivializující setrvání jen v jednu typů řádu.³²⁴

Boží všudypřítomnost

Je-li Bůh všezahrnující „duší univerza“, pak musí jako „všudypřítomný“ participovat i ve zkušenosti toho nejzarytějšího skeptika či hříšníka. Rozdíl mezi věřícím a nevěřícím je proto jen

³¹⁹ „Religion and Creative Experience“, *Unitarian Register and Universalist Leader* 141, 6 (1962), 10. Srov. CSPM, 9.

³²⁰ Lewis S. Ford, *Whitehead's Differences from Hartshorne*, 75–79.

³²¹ Barry Whitney souhlasí s Hartshornem, není však přesvědčen, že Hartshorne prokázal, že Boží moc je i v případě přírodních zákonů pouze přesvědčovací (B. Whitney, „Hartshorne and Theodicy“, *HPPT*, 59; 61).

³²² *MVG*, 264.

³²³ *DR*, 137.

³²⁴ „Divine Absoluteness and Divine Relativity“, 136n.

rozdílem v sebeuvědomění a v konzistenci toho, čemu všichni již „v srdci“ věří. Mimo všezahrnující perspektivu není totiž žádné místo pro onu „kompletní pravdu“, jejíž existenci předpokládáme, kdykoliv kritizujeme to, co pokládáme za neadekvátní pojetí skutečnosti. Mimo „kosmickou paměť“ není kupříkladu žádný myslitelný *locus* pro pravdu o minulosti, ačkoliv historikové i my ostatní neustále předpokládáme, že nějaká tvrzení o minulosti mohou být pravdivá nebo nepravdivá. Mimo víru v kosmický ideál a zhodnocení nemáme ani o co opřít naše společné přesvědčení, že nějaký standard důležitosti či hodnoty, podle něhož bychom mohli naše lidské představy a tužby měřit a označit jako adekvátní či neadekvátní, vůbec existuje. Z toho plyne, že „úkolem metafyziky je prostě explicitně formulovat a učinit nás tak schopnějšími si uvědomit to, co už všichni implicitně, předvědomým způsobem známe“.³²⁵

1.4.5. Boží dobrota

Záměrem Hartshornova důrazu na souvztažnost je filosofické vyjádření náboženské zkušenosti, že Bůh miluje svá stvoření. Podle Hartshorna vyjadřuje dvojpříkázání lásky také skutečnost, že Bůh sám je *láska*, neboť nikdo by nemohl takto totálně – celou svou bytostí – přilnout k něčemu, co by samo tento cit postrádalo. Hartshornovu metafyziku je proto také možno vnímat jako demonstraci či explikaci doxologické výpovědi, že „Bůh je láska“. To ona – Boží láska jako vstřícnost vůči „jinému“ – vlastně drží celý svět pohromadě a zabraňuje tomu, aby se hned v nejbližším okamžiku rozpadl.

Tradiční filosofická teologie je s představou Boha jako lásky v rozporu. Jestliže Bůh člověka a všechno ostatní stvoření vskutku miluje, pak se jeví jako samozřejmé, že jsou mu vlastní určité tužby a vášně, jak je popisují náboženské narativní texty, a že tedy nemůže být absolutně nezávislý a neproměnný. Milující Bůh je jistě v nějakém smyslu zarmucován lidským hříchem, lká nad lidskou pošetilostí a

³²⁵ BH, 294.

krutostí a „trpí“ spolu s lidstvem a ostatním stvořením uprostřed rozličných agónií, jimiž lidstvo a všechno tvorstvo prochází.

Hartshorne definuje božskou, a tudíž dokonalou lásku jako „absolutní adekvátnost vůči předmětu“.³²⁶ Láska je jednáním, které vychází z adekvátního uvědomění si druhých, uvědomění, které je ideálně aspoň tak adekvátní, jako je vědomí sebe samého.³²⁷ Láska je tak v jeho pojetí v podstatě společenským uvědoměním (vcitěním) a jednáním, které z tohoto uvědomění vychází.³²⁸ Ve své eminentní podobě činí z Boha jedince, který je univerzálně souvztažný. Je-li láska adekvátním uvědoměním si hodnoty těch druhých, znamená to, že „hodno lásky“ ve smyslu úplného zhodnocení či docenění svých zájmů, je prakticky vše. Boží láska objímá všechno a všechny.

Již jsem konstatoval, že nejcitlivěji a nejvšeobsáhleji odpovídající jedinec je zároveň tím, kdo se dočká nejpohotovější a nejširší odezvy. Boží dobrota všechna stvoření přitahuje. Hartshorne Boha přirovnává k citlivému rodiči či vládci, který se z našich pocitů a myšlenek těší a odpovídá na ně. „Vlivné je to, co je v nějakém důležitém aspektu dobré, a dobrého je dosahováno sociálně – povstává z citlivosti vůči druhým“.³²⁹ Láska nemá nic společného s vlastněním všech možných hodnot. Boží neměnnost, jak ji má na zřeteli Bible tvrzením, že „u něho není proměny ani střídání světla a stínu,“³³⁰ se týká neměnnosti Božího charakteru, ne neměnnosti v každém ohledu.³³¹ Boží láska k nám, skrze niž je Bůh s námi ve vztahu, se mění v souladu s tím, co konáme (nemusí zahrnovat pocit štěstí), ale jeho spravedlnost zůstává beze změn, navzdory tomu, co Bůh v tomto vztahu vůči nám zakouší. To, co dělá pro jiné, má účinek i pro něho samého.

Změna, již Bůh díky svým novým zkušenostem prochází, neohrožuje víru v Boží dokonalou lásku. Kdyby opravdová láska měla vycházet z bytosti, která je zcela soběstačná a od nikoho nic

³²⁶ MVG, 169.

³²⁷ *Tamtéž.*

³²⁸ MVG, 173.

³²⁹ „Religion in Process Philosophy“, 261.

³³⁰ Jk 1,17.

³³¹ MVG, 158.

nezískává, byla by podle Hartshorna podezřelá. Bůh nás nepotřebuje proto, že by bez nás snad přestal existovat, ale proto, že konkrétní krása jeho vlastního života se různí podle množství krásy, které je v životech obecně. Bůh je konečný příjemce a uživatel toho, co ve svém životě sami konáme.

Ať už Bůh odpovídá světu jakkoli, mohl by v zásadě odpovídat i jinak. Nešlo by však o eticky lepší odezvu (ta je vždy eticky nejlepší). Nic nemá jen jedno možné dokonalé řešení, ale to, co se rozhodne učinit Bůh, je z morálního hlediska vždy to nejlepší. Neexistuje žádné etické odvolání proti tomu, kdo bere v úvahu veškerou konkrétní skutečnost i veškerou možnost.³³² Boží kontingentní rozhodnutí jsou vždycky dobrá; Hartshorne je přirovnává k dopravním předpisům či směrnicím. Pro svět je nezbytné, aby měl nějaká pravidla, a Boží kontingentní rozhodnutí něčím takovým jsou. Jiná by ovšem byla právě tak dobrá. U Boha tak nikdy nedochází k volbě menšího dobra, ale rozhodnutí pro největší dobro může mít své alternativní cesty.

Partikulární krása kosmu/světa je kontingentní i pro Boha a je v pokračujícím procesu nárůstu. Proto je i hodnota Boží momentální zkušenosti něčím, co je – na rozdíl od jeho nutných ctností – nekonečně obohacováno. Pro nás je dobrota „nemožnou možností“, ideálem, podle něhož chceme žít, není to však nic automatického nebo zaručeného. U Boha je tomu jinak. Boží láska či dobrota je absolutní, protože jenom Bůh je absolutně adekvátní vůči tomu, k čemu se vztahuje. Pravá láska je privilegiem Božím a nikdo nemůže Bohu upřít onu láskyplnost, která je jeho svatostí. Bůh nás bere nekonečně vážněji, než my bereme sami sebe. My navíc milujeme jen někoho, Boží láska je však univerzální. Naše neadekvátní poznání vede k neadekvátní odezvě. Boží poznání však nemůže být nikdy neadekvátní – a to platí i o jeho odezvě.³³³ Jen Boha lze právem označit za dobrotu jako takovou. Neselhávající dobrota patří spolu s

³³² DR, 124n.

³³³ DR, 126.

neselhávající moudrostí a neselhávající mocí k Božím atributům. Jedno patří k druhému a je to vlastně jen rozdílné vyjádření téhož.

Tak jako nejvyšší moc lze popsat jako adekvátní a optimální způsob řízení univerza, lze i nejvyšší dobro či lásku popsat jako adekvátní „zhodnocení“ všeho momentálně jsoucího i všeho jen možného. I abstraktní božské atributy musí být nějak *konkrétně* uskutečněny a to, jak se to děje, záleží vždy na tom, jak to, čeho se týkají, konkrétně vypadá. I když není nic, čeho by se při jejich aplikaci nedostávalo, je tu spousta prostoru pro jejich konkrétní formu. Neboli, Boží vědoucnost, moc a dobrota mají i svou konkrétní formu a v této konkrétnosti sdílejí charakteristiky všeho konkrétně jsoucího.

Problém zla

Co se zlem? Proč existuje zlo? Z předchozího je vztah mezi dobrým Bohem a existencí zla zřejmý. Podle Hartshorna je Bůh dokonalý v moci i dobrotě, ale to neznamená, že je odpovědný za zlo ve světě nebo že ho má sám na svědomí.³³⁴ Bůh je důvodem dobra. Důvodem existence zla jsou inferiorní formy kreativity.³³⁵ Tím, že všichni tvorové mají určitou svobodu, lze všechno zlo připsat jejich nešťastným rozhodnutím.³³⁶ Zlo je tu díky tvořivosti druhých. Kreativita je sice příležitostí k dobru, ale na její vrub je třeba připsat i všechno zlo ve světě. A protože kreativita je univerzální, je všudypřítomné i zlo. Žádná božská direktiva nedokáže víc než postavit možnosti neřádu a disharmonie ve světě určité meze. Absolutní řád by nemohl být žádným způsobem zaručen. Ne proto, že Bůh je slabý, ale protože zrušení svobody stvoření by nebylo projevem síly.³³⁷ Bůh může míru rozhodování jednotlivých subjektů ve světě omezit, nemůže však jejich rozhodnutí konat za ně a inherentní možnosti každého svobodného rozhodnutí je volit právě i zlo. Díky

³³⁴ „Religion in Process Philosophy“, 263.

³³⁵ „A New Look at the Problem of Evil“, in: Frederick C. Dommeyer (ed.), *Current Philosophical Issues: Essays in Honor of Curt John Ducasse*, Springfield 1966, 211.

³³⁶ „A New Look at the Problem of Evil“, 205.

³³⁷ „Religion and Creative Experience“, 11. Srov. CSPM, 13.

multiplicitě subjektů, jež ve velké míře určují sebe samé, vzniká ve světě neodvolatelně riziko konfliktu. Toto riziko s každou novou fází komplexního procesu, jímž je svět, stoupá a těžko si lze představit, že by bylo kdy eliminováno.

To neznamená, že existence zla je ve shodě s Boží vůlí. Proto nemá cenu se ptát, proč Bůh nevykonává vládu nad světem takovým způsobem, aby ke zlu vůbec nedocházelo. Bůh svět provází a vede, ale ke konfliktům a k neštěstí navzdory tomu dochází. Bez svobody by nebylo dobré ani zlé. Ospravedlněním rizika, jímž je stvoření (svět), je příležitost k dobru, k níž bez rizika nedochází. Trivializovat rizika prostřednictvím redukce svobody by vposledu znamenalo trivializovat příležitosti k dobrému.³³⁸

Taková tvůrčí svoboda by patřila ke každému světu, který by Bůh stvořil. Vždy budou vedle příležitostí i rizika. Zlo existuje ne proto, že Bůh je příliš slabý, aby mu zabránil, nebo snad příliš lhostejný, aby mu zabránit chtěl. Svou mocí i svou láskou se Bůh vztahuje k jedincům, kteří mají svou vlastní nezávislost. Jinak by Boží moc a jeho láska byla mocí a láskou, která se netýká ničeho. Ateistické argumenty předpokládají, že Boží eminentní nebo úctyhodná forma moci znamená takovou moc, která všechno determinuje. Proto představa monopolistické moci, schopné zaručit univerzální harmonii, je karikaturou Boží moci a dodává jen argumenty ateistickému světonázoru.³³⁹ Boží moc, která není monopolem, by nemohla žádné stvoření zbavit aspoň určitého minima svobody. „Absolutní determinismus, ať už si ho představujeme jako Bohem vnucený nebo jako výsledek ve světě působících faktorů (daných okolním prostředím nebo naším charakterem), nelze hájit“.³⁴⁰

³³⁸ „Two Forms of Idolatry“, 14; „Love and Dual Transcendence“, *Union Seminary Quarterly Review* 30, 2–4 (1975), 96. Hartshorne hájí to, co Einstein popíral: představu Boha, který „vrhá kostkou“ a čeká, co mu padne, který čeká na to, co jeho stvoření v rámci určitých božsky ustavených přírodních zákonů učiní nebo neučiní. (Srov. BH, ix aj.)

³³⁹ CSPM, 6.

³⁴⁰ OOTM, 19–23.

Podle Hartshorna představuje harmonie, k níž v dynamickém světě dochází, i určitou *estetickou* rovnováhu. To však není míněno tak, že by si krása jako taková určitý kontrast mezi dobrem a zlem ve světě vynucovala. Podle Hartshorna nemusí nikdo – ani Bůh – „tvořit zlo“ za tímto účelem. O dobrotu, krásu a harmonii je naopak třeba usilovat navzdory zlu, které se přitom může objevit.³⁴¹

Hartshorne také odmítá učení, že zlo je dobro v převleku, protože to by z lidské volby učinilo něco absurdního. Kdyby zlo bylo jen maskované dobro, pak by i naše činy, které vnímáme jako zlé, mohly být v souladu s Božím plánem. V takovém případě by službou Bohu bylo všechno, co si člověk zamane. Je-li každé naše konání nakonec naplněním Božího přání, nemůže na něm být nikdy nic špatného. Kdybychom měli na zlo hledět jako na součást Božího plánu, nemohli bychom si je ani připsat na svůj účet. Boha, který zlo svobodně plánuje a činí je integrální součástí svého plánu se světem, bychom pak nemohli dost dobře odlišit od sadisty, který si ve zlu libuje.³⁴²

Hartshorne kritizuje i představu, že zlo je Božím trestem. „Vedení světa není zvětšeninou soudního dvora“.³⁴³ Hartshorne nesouhlasí ani s názorem, že Bůh zlo „dopouští“. I to by vposledku znamenalo, že Bůh má neustále možnost svá stvoření jejich vlastního rozhodování zbavovat. Podle Hartshorna však Bůh tuto možnost nemá. Kdyby to bylo možné, kdyby Bůh mohl konat *naše* rozhodnutí za nás, nejednalo by se už o *naše* rozhodnutí. Bůh by zůstal bez tvorů, pokud by je měl zbavit jejich svobody. Bůh nejenom zlo nepůsobí a nepřeje si je, ale ani je nedovoluje. Pro zlo není žádné ospravedlnění, aby je Bůh mohl povolovat. Je třeba jen ukázat, že pro zlo existuje i v teistickém kontextu plausibilní vysvětlení. Bůh vyhledává dobro a chce, aby příležitosti k dobru byly pokud možno vždy využity.³⁴⁴ S Bohem je ve světě řád, takže dobro je navzdory zlu stále možné a šance zla jsou podřízeny šancím dobra. Příroda je podle Hartshorna

³⁴¹ Ch. Hartshorne, „Answers to Questions“ in: *Theology in Crisis*, 48.

³⁴² Ch. Hartshorne, „The Modern World and the Modern View of God“, *Crane Review* 4 (1962), 77. Cit. in S. Sia, *God in Process Thought*, 100.

³⁴³ PT, 87.

³⁴⁴ „The Dipolar Conception of Deity“, 286.

plná dobroty, harmonie a radosti.³⁴⁵ I když zlo je realita, Boží existence skýtá solidní základ optimismu.

Boží utrpení

S klasickým teismem se novoklasický teismus rozchází i v pohledu na Boží utrpení. Z principu vševědoucnosti, tak jak mu Hartshorne rozumí, Boží utrpení nutně vyplývá. Bůh si je dobře vědom schopnosti světa produkovat zlo, tragédii a utrpení a to současně znamená, že není vůči tomu imunní, že je tím zraňován, že tím trpí. Konkrétní poznání něčího utrpení je v určitém smyslu jeho sdílením a to platí eminentním způsobem i o Bohu. Bůh je sympatizující účastník našeho utrpení – a utrpení všeho stvoření. Nejde jen o to, že je o našem utrpení informován; zná i tu vlastní bolest a bídu v její konkrétnosti.³⁴⁶ V panenteismu má tak téma „kříže“ až metafyzický status.³⁴⁷ Svoboda, již se těší každá entita, a s touto svobodou spojené dělení moci a odpovědnosti ve světě mají tragické důsledky pro svět i pro Boha. Svoboda stvoření a v ní zahrnuté možnosti k dobrému i ke zlému je nejenom osudem světa, ale i „osudem“ Boha tohoto světa, Boha, „v němž“ tento svět podle panenteistické doktríny je.³⁴⁸

Hartshorne shrnuje svůj pohled na zlo a na utrpení takto: (a) Díky pseudo-pojmu Boží všemohoucnosti je zlo pseudo-problém; zlo je důsledkem svobody tvorstva, bez níž by nebylo ani světa. (b) Svoboda tvorů působit zlo, přinejmenším ve formě utrpení, je univerzální; neplatí jen o člověku či o racionálních bytostech nebo prostě živých tvorech. (c) Boží svrchovanost nespočívá v tom, že činy svých tvorů koná za ně, ale v tom, že skrze zákony vytváří jejich rozhodnutím určité abstraktní meze a v jeho ideálně svobodném zhodnocení všech dosahovaných výsledků, tak aby měly trvalý význam. Konečně, (d)

³⁴⁵ „A New Look at the Problem of Evil“, 206–211.

³⁴⁶ Tamtéž, 207.

³⁴⁷ PSG, 15.

³⁴⁸ Hartshorne příležitostně citoval Sk 17,28: „V něm žijeme, pohybujeme se, jsme“, aby naznačil bibličnost panenteistické představy. Podle mnohých vykladačů však Pavel na tomto místě jen cituje řeckou myšlenku, která sama o osobě může být vnímána panenteisticky i panteisticky. Jeho vlastní teologii moc nevystihuje a je otázkou, zda odpovídá kterékoli části biblické tradice.

Bůh sdílí veškeré utrpení, protože intimně zná život každého tvora. Může tak být pokládán za velkého společníka tvorstva v jeho bolesti i radosti. Kdyby bylo pravdou, že Bůh svévolně působí naše utrpení, byl by nejen sadistou, ale i masochistou. Není však ani jedním, ani druhým, neboť o žádném zlu se nerozhoduje v nebi, ať už by mělo jít o trest, o morální výchovu nebo cokoli jiného. Bůh ví, že nemůže mít svět a tvorstvo žádným jiným způsobem. Rizika svobody jsou od svobody a od ceny za její příležitosti neoddělitelná.³⁴⁹

Boží paměť a osobní nesmrtelnost

Kde a u koho je dobro dosahované lidskými životy? Jen v Bohu mohou být všechna dobra sjednocena a trvale zachována. My žijeme jen proto, abychom Boží slávu zvýšili, ne proto, abychom ji prostě jen obdivovali nebo se jí sami těšili. Přispíváme k stále rostoucí božské pokladnici hodnot. Sloužíme Bohu a náš konečný a inkluzivní cíl je přispění božskému životu. Díky tomu je v každé entitě cosi trvalého, co bude zachováno v Bohu.³⁵⁰ Naše existence není marná, pokud lidské životy, tak jak skutečně proběhly, dospěly k nehynoucímu rezervoáru prožitých zkušeností, které tvoří Boží konkrétní skutečnost. Posledním smyslem všeho, co děláme, je přispění onomu eminentnímu Životu, v němž je vše, co se odehrálo, uchováno. Bohu na tom, co děláme, záleží. Jestliže Boha milujeme, záleží na tom i nám; nemůže nám být jedno, co z toho Bůh má.³⁵¹

Myšlenka osobní nesmrtelnosti, která z osobních zájmů člověka dělá věc poslední důležitosti, je podle Hartshorna konkurentem víry v Boha, nikoliv logickým důsledkem takové víry.³⁵² Neexistuje žádné napořád identické „já“, které by mělo sklízet odměny nebo tresty. „Já“, které jedná v tuto chvíli, je jistě sklízet nebude, neboť to nesklízí nic jiného než to, co přítomně zakouší. Tradiční představa vychází z pojetí trvajících substance a tu Hartshorne svým pojetím osobní identity

³⁴⁹ LP, 254.

³⁵⁰ „The Dipolar Conception of Deity“, 288.

³⁵¹ „Some Thoughts on ‘Souls’ and Neighborly Love“, *Anglican Theological Review* 55, 2 (1973), 147.

³⁵² „Religion and Creative Experience“, *Unitarian Register and Universalist Leader*. 141 (1962), 11.

popírá. Tím, kdo nikdy nehyne, je Bůh, ne člověk. Smrt je tak vlastně připomínkou, že konečné bytosti nemohou být posledním cílem. Nesmrtelnost je vyhrazena jen Bohu. Jen Bůh může být konečným příjemcem námi dosahovaných hodnot, oním jejich konečným uživatelem, který tyto hodnoty také měří. To, čeho dosahujeme, má věčný význam jen v případě, že existuje inkluzivní vědomí, které se z toho dokáže těšit a dokáže to ocenit.³⁵³ Takové si představujeme v Bohu. Bez Boha žádné univerzální dobro, k němuž mohou všichni nějak přispět, neexistuje. Každý z nás vlastní jen své dobro, a to dokonce jen své momentální dobro.

Naší nesmrtelností je tak to, jak si nás Bůh pamatuje, a protože nás zná adekvátně, dokáže celkově zhodnotit každý okamžik našeho života. Naše zapomenuté zkušenosti nejsou ztraceny, protože představovaly trvalý příspěvek Boží zkušenosti.³⁵⁴ Na námitku, že to není naše nesmrtelnost, ale nesmrtelnost Boží paměti, Hartshorne odpovídá, že za takovou námitkou se skrývá egoismus – touha mít sami poslední platnost, kdy Bůh je nakonec jen prostředkem k dosažení tohoto cíle.³⁵⁵

S myšlenkou Boží paměti zcela zachovávající minulé události přichází znovu na zřetel otázka zla. Podle Hartshorna je v Bohu, v Boží paměti, i uskutečněné zlo, a to v tom smyslu, že Bůh jím trpí, protože je jedinou bytostí, jíž není žádné utrpení cizí. Bůh zlé poznává, pamatuje si je a jako takové je zakouší. Bůh tak obsahuje zlo, ač sám zlý není. Jako ten, kdo vše dokonale zná, si je beze zbytku zlého vědom a trpí jím. V Hartshornově pohledu je každá konkrétní zkušenost ve svém celku hodnotou. I když Boží schopnost zachovat v paměti minulé zlo spolu s minulým dobrem znamená, že nejhorší věci jsou zachovány spolu s těmi nejlepšími, Hartshorne věří, že v životě je pořád víc dobrého než zlého. Vyvážení dobrého a zlého vede díky této kumulaci k zachování více dobra než zla.³⁵⁶ Plné zachování minulého

³⁵³ „The God of Religion and the God of Philosophy“, 156.

³⁵⁴ „Religion in Process Philosophy“, 265.

³⁵⁵ WM, 89.

³⁵⁶ „The Reality of the Past, the Unreality of the Future“, *Hibbert Journal* 37 (1939),

v Boží paměti tak znamená, že hodnota a dobro vposledku překoná veškerou pahodnotu a veškeré zlo.³⁵⁷

Určitý prvek pravdy je podle Hartshorna v tzv. „sociální nesmrtnosti“. Bůh je v jeho pojetí naším bližním, který nás přežívá.³⁵⁸ My se zaslужujeme o to, co nás přežívá. Trvalým zachováním životních hodnot je však Bůh sám, ne součet těchto hodnot. Nicméně, smrt není třeba chápat jako zničení jedinců. O destrukci se právě nejedná a smrtelnost není důkazem proti Boží dobrotě. Smrt je poslední stránkou listu našeho života³⁵⁹ a jako taková neznámá, že nás Bůh nemiluje.³⁶⁰

Hartshornovo odmítnutí posmrtných odměn či trestů není popřením dlouhotrvajících dobrých či zlých důsledků našich činů.³⁶¹ Naše pozemské životy jsou nehynoucími zkušenostmi. Žijí dál jako pozadí, obsah, vzpomínky a vjemy ve všech zkušenostech budoucích. Ty jsou, pravda, v běžných případech dost matné. Díky božskému vnímání a božské paměti však může i naše vlastní živá zkušenost žít navěky. Je to osobní nesmrtnost? Je jisté, že naše vlastní zkušenosti osobní jsou a reprezentují vše, čím skutečně jsme. Ti, kdo se chtějí probudit v nebi, nežádají o zachování své pozemské skutečnosti, ale přejí si uskutečnění nějakých dodatečných možností.

Konkrétními entitami jsou jen uskutečněné události či zkušenosti a jen v nich je také skutečná hodnota. To byl podle Hartshorna i

249.

³⁵⁷ V pozdějších svých spisech chápe Hartshorne Boží přítomné poznání jako poznání minulého, protože opustil své dřívější stanovisko stran simultánní symetrické interakce mezi současníky (srov. CSPM, 122n). K tomu viz též David R. Griffin, „Charles Hartshorne’s Postmodern Philosophy“, in: HPPT, 1–32; Frederic F. Fost, „Relativity Theory and Hartshorne’s Dipolar Theism“, in: TPP, 89–99.

³⁵⁸ Ch. Hartshorne, „Beyond Enlightened Self-Interest: A Metaphysics of Ethics“, *Ethics* 84 (1974), 309.

³⁵⁹ LP, 253.

³⁶⁰ Podle Hartshorna není však osobní přežití smrti s pamětí na osobní život před smrtí úplnou absurditou. Sám uvádí analogii motýla procházejícího sekvencí různých těl. Co je opravdu nemožné, je představa, že nebude nikdy konec, že kapitoly našeho života nikdy neskončí. (Srov. LP, 253.) Zdá se, že Hartshorne inklinuje k popření osobní nesmrtnosti, ale definitivní slovo neřekl. Srov. Sia, *God in Process Thought*, 109, pozn. 51.

³⁶¹ Hartshorne připomíná, že tradiční pojetí nesmrtnosti nadržuje ani Tillich nebo Niebuhr. (Ch. Hartshorne, „Philosophy after Fifty Years“, in: Peter A. Bertocci (ed.), *Mid-Twentieth Century American Philosophy: Personal Statements* New York 1974, 147.

postoj Whiteheadův: Nesmrtelnost jako zachování toho, co bylo již vytvořeno, připouštěl, ale jako příležitost pro naše další utváření sebe samých ji odmítal. Měli bychom vědět, co chceme, zda zachování stvořeného, nebo další stvoření. Budoucnost náboženství bude podle Hartshorna hodně záviset na tom, zda si lidé dokáží uvědomit, že zachování toho, co v sobě a jiných tvoříme, postačuje k tomu, aby životu dalo trvalý smysl, a že touha po nekonečném dalším sebetvoření je těžko odlišitelná od touhy být Bohem.³⁶²

1.5. Pojetí Boha – rozdíl mezi Whiteheadem a Hartshornem.

Jak už jsem ukázal, Hartshornův bipolární teismus se od Whiteheadova liší především tím, že Bůh v něm není aktuální entitou, která je stále v situaci „konkrese“ (sjednocení všeho toho, co prehendováno), ale sukcesivním společenstvím (society) entit. Hartshorne souhlasí z Whiteheadovým rozlišením mezi primordiálními a konsekventními aspekty božství; první charakterizují Boha jako nejvyšší, nutnou a věčnou příčinu, druhé jako nejvyšší účinek, který je v partikulárních konkrétních ukazatelích vždy kontingentní, nahodilý, rozšiřující se a ovlivněný jinými subjekty. Problém má Hartshorne s pojetím Boha jako singulární aktuálně jsoucí (nehynoucí) entity a za lepší pokládá pojetí Boha jako eminentní analogii osobně uspořádaného společenství. Pojetí Boha jako věčné aktuální entity stojí podle Hartshorna příliš blízko klasickému teismu a není dost konzistentní se zbytkem Whiteheadova systému. Subjekt, který nikdy nedosáhne plnosti, ale je při aktualizaci nových prehenzí nových stavů světa pořád jen „na cestě“, není subjektem či aktualitou ve Whiteheadově pojetí. Hartshornovi lze namítnout, že v jeho pojetí, kdy ani Bůh neuniká principu „pomíjivosti“, si lze těžko představit Whiteheadem předpokládané Boží osvojení a zachování hodnot aktuálního světa v jejich subjektivní intenzitě.

³⁶² Tamtéž, 148–149.

V Hartshornově pojetí odpovídají dva póly v Bohu přetrvávajícímu charakteru osoby na straně jedné a mnoha aktuálním stavům její zkušenosti na straně druhé. S tímto pojetím souvisí Hartshornův nesouhlas s představou, že Bůh může ve své primordiální povaze předvídat všechny možnosti světa. Hartshorne v tom vidí omezení svobody aktuálních entit, neboť v tvůrčím procesu musí být hodnoty schopny se objevit jako inovace. Abstraktní Boží podstata proto neobsahuje vizi detailních možností světa, ale je základnou možností pro Boží konkrétní aspekt, pro všechno, co svět zakouší a čeho dosáhne: Bůh je touto svojí podstatou vztažen ke světu. Cíl, který Bůh entitám nabízí, není proto přesně stanovený, jde spíše o obecné stanovení mezí pro jejich rozhodnutí, jež by pomohly zmírnit rizika a přitom maximalizovaly příslib svobody.

Další rozdíl je v tom, že Whitehead mluví o dvou „přirozenostech“ v Bohu, ale podle Hartshorna nám neříká dost jasně, jak spolu tvoří jednotu. Whitehead nazývá primordiální přirozenost *abstraktní* právem. Ale je jeho konsekventní přirozenost opravdu *konkrétní*? Přirozenost je přece abstrakce. Smysl mluvy o „esenci“ je v tom, že je kontrastní vůči „akcidenci“. Whitehead přitom jistě nechápe konkrétní Boží konsekventní realitu Božího (prehendující všechny aktuality světa) jako nekontingentní. Avšak i konsekventní přirozenost „jako taková“ je abstrakcí. Co je konkrétní, to jsou instance této abstrakce. Proto vedle těchto dvou „přirozeností“ potřebujeme něco víc. Toto „víc“ nazývá Hartshorne Božími stavy – například Bůhehendující svět *nyňi*.

Další Hartshornovou nezávislostí je jeho zájem o ontologický a další argumenty pro Boží existenci, o podstatu metafyziky a jejího vztahu k filosofické teologii, o sociální strukturu zkušenosti. To vše je zároveň jakýmsi návratem k jeho nejpůvodnějším zájmům.

2. Hartshornova obrana Anselmova filosofického objevu

V předchozí kapitole jsem představil Hartshornovo novoklasické filosofické pojetí Boha, které podle jeho přesvědčení vyjadřuje, co má pod tímto pojmem na zřeteli náboženská víra. Dnes, kdy už dávno není samozřejmostí, že pojem Boha představuje jasnou a konzistentní ideu, může být Hartshornův pokus pokládán za objevný i těmi, kdo jeho premisy nesdílejí. Filosofické vyjádření zkušenosti či intuice víry nemůže být asi nikdy s touto zkušeností totožné, ale může její obsah vyjádřit více či méně uspokojivě. Hartshornův model je jen jedním z mnohých a musí být hodnocen podle toho, jaký úkol si předsevzal a jak ho splnil. V této kapitole se zaměřím na Hartshornovo specifikum – Anselmův ontologický argument pro Boží existenci. Ač je to jen dílčí problematika, kterou dialog s Hartshornem nemusí vůbec zahrnout, uvádí dobře do jeho myšlení a jeho argumentační metody.

2.1. Ontologické argumenty a jejich kritika

Ontologické argumenty – zpravidla se jimi myslí argumenty pro Boží existenci – představují asi nejdiskutovanější téma v dějinách filosofie. Ontologické se jim říká proto, že na rozdíl od jiných tradičních argumentů vycházejí z analytických či apriorních předpokladů, ne z faktu či povahy našeho (námi zakoušeného) světa. Kant říká, že ze tří možných způsobů dokazování Boží existence prostřednictvím rozumové spekulace vychází jen jeden zcela apriorně z pouhých pojmů. Tomu říká „ontologický argument“ a je patrně první, kdo tohoto označení užil.³⁶³ Určité náběhy k argumentaci z apriorních premis lze nalézt už u Platóna, Aristotela nebo Filóna Alexandrijského.³⁶⁴ Mnozí filosofové vnímají ontologický argument především jako fascinující cvičení v logice. Dnes se má také většinou za to, že „ontologický argument“ jako takový asi neexistuje a že jde

³⁶³ Srov. I. Kant, *Kritika čistého rozumu* (přel. J. Loužil a j.), Praha 2001, 368.

³⁶⁴ Viz AD, 141nn.

spíš o celou množinu argumentů, o nichž lze tvrdit, že jsou v nějakém smyslu „ontologické“.³⁶⁵

Ontologické argumenty se vždy těšily velkému zájmu, a proto mají v dějinách filosofie své početné odpůrce i obhájce.³⁶⁶ Mezi nejznámější obránce ontologického argumentu v současné filosofii patří vedle Hartshorna rakouský matematik a filosof Kurt Gödel a američtí filosofové Norman Malcolm a Alvin Plantinga.³⁶⁷

Nejslavnější je ontologický argument v podání scholastického filosofa a teologa Anselma z Canterbury (1033–1109). Anselm se ve svém spisu *Proslogion* (jinak známém i pod názvem *Fides quaerens intellectum*)³⁶⁸ pokusil někdy kolem roku 1077 předložit jednoduchý a nezvratitelný argument postačující k tomu, „abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je“.³⁶⁹ Obsahovala jej definice *aliquid quo nihil maius cogitari possit* (něco, nad co nic většího nelze myslet).³⁷⁰ Mluvit o Bohu znamená mluvit o tom, co je „vrcholným“, „nejvyšším“, „nejlepším“ jedincem, případně v nějakém smyslu nadindividuálním bytím, o entitě, která jiné (ať skutečné či potenciální) přesahuje.

³⁶⁵ Srov. B. Davies, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Oxford 2000, 304.

³⁶⁶ Mnoho diskusí je zahrnuto v kompendiích a encyklopediích. Např. B. Leftow, „The Ontological Argument“, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, W. Wainwright (ed.), Oxford 2005, 80–115; G. Matthews, „The Ontological Argument“, in: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, W. Mann (ed.), Oxford 2005, 81–102; E. Lowe, „The Ontological Argument“, in: *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (eds. P. Copan a C. Meister), London 2007, 331–340; G. Oppy, „The Ontological Argument“ in: P. Copan a C. Meister (eds.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, Oxford 2007, nebo R. Maydole, „The Ontological Argument“, in: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, W. Craig a J. Moreland (ed.), Oxford 2009, 553–592. Některé diskuse jsou umístěny do přehledných pojednání o Boží existenci. Viz např. N. Everitt, *The Non-Existence of God*, London 2004 nebo J. Sobel, *Logic and Theism*, New York 2004.

³⁶⁷ Viz K. Gödel, *Collected Works*, vol. III, Oxford 1995; N. Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments“, *Philosophical Review*, Jan. 1960, 41–62; A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca 1967, týž, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, aj. Z českých a slovenských autorů se ontologickým argumentem v podání jeho různých novodobých obránců zabývali mimo jiné P. Dvořák, *Ontologický důkaz Boží existence v reflexi soudobé analytické filozofie* (nepublikovaná dipl. práce), FF MU, Brno 1997, J. P. Ondok, *Důkaz nebo hypotéza Boha*, Svitavy 1998, J. Raclavský, „Ontologické důkazy analyticky“, *Rozhledy VIII/2* (2000), 169–182, P. Tichý, „Existence a Bůh“, in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha 1996.

³⁶⁸ Latinský i český text obsahuje sborník *Anselm z Canterbury, Fides quaerens intellectum* (přel. L. Karfíková), Praha 1990.

³⁶⁹ FQI, 25.

³⁷⁰ Tamtéž, 34n.

Odtud Anselmova definice. Pokud myslíme na bytost (bytí) existující nepřekonatelně *jen* v naší mysli, ještě na nejdokonalejší bytost či bytí – na Boha – nemyslíme. To, nad co většího nelze myslet, musí tak existovat nejen v naší mysli (v našem nahlédnutí), ale i ve skutečnosti.

V této formulaci se Anselmův argument týká Boží existence ve smyslu zakoušené *reality*. Takto vnímaná Boží existence by však mohla být nahodilá (tak jako je nahodilá existence stvoření, resp. čehokoli jsoucího). Snad proto Anselm svou definici v další pasáži svého *Proslogion* (ve třetí kapitole) ještě upravuje či doplňuje: Jako nepřekonatelně dokonalé bytí Bůh nejenom existuje, ale existuje „nutně“, tj. existuje tak, že na něho nelze myslet jako na neexistujícího: *aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*.³⁷¹ Zatímco v první formulaci šlo o to, že *reálně* existovat znamená víc než existovat *potenciálně*, v druhé formulaci jde o to, že nemoci neexistovat je víc než moci neexistovat (místo dvojice „reálný“ vs. „možný“ je tu dvojice „nahodilý“ vs. „nutný“). Ve čtvrté kapitole svého spisku z toho pak Anselm vyvozuje tento závěr: Nikdo, kdo rozumí, kým/čím Bůh je, si nemůže myslet, že Bůh není, i kdyby si tato slova říkal ve svém srdci (jako onen „pošetilec“ ze žalmu 14,1).

Argument, který svou strukturou více či méně odpovídal Anselmovým definicím (z prvé ruky jej znal jen málokdo), měl v dějinách filosofie své výrazné zastánce, a to především mezi filozofy zabývajícími se matematikou a logikou, jako byli René Descartes nebo Gottfried Wilhelm Leibniz.³⁷² Měl však i své neméně významné odpůrce, kteří se jej pokoušeli vyvracet. Prvním byl mnich Gaunilo, s nímž Anselm vede ve svých textech rozhovor.³⁷³ K nejvýraznějším patří Tomáš Akvinský, Pierre Gassendi, David Hume, Immanuel Kant či (po prvotním váhání) Bertrand Russell.³⁷⁴ Nejznámější je Kantovo

³⁷¹ Tamtéž, 36.

³⁷² R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, část V. (1637), G. W. Leibniz, *Nové eseje o lidské soudnosti* (1709).

³⁷³ FQI, 79–93; 94–121.

³⁷⁴ Tomáš Akvinský, *Teologická suma* (1264), P. Gassendi (viz Descartovy *Meditace*); D. Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství*, část IX. (1776), I. Kant,

pojedenání „O nemožnosti ontologického důkazu Boží existence“,³⁷⁵ jehož elementární tezí je, že „existence není predikát“. Predikátem je tu míněno sdělení, o němž má smysl tvrdit, že je buď pravdivé, nebo nepravdivé.³⁷⁶

2.2. Hartshorne a Anselm

Hartshorne se Anselmovu argumentu věnoval v řadě svých publikací, především ve spisech *Filosofové mluví o Bohu*, *Logika dokonalosti a Anselmův objev*. Za průlomové pojednání bývá pokládán jeho článek „Formální platnost a skutečný význam ontologického argumentu“ z roku 1944,³⁷⁷ jehož sepsání bylo inspirováno i teologickou interpretací Anselmova textu z pera švýcarského teologa Karla Bartha.³⁷⁸ To nejpodstatnější, zejména pokud jde o autorovo vlastní pojetí, však bylo už řečeno v knize *Lidská představa o Bohu* z roku 1941.

Bůh jako myšlenka existuje

Už v tomto svém raném textu Hartshorne připomíná, že „dokonalost není třídou podobných individuí, ale pouze třídou jedince a geneticky na sebe navazujících stavů tohoto jedince“.³⁷⁹ Boha či „dokonalost“ (perfection) nelze pojímat kontingentně. Jeho/její exemplifikace je buď nemožná, nebo *nutná*. A protože nic není striktně nemožné, pokud to není inherentně protimluvné nebo nesmyslné, nemá „Bůh“ buď žádný koherentní smysl, nebo existuje nutně.³⁸⁰ V tomto jedinečném vztahu mezi Boží možností a Boží skutečností má podle Hartshorna své logické těžiště i Anselmův ontologický argument. Je třeba rozhodnout – za použití obyčejných konečných idejí – mezi

Kritika čistého rozumu (1787), B. Russell, *Dějiny západní filosofie* (1945).

³⁷⁵ *Kritika čistého rozumu*, 368–373.

³⁷⁶ Hartshorne připomíná, že hlavní Kantova námitka vůči Anselmově definici byla vyslovena již Gassendim. Srov. Ch. Hartshorne, „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, *Religious Studies* 13 (1977), 162.

³⁷⁷ Ch. Hartshorne, „The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument“, *Philosophical Review* 53 (1944), 225–45.

³⁷⁸ K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich 1931.

³⁷⁹ MVG, 65.

³⁸⁰ MVG, 70.

třemi případy: (1) určitá věc je nemožná, a proto neexistuje, (2) je možná, ale neexistuje její příklad, (3) je možná a její příklad existuje. V případě Boha lze uvažovat jen o dvou případech, protože třetí (případ 2) nemá smysl: Jestliže neexistuje, není ani možný. Kde vyloučíme *nemožnost* a *pouhou neuskutečněnou možnost* a myšlenka sama je smysluplná, nezbyvá nic jiného než *skutečnost*. Podle „teorie možnosti“ je určitá entita možná, pokud obecné rysy, tj. striktně generické charakteristiky existence nebo univerza jsou s produkcí takové entity kompatibilní. Je jasné, že Bůh nemůže být „pouhá možnost“ – v tomto smyslu.³⁸¹ Neboli: Bůh je jedinou konzistentně představitelnou entitou, jež musí být myšlena jako nestvořená, je tou skutečností, která buď vždy existovala, nebo nikdy neexistovala a ani existovat nemohla.³⁸² Proto – pokud myšlenka Boha není nesmyslná (a to je tu základní předpoklad) – myslet či pojímat Boha neznamena myslet či pojímat něco, co by „mohlo“ existovat. Bůh buď není vůbec ničím, anebo vše jiné, co existuje, existuje v něm a skrze něho, a proto podmíněčně, zatímco on sám existuje (ve své podstatě, nikoliv ve svých vlastnostech) výlučně sám v sobě a skrze sebe, a tudíž nutně. To, že je tu Boží existence učiněna výjimečnou z hlediska své myslitelnosti, je tak vlastně důsledkem obecných principů existence, nikoliv jejich znásilněním. Jestliže sama Boží podstata implikuje jeho existenční (existential) status, nemáme co dělat s výjimkou z pravidla, nýbrž s příkladem pravidla, neboť tímto pravidlem je, že nahodilost či nenahodilost existence vyplývá z toho, o jaký druh věci se jedná. To, co je „pouze možné“, je tím jen díky tomu, co právě není „pouze možné“, co je skutečností jako takovou, se sebou identickou, nebo co je vlastním základem každé možnosti, a už proto je *víc* než možností. Důsledkem „myšlenky Boha“ je, že Bůh takovým základem skutečně je. Bůh existuje za všech možných okolností, v každé době a na každém místě, jinak řečeno, je *nutný*. Namítat něco proti tomu

³⁸¹ MVG, 299nn.

³⁸² MVG, 303.

znamená námitku vůči samotné myšlence Boha, nikoliv jen vůči tvrzení, že bytost, která odpovídá této myšlence, existuje.³⁸³

Jestliže podle Hartshorna tak žádný dobrý důvod k popírání výjimečného statutu Boží existence neexistuje, existují všechny důvody vítat tento poznatek jako doplnění samotné teorie smyslu (meaning) věcí. Jde o to, že „idea je zkušeností svého druhu, kterou je třeba vzít vážně“.³⁸⁴ „Jestliže naše myšlení o Bohu má smysl, máme s Bohem také zkušenost a otázkou tak už jenom je, zda je to zkušenost s ním jako možným, nebo jako skutečným.“ Je-li nalezen smysl, je už pozdě tvrdit, že nám chybí jakákoliv zkušenost. Neznáme-li Boha jako existujícího, nemůže to být proto, že nám byla upřena nějaká nepostradatelná „speciální“ zkušenost, protože buď dostačuje *jakákoli* zkušenost, nebo nemůže být žádná. Znovu tak platí, že Bůh je buď nesmyslný pojem, nebo božská bytost existuje.³⁸⁵ Bůh možný je, neboť nic z toho, co existuje, nemůže mít jinou základnu a jiný předpoklad svého bytí. A protože Boha vnímáme jako základ či podmínku jakéhokoli souboru okolností, nemůžeme se ptát, zda ty či ony okolnosti jsou s jeho existencí kompatibilní nebo ji dokonce vyžadují. S Boží existencí nemůže být v rozporu zhora nic.³⁸⁶

Z toho však také vyplývá, že Kantova teze, že existence není predikát, pozbývá v případě Boha platnosti. Anselm podal podle Hartshorna zcela jasné a konečné důvody, proč božství musí být výjimkou.³⁸⁷ „Bůh“ nemůže být „prázdným“ nebo sebe-vyvracejícím pojmem, jestliže všechny naše standardní pojmy na něm závisejí. Proto je idea Boha ryzí a v sobě konzistentní myšlenkou. A protože myšlenka Boha je konzistentní jen tehdy, když je odkazem k božské

³⁸³ Hartshorne připomíná: Kantovi, který argumentuje, že když subjekt neexistuje, nemá co mít či nemít predikát existence, nedošlo, že to, co existuje, je *idea* božství, Bohu vlastní charakteristika. Kdyby taková idea neexistovala, otázka její existence by ani nevznikla. (Ch. Hartshorne, „Critical Response to Pailin on Rigor, Reason, and Moderation“, in: ChHCG, 316.)

³⁸⁴ *Tamtéž*, 311. Srov. Ch. Hartshorne, „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“ in: *Creative Experiencing*, 106.

³⁸⁵ *Tamtéž*, 311n.

³⁸⁶ Srov. Eugene H. Peters, „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, *Process Studies* 14 (1984), 12.

³⁸⁷ Podle Hartshorna se Kant ve své kritice těch hlavních z nich ani nedotkne. Srov. CSPM, 279.

skutečnosti, musí predikát božskosti existovat ve skutečném Bohu. Je to lingvistický unikát, říká Hartshorne, ale unikát odpovídající Boží existenční jedinečnosti.³⁸⁸ Ve svém úvodu k druhé edici sbírky Anselmových spisů v angličtině Hartshorne říká: To, že myšlenka Boha musí být výjimkou z určitých jinak platných generalizací, je zřejmé ze všech běžných definicí Boha a tvrdily to skoro dva tisíce let celé stovky filosofů a teologů. Jestliže ontologický důkaz odmítáme jen proto, že nám předmět náboženské úcty představuje jako výjimku z obvyklých principů, pak nehlásáme jen to, že ontologický důkaz Boha je neplatný, ale i to, že teismus je logicky vlastně nemožný.³⁸⁹ Ale takovému závěru idea Boha uniká: Co má počátek v čase, je kontingentní a jen pozorování nám může ukázat, zda to existuje. Co časový počátek nemá, kontingentní není.³⁹⁰ Všechny věci kromě Boha kontingentní jsou, protože existují jen proto, že se tak Bohu zalíbilo. Bůh však neexistuje proto, že se mu zalíbilo existovat. Z toho plyne, že Bůh nemůže být kontingentní v tom smyslu, jak jsou kontingentní jiné jsoucí věci.³⁹¹ Protiklad „nutné“ a „kontingentní“ existence tak není vlastně nic jiného než protiklad Stvořitele a stvoření.³⁹² Proto status *nutnosti* inherentní v pojmu „božství“ implikuje výjimečný případ existence, existence, která predikátem, sdělením s nárokem na pravdivost, opravdu je.

Deficit Anselmova teismu

Ve svém textu o „formální platnosti“ Anselmova argumentu Hartshorne konstatuje, že Anselm podal vlastně dva důkazy. První je problematický a byl právem odmítnut. Zde je „existence“ popisována jako existence věcí (stvoření), kterou lze mít nebo nemít. Na status Boha to nevrhá žádné světlo. Anselm to však napravuje ve 3. kapitole (a v kap. 1,5 a 9 své „Odpovědi“ Gaunilovi): Bůh existuje nutně; je

³⁸⁸ PT, 49.

³⁸⁹ „Introduction to the Second Edition“, *Saint Anselm: Basic Writings*, La Salle 1962, 3.

³⁹⁰ Srov. Ch. Hartshorne, „Postscript“, 120.

³⁹¹ „Introduction to the Second Edition“, 5.

³⁹² *Tamtéž*, 4.

lépe existovat bez myslitelné alternativy než s alternativou.³⁹³ Je jasné, že Anselm tuší, že Bůh existuje nějakým superiorním způsobem, že obyčejný způsob jšoucnosti je v jeho případě defektní. Říká: „Jsi tedy tak pravdivě... že ani není možné myslet, že nejsi.“³⁹⁴ Bytost, kterou si nelze představit jako neexistující, je samozřejmě větší (dokonalejší) než bytost, kterou si takto představit lze. Tento druhý argument podle Hartshorna zatím dostatečně prozkoumán nebyl,³⁹⁵ ale logicky se zdá být v pořádku a může dokonce sloužit jako základ revize celé metafyziky.³⁹⁶ Metafyzika se podle Hartshorna týká především problému smyslu našich tvrzení.³⁹⁷ Konečným testem metafyzické pravdy je její koherentní smysl, to, zda je prosta inherentních absurdit.³⁹⁸ Idea Boha musí být nejenom myslitelná, ale i smysluplná, tj. logicky konzistentní. Jestliže myšlenka „jedince, který nemá konkurenci“ konzistentní je, a je-li konzistentní i myšlenka „jedince, o němž je nemyslitelné, aby neexistoval“, je Boží existence analytickou pravdou.³⁹⁹

Anselmova idea Boha však logicky konzistentní být nemohla, protože Anselm byl „klasický teista“. Problém, na němž uvízl, aniž si toho byl vědom, byl právě pojem Boží „dokonalosti“. Ta může totiž znamenat, že žádné jiné bytí či jiná bytost není dokonalejší než Bůh, ale může také znamenat, že ani Bůh není v žádném myslitelném smyslu dokonalejší, než jak aktuálně je, neboť „dokonalost nelze“, jak říká klasická teze, „vylepšovat“. Jde-li o ten druhý případ, tak jsme

³⁹³ „The Formal Validity“, 234n. Srov. „What Did Anselm Discover?“ 213; AD 88; „Introduction to the Second Edition“, 2.

³⁹⁴ AD, 37.

³⁹⁵ LP, 116n.

³⁹⁶ Srov. Ch. Hartshorne, „Metaphysics and the Modality of Existential Judgments“ in: *The Relevance of Whitehead: Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead*, (ed. Ivor Leclerc), London 1961, 107–21.

³⁹⁷ CSPM, 131nn.

³⁹⁸ „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 104.

³⁹⁹ AD 3; 96. Hartshorne zde vychází z „významových postulátů“ svého někdejšího kolegy v Chicagu, analytického filosofa Rudolfa Carnapa, z jeho studie *Meaning and Necessity*, Chicago 1947. Tyto postuláty se podle Hartshorna týkají obecných idejí, které přesahují pouhé logické konstanty, které by samy teismus definovat nedokázaly. Obecné ideje však nejsou proto méně univerzální (metafyzické) než logické konstanty. Srov. OOTM, 112.

podle Hartshorna v koncích – a právě to se stalo Anselmovi. Anselm si myslel, že Bůh je nepřekonatelný absolutně.⁴⁰⁰ Nedovedl si představit Boha schopného něčeho dalšího ještě nabývat (obsahově a hodnotově narůstat). Anselm by nejspíš (ve shodě s řeckou filosofickou tradicí) argumentoval, že bytost, která může být sama sebou předstižena bytostí, která je tak kompletní, že sama sebou být předstižena nemůže, tou nejvyšší myslitelnou bytostí není, že co je dokonalé, se už může měnit jenom k horšímu.⁴⁰¹ To by ovšem předpokládalo, že absolutní maximum hodnoty (maximum v každém ohledu) je něco vskutku představitelného. Tak tomu však rozhodně není: „Veškerá možná hodnota“, čiré „maximum hodnoty“ je něco, co je vyloučeno zákonem, že hodnoty představují vzájemně inkompatibilní alternativy a potenciální hodnota tak nemůže být žádnou realizovanou hodnotou vyčerpána.⁴⁰² Anselm mezi Boží abstraktní existencí a jeho konkrétní skutečností rozlišit nedokázal. Avšak Bůh jako „nutně existující“ jedinec není Bůh ve své konkrétnosti. „Nutná skutečnost“ ve smyslu konkrétní (dějinné) aktualizace je holý nesmysl, protože každá dějinná či kosmická skutečnost je kontingentní. Fixace na tradiční ideu „dokonalosti“ Anselmův argument fatálním způsobem poškodila.⁴⁰³ Ten se totiž začal týkat konkrétní reality, zatímco měl zůstat v (sobě vlastní) abstraktní oblasti. Anselm sice ve 3. kapitole *Proslogion* dobře rozlišil mezi „nutností“ a „nahodilostí“, ale mezi *existencí* a *konkrétní skutečností* už rozlišit nedokázal. Pro něho „dokonalé“ znamenalo nezměnitelné a nepřekonatelné v každém ohledu. Učinil tak „konkrétní skutečnost“ synonymem „existence“, což v případě Boha znamená existence *nutné*. Proto je třeba argument opravit tak, aby spojitost mezi „dokonalostí“ a „nutností“ nebyla protimluvem. K tomu má a může sloužit právě Hartshornův bipolární koncept, který „dokonalost“ chápe jako čistě abstraktní charakteristiku týkající se

⁴⁰⁰ „What Did Anselm Discover?“, 328.

⁴⁰¹ LP, 42.

⁴⁰² Jak Hartshorne připomíná, ve standardní matematice je mnoho nekonečných, které si nejsou rovné, není však žádná nejvyšší nekonečnost. Srov. OOTM, 7.

⁴⁰³ LP, 42.

Boží jedinečné individuální *podstaty*, charakteristiku, k níž patří, že její vlastník je nepřekonatelný *jinými*, ale nikoliv sebou samým. Přitom zůstáváme v rámci Anselmovy vlastní definice: Ono „nic“ (nihil) může znamenat „žádná jiná entita než *ona, jak aktuálně je*“ nebo „než jak *ona aktuálně je, nebo jak může být*“. „Větší“ (maius) zase může znamenat „v určitých ohledech“, „v každém ohledu“ nebo „v žádném ohledu“.⁴⁰⁴

2.3. Anselmův filosofický objev a jeho význam

Podle Hartshorna však Anselm rozhodně objevil – nebo nám aspoň pomohl objevit – *cosi* podstatného, pokud jde o vztah tvrzení, že „Bůh“ či „Boží dokonalost“ existuje, k běžným soudům o existenci.⁴⁰⁵ Jeho pojetí Boha bylo sice konfušní, ale jeho vlastní definice, ve chvíli, kdy její neurčitost je odstraněna a ona tak zahrnuje i Boží sebe-přesahování, může tento defekt vyléčit. Pak je jeho argument velmi silný a ve své platnosti hájitelný. Jen nesmíme zapomenout, že je to argument pro „nutnou existenci“, nikoliv pro existenci ve smyslu „konkrétní skutečnosti“.⁴⁰⁶

Předpokladem samozřejmě je, že „nutná existence“ je logicky přípustná idea. Právě to však, jak už jsme viděli, ze samotné myšlenky Boha vyplývá. Jestliže Bůh není jen jednou bytostí mezi ostatními, ale bytostí (či Bytostí) *sui generis*, která je v určitém smyslu totožná s „bytím“ jako takovým (Tillich), je přirozené, že soudy týkající se tohoto nesrovnatelného jedince jsou trochu jiného

⁴⁰⁴ Kombinací obou významů „nic“ s oněmi třemi možnými významy „většího“ dostáváme podle Hartshorna dokonce sedm možných případů, z nichž jenom jeden je jednoznačnou negací vyjádřenou slovy „nic většího“ nebo „nepřekonatelný ani tím, co lze myslit“. Srov. MVG, 7n.

⁴⁰⁵ Proto podle Hartshorna nemůže obstat Gaunilovo přirovnání Anselmova argumentu k tvrzení o „nejznamenitějším ostrově“ (*Anselm*, 88–91) nebo Kantovo vyvracení Anselmovy definice pomocí příkladu o ideálních a skutečných sto tolarech („Kritika čistého rozumu“, 372). Nelze-li ostrovní „dokonalost“ chápat jako něco, co zahrnuje status „stvořitele všech věcí“, je mluvení o „dokonalých ostrovech“ jako analogiích božství směšné. Dolary i ostrovy si lze vždy představit jako neexistující. Pojem „nepřekonatelný ostrov“ nemá jasný smysl, ale pojem „ostrova nepřekonatelného čímkoliv“ postrádá jakýkoli smysl. Je nutné se uchýlit k platónské formě „ostrovosti“. „Ostrovost“ však není ostrov. (Srov. MVG, 303n, LP, 55–56; 62, „Introduction to Second Edition“, 5, CSPM, 249).

⁴⁰⁶ „What Did Anselm Discover?“, 333.

logického typu.⁴⁰⁷ A přesně to je objev, který, aniž si toho byl vědom, učinil Anselm: „Dokonalost“ v *teologickém* smyslu (tj. aplikovaná na Boží realitu) patří do jiného logického typu než obyčejné predikáty. Její „existence“ nemůže být čistě kontingentní záležitostí, ale musí obsahovat buď pozitivní či negativní *nutnost*.⁴⁰⁸ „Anselm“, říká Hartshorne, „nám poskytl instrument, ale my (i já v roce 1944) jsme ho přezíravě odmítli.“⁴⁰⁹ Dokonalost buď *nemůže existovat*, nebo *existuje nutně*.

Anselm neříká „nutný“, říká „nekoncipovatelný jako neexistující“, ale to na jeho objevu nic nemění. Anselmovi šlo o to, že zatímco „božská podstata existuje“ je něco, co si lidská mysl (za určitých předpokladů) představit dokáže, tvrzení „božská podstata neexistuje“ je přísně vzato (když nejde jen o gramatiku) něčím nemyslitelným – je to protimluv nebo nesmysl.⁴¹⁰ Jestliže „božství“ neznamena totéž co „existující božství“, pak jediným druhem existence, kterého je božství (božská podstata) schopné, je existence nahodilá, což je nesmysl nebo protimluv.⁴¹¹ Boží neexistence je něčím absolutně nepoznatelným jakýmkoli druhem poznání (včetně Božího), neboť Boží existence žádnou pozitivní zkušenost nevylučuje a sama žádnou být vyloučena nemůže.⁴¹² Naopak, Boží existence předmětem myslitelného poznání je. Asymetrie, na niž tu Anselm poukazuje, je tak zcela reálná. Pravdou proto zůstává, že božství nemůže být na rozdíl od všech obyčejných vlastností myslitelné (a tak v principu poznatelné) jinak než jako existující.⁴¹³ Bůh nemůže (na rozdíl od všeho ostatního) existovat „díky“ něčemu jinému než díky pravdě, že existuje, a

⁴⁰⁷ LP, 31.

⁴⁰⁸ Tamtéž 33. Hartshorne zde mluví ještě o „důkazu“, ale za tuto terminologii se později omluví: „Lituji, že jsem argumenty nazýval důkazy“ („Postscript“, 121). „Protože poslední apel je na intuici, už nemluví o »teistických důkazech«, ale pouze teistických argumentech. Věřím, že jsou to racionální, ne však donucovací metody vlivného přesvědčení. Nikdo nemůže být donucen, aby věřil v Boha. Žádná důvěra není upřímná, není-li to zároveň důvěra ve vlastní intuici.“ („A Reply to My Critics“, 669.)

⁴⁰⁹ LP 49, 61.

⁴¹⁰ „Introduction to Second Edition“, 6.

⁴¹¹ Tamtéž, 10.

⁴¹² „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 110.

⁴¹³ „Introduction to Second Edition“, 12.

domněle tautologický charakter takového závěru jen ukazuje, jak v tomto nelze aplikovat běžný pojem podmíněné či kontingentní jšoucnosti.⁴¹⁴ Jistě, ontologický argument sám o sobě nestačí ustavit Boží existenci. Člověk ještě musí spolehnout na předpoklad, že Boží existence je něčím, co si lze představit bez inherentní absurdity. Ale je jasné, že rozhodující alternativa – „Bůh existuje“ vs. „Bůh neexistuje“ – může být řešena jen apriorně, ne empiricky.⁴¹⁵

2.4. Modální status jako predikát

Anselmův „druhý argument“ tak každopádně implikuje, že zatímco o existenci v obecném smyslu nemůžeme jednoznačně tvrdit, že to je (nebo není) predikát, „způsob existence“, existenční *modus*, je predikátem *vždy*. Ve filosofii se tak mluví o *modální logice* či *modálním statusu* věcí. Rozdíl mezi Anselmovými definicemi ontologického argumentu je podle Hartshorna v tom, že do té druhé vstoupily modální koncepty, výrazy jako „nemůže být myšlena“, „může být myšlena“ atd. Proto veškerá kritika, která se pohybovala na nemoální rovině, se tak vlastně provinila neznalostí vlastního předmětu důkazů. „Existence“ se na rozdíl od „konkrétní skutečnosti“, toho, „co“ se momentálně uskutečňuje, týká *modality* těchto stavů, toho, „jakým způsobem“ taková věc existuje – nebo proč neexistuje. Každá věc je buď *možná*, *nutná* nebo *nemožná* a vždy je to způsob, který je jí vlastní a je již v každém predikátu obsažen.⁴¹⁶

Teorie modality, k níž se Hartshorne hlásí, je již implicitně obsažena v samotné myšlence Boha jako nepřekonatelně excelentního, jako předpokladu a základu veškeré existence, jakékoli možnosti a jakéhokoli smyslu. Nemůžeme si konzistentně představit Boha jako nanejvýš hodného náboženské úcty, který by takovým základem nebyl.⁴¹⁷ To podle Hartshorna vyvrací představu, že všechny věci mají jen dva myslitelné stavy – realitu a potencialitu.

⁴¹⁴ Tamtéž, 14.

⁴¹⁵ „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, 156.

⁴¹⁶ MVG, 306.

⁴¹⁷ „What Did Anselm Discover?“, 324.

Charakteristika „ne nemožný“ zahrnuje tři rozdílné případy:

- 1) taková věc neexistuje, ale mohla existovat;
- 2) taková věc existuje, ale nemusela existovat;
- 3) taková věc existuje a je nemožné, aby neexistovala.

Hartshorne je přesvědčen, že v tom třetím případě je představa o oné věci jako „pouze možné“ představou nesmyslu. Nemyslitelnost představy o „neexistenci“ určité věci tak ponechává jen dvě možnosti: Věc existuje, a proto může být předmětem pojetí své existence, nebo ta věc ani neexistuje ani není existenční možností a její pojetí je pojetím nesmyslu, pojetím ničeho (nebo právě jen kontradikce). Pokud tedy idea Boha není nemožná, tj. nepředstavitelná, platí o Bohu jedna ze tří shora uvedených možností. A protože Bůh není nahodilý, nýbrž (pokud vůbec, tak jen) nutně jsoucí či jsoucí ze své podstaty (self-existent), lze aplikovat jen případ (3). Bůh je tak buď nemožný, nebo je kompatibilní s existencí jako takovou, a to tak, že jak generické, tak speciální aspekty jeho existence implikují jeho existenci, nikoliv jeho neexistenci.

Když to shrneme: U modality nazývané *kontingence* je myslitelná jak existence, tak neexistence. To vyplývá z definice obyčejných věcí. V náboženském jazyku jsou to stvoření, která se mohlo Bohu zalíbit stvořit, ale také nemuselo. U modality *nemožnost* není existence (konzistentně) myslitelná (příkladem je kulatý čtverec). I to lze vyvodit z definice. U modality *nutnost* je myslitelná jen existence, ale nikoliv neexistence. V tomto případě musíme konstatovat existenci, protože její popření je kontradikcí. Nevíme-li jaká modalita existence přísluší nějakému pojmu, nerozumíme mu.

Anselm objevil, že z definice božství můžeme vyvodit, že Boží neexistence je nemyslitelná, že božskost – Boží podstata – musí být *nějak* (nějakým konkrétním *způsobem*) uskutečněna.⁴¹⁸ Pouze tam, kde náležitou modalitou určité věci či určitého pojmu je logická nahodilost, může ona věc být vnímána jako neexistující. Pak však

⁴¹⁸ *Tamtéž*, 326.

existence takové věci musí být vnímána jako omezená nebo podmíněná a produkovatelná příčinami, jinak platí, že onou náležitou modalitou je buď nemožnost, nebo existence bez myslitelných alternativ.⁴¹⁹ To podle Hartshorna také znamená, že konvenční (novoplatónská) idea teismu, kterou hodlal prokázat i Anselm sám, je jeho argumentem vlastně vyvrácena. Zde proto Hartshorne souhlasí s jihoafrickým filosofem J. N. Findlayem, že Anselmův argument může být za jistých premis použit i k prokázání inkoherece jeho vlastní definice.⁴²⁰ Velikost Anselmova objevu je právě v tom, že odhaluje kontradikce, které mohou jinak naši pozornosti uniknout. A to jsou nejen kontradikce ateismu, ale i chybných pojetí předmětu náboženské úcty. Findlay ovšem jako filosofický pozitivista tuto velikost ocenit nedokázal.⁴²¹

Vzhledem k tomu, že Boží existence má tento aspekt „nutnosti“, musí být podle Hartshorna jakýsi ontologický argument v principu možný. Pro tvrzení „Bůh existuje“ připadají totiž v úvahu jen čtyři opce a tři z nich jsou s novoklasickým teismem neslučitelné:

1) Boha si nelze konzistentně představit;

⁴¹⁹ „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, 162.

⁴²⁰ Viz J. N. Findlay, „Can God’s Existence Be Disproved?“ in: A. Flew a A. Macintyre, *New Essays in Theology*, London 1955, 47–56. Srov. LP, 24n.; AD 255–261; Ch. Hartshorne, „Response to Paul Weiss“, in: EA, 126, aj.

⁴²¹ Findlay ve svém slavném článku navázal na Humeův předpoklad, že vše, co lze pojmut jako existující, lze pojmut i jako neexistující. Proto není možné, aby cokoliv existovalo nutně. Nutnost lze přiznat jen formálním vztahům, které se z definice nemohou měnit, jako jsou vztahy v oblasti logiky či matematiky. Otázky existence jsou naproti tomu kontingentní a lze o nich rozhodnout jen na základě partikulárních kontingentních instancí. Bůh proto nemůže existovat, neboť pojem „nutné bytosti“ je protikladný: Existence může být jen kontingentní. Findlay na jedné straně argumentuje, že Bůh musí, jak říká Anselm, existovat bez možnosti neexistence, na druhé straně však tvrdí, že existence nutná být nemůže. Tím teismus „vyvrací“. Neboli, Findlay netvrdí pouze to, že věci v naší zkušenosti existují jen kontingentně, ale i to, že je logicky nutné, aby všechna tvrzení o existenci byla této povahy, a že je proto logicky nemožné, aby tvrzení o Boží existenci bylo logicky nutné. (Srov. M. J. Charlesworth, *Introduction and Philosophical Commentary*, in: *St. Anselm’s Proslogion*, Oxford 1965, 74; C. Grant, „The Theological Significance of Hartshorne’s Response to Positivism“, *Religious Studies* 21, 1985, 577.) V tom se však Hume i Findlay podle Hartshorna mýlí. Představa univerzální kontingence je neudržitelné dogma a vyvrácení teismu nepředstavuje. (Srov. MVG, 206, 259; CSPM, 291; CAP, 213–217). Findlay později svůj názor změnil. V roce 1970 napsal: „Posunul jsem se k pozici, kdy změnou postoje k jedné premise, se z protidůkazu stalo něco, co, pokud nevykazuje žádný vnitřní, logický nedostatek, konverguje směrem k důkazu.“ (J. N. Findlay, *Ascent to the Absolute*, London 1970, 13).

2) Boha si lze konzistentně představit, a to buď jako existujícího nebo neexistujícího;

3) Boha si lze konzistentně představit, ale jenom jako neexistujícího nebo jako neuskutečnitelný či regulační ideál nebo jako limitující pojem;

4) Boha si lze konzistentně představit, ale jen jako existujícího.

1) je podle Hartshorna pozicí pozitivismu (Carnap), 2) pozicí blíže nespecifikovaného empirismu (Hick), 3) pozicí blízkou Kantovi (ale též Feuerbachovu humanismu či Comteově adoraci lidství. To poslední je „novoklasická“ opce odpovídající intuici náboženského teismu, jakou vyjádřil Anselmův princip (jeho definice to však není).⁴²² Ontologický argument lze vyjádřit i takto:

1) o něčem si lze představit, že je to pravda, a lze si také představit, že to pravda není (kontingentní tvrzení);

2) o něčem si nelze představit, že je to pravda, a nelze si ani představit, že to pravda není, neboť tomu chybí definitivní smysl (nesmyslné tvrzení);

3) o něčem si nelze představit, že by to byla nebo mohla být pravda, a musí to být nepravda (nemožné tvrzení);

4) o něčem si nelze představit, že by to nebyla pravda. Např. „něco existuje“ nebo „něco se děje“.⁴²³

Předpoklad Boží neexistence je zařazením Boha do kategorie „kulatých čtverců“ a jiných nemožných věcí.⁴²⁴ Jaký silnější důkaz, ptá se Hartshorne, může být pro nutnou pravdu nějakého tvrzení než tento: (a) jeho pravdivost je myslitelná a (b) jeho nepravdivost myslitelná není.⁴²⁵ Nesmíme však zapomenout na to, že „nutná existence“ není propriem či vlastností Boha samého, nýbrž *myšlenky* či *definice* Boha. Jde prostě o to, že je-li tato definice či myšlenka

⁴²² Ch. Hartshorne, „Foreword“, in: D.W.Viney, Charles Hartshorne and the Existence of God, ix. Srov. týž, „A Reply to My Critics“, 717.

⁴²³ „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, 160.

⁴²⁴ „What Did Anselm Discover?“, 327.

⁴²⁵ Ch. Hartshorne, „The Rationale of the Ontological Proof“, *Theology Today* 20 (1963), 282.

smysluplná, nemůže *nebýt* – jako jediná z myšlenek o individuích – uskutečněna. Hartshorne tu oponuje především anglickému teologu a filosofu Johnu Hickovi. Ten se ve svých kritikách a polemikách⁴²⁶ vyrovnává i s americkým filosofem Normanem Malcolmem. Malcolмова argumentace v jeho studii z roku 1960 formulované jako odpověď na Findlayovu a potažmo Humeovu kritiku Anselma je podobná Hartshornově.⁴²⁷ Hartshorne rád připouští, že Malcolmovy vývody zčásti souhlasí s tím, co napsal sám, zároveň však připomíná, že mají i své slabiny.⁴²⁸

⁴²⁶ J. Hick, „The Logic of Perfection by Charles Hartshorne“, *Theology Today* 20 (1963), 295–298, a týž, „A Critique of the »Second Argument«,“ in: *The Many-Faced Argument*, 341–356.

⁴²⁷ I Malcolm ukazuje, že Anselmův argument ze třetí kapitoly Proslogion je lepší než ten z kapitoly druhé, neboť jde o logicky nutně pravdivé tvrzení. Proto i on poukazuje na to, že skutečnost, že ve zcela jedinečném případě Boha existence predikátem *je*, není předpoklad, nýbrž závěr. Malcolm proto souhlasí s Descartem, že břímě důkazu je na těch, kdo logickou možnost Boha popírají: V jakém smyslu je tvrzení o Boží existenci totéž jako tvrzení, že existuje hranatý kruh? „Věřím,“ říká Malcolm, „že existenci náboženských systémů, v nichž figuruje Bůh jako nutná bytost, můžeme pokládat právem za protidůkaz dogmatu (Humova a ostatních), že žádné tvrzení o existenci nemůže být nutné.“ (Srov. „Anselm’s Ontological Arguments“, 56.) I Malcolm však konstatuje, že nelze prokázat, že argument není sporný, a také lze těžko očekávat, že sám argument vyvolá víru v Boha. (*Tamtéž*, 59nn)

⁴²⁸ LP 25nn. Podle Hartshorna Malcolmovi uniká, že konkrétní nelze dovést z abstraktního, z čehož vyplývá, že pokud Bůh není jen abstrakce, musí být něčím víc než jen nutnou bytostí, kterou dokazuje argument, že musí mít vedle abstraktních i kontingentní náležitosti. Kritici, kteří nepostřehli, že Hartshorne již v knize *Filosofové mluví o Bohu* říká totéž, se zpravidla domnívají, že Hartshorne jen opakuje argument Malcolmův. Alvin Plantinga kritizuje argument Normana Malcolma jako nedostatečný, protože podle něho k závěru, že existuje dokonalá bytost, nedospívá, a domnívá se, že tentýž soud se týká i Hartshorna (Plantinga, *The Nature of Necessity*, 105n). Jak však připomněl J. Sobel, Hartshorne ve skutečnosti Plantingovým výtkám uniká. (J. Sobel, *Logic and Theism*, 82, 86n.). Rozhodující tu je Hartshornovo rozlišování mezi existencí abstrakce a konkrétní jsoucností. Ze stejného důvodu je třeba odmítnout implicitní kritiku v příspěvcích některých českých autorů, kteří toto rozlišení (právě tak jako celou jeho kritiku klasického teismu) neberou v potaz, nebo se jím nezabývají. P. Tichý ztotožňuje „nutnou existenci“ s nejvyšším úřadem, u něhož je vzhledem k jeho nárokům myslitelné, že zůstane „neobsazen“ („Existence a Bůh“, 116–117). Podle P. Dvořáka si lze představit svět obsahující fakta, jejichž přítomnost Boží existenci vylučuje (P. Dvořák, „Anselmův důkaz Boží existence v soudobé analytické filosofii“, *Teologický sborník* 3 [1997], 86). J. Raclavský, který souhlasí s námitkou, že tezí o nutné existenci „by se dala prokázat existence jakékoliv entity, kterou považujeme za nejvyšší princip jsoucná“, se domnívá, že být „individuem“ znamená být „jednou z jednotlivin světa“, a v kritickém navázání na Tichého koncept nutné existence jako potenciálně neobsazeného „nutně zastávaného úřadu“ dochází k závěru, že jde o „obecnost“, která o světě mnoho nevyovídá a nemůže figurovat jako platný důkaz (Raclavský, „Ontologické důkazy analyticky“, 176n; 180n). J. P. Ondok věnuje Hartshornovi samostatnou pozornost, a dokonce celou jeho formulaci Anselmova důkazu v symbolice modální logiky uvádí (J. P. Ondok, *Řeč o Bohu*, Brno 2006, 93–

Ontologický argument platí podle Hartshorna o všem, co stojí na téže rovině abstrakce jako idea Boha. Nejobecnější koncepty musí mít – z konceptuální (logické) nutnosti – své instance. K tomu není zapotřebí žádného partikulárního pozorování. Vše, co je definováno jako nezačínající v čase, je buď nemožné (není to opravdu koherentně myslitelné), anebo neexistence toho je nemyslitelná a existence nutná. Nutností v ontologickém smyslu tak není jen Boží existence, ale i existence něčeho ne-božského. Myšlenka „světa jako takového“, světa, jemuž je Bůh Bohem, je podle Hartshorna právě tak ultimativní jako myšlenka Boha.⁴²⁹ „Svět“ sice není v primárním smyslu individuem, ale třídou individuí, není to však „prázdňá“ či neopodstatněná idea. A protože „nutnost existence“ je inherentním predikátem všech metafyzicky obecných pojmů, jsou i tvrzení „něco existuje“ nebo „něco se děje“ tvrzení nutná. A jestliže „Bůh existuje“ nemůže být nepravdou, pak totéž platí i o vágnějším „něco existuje“.⁴³⁰ „Totální neexistenci“ neilustruje a neposkytuje jí smysl žádná zkušenost.⁴³¹ Odmítl bych, říká Hartshorne, jakýkoli ontologický argument za předpokladu, že lze prokázat, že tvrzení „nemuselo být nic“ nebo „nemusí být nic“ má koherentní smysl. Ten však evidentně nemá. Alternativou „něčeho“ je „něco jiné“, nikoliv nic.⁴³²

2.5. Bůh a empirie

Bůh je ovšem v bipolárním teismu „nutný“ i kontingentní a jeho jedinečnost tvoří teprve kombinace obojího, nikoli jen sama nutnost.⁴³³ To, co nazýváme Boží *skutečností*, musí být víc než Boží nutná existence a musí zahrnovat bohatství pozitivních a kontingentních kvalit či aspektů.⁴³⁴ Boží skutečnost je tedy logicky stejného rozsahu jako veškerá skutečnost a Boží možnost je logicky

97), ale i on cituje Tichého a konstatuje, že věta „Bůh existuje“ je tautologií, analytickou větou, „v níž predikát je obsažen v subjektu“. (*Tamtéž*, 97).

⁴²⁹ OOTM, 112.

⁴³⁰ Srov. „Critical Response to Pailin“, 316.

⁴³¹ „Postscript“, 21.

⁴³² „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 106.

⁴³³ PT, 41n.

⁴³⁴ „Introduction to Second Edition“, 17.

stejného rozsahu jako veškerá možnost.⁴³⁵ To má důsledky pro naše poznání Boha. Poznání je dvojí – empirické a apriorní. O apriorních (neempirických, nekontingentních) pravdách mluvíme v matematice, formální logice a metafyzice. Pravdy o Bohu nejsou však ani výlučně empirické, ani výlučně metafyzické. Je tu empirický aspekt a je tu i aspekt apriorní či metafyzický. Naše poznání Boha musí být proto jak apriorní, tak empirické. Empirické poznání se však v případě Boha netýká jeho „existence“ nebo jeho „přirozenosti“, ale pouze kontingentních či nastávajících kvalit, jež spolu s oněmi apriorními („věčnými“) aspekty ustavují Boží realitu v její plnosti. Stále ovšem platí, že otázka Boží „existence“ je čistě neempirická. Všechno poznání je sice zkušenostní, ale ne všechna legitimní tvrzení stran poznání jsou myslitelně vyvratitelná skrze pozorování.⁴³⁶ Zkušenost a empirie nejsou synonyma. Kdybychom měli předpokládat, říká Hartshorne, že přesvědčení o Boží existenci má empirický základ, znamenalo by to předpokládat, že určité myslitelné pozorování by s Boží existencí kompatibilní nebylo. Boží existence chápaná jako věčná nutnost *nějakého* uskutečnění „božskosti“ je tím, co mají všechny možné budoucnosti společné. Boží existence jako taková žádnou budoucí (pozitivní) možnost neomezuje. Bůh může existovat spolu se vším, co je existence schopné. Právě proto nemůže být teismus vyvrácen (falzifikován) pozorováním či ve vlastním smyslu empiricky testován. Pozorujeme jen přítomné, ne nepřítomné.⁴³⁷ Pozorovaná fakta nemohou jako taková teismus verifikovat nebo falzifikovat, a tak Anselm vlastně objevil i určité meze empiricismu. Je nedorozuměním, jestliže si myslíme, že si lze představit zkušenost,

⁴³⁵ PT, 54. Srov. R. D. Shofner, *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Leiden 1974, 215.

⁴³⁶ Hartshorne se tu (tak jako v celé řadě jiných otázek týkajících se vztahu filosofie a vědy) dovolává rozlišení rakouského filosofa vědy Karla Poppera v jeho spisech *Logika vědeckého myšlení*, Praha 1997 (orig. *Logik der Forschung*, Vienna 1935), *Conjectures a Refutations*, London 1963, či *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford 1972. Srov. též D. Malone-France, „Hartshorne and Popper on existential necessity: A deep empiricist interpretation“, *International Journal for Philosophy of Religion* 57 (2005), 193–208.

⁴³⁷ OOTM, 110n.

kteřá by vyvrátila teismus. Pochybuji, řiká Hartshorne, že by někdo mohl nalézt plausibilní způsob rozlišení dvou druhů možných systémů světa, těch, které by Bohem inspirovány a uspořádané být mohly, a těch, které by takové být nemohly. V neempirických záležitostech není nepravda (falsity) prokázána nějakým pozorováním, ale buď kontradikcí, nebo nedostatkem jasného a koherentního smyslu. Konstatování, že něco je pravdivé, znamená, že to dává jasný smysl.⁴³⁸ Ano, „idea“ nemůže zajistit existenci, pokud ideou myslíme verbální definici nebo nějakou formuli. Jestliže však ideou míníme formuli, o jejíž koherentním smyslu víme, pak se buď jedná o něco, co existuje kontingentně, a pak ovšem idea existenci nezaručuje, anebo je to idea něčeho, co by se stalo protimluvem nebo inkoherencí, kdyby to neexistovalo, a pak je jediným logicky přípustným závěrem, že to existuje (bez alternativy neexistence). V případě teismu je koherentní myslitelnost totéž jako existence. Již Aristotelés řekl: O věčném platí, že „být možný“ a „být“ je totéž.⁴³⁹

I když nám vnitřní *nutnost* Boží existence, vycházející z jeho podstaty, sama k jistotě o jeho existenci nepomůže, pomáhá nám pochopit, jakým druhem otázky otázka Boha vlastně je. Problém je v tom, že naše pojetí Boha nemusí být dost jasně, aby pochybnosti o jeho existenci odstranilo.⁴⁴⁰ Ontologický argument se tak od jiných neliší jen tím, že je apriorní nebo že ve své argumentaci vychází ze samotných pojmů, ale tím, že jeho premisou je smysluplnost jednoho pojmu, totiž pojmu *božství* (Boží podstaty) a díky tomu ovšem i pojmu *úcty k Bohu*.⁴⁴¹ Jestliže neprokazuje Boží existenci adekvátně, je to proto, že stále platí či může platit námitka pozitivistů, že definice Boha jasný a koherentní smysl nedává. Kombinaci jasnosti a koherence lze těžko prokázat – a v tom je Achillova pata ontologického argumentu.⁴⁴² Ateismus má ovšem smysl jen tam, kde

⁴³⁸ Ch. Hartshorne, „Our Knowledge of God“, in: *Knowing Religiously* (ed. Leroy S. Rouser), Notre Dame 1985, 52nn.

⁴³⁹ Aristotelés, *Fyzika* III, 4. 3. Srov. DL, 302.

⁴⁴⁰ „Our Knowledge of God“, 58.

⁴⁴¹ PT, 42.

⁴⁴² Z toho titulu jej podle Hartshorna odmítá i Whitehead. Srov. „Critical Response

je vlastně pozitivismem, tvrzením, že Boží existence je nemožná, protože není koherentně myslitelná. Anselmův princip sám nepostačí, aby tuto možnost vyloučil.⁴⁴³ Co ontologický argument vyvrací, je *empirický* ateismus a *empirický* teismus. Zbývá tak pozitivismus (tj. apriorní nebo logický ateismus) nebo logický teismus.⁴⁴⁴ Filozof tak musí volit mezi novoklasickým teismem, který řeší paradox vztahu abstraktního a konkrétního a pozitivistickým zamítnutím logické možnosti jakéhokoli teismu.⁴⁴⁵

2.6. Logika a ontologie

Hlavní proud kritiky na adresu Hartshornovy obrany Anselmova argumentu se týkal vztahu mezi logikou a ontologií. Dokáže Hartshorne čelit podezření, že je tu „logika bez ontologie“?⁴⁴⁶ Rozšířenou představu, že z *logičnosti* věci nevyplývá ještě její *skutečnost*, však Hartshorne, jak jsem viděli, odmítá jako nepochopení věci. Je třeba odlišit Boží *existenci*, to, že Boží identita je vždy nějak aktuálně uskutečňována, od *jak* těchto aktuálních uskutečnění, jimiž je jeho identita manifestována. „Bez rozlišení mezi nutnou existencí a konkrétní realizací je moje obrana ontologického argumentu absurdní.“⁴⁴⁷

To, jinak řečeno, znamená, že „božskost“ může být sice nesmyslem (argument v zásadě ponechává otevřenou možnost protiargumentu, že fráze „nutná bytost“ k ničemu objektivnímu, ať skutečnému či potenciálnímu, neodkazuje), ale „pouhou ideou“ (aniž by šlo o nesmysl) být nemůže. Ontologický argument je tedy hypotetický – říká, že „pokud »Bůh« znamená něco myslitelného, znamená něco skutečného“ – tato hypotetičnost však nesmí být chápána jako

to Pailin“, 313.

⁴⁴³ „Postscript“, 121.

⁴⁴⁴ „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 105. Srov. MVG, 70.

⁴⁴⁵ AD 301, srov. Ch. Hartshorne, „Response to John E. Smith“ in: EA, 109–112.

⁴⁴⁶ J. E. Smith, „Some Aspects of Hartshorne’s Treatment of Anselm“, EA, 10.

⁴⁴⁷ „A Reply to My Critics“, 717.

konflikt nebo diametrální rozdíl mezi logikou a ontologií.⁴⁴⁸ Nelze říkat: „Jestliže nutná bytost existuje reálně, pak existuje ne jako kontingentní fakt, ale jako nutná pravda.“ Místo toho máme říkat: „Jestliže pojem nutná bytost má nějaký smysl, pak to, co znamená, existuje nutně.“ „Existující nutně (pokud vůbec)“ je totéž jako „myslitelné (pokud vůbec) jen jako existující“. Tvrzení, že „jestliže Bůh existuje, existuje nekontingentně“, je protimluv, protože implikujeme myslitelnost té alternativy, o níž připouštíme, že musí být vyloučena. „Jestliže“ tu totiž může znamenat pouze to, že něco, co je pro existenci nutné, by mohlo chybět, zatímco „nekontingentně“ znamená, že nic nutného pro existenci nechybělo a chybět nemůže. „Jestliže“ a „nutně“ nelze takto kombinovat.⁴⁴⁹ Bůh jako nutná bytost, pokud to není jen „nic“, jež nelze spojit s žádnou pozitivní ideou, musí existovat bez myslitelné alternativy. „Nutnost“ totiž znamená, že tu nemohou být žádné podmínky, které by mohly být splněny, nebo také ne. Proto tvrzení, že „Boží existence je nutná pouze pod podmínkou, že existuje“, je evidentně absurdní. Boží existence může být jen bezpodmínečná. Můžeme ji ignorovat, ale nemůžeme ji logicky popřít. To, zda je něco konzistentně myslitelné nebo ne, nemůže záviset na tom, co momentálně někde nějak je. Jestliže by Boží neexistence *mohla* být nemyslitelná, tak taková být *musí*.⁴⁵⁰

Tvrzení, že Boží existence je *logickou* nutností, tak podle Hartshorna nejenom neprotirečí tvrzení, že ona existence je nutná *skutečně*, ale dokonce z něj vyplývá, že takovou nemůže nebýt. Nic takového jako „pouze logická nutnost“ neexistuje. Skutečná nutnost Boží existence nemůže být správně hlášána v propozici, která by

⁴⁴⁸ Jako příklad mohou sloužit uvedené statě Johna Hicka (viz pozn. 13) . Srov. též David A Pailin, „Some Comments on Hartshorne’s Presentation of the Ontological Argument“, *Religious Studies* 4, 1968, 103–122.

⁴⁴⁹ Ch. Hartshorne, „Replies to Interrogation of Charles Hartshorne, conducted by William Alston“ in: *Philosophical Interrogations* (eds. Sydney a Beatrice Rome), New York 1964, 347. „Pailin,“ říká Hartshorne, „se domnívá, že teismus je propozice, jejíž pravda je nutná, *je-li* pravdivá, mohla by však být kontingentně chybná. Z toho mám »logickou mořskou nemoc«. Hick a Pailin užívají normální modální termín nemodálně.“ („Critical Response to Pailin“, 315).

⁴⁵⁰ „What Did Anselm Discover?“, 326.

sama mohla být falešná. Boha je třeba pojímat jako neodmyslitelný základ *všech* možností, ať „faktických“ nebo „logických“. Pokud tak pojímán není, tak také není pojímán jako ten, nad něhož vyšší není.

Kdo argumentu rozumí, musí podle Hartshorna ze stejného důvodu odmítnout i názor, že „možnost“ a „nutnost“ jsou jen čistě jazykové formy.⁴⁵¹ „Nutná“ tvrzení jsou propozice, které jsou logicky obsaženy v *každé* propozici, a nutnost je tak analogicky ingrediencí každého myslitelného stavu světa a vůbec čehokoliv.⁴⁵² Co však platí, je, že sama *definice* věci nedokáže její existenci zajistit. To, co nemá nutnou spojitost se skutečností, jsou opravdu pouhá slova či věty. Z *abstraktního* nelze vyvozovat *konkrétní*. Ano, „konkrétní existenci“, i tu Boží, lze znát pouze empiricky. Ale pokud jde o Boží „podstatu“ (nature), ta „existuje“ jen tak, že je *nějak* konkretizována. To *jak* však předmětem argumentu – koherentní ideje Boha jako vše překonávající (rivaly nepřipouštějící) entity – není.⁴⁵³ To je a zůstává kontingentní, protože možnost aktuálního „uskutečnění“ je nevyčerpatelná. Ovšem to, že dochází k uskutečnění, to kontingentní není.⁴⁵⁴ Bůh existuje nutně a je zahrnut v obsahu každého myšlení, které si rozumí.⁴⁵⁵ Pro pochopení vztahu mezi logikou a ontologií je také důležité, že pouze nebo výlučně *negativní* fakta nejsou možná. To mimo jiné znamená, že „Boží neexistence by nemohla mít žádný pozitivní smysl“.⁴⁵⁶ Pokud je svět bez dokonalého jedince možný, nemůžeme to poznat: nemáme pro to žádný pozitivní důkaz. Boží absence je nepoznatelná. Nic, co lze nahlédnout, by nezakládalo její smysl. Předpoklad Boží neexistence není a nemůže být empirický. Je apriorní – je to pokus identifikovat něco představitelného. Ale to, co by nikdo (ani Bůh)

⁴⁵¹ „The Rationale of the Ontological Proof“, 279nn.

⁴⁵² Tamtéž, 282.

⁴⁵³ „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, 162.

⁴⁵⁴ Srov. „Critical Response to Pailin“, 315.

⁴⁵⁵ Tamtéž, 316.

⁴⁵⁶ Ch. Hartshorne, „Negative Facts and the Analogical Inference to ‘Other Mind’“ in: *Dr. S. Radhakrishan Souvenir Volume* (eds. J. P. Atreya et al), Moradabad (Indie), 1964, 149.

nemohl myslitelně zakusit, žádným představitelným stavem věci není.⁴⁵⁷

Také tvrzení, že „logická nutnost“ je záležitost čistě formální či syntaktická, nikoliv sémantická, je podle Hartshorna neudržitelné dogma. Zamítá je svým „něco existuje“: To je sémanticky, a proto v širokém smyslu i logicky nutné – popření by tu bylo v rozporu s pravidly, která vztahují pojmy k realitě. Být *ontologicky nutný* znamená být inherentní v tvůrčím procesu jako takovém, mimo nějž nemá ani „skutečné“ ani „možné“ žádný legitimní smysl. Jestliže nějaký pojem odkazuje k pozitivní entitě, není bez koherentního významu. „Boží existence“ (spolu s Boha definujícími vlastnostmi) postrádá nahodilá specifika právě tak, jako výraz „něco“.⁴⁵⁸ Je-li ontologický argument zranitelný, tak jedině proto, že koherence jakékoli Boží definice je sporná a zůstává předmětem diskuse. Pozitivistu ještě může koherentnost teismu popřít. To však nezávisí na tom, jaké „stavy světa“ jsou právě uskutečněny. Jde-li o koherentní ideu, pak jednou z jejích nejprostších implikací je, že všechny „možné světy“ jsou světy Bohem stvořitelné. Bůh musí být pánem *možnosti* jako pánem *skutečnosti*.⁴⁵⁹

2.7. Boží možnost jako časová kategorie

Jak připomíná jeden z nejlepších interpretů Hartshornova myšlení, Eugene H. Peters, klíčovým bodem Hartshornova inovačního pojetí Boha je právě uvedení „možností“ přímo do myšlenky „božskosti“. Možnosti jsou součástí či kontextem Božího bytí, neboť Bůh je jejich nezadatelný zdroj a základ. Bůh není kompletní svým aktuálním uskutečněním, je kompletní *modálně* – zahrnuje skutečné i možné.⁴⁶⁰ „Možnost“ je u Hartshorna v podstatě „budoucnost“, tj. „budoucí

⁴⁵⁷ „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, 15n. „Ještě mě musí někdo poučit, co by Boží úplná absence mohla znamenat. Jen on může být tam, kde je cokoliv jiného jako jeho stvoření. Boží neexistence je tak frází, které neodpovídá žádná koherentní myšlenka či možný odkaz (reference).“ („The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 110.)

⁴⁵⁸ „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, 163n.

⁴⁵⁹ „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 110.

⁴⁶⁰ „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, 13.

skutečnost“.⁴⁶¹ Jestliže tedy mluvíme o možných Božích stavech, mluvíme o tom, co je pro Boha možné v relacích prostoru a času. Minulost zná Bůh v celé její rozmanitosti a detailech, přítomnost jako tvůrčí vznikání a budoucnost jako soubor možných (a pravděpodobných) stavů, jak je přináší tok času.⁴⁶² Sám Bůh ovšem, jak jsem viděli, „pouhou možností“ (budoucí nebo jakoukoli) být nemůže. Bůh jako *jen možný* nemá smysl. A protože premisou ontologického argumentu je, že Bůh „není nemožný“, dovoluje to jen ten analytický závěr, že je *skutečný*.⁴⁶³ Pokud Bůh není nemožný, je *nutný* (nutně existující) a to je jeho modální status,⁴⁶⁴ který musí být *nějak* realizován. Tento abstraktní status však žádnou realizaci (konkrétní uskutečnění) neobsahuje a nepředjímá.⁴⁶⁵ To však v žádném případě neznamená, že anselmovský ontologický princip je nějakým nelegitimním skokem z abstrakce do reality.⁴⁶⁶

Za zatím nejadekvátnější výklad logiky Hartshornovy inovační interpretace Anselmova ontologického argumentu je mezi jeho žáky a obránci pokládána studie George L. Goodwina *Ontologický argument Charlese Hartshorna*.⁴⁶⁷ Pokud jde o „nutné věci“, pak „být možný“ a „být“ je podle Hartshorna totéž a každá „možná nutná pravda“ je „nutná pravda“. Klíčovou otázkou tak je, co míníme „možným“. Hartshorne tvrdí v podstatě dvě věci: 1) Argument může s odkazem k představitelným novoklasickým interpretacím Boha legitimně a plauzibilně předpokládat *logickou možnost* Boží existence. Za tohoto předpokladu představuje demonstraci její *logické nutnosti*. Mluvíme o předpokladu, ne důkazu, neboť argument pro Boží existenci není jen ontologický. Jeho předstupněm či prvním krokem je argument kosmologický.⁴⁶⁸ 2) Argument může s odkazem k teorii „modální korespondence“ (*logické* odpovídá u nutných věcí *reálnému*) legitimně

⁴⁶¹ „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 104.

⁴⁶² „Charles Hartshorne and the Ontological Argument“, 14.

⁴⁶³ MVG, 313

⁴⁶⁴ *The Logic of Perfection*, 57n, AD, 33.

⁴⁶⁵ „What Did Anselm Discover?“, 218.

⁴⁶⁶ AD, 214n.

⁴⁶⁷ G. L. Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Missoula 1974.

⁴⁶⁸ Viz MVG, 333nn.

předpokládat *reálnou možnost* Boží existence. Za tohoto předpokladu je demonstrací její *reálné nutnosti*. Argument tak dovoluje (či vyžaduje) interpretaci *de re* i *de dicto*.

Oponenti tvrdí opak: 1) Důkaz nemůže legitimně předpokládat *logickou možnost* Boží existence (proto neprokazuje její *logickou nutnost*), a to a) buď proto, že myšlenka Boha je nesmyslná, nebo b) Boží tajemství uniká racionální analýze. 2) Důkaz nemůže legitimně předpokládat *reálnou možnost* Boží existence (proto neprokazuje její *reálnou existenci*), a to a) buď proto, že myšlenka modality *de re* je nesmyslná, nebo b) proto, že logické nebo lingvistické modality nekorespondují s reálnými nebo ontologickými možnostmi.⁴⁶⁹ Úspěch Hartshornova ontologického argumentu tak závisí a) na představitelnosti božství a b) na teorii modální korespondence mezi logickou možností a nutností a ontologickou možností a nutností. Jedno i druhé jsou specifika Hartshornovy metafyziky časové možnosti.

Autor se pak podrobně zabývá námitkami odpůrců. Na námitku 1a) lze odpovědět, že nutně existující bytost je představitelná: (1) Tvůrčí syntéza (proces) je ultimativním principem veškeré reality; to je něco, co nemá představitelnou alternativu. (2) Proces vyžaduje potencialitu a potencialita je proces ve svých tvůrčích aspektech.⁴⁷⁰ Existence možnosti není pouze možnost, ale bezpodmínečně nutná existenční pravda. (3) Možnosti musí mít své skutečné předchůdce; metafyzický *locus* možnosti je v aktuálně jsoucím.⁴⁷¹ (4) Vše aktuálně jsoucí je konkrétní instancí abstraktní individuální existence. Možnost je tak inherentním atributem všech existujících jedinců. (5) Je-li základ možného sám bezpodmínečně nutný, pak ne vše, co existuje, může být kontingentní (možnost by tak byla také jen kontingentní a to by znamenalo, že mohlo být „nic“). Musí být proto

⁴⁶⁹ *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, 119.

⁴⁷⁰ „Realita kreativity je vlastní základnou možností či potencialitou jako takové“ (CSPM, 264).

⁴⁷¹ „Co je příště možné, je prostě to, co je kompatibilní s tím, co se stalo doteď“ (CSPM, 68).

jeden nutně existující jedinec, jehož bytí spadá v jedno s možností jako takovou (bez tohoto nutně existujícího není ani proces).⁴⁷²

Na námitku 1b) lze odpovědět, že Boží abstraktní podstata-existence, musí být abstrakcí něčeho – a to jsou vlastní Boží stavy. Nutná existence znamená, že třída kontingentních konkrétních stavů nutnou není a nemůže být „prázdná“. Boží tajemství nespočívá v abstraktní existenci, kterou lze pojmout jako modálně shodnou se vším, co je skutečné jako skutečné a co je možné jako možné. Spočívá v konkrétní plnosti *Božího*; ta racionální analýze uniká. Ontologický argument se nedobývá na Boží tajemství; spíš ukazuje, že toto tajemství existuje nutně.

Na námitku 2a) lze odpovědět, že Hartshornova metafyzika časové možnosti poskytuje principy pro srozumitelnou filosofickou interpretaci sémantiky „možných světů“, a proto i kvantifikované modální logiky. Problémem identity toho, co náš svět přesahuje, je problémem specifického kritéria takové identifikace. Toto kritérium specifikujeme tak jako ony „možné světy“, totiž podle zákona vnitřních a vnějších vztahů, které charakterizují časový proces. „Možné světy“ jsou alternativní budoucí výsledky skutečného světa.⁴⁷³

Individuální identita je genetická identita sukcesivních stavů či, jinak řečeno, abstraktní nit vnitřních vztahů kauzálně spojující seriál časových stavů. Podstatné vlastnosti jsou rysy, které utvářejí individuální identitu. Otázka „možných světů“ je otázkou toho, co může být účinkem (efektem) aktuálně jsoucího světa; otázka individuální identity je otázkou kauzální spojitosti spojující dějiny aktuálně jsoucího; otázka podstatných vlastností je otázkou abstraktních rysů, které onu kauzální spojitost tvoří. Kritériem totožnosti toho, co přesahuje náš svět, je určení toho, jaké možné úkazy by mohly být instancemi této partikulární kauzální sekvence. Nejde o nic tajemnějšího či méně srozumitelného, než je obecný

⁴⁷² *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, 120.

⁴⁷³ Tamtéž, 121.

zákon kauzality. Bůh ze své podstaty vlastní nutnou existenci, neboli, Boží existence je abstraktním rysem, který musí být zahrnut každým „možným světem“, nebo, jinak řečeno, není možný žádný budoucí stav světa, který by vylučoval Boží realitu, resp. není možný žádný svět, který by nemohl sloužit jako konkrétní instance, z níž lze Boží identitu abstrahovat. Tak se vracíme k tezi, že „možnost“ vyjadřuje „božskost“ a že Boží existence ustavuje možnost jako takovou. Sumou: ontologickou možnost ustavuje ontologická nutnost, tj. Boží existence.⁴⁷⁴

Na námitku 2b) lze odpovědět, že není možné, aby nebyla korelace mezi modalitou *de dicto* a modalitou *de re*, a že v případě *absolutně nutného* musí tyto dvě modalitty spadat v jedno. Důkaz (evidenci) tu poskytuje metafyzika časových možností. Něco je – logicky nebo reálně – možné jen podle jednoho standardu: kompatibility se jsoucím. Říkat, že určitý stav věcí je skutečně možný, znamená říkat, že by to mohl být výsledek přítomného aktuálního stavu světa. Říkat, že myšlenka je logicky možná, znamená říkat, že možnosti, které jsou v ní zahrnuty, nejsou navzájem v kontradikci. Význam či smysl musí být vždy významem (smyslem) něčeho – nemůže být bez referenta (bez toho, čeho se týká). Jinak řečeno, smysl konzistentní myšlenky se musí týkat něčeho jiného, než je sama tato myšlenka. Musí se týkat něčeho, co je aktuálně jsoucí nebo co by aktuálně jsoucí být mohlo. Jestliže se význam týká „něčeho“, co není ani možné, pak se opravdu týká „ničeho“. Minimálním odkazem logicky možného je skutečná kapacita světového procesu (procesu, kterým je svět). Významy věcí jsou logicky možné jen proto, že to, k čemu odkazují, je ontologicky možné nebo aktuálně jsoucí.⁴⁷⁵ Absolutně nutná pravda musí jako abstraktní rys všech alternativních budoucích stavů světa být jak *de dicto*, tak *de re*. Je-li nutná existence Boha koherentní *myšlenkou*,

⁴⁷⁴ Tamtéž, 122.

⁴⁷⁵ Tamtéž, 123. Srov. „The Formal Validity“, 226.

k čemu by mohla odkazovat než k tomu, co je v *ontologickém* procesu identické?⁴⁷⁶

Autor pak uzavírá: Časová interpretace možnosti je argumentem pro spojitost modality *de dicto* a modality *de re*. Ne že by každá myšlenka reprezentovala skutečně jsoucí, tj. plně uskutečněné možnosti. Jde jen o to, že každá myšlenka, která není absurdní nebo nekonzistentní, reprezentuje buď něco nutného nebo něco kontingentního. Zde se ukazuje, jak centrální je v Hartshornově pojetí otázka metafyzické možnosti a jak lze užít principy jeho metafyziky k srozumitelné interpretaci modality *de re*. Také se ukazuje, za jakou cenu lze odmítnout teistický závěr. Ten, kdo chce důkaz odmítnout, musí podle Goodwina odmítnout jednu nebo více z pěti tezí, které implikuje předpoklad, že Boží existence je možná:

1. To, že „dochází k tvůrčí syntéze“, je bezpodmínečně nutná pravda o existenci.
2. Proces vyžaduje potencialitu; existence možností je bezpodmínečně nutnou pravdou.
3. Možnost je věc budoucnosti; všechny možnosti musely mít nějaké skutečně jsoucí předchůdce.
4. Boží existence coby modální splývání ideje a skutečnosti v jedno je myslitelné apriori.
5. Individuální identita je abstrakce z konkrétních stavů.

Goodwin je přesvědčen, že popření těchto propozic jde proti obecné lidské intuici a že všechny společně implikují teistický závěr.⁴⁷⁷

V článku „Modalita *De Re* a ontologický argument“⁴⁷⁸ formuluje Goodwin strukturu ontologického argumentu takto:

- 1) Modalita existence je predikát.
- 2) Boží existence je buď nutná, nebo nemožná.

⁴⁷⁶ Tamtéž, 123n.

⁴⁷⁷ Tamtéž, 124n.

⁴⁷⁸ George, L. Goodwin, „*De Re* Modality and the Ontological Argument“, in: George W. Shields, (ed.), *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*, 2003, 175–198.

3) Boží existence je možná (závěr teistických argumentů a náboženské zkušenosti).

4) Boží existence je nutná.⁴⁷⁹

Své závěry, že časová interpretace možnosti je argumentem pro spojitost modality *de dicto* a modality *de re*, tu autor rozpracovává jako odpověď na tvrzení amerického analytického filosofa Willarda V. O. Quinea, že modální logika se svým mluvením o nutných či esenciálních vlastnostech nás nutí k překonanému aristotelskému substančnímu esencialismu. To je Quineovi důvodem k odmítnutí metafyziky jako takové.⁴⁸⁰ Goodwin připomíná, že novoklasická interpretace poskytuje metafyzickou alternativu, která za pomoci teze amerického filosofa Saula Kripkeho, že „možné světy“ jsou možné stavy světa,⁴⁸¹ umožňuje chápat modální distinkce „nutného“ a „možného“ jako časové distinkce. Říkat, že Bůh existuje nutně, znamená říkat, že musí být bytost, jejíž esenciální vlastností je nutná existence, a protože Boží existence je rysem všech možných stavů věcí, neboť jde o bezpodmínečnou nutnost *de re*, je propozice tvrdící, že Bůh existuje, sama bezpodmínečně nutná *de dicto*.

Asi nejvehementnější obranou Hartshornovy koncepce je Dombrowskiho studie *Přehodnocení ontologického argumentu*.⁴⁸² Dombrowski připomíná, že podle Hartshorna jsou jen tři logické možnosti:

- 1) Nejsou nutné pravdy.
- 2) Jsou, ale nemůžeme je z principu poznat.
- 3) Jsou a má smysl snažit se je poznat.

⁴⁷⁹ Tamtéž, 176.

⁴⁸⁰ Viz Willard V. O. Quine, „Reference and Modality“, in: *From the Logical Point of View*, Cambridge (Mass.) 1961², 139–159. Hartshorne byl přesvědčen, že Carnapova obrana modální logiky proti Quineovi otvírá dveře metafyzice. Karl Popper podle něho ukázal, že jazyk, který vylučuje metafyzické výpovědi (včetně tvrzení o Boží existenci), nepostačí ani pro fyziku a určitě ne pro biologii a psychologii. Srov. Ch. Hartshorne, „Metaphysical and Empirical Aspects of the Idea of God“, in: *Witness and Existence: Essays in Honor of Schubert M. Ogden* (eds. Philip E. Devenish a George L. Goodwin), Chicago 1989, 189, pozn. 4.

⁴⁸¹ Viz S. Kripke, „Naming and Necessity“, in: D. Davidson a G. Harman (eds.) *Semantics of Natural Language*, 1971, 253–355; 763–769.

⁴⁸² D. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, New York 2006.

(1) znamená, že ani kontingentní nemá smysl; (2) znamená, že nevíme, o čem mluvíme, když o nich (či o nahodilých) mluvíme.⁴⁸³ Největší smysl dává proto (3). Nutné pravdy jsou ty, které platí v každém světě a pomáhají nám rozumět těm nahodilým. Špatnou pověst si získaly díky představě, že jde o věčné skutečnosti někde mimo čas. Nutné také neznamená, že jejich poznání je nutné.⁴⁸⁴ Hartshornova dedukce Boží nutné existence je příspěvkem k ontologii. Nejde v ní o nějaký partikulární fakt, ale o to, co je to fakt.⁴⁸⁵ Ontologický argument poskytuje věřícímu racionální podporu – není to důkaz, který by přesvědčil nevěřící. Tíha důkazu však spočívá na skeptících: Co je na pojmu Boha takového, že jeho existenci činí nemožnou?⁴⁸⁶ Ontologický argument nepředpokládá Boží existenci, jak běžně namítají jeho odpůrci, jeho premisou je pouze koherentní pojem Boha. To, že koherentní je, sám nedemonstruje, to je jeho předpokladem. Náboženský skeptik musí dokázat, proč tomu tak není.⁴⁸⁷

2.8. Logika teismu

Ve své předmluvě ke Goodwinově studii z roku 1974, v níž se k této interpretaci své pozice hlásí, Hartshorne logiku svých výkladů sám shrnuje. Anselmův argument poskytuje podle něho klíč k logice každé možné teistické argumentace. Každá musí být neempirická.⁴⁸⁸

⁴⁸³ Ch. Hartshorne, „Rorty’s Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and Enlightenment“ in: H. Saatkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville 1995, 17–20.

⁴⁸⁴ *Rethinking the Ontological Argument* 48.

⁴⁸⁵ Tamtéž, 79.

⁴⁸⁶ Tamtéž, 150.

⁴⁸⁷ Tamtéž, 151n. Graham Oppy jako jeden z nejagilnějších kritiků ontologického argumentu pokládá Dombrowského obranu Hartshorna za nepřesvědčivou, ale z jeho výkladů není patrné, že rozlišuje mezi klasickým a novoklasickým teismem a rozumí Hartshornovu rozlišování mezi Boží nutnou existencí a konkrétní instancí této existence. (Srov. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument*, 86nn, 112.) Připomeňme, že podle Oppyho patří M. Charlesworth k interpretům, podle nichž je stěžejní Anselmův argument obsažen v druhé kapitole *Proslogion* a třetí kapitola jej jenom rozvíjí (<http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments>), zatímco Charlesworth ve skutečnosti jasně říká, že třetí kapitola přináší „logicky nezávislý“ a „superiorní“ argument (Charlesworth, *Introduction and Philosophical Commentary*, 73n.)

⁴⁸⁸ Hartshorne v zásadě přijímá Humeův a Kantův verdikt, že nemohou být žádné empirické teistické důkazy či protidůkazy. Všechny důkazy jsou apriorní –

Specifikem ontologického argumentu je předpoklad konzistentní smysluplnosti myšlenky božství.⁴⁸⁹ Zde je relevantní jen bezpodmínečná nutnost, a proto má tato myšlenka apriorní status. Abychom věděli, co je nutné, musíme vědět, co je možné, a pokud „logická možnost“ implikuje něco o skutečnosti, platí to i o „logické nutnosti“. Na otázku: Co je logicky možné? je třeba odpovědět: Cokoliv lze konzistentně myslet.⁴⁹⁰ Proč se má za to, že *logická* možnost nám nic neříká o *skutečné* možnosti? Všechno myšlení je o „něčem“, nikdy o „ničem“. *Logická* možnost (to, co dává smysl) má stejný rozsah jako *ontologická* možnost nebo to, čehož produkce je kompatibilní s povahou kreativity coby nepostradatelným referentem všeho, co má smysl.⁴⁹¹ O Bohu se ve většině teologií nemluví jako o pouze možném či aktuálním produktu tvůrčího vznikání. Je pokládán za nezbytný aspekt či nezbytnou formu kreativity vůbec.⁴⁹² Proto řada filosofů dnes souhlasí, že za předpokladu, že je skutečně myslitelné, logicky možné, aby Bůh existoval, může ontologický argument platit. Ale i kdyby byl tento předpoklad falešný, ontologický argument by pořád ještě prokazoval, že ani teismus ani ateismus nemůže být jen *kontingentní* pravdou. Musí to být pravda *nutná*. A to je jeden z nejdůležitějších výsledků, k němuž může filosofie náboženství dospět.⁴⁹³ Kontingentní fakta neřeknou nevěřícímu o Bohu nic, tedy ani to, zda existuje nebo neexistuje. To je problematika metafyzická. Jestliže ne-teisté nechtějí s touto problematikou zápasit, měli by celou záležitost odložit.⁴⁹⁴

Co podle Hartshorna nedává smysl, je připuštění Boží existence a odmítání toho, že logická možnost implikuje logickou nutnost. To totiž znamená připouštět myslitelnost Boží neexistence. Je-li

ontologický je jenom jedním z nich. (Srov. „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 109.)

⁴⁸⁹ „Foreword“ to *The Ontological Argument of Charles Hartshorne* by George L. Goodwin, Missoula, 1978, xi.

⁴⁹⁰ Tamtéž, xii.

⁴⁹¹ Tamtéž.

⁴⁹² Tamtéž, xvi.

⁴⁹³ Tamtéž, xivn.

⁴⁹⁴ Tamtéž, xvii.

myšlenka o myslitelně neexistujícím Bohu myšlenkou o „ničem“, pak je co do svého obsahu táž jako myšlenka o „ničem“ – a není tedy o Bohu. Jediným racionálním způsobem zamítnutí Anselmova argumentu je tak popření myslitelnosti Boží existence. Teismus je pak buď logicky nutný anebo absurdní a nekoherentní. Slavný „problém zla“, který je údajně vyvrácením teismu, vychází ze zel v aktuálně jsoucím světě. Pozorování historických a kontingentních faktů nám však nikdy nemůže povědět, má-li víra v Boha nějaké opodstatnění.⁴⁹⁵ I tady nám Anselmův důkaz pomáhá k náležitému pohledu. Je-li teismus omylem, je to omyl – v širokém smyslu – logický. Totéž platí i o ateismu. Žádné logické referenční schéma nás nemůže přimět k víře nebo nevíře. Může nám však pomoci odstranit všechny pouhé zmatky a pseudopojmy, které již tak dlouho komplikují problematiku, jež je obtížná i bez nich.⁴⁹⁶ Teistickým problémem, o němž si Anselm zčásti uvědomil, že jej objevil, je tento: Náleží „Boží bytí“ co do svého modálního statusu do společnosti „kulatých čtverců“, nebo společnosti skutečných entit?⁴⁹⁷

„Alternativní existenční možnosti,“ říká Hartshorne v možná své poslední stati k tomuto tématu, „existují díky tomu, že existuje kreativita, vznikání jako to, co je z principu částečně svobodné od předchozí determinace a je tak základem možného i nutného. Je-li Bůh nutný, je to proto, že je esenciálním či univerzálním faktorem kreativity, společný všem pozitivním možnostem, jež si lze koherentně představit nebo které může vznikání produkovat... Tvrzení o existenci... buď připouští své myslitelné popření a pak se týká možného, ale ne nevyhnutelného produktu tvůrčího procesu, který prostupuje všechno myšlení a vše, na co můžeme myslet, nebo takové myslitelné popření nepřipouští a v tom případě je pravdivým tvrzením o tvůrčím procesu jako takovém, o tom (např.), že nemůže selhat v produkování něčeho, nebo že má z podstaty aspekt božského nebo eminentního procesu nebo kreativity. Pokud to druhé není pravdou,

⁴⁹⁵ Tamtéž, xvi.

⁴⁹⁶ Tamtéž, xviii.

⁴⁹⁷ Tamtéž.

tak to ani pravdou být nemohlo, tak jako nemohlo být pravdou, že nebylo (není) nic, nebo že 2 a 3 dávají něco jiného než 5. Nepravda tu znamená špatné pojetí něčeho, bez čeho by nemohl být ani žádný smysl, ani žádné mínění o čemkoli. V tom případě je i odhalením naší neschopnosti pochopit, co říkáme, když mluvíme o svobodě skutečnosti nastoupit ten či onen kurs (ne však žádný kurs), o svobodě implikované v každém mluvení o alternativních možnostech myšlení nebo skutečnosti.⁴⁹⁸

Někteří kritikové ontologického argumentu jsou toho názoru, že slova „nutně existující bytost hodná úcty“ sice neobsahují žádný protiklad, ale ten, kdo je slyší a rozumí jim, nemá hned na mysli bytost, která je pro jeho život rozhodující, které má důvod být vděčný a ke které se důvodně obrací s důvěrou pro potěchu, pomoc či poučení.⁴⁹⁹ Hartshorne by nejspíš odpověděl, že náboženský teista nemá a nemůže mít na mysli nic jiného (menšího) než empatickou a se vším provázanou bytost, jak ji definuje adekvátní ontologický argument.

Hartshornovi šlo o to předložit takovou definici Boha a božskosti, která by nejen vystihovala to, co mají ve svém mluvení o Bohu, ve své liturgii i všech svých dalších projevech na zřeteli všechna teistická náboženství, a která by proto vyhověla i pokusu o novou univerzálně přijatelnou „přirozenou teologii“, ale která by zároveň napravovala nedostatky tradičních definic. Zda ta první ambice byla reálná, je jistě sporné, pokud jde však o tu druhou, bylo jasné, že se její demonstrace nemůže obejít bez konfrontace s klasickými teistickými argumenty. Jako úspěšnou může tuto konfrontaci hodnotit asi jen ten, kdo sdílí její metafyzické premisy.

Původní název Anselmova *Proslogionu* mluvil o „víře, která hledá nahlédnutí“, která se „pokouší rozumět“. Jakou roli má tedy v celém argumentu *víra*? Pro Anselma zřejmě měla roli velkou, ale jakou přesně, to nevíme a ani to nemusí být směrodatné. Někteří lidé věří,

⁴⁹⁸ „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 105; 111n.

⁴⁹⁹ H. J. Sobel, *Logic of Theism*, 159n. Srov. J. Ross, *Philosophical Theology*, Indianapolis 1969, 321.

říká Hartshorne, a pokud dokážou své víře rozumět, budou jediní, kdo jí rozumí. Ostatní jsou věřícími (nebo nevěřícími) „bez rozumění“, bez nahlédnutí, co to znamená ptát se, zda „existuje“ Bůh.⁵⁰⁰

2.9. Doplnující argumenty

Ani adekvátní ontologický argument nemůže však být přesvědčivým důkazem Boží existence sám o sobě. Boží „konkrétní existence“ nemůže být pouze nutná, nebo pouze nepřekonatelná, neměnná, nezávislá atd. Zde musíme jít za ontologický argument a použít i jiné argumenty.⁵⁰¹ Jeden posiluje druhý, protože tam, kde jeden je slabší, je druhý třeba silný. Přitom žádný z nich, pokud je náležitě formulován, není jen pouhou sofistikou a rozhodně netvoří pouze „řetěz, který je tak silný jako jeho nejslabší článek“ (Kant).⁵⁰² Hartshorne ovšem připouští, že jejich „přesvědčivost závisí vposledku na tom, jaké premisy racionální argumentace jsou pro koho přijatelné“.⁵⁰³

Pokud jde o ostatní tradiční teistické argumenty, Hartshorne jim věnoval kritickou pozornost především v *Lidské vizi Boha*⁵⁰⁴ a v *Tvořivé syntéze a filosofické metodě*.⁵⁰⁵ Kosmologický a teleologický argument tvoří společně s ontologickým trojici *klasických* argumentů. Vedle nich je tu trojice *normativních* argumentů: axiologický (morální), epistémický a estetický. Všechny společně představují – po náležité (novoklasické) revizi – relevantní „globální argument“, jímž jsou kompenzovány nedostatky každého z nich. Na toto téma se zaměřil D. W. Viney ve své studii *Charles Hartshorne a Boží existence*,⁵⁰⁶ a protože Hartshorne označil v předmluvě k této studii Vineyho prezentaci za pozoruhodně přesnou,⁵⁰⁷ lze ji stručně představit jako

⁵⁰⁰ „What Did Anselm Discover?“, 333.

⁵⁰¹ Tamtéž, 328.

⁵⁰² „John Hick on Logical and Ontological Necessity“, 164n. Srov. Ch. Hartshorne, „Foreword“, xi.

⁵⁰³ „The Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms“, 103.

⁵⁰⁴ MVG, 251-281; 333-339.

⁵⁰⁵ CSPM, 280-291.

⁵⁰⁶ D. W. Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany 1985.

⁵⁰⁷ Ch. Hartshorne, „Foreword“, Tamtéž, viii.

jeho model. První tři nebo čtyři opce vždy představují ateistické (neteistické) pozice, poslední pak Hartshornovu novoklasickou formulaci:

Kosmologický argument:

1. Nic neexistuje
2. Co existuje (a) nemá modální charakter a (b) je zcela kontingentní
3. Co existuje, je zcela nutné
4. Co existuje, je zčásti nahodilé, zčásti nutné, a nic není božské
5. Co existuje, je zčásti nahodilé, zčásti nutné, a něco je božské

Hartshorne argumentuje, že nějaký svět musí existovat; ta nutnost je však jen parciální. Svět potřebuje nějakou božskou podporu, ale podstata tohoto Boha tím není určena.

Teleologický argument:

1. Není žádný kosmický řád
2. Je kosmický řád, ale žádná kosmická řídicí síla
3. Je kosmický řád a řídicí moc, ale není to moc Boží
4. Je kosmický řád a Boží moc

Každý svět je částečně řádem, částečně chaosem. Neřád a zlo neprotirečí Bohu, pokud Bůh není chápán jako všemohoucí stvořitel, který svět vytváří jednostranným rozhodnutím. Takovým stvořitelem však Bůh jako kosmický garant řádu být nemusí

Epistémický argument:

1. Skutečnost (nebo pravda) není v žádném smyslu závislá na poznání
2. Skutečnost je momentálním nebo potenciálním obsahem nebožského poznání
3. Skutečnost je potenciálním obsahem božského poznání (tím, co by Bůh mohl vědět, kdyby existoval
4. Skutečnost je momentálním obsahem božského poznání

Boží vševědoucnost definuje, co je skutečné, a to je pak obratem obsahem božského poznání.

Axiologický argument:

1. Není žádný nejvyšší cíl (summum bonum), k jehož uskutečnění může vést akce tvorstva
2. Je nejvyšší cíl, totiž prosazení dobrého života mezi některými (nebo všemi) tvory během jejich životní dráhy
3. Je nejvyšší cíl, totiž prosazení dobrého života u některých tvorů po jejich smrti (v nebi)
4. Je nejvyšší dobro, totiž obohacení Božího života (skrže prosazení dobrého života mezi tvorstvem).

Tento argument chce ukázat, že Bůh je konečným příjemcem pokusů na straně tvorstva o dobro. To, k čemu vedení dobrého života přispívá, je obohacení jednoho nutně permanentního života – Božího života.

Estetický argument:

1. Ve světě jako celku není žádná krása
2. Ve světě jako celku je krása, ale nikdo z ní nic nemá
3. Ve světě jako celku je krása, ale těší se z ní jen nebožské bytosti
4. Ve světě jako celku je krása a adekvátně se z ní těší jenom Bůh

Krásou je podle Hartshorna ideální rovnováha mezi jednotou a rozmanitostí

Je rozumění těmto otázkám důležité pro teologii? Pro rozumění biblické zvěsti takové tázání asi důležité není. Důležité to může být při rozhovoru teologů s neteology, v němž jde nějak o povahu skutečnosti našeho světa a o vztah předmětu teologie k ostatní diskusi – akademické i neakademické – o čemkoli. Zde má čistě teologický diskurz své argumentační meze a filosofický teismus, který nějak rezonuje s intuicí víry, může naopak pomoci při formulaci otázek, jež jsou s to otevřít dosud netušené dimenze takové rozpravy. I když předpoklad konzistentní smysluplnosti *myšlenky* božství nemůže fungovat jako „důkaz“, může intuici víry posílit.

III. Hartshorne a modely křesťanského myšlení o Bohu

Význam Hartshornova teismu pro teologii a rozhovor teologie s filosofií ukáže nejlépe konfrontace s myšlenkovými modely výrazných představitelů křesťanské myšlenkové tradice. Hartshorne se o takový dialog pokoušel sám a vybral si nesporně reprezentativní partnery. Jedním z nich byl Tomáš Akvinský, klasik i vlastní tvůrce metafyzického systému, k němuž se velká část dnešní teologie a náboženské filosofie stále hlásí. Další dva se rekrutovali z tábora významných protestantských myslitelů mezi Hartshornovými současníky. V mém zpracování této konfrontace se nebude jednat o systematické srovnání, ale o půjde mi o to ukázat, o co Hartshornovi při vyrovnávání se s nimi šlo. Z toho důvodu volím formu pokračujícího „rozhovoru“, do kterého samozřejmě vstupují i ti, kdo tuto konfrontaci a její východiska komentovali a interpretovali.

1. Hartshorne a Akvinský

Přehled Hartshornových pokusů o rozhovor s křesťanskou teologií je třeba začít tím, co je pro něho nejdůležitějším stimulem jeho vlastní práce, a to je bezesporu to, co sám nazývá klasickou tradicí a proti čemu se vymezuje i názvem alternativy, kterou se po celou svou filosofickou kariéru zabývá. A je nabíledni, že jeho spor s „klasickým teismem“ je v podstatě sporem s Tomášem, resp. s teismem *tomismu* či *novotomismu*, naukových systémů, které z Tomášova učení vycházejí. V tomto pojednání se rozhodně nepokouším Tomášovo pojetí kriticky hodnotit. Zajímají mne jenom ty výpovědi, které příležitostně cituje nebo parafrázuje a zpravidla i interpretuje Hartshorne sám.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Z původních českých prací uvádějících do Tomášova teismu jmenuji aspoň: S. Sousedík, *Jsoucnost a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha 1992, D. Svoboda, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha 2012.

1.1. Teismus Tomáše Akvinského

Tomáš se otázkou Boha, jeho atributů a jeho vztahem ke světu zabývá v první části své *Teologické sumy*, svého stěžejního díla, i když se důležité výroky objevují i v některých jeho dalších pracích. Tomáš byl přesvědčen, že Boží existence není sice samozřejmá, ale metafyzická argumentace pro ni je možná. Jeho teismus bývá charakterizován zhruba takto: Bůh je jednoduchý, neskládá se z nějakých částí, jako jsou tělo a duše nebo materie a forma. Je dokonalý, není, čeho by se mu nedostávalo. Jeho podstatou je *actus purus*, což znamená, že se od jiných jsoucen liší plností své aktuální jsoucnosti či skutečnosti. Existuje jen v činu (*in actu*) jako čirá skutečnost, bez potenciality. Jeho poznání sebe sama i všeho, čeho je původcem, je absolutně dokonalé. Jako ten, kdo je první a ničím nezapříčiněnou příčinou všeho, je nekonečný, resp. věčný. Není konečný tak, jak jsou konečné jím stvořené bytosti, omezené tělesně, intelektuálně či emocionálně. Bůh je neměnný, neschopný změny co do své podstaty a svého charakteru. V jeho Já nedochází k žádnému rozrůznění. Boží jednota je taková, že jeho *podstata* je tatáž jako jeho *existence*. Boží vůle je zjevená, ale jako taková se dotýká i rozumu. Proto poznatky rozumu a pravdy obsažené ve zjevení nemohou být v konfliktu. Při poznávání Boží vůle je člověku průvodcem jedno i druhé.

Pokud jde o Boží vztah ke stvoření, lze Tomášovy formulace pochopit tak, že zatímco tvorstvo se k Bohu vztahuje aktuálně a tímto způsobem na něm participuje, Bůh sám, ačkoliv je „čirým aktem“, v nějakém reálném dějinném vztahu k tvorstvu není.⁵⁰⁹ Bůh není co do své *podstaty* ovlivněn ničím, existuje sám ze sebe, není však ovlivněn ani „akcidentálně“, protože nic, co tvorstvo ve světě učiní, nezpůsobí, že se v Bohu něco změní. Je „věčný“, což znamená, že na svět nahlíží jakýmsi singulárním pohledem a rozhodně nemusí čekat na nějaké vnější okolnosti, aby mohl uskutečňovat svou vůli.⁵¹⁰ Jeho stvořitelská

⁵⁰⁹ *Summa contra Gentiles* I. 23.

⁵¹⁰ ST I 14.13.

starost o stvoření nevyžaduje, aby se ve svém božském bytí nějak měnil. Odmítnutí představy, že Bůh má k tvorstvu nějaké kontingentní vztahy, není však popřením adekvátnosti jeho jednání vůči každému tvorů podle jeho přirozenosti. Součástí Božího věčného plánu je, aby existovali různí tvorové s různými dispozicemi a aby podle toho bylo s nimi jednáno. Bůh má ve vztahu k tvorstvu určitý „habitus“; jeho prostřednictvím uskutečňuje svou vůli – přivádí tvorstvo k bytí, udržuje je a jedná pro jeho celkové dobro. Ani Boží vědoucnost a láska nejsou konkrétně uskutečňovaným vztahem. Vše se děje podle Božího plánu, který nemůže nic zmařit. Boží láska k tvorstvu není záležitostí pocitů, ale výkonu věčné dobrotivé vůle. Existence svobodných a racionálních tvorů si však vynucuje rozlišení mezi Boží „předchozí“ a „následnou“ vůlí. Boží předchozí vůlí je, aby všichni lidé konali dobro a tím dosáhli spásy. Jestliže tak nejednají, Bůh následně chce, aby byli schopni konat zlo, které si sami zvolili, a byli podle toho také po zásluze odsouzeni.⁵¹¹

Má-li Bůh na celý běh univerzálních dějin singulární náhled, nemá žádný důvod svůj plán měnit nebo jej modifikovat jenom proto, že nějaký tvor jedná neočekávaným způsobem. Proto není potřeba mluvit o nějakém Božím „předzvěděním“. Nauka o Boží věčné vědoucnosti směřuje podle běžného výkladu víru v lidskou svobodu s vírou v Boží svobodu i jeho neomylné poznání věcí, které jsou pro nás budoucí. Jestliže si Bůh určitý stav věcí přeje, nemůže nenastat. Bůh jako neomezená inteligence a moc všem možným stavům věcí rozumí a všechny, které logicky existovat mohou, jsou předmětem jeho vůle. Jestliže výkon takového rozumění a vůle musí být „personální“, je Bůh personální. To neimplikuje, že nějaký svět tvorů musí existovat. Bůh však svět tvorů stvořit nemusel, nemusel stvořit vůbec nic. Nutné je u Boha jen to, že nemůže přestat existovat nebo že nemůže chtít takový stav věcí, který nenastane. Tato nutnost jednání a chtění však není rozšířena na ony božské habity, které zahrnují vše, co Bůh skutečně dělá a chce. Zde Bůh jedná s každým tvorem podle jeho přirozenosti,

⁵¹¹ ST I 19.6.

Bůh nechce, aby svět tvorů jen existoval, ale i to, aby dosahoval své plnosti. Jednání s každým podle jeho přirozenosti znamená jednat zcela konzistentně se svým plánem.

1.2. Hartshornova kritika

Hartshorne se sporu s Akvinského teismem a tomistickou tradicí věnoval v řadě svých prací.⁵¹² Byl to pro něho spor s oponentem, kterého uznával a kterého si vážil. Na klasické tradici oceňuje, že obsahuje mnohé pravdy i přesvědčivé argumenty a je i hodnotnou obranou proti antiintelektualismu či upřednostňování empiricismu (s jeho doktrínou, že vše, co existuje, existuje nahodile).⁵¹³ I přes někdy příliš polemický charakter svých komentářů se právě klasické teologii cítí být hluboce zavázán.⁵¹⁴ Na tom, že je někdy nazýván „antitomistickým tomistou“, je prý hodně pravdy. Souvisí to s tím, že *doctor angelicus* se výrazně vyjádřil k řadě otázek, na nichž záleží i jemu.⁵¹⁵ Aristotelés i Tomáš mají podle Hartshorna naprosto pravdu proti moderně, když hájí existenci „jednosměrných“ vztahů závislosti.⁵¹⁶ Také tomistická pozice, že „existovat znamená jednat“, je podle Hartshorna v podstatě dobrou procesuální filosofií.⁵¹⁷ Názor, že nás Bůh ovlivňuje také díky naší intuici Boha, zastává nebo připouští i Akvinský.⁵¹⁸ Také pro tezi, že nehynoucí a vše-zhodnocující

⁵¹² Vedle děl, která cituji, sem patří celou svou strukturou jeho rané dílo *Lidský pohled na Boha*, oddíl „Scholastici a sv. Tomáš“ v knize *Anselmův objev*, kde Hartshorne věnuje kritickou pozornost jak Tomášovu hodnocení Anselmova ontologického důkazu v *Teologické sumě*, tak postojům některých dalších tomistů, přednáška *Od Akvinského k Whiteheadovi*, kde se Hartshorne vyrovnává především s aristotelickou filosofií a jinými metafyzickými alternativami k procesuální (whiteheadovské) metafyzice, nebo některé jeho kritické recenze. Exkurzem do literatury je esej „Thomas Aquinas and Three Poets Who Do Not Agree with Him“, která vyšla v časopise *Process Studies* roku 1991. Hartshorne tu má na mysli středověkého perského básníka Omara Chajjáma, anglického básníka z 19. století Edwarda Fitzgeralda a amerického básníka Sidneye Laniera. Jejich nesouhlas s Akvinským (a klasickým teismem) se týká determinismu a lidské nesmrtelnosti.

⁵¹³ Ch. Hartshorne, „Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas: A Review Article“, *The Journal of Religion* 25 (1945), 28, pozn. 3.

⁵¹⁴ DR, xii.

⁵¹⁵ AW, 2.

⁵¹⁶ AW 8.

⁵¹⁷ Tamtéž.

⁵¹⁸ Tamtéž, 41.

Eminentní bytost může jednat pro dobro všech, aniž by tím jakkoli překonávala svůj dobrý a inkluzivní cíl, mohou procesualisté nacházet analogie v některých naukách *doctora angelica*.⁵¹⁹ I ve svém eseji o „básnících, kteří s Tomášem nesouhlasí“, nezapomene Hartshorne připomenout, že sám bere Tomáše vážně a v některých věcech s ním souhlasí.⁵²⁰

Nicméně, Tomáš je vnímán především jako odpůrce ve filosofické interpretaci teismu, který se domnívá mít svůj základ v náboženské zkušenosti či intuici. Klasická doktrína, jež se pokouší tuto zkušenost či intuici interpretovat pomocí sekulárních pojmů, jako je „čistá realita“, „neměnnost“, „nepohnutelnost“, „nezapříčiněná příčina“ atd., jí podle Hartshornova přesvědčení není práva.⁵²¹ Přesto se tato absolutistická metafyzika, mající své kořeny v platonismu a především aristotelismu, stala hlavní filosofickou základnou rané církve a ovlivnila celou teologickou strukturu křesťanství. V konzervativních kulturních a náboženských tradicích a proudech západního myšlení dominuje dodnes.⁵²² K neblahým dědictvím této interpretace patří podle Hartshorna jinosevtskost, uctívání moci, asketismus, moralismus, optimismus nebo obskurantismus.⁵²³

Přímo s Akvinským polemizuje Hartshorne ve své knize *Filosofové mluví o Bohu*.⁵²⁴ Nejprve ho ovšem chválí: Vyzdvihuje, že jako jeden z prvních křesťanských teologů, jimž byly dostupné Aristotelovy spisy, se snaží držet jasný předěl mezi pravověřím a herezí. Nevzdaluje se teologicky spisům Otců, je to skutečný křesťanský aristotelovec. Tomášův problém je problémem všech klasických („filónských“) teistů.⁵²⁵ Týká se především vztahu Boha a světa. Bůh této tradice je zcela nevztahový. Suma obsahuje klasický text na toto

⁵¹⁹ Tamtéž, 44.

⁵²⁰ „Thomas Aquinas and Three Poets Who Do Not Agree with Him“, *Process Studies* 30 (2001), 268.

⁵²¹ MVG, 128.

⁵²² Srov. McMurrin, Sterling M.: Hartshorne's Critique of Classical Metaphysics and Theology, in: PChH, 432.

⁵²³ DR, 148n.

⁵²⁴ PSG, 119–133.

⁵²⁵ Tamtéž, 119.

téma a v jeho kontextu i kvalitní příspěvek k teorii „vnějších“ a „vnitřních“ vztahů.⁵²⁶ Očekávali bychom, říká Hartshorne, že „poznávající“ Bůh bude mít k „poznávanému“ skutečný vztah. Tomáš to však vidí jinak. Boží poznání je sice lidskému „analogické“, je to však analogie, která nečekaně zaměňuje role subjektu a objektu.⁵²⁷ Jaký statut však mohou mít vztahy, v nichž je odmítána podmíněnost a změna toho, kdo je jejich subjektem? V řešení, které nabízí Tomáš, Hartshorne žádné skutečné řešení této kontradikce nevidí.⁵²⁸

Takto pojmáný Bůh je mu proto spíš „superobjektem“ než „supersubjektem“.⁵²⁹ Bůh, říká Hartshorne, musí být přece nanejvýš bohatou a vědomou bytostí: „I když musíme použít analogii, znamená to, že smíme svévolně obrátit logickou strukturu všech analogií a stále tvrdit, že subjektivnímu a konkrétnímu v ne-božských případech odpovídá supersubjektivní a superkonkrétní v Božím případě?“⁵³⁰ To se podle Hartshorna nemůže podařit. Monopolární axiomy klasického teismu to neřeší.

Hartshorne potom cituje několik míst ze Sumy, kde Tomáš formuluje své odpovědi na otázky či námitky svých potenciálních odpůrců. Tak na otázku, která vystihuje klíčový problém klasického teismu, „zda zcela nutná bytost může znát to, co je kontingentní,“⁵³¹ odpovídá Tomáš tvrzením, že příčina, která je nutná, může mít účinky náhodné, pokud tato nutná příčina není jedinou a jsou zapotřebí ještě i „vedlejší příčiny“. Ty se totiž nemusí dostavit. Hartshorne k tomu poznamenává, že v takovém případě by nutná příčina (Bůh ví, že „cosi“ nastane) byla chybným věděním, protože ono „cosi“ by nenastalo. To je předpoklad možnosti „nepravdy“ v poznání intelektu, který je údajně neomylný, což je absurdní. Proto navzdory tomu, co Tomáš tvrdí, je na základě jeho vlastních premis

⁵²⁶ Tamtéž, 119n. Jeho vlastní pojmosloví („skutečné“ a „logické“) je podle Hartshorna dokonce lepší.

⁵²⁷ Tamtéž, 120.

⁵²⁸ Tamtéž.

⁵²⁹ Tamtéž, 131.

⁵³⁰ Tamtéž, 132.

⁵³¹ ST I 10.5.

bezpodmínečně nutné, aby „cosi“ nastalo. Ve světě tak žádná nahodilost (a tudíž opravdová svoboda) být nemůže.

Tomášovo tvrzení, že „věci, které jsou v mysli, mohou mít vlastnosti, které samy o sobě nemají, a že proto i věci, které jsou samy o sobě nahodilé, mohou být ve své přítomnosti v Boží mysli nutné“, Hartshorne komentuje takto: To, co je, musí, když to je, být nutně, a co je prezentováno Bohu, je tím, že je to prezentováno Bohu, prezentováno nutně: Buď tedy je, nebo není logickou možností, že určité věci nemusely být, a pokud to možné je, tak kdyby neexistovaly, nebyly by Bohu přítomné jako existující a pak by nevěděl, že existovaly. Ale to je podle tomismu nemožné, protože božské vědění je zcela nutné. To, co implikuje nemožnost, je nemožné. Proto je neexistence takové věci nemožná, a to nejenom proto, že je prezentována, ale absolutně, protože implikuje jako možné to, co za žádných okolností možné být nemohlo, totiž že něco, co je skutečně v božské poznání, mohlo být jinak; z toho podle Hartshorna vyplývá, že u Boha jsou nahodilosti.

Tvrzení, že „všechny události, ať minulé nebo budoucí, jsou ze stanoviska věčnosti určené“, je podle Hartshorna klasickou ilustrací „zprostorování času“ předpokladem, že všechny jeho „části“ jsou již nějak dané a determinované.⁵³² Pokud jde o tvrzení, že „Boží rozhodnutí se pro svět není nutné“, je za tím představa, že i když si „dobro“ je tím, co Bůh volí „nutně“, svět není pro tuto dobrotu podstatný, takže nutně volen není. Pak jsou ovšem u Boha dva druhy vůle: To, co volí nutně, a to, co nutně nevolí. Boží bytí je však přesto pouze nutné. Z toho by vyplývalo, že ony „ne-nutné“ činy ve vlastním Božím bytí nejsou. Pokud v něm jsou, tak platí, že vedle toho, co je v něm nutné, vlastní Bůh i nahodilosti. Pokud v něm však nejsou, proč je nazývat jeho činy? A proč jsme pak stále ujišťováni, že Boží vůle je jeho podstatou?

Pokud jde o Boží vůli a svobodu, pak Tomášova fráze, že „jestli Bůh něco chce, tak...“ atd., je podle Hartshorna tvrzením, které

⁵³² PSG, 132.

z hlediska klasického předpokladu, že Boží vůle je Boží podstatou, vyvrací sebe sama – nebo prostě nemá smysl. Žádné „jestli“ tu nemůže legitimně být. Pokud jde o jeho tvrzení, že „když Bůh chce (ze své podstaty, a proto nutně), abychom něco učinili, musíme to učinit, neboť jeho vůle je neodolatelná“, pak jestliže Bůh zároveň chce, abychom to učinili ne-nutně (tedy svobodně), chce vlastně protimluv a to je to, co ani Bůh chtít nemůže. Podobně Bůh nemůže chtít, abychom něco učinili *bez* možnosti to neučinit, a přesto „kontingentně“, tj. s možností to neučinit. I kdybychom tvrzení obsahující ono nesmyslné „jestliže“ připustili, znamenalo by to říkat, že hříšník by nemohl hřešit, kdyby Bůh chtěl, aby nehřešil. Podle naznačené argumentace mohl totiž rozhodnout: „ať nehřeší“ a „ať ve svém předcházení hříchu jedná svobodně“. Proč tedy Bůh takto nerozhodl? Nezdá se tu být žádný důvod pro takové zanedbání vůle k dobru, protože podle naznačených principů by to neznamenal obětovat lidskou svobodu.⁵³³ Na závěr těchto svých analýz vybraných citátů se Hartshorne ptá: „Je toto opravdu to nejlepší, co teismus dokáže? Je-li tomu tak, je to voda na mlýn pozitivistických pozic, hlásajících, že idea Boha je pouhý chaos v hlavě nebo absurdita.“⁵³⁴

1.3. Polemika s obránci klasického teismu

Tomáš se už nemohl bránit, tohoto úkolu se museli ujmout jiní. Jednou z prvních filosofických polemik, které Hartshorne s obránci tomášovské tradice vedl, byla jeho kritická recenze knihy o Francise X. Meehana o „účinné kauzalitě“ u Aristotela a Tomáše.⁵³⁵ Hartshorne zde konstatoval, že teze o Bohu jako nejvyšší příčině věcí se stává problémem tam, kde Bůh je zároveň pojímán jako čistá forma či skutečnost bez vnitřní potence a nahodilostí. Konzistentní tomismus musí tvrdit, že Bohu (nejvyšší příčině) žádná aktivita

⁵³³ Tamtéž, 133.

⁵³⁴ Tamtéž, 133.

⁵³⁵ „Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas“, 25–32. Šlo o recenzi knihy Francise X. Meehana, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas* (Washington 1940).

nepřísluší, ta může být připsána jen oněm účinkům. Pak jsou skutečnými tvůrci jen sami tvorové. Anebo, jsou-li skutečně stvořeni, není to ve skutečnosti božský stvořitel, kdo je tvoří,⁵³⁶ neboť Boží aktivita ve světě k Božímu bytí nepatří. Přitom se však stále tvrdí, že aktivita je přímo jeho podstatou. V tom vidí Hartshorne protimluv. Logické by bylo, aby Boží jednání patřilo k jeho bytí – a bylo tak opravdu jeho. Pak by bylo něčím, čemu se svobodně vyhnout nemůže. Říká-li se však, že kdyby se Bůh nerozhodl stvořit svět, bylo by to jinak se světem, ne však s Boží vůlí, ztrácí pojem „vůle“ jakýkoli analogický smysl a my máme co dělat s protimluvem, že Boží akce je kontingentní, ačkoliv je identická s jeho podstatou, která sama kontingentní není.⁵³⁷

1.3.1. Věčná vůle a událostní svět

Co je to, „obecná příčina“, ptá se Hartshorne, jestliže nemusí zapříčinit nic a nemá tak nic společného s „příčinou“, jak jí běžně rozumíme a jak jí rozumí i věda, kde jsou účinky odvozovány ze svých příčin? ⁵³⁸ Svět existuje, ale existovat nemusel. Díky čemu existuje? Nic v Bohu na to neodpovídá, neboť božské bytí žádný svět nezahrnuje. Přesto se tvrdí, že v Božím poznání svět existuje. Hartshorne připomíná, že tomisté se pokoušejí ospravedlnit svou nauku poukazem, že čistě skutečný a nutný Bůh může kontingentní znát tím, že je příčinou matérie i formy. Bůh by sám sebe dokonale neznal, kdyby v jeho dokonalé kontemplaci vlastní podstaty nebylo poznání nekonečného počtu způsobů, jimiž je jeho dokonalost imitovatelná a schopná být sdílena s druhými. Je však rozdíl mezi poznáním možného jako možného a poznáním skutečného jako skutečného. Jestliže Boží podstata činí vše možným, pak božská sebeinspekce této podstaty povede k poznání možného jako možného, a ne jako skutečného.⁵³⁹

⁵³⁶ Tamtéž, 25.

⁵³⁷ Tamtéž, 26.

⁵³⁸ Tamtéž, 26n.

⁵³⁹ Tamtéž, 27.

Tomisté odpovídají: Boha je třeba vnímat jako někoho, kdo volí to, co volit nemusel.⁵⁴⁰ Jestliže však chtít svět a nechtít svět je totéž a v Bohu nejsou žádné alternativy, pak k poznání toho, pro co se Bůh kontingentně rozhodl a pro co se kontingentně nerozhodl, nemůže jen zkoumat sám sebe, své bytí a svou podstatu, ale i svět mimo sebe. To, že Bůh je ve své podstatě příčinou matérie, neodstraňuje kontradikci spočívající v tom, že Bohu, který je bytostí bez nahodilostí, je připsáno poznání kontingentních skutečností. Jestliže Bůh sám sebe zná jen jako příčinu, která neimplikuje žádný účinek, ale pouze možnost různých účinků, neřekne mu to nic o tom, co skutečně existuje. Celé dilema vystihuje podle Hartshorna toto schéma:

(1) Poznatek „ví se, že existuje x“, implikuje „existuje x“.

(2) Co implikuje nutná premisa, je nutné.

(3) Jestliže „existuje x“ je nahodilé, pak „ví se, že existuje x“ není nutné.

(4) „Bůh ví, že existuje kontingentní svět“ není nutné.

(5) Buď k Bohu patří nahodilosti a tomismus neplatí, nebo Bůh neví, že existuje svět. V jeho bytí taková vědomost nemůže být.

Tomisté se pokoušejí tomuto dilematu vyhnout,⁵⁴¹ ale podle Hartshorna je jediným skutečným řešením připustit nahodilosti v Bohu. Tvrzení, že božské poznání je jen analogické našemu, ale není stejné, nikam nevede.⁵⁴² Z některých odpovědí vyplývá, že v Bohu není vědomost ničeho konkrétního, ale pouze vědomost „že“.⁵⁴³ Tomisté argumentují, že první hybatel musí existovat nutně, tedy bez neaktualizované potence a změny. Nutně existující však není logicky identický s nutným ve všech aspektech. Tomismus to nechtěně připouští, když říká, že Bůh nemusel svět stvořit a mohl tak existovat jako ten, kdo ví, že žádný svět není.⁵⁴⁴ Svoboda svobodného činu je v tom, že nemůže být z ničeho odvozen. Zde Hartshorne s tomisty souhlasí, avšak s tím rozdílem, že přítomný stav věcí se

⁵⁴⁰ *Tamtéž*, 27n.

⁵⁴¹ S poukazem na ST I 14 a 13.

⁵⁴² „Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas“, 28.

⁵⁴³ *Tamtéž*, 29.

⁵⁴⁴ *Tamtéž*, 30.

týká nejen světa, ale i Boha, že je to jeho zisk a jeho vlastnictví. Hartshorne se ještě dotýká otázky lidské svobody. Svoboda člověka něco učinit nebo neučinit je pro tomismus zásadní věcí. Přesto se tvrdí, že Bůh tento svobodný čin (člověka) neomylně zapřičiňuje, takže on jej nemůže neučinit. Co je však míněno tím, že Bůh působí, aby někdo jednal svobodně, ale on přitom nemůže něco neučinit? Z „mohl jsem to udělat jinak“ se tak stává „Bůh mohl způsobit, že jsem to mohl udělat jinak.“⁵⁴⁵

Autor původní studie Francis X. Meehan reagoval trochu podrážděnou replikou, v níž konstatoval, že Hartshorne nechápe základní tomistické principy.⁵⁴⁶ Ohradil se i proti obvinění z nekonzistentnosti: Mezi způsobem existence a způsobem vědění o této existenci není podle autora žádný logický nexus.⁵⁴⁷ Je tak myslitelné, aby i poznání kontingentního bylo samo nutné. Boží poznání světa jako existujícího takto nutné je.⁵⁴⁸ Prostě, v jednom aspektu svět existuje nutně, v jiném kontingentně. To, co nemá důvod své existence v sobě, má (nutný) důvod své existence mimo sebe. Nutným důvodem existence světa je to, že ho Bůh jako existující zná. Boží poznání věcí na jejich existenci závislé není, ony však na Boží produktivní mysli závisejí. Bůh *ab aeterno* chtěl, aby svět existoval v čase. Tím má svět důvod své existence a nemůže neexistovat. Sám je kontingentní, protože nemá důvod své existence v sobě.⁵⁴⁹

Hartshorne odpověděl konstatováním, že je-li svět nutný z důvodu Božího poznání světa, pak tvrzení tomismu a většiny klasické teologie, že Bůh měl svobodu svět nestvořit, implikuje, že měl i svobodu neznat jej jako existující.⁵⁵⁰ Bůh, tvrdí se, má svobodu vědět nebo nevědět, že chce svět (podle toho, jestli ho chce, nebo nechce),

⁵⁴⁵ Tamtéž, 31.

⁵⁴⁶ Meehan, Francis X, „Efficient Causality: A Reply and a Comment“, *The Journal of Religion* 26, 1946, 50.

⁵⁴⁷ Tamtéž, 52.

⁵⁴⁸ Tamtéž, 53.

⁵⁴⁹ Tamtéž, 54.

⁵⁵⁰ Tamtéž, 54n.

zároveň se však tvrdí, že jeho poznání, že svět chtěl, je nutné a v žádném případě kontingentní nebo akcidentální. To je protimluv. Jestliže tomismus opravdu tvrdí, že Boží poznání nemohlo být jiné a že to, že je takové, jaké je, implikuje svět takový, jaký je, pak jedinou svobodou, kterou může tomismus Bohu připsat, je svoboda Božího sebeurčení. A co čin stvoření? Je také nutný ne sám o sobě, ale z důvodů božského poznání? Pak je svět kontingentní pouze v tom smyslu jako samo Boží jednání, z čehož vyplývá, že nic vlastně není nahodilejšího než toto jednání, o kterém se tvrdí, že je Boží podstatou.⁵⁵¹

1.3.2. Netvořící Stvořitel

V roce 1984 vyšel sborník *Existence a skutečnost* a v něm i stať Williama Alstona „Hartshorne a Akvinský – střední cesta“,⁵⁵² v níž tento analytický filosof, někdejší Hartshornův student důkladně seznámený s argumenty svého učitele, rozebírá Hartshornův spor s Tomášem a tomistickou tradicí. Sborník obsahuje i Hartshornovu odpověď Alstonovi.⁵⁵³ Instruktivní je komentář, jímž tento dialog shrnuje Daniel Dombrowski.⁵⁵⁴

Alston Hartshornovi nejenom rozumí, ale také si ho cení, ačkoliv jeho závěry nesdílí, nebo jen částečně. Především se domnívá, že kontrast, který Hartshorne vidí mezi klasickým a novoklasickým (procesuálním) teismem, není tak totální, aby se muselo mluvit o naprostých protikladech. Alstonovi se zdá, že Hartshorne prezentuje obě koncepce jako kompletní „baličky“, které jsou v sobě tak argumentačně provázané, že každá dílčí teze předpokládá všechny ostatní. Buď platí jeden, nebo druhý.⁵⁵⁵ To podle našeho analytika není nutné, naopak volit z každého balíčku jednotlivé komponenty pokládá nejen za možné, ale i vhodné. Alston staví oba systémy vedle

⁵⁵¹ Tamtéž, 56.

⁵⁵² William P. Alston, „Hartshorne and Aquinas: A Via Media“, in: EA, 78–98.

⁵⁵³ Ch. Hartshorne, „Response to: William P. Alston“, in: EA, 98–102.

⁵⁵⁴ <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/hartshorne/>. Z tohoto komentáře, který je součástí autorova zpracování hesla „Charles Hartshorne“ pro *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, vycházím.

⁵⁵⁵ MVG, 95.

sebe do jakési synopse, v níž charakterizuje pohledy obou teistů na základní Boží atributy. Dělí je na dvě skupiny. První tvoří čtveřice tezí týkajících se klíčových atributů absolutnosti a relativity (souvztažnosti). Proti klasické alternativě absolutnosti (absenci vnitřních vztahů) stojí novoklasická alternativa souvztažnosti (Bůh je se svými tvory v interním vztahu – tím, jak je zná a jak vůči nim jedná). Proti klasické alternativě čisté a bezprostřední skutečnosti (v Bohu není žádná otevřená možnost) stojí novoklasická alternativa potenciality (ne vše, co je u Boha možné, je uskutečněno). Proti klasické alternativě naprosté nutnosti (vše, co je pravdou o Bohu, je touto pravdou nutně) stojí novoklasická alternativa nutnost i nahodilost-kontingentnost (Bůh existuje nutně, ale leccos o Bohu platí kontingentně – podmíněčně, nahodile; např. božské poznání je takto podmíněčné). Proti klasické alternativě absolutní simplicity (jednoduchosti) stojí novoklasická alternativa komplexnosti. Hartshorne míní „absolutností“ absenci vnitřních vztahů. Určitý vztah je pro subjekt tohoto vztahu vnitřní pouze tehdy, když by tento subjekt bez tohoto vztahu nebyl plně sám sebou. Podle Hartshorna má však Bůh se svým stvořením – jak je zná a s ním jedná – vztahy, které jsou svou povahou interní: Bůh by bez nich nebyl sám sebou. Alston sám se domnívá, že určitá entita má vztahy svou povahou vnitřní i tam, kde subjekty těchto vztahů obsahuje jen v tom smyslu, že jí nemohou chybět při jejím popisu, že je však neobsahuje tak, jako určitý kontejner obsahuje svůj obsah. Proti tomu lze ovšem s Dombrowskim namítnout, že Boží inkluzivitu v Hartshornově pojetí přirovnat ke kontejneru a jeho obsahu nelze, neboť neorganický, neživý model se pro Boha nehodí. Pro Hartshorna je Boží inkluzivita inkluzivitou *organickou* (dynamickou a otevřenou).

Hartshornův druhý argument proti absolutnosti je podle Alstona hodnotnější a přesvědčivější. Souhlasí s Hartshornem v jeho pohledu na Boží kognitivní vztah ke světu, na jeho poznání světa. Poznání, a to jakékoli, je vztahem, který je pro poznávajícího vnitřní a pro předmět poznání vnější. Když člověk něco poznává, činí jej fakt tohoto

poznání tím, kým je. Podobně nelze mluvit o Boží dokonalé znalosti něčeho poznatelného a přitom tvrdit, že Bůh není tímto vztahem poznání ani v nejmenším poznamenán, neboli že pro Boha jsou vztahy k jinému, jako by vůbec nebyly. Skutečnost, že tvorové jsou na Bohu závislí, zatímco Bůh na nich závislý není, ještě neznamená, že kdyby Bůh stvořil nějaký jiný svět, nebyl by sám v žádném ohledu někým jiným: Byl by Bohem, který zná onen jiný svět, nebyl by Bohem, který zná (poznává) tento svět. Alston s Hartshornem souhlasí i v otázce zbývajících argumentů: Argument pro Boží vnitřní vztáženost ke světu (jako předmětu poznání, jehož je Bůh subjektem) předpokládá, že Bůh má i jiné možnosti, a existují-li jiné, alternativní možnosti božského poznání, implikuje to, že Bůh má potence, které nebyly (zatím) uskutečněny, které se nestaly skutečností. Atributy *čisté* (ryzí, bezprostřední) aktuálnosti a *naprosté* nutnosti nelze hájit jako smysluplné Boží atributy. Boha můžeme zbavit podmíněčnosti či nahodilosti jen tam, kde mu upřeme poznání čehokoli nahodilého, což je krok či stanovisko, kterého se chtějí vystříhat i tradiční či „klasičtí“ teisté. Také čtvrtý kontrast (simplicita proti komplexnosti) je třeba řešit ve prospěch Boží bipolarity – v tom smyslu, že hlavní oporou nauky o Boží čiré simplicitě (jednoduchosti) je absence jakýchkoli neuskutečněných možností (pouhých potencií) v Bohu. Sumárně lze tedy říci, že Alston s Hartshornem v první skupině kontrastů souhlasí, až na to, že Hartshornovo pojetí Boží inkluzivity je z principu organické a dynamické povahy.

Více se Alston od Hartshorna liší v případě druhé skupiny Božích atributů. Alston je rozlišuje takto: Proti klasické alternativě stvoření *ex nihilo* – svobodným aktem Boží vůle (Bůh nemusel stvořit vůbec nic) stojí novoklasická alternativa, že jak Bůh, tak svět tvorů existují nutně, ačkoliv v detailech je stvoření nahodilé. Proti klasické alternativě Boží všemohoucnosti (Bůh má moc uskutečnit vše, co učinit chce a co je logicky konzistentní) stojí novoklasická alternativa, že Bůh má veškerou moc, kterou může nějaký aktér mít, ale musí vedle logického omezení čelit i omezení metafyzické povahy. Proti

klasické alternativě Boží netělesnosti stojí tělesnost (svět je v určitém smyslu Božím tělem).⁵⁵⁶ Proti klasické Boží bezčasovosti (Bůh nežije prostřednictvím sukcese časových okamžiků) stojí novoklasické pojetí Boží časovosti (Bůh je věčný, ale žije v časové sukcesi). Konečně proti klasické neměnnosti (Bůh se nemůže měnit, protože o něm neplatí časová posloupnost) stojí novoklasická Boží proměnlivost (Bůh nabývá trvale bohatší syntézy své zkušenosti). Pokud jde o první z této druhé skupiny kontrastů, Alston pokládá stvoření *ex nihilo* za naprosto základní a nezadatelnou myšlenku teismu. Je přesvědčen, že skutečnost, že Bůh má neuskutečněné potence a některé nahodilé aspekty svých vztahů, ještě neznamena, že Bůh musí *eo ipso* být ve vztahu k nějakým jiným entitám, než je on sám. Alston připouští, že Hartshorne může legitimně poukázat na některé vnitřní kontradikce klasické teistické verze stvoření, tvrdí však, že z metafyzických principů vztahovosti, nahodilosti a potenciality pro skutečnost Božího stvoření nic bezprostředně nevyplývá. Věří, že ti, kdo přijímají princip stvoření „z ničeho“, netvrdí, že je nějaká chvíle, kdy není absolutně nic: vždy tu je přece Bůh. Stvoření *ex nihilo* tak vlastně znamená pouze to, že neexistuje nic, z čeho by Bůh svět tvořil.

Dombrowski připomíná, že z Hartshornova pohledu je tato pozice problematická hned z dvojího důvodu. Za prvé: I když víra v *nějaký* způsob Božího stvoření má v dějinách náboženské zkušenosti své dlouhé dějiny, není vůbec jasné, že by musela být spojena s myšlenkou stvoření *ex nihilo*. Není např. vůbec jasné, zda právě to je způsob stvoření, které má Bible na zřeteli, když popisuje stvoření v Genesis. Jestliže se na samém začátku mluví o tom, že Duch se vznášel nad vodami, může naopak vzniknout dojem, že jak Bůh, tak onen živel tu byli odnepaměti. Víra ve stvoření *ex nihilo* ještě nutně neznamena, že akt stvoření je spojen se začátkem času. I taková hypotéza však naráží na problémy a to je Hartshornova druhá námitka. Je-li bytí dynamickou mohutností či mocí (Platón), je neomezená moc, již implikuje myšlenka stvoření *ex nihilo*, něčím, co

⁵⁵⁶ Interpretovat panenteismus jako „tělesnost“ (corporeality) je však zavádějící.

si nelze vůbec představit. Podle Hartshorna byla konstrukce stvoření *ex nihilo* vymyšlena v zájmu oslavy Boží moci, není to však jediný model Božího stvoření, které náboženská víra zastává a hájí, a je-li bytí dynamickou mocí, tak je také hájit nelze. Pokud jde o druhý z této skupiny kontrastů, Alston tvrdí, že víra ve stvoření *ex nihilo* a víra v Boží všemohoucnost jsou dvě od sebe odlišitelné výpovědi či přesvědčení, takže popření toho prvního neznamena nutně popření toho druhého. Podle Alstona může Bůh mít neomezenou moc učinit vše, co učinit chce, aniž by musel mít monopol na moc, takže – jestliže bytí je moc – mohou i stvoření tvorové disponovat určitou mocí. Bůh tak může mít neomezenou moc, ale ne všechnu moc, protože část moci propůjčuje jiným. Podle Hartshorna to ovšem znamená, že ačkoliv Bůh nemá všechnu moc, *mohl* by ji v zásadě mít. Tím však Alston vlastně zredukoval své tvrzení o Boží všemohoucnosti na tvrzení o stvoření *ex nihilo*: Představa Boha, který by „mohl“ mít všechnu moc, vychází z oné primárnější (podle Alstona tradiční a srozumitelné) náboženské víry, že Bůh tvoří z „ničeho“. Podle Hartshorna je však sporná jak ona větší tradičnost, tak i tvrzení, že „absolutní nic“ je srozumitelný pojem.

Hartshornův argument proti stvoření *ex nihilo* vypadá podle Dombrowskiho při určitém zjednodušení takto: Člověk si dovede představit neexistenci toho či onoho, či dokonce té či oné třídy věcí, což dodává (podle Hartshorna ovšem mylně) věrohodnost myšlenky, že takto lze postupovat donekonečna, takže člověk by si nakonec mohl představit stav věcí, kdy není „absolutně nic“. Avšak ne každá verbálně možná výpověď je také konceptuálně přesvědčivá. Na specifických empirických úrovních jsou negativní instance (či situace) možné, ale na metafyzické rovině jsou podle Hartshorna možné pouze pozitivní instance. Čirá absence skutečnosti nemůže být myslitelným způsobem zakusitelná – potřebovala by totiž existující subjekt takové zkušenosti. Třetí z kontrastů se týká Boží tělesnosti (ztělesnění). Alston je ochoten připustit, že Bůh může být ztělesněn dvojím způsobem: (1) Bůh si je vědom – a to tím nejbezprostřednějším

způsobem – toho, co se děje (k čemu dochází) ve světě. (2) Svět existuje z metafyzické nutnosti jako to, co Bůh *musí* oživovat (čemu *musí* být životem). Alston je vůči silnější verzi Boží tělesnosti skeptický. Dombrowski má za to, že tato slabší verze Boží tělesnosti (stojící proti silnější verzi zastávané Hartshornem, podle níž je Bůh v nějakém smyslu ztělesněn ze své podstaty) stojí a padá s obranou „stvoření z ničeho“. A tak, i když by Alston chtěl zkoumat všechny uvedené kontrasty jednotlivě – v odporu proti Hartshornově tendenci stavět všech deset klasických atributů do kontrastu se všemi kontraatributy novoklasické pozice – končí tím, že v případě tří naposled uvedených kontrastů uvádí svou kritiku Hartshorna na jednoho jmenovatele: Všechny tyto tři klasické atributy stojí pospolu jen díky hájitelné verzi stvoření *ex nihilo*.

Podobně jsou u něho sloučeny i poslední dva kontrasty, týkající se bezčasovosti a neměnnosti. Alston připouští, že jestliže je Bůh v čase, pak nám Hartshorne předložil zatím nejlepší verzi toho, jak by taková Boží časovost a proměnlivost mohla vypadat. Představu, že Bůh, který je v čase, by mohl zůstat napořád naprosto nezměněn, pokládá sice za jalovou, myslí si však, že je stále možno tvrdit, že u Boha dochází k proměně, *pokud* je v čase. Jeho kritika tak spočívá v odmítnutí představy, že podmíněnost a časovost spolu souvisejí podobně jako proměnlivost a časovost. Sám je přesvědčen, že Bůh může být v určitém ohledu podmíněný (že každý vztah, jež má Bůh ke světu, by mohl vypadat jinak) a přitom zůstat stále neproměnný.

Alston ví, že pojem bezčasového Boha, který je zároveň charakterizován vztahem k časovým bytostem, není podle Hartshorna konzistentní a srozumitelný. O Bohu si podle něho přesto nemáme představovat, že se v jakémkoli smyslu účastní procesu časového dění. Nejlepší alternativou takové představy je „věčné teď“ (eternal now). To nás podle Alstona nenutí k statické představě Božího bytí. Naopak, Bůh je podle Alstona „věčný“ aktivní způsobem, který časovou sukcesi nevyžaduje. Boží činy mohou být v každém okamžiku kompletní či úplné. Sem řadí i Boží akt poznání, což je

trochu v rozporu s koncesí, kterou učinil vůči Hartshornovi, pokud jde o první řadu Božích atributů.

Hartshorne tyto představy ve své odpovědi svému někdejšímu posluchači odmítá. Souhlasí, že o Božím či božském je třeba myslet jako o něčem jedinečným způsobem nezávislém, nekonečném, nepohnutelném a nutném, neplatí to však v každém ohledu. Jinak by Bůh nemohl v žádném srozumitelném smyslu kontingentní svět znát. Proto je třeba přijmout Boží bipolaritu či dvojí transcendenci – aspoň pokud jde o nutnost a kontingentnost: Všechny kontingentní aspekty božství musejí být ne-věčné – a naopak.⁵⁵⁷ Akvinský přijímá kontrasty závislý-nezávislý, kontingentní-nutný jako něco, co lze na božství aplikovat, ne však kontrasty změnitelný-nezměnitelný, ztělesněný-netělesný, sebe-překonávající a sebe-nepřekonávající.⁵⁵⁸ Jestliže Boží vědomí si nás nepředstavuje jako nějaký hodnotový příspěvek, pak je naše existence banalitou. Boží slávou je hodnotová inkluзивita. Být znamená být *pro* Boha.⁵⁵⁹

Alston hájí představu Boží „zdánlivé časové přítomnosti“ v analogii k lidskému vnímání nějakého časového procesu v jednom časově nedělitelném činu. I naše vnímání může být bez časové sukcese, i když předmět, který vnímáme, sám časově sukcesivní je. Stačí pak, když tuto zdánlivou časovou přítomnost rozšíříme na veškerý čas – a máme model Božího vědomí světa. To je však pro Hartshorna nanejvýš obtížná představa. V tvrzení, že závisíme na Bohu, který zná nadčasovým způsobem všechny naše činy, minulé i budoucí, jako pro nás přítomné, a že naše přítomnost si přesto naše budoucí činy nevynucuje, je podle Hartshorna implicitní protimluv. Klasická nauka říká, že Bůh zná naše činy nadčasově, ne předtím, než nastanou. Ale to, co je pravdivé nadčasově, nemůže být nikdy nepravdivé. Jestliže však to, co učiním zítra, není zcela definitivní už nyní, o to méně je takovým „věčné“.⁵⁶⁰ I kdybychom mohli mít nesukcesivní vědomí

⁵⁵⁷ „Response to William P. Alston“, 99.

⁵⁵⁸ Tamtéž, 100.

⁵⁵⁹ Tamtéž, 101.

⁵⁶⁰ Tamtéž, 102.

obrovské časové posloupnosti, není to v Hartshornově pohledu o nic plausibilnější než tvrdit (s Alstonem a spol.), že Bůh by mohl mít na jednotlivá stadia této časové sukcese své nesukcesivní odezvy.

Alston, připomíná Dombrowski, si správně všimá, že u Boha nedochází k žádné ztrátě, ale to podle Hartshorna není v rozporu s Boží časovostí: V Bohu může být posloupnost, aniž by tím u něho muselo docházet ke ztrátě nebo k hynutí, neboť Boží dědictví toho, co se odehraje ve světě, a Boží paměť jsou ideální, neukrácené. Budoucnost je pro Boha stejně neúplná a neurčitá jako pro nás. Alston chce hájit ideu Boha, který není ve své aktuální podobě striktně nutný, nýbrž podmíněný, a to přesto, že neprochází žádnou časovou změnou a nepodstupuje žádnou sukcesi.

Alstonova interpretace posledního kontrastu – absolutní versus relativní dokonalost – vychází z toho, co řekl o kontrastech v předcházejících dvou bodech. Relativní dokonalost v Bohu (jako protiklad absolutní dokonalosti) dává smysl jen v případě časového bytí. Proto je Bůh podle Alstona absolutně dokonalý. Bytost, která neprochází postupně rozdílnými stadii, nemůže sama sebe překonávat. Zde podle Dombrowskiho opět dochází u Alstona ke spojitě argumentaci, čímž přinejmenším potvrzuje Hartshornovo přesvědčení, že Boží atributy musíme zvažovat v jejich jednotě a určit, která jejich jednota (vzájemná propojenost a závislost) je lépe hájitelná. S představou, že modifikovaná verze první skupiny novoklasických atributů nám v kombinaci s klasickými atributy druhé skupiny umožňuje dospět k nejsilnější a nejplausibilnější koncepci Boží reality, Hartshorne nesouhlasí: Jde o dvě konkurenční deskripce, které se nemohou nikde sejít. Sám se domnívá, že všechny nejlepší či udržitelné postřehy klasického teismu jsou v novoklasickém bipolárním teismu už obsaženy.

V Hartshornově pohledu je třeba spojení či vazbu atributů z první skupiny a z druhé skupiny korigovat jen větším zájmem o jejich spojitost (konzistentnost a koherenci). Podle jeho přesvědčení nám Alston dluží vysvětlení, jak může být zároveň stoupencem

monopolárního i bipolárního teismu. Alston hájí názor, že Bůh je prostřednictvím předmětů svého poznání proměňován, tato proměna se však neodehrává v čase. Podle Hartshorna je jedna věc tvrdit, že Bůh existuje v nečasové „zdánlivé přítomnosti“, a jiná věc je tvrdit, že Bůh je v této pouze „zdánlivé“ přítomnosti proměňován bytostmi časové povahy. To první tvrzení je přinejmenším problematické, to druhé je opět případem teismu, který pod rouškou „tajemství“ skrývá svou nekonzistentnost a vnitřní rozpor.

Alston říká, že Bůh chce, aby tvorové měli svobodu, a proto jsou jejich rozhodnutí Bohem umožněna, nejsou jim však plně určena. S tím lze podle Hartshorna souhlasit, ale je třeba dodat: Bůh neměl jinou alternativu než chtít svobodné tvory, jednak proto, že idea netvořivosti může napadnout jen toho, kdo neví, o čem mluví, jednak proto, že pojmem „tvor“ můžeme mínit jen nižší formu svobody a kreativity, jejíž eminentní formou je božskost. Božská svoboda je v nějaké podobě korelativní vůči svobodě tvorů. Skutečně tvořící, milující stvořitel je jedinou bezvýhradnou nutností. Všechno ostatní je kontingentní a je součástí svobodné hry stvořitele a jeho stvoření.⁵⁶¹

1.3.3. Božské „věčné teď“

Podobný charakter má polemika katolického filosofa Norrise Clarka s Hartshornem, která vyšla ve sborníku *Hartshornův pojem Boha* z roku 1990.⁵⁶² Některé argumenty se tu opakují, ale dynamika argumentace nově odhaluje jejich slabost či sílu. Clarke je ve své studii „Hartshornova filosofie Boha – tomistická kritika“ vstřícný, pokládá Hartshorna za velkého metafyzika, oceňuje mimo jiné jeho kritiku negativní filosofie a obranu pozitivního mluvení o Bohu. Má však pochybnosti, zda Hartshornův systém uspokojuje požadavky racionálního metafyzického vysvětlení našeho světa a naší zkušenosti. Tomášova metafyzika poskytuje podle jeho přesvědčení

⁵⁶¹ Tamtéž, 102.

⁵⁶² Norris W. Clarke, „Charles Hartshorne’s Philosophy of God: A Thomistic Critique“, in: ChHCG, 103–123.

víc zdrojů k řešení problémů přirozené teologie, než Hartshorne připouští. Podle autora vykládá Hartshorne některé základní metafyzické otázky, s nimiž Tomáš zápasí, systematicky chybně.⁵⁶³ Je Hartshornův Bůh základní příčinou a zdrojem bytí a moci tvorů? Clarke o tom pochybuje. Je to Bůh, který poskytuje subjektivní cíl a určitá omezení, dovoluje tvorstvuprehendovat jeho zájmy atd., ale tím vším je vlastně jenom ovlivňuje. Už jsou zde, aniž by byl Bůh jejich původcem. Hartshorne odmítá *creatio ex nihilo*, ale i v případě, že by takové odmítnutí mělo smysl (což Tomáš sám to připouštěl), kde jsou důvody pro existenci a moc existujícího tvorstva? Bůh je ovlivňuje, ale už je předpokládá. Jsou tu jako důsledek svých předchůdců (ti jsou tu víc jejich příčinou než Bůh), ale ani ti nejsou dostatečnou příčinou a otázka původu se tak jen posunuje do minulosti.⁵⁶⁴ Každý člen této série má podmíněnou existenci, ale kde je to nepodmíněné? Dokud se takový důvod nenajde, nevíme, jak to celé mohlo začít. Bůh je dostatečným důvodem jen své vlastní existence. Proč je tu však něco jiného než Bůh?⁵⁶⁵

Hartshorne odmítá Boží všemohoucnost. Pokud tím myslí, že Bůh je nejen zdrojem moci tvorů jednat, ale i tím, kdo jejich jednání determinuje, je takové odmítnutí na místě. Ale to podle Clarka klasická nauka neučí. U Tomáše všemohoucnost znamená, že Bůh je nekonečným zdrojem a plností veškeré moci, a tak i původcem každé inherentně možné entity. To neznamená, že Bůh sám koná činnost každého tvora. Bůh nedrží v ruce veškerou moc a neurčuje jednostranně všechno dění.⁵⁶⁶ Bůh se o svou moc svobodně a štědře dělí. Každý tvor na plnosti Boží moci participuje a má sobě přirozenou

⁵⁶³ Tamtéž, 103.

⁵⁶⁴ Tamtéž, 104.

⁵⁶⁵ Problém je podle Clarka ve Whiteheadově ztotožnění bytí a aktivity každé entity. Bůh jako zdroj existence každé entity je tak automaticky i zdrojem každého jejího činu. Tím pádem musí být každá entita sebetvorná i co do svého zárodečného bytí, jímž odpovídá na Boží „objektivní cíl“. Určité řešení nabízejí ti, podle nichž ztotožnění bytí a činnosti každé entity správnou interpretací Whiteheada není. Whitehead příležitostně mluví o „přechodové tvůrčí energii“ předávané minulou entitou entitě nové. (Srov. tamtéž, 106.) Srov. též Clarke, *Philosophical Approach to God*, New York 2007, 91nn.

⁵⁶⁶ „Charles Hartshorne’s Philosophy of God“, 106.

inherentní kapacitu a pozitivní tendenci k aktivnímu sebevyjádření.⁵⁶⁷ Hartshorne a Whitehead nevyužili podle Clarka bohatství skýtané Tomášovou naukou o participaci. Bůh jako transcendentální příčina, jako zdroj všeho bytí i činnosti je tam, kde tvorové konají to, co konají, aktivně u díla; jejich přirozenou aktivitu podporuje, ale nedeterminuje ji. Tomáš říká, že Bůh předurčuje, uvádí do pohybu a předem orientuje přirozenost každého tvora k dobrému, ale tento tvor sám rozhoduje, jaké dobro bude konat.⁵⁶⁸ Ano, existuje i rigoróznější tomismus, který drží silnější koncepci Boží predeterminace každé akce, ale většina tomistů nic takového nezastává.⁵⁶⁹ Bůh neustále a neúnavně nabízí tvorstvu svou překypující moc, ale to je vše. To stojí podle Clarka Hartshornově pozici blízko. V jeho pojetí však není činnost tvorů participací na vlastní Boží moci, ale je zcela sebou zapříčiněná a nevíme, kde má svůj původ.⁵⁷⁰

Hartshornův panenteismus je jako pojetí vztahu Boha a světa metafyzicky zavádějící. V klasickém pojetí, vybudovaném na participaci, není zapotřebí, aby Bůh a svět tvořili jednu všezahrnující realitu a Bůh tak byl tvorstvem omezován.⁵⁷¹ Organistická metafora musí být hlubší, než by Hartshorne chtěl připustit. Bůh, který by musel záviset na svých tvorech i v uskutečňování své vlastní kauzality, by v žádném smyslu nebyl už transcendentním Bohem.⁵⁷² Kdyby Bůh potřeboval ke svému vlastnímu konání svět, byl by to kruh vzájemné závislosti.⁵⁷³ Kde by tu bylo místo pro skutečnou svobodu? Bůh by byl zodpovědný za všechno zlo, včetně morálního zla člověka. V panenteistickém vztahu je Boží kvalitativní

⁵⁶⁷ Tamtéž, 106n. Clarke též připomíná, že Tomáš v *Sumě proti pohanům* specificky kritizuje arabské okazionalistické filosofy, kteří oslavovali Boží monopol moci. Srov. *Philosophical Approach to God*, 122nn.

⁵⁶⁸ Clarke cituje především ST I-II 9.6 a 10.4.

⁵⁶⁹ Autor jmenuje dominikánskou školu španělského teologa Dominga Báñeze ze šestnáctého století. Jejím antipodem je molinismus (podle španělského obránce lidské svobody Luise de Moliny).

⁵⁷⁰ „Charles Hartshorne's Philosophy of God“, 107n.

⁵⁷¹ Tamtéž, 108.

⁵⁷² Tamtéž, 109.

⁵⁷³ Tamtéž, 109n.

nekonečnost pojata podle Clarka chybně prostorově. Větší smysl má pojetí, že všechno tvorstvo je v silovém poli Boží všezahrnující, milující přítomnosti a moci. Zde nejsou prostorové konotace tak silné. Organistický vztah duše-tělo vykazuje přílišnou vázanost jednoho na druhém. Participační model si vystačí bez organistického.⁵⁷⁴

Boží bipolarita jako řešení vztahu mezi konečným a nekonečným je podle Clarka naopak výzvou, kterou je třeba přijmout. Tomáš a tomismus neřekli dost jasně, jak je takové rozlišení v jejich metafyzickém pojetí Boha jako čirého a absolutně neměnného činu s žádným skutečným vztahem ke světu možné.⁵⁷⁵ Tomisté připouštějí, že Boží vědomí musí registrovat vše, a proto tvrzení, že Boží nutná existence znamená, že vše v Bohu, tedy i obsah jeho vědomí, je právě tak nutné a nemůže být jiné, je karikaturou tomismu. Ale říkat, že kontingentní věci ve světě jsou pro Boží vědomí důležité, není totéž jako říkat, že v Bohu dochází ke změně v tom smyslu, že nějaká vědoucnost Bohu zprvu chyběla a později jí nabyl.

To souvisí s otázkou času. Pro Tomáše je všechn čas jako takový součástí stvořeného světa a Bůh tak stojí zcela mimo jeho doménu. Čas není entita či rámeček zahrnující Boha i tvorstvo. Bůh ve stvořeném čase není a jiný čas, říká Clarke, neexistuje. Bůh je ve svém mimočasovém „věčném Teď“ a v něm je všemu v našem čase přítomen. To, co Bůh zná, je v čase, ale to neimplikuje, že i Boží proces vědění je chycen do nějakého časového plynutí. Vše, co Bůh zná z našeho světa, je tak jako jeho vědomí prostě registrováno v onom „věčném Teď“, takže Bůh je neustále vševědoucím Bohem. Jeho vědomí je kontingentně jiné svým vlastním – věčným – způsobem a tímto způsobem koresponduje přesně s tím, co se děje ve světě. Kontingentně tu je rozlišení, ale není nic, co Bůh nejdříve nezná a posléze pozná.⁵⁷⁶

Totální citlivost Božího vědomí vůči té nejtitěrnější věci, vůči každé slzičce a každému úsměvu, není takové povahy, že by zprvu

⁵⁷⁴ Tamtéž, 110.

⁵⁷⁵ Tamtéž, 111n. Srov. též *Philosophical Approach to God*, 128n.

⁵⁷⁶ Tamtéž, 112. Srov. *Philosophical Approach to God*, 138nn.

absentovala a pak se dostavila.⁵⁷⁷ Není proto, zdůrazňuje Clarke, zapotřebí umísťovat do Boha sukcesivní časovou změnu, abychom dosáhli kontingentnosti jeho vědomí světa. Bůh se ve svém věčném Teď rozhoduje stvořit tento svět a citlivě ve svém vědomí registrovat vše, co se v něm děje. To, že něco je kontingentně jiným než to mohlo být, neznamena nějakou časovou posloupnost této jinakosti. Ani Bůh nezná budoucnost dříve, než nastane. Zdrojem jeho poznání je skutečná existence. Bůh zná časové události tak, jak jsou mu přítomny, a to je tak, jak přítomně probíhají. V našich „nyní“ však Bůh uzavřen není. Je proto chybou tvrdit, že Bůh zná vše „od věčnosti“ (jak tvrdil i Tomáš). Bůh neznal všechno dříve, než vznikl svět, protože žádné dříve nebylo. Je rovněž chybou říkat (a provinil se tím opět i Tomáš), že Bůh zná všechno simultánně – v jedné simultánní vizi. Tomášův příklad někoho, kdo vidí celý průvod, najednou kulhá: Ani „shůry“ nelze vidět všechny, kdo procházejí nějakým pozorovacím stanovištěm, naráz. Jediné řešení je, že Bůh zná vše mimočasově. Zná všechny věci tak, jak přítomně (ve svém čase) jsou. Nemůžeme říci, „kdy“ je zná, jen, že je zná všechny zahrnuté ve svém věčném Teď. Je to Boží „duchovní čas“, ale není to náš uplývající čas. Jak tomu tak může být, to však zůstává tajemstvím.⁵⁷⁸

K otázce potenciality a aktuální skutečnosti, resp. Boží nekonečnosti a konečnosti je podle Clarka třeba říci toto: Čirá aktivní potencialita je pro jejího nositele něčím aktuálně existujícím, tím, co je plně vlastnictvím jeho dokonalosti, z níž vychází jeho moc. Potentialitou je nazývána jen s ohledem na aktuální komunikaci této moci a potenciální účinky této komunikace. Plná míra kvalitativní intenzity dokonalosti, jež však nemá jediného vlastníka, je tím, co Tomáš míní metafyzickou nekonečností. U Hartshorna se zdá, jako by

⁵⁷⁷ Tamtéž, 112n.

⁵⁷⁸ Tamtéž, 114. Clarke se v té souvislosti dotýká problému relativity a připouští, že Hartshornovi mohou přijít vhod objevy o chování subatomických částí (tzv. Bellův teorém), které naznačují, že fyzický kosmos je prostorovým celkem překračujícím časové vzdálenosti. Týká se to však i času? Je pro tento celek také jeden čas? (Viz tamtéž, pozn. 122.)

jediným životem, který Bůh má, jedinou aktivní zaměstnaností, která pozitivně naplňuje jeho vědomí, byl jeho vztah se světem.⁵⁷⁹ Tady má podle Clarka své místo křesťanská nauka o Boží Trojici. I když se jedná o Boží komplementaritu, k níž přirozený rozum sám nedospěje, neměla by filosofie něco takového principiálně vylučovat, měla by připustit existenci Božího aktuálně uskutečněného vědomí jako něčeho introvertního i extrovertního. Není důvodu upírat Bohu nekonečnou skutečnost vnitřního života ani konečnou skutečnost vnějších vztahů se světem.⁵⁸⁰

Pokud jde o onu konečnou stránku, je tu Hartshorne výzvou. Ale Boží konečnost a kontingentnost zůstává omezena na pole Božího vědomí jako vnějšího vztahu – ve vztahu k tvorstvu, které se liší od jeho vlastního bytí. Vztahová intencionalita jeho inteligence jej opravdu vztahuje k jeho tvorům a činí jej nekonečně vnímavým a receptivním. To vše však zůstává v poli jeho vztahového vědomí, v řádu *esse intentionale*, v tom, co existuje v mysli, a proto to nic neubírá na nekonečnosti Boha v jeho absolutním (jemu vnitřním) bytí a nepřidává mu to ani žádné nové konečné bytí. Tak jako obrovská multiplicita objektivního obsahu Božího vědomí neubírá nic na jeho simplicite, tak ani konečnost objektů jeho poznání neruší nekonečnost jeho skutečného bytí o sobě. Konečnost ve vztahovém poli něčího vědomí nemá za následek konečnost v jeho vlastním skutečném bytí.⁵⁸¹ Vztahové pole Boží inteligence vzhledem k tvorstvu je kontingentně jiné, než by bylo v jiném světě. To však neznamená změnu, časově sukcesivní změnu v tomto vztahovém poli – v Božím aktu poznání světa. Bůh je ve svém „věčném Teď“ stále Bohem, který se těší z ohlasů na něj v časovém světě. Proto Bůh není ve svém vztahově vědomém, kontingentním a konečném překonán ani „sebou samým“. Ale toto konečné pole by jím bylo překonáno, kdyby se ve svém „věčném Teď“ rozhodl stvořit jinak. To, že si vnitřní fenomenologii Boží vědoucečnosti nedovedeme představit, nám nemusí

⁵⁷⁹ Tamtéž, 115.

⁵⁸⁰ Tamtéž, 116. Srov. též *Philosophical Approach to God*, 129n.

⁵⁸¹ Tamtéž.

a nemá zabránit hlásat, že je tím, čím být musí. Tradiční tomistickou nauku, že Bůh není skutečně vztažen ke světu, však hájit nelze.⁵⁸²

Clarke se dále dotýká otázky Boží receptivity. Je kompatibilní s Boží nekonečností? V Hartshornově systému, kde Bůh není posledním zdrojem všeho bytí, kde nejde o vztah participace, zažívá Bůh stále něco nového, co přichází ze světa. V Tomášově metafyzice, kde dochází díky participaci k podílu na Boží dokonalosti, je situace jiná. Bůh zde už vlastní skutečnou nekonečnost vnitřního života s jeho emocionálním bohatstvím. To, co přijímá od nás, je jen maličký obraz nebo podíl na jeho již nekonečné plnosti či kvalitativní intenzitě radosti zakoušené v jeho vnitřním životě. Nic, co by se blížilo vyšší kvalitativní intenzitě jeho života a dokonalosti, se tu Bohu nepřidává.⁵⁸³ Ano, Bůh opravdu multiplicitu nových konečných modalit participace na své nekonečné dobrotě zná a zakouší, takže jeho zkušenost je v jeho vztahové zkušenosti, obrácené vůči nám v jeho „věčném Teď“, díky nám jiná, než by mohla být. Nic z toho však není ohrožením jeho nekonečnosti, protože jde o participaci vycházející zcela z jeho darů a z jeho podpůrného jednání vůči nám.

Tomisté málo zdůrazňují, že Boží dokonalosti, jeho čirá aktivita a vše ostatní musí být nějak zakořeněno v jeho personálním bytí a být tak položkou v kvalitativní intenzitě jeho personálního života.⁵⁸⁴ Každá metafyzika, která by chtěla Boží atributy interpretovat způsobem, který by personální charakter jejich subjektu oslabil nebo zrušil, je falešná. Osoba musí mít vše ostatní pod svou kontrolou a přizpůsobovat to sobě. Tento personalistický akcent je určitým rozšířením tomismu, podle Clarka je však zcela legitimní.⁵⁸⁵

Hartshorne na počátku své odpovědi konstatuje, že zatímco Clarke si myslí, že on Akvinskému křivdí, ve skutečnosti sám křivdí jemu.⁵⁸⁶ Ano, Boží všemohoucnost není omylem, pokud to slovo označuje moc, jejíž překonatelnost si nedovedeme představit, ideálně svrchovanou

⁵⁸² Tamtéž, 118.

⁵⁸³ Tamtéž, 118n.

⁵⁸⁴ Tamtéž, 119.

⁵⁸⁵ Tamtéž, 120. Srov. *Philosophical Approach to God*, 132nn.

⁵⁸⁶ Ch. Hartshorne, „[Fr. W. Norris] Clarke's Thomistic Critique“, in: ChHCG, 269.

moc nade vším. Žádná jiná bytost nemá nad čímkoli *ideální* moc a žádná jiná moc nemá moc nade *vším*. V tomto vymezení lze souhlasit s tradicí. Souhlasit lze i s tvrzením, že Bůh může učinit cokoliv, co by mohla učinit personálně strukturovaná bytost, aby přitom byla konzistentní se svou neutuchající dobrotou a neutuchající moudrostí a aby tím nedeterminovala žádnou část svého stvoření. Bez Boha není možné nic, ostatně myšlenka „bez-božnosti“ je sama nesmyslem či kontradikcí. Jsme – tak jako všechno – možní jen s Bohem. Každá menší moc Boží moc předpokládá.⁵⁸⁷

To, že tvůrčí proces nemá žádný začátek, připustil jako logickou možnost i Tomáš. Jeho jazyk však není dostatečně jasný. Pojem nejvyšší formy kreativity, která nic netvoří, je ovšem absurdní, a proto přiznat Bohu schopnost nedělat nic je sotva projevem Boží chvály nebo oslavy. Nic, říká Hartshorne, nelze namítnout proti myšlence Boha jako „zdroje“ vši moci nebo proti myšlence, že na Boží moci spolu se vším stvořením participujeme. Pokud se však Tomáš pokoušel vyjádřit pomocí těchto metafor totéž, co v souvislosti s Boží moci říká procesuální myšlení o svobodě, tak se mu to moc nezdařilo.⁵⁸⁸

Pokud jde o pojem Boží „dokonalosti“, tady je rozdíl, který už rozhodně není rétorický. V procesuální vizi není nic teologicky tak důležitého jako naše schopnost opravdu Bohu „sloužit“ zvyšováním estetického bohatství Božího poznání. Nazývat to „omezením“ Boží dokonalosti je proto nespornou chybou. Existují hodnoty, které prostě nemohou existovat společně. Žádná myslitelná dokonalost nemůže být ve všech dimenzích tou „nejvyšší možnou“. Formule „nejvyšší možné“ či „absolutní“ krásy není formulí, jejíž smysl by někdo byl schopen objasnit. Estetická dimenze hodnoty nemá žádné logicky možné maximum. To však podle Hartshorna stále ponechává nekonečný (nikoliv pouze konečný) předěl mezi Bohem a námi. Bůh se ideálním způsobem těší všem zatím uskutečněným estetickým

⁵⁸⁷ Tamtéž, 269.

⁵⁸⁸ Tamtéž, 270.

hodnotám. Těší se i z *našich* vnitřně zakoušených hodnot, *našich* radostí, *našich* estetických zážitků. Také ovšem trpí, když ve vztahu s námi prehenduje a okouší naše utrpení a bolesti. Jestliže se Clarke pokouší ukázat, že tento model ponechává Boha a svět v takové vzájemné provázanosti, že se všechna transcendence ztrácí, je to nepřesvědčivé.⁵⁸⁹

Hartshorne připomíná, že v Platónově myšlence kosmické duše obsahující kosmické tělo, s níž souhlasí, nejde o prostorové chápání vztahu. V procesuální metafyzice je naopak veškerý časoprostor vysvětlen pomocí ideje vztahů. Subjekty vztahů závisejí na svých objektech, ale Boha není třeba chápat jako singulární subjekt. Bůh je osoba, což znamená, že je analogický osobnostně uspořádané societě uskutečňujících se entit, dominantně vztažené k neosobní societě nižších entit. Platón věděl, že božské „tělo“ se od všech ostatních liší absolutním způsobem tím, že nemá žádné vnější prostředí. Bůh nás prehenduje a to znamená, že Boží přítomná realita (ne pouhá abstraktní existence) zahrnuje tu naši. Jestliže nás Bůh prehenduje, pak přítomná Boží skutečnost, která to činí, nemůže být popsána kompletně, kdybychom měli být vyloučeni.⁵⁹⁰

Pokud jde o čas, Hartshorne říká, že s Aristotelem rád souhlasí, že „věčné“ znamená „nutné“ a kontingentní znamená „ne věčné“. Ve věčnosti se nahodilosti nedějí. Mnoho by se dalo také namítnout proti myšlence „veškerého času“ jako nějakého kompletního celku a Hartshorna překvapuje, že Clarke v tom vidí pouze tajemství, a nikoliv beznadějnou svízel. Máme-li nyní pravdu, když říkáme, že Bůh zná všechny zítřejší události jako definitivní položky, pak je to pravdou *teď*, a ne věčně. Pravda o zítřejších událostech může platit jen tehdy, že když něco jako „zítřejší události“ existuje. Jsou-li však tyto věci někde „věčně“, pak jsou tak věčné, jako Bůh sám. „*Za pouze věčné*,“ říká Hartshorne, „pokládám to, co mají všechny časy a změny společné a odlišují Boží trvání (i Boží nesmrtelnost a nezrozenost,

⁵⁸⁹ Tamtéž, 270n.

⁵⁹⁰ Tamtéž, 272.

jakož i jedinečně adekvátní zachování hodnoty a reality jednou dosaženě) jak od pouhé věčnosti, tak od našeho způsobu časnosti. Připisovat Boží plné realitě *bezčasovost* znamená přidat pouze určitou negaci, a to takovou, která se zdá zcela rušit jakoukoli konkrétnost. Bezčasové mohou být jen abstraktní pravdy, jako pravdy aritmetiky.⁵⁹¹

Clarke ještě aktualizoval svůj pohled na možnosti dialogu mezi tradičním teismem tomistické ražby a procesuálním teismem ve studii *Filosofický přístup k Bohu*.⁵⁹² Nevyrovnává se tu přímo s Hartshornem, ale s procesuální filosofií jako takovou a uvádí některé interprety Whiteheada, kteří podle něho znamenají příslib většího sblížení. Sám některé své dřívější vývody modifikuje, především pokud jde o skutečnost Božího vztahu ke světu.⁵⁹³

⁵⁹¹ Tamtéž, 273.

⁵⁹² *The Philosophical Approach to God*, zvl. s. 91–150. Jde o důkladnou revizi Clarkovy starší studie „A New Look at the Immutability of God“, in: Robert J. Roth (ed.), *God Knowable and Unknowable*, New York 1973, 43–72.

⁵⁹³ Tamtéž, 147nn. Procesualisté by podle něho měli zase domyslet pojem kreativity tak, aby mohli recipovat Boží aktivní kauzální infuzi pro všechny konečné bytosti, bez níž je dynamické universum nesrozumitelné, a v důsledku toho i Boha jako jediného základního zdrojem každé entity, který netvoří z něčeho, tj. prioritu jednoho (či Jednoho) nad mnohým. Také by měli přijmout aktuálně existující nekonečnost božské skutečnosti, která už nemůže být kvalitativně ničím navýšena, i to, že Boží život je mimo naše měřitelné časové systémy. Měli by mít i adekvátní teorii individuálního já trvajících v čase a díky tomu i pojem autentické osobní nesmrtnosti, jež je podle autora neoddiskutovatelnou součástí autentické křesťanské tradice. Na původní verzi Clarkovy studie reagoval z procesualistů vstřícně whiteheadovský badatel Lewis S. Ford Vyslovil zde domněnku, že na základě rozlišení mezi Božím skutečným a intencionálním bytím lze při určité modifikaci použít Whiteheadovu metafyziku k reinterpetaci tomistického chápání *esse*. Vhodným nástrojem by mohl být právě pojem kreativity, která sama není žádnou entitou, ale má své partikulární instance. Whitehead má podle Forda také koncepty k ochraně Boží neměnnosti v základních attributech. Bůh v jeho pojetí je na rozdíl od Hartshornovy interpretace singulárním trvalým činem sjednocení, který do sebe pojímá všechny vynořující se entity. Jeho integrita je konstantní a může vše integrovat do svého ne-časového modelu smyslu a hodnoty. Tato integrace zachovává zájem klasického teismu na nezměnitelnosti Boží vůle a je tak základem pro dialog mezi klasickým a procesuálním teismem. (Srov. Lewis S. Ford, „The Immutable God and Father Clarke“, *New Scholasticism*, 49, [1975], 189–199. Srov též týž, Ford, Lewis S., „The Eternity of God and the Temporality of the World“, *Encounter* 36 [1975], 115–122.) S tím nesouhlasí hartshornovský badatel George Nordgulen, který se domnívá, že pro přiblížení se tomistům je vhodnější Hartshorne než Whitehead – více hájí Boží transcendenci. Nordgulen připomíná, že ve sporu týkajícího se „věčných objektů“ zastává Hartshorne názor, že jediným věčným objektem je Bůh ve svém abstraktním (absolutním) modu. Zde je Bůh věčný, nezávislý a bezpodmínečně nutný. Hartshornovo pojetí „možnosti“ se úspěšně vyrovnává jak s Boží transcendencí, tak se stvořením tvorů. (Srov. G. Nordgulen,

Je zřejmé, že k velkému sblížení dojít nemůže. Jak připomíná hartshornovský interpret Eugene Peters, klasická i novoklasická přirozená teologie se shodují v tom, že znalost světa je pro poznání a charakterizaci Boha nezadatelná. Vychází se z lidské zkušenosti a ta se adaptuje na Boha. Negativní teologie tu nestačí, protože ta žádnou pozitivní znalost neposkytuje. I k Božím atributům se tak dostáváme tím, že vycházíme ze znalostí o tvorstvu.⁵⁹⁴ Náboženská zkušenost Boží transcendence však vede k závěrům, že je to poznání neadekvátní. Proto se jedná jen o analogické reprezentace.⁵⁹⁵ K aplikaci pojmů vzatých z poznatků světa na Boží realitu nemůže docházet pouhou indukcí. Zde se však cesty rozcházejí. Tomáše vedou závěry o mezích našeho poznání Boží reality k výpůjčkám z klasického filosofického pojmosloví o absolutnu,⁵⁹⁶ které jsou s to vyjádřit Boží jedinečnost. Bůh musí být i mimo čas, protože časovost vychází z poznatků o tvorech, a tak se nemůže týkat Boha.⁵⁹⁷ Zde se Tomáš dostává do napětí se svou metodou vycházení od tvorstva k Bohu. Protože použité koncepty nelze ve světě demonstrovat, konstruuje superstrukturu, která je vůči stvoření v radikální diskontinuitě. To má i další důsledky: Bůh je prezentován jako prapříčina světa, ale Boží diskontinuita a transcendence činí z Božího kauzálního působení něco nepochopitelného. Ze zkušenosti o žádném kauzálním působení něčeho, co je neměnným čirým aktem a jednoduchou jednotou, nic nevíme. Tato diskontinuita Tomášovo tvrzení, že veškerý efekt preexistuje virtuálně ve své příčině,⁵⁹⁸ zpochybňuje. Zde je podle autora základní rozdíl mezi Akvinským a Hartshornem. Vycházení z poznatků ze světa mají oba přístupy společné, ale zatímco Tomášovou vášní je hledání toho, co nás

„Classical and Neo-Classical Theology: Toward a Rapprochement“, *Encounter* 44 [1984], 1–5)

⁵⁹⁴ ST I 13.1.

⁵⁹⁵ Eugene H., Peters, „Theology, Classical and Neo-Classical“, *Encounter* 44 (1983), 7.

⁵⁹⁶ Tamtéž, 9.

⁵⁹⁷ Tamtéž, 7.

⁵⁹⁸ ST I 4.2.

přesahuje,⁵⁹⁹ i za cenu rozchodu s náboženskou intuicí vyjádřenou v biblickém portrétu vztahu Boha a světa, Hartshornovou vášní je nalézat i v hlubině bytí odrazy lidského ducha. Ač se v tomto hledání nenechá žádnou partikulární náboženskou metaforikou vázat, protože vychází ze zkušenosti v její největší obecnosti, není s náboženskou intuicí židovsko-křesťanské provenience, již chtěl být práv i Tomáš, v žádném zásadním rozporu.

2. Hartshorne a Tillich

Hartshorne se ve snaze prosadit novoklasický teismus i v křesťanské teologii nemohl vyhnout Paulu Tillichovi, s nímž se znal se svého působení v Chicagu a s nímž jej pojilo i přesvědčení o příbuzenství teologie a filosofie. Tillichovo teologické i filosofické myšlení formovala debata o přirozené teologii a tradiční vymezení „naturalismu“ proti „supranaturalismu“.⁶⁰⁰ Takové dilema odmítal.⁶⁰¹ Místo dilematu přirozeného a nadpřirozeného je na místě dialog mezi filosofickými či kulturními tématy na straně jedné a náboženskými či teologickými pojmy (symboly) na straně druhé, dialog vedený metodou korelace (souvztažnosti) – vztahem, který má strukturu otázky a odpovědi. Na každou existenciální otázku musí existovat esenciální odpověď vycházející ze zjevení, a protože ona existenciální otázka je svého druhu „přirozenou teologií“, má ona esenciální odpověď primát. V tomto pojetí má přirozená teologie roli explikace univerzální platnosti evangelia. Společnou bází tohoto dialogu je ontologie. Ontologický přístup znamená, že když člověk objevuje sama sebe, objevuje i to, co je s ním identické tak, že jej to nekonečně přesahuje. Této korelaci jako svého druhu dialogu mezi filosofií a teologií je věnována jeho *Systematická teologie* (1951–1963), nepochybně vrchol

⁵⁹⁹ ST I 13.9.

⁶⁰⁰ O Tillichově teologii píše J. Štefan v *Karl Barth a ti druzí*, Brno 2005, 317–381. Viz též L. Brož, *Evangelium dnes*, Praha 1974, 26–31 a J. Smolík, *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha 1993, 73–78.

⁶⁰¹ P. Tillich, „Natürliche Religion und Offenbarungsreligion“, *Gesammelte Werke* VIII, Stuttgart 1970, 47–58.

celoživotního úsilí.⁶⁰² Odpovědností teologie je, aby vyjádřila pravdu křesťanského poselství a interpretovala ji pro každou novou generaci. Proto se stále pohybuje mezi dvěma póly, mezi věčnou pravdou svého základu a momentální situací, v níž má být tato věčná pravda přijata. Svůj obsah, podávaný jako odpověď na hlavní existenciální otázky moderní kultury, vyjadřuje náboženská víra pomocí náboženských symbolů, jiná řeč jí není vlastní. Pravý symbol se však vždy podílí na skutečnosti, kterou symbolizuje. Tak se stává nositelem zjevení, toho, co je ultimativní, co má poslední platnost. Otvírá dveře k těm dimenzím reality, které by jinak zůstaly skryty.

2.1. Tillichovo pojetí symbolu Bůh

První otázkou filosofie je ontologická otázka, otázka bytí – co to znamená „být“. S otázkou bytí souvisí i otázka nebytí, otázka konečnosti. Otázka po tom, co zachraňuje před nebytím (před ohrožením bytí), je otázka po tom, co je základem i mocí bytí. To se tak může stát i základem lidské odvahy k bytí. I když lidé to, co se jich bezprostředně týká, zakoušejí různě, ultimativním zájmem každého člověka může být jen to, co každý jeho konkrétní a konečný zájem přesahuje. Symbolickým výrazem pro základ všeho bytí a všeho smyslu, stojící v korelaci vůči moderně-kulturním výrazům existenciální otázky lidské konečnosti (otázky jak čelit destruktivním silám, které ohrožují integritu našich životů), je Tillichovi „Bůh“. Bůh v jeho systému není ani supranaturalisticky vyčleněn nade všechno bytí v hierarchii jsoucna, ani naturalisticky (panteisticky) obsažen ve všem bytí, aby s ním splýval v nerozlišené jednotě. Jeho vztah ke světu nemůže být proto přiměřeně vyjadřován v prostorových pojmech. Bůh je v hlubině bytí a zkušenosti jako její podmínka a zdroj její moci. V této hlubině však to, čeho je základem, nekonečně přesahuje. Člověk je k Bohu vztažen už tím, že je. Podle Tillicha není člověka, který by existoval bez vztahu k tomu, co má tuto ultimativní

⁶⁰² P. Tillich, *Systematic Theology* I-III, Chicago, 1967.

hodnotu. A ultimativním zájmem ve smyslu toho, co dává podstatu, smysl a tvůrčí odvahu všem funkcím lidského ducha, je náboženství. Lidstvo může své konečnosti uniknout intuicí nekonečného. Všechny deskripce nekonečného jsou však vyjádřeny v pojmech toho, co známe, v pojmech konečného. Avšak skutečnost, že vše konečné participuje co do svého bytí na Bytí, umožňuje analogické myšlení a mluvení o Bohu. Proto vše, co o Bohu můžeme říci, je nutně symbolické, krom tvrzení, že Bůh je „bytí samo“. Bůh má bytí a je bytí, ale není jsoucnem jako jiná jsoucná (a being). Takovým způsobem neexistuje. Jako základ a moc bytí je však odpovědí na bytí obecně: Vše, co je, má svůj původ a svou moc v Bohu jako *Bytí*. I toto tvrzení Tillich později modifikoval v tom smyslu, že nepodmíněné Bytí vposledku transcenduje i Boha náboženství a teologie, jelikož i zde je Bůh vyjádřen v podmíněných symbolech a konceptech.

2.2. Hartshorne versus Tillich

Hartshorne se Tillichovým teismem zabýval několikrát. Nejprve ve své stati v tillichovském sborníku z roku 1952, nazvané „Tillichova nauka o Bohu“. Zde konstatuje, že první díl Tillichovy *Systematické teologie* je velké dílo, a stručně je představuje: Jestliže je Bůh charakterizován jako to, co se nás bezpodmínečně týká, je to filosofické vyjádření biblického příkazu milování Boha. Dále lze podle Tilliche už říci jen to, že Bůh je „bytí samo“ nebo „moc bytí – při rezistenci ne-bytí“. Jiné popisy Boha jsou podle Tilliche symbolické.⁶⁰³ Bůh je „živý“ ne doslovně, ale jako základ všeho živého; jako základ však není jen „příčinou“ nebo „substancí“. Také to není „já“ odlučitelné od toho, co tímto „já“ není. Je „nadosobní“, jako „osobní“ je jen symbolizován. Není tím, kdo „existuje“ v časoprostoru a v kauzálním nexu.

Rozdíl proti tradici je podle Hartshorna v tom, že Bůh tu není *actus purus*. Bůh má svůj život a jeho bytí zahrnuje dění, „stávání se“. Tvoří sám sebe a do sebe samého pojímá i tvorstvo v jeho

⁶⁰³ Hartshorne, „Tillich's Doctrine of God“, in: Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (eds.), *The Theology of Paul Tillich*, New York 1952, 164.

časovosti.⁶⁰⁴ Polarity Božího symbolismu ruší tradiční absolutistické pojetí. Tillich tak svým způsobem patří vlastně mezi *bipolární* teisty. Není to však úplně koherentní či snadno uchopitelné pojetí.⁶⁰⁵

Nad pojmem „bezpodmínečnosti“ si podle Hartshorna už musíme klást otázky. Bůh, který je „bytí samo“, je totožný s realitou jako takovou a v této inkluzivitě je i předmětem náboženského zájmu. Je však inkluzivnost nějakého zájmu totéž jako jeho „bezpodmínečnost“? Jestliže Tillich říká, že nepodmíněné nemůže být podmíněné (nahodilé), je to něco, co v příkazu milování Boha není: Naše láska k Bohu je vždy nějak kontingentní, vždy je určena nějakými okolnostmi (Bůh mě nemusel vůbec zajímat, nebo jsem nemusel existovat). Vždy také zahrnuje (doslovně) nahodilého bližního.⁶⁰⁶ Proto je třeba rozlišit: (1) V Bohu jsou aspekty nepodmíněného (všechno konkrétní milování má něco společného); je tu něco, co zůstává. Je tu však i něco, co je adresováno jen „mně“ – a to není abstraktní a bezpodmínečné. Bez toho nemá „podmíněnost“, a proto ani „nepodmíněnost“, žádný teologický smysl.⁶⁰⁷ (2) Bezpodmínečnost je v *lásce* (láska je vždy „ano“, není to „ano, ale“). Bezpodmínečnost však není něco, co je s Bohem identické; týká se jen aspektu Boha.⁶⁰⁸ Tillich si je podle Hartshorna vědom, že filosofie bytí, která pokládá dění (becoming) za něco méněcenného, je v rozporu s whiteheadovskou procesuální filosofií, a snaží se být obojímu práv. Ve skutečnosti však nedokáže to obojí, „bytí“ a „dění“, udržet pohromadě. Podle Tillicheho je Whiteheadův Bůh jen „kreativním procesem přírody“. To je však stejně daleko od pravdy jako tvrzení, že Tillichovi jsou Bohem různá jsoucna světa. Bůh není totožný se světem, který zahrnuje, protože je ve svém konsekventním aspektu zhodnocením světa. To probíhá neustále a Bůh je tak kontinuálním

⁶⁰⁴ Tamtéž, 165. Tillich sám konstatuje, že to, co Hartshorne míní výrazem „kontingentní“, je totéž, co on sám vyjadřuje termínem „dynamičnost“ („dynamics“ – *Systematic Theology I*, 246).

⁶⁰⁵ Tamtéž, 166.

⁶⁰⁶ Tamtéž, 167.

⁶⁰⁷ Tamtéž, 167n.

⁶⁰⁸ Tamtéž, 168.

inspirátorem světa (jeho řádu i jeho novosti). Tento Boží pohyb zahrnuje vše fixní. Všechny procesy jsou tu zohledněny, ale Bůh s nimi není totožný. Proto však je procesem jen „symbolicky“, totiž analogicky.⁶⁰⁹

Hartshorne připomíná, že Tillich bere v ochranu mluvení o akcidentálních v Bohu, pokud to není míněno doslovně a není to pokus učinit Boha „konečným“ – závislým na tom, co není Bůh. Tillichovi je případem takové mluvy i Hartshornův pojem kontingence.⁶¹⁰ Tady je ovšem třeba vyjasnit, že se nejedná o teorii „konečného“ Boha, ale Boha bipolárního. Podle Tilliche se substancí (ve smyslu trvajících individuality) nelze zbavit. Procesuální metafyzika o trvajících individualitě mluví, avšak jen jako o abstrakci. Bůh nemůže být neměnnou substancí světa, má-li zůstat zachována svoboda Boží i svoboda Božích tvorů. Bůh je díky své prehenzi světa všezahrnující, aniž by pozbýval svobody.⁶¹¹ Rozdíl je i věčný: Tillich mluví o inkluzivním „bytí“, my mluvíme o reálně jsoucím, které se neustále proměňuje. Fixní je v Bohu struktura („stávání se“), ne substance.⁶¹²

Rozdíly jsou i v celé řadě dalších představ. Konkrétním problémem je pojem času: Může být jiný pro Boha a pro svět? Rozdíl je jistě v tom, že mluvíme o kreativní syntéze v Bohu. Minulé je tu zachováno spolu s novým. Bůh zachovává naše zkušenosti tak, jak my je nezachováváme. Bůh si je perfektně vědom nás; naše subjektivita zachycuje Boží věčnost jen deficitně. Podle Hartshorna jsou ovšem i u Tilliche signály ukazující tímto směrem: To, co je v čase pozitivní, je v Bohu.⁶¹³

2.2.1. Boží nepodmíněnost

Zato Boží vědoucečnost je pro Tilliche jen symbol a „duch“ je pro něho víc než vědění. Eminentní vědění je však, říká Hartshorne, vždy *duchovní záležitost*: Bůh zná tak, že i hodnotí, těší se z toho atd.

⁶⁰⁹ Tamtéž, 170.

⁶¹⁰ Tillich, *Systematic Theology* I, 246.

⁶¹¹ „Tillich's Doctrine of God“, 171.

⁶¹² Tamtéž, 172.

⁶¹³ Tamtéž, 173n.

Adekvátní poznání se neliší od adekvátní lásky (hodnocení druhého pro něho samého), a proto naše poznání je stejně neadekvátní jako naše milování.⁶¹⁴ S tím podle Hartshorna souvisí i Tillichův důraz na to, že Boží spiritualita nemá nic společného s konečností a podmíněností. Avšak úcta k nekonečnému či nepodmíněnému – co to je? Proč by podmíněné a konečné mělo být inferiorní? My máme nedostatek nekonečného i konečného. Slavit doslovnou nekonečnost by mohlo být druhem modlářství.⁶¹⁵ V procesuálním pojetí je nekonečné zahrnuté v konečném. Tillich to zřejmě nechápe, a proto interpretuje bipolaritu jako defektní a varuje před ní. Nedovede si představit doslovně nutné a doslovně kontingentní Boží tvoření. „Nutné“ však neznamená závislé na nějaké nadřazené nutnosti. Znamená to „bez možné alternativy“, ale v nekonečné vlastní svobodě a flexibilitě. Podle Tillicha je Bůh z podstaty tvořivý. S tím procesualita souhlasí. Bůh tvoří tím, že je sám sebou, ale nemusel proto stvořit *tento* svět.

Tillichovo tvrzení, že něco „přesahuje rozdíl mezi potenciálním a skutečným“, je podle Hartshorna nejasné. Není-li mezi obojím rozdíl v Bohu, pak není ani v ostatní realitě. Každý skutečný proces znamená obojí: minulá potencialita se stává přítomnou skutečností, budoucí skutečnost je potenciální.

Bůh je potencialita (veškerá logicky představitelná možnost) sama. Je doslovně nekonečný (neomezený konečností). Inkluzivní realita však není negativní a v tomto smyslu není nekonečná, ale konečná. Konečnost, říká Hartshorne, není absence něčeho, ale i přítomnost něčeho. Boží realita, která je ve svém celku relativní, konečná a kontingentní, může zahrnovat nejen to, co je konečné a relativní, ale i vše nerelativní, nekonečné a nekontingentní, protože negativní tvrzení týkající se zahrnutého nemusí být (na rozdíl od pozitivních tvrzení) aplikovatelná na toho, kdo je zahrnuje.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Tamtéž, 174n.

⁶¹⁵ Tamtéž, 175.

⁶¹⁶ Tamtéž, 179n.

Je v takovém pojatém teismu popřen rozdíl mezi Bohem a stvořením, jak se obává Tillich? Podle Hartshorna rozhodně ne. Bůh je jistě konečný jinak než my a ten rozdíl je esenciální. Jde však o rozdíl, který lze doslovně formulovat. Mluvíme tu o „kategoriální převaze“ (categorical supremacy). Obyčejnou převahu doslovně konstatovat nelze: zahrnuje faktické rozdíly, které se nedaří koncipovat. Lze například, ptá se Hartshorne, definovat či koncipovat Tillichovu převahu nade mnou ve znalosti dějin náboženství? Jistě ne. Ale Boží eminentní (princiální) převahu v této otázce lze konstatovat snadno: jeho poznání je přísně vzato zcela adekvátní. Právě to jej však činí konečným: Dějiny lidského náboženství mohly být jiné, a i Bůh zná tuto „jinakost“ jen jako možnost, ne jako skutečnost. Jako skutečné zná Bůh jen vše skutečné, a proto je jeho poznání v jistém smyslu omezené. Je to však omezenost, která – kromě toho, že zahrnuje všechnu neomezenou potencialitu – obepíná veškerou konečnost. To nedokáže žádná jiná konečnost, ani „universum“, protože toto universum (jestliže je odlišíme od Boha) nepředstavuje singulární zkušenost. Co my naopak dokážeme, je konstatovat či definovat Boží principiální konečnost jako jeho nutnou charakteristiku. Tajemstvím pro nás zůstává jen jeho neesenciální konečnost, která jej charakterizuje jako „našeho“ Boha. Máme do ní nepatrný přístup, takže můžeme říci, že náš Bůh zná nás a všechno, co my víme atd. Zde máme k dispozici jen symboly. V tom jsme, říká Hartshorne, s Tillichem zajedno. Právě tohoto Boha máme milovat – ne Boha „jako takového“. Bůh lidských existenciálních situací může být vždy popsán jen pomocí symbolů.⁶¹⁷

Bipolární způsob kontrastu mezi Bohem a vším ostatním lze vyjádřit pojmem absolutní souvztažnosti (relativity).⁶¹⁸ Bůh vše, co existuje, adekvátním způsobem vlastní. Není pouze nepodmíněný, nýbrž je i absolutně podmíněný atd. Jen Bůh adekvátně reflektuje vše, co nějak podmiňuje to, kým On je, i to, čím ono je. To

⁶¹⁷ Tamtéž, 181.

⁶¹⁸ Zde je na místě rozlišit mezi souvztažností jako relativitou (vztahovostí) a souvztažností jako korelací. Český výraz se hodí pro obojí.

neznamená, říká Hartshorne, že Bůh je (že je Bohem) jenom proto, že je i svět, který Bůh tímto způsobem vlastní. Boží moc je adekvátní jak k zajištění bytí (nějakého) světa, tak k vlastnění toho, čím konkrétní svět je. Ale to, jaký svět je, nezáleží jen na Boží moci a svobodě, ale i na našich rozhodnutích. Bůh je však inspiruje, a to s ohledem na možnosti, které jsou nám otevřeny.⁶¹⁹

Tillich odmítá synergismus – Boží a lidskou spolupráci na stejné úrovni. Znamená to, že naše jednání nepřispívá (při zachování onoho kategoriálního rozdílu, ale respektování kategoriální analogie) Bohu? Berďajev říká, že naše svoboda a tvorba obohacuje Boží život. Děláme to svobodně a pro Boha je to osudné, byť nelze mluvit o nějaké cizí síle, která ho nutí k této receptivitě vůči naší produkci. Taková je však podstata jeho vůle. Přijímá to, co je nabízeno. V detailech to jím určeno není. I pro Boha tak vznikají nahodilosti. Kategoriální nadřazenost však zůstává i zde: Jen Bůh může být obohacen doslovně všemi hodnotami, které jsou kde uskutečněny; o nás lidech to neplatí. Nicméně jsme to my (svět), kdo rozhoduje o tom, co je uskutečněno. I potom ovšem není v Bohu nic, co by samo nebylo „z Boha“, co by mohlo vzniknout bez něho. Boží nutnost a věčnost se však věci, které jsou Bohu nabízeny, netýká. Boží svoboda je ovlivňuje, ale nedeterminuje. Boží svoboda není omezena ničím cizím, omezuje ji však Boží tvorstvo (samo reagující na projevy Boží svobody). V tom, říká Hartshorne, se s Tillichem shodujeme. Svoboda, která respektuje svobodu jiných (která je láskou), umožňuje vzájemné ovlivnění a je klíčem k interakci a příčinnosti. Láska či participace je také klíčem k jednotě v různosti.⁶²⁰

Může být Bůh předmětem poznání? Předmětem poznání, říká Hartshorne, je cokoliv, čeho si jsme vědomi (tedy i jiný subjekt – a každý předmět-objekt je buď abstrakce, nebo jiný subjekt či subjekty), ale tím se nestává předmětem ve smyslu pouhé „věci“. Totéž platí i o poznání Boha; jako objekt našeho poznání se nestává

⁶¹⁹ „Tillich's Doctrine of God“, 183.

⁶²⁰ Tamtéž, 183n.

něčím inferiorním. Když se stává *naším* Bohem, když nás poznává, je s námi ve vztahu. Protože jsme objekty Božího poznání, ví také o našem poznání sebe sama. Iluze, že objekt znamená „pouhý objekt“ (něco menšího než „duch“), vzniká tím, že naše vědomí si čehokoliv je deficitní: nedokážeme si být plně vědomi osob jako takových a jejich duchovnost redukuje. To však je náš problém a není to nic, co inherentně patří k faktu „být poznán“. Poznání je z principu milováním – participací na tom, co je jiné. Absolutní (kategoriální) instanci má v Bohu; my jsme jej schopni jen nepatrné míře.⁶²¹

Problém „světa“, říká Hartshorne, spočívá v tom, že svět stojí v kontrastu k našemu já, protože jej nemáme jako Bůh – neparticipujeme na něm v plnosti, není to pro nás „komunita“ tak jako pro Boha.⁶²² Tillich se k bipolaritě blíží, když říká, že polarita je v Bohu bez „napětí“ a přitom není „zrušena“.⁶²³ Kazí to však, když vzápětí tvrdí, že ony póly jsou „absolutně identické“. Co koherentního by to mohlo znamenat? Schopnost harmonizace je jedna věc, identita (ne-polarita) je druhá věc. Mluvit o polarizaci ve smyslu něčeho „překonaného“ je pouhá rétorika. Pro Tillicha to, že Bůh není ani *jen* aktuální, ani *jen* potenciální, znamená, že není (doslovně) ani jedním, ani druhým. Měl by však místo „doslovně“ říkat „pouze“. Každá jsoucnost obsahuje skutečné i potenciální. Když Tillich říká, že „bytí samo“ není ani abstraktní, ani konkrétní, je to legitimní jen za předpokladu, že to znamená, že není *výlučně* ani jedním, ani druhým. Jinak by se nemohlo jednat vůbec o entitu, o níž by bylo lze cokoliv tvrdit. Lze souhlasit, že Boží sebe-přesahování není v rozporu s jeho zůstáváním sebou samým: Je-li Bůh „proces sám“, pak žádné jeho stadium nepřestává vyjadřovat jeho formu. To však neznámá, že v Bohu nedochází ke změně. Bůh je vždy sám sebou, ale teď ve spojení s tímto stavem světa, jindy s oním. Identita nabytá změnou je aspektem života, nikoliv jeho totalitou. To, jak Bůh aktuálně je, je optimální jen z hlediska jeho podstaty. Bůh je vždy vše-vědoucí, ale

⁶²¹ Tamtéž, 184n.

⁶²² Tamtéž, 185n.

⁶²³ Tillich, *Systematic Theology* I, 150, 156.

žádný obsah tohoto vědění není maximální, žádná aktuální (od obsahu odvozená) syntéza dat není maximální. Jde jen o to, že Bohu se nikdo a nic nevyrovná.⁶²⁴

Hartshorne souhlasí s Tillichem, že je lépe je nemluvit o tom, že „Bůh se stává“ (becoming God), to by předtím nebo potom nemusel být, nebo by musel být veskrze akcidentální, zcela vystavený tomu, co bude. Jestliže však i obyčejné věci mohou být identické se sebou v rámci změny, proč ne eminentní identita, jež je bez možnosti začátku nebo konce? Tak se to má s Božím procesem, který zahrnuje jiné procesy, ač s nimi není identický, nebo s tím, co Tillich nazývá Božím Živodem.⁶²⁵

2.2.2. Boží neexistence

Tillichovo tvrzení, že Bůh „neexistuje“,⁶²⁶ a to ani symbolicky, Hartshorna naopak zaráží a je mu příležitostí k lekci o rozdílu esence a existence v novoklasickém teismu. Ano, *naše* existence je závislá na nahodilostech a vhodnosti prostředí. *Takto* Bůh neexistuje. Proč však existovat znamená „existovat tak jako my“? Takto Bůh ani „nežije“. Znamená to, že nežije? A je snad žití obecnější kategorie než existování? Tomisté, jak Tillich sám ukazuje, ztotožnili podstatu a existenci. To byl problém, neboť ve filosofii pouhého bytí je Boží existence či esence Bohem v jeho totální jsoucnosti (actuality). V procesuálním myšlení je sice individuální existence a esence v jistém smyslu totéž, avšak existence a skutečnost (actuality) není totéž. Esence člověka ovšem nahodilost a různá omezení zahrnuje. Proč by však nemohla být esence, která nahodilosti existence, jako je zrození nebo smrt (na rozdíl od nahodilostí své konkrétní skutečnosti), vylučuje? Nelze-li si nic takového představit, pak si nelze představit ani nějaký eminentní a nezpochybnitelný Život.⁶²⁷ Existující nemusí být konečné. Existovat znamená se nějakým způsobem (odpovídajícím esenci dané entity) realizovat. V takto pojaté

⁶²⁴ „Tillich's Doctrine of God“, 186.

⁶²⁵ Tamtéž, 187.

⁶²⁶ Tillich, *Systematic Theology I*, 74.

⁶²⁷ Tamtéž, 188n.

existenci má konečnost právě jen ono konkrétní uskutečnění (actuality). Bůh je díky nekonečné moci svého dění nekonečně flexibilní, pokud jde o ona konkrétní uskutečnění svého božství. Nekonečnost je aspektem konečného (tak jako negativní je aspektem pozitivního) a Bůh proto není prostě „ten nekonečný“. Již Řekové, říká Hartshorne, věděli, že nekonečnost je prázdnota.⁶²⁸ Pokud se Tillich domnívá, že existence předpokládá lokalizaci v časoprostoru, tak tu zase platí: Ano, naše existence to předpokládá. Ale v Božím případě je i prostor tím, co může být právě tak eminentní jako proces: Být v prostoru znamená mít bližní – a není snad Bůh oním bližním, který je ve vztahu ke všem věcem? To jej vysvobozuje od omezení „prostorovosti“: Být bližním všech každé takové omezení vylučuje.⁶²⁹

Proklamovaná mnohovýznamnost základních pojmů nemusí podle Hartshorna znamenat, že doslovně platí jen o obyčejných věcech, o Bohu pak pouze symbolicky. Někteří (i Berďajev) tvrdí, že deskripcím Boha může rozumět jen mystik, a proto kategorie racionální metafyziky nelze na Boží realitu aplikovat. Ale jestliže čistě sekulární (nenáboženská) metafyzika neexistuje, jak tvrdí i Tillich, a všichni filosofové jsou latentní mystikové, neodkazují metafyzické kategorie ze samé podstaty k Bohu? A není snad Bůh tím, kdo na rozdíl od nás, pouze hádajících, (doslovně) *ví*? My sebe i všechno ostatní spíš neznáme, než známe. Nebo jsme to my, kdo doslovně „spolucítí“ pocity jiných? Nejsou naše sympatie vždy nějak oslabené, částečné, iluzorní? Není doslovná sympatie myslitelná právě jen v Božím případě?⁶³⁰ Tillich říká, že Bůh symbolicky „trpí“ spolu s námi. Co to je? ptá se Hartshorne a odpovídá: Ano, tady tase platí, že nepochybně netrpí tak jako my. Stejně tak se ovšem neraduje jako my. Určitě netrpí strachem z vlastní destrukce či degradace. Také se neraduje z toho, že z ohrožení něčím takovým unikl. Ale v nějakém smyslu – díky své sympatii k nám – přesto trpí a raduje se.⁶³¹ Užíváme tu

⁶²⁸ Tamtéž, 189.

⁶²⁹ Tamtéž, 189.

⁶³⁰ Tamtéž, 191.

⁶³¹ Tamtéž, 191.

pochopitelně jen analogii. Ale když Tillich říká, že Bůh netrpí ve své nekonečnosti, nýbrž jen jako základ všeho konečného – je to lepší? Jako absolutně nekonečný, univerzální, ultimativní základ s ohledem na svět netrpí ani se neraduje, protože v tomto svém aspektu je čistou potencialitou toho obojího. Jako partikulární základ každého okamžiku procesu však Bůh jako eminentní konečná skutečnost zahrnující všechna předchozí uskutečnění svých (konečných) tvorů spolu s nimi všechno prožívá. Zde není žádná distinkce namístě.⁶³² Lze však souhlasit, že v jistém smyslu je Boží radost konečná, zatímco jeho lítost ne. To proto, že elementem každého jeho stavu je prožívání absolutní dokonalosti své esenciální božské přirozenosti, což je element absolutně krásný (do té míry, jak abstraktní princip či struktura může něčím takovým být), a že základní kvalitou každé zkušenosti je satisfakce. Bohu odpovídá eminentní a všezahrnující radost bez možnosti selhání. Je si ovšem na druhé straně plně vědom nouze a strastí svých tvorů.⁶³³

Tillich, říká Hartshorne, se obává, že Bůh procesuální filosofie není dostatečně mocný a jeho prozřetelnost není adekvátní. Dobrá teologie však nereaguje na tragédii světa tvrzením, že existuje absolutní záruka, že se vše dříve nebo později obrátí k dobrému. Což nestačí, že je tu Boží syntéza, která si zaslouží všechnu naši lásku, která neustále osvobozuje a která chrání vše, co díky této svobodě a lásce realizujeme? Třeba ani Tillichovi nejde o nic jiného.⁶³⁴ Když ovšem tvrdí, že Bůh není bytost (ani ta nejvyšší), tak jen hádáme, co to asi znamená. Jistě, Bůh není jednou z bytostí, ale Bytostí – univerzálně relevantní pro vše, co je, a proto stejně univerzální jako individuální. Podle Hartshorna lze také argumentovat, že analýzou pojmu univerzálního „bytí o sobě“ dojdeme k pojmu individuální bytosti, jež díky své univerzální relevanci může být jen onou Nejvyšší bytostí, bezkonkurenčně nejvyšší nejen fakticky, ale i nutně. Lze to pojednat i opačně a skončit u pojmu univerzálního Bytí (Procesu).

⁶³² Tamtéž, 191.

⁶³³ Tamtéž, 191n.

⁶³⁴ Tamtéž, 192.

Proto není na místě stavět jedno proti druhému – a Hartshorne říká, že si není jist, jestli o něco takového Tillichovi jde.⁶³⁵

Hartshorne končí svůj rozbor příkladem Tillichovy argumentace pro „nedoslovnou“ doktrínu „Božího procesu“: Pokud v Bohu není rozdíl mezi skutečným a potenciálním, není ani žádné nebezpečí, že by „říše podstat“ ustavila nějakou duplicitní realitu – a tím je ontologický problém vyřešen. Jistě, odpovídá Hartshorne, v noci, kdy jsou všechny krávy černé a všechny myslitelné rozdíly mizí, žádné modely vztahů nevidíme. Co se tím však řeší? Pozitivním řešením celého problému je ztotožnění konkrétní skutečnosti s určitostí, protože neuskutečněné esence a možnosti jsou vždy víceméně obecné a neurčité. Jen existující lidé mají svou zcela určitou povahovou individualitu. Uskutečněné potence však konkrétní skutečnost neduplikují: *Jsou* touto skutečností. Ta však i tak zůstává nahodilá – před ní tu nebylo nic tohoto druhu a této míry určitosti a nic ji také v předchozích situacích (nebo na věčnosti) neimplikovalo. To je podle Hartshorna skutečným řešením problému duplicity, ne onen příklad, který uvádí Tillich.⁶³⁶

Hartshorne nakonec celou svou kritiku shrnuje do osmi otázek týkajících se vztahu symbolického a doslovného mluvení o Bohu, myšlenky Božího času, pojmu bezpodmínečnosti, vztahu konečnosti a nekonečnosti a přijetí či nepřijetí principu procesu. Na závěr svého příspěvku Hartshorne prohlašuje, že velikost Tillichova díla s odpovědí na tyto otázky nestojí a nepadá. Ač Tillich podle Hartshorna není vždy ve všem jasný či koherentní, je vnímavý, hluboký, komplexní, čestný, vzdělaný a stimulující.⁶³⁷ Jeho psaní je velmi čtivé. Hartshorne chce proto skončit tím, čím začal, vyjádřením vděčnosti za Tillichovu moudrost, s níž se při studiu jeho díla či v komunikaci s ním setkával.

⁶³⁵ Tamtéž, 192n.

⁶³⁶ Tamtéž, 193n.

⁶³⁷ Tamtéž, 195.

2.3. Tillich versus Hartshorne

Tillichova odpověď Hartshornovi je součástí jeho odezvy na všechny příspěvky ve sborníku, Hartshornovi je tu však věnována největší pozornost.⁶³⁸ Tillich se nejprve omlouvá za možnou nedostatečnou přesnost či konzistentnost svých tvrzení,⁶³⁹ domnívá se ovšem, že v tom základním se vyjádřil dostatečně jasně. „Bezpodmínečnost“ znamená přesahování oblasti konečného, nikoliv vyloučení veškeré konečnosti.⁶⁴⁰ Tillich souhlasí s Hartshornem, že v jistém, byť omezeném smyslu na všem skutečném participujeme a že v absolutním smyslu pro nás není objektem nic.⁶⁴¹ Všechno tvrzení není symbolické – to by ten výraz neměl smysl. Co podle Tilliche implikuje nutnost užití náboženské symboliky, je nesymbolické tvrzení, že Bůh je bytí samo, a proto strukturu subjekt-objekt přesahuje. Diskuse o nesymbolickém smyslu esenciálních tvrzení o Bohu, na kterém Hartshorne trvá, by zabrala moc místa a Tillich se proto chce omezit na metodologickou poznámku k otázce, zda je správné neoznačovat Boha v doslovném smyslu jako „osobu“, a k tvrzení, že „metafyzické kategorie odkazují ze své podstaty k Bohu“. Jádrem tohoto argumentu je podle Tilliche princip *analogie entis* v obráceném gardu, totiž že to, co je u člověka nedokonalé, je v případě Boha dokonalé, a proto pojmy jako osoba mají své plné uskutečnění v Bohu a jen neúplné a odvozené v člověku. Tillich říká, že nepopírá, že je-li Bůh „bytí samo“, musí struktura bytí z podstaty kořenit v Bohu a všechny kategorie bytí v něm mít své dokonalé uskutečnění. Ale toto dokonalé uskutečnění je vždy zároveň negací těchto kategorií jako protichůdných či kvalitativně odlišných. V tomto smyslu je má podle něho klasická nauka, že všechny božské atributy jsou v Bohu identické, pravdu. V tom případě pak ovšem zbývá jen symbolický

⁶³⁸ Tillich, „Reply to Interpretation and Criticism“, in: *The Theology of Paul Tillich*, 329–349.

⁶³⁹ V té souvislosti říká: „Jednou jsem jednomu logickému pozitivistovi řekl, ať sedí na mé přednášce a zdvihne prst, kde nějaké tvrzení postrádá racionalitu. Odmítl se slovy: »Musel bych mít prst stále nahoře«“. (Tamtéž, 330).

⁶⁴⁰ Tamtéž, 331.

⁶⁴¹ Tamtéž, 332.

charakter těchto atributů. *Via eminentiae*, kterou užívá Hartshorne, musí být podle Tillicha vyvážena uplatněním *via negationis*. Jednotu těchto postupů či metod představuje právě *via symbolica*. To znamená, že když řekneme, že Bůh je osobní eminentním (absolutně dokonalým) způsobem, pak je třeba dodat, že právě toto tvrzení implikuje negaci Boží personality – pojetí Boha jako osoby). Neboli, vzata společně potvrzují obě tvrzení, že v případě Boha má atribut „personality“ symbolický charakter.⁶⁴² Tillich v té souvislosti připomíná, že je nesprávné mluvit o „pouhém symbolu“, neboť pravý symbol znamená vždy participaci na tom, co je symbolizováno.⁶⁴³

Tillich pak stručně odpovídá na některé otázky ze závěru Hartshornovy statě. Pokud jde o tvrzení, že „proces sám“ je lepší charakteristikou Boha než „bytí samo“, říká, že ho zatím žádná kritika výrazu *esse ipsum* jako prvního tvrzení o Bohu nepřesvědčila, že ho lze vynechat nebo nahradit. Bytí jako negace možného nebytí je základní kognitivní postoj, který každou další charakteristiku bytí v logické důstojnosti předchází. Tillich říká, že se nebrání procesuálnímu chápání myšlenky „bytí samého“, neboť idea živého Boha je protikladem aristotelsko-tomistické nauky o Bohu jako „čiré skutečnosti“. Nejprve však musí být postulováno „bytí *qua* bytí“. „Jestliže tvrdím,“ říká Tillich, „že v Bohu je konkrétní skutečnost i potencialita, míním tím, že tu nejsou separovány jako v případě konečných bytostí. Je-li tomu tak, pak nejde o výrazy užívané ve smyslu tvořeném zkušeností a reflexí; jsou užívány analogicky či symbolicky.“⁶⁴⁴ Totéž platí podle Tillicha o podstatě a existenci. Hartshorne sice souhlasí, že Bůh neexistuje jako fakt, ale když pak mluví o Boží existenci či neexistenci, týká se to jeho faktické existence. „V takovém případě pokládám tvrzení o Boží existenci za rouhavé. Pokud je Boží existence míněna v jednotě s jeho podstatou, mohu takové pojetí na Boží život aplikovat – ovšem zase jen

⁶⁴² Tamtéž, 334.

⁶⁴³ Tamtéž, 334n.

⁶⁴⁴ Tamtéž, 339.

analogicky nebo symbolicky.“⁶⁴⁵ Tillich dále říká, že pojem „věčnosti“ chápe jako „dynamickou jednotu časových modů a okamžiků, které jsou v empirickém čase od sebe odděleny“.⁶⁴⁶ Postulát a současná negace konečnosti v procesu Božího života musí podle Tillicha zahrnout i postulát a negaci času jako jedné z kategorií této konečnosti. Ta negace však v opět dělá z onoho postulátu symbol. „Já opravdu nevím,“ říká Tillich, „čím jsou v základu bytí minulost a budoucnost, vím jen, že v něm nějak koření.“ Pokud jde o pojmy „bezpodmínečného“, „absolutního“, „nekonečného“ atd. a jejich aplikace pro Boží realitu a o možnosti mluvit o Boží konečnosti jako doslovně jedinečné, Tillich připomíná, že ony výrazy ve svém mluvení o Bohu už dlouho neužívá. Mluví pouze o bezpodmínečném či ultimativním nebo nekonečném „zájmu“, což je existenciální výrazivo. Zde mluvení o „bezvýhradním“ namísto „bezpodmínečného“ nepomáhá. Podle Tillicha vychází Hartshornův odpor k „bezpodmínečnému“ z jeho přesvědčení, že dějinná podmíněnost tvorstva podmiňuje v určitém ohledu Boha a opravňuje mluvení o jeho konečnosti: „Můj odpor vůči této nauce (ne vůči postulátu konečnosti v Bohu) koření v neodolatelném dojmu z Božího majestátu, jak jej dosvědčuje klasická víra. Ta činí z každé strukturální závislosti Boha na něčem kontingentním něco, co nemohu přijmout.“⁶⁴⁷ Oprávněný náboženský zájem Hartshornova pojmu Boží konečnosti je podle Tillicha lépe ošetřen Lutherovým symbolickým vyjádřením, že ono nesnesitelné „holé absolutno“ se pro nás umenšilo v Kristu. V takové formulaci je podle něho zachována Boží bezpodmínečná svoboda navzdory jeho participaci na konečném. „Přes tyto rozdíly,“ uzavírá Tillich, „cítím velkou přízeň vůči filosofii náboženství, již reprezentuje Hartshorne.“⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Tamtéž.

⁶⁴⁶ Tamtéž, 340.

⁶⁴⁷ Tamtéž.

⁶⁴⁸ Tamtéž.

2.4. Znovu Hartshorne: Bůh a naše řeč

Hartshorne se na adresu Tillichova teismu vyjádřil ještě několikrát a mnohé z toho je vlastně komentářem Tillichových odpovědí na ony závěrečné otázky, které se v jeho stati v tillichovském sborníku sledovaného problému týkaly. Nejčastěji se vrací k Tillichovu přesvědčení, že náboženské myšlení musí být z největší části nedoslovné a že jediným doslovným popisem Boží reality je, že Bůh je „bytí samo“. To je podle Hartshorna teze, která je otevřena různým interpretacím. Tillich ji nevyložil dost jasně a později ji začal i odmítat.⁶⁴⁹ Soustředěnou pozornost věnuje Hartshorne Tillichovi v článku „Tillich a neteologický význam teologických termínů“ z roku 1966. Tillicha tu charakterizuje jako jednoho z nejtvůřivějších přispěvatelů k metafyzické teorii v první polovině dvacátého století, jednoho z těch, kdo si uvědomili, že klasické formy teismu a panteismu nevyhovují a že tradiční kategorie jako substance, příčina, věčnost, absolutnost atd. jsou pro potřeby teologie a filosofie náboženství neadekvátní. Tillich podle Hartshorna také nahlédl, že kategorie kontrastu – konečný-nekonečný, časový-věčný, relativní-absolutní – nelze při úvaze o Bohu prostě vyloučit, že bez metafyziky se neobejdeme. Tillich právem zamítl myšlenku Boha jako naprosto nezávislé příčiny, jež má ve světě svůj zcela vnější účinek. Takový svět by nijak nepřispíval Božímu životu a z myšlenky Boží lásky by nezbylo vůbec nic.⁶⁵⁰ Svět není v jeho pohledu Bohu ani vnější, ani (v panteistickém smyslu) vnitřní. Aby se vyhnul nesnázím tradičního teismu, pokouší se podat teorii pouhé symbolické funkce všech

⁶⁴⁹ V úvodu k druhému dílu své systematiky Tillich říká, že jediným nesymbolickým tvrzením o Bohu, je, že „vše, co o Bohu říkáme, je symbolické“ (*Systematic Theology* II, 9).

⁶⁵⁰ „Tillich and the Nontheological Meaning of Theological Terms“, 674n. Hartshorne v té souvislosti souhlasně cituje Tillichovy závěry o vztahu Boha a světa ze třetího dílu *Systematické teologie*: „Proces světa pro Boha něco znamená. Bůh od něj není oddělen jako nějaká soběstačná entita, která z pouhého rozmaru tvoří, co ji napadne, zachraňuje, co ji napadne. Věčný čin stvoření je motivován láskou, která své naplnění nalézá v druhém – v tom, co lásku může přijmout i odmítnout. ... Svět, který by byl pro Boha jen vnější, a nikoliv též vnitřní, by vposledku byl jen božskou hrou, jež pro Boha nemá žádný podstatný význam. To rozhodně není biblický pohled, který mnohým způsobem zdůrazňuje Boží nekonečný zájem o jeho stvoření.“ (*Systematic Theology* III, 422).

popisů Boha.⁶⁵¹ S tím ovšem Hartshorne nesouhlasí, a proto znovu vysvětluje své pojetí symbolu.

Podle Hartshorna je jasné, že mnohá tradiční označení Boha symbolická jsou (vládce, pastýř, otec atd.). Avšak tyto výrazy jsou logicky v jiné třídě než ony čistě abstraktní kategorie jako nutný-kontingentní, absolutní-relativní, nekonečný-konečný, neproměnný-proměnný, potenciální-aktuální. To jsou výrazy, které nemají jiný než doslovný význam. Lze je pro něco použít nebo nepoužít, ale žádná třetí možnost (symbolické použití) neexistuje. Když něco není doslovně nutné, tak to je doslovně kontingentní.⁶⁵² Tady funguje zákon „vyloučeného třetího“ (Excluded Middle). Buď Bůh nemůže tím, čím je, nebýt, anebo může být v nějakém ohledu jiný. Když řekneme: Symbolicky by mohl být jiný, ale doslovně ne, nedává to smysl. V abstraktních kategoriích kontrastní povahy je jeden pól kontrastu jedinou alternativou toho druhého. Neboli, když někdo není doslovně „otcem“, zůstává tu spousta možností, které spolu nemusí mít vůbec nic společného. Avšak nebýt nutný znamená prostě být kontingentní. Tillich se podle Hartshorna právem staví proti hlavním klasickým alternativám, ale nesouhlasí, že by „úkryt za stěnou symboliky“ byl to jediné, co nám zbývá. Podle Tilliche musí být Bůh „za“ kategoriemi kontrastu, musí zůstat svobodný od „napětí“, které mezi nimi je. Ale i toto je podle Hartshorna jen symbolika, kterou nelze brát doslovně, protože kombinuje prostorovou metaforu s dramaturgií abstrakcí, jako by nutnost nějak zápasila s kontingencí o prestiž, nebo jako by univerzalita byla v roztržce s partikularitou.

Problém je podle Hartshorna v Tillichově neschopnosti přijmout zákony současné (analytické) filosofie: Neužívej běžné výrazy ve zvláštním významu, dokud sis nedal práci pochopit, co znamená jejich běžný význam a v jakém vztahu je k onomu zvláštnímu.⁶⁵³ Jako příklad kontrastních metafyzických kategorií, které by chtěl mít Tillich v případě Boha za překonané, lze vzít kontrast nutného a

⁶⁵¹ Tamtéž, 676.

⁶⁵² Tamtéž.

⁶⁵³ Tamtéž, 677.

kontingentního. Podle modální logiky je kontingentní tím, co je inkluzivní, zatímco nutné je z principu parciální, protože je to abstrakce. Učinit z Boha „nutné bytí“ tak znamená učinit z něj pouhou abstrakci. To nemá nic společného se symbolikou, zde jde o doslovnou pravdu logiky kategoriálních pojmů. Bůh ve své totalitě (as a whole) může být doslovně kontingentní, zároveň však – v určitém abstraktním aspektu – doslovně nutný. Taková jsou pravidla modální logiky.⁶⁵⁴

S kontrastem univerzality a partikularity je to podle Hartshorna podobné. Tillich trvá na tom, že Bůh není partikulárně existující individuum, ale „bytí samo“. Znamená to, že je bytím jako takovým, univerzálním bytím? Jestliže ne, v čem se liší? Obyčejná individua jsou instancí bytí, nikoliv bytím jako takovým, a Hartshorne souhlasí s Tillichem, že v tomto smyslu Bůh existujícím individuem není. Není partikulárním jedincem v „silném smyslu“ výrazu partikulární, označujícím čistě arbitrární instanci univerzálního. Bůh však je „univerzálním jedincem“ – je vskutku jedincem a přitom není méně univerzální než bytí samo. Zde pak lze s určitou nadsázkou říci, že v Bohu je odstraněno napětí, které mezi těmito kontrastními výrazy normálně existuje.⁶⁵⁵ Avšak i když v Bohu univerzalita a individualita „jedno jsou“, neznamená to, že Boží univerzalita nemá žádný doslovný protiklad. Tímto kontrastem je partikularita, která neznamená individualitu, ale aktuální stav.⁶⁵⁶ Být Bohem je nesrovnatelně víc než božsky zakoušet aktuální stav světa, neboť být Bohem je kompatibilní se zkoušením/poznáním jakéhokoli konkrétně existujícího světa (či jeho nepoznáním – pokud neexistuje). V Bohu je tak kontrast univerzálního a partikulárního nejen zachován, ale i nekonečně rozšířen. Z neomezené kapacity vědoucnosti to jasně vyplývá.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ Tamtéž, 680.

⁶⁵⁵ Tamtéž, 680n.

⁶⁵⁶ Tamtéž, 681n.

⁶⁵⁷ Tamtéž, 682.

Hartshorne se pak ještě vrací k Tillichovu vetu na Boží „existenci“ a k jeho částečné obhajobě „negativní teologie“ a konstatuje, že obojí je dáno tím, že Tillich existenci definuje tak, že jiné než její obyčejné případy vylučuje. Měl by však vzít v úvahu její aplikace na univerzální případy. Obyčejná individua existují jen v určitém, pro ně vhodném světě – jinak ne. Bůh se však z principu adaptuje na vše, a proto existuje v každém myslitelném případě. Každý možný svět je Boží svět. Tillich se podle Hartshorna drží tradice a má na mysli ten mimořádný případ existování v interakci s jinými, který je negativní či nulový: Bůh v jeho pohledu doslovně „neexistuje“ ve smyslu interakce s jinými vůbec. V našem pojetí Bůh doslovně existuje v onom mimořádném a jedinečném smyslu, že se – náležitým způsobem – vztahuje ke všemu a ke všem, zatímco obyčejné bytosti existují tak, že se – více či méně náležitě – vztahují jen k něčemu. Neboli, říká Hartshorne, negativní teologie rozhodně není jediným a ani nejlepším způsobem jak odlišit Boha od všeho ostatního. Lepší je mluvit o univerzální nezávislosti a univerzální závislosti, univerzálním ovlivňování a univerzálním přijetí vlivu, o univerzálním poznání a univerzální poznatelnosti, protože Bůh je v nějakém smyslu objektem všech subjektů.⁶⁵⁸ „Udělal jsem tím z Boha objekt?“ ptá se Hartshorne „Nikoliv, pouze jsem v předmětném smyslu mluvil o *pojmu* Boha. Nebo, jinak řečeno, jsem mluvil o pouhé Boží existenci a jejích rysech coby předmětu, nikoliv však o Bohu v jeho plnosti. Žádný jedinec nemůže být vyčerpávajícím způsobem pojednán skrze pojmy, natož Bůh. Žádný živý jedinec také nemůže být chápán jako pouhý objekt; každý se totiž neustále realizuje v konkrétní formě, kterou lze »objektivizovat«, až když je minulostí. O to spíše uniká každé definici Boží partikularita. Ani náboženskou dimenzi myšlení o Bohu, náš vztah k Bohu, nelze vystihnout pouze pojmy. Každý z nás

⁶⁵⁸ Tamtéž.

je jedinečný a každý okamžik našeho života je jedinečný a bohatší než jakákoli »podstata« či konceptualizovatelná kvalita.“⁶⁵⁹

Hartshorne se také domnívá, že Tillichovo tvrzení, že teologie odpovídá na otázky filosofie, lze nahradit otevřenějším pohledem: Pokud se sekulární metafyzika nemíjí se svým úkolem, stává se „přirozenou teologií“, neboť všechna apriorní pravda o existenci je implikována apriorní nutností *božské* existence. Nic ve světě není nutné než to, že je to Boží svět. Proto i zjevení, pokud něco takového existuje, poskytuje v kostce metafyzické pravdy. To, zda sekulární svět může ony pravdy vygenerovat ze svých vlastních zdrojů, ponechává Hartshorne otevřené. Pouhou ideu Boha podle jeho přesvědčení jistě vygenerovat může, protože ta vychází ze všech obecných kategorií automaticky. „Tillich,“ říká, „by snad souhlasil, že ontologický argument vylučuje, že by víra v Boha mohla být falešná v nějakém jiném smyslu než v tom, že by se ukázala jako absurdní či nemožná. Abychom si mohli být jisti, že absurdní není, že má smysl, potřebujeme nejspíš víru či zjevení. Ale přinejmenším jsme osvobozeni – a zde souhlasím s Tillichem absolutně – od hledání ‚faktů‘, které potvrzují či popírají Boží kontingentní či empirickou existenci. To je totiž naprosté nepochopení problému teismu a vší metafyziky.“⁶⁶⁰ Zde patří Tillich podle Hartshorna k hrstce těch, kdo se v teologii nenechali bláhově intoxikovat slávou „empirického výzkumu“.

V závěru se Hartshorne ještě vrací k otázce použitelnosti logického myšlení. Pojmy jako „nezávislost“ mají svou logiku, a než začneme tvrdit, že logika je nepodstatná, je třeba vědět, v čem spočívá. Klasické postavy teologie a filosofie to vždy nevěděly. I Tillich se tu mýlil. Může nás inspirovat hloubkou svého myšlení, ale musíme je uvést na rovinu logiky, tj. pozornosti vůči významu slov, pravidlům

⁶⁵⁹ Tamtéž, 682n. Jinde Hartshorne poznamenává, že „Tillichovo odmítnutí mluvy o Boží existenci je emfatický a dokonce více než emfatický způsob zacházení s radikálně výjimečným statusem božského. Myslím si, že stejný důvod pro zachování slova »existence« jako pro zachování slova »bytí«, které používá“ (Ch. Hartshorne, „What Did Anselm Discover?“, 325).

⁶⁶⁰ Tamtéž, 683.

jejich užívání a způsobům jak tato pravidla testovat. Skok do transcendence bez pečlivého přezkoumání normálního užití slov jako té roviny, z níž tento skok podnikáme, už prostě možný není.⁶⁶¹ Tillich patří k těm, kdo teology a filosofy na tuto novou situaci, kdy presumpce vyjádřené ve slovech jako „absolutní“ a „bezpodmínečný“ už jako synonymum pro Boha nevyhovují, připravili. „Život nebo láska jsou výrazy, jejichž aplikace je symbolická. Ne však proto, že implikují změnu či cit pro prožitky jiných, ale proto, že transcendence každého tak či onak *omezeného* způsobu vztahu k jinému, jež charakterizuje i Boží realitu, tyto rysy doslovně zahrnuje. Jestliže to Tillich popíral, byl k tomu, aby to připustil, mnohem blíže než klasické postavy teologie a filosofie.“⁶⁶²

Hartshorne se vrátil ke svým výhradám a Tillichově odezvě znovu ve stati „Wittgenstein a Tillich: Úvahy o metafyzice a jazyku“ zahrnuté do knihy *Tvůrčí syntéza a filosofická metoda* z roku 1970.⁶⁶³ Vyjadřuje se tu k Tillichovým alternativám adekvátního mluvení o Bohu. Podle Tillicha lze kromě onoho jediného doslovného výroku (Bůh je bytí samo) a symbolického mluvení, v němž nejde o to Boha popsat, ale vzít ho na vědomí (tuto funkci má např. poezie), vyjádřit lidský postoj k Bohu určitou pragmatickou či funkcionalistickou definicí, např. označením Boha za předmět „krajního zájmu“. Podle Hartshorna je to jednostrannost. Jestliže Tillich mluví při explikaci výrazu „krajní zájem“ o milování Boha „celou naší myslí...“ atd., nenaráží na „symbol“, nýbrž na to, co je podle Hartshornova přesvědčení třeba chápat zcela doslovně: Jen tam, kde Bůh je všechno bytí, všechna realita, je každá lidská oddanost oddaností Bohu. Proto ony Tillichovy dvě nesymbolické definice Boha („bytí samo“ a „předmět krajního zájmu“) nejsou jen vzájemně konzistentní, ale jsou vlastně ekvivalentem. Jedna představuje Boha jako

⁶⁶¹ Tamtéž, 684.

⁶⁶² Tamtéž, 684n.

⁶⁶³ Ch. Hartshorne, „Wittgenstein and Tillich: Reflections on Metaphysics and Language“, in: CSPM, 131–158.

univerzální předmět každého možného zájmu, druhá jako předmět každého možného myšlení.⁶⁶⁴

Hartshorne se domnívá (či vlastně doufá), že Tillich má výrazem „bytí samo“ na mysli vlastně „skutečnost samu“. To on sám pokládá za lepší výraz, protože neavizuje kontrast mezi „bytím“ a „děním“ (becoming). Skutečnost kontrastuje jen s neskutečností, pouhým zdáním, fikcí atd. Je-li Bůh – doslovně – „skutečnost sama“, pak má doslovně všechny kategoriální rysy skutečnosti. Kdybychom to měli popřít, pak Hartshorne sám netuší, co by ona jediná doslovná pravda o Bohu mohla znamenat. Doslovné pravdy mají vždy doslovné logické konsekvence a jejich popřením je popřena i ona následná doslovnost.⁶⁶⁵ Jistě, Bůh není doslova „příčinou“, nemůže být zachycen do řetězce příčin, ale to proto, že je univerzální příčinou, příčinou tvořivou na všech frontách. Jako „skutečnost sama“ je Bůh také univerzálním příjemcem, „účinkem“ působeným a ovlivněným doslova vším. Jeho univerzalita, to, že je skutečností v jejich polárních (protichůdných) aspektech, je tajemstvím jeho majestátu, nikoliv to, že by byl (tak jako v případě klasického teismu) pouze příčinou a v žádném smyslu účinkem.⁶⁶⁶ Tillich namísto příčiny mluví o „základu“ bytí či „moci“ bytí. Podle Hartshorna neříkají tyto výrazy nic určitého a mohou nanejvýš implikovat ono (podle Hartshorna modlářské) upřednostňování příčiny před následkem, jímž je ono ztotožnění Boha se „skutečností samou“, jak ji Tillich právem proklamuje, popřeno. Skutečnost je právě tak účinkem jako příčinou. Zde není na zřeteli Boží „existence“ (ta žádnou příčinu nemá), ale jeho aktuální stav.⁶⁶⁷

Hartshorne se tu v tomto kontextu znovu vrací ke svým modalitám: Podle Tillicha je pojem „existence“ pro Boha nevhodný a nepoužitelný. On sám se však domnívá, že vhodným je – za předpokladu, že jej tak jako každý kategoriální výraz uijeme náležitě, tj. v jedinečně

⁶⁶⁴ Tamtéž 148.

⁶⁶⁵ Tamtéž, 149.

⁶⁶⁶ Tamtéž, 149n.

⁶⁶⁷ Tamtéž, 149.

univerzálním smyslu: Bůh má univerzální existenci, ne existenci partikulární. Jeho existence není něčím, co se mu může „přihodit“ – tak jako v případě všech ostatních věcí. Bůh existuje vždy, nutně a ze své podstaty, tak jak může existovat právě jenom Bůh. To, že Bůh existuje nutně, znamená, že jeho individuální přirozenost je nevyhnutelně a nezvratně nějak realizována. U Tillicha Hartshorne nenachází žádný argument proti těmto vývodům.⁶⁶⁸ Opravdu se „bytí samo“ a „bytost“ vylučují? Na jakém základě? Nemůže „bytí samo“ ustavit – nějakým způsobem – bytost?⁶⁶⁹

Tillichova nauka o symbolické povaze teologických výrazů je podle Hartshorna koncesí problematické tradici negativní teologie. Domněle jde o skromnost v přístupu k Boží skutečnosti, ale podle Hartshorna je to skromnost jen zdánlivá. Vždyť se tu odvažujeme Bohu zakázat, aby měl vztahy, aby přijal určitost danou podmínkami těchto vztahů, aby odpovídal tvorům a byl tak jimi ovlivněn.⁶⁷⁰ „Máme moc tohoto veta vůči Bohu? Nemít vztahy, neodpovídat citlivě na existenci jiných je výrazem strnulosti, stupidity nebo zcela prázdné abstrakce. Ve skutečnosti má tyto „negativní“ charakteristiky právě jen tato abstrakce, nikoliv to, kým je Bůh konkrétně. Je však Bůh jen abstrakce a my jej v konkrétním hledat nemáme?“⁶⁷¹ Hartshorne je přesvědčen, že tradiční teismus, který Bohu upírá veškerou určitost a veškerou rezponzivnost, Boha omezuje: Vetuje bohatství Božího života a činí z něj pouhou abstrakci.

Tillich se podle Hartshorna sice snaží vzít úskalí tradiční teologie v úvahu, při svém zacházení s pojmy však namnoze zůstává v jejím vleku. To je patrné i z jeho ostychu vůči dalšímu souboru pojmů často aplikovaných na Boží realitu, které se liší jak od symbolů („pastýř“), tak od kategorií („relativní“). Jde o psychické pojmy jako vědění, vůle, láska... Ty lze podle Hartshorna v určitém smyslu aplikovat na veškerou realitu a v této extenzi jsou to výrazy téměř

⁶⁶⁸ Wittgenstein and Tillich“, 150.

⁶⁶⁹ Tamtéž, 151.

⁶⁷⁰ Tamtéž, 151.

⁶⁷¹ Tamtéž, 151.

kategoriální. Je tu však rozdíl: jenom jedinci (ne abstrakce) mohou „vědět“, „myslet“, „pomát si“, zatímco aspekty závislosti a relativity mohou mít jak jedinci, tak abstrakce. „VÍ“ Bůh tak jako člověk? Jistě ne. Je vědouce Božím způsobem. Podle Tillicha se tu dostáváme do sousedství absurdních otázek. Ano, pouze absolutní, nerelativní vědouce je opravdu druhem absurdity. Avšak veto na doslovnost Boží vztahovosti (veto, které musí být doslovné, pokud nechce být zavádějící) je případem bezděčné blasfémie.⁶⁷² Je Boží vědění jen symbolické? Jistě není doslovné v tom smyslu jako pojem vztahovosti (relativity). Právě tak však není pouze symbolem, jakým je výraz „pastýř“. Jde o to, zda náš pojem vědouce je odvozen jen z interní lidské zkušenosti, analogicky rozšiřované „nahoru“ i „dolů“, anebo jestli nevychází zčásti i z náboženské zkušenosti.⁶⁷³ Podle Hartshorna bychom měli v teologii rozlišovat mezi 1) čistě symbolickými výrazy (pastýř, vládce), 2) čistě doslovnými termíny (relativní a absolutní) a 3) problematickými výrazy, které mohou být z hlediska náboženské intuice doslovné: vědět, milovat. Dokonale miluje jenom Bůh. My milujeme nedokonale. Hartshorne připomíná, že v případě této třetí kategorie dává přednost výrazu *analogický* před výrazem symbolický. „I když je pravda, že ideu Božího poznání přejímáme analogicky ze zkušenosti lidského poznání, není to celá pravda. Také platí, že svou ideu lidského poznání tvoříme z intuice, kterou máme o Bohu. My poznáváme a milujeme podmíněně, Bůh bezpodmínečně. Přehlížím tímto srovnáním obrovský předěl mezi Bohem a tvorstvem? Nikoliv. Mezi konečným-nekonečným individuem a pouze konečnými individui je jistě nekonečný rozdíl.“⁶⁷⁴ Tillich podle Hartshorna už onu dlouhou tradici, která uctívala příčinu, bytí, absolutno atd. a pokládala to za pravou bohoslužbu, překonal. „Jeho definice – pokud je správně interpretujeme – nás vyvádějí ze starých

⁶⁷² Tamtéž, 154n.

⁶⁷³ Tamtéž, 155.

⁶⁷⁴ Tamtéž, 155n. Viz též „Tillich’s Philosophical Theology“, in: CAP, 249.

zmatků do světla pravého Světla“.⁶⁷⁵ Hartshorne je však přesvědčen, že je třeba jít ještě dál.

Ještě v osmdesátých letech se Hartshorne při různých příležitostech vyrovnává s tímto svým teologickým a filosofickým soupeřem, víceméně však už jen opakuje své předchozí výhrady. Ve své knize *Tvořivost v americké filosofii* říká Hartshorne ve stati nazvané *Tillichova filosofická teologie*, že jde o originálního myslitele s velkou představivostí, patřícího k těm, kdo božství nespojují s neměnností či naprostou nezávislostí na světě.⁶⁷⁶ Jeho nauka, že o Bohu musíme mluvit spíš symbolicky než doslovně, je ovšem problematická. Jeho výrok, že Bůh je „bytí samo“, lze však interpretovat smysluplně: Myšlenka vševědoucnosti implikuje, že „být“ znamená „být pro Boha“ (být Bohu znám). Pak jsou skutečnost a obsah Božího vědění vlastně totéž. Podobně „stát se“ znamená „stát se pro Boha“, „změnit se“, „změnit se pro Boha“, „být možný“, „být možný pro Boha“ atd. V tomto smyslu je „dvoji transcendence“ zcela kompatibilní s Tillichovým teismem.⁶⁷⁷

Hartshorne připojuje i poznámku o vztahu teologie a filosofie: Říká se, že Tillichovo myšlení není filosofické, neboť podle něho je úkolem filosofie formulovat otázky, na které odpovídá teologie. V tom je částečně zajedno s Augustinem, Anselmem, Tomášem. Ti však měli za to, že některé teologické otázky, otázky vzniklé v rámci náboženství (včetně otázky Boží existence), může filosofie, resp. racionální argument, sám na zjevení nezávislý, zodpovědět. Podle Hartshorna ovšem každopádně platí, že mimo aritmetiku a elementární logiku je lidská argumentace omylná. „Proti tomu není v našich tradicích žádné útočiště. Člověk dělá, co může“.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Tamtéž, 157.

⁶⁷⁶ CAP, 248. Podle Hartshorna to Tillich vyjadřuje především v ve třetím díle *Systematické teologie*.

⁶⁷⁷ Tamtéž.

⁶⁷⁸ Tamtéž, 250n.

2.5. Kritika a obrana

Ze sekundární literatury týkající se tohoto sporu uvedu několik typické ohlasů. Jedním z kritiků vystupujících na Tillichovu obranu je M. W. Sinnet. Konstatuje, že Hartshorne chce svým bipolárním teismem řešit problémy Tillichova teismu, ale on sám se nedomnívá, že by tu vůbec nějaký problém byl, pokud spolu s celou tradicí křesťanské teologie vycházíme z toho, že primární realitou, o níž musí v každém pokusu o racionální přezkum a výklad fenoménu víry jít, je vztah mezi Bohem a člověkem.⁶⁷⁹ Textem, s nímž se tu vyrovnává, jsou již zmíněné Hartshornovy „úvahy o metafyzice a jazyku“,⁶⁸⁰ konkrétně pasáže věnované Tillichovu postulátu nezbytnosti symbolické reference v teologickém diskurzu, jeho termínu „bytí samo“, jeho pojetí Boha jako „prvotní příčiny“ a jeho odmítnutí mluvy o Boží „existenci“. Svou obranu Tillichových premis a preferovaných termínů začíná Sinnet výkladem smyslu Tillichovy metody korelace. Podle autora je to metoda, která vychází ze samotné struktury naší reality charakterizované existenciálním odloučením člověka od základu všeho bytí. „Bůh“ je odpověď na otázky lidské konečnosti, je tím, co je jeho bezpodmínečným zájmem. Pojem „bytí samo“ odkazuje k onomu základu jako předmětu bezpodmínečného zájmu, ale právě proto neoznačuje žádný objekt, o nějž bychom se mohli v odstupu přít.⁶⁸¹ Proto se Tillich nepouští do žádné definice Boha a zůstává u fenomenologické deskripce onoho existenciálního kontextu, v němž pojem „Boha“ dostává smysl, protože jeho „bytí“ je zde zakoušeno. Z toho vyplývá, že „tajemství“, s nímž se tu setkáváme, nemůže mít formu nějaké logické spekulace, nezávislé na osobní participaci, na onom existenciálním setkání. K jakémukoli poznání Božího zjevení tak může dojít pouze v situaci zjevení a lze je také zprostředkovat jen tomu, kdo na této situaci participuje.⁶⁸²

⁶⁷⁹ M. W. Sinnet, „The Primacy of Relation in Paul Tillich's Theology of Correlation: A Reply to the Critique of Charles Hartshorne“, *Religious Studies* 27 (1991), 541.

⁶⁸⁰ „Wittgenstein and Tillich: Reflections on Metaphysics and Language, 148–151.

⁶⁸¹ M.W. Sinnet, „The Primacy of Relation“, 546.

⁶⁸² Tamtéž, 549.

Základem Hartshornova pokusu interpretovat Tillichovo „bytí samo“ jako celek skutečnosti je podle Sinneta autorovo přesvědčení, že biblický příkaz milování Boha celou bytostí znamená, že člověk se ve své mysli nemůže prakticky od Boha odpoutat. Tím však podle našeho kritika mění „kvalitativní intenzitu bezpodmínečného zájmu“ v její „kvantitativní extenzi na veškeré lidské kapacity“. Zapomíná na to, co Tillich zdůrazňuje, že normální lidskou (tj. upadlou, hříšnou) situací je naopak odvrácení se od Boha,⁶⁸³ neboli zanedbání onoho existenciálního kontextu korelace, který také znamená, že i křesťanská existence, jež v sobě nese nekonečná napětí onoho existenciálního kontextu, je a musí být v podstatě paradoxem.⁶⁸⁴ Z toho plyne, že rozdíl mezi Hartshornem a Tillichem není dán mírou „božské relativity“, k níž mohou jednotlivé teistické konstrukce tak či onak dospět, ale je dán „specifickým charakterem zakoušeného vztahu mezi padlým lidstvem a Bohem vykupitelem, jak jej odkrývá náležitá křesťanská exegese“.⁶⁸⁵ Hartshornův zájem o šíři lidských kapacit pro uvědomění si Boha má velmi málo společného s existenciálním odevzdáním se Bohu, o něž tu jde především. Tillichovo „bytí samo“ nemá v rámci porušené lidské konečnosti k čemu odkázat, zůstává však tím, co se nás tu bezpodmínečně týká.⁶⁸⁶ To je i základ Tillichova pojmu symbolu i východisko jeho teologie. Jestliže se nějaký segment naší konečné reality může stát médiem konkrétního tvrzení o Bohu, je tomu tak díky zjevení.⁶⁸⁷ Každá zkušenost Boha jako bezpodmínečného základu bytí stojí v korelaci se zkušeností lidské konečnosti. Náboženské symboly žijí a účinkují jako události zjevujícího setkání; v nich mají i svůj původ. Vztah s Bohem není v Tillichově pojetí nějakým predikátem „božství“, ale žitou skutečností, z níž a v níž jako teolog argumentuje. Člověk ve své konečnosti s transcendentním Bohem žádný vztah neudržuje.⁶⁸⁸

⁶⁸³ Tamtéž, 550.

⁶⁸⁴ Tamtéž, 551.

⁶⁸⁵ Tamtéž, 552.

⁶⁸⁶ Tamtéž, 553.

⁶⁸⁷ Tamtéž, 554.

⁶⁸⁸ Tamtéž, 556.

Existenciální zkušenostní kontext, z něhož spolu s dlouhou křesťanskou teologickou tradicí Tillich ve své terminologii vychází, je zcela specifický.

Zcela opačného názoru je Tyron Inbody v článku „Paul Tillich a procesuální teologie“.⁶⁸⁹ Podle tohoto autora není Tillichův koncept „bytí samo“ konzistentní s dynamickými a vztahovými elementy jeho myšlení. Jeho oddanost filosofii bytí namísto dění mu zabraňuje vyvinout pojem „absolutního“, který by byl opravdu vztahový. Hartshornovo pojetí to podle autora naopak umožňuje, protože ukazuje, že jednotu bytí a dění lze vyjádřit tak, aby Bůh mohl být doslovně podmíněn a přitom zůstat absolutní. Tillich se obává, že takové pojetí popře nekonečný rozdíl mezi Bohem a vším ostatním. Hartshornův teismus však tento rozdíl dokáže zachovat: Jeho koncept „kategoriální převahy“ znamená, že Bůh je v určitém směru jiný než my ze samé podstaty, z principu věci. Tillichovo trvání na „bytí samém“ a jeho odmítání jakéhokoli doslovného tvrzení o Bohu jej řadí mezi klasické teisty a jeho „Bůh za Bohem“ z něj dělá obránce jedné z nejextrémnějších forem transcendence vůbec. Podle Hartshorna je negativní teologie neadekvátní filosoficky i nábožensky. Náboženská intuice nepotřebuje „bezpodmínečné“, potřebuje objekt úcty, který si veškerou lásku zaslouhuje. Dění není nutně inferiorní vůči bytí a lze je aplikovat i na Boha bez toho, že by byl jen „jedním z mnoha“. Základní rozdíl mezi oběma mysliteli je náboženský. Podle Hartshorna je náboženským zájmem nerezervovaná úcta k nejvyšší osobě, nikoliv bezpodmínečný zájem o bezpodmínečné. Podle Tillicha je autentická náboženská zkušenost intuicí bezpodmínečné hlubiny, božské je „svaté“, „tajemné“. To je pojetí Rudolfa Otto. Hartshorne charakterizuje zkušenost jako prožívání sebe jako dějícího se uprostřed ostatního dění. Hlubší zkušenost není, vše ostatní je abstrakce.

⁶⁸⁹ Tyron Inbody, „Paul Tillich and Process Theology“, *Theological Studies* 36 (1975), 472–92.

Procesuální teolog Daniel D. Williams se sporu mezi Hartshornem a Tillichem dotýká ve své eseji „Tillichova nauka o Bohu“.⁶⁹⁰ Autor připomíná, že ontologie podle Tillicha předpokládá „konverzi, otevření očí, zkušenost zjevení“ a že Tillich rozlišuje mezi ontologií, odkazující k bytí samému, a metafyzikou, která se týká struktury bytí. V odpovědi Hartshornovi – ve svém zamítnutí nauky o Boží konečnosti ve vztahu ke světu – říká, že jeho odpor vůči této nauce „je založen v neodolatelném dojmu z Božího majestátu, jak jej dosvědčuje klasická víra“.⁶⁹¹ Odkaz k náboženské zkušenosti, dojmu, poznatku má za následek ontologické poznání. Jinde Tillich říká, že „jméno Ježíš Kristus implikuje ontologii“.⁶⁹² Jakou ontologii? Tuto otázku nelze pominout, neboť Tillich zároveň říká, že „neexistuje žádná zvláštní ontologie, kterou bychom ve jménu biblického náboženství museli akceptovat“.⁶⁹³ Interpretuje však ontologie „bytí-samo“ adekvátně křesťanskou víru? Podle Williamse je mezi náboženskou zkušeností, která odkazuje k „bytí samému“ jako něčemu, co je mimo kategorie a ontologické elementy, a zkušeností křesťanského zjevení diametrální rozdíl. Problém, o který mu jde, lze řešit v ontologii, která přijímá jak čas, tak věčnost jako něco, co je pro Boha skutečné. Autor proto nevidí důvod, „proč se tak tvrdošijně držet klasické ontologie mystické novoplatónské tradice“.⁶⁹⁴

O srovnání Tillichovy a Hartshornovy metody se pokusil Edgar Towne ve studii nazvané *Dva typy nového teismu*.⁶⁹⁵ Autor ví, že tu srovnává filosofa náboženství se systematickým teologem, ale vychází z toho, že z hlediska Tillichových formálních i materiálních kritérií teologie, vyjádřených v prvním díle jeho *Systematické teologie*, je Hartshorne vlastně teologem. Rozdíly jsou povýtce filosofické. Tillichovi umožňuje jeho metoda korelace filosofickou i teologickou

⁶⁹⁰ Daniel D. Williams, „Tillich’s Doctrine of God“, in: *Essays in Process Theology*, Perry LeFevre (ed.), Chicago 1985, 233–243.

⁶⁹¹ Tillich, „Reply to Interpretation and Criticism“, 347.

⁶⁹² P. Tillich, *Biblické náboženství a ontologie*, Praha 1990, 55.

⁶⁹³ Tamtéž, 60.

⁶⁹⁴ Williams, „Tillich’s Doctrine of God“, 43.

⁶⁹⁵ Edgar A. Towne, *Two Types of New Theism*, New York, 1997.

kritiku a z materiálního hlediska lze sotva pochybovat, že i v Hartshornově případě je ultimativním zájmem křesťanská víra. Jeho zájem na opravdu biblickém pojetí této víry je podle Towna metodologicky analogický zájmu prvotní církve, i když ontologicky se jeho „novoklasický“ teismus od tradičního církevního teismu samozřejmě liší. Označení „novoklasický“ však vyjadřuje i určitou kontinuitu. Hartshornovým zájmem je postižení významu pojmu „Bůh“ tak, aby to odpovídalo standardní náboženské zkušenosti i standardům racionální jasnosti. Proto Hartshorne patří do onoho „teologického kruhu křesťanské víry“, jak mu rozumí Tillich.

Hartshorne i Tillich si uvědomují, že náležitá filosofie náboženství se musí vyrovnat s logickými i ontologickými otázkami, které jsou navzájem úzce provázané. V ontologii se však oba myslitelé rozcházejí. Hartshornovi nestačí idea „bezpodmínečnosti“ Božího charakteru. Je přesvědčen, že náboženská víra vede k relativistické (vztahové) ontologii a že ontologie teologického pozitivismu není tím, co je náboženské víře právo. Odtud vychází i jeho kritika koherence Tillichova myšlení. Oba myslitelé jsou zajedno v tom, kde vidí logiku vztahu víry a myšlení, filosofie a teologie, nesouhlasí však s ontologickou deskripcí Boha: Ta je podle Tilliche nepodmíněná, podle Hartshorna podmíněná. Pro Tilliche je rozhodující sama struktura, pro Hartshorna je rozhodující Boží „já“. Tillich vnímá ultimativní realitu jako strukturu a na tomto filosofickém základě dospívá k náboženské vizi, v níž je Bůh co do svého vlastního bytí mimo jakékoli riziko. Pak je možno mluvit o Bohu mimo strukturu subjekt-objekt. Ta se tak může měnit, aniž by objektem této změny byl Bůh. Podle Hartshorna přispívá veškerá zkušenost ve světě ke zkušenosti Boží, jejímž kontextem je veškerý život. V Tillichově myšlení reprezentuje náboženská víra zvýšené vědomí ohrožení vlastní existence, charakteristické pro každého člověka. Pro Hartshorna spočívá náboženská víra v uvědomění si Boží lásky a rizika, které podstupuje. Jeho teologie je tak v podstatě teologií Boží lásky, jež je i nejvlastnějším zřetelem víry. Cílem Townovy studie je

pokus vyjasnit logické a metafyzické struktury těchto dvou náboženských vizí.⁶⁹⁶

Pro Hartshorna je otázka Boha otázkou adekvátního a neprotimluvného vystižení smyslu „božského“. Rozum tu má víc než čistě regulativní význam. V tom se s Tillichem jasně rozchází, protože podle Tilliche tu logika naráží na své meze: Jejím předmětem je struktura myšlení jako takového, bytím se nezabývá. Není to proto, že reprezentuje bytí v neodcizeném stavu, ale prostě proto, že o bytí vůbec nic neví. Význam tohoto rozkolu či napětí mezi logikou a bytím pro teologii a metafyziku vyhodnocují oba myslitelé jinak. Hartshorne zde tak radikální problém nevidí. Vyžaduje snad biblická nauka o „pádu“ odřeknutí se filosofického myšlení v teologii? Podle Hartshorna to sama náboženská víra nevyžaduje. Ani podle Tilliche nevede tato nauka k nějaké heteronomii. Jde však o to, že Bůh je bezpodmínečný, že lidské myšlení ho nemá pod kontrolou. Bůh nemůže být vnímán jako exemplifikace našich kategorií. Hartshorne naproti tomu hájí své pojetí vztahu myšlení a skutečnosti: Jde především o ujasnění si smyslu věcí. Když myslíme, myslíme na o něco, co není jen onou myšlenkou.

Tillich popírá jakoukoli podmíněnost ultimativní reality z náboženských důvodů. Poslední bytí nemůže být „bytostí“ – uskutečněnou entitou. Zde však je z Hartshornova pohledu problém: Jestliže myšlení na něco je myšlení to jako na jsoucí, pak nemyslet na Boha jako jsoucího znamená buď nemyslet na Boha vůbec, nebo na něj myslet jako na entitu zcela abstraktní. Hartshornovým řešením je bipolární teismus: Bůh je v některých ohledech (ne však ve všech) podmíněný. S Tillichem (i s tradicí) je Hartshorne zajedno, že poznávací proces začíná u známých věcí. Na rozdíl od Tilliche (i od tradice) aplikuje tento analogický princip na poznání Boha. Podle autora se oba v zásadě neliší ani v pojetí symbolu: Symboly odkazují k určité zkušenosti. Co je rozděluje, je pohled na Boží podmíněnost/nepodmíněnost a otázka bipolarity a modální

⁶⁹⁶ Tamtéž, 4nn.

koincidence. Nebo vyjádřeno více teologicky: Jde o rozdíl postoje k formálnímu charakteru mystického či intuitivního pochopení ontologické dimenze Boží reality. Hartshorne je přesvědčen, že metafyzika umožňuje nejspolehlivější komunikaci, která není vázána na náboženskou komunitu. Tillich věří spíše symbolu umožňujícímu komunikaci uvnitř náboženské komunity. Metafyzické kategorie a koncepty se pro takovou komunikaci nehodí a problematická je i jejich platnost vně „teologického kruhu“. Z apologetických důvodů se ovšem k tomuto způsobu komunikace uchyluje.⁶⁹⁷

Oba se shodují, že zjevení nám poskytuje pojmy (a nauky) a že filosofická analýza nám tyto pojmy, založené na zkušenosti, pročišťuje. Pro oba je filosofie disciplínou, která umožňuje provádět tuto analýzu v té největší obecnosti. Oba také vědí, že teismus předpokládá univerzální strukturu. Pro Hartshorna je ovšem základní věcí, že i Boží „nutnost“ je něčím, co lze koncipovat, a že tato schopnost je v moci lidského rozumu. Uvěřit, že se nám to podařilo, však předpokládá víru, která už rozum překračuje.⁶⁹⁸ Oba jsou si podobní v tom, jak rozlišují, resp. nerozlišují filosofii a teologii. Rozlišení je v intenci. V realitě samé je však dialektika, která neumožňuje, aby toto rozlišení bylo absolutní.⁶⁹⁹ Podobní jsou si i v metodě varující se jakéhokoli dogmatismu – metafyzického i jiného – a kritické studium jejich díla prokazuje pokračující relevanci jejich pohledů i v současnosti.⁷⁰⁰

3. Hartshorne a Barth

S kritickým pohledem, se zvláštním „ikonoklastním“ zacílením na vše, co vykazovalo prvky či stopy klasického teismu „řecké“ provenience, sledoval Hartshorne dílo všech svých nejdůležitějších teologických současníků, tedy i Karla Bartha. Paul Tillich byl svým pohledem na vztah teologie a filosofie Hartshornovi mnohem blíže než Karl Barth,

⁶⁹⁷ Tamtéž, 216.

⁶⁹⁸ Tamtéž, 267.

⁶⁹⁹ Tamtéž, 268.

⁷⁰⁰ Tamtéž, 274.

Hartshorna však fascinoval a přitahoval právě basilejský dogmatik, kterého na této jeho baště také navštívil. Imponoval mu nepochybně koherencí a konzistencí své vize a zároveň ho jistě i provokoval svým odmítavým stanoviskem k filosofické apologetice víry a ke snaze budovat teologii na nějakých filosofických základech.

3.1. Barthovo učení o Bohu

Kontrolním axiomem legitimního ohledávání základů teologie je Barthovi biblické svědectví, že Bůh se zjevil v Ježíši Kristu jako trojjediný Pán, který z lásky a svobodně vstupuje do vztahu se světem. Veškeré poznání o Bohu se podle Bartha musí omezit na sféru vymezenou Kristem a tím, co o něm vypovídá Písmo. Z této výpovědi vyplývá, že „Bůh se zjevuje v nenarušené jednotě i nenarušeném rozlišení jako Zjevující, Zjevení i Zjevnost“.⁷⁰¹ Myslet jako teolog neznamena začít s „Bohem“ jako předpokladem, hypotézou nebo projektem myšlení. Předmětem teologie je Bůh ve svém sebe-interpretujícím sebezjevení, Bůh, jehož bytí nelze abstrahovat od jeho jednání, Bůh je tím, co koná. Z této skutečnosti vychází každá noetická a ontická možnost. Takto pojaté zjevení umožňuje i náležité poznání podstaty a účelu člověka a světa. Poznatky, které začínají jinde a jsou určovány jinými kritérii a principy, nemohou být v teologii platné a nemohou být ani nepostradatelné. Možnost poznání Boha koření v jeho sebe-interpretujícím činu. Tím, co koná a tím, že je základem i naplněním toho, co koná, nám umožňuje autentické setkání s ním. Protože Bůh se nám dal poznat, je možné ho poznat. V činu své sebe-interpretace tvoří i pravé poznání, tj. konceptuální uchopení, které je mu jako Bohu, jehož bytí je v jeho činu, právo. Barth věří, že můžeme Boha poznat takovým způsobem, že i když toto naše poznání zůstává naším, je přesto skutečné a pravé. Z perspektivy milostivé skutečnosti, že Boží bytí je v jeho činu vůči nám a že základ tohoto

⁷⁰¹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, München 1932, 311.

činu je v Bohu, je mluvení o Bohu nejen možné, ale i dovolené. Předpokladem jeho Boží moci být v takovémto vztahu se světem je však jeho předchozí ontická nezávislost a soběstačnost.

3.2. Vztah filosofie a teologie u Bartha

Z toho vyplývají i meze jakéhokoliv elementárního dialogu barthovské teologie s racionálním filosofickým teismem hartshornovské ražby, protože pro Hartshorna je poznání Boha veřejnou a univerzální možností, z principu otevřenou všem racionálním bytostem. Bůh a svět se v jeho pohledu ontologicky navzájem implikují a při radikálním oddělení jednoho od druhého jim nelze správně rozumět.⁷⁰² Barth takový rozhovor úplně nevylučuje, ale klade mu jasné hranice. Zatímco filosofie může podle jeho mínění beze zbytku sledovat zájmy své reflexe, teologie je striktně vázána na svůj vlastní předmět – milostivě zjevené Boží slovo. Zatímco filosofie se pokouší o jakousi moudrost světa, teologie není ničím jiným než *fides quaerens intellectum*. Mohou se vzájemně obohatit, ale je třeba je rozlišovat: Teologie vycházející z Boží vlády a z milosti Božího zjevení mluví vždy nejprve o Bohu a až potom o člověku. Toto pořadí nelze zvrátit. Naproti tomu filosofie musí metodologicky začínat u člověka a jeho myšlení. Tím je vyjádřen diametrální rozdíl a nepřekročitelný hraniční předěl.

3.4. Hartshorne o Barthovi

Hartshornovy zmínky o Barthovi či barthiánech jsou zprvu jen negativní. V knize *Víc než humanismus* z roku 1937 nemluví o Barthovi, ale o „některých barthiánech“, kteří vězí ve starých kategoriích (jako je „supernaturalismus“), a je proto těžké se s nimi

⁷⁰² Sheila Davaney soudí, že „z hlediska principů svých výchozích přístupů vlastně oba nemohou pozici toho druhého chápat jinak než jako v lepším případě zavádějící, v horším jen jako modlářství vycházející ze zkresleného lidského chápání sebe sama“. (Srov. S. Davaney, *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorne*, 1986, 139.)

domluvit o transcenci.⁷⁰³ V knize *Lidský pohled na Boha* zase v předmluvě podotýká, že „ti, kdo si přejí, aby se o náboženství mluvilo jen nábožensky nebo, jak říkají, poeticky, mýticky, vyznavačsky nebo dialekticky (v barthovském smyslu), by se měli vystríhat všech výpovědí, které sugerují prozaickou logickou interpretaci, jako je troufalé tvrzení, že Bůh se „nemění“.⁷⁰⁴ O pár let později v knize *Boží vztahovost* však už určitou kompatibilitu připouští. V předmluvě říká, že „s teologií krize, která je jistým druhem existenciální filosofie, je naše pozice zajedno v tom, že Bůh je osobní a je v osobním vztahu ke svým tvorům a že události tohoto osobního vztahu nelze racionálně dedukovat, že je třeba je zakusit v setkání. To však je, ač to Barth a Brunner, jak se zdá, nevidí, zcela kompatibilní s tím, že Bůh má svou podstatu, již lze filosoficky popsat a poznat“.⁷⁰⁵ V předmluvě ke své další knize *Skutečnost jako sociální proces* z roku 1953 konstatuje, že jeho „přirozená teologie“ je asi stejně vzdálená Barthem zastávané zjevené teologii jako té přirozené teologii, kterou Barth odmítá.⁷⁰⁶ V kapitole „Teologické hodnoty současné metafyziky“ pak říká, že ať už se teologické učení má vyvíjet nezávisle na metafyzice, nebo ne, v minulosti se tak zpravidla nedělo. Neboli, emancipace teologie od metafyziky, pokud je vůbec záhodná, je věcí budoucnosti; nelze v tom navázat na dílo teologů, jejichž myšlení nese stopy staré metafyziky. Od té není zcela svobodný ani sám Barth.⁷⁰⁷

Tento trochu nejednoznačný soud – poukaz na určitou sounáležitost a zároveň výhrada či kritika – pokračuje i v Hartshornově spise *Filosofové mluví o Bohu* z roku 1953. V předmluvě říká, že určitý druh „panenteismu“ – toho pojetí Boží reality či vztahu Boha a světa, kterému je podle jeho přesvědčení třeba dát dnes přednost – zastávají i křesťanští filosofové či teologové jako Nikolaj Berďajev, Anders Nygren či Reinhold Niebuhr, a dokonce – byť

⁷⁰³ BH, 6.

⁷⁰⁴ MVG, xiii.

⁷⁰⁵ DR, xiii.

⁷⁰⁶ RSP, 23.

⁷⁰⁷ Ch. Hartshorne, „Theological Values of Current Metaphysics“, in: RSP, 129.

v trochu menší míře – i Karl Barth.⁷⁰⁸ K panenteistům řadí i židovského náboženského myslitele Martina Bubera. Ve stati o něm říká, že je-li abstraktní mluvení o Bohu možné – a pokud Boží podstatě patří dění a receptivita, nelze proti tomu nic namítat – pak vedle mluvy o „setkání“ musí být možné i teoretické mluvení o Bohu, „navzdory tomu, co o tom říkají Barth, Brunner a Buber“.⁷⁰⁹ Ve stati o Ludwigu Feuerbachovi říká, že klasickým teistům není ke cti, že kromě Bartha se neobjevilo moc pokusů se s Feuerbachem vyrovnat. Barthova odpověď je ovšem projevem „zoufalství“. Podle Feuerbacha je za pojmem „Bůh“ člověk ve svých potencích, raný Barth zase tvrdí, že Bůh je *totaliter aliter* a nemá s člověkem žádný racionálně vyjádřitelný vztah a že pro teologii nezbyvá jiná alternativa, než žádný obecně srozumitelný pojem Boha neprezentovat, čímž podle Hartshorna Feuerbacha nevyvrací, ale potvrzuje.⁷¹⁰ Hartshorne tu naráží na text, který byl původně součástí Barthovy přednášky o dějinách moderní teologie z roku 1926 a objevil se pak jako samostatná kapitola v jeho knize *Teologie a církev* z roku 1928.⁷¹¹ Jeho anglický překlad byl vložen jako úvodní esej do anglického překladu Feuerbachovy *Podstaty křesťanství*, vydaného roku 1957.⁷¹²

V dalších letech je Hartshorne vůči Barthovi ještě vstřícnější. Největší pozornost mu věnuje ve sborníku *Logika dokonalosti* z roku 1962, ke kterému se ještě vrátíme. V knize *Přirozená teologie pro naši dobu* z roku 1967 v předmluvě připomíná, že Barth je v právu, když označování Boha víry filosofickým pojmem „absolutna“ charakterizuje jako „pohanskou“ ideu.⁷¹³ V doslovu pak řadí Bartha – spolu s Berďajevem a Martinem Heideggerem – mezi myslitele, podle nichž existuje něco jako „Boží čas“.⁷¹⁴ V knize *Tvůrčí syntéza a filosofická*

⁷⁰⁸ PSG vii. Ve své odezvě na recenzi této knihy v časopise *Journal of Religion* se za to však trochu omlouvá. Srov. Hartshornem, „The Kinds of Theism: A Reply“, 127.

⁷⁰⁹ Tamtéž, 306.

⁷¹⁰ Tamtéž, 448.

⁷¹¹ K. Barth, *Die Theologie und die Kirche*, Zollikon-Zürich 1928, 212–239.

⁷¹² L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (přel. G. Eliot), New York 1957, x–xxxii.

⁷¹³ PT, 7.

⁷¹⁴ Tamtéž, 91. Srov. též „Postscript“, 118.

metoda z roku 1970 pak – v kapitole „Současné výhledy metafyziky“ – znovu konstatuje, že i Barth připouští existenci „Božího času“,⁷¹⁵ a v článku „Proces a Boží podstata“ jej už znovu řadí mezi procesualisty.⁷¹⁶ Ve své sbírce statí o evropské filosofii nazvané *Postřehy a přehlednutí velkých myslitelů* z roku 1983 řadí hned v úvodu Bartha mezi ty, kdo se hlásí k nauce, že Bůh není ve všech ohledech neměnný,⁷¹⁷ v kapitole „Kantův tradicionalismus“ pak mezi myslitele, kteří odmítají Kantův „ideál rozumu“ jako vhodnou definici Boha.⁷¹⁸ V závěrečném sumáři opět konstatuje, že „i tak konzervativní pisatel jako Karl Barth odmítá klasický teismus a vyslovuje se pro jakousi svatou proměnu v Bohu“.⁷¹⁹ Ve svých textech to připomíná ještě několikrát.⁷²⁰

Ještě víckrát je Barth zmíněn v knize *Tvořivost v americké filosofii* z roku 1984. V kapitole „Jonathan Edwards o Bohu a kauzalitě“ Hartshorne konstatuje, že poté, co byla prestiž staré teologické tradice značně poškozena, bylo možné započít, ať už z pozice náboženské víry, jak to učinil Barth, nebo z pozice filosofie, jak se o to pokusil Whitehead, s „opravdovým průzkumem věrohodnosti tradičního přístupu k náboženské metafyzice“.⁷²¹ V kapitole „Weissova fenomenologie náboženství“ zase konstatuje, že názor, že čistě negativní postuláty neumožňují dát výpovědím o Božím poznání či vůli jakýkoli smysl, sblíží nejen jeho a Paula Weisse, ale ke stejným závěrům dospěl, jak se zdá, i Karl Barth.⁷²² V kapitole „Rortyho pragmatismus a jeho sbohem věku víry a osvícenství“ nejprve připomíná, že barthiáni se pokusili obejít se bez metafyziky, potom poznamenává, že představa, že výrazy „Boží“ a „nekonečný“

⁷¹⁵ CSPM, 53.

⁷¹⁶ „Process and the Nature of God“, 117.

⁷¹⁷ IOGT, 2.

⁷¹⁸ IOGT, 182.

⁷¹⁹ IOGT, 375.

⁷²⁰ CSPM, 248; „God and the Meaning of Life“, in: Leroy S. Rouner (ed.), *On Nature*, Notre Dame (Indiana), 1984, 162; „General Remarks“, 196; DL, 241n.

⁷²¹ CAP, 15.

⁷²² CAP, 227.

patří nějak k sobě, neladí ani s Barthovým ani s Whiteheadovým pojetím.⁷²³

Hartshorne se také několikrát zmiňuje o své návštěvě u Bartha v Basileji, nejdetailněji asi ve stati „Některé podněty mého intelektuálního vývoje“, uveřejněné ve sborníku *Filosofie Charlese Hartshorna*, kde vzpomíná: „Také jsem navštívil Basilej... a hovořil s Barthem (Karlem a jeho bratrem Heinrichem, filosofem) ... Od Karla jsem získal něco vzrušujícího: zcela rozhodně souhlasil s mými závěry, že »v Bohu dochází ke změně«. Později jsem v jeho *Církevní dogmatice* II/1 (604–640) objevil, že říká: V Bohu (je) »nejvyšší nutnost« stejně jako »nejvyšší nahodilost« (548). Tedy i Barth myslí částečně v pojmech dvacátého století. To je pro mě klasický případ »kulturní proměny«.“.

Naposled se Hartshorne o Barthovi zmiňuje v knize *Klamný závěr o nule a jiné eseje novoklasické filosofie* z roku 1997. V kapitole „Demokracie v náboženství“ opakuje to, co uvedl ve svých vzpomínkách, a říká i: „Karl Barth je často popisován jako velmi konzervativní teolog. Je to však také ten myslitel dvacátého století, který v některých ohledech dospěl k tomu, co otevřeli již sociniáni.“⁷²⁴

3.4. V dialogu s Barthem

To, co bychom mohli nazvat teologickou (v jeho pohledu filosoficko-teologickou) polemikou, vede Hartshorne s tímto svým slavným současníkem nad známým Anselmovým argumentem pro Boží existenci. O Anselmově ontologickém argumentu pro Boží existenci jsem mluvil v kap. II. Připomněl jsem, že Hartshorna k tomuto tématu přitáhl Barth svým teologickým výkladem Anselmova *Proslogion* ve svém programovém dílku z roku 1931,⁷²⁵ který svým způsobem odstartoval jeho dogmatické dílo. Hartshorne v článku z roku 1944 vyjadřuje svůj souhlas s Barthovým názorem, že u

⁷²³ CAP, 255, 259.

⁷²⁴ ZF, 77.

⁷²⁵ K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich 1931.

Anselma jde vlastně o dva rozdílné argumenty.⁷²⁶ Druhý argument pokládá za filosoficky zdařilý – za předpokladu, že idea Boha je nejenom myslitelná, ale i smysluplná. Podrobněji se Hartshorne celé věci věnuje v knize *Logika dokonalosti* a zejména pak ve svém spise *Anselmův objev – přezkoumání ontologického důkazu Boží existence* z roku 1965.⁷²⁷

3.4.1 Barthův výklad Anselmova záměru

Abychom porozuměli tomu, co Hartshorne ve svém kritickém komentáři k Barthovu výkladu říká, věnujme aspoň stručně pozornost tomuto Barthovu eseji. Nejde nám o to zjistit, kdo má pravdu – to bychom se nerozvážně pouštěli na široké pole anselmovského bádání, ale o to, jak Hartshorne Barthovi rozumí. Barth ve svém výkladu navazuje na své pochopení Anselmova myšlení, jak se k němu dopracoval při práci s jeho spisem *Cur Deus homo* v Münsteru roku 1930. Nad četbou Anselma si Barth uvědomil, že úkolem teologie je prověření a vyjádření racionálního a sdělitelného smyslu toho, v co věříme. Božím slovem není jen setkání se Subjektem, který vůči nám stojí jako Pán, ale též naše porozumivá odezva, kompatibilní s racionalitou Boha samého. Ve slovu zjevení se nám Bůh dává tak, aby byl poznán a pochopen. Slovo se stalo tělem v Kristu, aby byl Bůh srozumitelný v našich pojmech a na naší úrovni.

První část eseje tvoří výklad Anselmova teologického programu, druhou pak aplikace tohoto programu v podobě výkladu Anselmova „důkazu Boží existence“. Podle Bartha se v Anselmově argumentu nejedná o filosofický důkaz či argument, ale o teologické pojednání o Boží existenci a podstatě. První téma je projednáno v kapitolách 2–4 Anselmova textu, druhé v kapitolách 5–26. O obojím se předpokládá, že je to již zjeveno a věřeno. Pro víru je tak otázka pravdy zodpovězena. Ale právě proto nyní smí a má nastoupit i myšlení. *Veritas* nelze oddělit od *veritas cogitationis*, ani *credo* od úkolu *ut*

⁷²⁶ „The Formal Validity“, 225–45.

⁷²⁷ AD.

intelligam. A *intelligere* znamená: Na základě jiných článků víry nahlédnout i nutnost tohoto článku a tak i naprostou nemožnost jeho popření. O toto nahlédnutí stran Boží existence a přirozenosti v *Proslogion* podle Bartha jde. Z toho je jasné, že východiskem všeho dalšího přemýšlení je a zůstává vlastní Boží sebe-zjevení. Toto zjevení dosvědčuje křesťanské *Credo* a křesťan s ním ve víře souhlasí. To znamená, že ti myslitelé, kteří se domnívají, že výchozím bodem je jakási „idea“, jež tvoří součást obecného lidského vědomí Boha, se provinují naprostým nepochopením Anselmovy intence.

O jaký „článek víry“ tu jde? O Boží „jméno“ – to, které je tu obsahem oné formule. Je to ono jméno, které znemožňuje postulát: „Bůh (tohoto jména) neexistuje.“ Jde o jakési pravidlo pro myšlení o Bohu, které má i „zapovídající“ charakter: Kdo by chtěl myslet na něco „většího“, upadl by do absurdního postavení někoho, kdo se povyšuje nad Boha. Touto záповědí nás sama formule vede k pochopení toho, kdo Bůh je, aniž nám ještě říká, že je a *kým* je. Z toho vyplývá, že formule sama nemá pro úkol argumentu žádnou cenu. K tomu je potřebí ještě něco jiného, totiž sama „danost“ myšlenky Boží existence a Boží podstaty. Neboli, poznání je důsledkem toho, že Boží existence a podstata byly již odhaleny víře, jež s tím beze zbytku souhlasí. Nyní hledá, jak tomu, obsahu svého poznání, porozumět. Jedná se tedy o pohyb od *credo* k *intelligere*.

Je-li však obsah formule striktně noetický, nejde v něm o nějaké zhuštěné dogma o Bohu. To je omyl, kterého se dopouští mnich Gaunilo ve své „Námitce“, jež se stala součástí *Proslogion*, a po něm mnozí další (např. Tomáš Akvinský). Jako dogma o Bohu by ta formule byla svým obsahem *ontickým* pojmem, pojmem závislým na naší chybné mysli. Lidské myšlení však zůstává lidské, jakýkoliv element „nutnosti“ se sem nehodí. A právě tento element je pro „důkaz“ neodmyslitelný. Proto Barth mluví o čistě *noetické* povaze Anselmovy formule a je přesvědčen, že díky této své povaze unikla ona formule bludnému kruhu omylného myšlení a slouží jako Bohem zjevené kritérium pro určení pravdy či nepravdy teologického myšlení

a mluvení. Je to formule, jejímž posláním je demonstrovat nutné spojení mezi zjevením Božího jména (resp. jeho obsahem) a předcházející křesťanskou vírou v Boha. Na bázi této demonstrace je pak vylučována všechna pochybnost o Boží existenci. Neboli: Anselmovo myšlení se pohybuje v rámci zjevení – není něčím, co má zjevení nahradit. Barthova exegeze kapitol 2–4 navíc vyvrací představu, že rozhodující je řečeno v 2. kapitole (jak to vnímá Kant a jiní) a že kapitoly 3 a 4 jenom opakují tvrzení z kapitoly 2 (tak Tomáš Akvinský aj.). Barth rozlišuje celkem čtyři fáze argumentu: První tři kapitoly dokazují, že jde (1) o teologii, a ne filosofii, navíc (2) o teologii založenou na modlitbě a znamenající tak (3) naprosté zamítnutí přirozené teologie a apologetiky v tradičním smyslu. Čtvrtá fáze (kapitola 4) vyjasňuje, v jakém smyslu může dojít k *popření* Boží existence. Je tu vysvětleno, že když „blázen říká ve svém srdci »není Boha«,“ dělá to, co je „nemožné“, resp. „zapovězené“. Jen cestou „bláznovství“ či nevěry je možno dojít k myšlence Boží neexistence. To je ovšem pozice či cesta člověka, který není Boží milostí spasen a kterému lze pomoci jen z pozice *fides quaerens intellectum*. Blázen je s to nahlédnout, že Bůh by mohl mít toto jméno, ale odmítá (resp. není s to) je uznat, a proto nemůže mít z důsledků podnikaného důkazu žádný užitek. Anselm se s ním nepře o pojmy, pouze vyslovuje Boží jméno. Tím blázna volá, aby se postavil tam, kde stojí on sám. Barth je přesvědčen, že Anselm rozhodně neměl zájem skeptikům nebo nevěřícím Boží existenci demonstrovat. Jeho zájmem bylo dovolit Bohu, aby k osvětlení stezky, kterou kráčí víra na cestě k poznání, milostivě demonstroval sebe samého.⁷²⁸

⁷²⁸ Z českých prací se Barthovým výkladem Anselma důkladněji zabývá studie Luďka Brože *Cesta Karla Bartha*, Praha 1988, 62–73. Za pozornost stojí i nepublikovaná studie Petra Galluse „Anselmův důkaz Boží existence. Úvahy nad Barthovou interpretací“ (Colloquium systemathico-ethicum, UK ETF 2004, 1–8). Autor si všímá, že Barth zařazuje Anselmovu zásadu, že teologie má postupovat *sola ratiōe*, „až pod *intellectus fidei*, takže dochází k dokonalé imunizaci víry a teologie před svobodným – spekulativním – myšlením“. Barth podle něho „podceňuje racionalitu a staví ji nejen do služeb, ale do tenat víry“ (3). Autor je přesvědčen, že teologie „musí být schopna vykazovat svoji plausibilitu a vnitřní koherenci i navenek“ (6), protože „jen tak může mít své místo na univerzitě jako věda, která je s to vystavět obecně srozumitelnou a nahlédnutelnou hypotézu“ (7). Teologie „jako *intellectus fidei* může a

3.4.2. Hartshorne o Barthově interpretaci

V hlavní stati svého sborníku *Logika dokonalosti*, nazvané „Deset ontologických či modálních důkazů Boží existence“,⁷²⁹ Hartshorne nejprve charakterizuje „barthovskou námitku“ proti Anselmově argumentu: „Anselm se nesnažil přesvědčit nevěřící, ale pokusil se porozumět své víře. Jeho argument tak nelze užívat k přesvědčení nevěřících, ani jako sekulární filosofický důkaz“. ⁷³⁰ „Pozici barthiánů či fideistů“, jak ji nazývá, se pak věnuje na několika stranách.⁷³¹ Problém „nevíry“ se u Anselma podle Hartshorna opravdu netýká „faktů“, ale smyslu a rozumění svému vlastnímu myšlení. To víře poskytuje úlevu. Zároveň ovšem jde o originální logicky možnou ideu, kterou tradice trochu zamlžila.

Hartshorne připomíná, že Barthův spis o Anselmově argumentu nechce být odpovědí na Anselmův důkaz, ale je pokusem o jeho interpretaci. Jeho předností je, že jeho autor četl Anselmův text, na rozdíl od většiny předchozích vykladačů, velmi pečlivě. Hartshorne se nechce přít o to, co bylo Anselmovým úmyslem. Barth sám připouští, že jak v *Proslogion*, tak v Anselmově starším spise *Monologion* není po metodologické stránce úplně jasné, zda teistické důkazy jsou určeny ještě někomu jinému než věřícím.⁷³² Celou záležitost řeší podle Hartshorna lišácky poznámkou, že Anselm zřejmě úplně nevěří v nevíru nevěřícího.⁷³³ Člověk nikdy neví – Bůh může být schopen se zjevit i domněle nevěřícím. Barth dokonce soudí, že v teologické praxi je jen nepatrný rozdíl mezi náležitým uvažováním, které zůstává na základu víry, a oním zcela chybným, které se domnívá, že k teologickým závěrům dojde i z nějakých neutrálních předpokladů. Teologicky náležitým postupem je ukázat logickou či racionální

musí být teologií srozumitelnou i pro nevěřící, může a musí si klást cíl být teologií i pro neteology, nesmí v žádném případě být teologií pro teologii, teologií pouze pro věřící“ (8).

⁷²⁹ „Ten Ontological or Modal Proofs for God's Existence“, LP, 28–117.

⁷³⁰ Tamtéž, 47.

⁷³¹ Tamtéž, 111n.

⁷³² Srov. Barth, *Anselm*, 56n.

⁷³³ Tamtéž, 74: Er hat vielleicht die Voraussetzung gewagt, das der Unglaube, das *quia non credimus*, der Zweifel, das Nein und der Spott der des Ungläubigen so ernst gar nicht zu nehmen sei, wie er selber es wohl ernst genommen haben wolte.

spojitost mezi tím či oním dílčím teologumenem a věroučným celkem. Kritériem je tak koherence.⁷³⁴ Otázkou však zůstává, jak je to s nevírou: Může i ona vykazat – na základě svých základních principů a ideálů – podobnou koherenci? Hartshorne si to nemyslí a je přesvědčen, že srovnání na nějaké neutrální půdě by to prokázalo, v této chvíli se tím však zabývat nechce.

Podstatné je, že pokud jde o sám argument, Barth rozlišuje mezi jeho první (jednoduchou, nemoďální) formou a jeho druhou či moďální formou a ukazuje to, co podle Hartshorna nemůže uniknout žádnému pečlivému čtenáři, že zatímco první argument (z druhé, kratinké kapitoly) se objevuje jen ve vlastním Anselmově *Proslogion* a jedinkrát v jeho „Odpovědi“ Gaunilovi, druhý argument (resp. jeho moďální verze) se objevuje nejen v kapitole třetí, ale znovu a znovu v Anselmově „Odpovědi“. Vedle logického je tu tak i „textový“ důvod, proč pokládat druhý argument za podstatnější. Barth také velmi energicky odmítá předpoklad, který s Gaunilem sdílí celý filosofický svět, že vlastním argumentem je ten první – jednoduchý. Klíčem k celému argumentu je eminentní smysl pojmu „existence“ – ten jediný, který vylučuje nahodilost a je tak kompatibilní s „božstvím“. V tom má Barth, který Gaunilovy vývody – jeho triviality i jeho hrubé omyly – i jeho nesmírný vliv na pozdější reflexe podrobně rozebírá a ukazuje v jejich pochybné kráse, podle Harshorna naprosto pravdu.⁷³⁵

V zásadě Barth souhlasí s názorem, který podle Hartshorna zastávají i někteří další filosofové, že Anselmovou hlavní myšlenkou je, že dokonalost znamená i vyloučení myslitelnosti neexistence, neboli formule „nad nějž si většího nelze myslet“. Pro Bartha má tato formule význam „zjevení“. Podle Hartshorna existuje určitá analogie mezi tímto pohledem a jeho vlastní adaptací Tillichova návrhu definovat „Boha“ myšlenkou „bohoslužby“, či lépe „boho-úcty“ (worship) a neomezené oddanosti. Být schopen neexistence znamená nebýt hoden této úcty, a tedy nebýt Bohem. Z toho vyplývá, že

⁷³⁴ Srov. tamtéž, 69.

⁷³⁵ Srov. tamtéž, 83–96 aj.

popření teismu je ekvivalentem tvrzení, že „Bůh“ není možný. Je-li kontingentní existence logicky vyloučena, je takto vyloučena i kontingentní ne-existence. Bohoslužebná oslava Boha je tak buď zjevením nutné pravdy, nebo je to „nedorozumění“ – zastávání něčeho, co nemůže být pravda.

Předpokládá tento argument víru? Podle Hartshorna předpokládá dostatečné porozumění tomu, co znamená úcta k Bohu, aby bylo jasné, jak tato úcta vnímá svůj předmět. Přinejmenším však víra zjednodušuje filosofický problém teismu tím, že ukazuje, v jakém smyslu by Bůh nemohl existovat, ani nemohl neexistovat – totiž jako pouhý pozitivní či negativní fakt. Empirický ateismus je tak na bázi logiky vyloučen a hodnotit tak lze vedle teismu jen pozitivistickou formu nevíry.

Barth si podle Hartshorna není zřejmě vědom toho, jak lze ono „nic“ či „nikdo“ z formule „to, nad co nic většího nelze myslet“ vztáhnout jednak na „jakékoli individuum odlišené od Boha“, jednak na „totéž individuum v jeho jiném postavení“. Proto buď zůstává na klasické metafyzické základně, anebo tu záležitost nechává prostě otevřenou. „Zdá se“, konstatuje Hartshorne, „že jsem tedy sám, kdo toto odlišení dvou pohledů na Boží dokonalost pokládá za jediný způsob jak řešit klasické dilema mezi nemožností Boží kontingentní existence, protože nahodilost existence je nedokonalostí a nemožností Boží nutné existence, protože nutné je abstraktní a neuskutečněné a představuje jen jakýsi obecný faktor možnosti. Novoklasická alternativa, která vyloučeného ‚většího‘ chápe jako jiného jedince (a otevírá tak možnost pro větší nahodilá postavení téhož individua), tak nejenom toto dilema řeší, ale odstraňuje i jiné rozpory. Vzhledem k tomu, že se jedná o nejsilnější základnu pozitivistické negace, není mi jasné, proč by Anselmův argument nemohl představovat určitou sílu i za pouze neutrálních předpokladů.“⁷³⁶ Hartshorne ještě poznamenává, že zatímco pro Bartha znamená „víra“ (alespoň v tomto textu) *fides quae*, tj. celý křesťanský věroučný komplex, on sám mluví jen o kontrastu

⁷³⁶ LP, 114.

mezi přijetím Boha hodného úcty (úplnou oddaností) a jeho nepřijetím.

V dalších odstavcích se Hartshorne vyrovnává s „fideismem“ Sörena Kierkegaarda a v závěru konstatuje, že použitelnost Anselmova argumentu proti nevíře neukracuje jeho použitelnost pro sekulární teorii, neboť eliminace empirického teismu a empirického ateismu může být pro filosofii, která tohoto vyjasnění problému hodlá využít, velkým ziskem. V sázce je tu empirismus jako takový, a to je nepochybně jeden z důvodů pro spíš emotivní než intelektuální přístup k celému argumentu. Vzhledem k tomu, že empirické poznání je spíš věda než filosofie, není podle Hartshorna vůbec samozřejmé, že filosofie je logicky odkázána k tomu, aby hájila absolutní empirismus. To by se odsoudila ke zbytečnosti.⁷³⁷

Hartshorne zmiňuje Barthovu interpretaci několikrát i v knize *Anselmův objev*. V přehledu dějin celé diskuse uvádí, že podle Bartha filosofové většinou přijali Gaunilův názor,⁷³⁸ včetně jeho přehlédnutí a neschopnosti pochopit jemnosti Anselmova argumentu.⁷³⁹ Z Barthova *Anselma* potom cituje: „Jenom pošetilci a jejich teologičtí a filosofičtí obhájci, Gaunilové, jsou schopni předpokládat, že kritérium existence jako takové je i kritériem Boží existence, případně zůstat v zajetí dialektiky druhé kapitoly, anebo ji pokládat za to, co určuje i kapitolu třetí. Je to však zcela obráceně: Kritérium Boží existence je kritériem existence jako takové, a jestliže některá z obou kapitol rozhodujícím způsobem určuje tu druhou, pak kapitola 3 určuje kapitolu 2, nikoliv *vice versa*.“⁷⁴⁰ Hartshorne připomíná i Barthovu domněnku, že Gaunilo zřejmě definitivní podobu Anselmova argumentu ze 3. kapitoly nikdy nepochopil.⁷⁴¹ Bartha také označuje za toho, kdo první objevil, že Anselm vlastně prezentuje dva

⁷³⁷ Tamtéž, 116.

⁷³⁸ V českém dvojjazyčném vydání *Fides quaerens intellectum* jde o stať „Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente“ (Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce), 78–93.

⁷³⁹ AD, 11.

⁷⁴⁰ Barth, *Anselm*, 178, cit. in AD 13.

⁷⁴¹ AD, 21.

ontologické argumenty, nikoliv jen jeden.⁷⁴² I když Barth patří podle Hartshorna k těm, kdo připomínají, že Anselm neargumentuje proti nevěřícím, přece připouští, že autor *Proslogion* někdy jako by sám zapomínal, že o nějaký obecně přesvědčivý argument nejde. Z Barthova výkladu vyplývá, že argument buď nebyl pochopen, anebo narazil na pozitivismus, na přesvědčení, že sama myšlenka Boha nemá smysl.⁷⁴³ Podle Hartshorna nemůže ovšem Anselm uniknout „problémům novoplatonismu“ tak snadno, jak se domnívá Barth, když tvrdí, že „velikost“ není deskripcí Božího atributu, ale „pravidlem“ správného myšlení.⁷⁴⁴ Nicméně, známky omezené bystrosti Anselmova odpůrce Gaunila popsal Barth podle Hartshornova přesvědčení výstižně a patří tak k těm nemnohým, kdo na rozdíl od většiny filosofického světa, jež „uvázla (řčeno s Barthem) v dialektice kapitoly 2“, řekli o Anselmově argumentu opravdu něco nového.⁷⁴⁵

V rámci přehledu filosofických odpovědí na Anselmův argument uvádí mimo jiné Ludwiga Feuerbacha, který ztotožňuje božství s abstrahovaným lidstvím. To Hartshorne odmítá a v té souvislosti parafrázuje Barthovo konstatování z jeho úvodní eseje k Feuerbachově *Podstatě křesťanství*, že člověk na rozdíl od Boha „umírá, jeho činy jsou napořád potřísněny zlem a neexistuje jako singulární univerzální jedinec, ale jako každý z nás ve své jasně odlišené individualitě“.⁷⁴⁶ Zmiňuje také „úchvatnou a imaginativní esej“ Roberta S. Hartmana jako inspirovanou Barthovou „kvalitní studií“.⁷⁴⁷ Mezi interprety, kteří přehlédli, že Anselm předložil *dva* argumenty, patří i podle Hartshorna také Heinrich Scholz.⁷⁴⁸ To udivuje vzhledem k tomu, že Scholz odkazuje k Barthovu textu.

⁷⁴² AD, 36.

⁷⁴³ AD, 53.

⁷⁴⁴ AD, 106.

⁷⁴⁵ AD, 151, 168, 177.

⁷⁴⁶ AD, 238. Srov. Barth, „An Introductory Essay“ in: L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York 1957, xxix; *Theologie und die Kirche*, 238.

⁷⁴⁷ AD, 261. Srov. Robert S. Hartman, „Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic“, *Review of Metaphysics* 14 (1961), 637–675.

⁷⁴⁸ H. Scholz, *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel/Stuttgart 1961, 62–74.

Hartshorne si to vysvětluje tak, že Barthovo odmítnutí vidět v Anselmově argumentu filosofický text odradilo Scholze od pečlivější četby.⁷⁴⁹ Scholz se zřejmě přidržel svého původního chápání Anselmova záměru. Barth v předmluvě k prvnímu vydání svého *Anselma* totiž připomíná, že jej k sepsání díla vyprovokovala Scholzova hostovská přednáška o Anselmově důkazu, kterou měl v Bonnu v roce 1930. Zde se také domluvili, že oba na toto téma napíší vlastní studii.

Ještě ve své *Tvůrčí syntéze* řadí Hartshorne v kapitole „Šest teistických důkazů“ Bartha mezi ty, kdo ukázali, že základní problém ontologického argumentu je nezávislý na otázce, zda „existence“ je predikát,⁷⁵⁰ a v knize *Tvořivost v americké filosofii* říká v kapitole „Materialismus a prométheovské náboženství“, že Barth byl ve své knize o Anselmovi schopen nahlédnout, že není-li možné koncipovat Boží existenci, pak se absurdita teismu vyrovná absurditě ateismu. Anselm nevyvrátil ateismus, ale nerozlišující empirismus, ať už teistické nebo neteistické ražby.⁷⁵¹

3.5. Konfrontace, která láká

O srovnání Hartshornova a Barthova myšlení se pokusila už řada badatelů. Patří mezi ně Colin E. Gunton, Sheila G. Davaneyová nebo Robert S. Shofner.⁷⁵² Speciálně o rozdílech v Barthově a Hartshornově interpretaci Anselmova *Proslogion* pojednává Sung-Hee Lee,⁷⁵³ v rámci svých obecnějších srovnání i Gunton a Shofner. Všichni konstatují významné elementární rozdíly i shody a podle svých vlastních priorit akcentují jedno nebo druhé.

⁷⁴⁹ AD, 283. Srov. Barth, *Anselm*, v.

⁷⁵⁰ CSPM, 279.

⁷⁵¹ CAP, 215.

⁷⁵² John C. Robertson, *The Concept of the Divine Person in the Thought of Charles Hartshorne and Karl Barth*, Diss. Yale 1967; Colin E. Gunton, *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford 1978; Sheila G. Davaney, *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Philadelphia 1986.

⁷⁵³ Robert D. Shofner, *Anselm Revisited*; Sung-Hee Lee-Linke, *Der ontologische Gottesbeweis von Anselm von Canterbury*, Diss. Tübingen 1983.

Shofner ve své velmi komplexní studii z roku 1974 předkládá Barthův dogmatický a Hartshornův program jako dva nezávislé pokusy o překonání toho, co autor nazývá „kantovským dědictvím“ filosoficko-teologického myšlení, totiž antropocentrického chápání základů náboženství. Ačkoliv Barthovu programu věnuje více než čtyři pětiny své studie, jeho sympatie patří Hartshornově filosofické teologii. V obou případech se impulsem či ukazatelem cesty, byť jsou to cesty velmi rozdílné, stalo Anselmovo *Proslogion*. Bartha přivedlo k důslednému „teologickému pozitivismu“, ke konzistentnímu schématu odmítání jakýchkoliv antropologicky orientovaných příspěvků k dogmatickému úkolu, v jehož rámci je zavrhována i každá forma přirozené teologie či filosofických prolegomen k teologii.⁷⁵⁴ Barthovi je skutečným teologem ten, jehož úkolem je přeložit souhlas s *quod sit* určitého článku víry do uvědomění si *quomodo sit* – možností teologického výkladu.⁷⁵⁵ To je podle našeho autora schéma, které skutečným řešením není. Systematická teologie, která chce hájit potenciální smysluplnost a relevanci křesťanské víry, musí překročit hranice barthianismu, tj. monistické (christocentrické) interpretace Bible a s ní spojeného implicitního metafyzického monismu, kde je člověk pouhým predikátem Božího subjektu.⁷⁵⁶ Určitá míra antropocentrismu je tam, kde o Bohu a jeho díle mluvíme my, nevyhnutelná. Důležité je, „aby se ani Bůh ani člověk nestali pouhým predikátem toho druhého“. Podle autora filosofická teologie Charlese Hartshorna tomuto kritériu vyhovuje a může proto sloužit jako prolegomena systematické reflexe. Taková prolegomena jsou nutná, protože „i teologii lze provozovat bez náležité explicitní metafyziky jen tak, že se buď omezíme na metafyziku implicitní, anebo přijmeme metafyziku, která není dostatečně jasná nebo není konzistentní“.⁷⁵⁷

⁷⁵⁴ Shofner, *Anselm Revisited*, 36

⁷⁵⁵ Tamtéž, 83.

⁷⁵⁶ Tamtéž, 176.

⁷⁵⁷ Tamtéž, 227. Srov. LP, 11.

Gunton se ve své studii *Becoming and Being* z roku 1978 zabývá naukou o Bohu v Barthově a Hartshornově pojetí. Podle autora sdílejí protagonisté averzi vůči klasickému teismu, každý však z jiného důvodu. Oba také chtějí Boha pojímat spíš jako dění než jako bytí.⁷⁵⁸ Liší se však v chápání Boží existence. Hartshornovu teologii vnímá autor jako systém axiomů, kde jediným kritériem pravdy je jejich koherence. Proto má mít přednost před jinými. To však podle něho není dostatečný racionální důvod pro sdílení tohoto pojetí. „Relativitu“ nelze automaticky interpretovat v personálních pojmech.⁷⁵⁹ Hartshornův Bůh nemá podle Guntona iniciativu, je příjemcem, je tvořen světem.⁷⁶⁰ Volba tohoto teismu vyžaduje krok „víry“ a rozhodnutí přijmout tuto abstraktní a ahistorickou metafyziku jako předsálí pro víru ve spasitelný význam dějinné postavy, předpokládá další nesamozřejmý krok. Křesťanská víra však podle autora počítá s jiným pojetím reality než procesuální teologie.⁷⁶¹ Barthova teologie, soudí autor, má naproti tomu aposteriorní charakter, vychází z partikulárního k obecnému, proto má i při všech svým možných vadách přednost.⁷⁶² Žádná přirozená teologie, která by mohla křesťanskou teologii legitimně provázet, by nemohla spočívat v konstrukci nějakých apriorních konceptů. Trojiční pojetí zajišťuje, že Barthův argument pro Boží realitu je racionální, ale ne racionalistický: Je to víra, že určité události konzistentně osvětlují lidský život i svět, v němž k nim dochází. Těmto událostem říká zjevení. K takové víře dochází z milosti. Tak je tato racionalita v rozporu s novoklasickou metafyzikou, která si totéž slibuje od svých apriorních kategorií. I Hartshornova christologie je pouhou symbolikou pravd již dříve přijatých filosofickým rozhodnutím.⁷⁶³ Boží bytí jako „stávání se“ nelze v jejím případě

⁷⁵⁸ Už v tom se však podle autora liší, neboť tvrzení, že „Boží bytí spočívá v dění“ (God's being is in becoming), není totéž jako tvrzení, že „Božím bytím je dění“ (God's being is becoming). Srov. E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden*, 116, pozn. 153.

⁷⁵⁹ *Becoming and Being*, 81.

⁷⁶⁰ Tamtéž.

⁷⁶¹ Tamtéž, 217.

⁷⁶² Tamtéž, 219.

⁷⁶³ Tamtéž, 220.

charakterizovat jako „lásku“. Utrpení je tu něco automatického, nutného, není to činnost. Bůh je popsán stejným jazykem jako všechno ostatní – filosofie tu hledá nejnižšího společného jmenovatele. Harthornův Bůh sice není tyran, je to však slaboch, který je ze své podstaty bezmocný. Sumou: Procesuální teologii lze charakterizovat jako „sofistikovanou formu animismu“. Její Bůh je nadčasovou projekcí jistého pojetí lidské zkušenosti a jako takový reprezentuje pověrečnou formu idolatrie: Zbožšťuje svět, protože z něj činí stvořitele sebe samého i Boha.⁷⁶⁴

Sheila Davaney se ve své disertaci z roku 1981 pokouší o srovnání a analýzu Barthova teologického a Hartshornova filosofického pojetí Boha. Ohniskem tohoto srovnání je pojem Boží moci. Oba myslitelé podle ní reprezentují výrazné alternativy moderní teologie v chápání Boha. Ohniskem tohoto srovnání je pojem Boží moci. Oba myslitelé podle ní reprezentují výrazné alternativy moderní teologie v chápání Boha. Spojuje je přesvědčení, že navzdory vyslovovaným pochybnostem o schopnosti lidského rozumu prezentovat adekvátně a legitimně Boží realitu lze o Bohu platným a smysluplným způsobem mluvit, je však pro to třeba formulovat jiné a bezpečnější základy než ty, na které útočili Hume a Kant. Oba spojuje i to, že veškerou skutečnost chápou jako dynamický, dějinný a sociální celek.⁷⁶⁵ Také

⁷⁶⁴ Tamtéž, 223. Guntonův pokus přináší některé zajímavé postřehy, zejména pokud jde o Barthovu teologii, ale s tím, co tvrdí Hartshorne, má často jen málo společného. Spíš karikaturou než vnímavou analýzou jsou zejména jeho tvrzení o absenci Boží svobody a svobodné lásky v Hartshornově vizi, či tvrzení, že Bůh je veskrze tvořen světem. Autor nebere v úvahu, že východiskem Hartshornova filosofického teismu je náboženská intuice, a nechápe jeho koncept bipolárního teismu (dvojí transcendence). Hartshorne mluví o symetrii mezi Boží potřebou světa a potřebou Boha ze strany světa, která spočívá v hlubší asymetrii: Bůh potřebuje svět, ale ne nutně „tento“ svět. Naopak – svět nepotřebuje nějakého „boha“, ale Boha, který je hoden úcty. Bůh tvoří svět podstatným způsobem (vše na něm je účastí Božího elementu), obráceně to platí v mnohem menší míře. Je tu reciprocita, ale je tu i hluboký předěl. Autor nikde neříká, co je to „křesťanské pojetí reality“ a jakou roli má při testování adekvátnosti teologických tvrzení korespondence s biblickým svědectvím. Hartshorne by také mohl namítnout, že Barthovo přiznání se k jazyku „dění“ skutečnou revizí klasického teismu není. Bůh je tu nejen svoboden zvolit takový či onaký svět, ale má i svobodu nezvolit žádný. To znamená, že vlastně bytostně vztažen ke světu není. Bytostně je tak láskou jen v ohledu na svůj vlastní (trinitární) život. Procesuální alternativou je pojetí Boží svobody a lásky na pozadí jeho bytostného vztahu ke světu. Je to personalistické rozšíření „jazyku relativismu“, ale náboženská intuice, jež je východiskem Hartshornovy filosofické vize, takové rozšíření legitimizuje. Srov. k tomu Ogdenovu kritickou recenzi Guntonovy studie: Schubert M., Ogden, „Christian Theology and Neoclassical Theism“, *The Journal of Religion* 60 (1980), 205–209.

⁷⁶⁵ Davaney, *Divine Power*, 2.

Bůh je v jejich pojetí dynamickou a živou skutečností. Jako taková má své dějiny, její identita je založena na vztahu a její atributy a charakteristiky je třeba chápat ve vztahovém kontextu. Díky zcela rozdílné, ba kontrastní metodologii a rozdílu předpokladů, které řídí jejich přístupy, dospívají však myslitelé ke zcela rozdílným závěrům.⁷⁶⁶ U Bartha se autorka zabývá metodologickými předpoklady, které představuje především idea jeho noetické a ontické nezávislosti. Explicitně se pak věnuje Barthovu pojetí Boží moci ve vztahu k utrpení a smrti Ježíše Krista a ve vztahu ke světu, zejména k lidské činnosti. U Hartshorna se věnuje Boží moci v její receptivní poloze a dále Hartshornově vizi svobody stvoření, zla a hříchu. Obě pojetí pak v závěru zkoumá z hlediska jejich vnitřního napětí a hodnotí kritériem historického relativismu. Dospívá k závěrům, že Barth není úplně s to smířit své tvrzení o tom, že Bůh je vseurčující a nezávislou silou, se svými vlastními tvrzeními o integritě, svobodě a odpovědnosti tvorstva: V jeho pojetí chybí skutečná reciprocita dávání a přijímání.⁷⁶⁷ Podle autorky je Hartshorne díky své sociální koncepci Boha, zejména svým důrazem na Boží moc nejen svět ovlivnit, ale vystavit se i jeho vlivu, schopen vystríhat se některých obtíží, do nichž se dostává Barth. Sám ovšem čelí jiným, které se týkají vztahu Boha se světem a podle autorky jsou zásadní a neřešitelné: Tím, že ztotožňuje Boha se sjednocenou a integrovanou „skutečností“, transformuje veškerou zkušenost do zkušenosti Boží a rozlišení mezi Božím a ne Božím se ztrácí.⁷⁶⁸ Oběma je pak společné to, že neberou v úvahu nároky a výzvy moderního historického vědomí. To příspěvek jejich perspektiv k současné teologické reflexi oslabuje. I teologická reflexe nese známky místa svého vzniku a musí vzít tento faktor vždy v úvahu. Oba přístupy stojí v opozici k duchovním výzvám současnosti. Do té míry, do níž je nelze smířit se současným historickým vědomím, jsou podle

⁷⁶⁶ Tamtéž, 3.

⁷⁶⁷ Tamtéž, 225.

⁷⁶⁸ Tamtéž, 233.

autorky zranitelné a pro ty, kdo berou tyto výzvy vážně, nemohou být přitažlivé.⁷⁶⁹

Sung-Hee Lee se ve své disertaci z roku 1983 věnuje především otázce, již Barth znovu otevřel, totiž zda je Anselmův argument určen věřícím (předpokládá víru), anebo má obecnou platnost. Barth tvrdil to první, Hartshorne to druhé. Barth podle autora správně ukázal, že Anselmův důkaz má teologickou povahu, neboť Anselm předpokládá již víru v Boží existenci. Jeho cílem, který sleduje v kap. 2–4, je porozumění víře. Barth podle něho kapitoly 2 a 3 spojuje (v té 3. vidí jen zkvalitnění argumentu) a to souhlasí s Anselmovým přesvědčením, že se mu podařilo dosáhnout cíle skrze *unum argumentum*. Naproti tomu kapitola 1 nemá podle autora v Proslogion ten charakter, který jí přisuzuje Barth. Vedle teologie zjevení je v ní též místo pro přirozenou teologii. Anselm tu totiž mluví o „dýmlem hříchů zčernalém“ *imago Dei*, jehož pomocí může „poněkud (*aliquatenus*) – z dálky a ze dna hlubiny (*vel de longe, vel de profundo*) – Boží existenci nahlédnout“. Toto zčernalé (*offuscata*) *imago Dei* je – když je Bůh obnoví (*renovat*) a napraví (*reformat*) – základnou pro podávaný důkaz. Blázna z kapitoly 4 je podle autora třeba chápat jako onoho nevěřícího, s nímž Anselm komunikuje v *Cur Deus homo* a k němuž přistupuje *sola ratione* jako k *remoto Christo*. V této poloze má jeho argumentace i apologetickou hodnotu.

Hartshorne, říká Lee, sice s Barthem souhlasí v tom, že Anselm sám ve svém důkazu víru předpokládá, má však tento předpoklad za chybný, neboť důkaz, který je určen jenom věřícím, je vposledku zbytečný. Svou podstatou je, jak Hartshorne správně ukazuje, určen nejen věřícím, ale i nevěřícím. Hartshorne se však podle autora mylí v

⁷⁶⁹ Tamtéž, 239. I zde platí, že studie přináší některé zajímavé a platné postřehy, zejména pokud jde o slabiny Barthovy sociální koncepce Boží reality. Její soud o Hartshornovi však nese stopy nedocení dynamiky jeho pojetí bipolárního teismu a jeho přísného odlišení panteismu od panteismu. Není úplně jasné, z jakého titulu by mělo být moderní historické vědomí arbitrem platnosti principů implicitně přítomných v určitých teologických či filosofických vizích, které se pokoušejí být právy předmětu své analýzy. Hartshorne by asi dotázal, v čem se liší ambice učinit historické vědomí kritériem pro hodnocení metafyzických kategorií od pokusu učinit je kritériem pro hodnocení logiky či matematiky.

pojetí subjektivního cíle důkazu. Anselm chce podle svých vlastních slov důkazem porozumět své víře: Modlí se „dej mi, abych nahlédl *quia es sicut credimus, et hoc est credimus*“. Hartshornovo rozlišení dvou navzájem nezávislých argumentů (ontologického v kap. 2 a kosmologického v kap. 3) Anselmově předsevzetí z předmluvy podat „jediný argument“ odporuje. Ve skutečnosti tu však o kosmologický důkaz vůbec nejde. Anselmovi postačuje formule *aiquid quo nihil maius cogitari potest* k důkazu, že Bůh skutečně existuje a že je nejvyšším dobrem. Autor také vyčítá našemu filosofovi, že se dopouští toho, co předhazuje Anselmovi – odvozování Boha z vlastní definice. Hartshorne hledá v Dt 6,5 základ pro své pojetí „Božího bytí“. To místo však o tomto bytí nic neříká.

Z toho tedy autor uzavírá, že Anselm se v Proslogion pohybuje na dvou rovinách: Z hlediska své základny na rovině teologie zjevení a metodicky na rovině přirozené teologie. Sleduje tak dvojí cíl: Přesvědčení nevěřícího na základě pouhého rozumu a potěšení věřícího průkazem racionality jeho víry. Barth rozlišuje mezi zjevením a rozumem způsobem, který je Anselmovi ještě cizí, jinak mu však stojí blíže než Hartshorne. Hartshornův Bůh není osobní Bůh, k němuž se Anselm obrací v modlitbě. Spíše než aby osvětlil Anselmův zájem, sleduje Hartshorne zájem svůj: možnost procesuální teologie.

Je jisté, že počet pokusů o srovnání těchto dvou myslitelů dvacátého století a jimi zastupovaných aspirací „nahlédnout“ či „rozumět“ ještě poroste a bude přínosem jak pro anselmovské bádání, tak pro teologii. Další studium vztahu mezi teologií, jejímž předmětem je biblická zvěst, a metafyzickými implikacemi zkušenosti víry může přinést ještě ne jeden zajímavý poznatek, užitečný pro badatele různých zaměření a různých výchozích perspektiv.

IV. Procesuální teismus v rozhovoru filosofie, teologie a etiky

Předchozí kapitola byla pokusem rozšířit prezentaci Hartshornova díla a jeho novoklasického teismu formou dialogu s alternativami, s nimiž se během své filosofické dráhy sám pokoušel vyrovnat. Akvinského dílo je určitým pokusem o systematickou symbiózu teologie a filosofie, a ta představovala pro Hartshorna jasnou výzvu. Tillichovo dílo bylo výzvou nejen jako teistická alternativa, ale i jako pokus o korelaci zcela specifické perspektivy, tvořené obsahy křesťanské víry, a filosofického tázání vycházejícího z obecné existenciální zkušenosti. Barthovo dílo, zastupované spiskem manifestujícím jeho teologickou metodu, bylo výzvou především proto, že v něm pro filosofickou teologii není vlastně prostor, a tento přístup chtěl být vyjádřen i interpretací tématu, které Hartshorne vnímal jako klíčové pro své nejzákladnější teze. V této kapitole chceme dovést naši prezentaci Hartshornova teismu k jejímu cíli, k nástinu možností, jež skýtá pro rozhovor teistické filosofie a teologie, zejména z hlediska aspirací, které jej charakterizují.

1. Procesuální teologie

Zájem představit Hartshornovo filosofické dílo tak, aby z něho vyplynul jeho možný význam pro teologii, resp. pro další obory, které představují určitou principiální reflexi reality světa a lidského postavení a údělu v něm, jsme samozřejmě sledovali od samého začátku. Nyní půjde spíše o to, jak je tento význam už reflektován, jaké jsou předpoklady této reflexe a jaké potence pro takovou reflexi ještě skýtá.

Procesuální filosofický teismus měl – také díky tomu, že se s ním mohly (v neposlední řadě i díky Hartshornově vitalitě a stále pohotovosti k jeho prezentaci) seznamovat nové a nové generace poučených čtenářů – poměrně široký ohlas. Svě příznivce si našel

nejenom mezi teology a filosofy, ale i mezi vědci, kteří reflektují širší souvislosti předmětů svého bádání, svých metod i svých poznatků. Tento rozhovor neustále probíhá a bylo by obtížné chtít jej nějak bilancovat a stanovit jeho dosavadní výtěžky, i kdybychom se chtěli omezit jen na Hartshornovu verzi či interpretaci. Je jasné, že největší přízni se těšil u myslitelů, kteří předběžně připouštějí spíše větší než menší provázanost teologie a filosofie. V těchto kruzích se záhy objevily i návrhy učinit procesuální teismus či novoklasický teismus myšlenkovým rámcem vlastní teologické reflexe a vznikla *procesuální teologie*, představující určitou praxi tohoto rozhovoru.

1.1. Pluralita procesuálních teologií a christologií

Procesuální teologie jako pokus o křesťanskou teologickou reflexi vycházející z whiteheadovsko-hartshornovské filosofie dění nepředstavuje žádnou jednotnou „školu“. Od počátku je názorově pluralitní a dělí se na několik směrů. Proti dřívějšímu rámcovému rozlišování mezi whiteheadovskou (empirickou) a hartshornovskou (racionalistickou) větví se později prosazuje typologie, která procesuálně-teologické pokusy o domyšlení či interpretaci Whiteheadových a Hartshornových podnětů dělí na metodologicky „empirický“, „spekulativní“ a „racionalistický“ směr. Všechny tři se mohou nějak dovolat Whiteheada a jsou jeho možnými interpretacemi.

Empirické křídlo procesuální teologie, které zahrnuje především nejstarší generaci „chicagské školy“, vycházelo z Whiteheadova pojetí reality jako dění a z jeho důrazu na to, že smyslová zkušenost není nejzákladnější rovinou percepce, nýbrž je sama už určitou abstrakcí. Pod našimi pěti smysly existuje ještě jiný modus vnímání, jímž svět vstupuje do své organické jednoty v procesuálních entitách. Je sice vágní a „chaotický“, zato nesmírně bohatý. Whiteheada vedl tento pohled na *předsmyslový* a *předkognitivní* charakter základní souvztažnosti charakterizující náš svět k opatrnosti vůči

„lingvistickým frázím“, jimiž se pokoušíme svět popsat, a k tendenci mluvit raději o metaforách, které vyzývají k „imaginaci“.

Empirická procesuální teologie se tu inspirovala svým zaměřením na ty dimenze zkušenosti, o nichž svědčí náboženství a kultura, ke spekulativnímu myšlení měla nedůvěru a nároku na totální vizi reality se zřekla jako něčeho nelegitimního. Nejvýraznějšími představiteli této orientace byli Bernard Meland a Bernard Loomer. Dnes už výrazné pokračovatele nemá.

Ke *spekulativnímu* křídlu procesuální teologie patří teologové, kteří ony předkonceptuální dimenze zkušenosti nepopírají, mají však za to, že „zkusmé generalizace“, které empirická teologie dovoluje filosofii, jsou legitimní i v teologii. Z Hartshornových žáků jsou to John B. Cobb, filosof Lewis Ford, novozákoník W. Beardslee, dále sem patří především David Griffin, Marjorie Suchockiová, Roland Farber a v podstatě všichni procesuální teologové mladší generace. Ti všichni pochopili, že Whiteheadova definice „spekulativní filosofie“ přináší dosavadním metafyzickým systémům alternativu, která neznamená rezignaci na pokus uchopit skutečnost v její úplnosti. „Skromný systém“ je podle Whiteheada možný a v jistém smyslu dokonce nutný, neboť umožňuje porozumění a dorozumění. O některých důležitých oblastech zkušenosti je potřeba mluvit souvisle a odpovědně, tj. jazykem, který je vystaven kritice.

Racionalistickou metodologickou alternativu, v níž „pragmatický“ aspekt přichází ke slovu ještě méně, představuje v teologii především Hartshornův žák Schubert M. Ogden. Také racionalisté kladou důraz na předkognitivní hlubiny zkušenosti, na možnosti „zkusmé generalizace“ a na relativní poznatelnost reality, u níž je taková generalizace možná. Vedle toho však zdůrazňují – byť s opatrností a u vědomí mezer lidské reflexe – že určité elementy adekvátního filosofického systému jsou ve vlastním slova smyslu metafyzické, univerzální a nutné. I tito teologové se mohou dovolat Whiteheada, který sice na jedné straně před jakýmkoli dogmatismem „systému“ varoval, ale na druhé straně se ve svém vrcholném díle o vytvoření

koherentního, logického a nutného systému obecných idejí – principů, z nichž sestává realita jsoucna – sám pokusil. S jistou nadsázkou lze říci, že zatímco empiričtí procesuální teologové Whiteheada trochu „strhávají k zemi“ a spekulativní teologové jsou mu zase poplatní tak, že jsou obviňováni z pokušení „whiteheadovské scholastiky“, racionalisté jdou naopak trochu „za“ Whiteheada, směrem, který vytyčuje Hartshorne.

Někteří procesuální teologové takto jednoznačně zařaditelní nejsou. Z první generace procesuálních teologů to platí např. o Danielu D. Williamsovi, který se jako první pokusil o systematickou syntézu procesuální reflexe a tradiční křesťanské víry. Jeho předností je terminologická nezávislost na Whiteheadových kategoriích, a proto i obecnější komunikovatelnost. Podobné přednosti jako Williamsovy práce má dílo W. Normana Pittengera, který se po mnohaletém působení v USA věnoval popularizaci procesuálního myšlení ve Velké Británii.⁷⁷⁰

O procesuální teologii z hlediska jejího vývoje a programových a metodologických variant informují přehledně některé sborníky ze sedmdesátých let a stále nové populární úvody do procesuálního myšlení, jejichž autory jsou nejčastěji Cobb a Griffin. V roce 1973 bylo na teologickém učilišti v Claremontu v Kalifornii založeno středisko pro procesuální studia (Centre for Process Studies), které se pod Cobbovým a Griffinovým vedením stalo místem pro dialog procesuálních filosofů a teologů s exponenty různých oblastí vědy, náboženství a kultury, jichž se Whiteheadovo dílo nějak dotýká. Badatelské konference a semináře, které zde od vzniku střediska probíhají se staly impulsem pro experimentální využití některých dosud nedoceněných aspektů Whiteheadovy filosofie v teologické práci a zároveň pro konfrontaci procesuálních východisek s jinými přístupy a programy. Od počátku sedmdesátých let vychází Centrem vydávaný filosoficko-teologický čtvrtletník *Process Studies*. Později

⁷⁷⁰ Vedle Pittengera se tu procesuální teologií zabývali Peter Hamilton, David A. Pailin, D. W. D. Shaw a další.

vznikla i další periodika reflektující spolu s různými tématy i dění v Centru i jinde, neboť podobná střediska s podobnou náplní vznikla už v celé řadě jiných míst po celém světě. Také výuka traktující v nějaké podobě procesuální myšlení se začala pěstovat v celé řadě jiných učilišť v severní Americe i jinde ve světě. Určitý boom zaznamenalo procesuální bádání a diskuse kolem něho v osmdesátých letech minulého století s rozvojem dialogu teologie, filosofie a přírodních věd.

Pro křesťanskou teologii je základní výpovědí biblická zvěst o Ježíši Kristu. Norman Pittenger, britský teolog působící i v Severní Americe, formuloval v jedné stati podmínky christologické reflexe v kontextu procesuálního myšlení: 1) Měla by zaručovat centrální význam této události: Ohniskové odhalení toho, kdo je to Bůh, i toho, o co mu jde. 2) Měla by dát nějaký smysl tomu, že tuto událost (její efekt) stále ještě zakoušíme. 3) Neměla by být v protikladu k tomu, co jinak víme o světě jako celku. 4) Měla by spasení v Kristu koncipovat jako nové dění ve stvoření – v rámci jeho tvůrčího pokroku. 5) Neměla by vztah Bůh – člověk interpretovat v substančních pojmech, ale analogicky s lidskou zkušeností jako nejvyšší instanci lásky v akci, v níž je Boží „já“ sebezpřesahově tvořivé v řádu stvoření a stává se aktivní a přítomné v Ježíšově „já“⁷⁷¹. Konkrétní christologie procesualistů se liší podle toho, ke které větvi whiteheadovsko-hartshornovské interpretace se hlásí.

1.2. Procesuální teologie v typologii vztahů teologie k filosofii

Na co může procesuální teologie navazovat? Jak se to se vztahem teologie a teologické etiky k filosofii současné či nedávné křesťanské teologii? Pozoruhodným pokusem o určitou typologii těchto vztahů byl před časem počín Hanse Freie, amerického teologa zabývajícího se

⁷⁷¹ Srov. N. Pittenger, „Christology in Process Theology“, *Theology* 80 (1977), 187-193.

teologickou hermeneutikou.⁷⁷² Nejednalo se mu přímo o vztah filosofie a teologie, ale o přítomnost filosofického myšlení v teologické práci. Autorovi šlo o postizení toho, do jaké míry je v jednotlivých typech teologie akademickou disciplínou a do jaké míry zůstává sebereflexí církve. O adaptaci této kategorizace pro širší veřejnost se nedávno pokusil britský teolog David Ford.⁷⁷³

Jde o rozlišení pěti typů, z nichž dva krajní představují jakési extrémy. Jeden extrém (1) představuje přístup, který je zcela určen *přítomností*, nějakou současnou filosofií (světonázorem). Nad křesťanským sebepochopením realizovaným v církvi zcela převládá teologie jako akademická filosofická disciplína. Předmětem je náboženství (křesťanství), ale myšlení není určeno tímto předmětem. Je buď již pevně dáno, má svůj filosofický rámec a do něho „přijímá“ svůj předmět (resp. to, co se tam z něj vejde), anebo není pevně dáno, dává na konkrétní apetit a imaginaci a nechává se svým předmětem inspirovat (přístup *postmoderní*). Ke křesťanství se přistupuje z předem přijaté vnější pozice, což mívá za následek, že to nejlepší je ignorováno či karikováno, v každém případě vnímáno s kritickým nadhledem.

Druhý extrém (5) představuje pokus věci jen nekriticky opakovat – přijímat (konzervovat) biblické představy o světě, klasickou teologii, tradiční křesťanství a všemu je nadřadit, vše vnímat v jeho rámci. Jde o takové křesťanské sebepochopení, které nemá ani nějaké podřízené místo pro filosofii a odřiká se i jakýchkoli kritérii koherence, adekvátnosti a příhodnosti a tím pádem i jakéhokoli daného rámce svých tvrzení. Filosofie se prý nemůže vyslovovat k smysluplnosti náboženských výpovědí, pokud by to chtěla dělat „zvenčí“, a ne z toho kontextu, z něhož ony samy odvozují svůj význam. Křesťanství je vnímáno jako určitý komplex, mající svou vlastní integritu a svá „gramatická“ pravidla. Oba extrémy mají společné, že tím, že chtějí všechno vnímat v rámci něčeho, co je již dáno, a tomu se beze zbytku

⁷⁷² H. Frei, *Types of Christian Theology*, (eds. G. Hunsinger, W. C. Placher) New York 1992.

⁷⁷³ D. Ford, *Theology: A Very Short Introduction to Theology*, Oxford 1999.

podrobit, vylučují vlastně jakýkoli dialog „přes“ takto vytyčené hranice...

Mezi těmito extrémy připadají v úvahu tři základní možnosti či přístupy: Typ (2) bere vnější rámec vážně, ale zajímá se zároveň i o to, co je v křesťanské teologii nejrelevantnější, co tvoří její jádro či podstatu. Jde mu o to obojí smířit. Proto dá přednost takovému filosofickému rámci, který se mu zdá nejvíce odpovídající jádru křesťanství (který nejlépe tlumočí jeho jádro dnešku). Teologie je akademickou či filosofickou disciplínou, ale v jejím rámci je křesťanské sebeepochopení vzato vážně. Výsledný produkt je ovšem obhajován základním filosofickým schématem. Klasickým představitelem tohoto přístupu je Rudolf Bultmann.

Typ (3) představuje jakýsi střed. Teologie je akademickou disciplínou, ale zároveň a ve stejné míře je i zcela nezávislým křesťanským sebeepochopením v rámci církve. Obojí je autonomní, ale nepřestává to být ve vzájemné korelaci, která respektuje autonomii toho, co je tu k sobě vztaženo. Je to typ, který odmítá jakýkoliv definitivní filosofický rámec. Všechny se mohou někdy hodit. Místo volby nějakého systematického rámce nebo formy porozumění se volí (systematicky) dialog mezi obojím. Křesťanská víra a jiné přístupy (výklady či porozumění zkušenosti) jsou v korelaci. Až v této korelaci se ukáže, co přináší největší světlo. Pro Forda je klasickým exponentem tohoto přístupu Paul Tillich.

Typ (4) dává naopak jednoznačně přednost křesťanskému sebeepochopení. Nepředstavuje naprostý nezájem o současnou kulturu a současný způsob myšlení, ale odmítá přiznat jakémukoli hotovému myšlenkovému rámci potenci pochopit a pojmout obsah křesťanské víry. Nebojí se vstupovat do dialogu, kterým je testována její adekvátnost, a nebojí se použít příležitostně myšlenková schémata, která jsou partnerovi dialogu blízká a srozumitelná, ale nevěří v možnost vést dialog z nějaké neutrální středové pozice. Klasickým představitelem tohoto typu je Karl Barth. Je jasné, že každá kategorizace je provizorní, dílo mnohých teologů se vyvíjí a

nebo není beze zbytku zařaditelné. Má své meze. Určitou vypovídací hodnotu však tato typologizace určitě má.⁷⁷⁴

Pokusy o tzv. procesuální teologii mohou být i při své různosti řazeny pod typ (2). Všechny lze charakterizovat jako filosofickou či „přirozenou“ teologii. Procesuální teolog David Griffin odmítá ve své stati o vztahu filosofie a teologie první extrém, neboli, procesuální teologie sdílí kritiku těch, kdo odmítají biblickou víru obléci do systému, který ji v její podstatě znásilňuje.⁷⁷⁵ Filosofie i teologie, říká Griffin, reflektují Boží zjevení – ta první to obecné, ta druhá to partikulární – ale každá je ovlivněna i tím druhým. Pravda partikulární události může osvětlit zkušenost jako takovou.

Whiteheadova filosofie je teistická a kosmologická. Nesdílí epistemologickou skepsi. Má kategorie pro Boha i svět jako existující nezávisle na lidském vnímání a myšlení. Procesualisté také mají za to, že reference k Bohu a ostatnímu světu patří už k před-reflektivnímu obsahu víry. Náboženskou víru nelze však vměstnat do systému, který její podstatu nevyjadřuje a vyjádřit nemůže. Potřebuje takový filosofický rámec, který prezentuje základní kontury její intuice, kterému nezůstává nic podstatného mimo tyto kontury, který však zároveň nenutí víru, aby o tom podstatném mlčela anebo o tom mluvila jenom mezi „domácími víry“. Úplná rezignace na poznání skutečnosti mimo nás je podle procesualistů poplatná kantovské tradici – názoru, že svět, tak jak o něm mluvíme, je jenom idea,

⁷⁷⁴ Jinou dnes populární typologií je Lindbeckovo rozlišování na *propoziční*, *symbolický* a *kulturně-lingvistický* přístup k obsahům víry. V prvním případě jde o věrouku či teologii, která přichází s nárokem vypovídat objektivně o skutečnosti. Tak chápe i povahu biblických výpovědí, na nichž svůj kognitivní nárok zakládá. V druhém případě jde o teologii, která vychází ze zkušenosti, z toho, jak je realita prožívána, a náboženství je vlastně způsobem řeči o této elementární zkušenosti. Proti těmto dvěma typům teologie (a případným pokusům o jejich kombinaci) staví autor pojetí, které vychází z toho, že náboženství lze charakterizovat jako určité interpretační schéma. To má (podobně jako každá kultura) svoji svébytnost a nelze je redukovat na nějaké všem náboženstvím společné „základy“, které by se mohly stát základnou dorozumění o tom, na čem „v posledku záleží“. Naopak, jde o úplně rozdílná vidění skutečnosti a tato rozdílná vidění rozhodují o životních formách, které jim odpovídají, a ovšem i o řeči, již ti, kdo onu vizi sdílejí, mezi sebou smysluplně komunikují. (George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia 1984.)

⁷⁷⁵ D. R. Griffin: „Philosophy and Theology“, in: J. B. Cobb and D. R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, 169–185.

konstrukce lidské mysli, a že o tom, co je mimo souřadnice našeho myšlení a vnímání, nelze nic objektivního vědět. V podstatě se však procesualisté hlásí k této cestě „pravého středu“, k filosofické teologii, která pracuje s filosofickým rámcem, který je věci práv a který proto umožňuje její lepší komunikaci.

Jasně je, že jejich chápání vztahu filosofie a teologie (resp. vztahu přirozené teologie a křesťanské teologie, obecného a speciálního zjevení) nevychází z představy dvojího (a řekněme komplementárního) přístupu ke skutečnosti (k pravdě), jak to platí třeba u Tillicha, ale v podstatě i u Bartha. Barth nezavrhuje filosofii, jenom filosofii, která „fušuje“ do teologie. To podle jeho přesvědčení nelze, protože i když obojí spojuje jednota pravdy, jejich zaměření i postup jsou jiné, vlastně antitetické, a proto nezaměnitelné. Na svých cestách k cíli si ovšem mohou pomáhat a obdarovávat se, ale není to tak, že by se věc jedné cesty dala vyjádřit v pojmech té druhé. Antiteze však není konečná – pravda smí osvěcovat a stimulovat teologa i filosofa. Procesualisté jsou přesvědčeni, že toto nestačí, že i když teologie není rozpravou o bytí (resp. Božím bytí ve vztahu k bytí toho, co není Bůh), ale o Božím (sebe)zjevení, neuniká ontologické otázce. Každá řeč má určitý kontext a určité předpoklady a k těmto předpokladům patří i určitá celostní metafyzická vize – pojem o celku a souvislosti věcí. Často je zamlčená, ale to co je říkáno, na ni ukazuje, nějak ji „vyzrazuje“. O to spíš to musí platit o řeči o Bohu. Ta by neměla smysl, kdyby to nějakým způsobem nebyla řeč o celku nebo o vztahu k celku.

2. Rozvinutí Hartshornova teismu v teologii a etice

2.1. Teologie a christologie Schuberta M. Ogdena

Už jsem konstatoval, že z Hartshornových žáků šel jeho vlastním směrem především Schubert M. Ogden. Jak vypadá pokus o procesuální teologii orientující se Hartshornově koncepcí? Předmětem teologické reflexe je podle Ogdena *křesťanské svědectví víry* a úkolem

teologie je, aby tomuto svědectví sloužila, tj. aby tento základ sebe samé – své metody i svého obsahu – interpretovala a poukazovala na jeho platnost. To má dopad i na chápání vztahu mezi filosofií a teologií. Ogden je přesvědčen, že všechny druhy reflexe mají v podstatě tutéž empirickou bázi, což znamená, že filosofie a teologie se podílejí na téže racionalitě. Víra je aspektem takového způsobu existence, který je pro člověka charakteristický, a je tedy i aspektem obecné sekulární zkušenosti. Víru je třeba definovat jako jakousi „původní důvěru v konečnou smysluplnost života“, která podkládá nejen všechnu náboženskou víru, ale též např. veškerý etický a vědecký zájem. Kdyby Bůh nebyl nějakým způsobem zakoušen v každé lidské zkušenosti, nebyl by Bohem, jemuž přináší svědectví Písmo, a víra by tak nemohla být pravdivá, ani by nemohla mít nějaký konzistentní *smysl*. Protože ultimativní víra ve smysl lidské existence může být realizována v idolatrii, je nutné si uvědomit, v čem spočívá jedinečnost *křesťanské víry*. A právě to je základním úkolem teologie coby filosofického výkladu specificky křesťanského chápání existence. Jejím úkolem je kritická reflexe historického svědectví církve co do *smyslu* v něm obsažených tvrzení. V tom má podobnou funkci jako filosofie vůči všemu, co zkoumá, a proto obě disciplíny se od sebe liší jen svým *předmětem*.

Ogden je zároveň asi nejznámějším americkým interpretem díla Rudolfa Bultmanna, a proto svou procesuální metafyziku kombinuje s existenciální analýzou ve stylu tohoto svého učitele. Ogden přijímá Bultmannovo stanovisko, že teologie musí mluvit o *existenciálním sebepochopení člověka*, neboť křesťanská teologie je v podstatě „christologičtí“ a jako taková je orientována soteriologicky. Rozhodující eschatologické dění je skutečnost, že Bůh soudí svět v Ježíši Kristu a volá tak všechny lidi k nové životní orientaci. Zvěstování Božího rozhodujícího eschatologického činu není v logice Bultmannova výkladu odlišitelné od nároku nového sebepochopení člověka jako dějinné, v čase se formující bytosti.

To však není vše: Teologie musí také mluvit o *Bohu*. Bultmann s tím v zásadě souhlasil, ale užitím Heideggerovy filosofie si vlastně možnost takové mluvy odepřel. Ogden ve své studii „Bultmannova demytologizace a Hartshornův bipolární teismus“⁷⁷⁶ říká, že Bultmann jistě právem váhal před úkolem učinit Boha objektem filosofické analýzy. V tomto smyslu ovšem nechtěl „zpředmětnit“ ani člověka, a tak se pomocí Heideggerova filosofického aparátu zaměřil na *strukturu lidské existence*. Totéž však lze, míní Ogden, učinit s Boží realitou, jak ji existenciálně zakoušíme. Zde se Ogdenovi Hartshornův bipolární teismus jeví být vhodnější filosofií než ta, na niž se spolehl a již zůstal věren Bultmann. Bultmann sám přímé mluvení o Bohu a jeho jednání nevyklučoval, a dokonce prohlašoval, že smysluplné mluvení o Bohu nemůže být jen nějaké figurativní nebo symbolické, ale takové, které má na mysli „Boží čin v jeho zcela skutečném a objektivním smyslu“. Za tím účelem už proto sám rozlišoval mezi „mytickým“ a „analogickým“ mluvením. Mytické odmítl, ale analogické vítal jako příležitost mluvit (na principu existenciální analýzy) o *eminentní* existenci, aniž přitom dochází k jejímu zpředmětnění. V existenciální analýze struktury lidské existence dochází sice také k určité „objektivizaci“, ale člověk je při ní „objektivizován“ jako *subjekt*, který nelze nikdy beze zbytku „uchopit“. Totéž lze aplikovat na Boží existenci. Tentýž Bůh, který je subjektem existenciálního „setkání“ ve slovu, jímž je a které vyslovuje Ježíš Kristus, může být – na základě analogie – i předmětem našeho myšlení. Díky této analogii je možno mluvit o Božím zjevení v dějinách.

Podle Ogdena poskytuje Hartshornova novoklasická teistická alternativa právě tu perspektivu, kterou potřebujeme v teologii. Ve svém konkrétním aspektu, v tom, jenž je „předmětem“ naší víry, Bůh veškeré analýze uniká, ale ve svém abstraktním aspektu – jako pojem – být „uchopen“ může. Zde nám ovšem pojmy získané čistě fenomenologickou analýzou lidské existence nepostačí. Zde

⁷⁷⁶ Schubert M. Ogden, „Bultmann’s Demythologizing and Hartshorne’s Dipolar Theism“, in: W. L. Reese a E. Freeman (eds.), *Process and Divinity*, La Salle 1964, 493–513.

potřebujeme koncepty, které získáme analýzou veškeré existence. Má-li teologie k dispozici náležitou konceptualitu, může pak mluvit o Bohu, aniž přitom (byť jen na okamžik) zpochybňuje skutečnost, že ve své *aktuálnosti* může být Bůh znám toliko víře.⁷⁷⁷

2.1.1. Christologie „rozhodující re-prezentace“

Posláním Ježíše Krista není podle Ogdena spásu umožnit, ale manifestovat. Základem spásy je Boží láska, která je definitivním způsobem zjevena v příběhu Ježíše Krista. Novozákonní tvrzení, že spasení je „pouze“ v Kristu, neznamena, že Boha lze nalézt pouze v Kristu a nikde jinde, ale že jediným Bohem, kterého lze nalézt (a nalézt ho lze prakticky všude), je Bůh, který o sobě dává vědět prostřednictvím Slova, jež vyslovuje (a kterým je) Ježíš Kristus. Co se odehrává v Ježíši Nazaretském není nic víc a nic méně než definitivní re-prezentace lidské existence před Bohem, jež má sílu konečného Božího zjevení. Kristus je finální realitou Boží lásky, která nás konfrontuje jako svrchovaný dar a nárok ve všech událostech našeho života. Tyto závěry uplatnil Ogden i ve své disertaci nazvané *Kristus bez mýtu*.⁷⁷⁸ Na singulární zjevitelský význam Ježíše Krista položil důraz i ve své nejznámější knize *Boží skutečnost*.⁷⁷⁹ Ježíš byl jedinečný tím, že byl Boží „velmi charakteristickou akcí“, jakousi „rozhodující re-prezentací“ jeho vykupitelského díla, v němž Bůh ustavil sebe sama jako lásku – základ tvůrčího procesu. Ježíš tuto Boží akci „zpřítomňuje“, ale ne tak, že by ji aktualizoval teprve svým konkrétním jednáním. Zde Ogden polemizoval s těmi, kdo chtěli

⁷⁷⁷ V pojetí analogie se Ogden nakonec od Hartshorna distancoval. Zapochoyboval, zda lze pomocí analogie mluvit o samé podstatě Boží reality pomocí kategorií naší běžné zkušenosti. Pokud už Bůh není předem znám, nemůžeme žádnou metafyzickou analogii dělat. Naše mluvení o něm může být jen symbolické – ne analogické. Zde tedy Ogden víceméně následuje Tillicha. Tvrzení, že „Bůh je láska“, není metafyzické tvrzení o struktuře nejvyšší reality, ale náboženská řeč, která vyjadřuje význam nejvyšší reality pro nás a tím autorizuje určitou lidskou existenci a lidskou aktivitu. To ovšem neznamena, že o *struktuře* nejvyšší reality neříká nic. Srov. Schubert M. Ogden, „The Experience of God: Critical Reflections on Hartshorne’s Theory of Analogy“, in: EA, 16-37.

⁷⁷⁸ Schubert M. Ogden, *Christ Without Myth*, Dallas 1961.

⁷⁷⁹ Schubert M. Ogden, *The Reality of God*, New York 1963.

Ježíšovu jedinečnost umístit do jeho „chování“ či do jeho vztahu s Bohem.

Ogden se tu hlásí k luterskému stanovisku *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere* – poznat Krista znamená poznat jeho dobrodiní. Jediným smyslem vyznání „Ježíš Kristus je Pán“ je proklamace, že ať už je nám kýmkoli zaslíbeno cokoliv a ať už je od nás kýmkoliv požadováno cokoliv, konečné zaslíbení, kterému jako křesťané důvěřujeme, je Boží zaslíbení nekonečné lásky všem a konečným nárokem, který je na nás vznášen, je příkaz přijetí Boží lásky a tím i svobody k lásce, která se opět obrací ke všem. Primárním slovem pro nás, ať už přichází v jakémkoli zarámování, je pravda o tom, že naše životy jsou bezpodmínečně přijímány do vlastního Božího života, že máme svobodu toto přijetí přijmout – uvěřit mu – a tím přijmout i svobodu k lásce. To je pravda, která přichází v Kristu a která je i smyslem všeho, co o něm říkáme. Věřit v Krista znamená věřit v to slovo, které on říká i kterým sám je – slovo Božího bezpodmínečného přijetí, které nás osvobozuje.⁷⁸⁰

2.2. Hartshornův teismus jako základ morální teorie

Výrazným ogdenovským myslitelem je také etik Franklin I. Gamwell. Ve své studii *Božské dobro*⁷⁸¹ dochází v rozhovoru s klasickými i moderními pokusy o formulaci základů morální teorie k závěru, že platnost etických nároků musí být založena teleologicky a že tento základ musí být apriorní a transcendentální. Pro Gamwella to znamená metafyzický. Svou alternativu prezentuje v kapitole o „teistické teleologii“, kterou věnuje z větší části systematickému výkladu etických implikací „novoklasického“ teismu Charlese Hartshorna.⁷⁸²

⁷⁸⁰ Ogden publikoval řadu dalších publikací reflektujících jeho procesuální teologii. K nejdůležitějším patří *The Point of Christology*, San Francisco 1982; *On Theology*, San Francisco 1986; *Doing Theology Today*, Valley Forge 1996.

⁷⁸¹ Franklin N. Gamwell, *Modern Moral Theory and the Necessity of God*, San Francisco 1990.

⁷⁸² Tamtéž, 155-184.

Teistická teleologie je metafyzická, odkazuje k takovému stavu věcí, jenž představuje maximální uskutečnění principů charakterizujících skutečnost jako takovou. Tímto metafyzickým principem (kosmickou „proměnnou“) je to, co lze nazvat „tvůrčí syntézou“, a maximální instancí této syntézy je Boží „spojitost“ či „souvztažnost“ (relativita) – způsob Božího vztahu k jinému. Boha tohoto pojetí skutečnosti charakterizuje vztah, který je „všezahrnující, bezprostřední a nejvyšší měrou kreativní“. Jen tato instance může být podle Gamwella základem mravního nároku, jen ona může stanovit morální zákon. Všechny ostatní pozice jsou inherentně problematické a vznik moderní morální teorie neumožňují.

Metafyzická teleologie předpokládá, že tvrzení o „skutečnosti jako takové“ lze ospravedlnit. Kantovo rozlišování mezi fenomény a noumenony vycházelo z předpokladu, že kompletně negativní výroky o existenci jsou logicky možné. Podle Hartshorna lze však toto rozlišování zpochybnit: Výrok „existuje nic“ logicky možný není a z toho vyplývá, že výrok „něco existuje“ je naopak logicky nutný.⁷⁸³ Jestliže jsou však všechny logicky možné výroky o existenci alespoň částečně pozitivní (jestliže rozlišování mezi úplně negativními a sebevyvracejícími výroky odpadá), znamená každé uvážlivé popření existence toho či onoho implicitně potvrzení existence něčeho jiného. Pokud je však výrok „něco existuje“ logicky nutný, je transcendentální chápání předmětu nějaké zkušenosti zároveň metafyzickým chápáním existence jako takové. Když Kantovu metafyziku týkající se apriorních podmínek či charakteristik teoretického a praktického rozumu rozšíříme o podmínky logicky nutného, lze přijmout Kantovo tvrzení o metafyzice a nepřivlastnit si jeho tvrzení o nemožnosti zkoumat „bytí jako bytí“.⁷⁸⁴

Neplatí-li kompletně *negativní* existenční výroky, lze i v naší diskusi o základech morální teorie pokročit a hlásat, že tím, co určuje „dobrý čin“ a „dobrý život“, je metafyzický účel. Metafyzika tohoto

⁷⁸³ Tamtéž, 159.

⁷⁸⁴ Tamtéž, 163.

pojetí je pokusem určit transcendentální podmínky či charakteristiky všech věcí. Protože v procesuální vizi reality fakta (actualities) vlastně „neexistují“, spíš se „dějí“ a existují jen „momentálně“ (přechodně), pak tvrzení, že „něco existuje“, znamená, že určité charakteristiky jsou momentálně exemplifikovány. Pokus rozumět nutným podmínkám existence (pokus rozumět „skutečnosti jako takové“) nehledá víc než tyto charakteristiky. V našem případě je metafyzika pokusem rozumět komplexnímu proměnlivému faktoru, jímž je charakter „dobrého“. A protože metafyzickým cílem musí být co největší možná či optimální realizace toho, co určuje skutečnost jako takovou, může základní otázka morální teorie znít: „Co je oním komplexním faktorem či mírou, s níž lze všechny skutečné věci porovnat a tak zhodnotit jako lepší či horší“?⁷⁸⁵

Komplexní faktor předpokládá komplexní skutečnost, která drží všechna fakta a možnosti pohromadě a zároveň implikuje i jejich nejvyšší, tj. všezahrnující exemplifikaci, v níž jsou všechny věci porovnány a zhodnoceny. Tímto komplexním faktorem je „Bůh“, jedinec, jehož určuje všezahrnující spojitost a aktivita, jejíž srovnání se všemi jinými aktivitami umožňuje dát rozdíl mezi nimi určitý smysl. Vzhledem k tomu, že *skutečné* implikuje i *možné*, odehrává se božské srovnání a zhodnocení všech představitelných věcí vždy jen „aktuálně“, s ohledem na partikulární časový údaj. Boží realitou je tu míněna individuální a časově uspořádaná série aktivit, jejíž určující charakteristikou je právě kompletní vztah ke všemu skutečnému i potenciálnímu. Proto je Bůh jedincem, jehož totožnost je metafyzická: Žádný jiný jedinec už takto určen být nemůže. Tato charakteristika není nahodilá nebo podmíněčná, nýbrž charakteristika *nutná*, která tohoto transcendentálního jedince určuje. Jako takovou ji implikuje i morální otázka.

Je jisté, že klasická teologická tradice, která i v etice vychází především ze zjevení, resp. z „Boží dobroty“, jak byla zjevena v partikulárním příběhu Boží věrnosti nevěrným, není při své

⁷⁸⁵ Tamtéž, 168.

komunikaci se světem na metafyzice závislá. Společensko-etické praktiky a životní styl Božího lidu staré i nové smlouvy jsou součástí jeho poslání vůči těm, kdo jsou vně této partikularity, a to, zda jsou i pro ně „dobré“ nebo dokonce „nejlepší“, závisí zpravidla na tom, zda se ve veřejné soutěži prokáží jako funkční, jako cesta, která vyvádí z nedorozumění a z krizí. To neznámá, že tato tradice nemůže těžit z metafyzické reflexe o etických standardech, protože metafyzické diskuse – diskuse o naší skutečnosti – se ani v rámci svých partikulárních rozprav nikdy úplně nevyhneme. Zvěstování „dobré zprávy“ a koherentní metafyzická rozprava o „Božím dobru“ se navzájem nevyklučují. Není to jedno a totéž, ale také to není „buď a nebo“. Procesuální vize Boží kreativní svobody umožňuje zahrnout i tuto partikulární rozpravu mezi způsoby, jimiž „vševědoucí“ komunikuje s „omylnými“, aby je získal pro svůj vlastní stvořitelství a vykupitelský záměr.

3. Duchovní partikularita a universum

Hartshornův novoklasický teismus vyvolal samozřejmě i nesouhlas. Na odpor narazil u těch, kteří hodlali v nějaké míře hájit pozice, na něž Hartshorne (a implicitně i Whitehead) útočil, ale i u těch, kteří, se ke klasickému teismu nehlásí, ale na vztah filosofie a teologie mají z principu jiný názor než Hartshorne a procesualisté. Některé takové hlasy už v rámci Hartshornových dialogů s teologií zazněly nebo jsem se jich aspoň okrajově dotkl. Jak se na vztah filosofie a teologie dívá sám Hartshorne?

3.1. Bůh filosofie a Bůh víry

Z toho, čím jsem se v předchozích kapitolách zabýval, již leccos vyplynulo. Hartshorne užívá pojem teologie běžně a i když jeho filosofický teismus chce být práv přinejmenším hlavním náboženským tradicím a jejich vlastní intuici, je zřejmé, že má na mysli především židovsko-křesťanskou tradici. Je přesvědčen, že jeho

analýzy, vycházející z reflexe náboženské víry, v níž byl vychován, platí beze zbytku i pro křesťanskou teologii jako takovou, nebo přinejmenším pro její filosoficko-teologické fundamenty, pro její prolegomena. Na zřeteli má především to, jak tato teologie koncipuje či interpretuje vztah Bůh – svět, resp. Bůh a jeho stvoření. Implicitně se to týká i ostatních teistických tradic.

Hartshorne je přesvědčen, že běžné tvrzení, že „Bůh filosofie je zcela odlišný od Boha víry“, je již antikvováno.⁷⁸⁶ To však neznamena, že mezi Bohem náboženství a Bohem filosofů (včetně těch nábožensky založených) žádný rozdíl nemůže být. Že to může být dokonce rozdíl diametrální, to podle Hartshorna dokazuje právě případ klasického teismu. To je ovšem prohřešek.⁷⁸⁷ V zásadě však rozdíl mezi filosofickou, resp. přirozenou teologií a teologií zjevení nemůže být nikdy absolutní. I když teismus procesuální filosofie rozhodně nenavazuje na teismus „scholastiků a Calvina“, nevyplývá z toho nutně beznadějný nesoulad mezi tímto novým pohledem a vírou „Ježíše a proroků“. Naopak, Hartshorne je přesvědčen, že tento teismus je aspoň v některých ohledech návratem k evangelijnímu pojetí a původní prorocké a apoštolské tradici.⁷⁸⁸ Kdo teologii omezuje jen na vyznavačskou výpověď a filosofickou či přirozenou teologii úplně popírá⁷⁸⁹ nebo ji dokonce charakterizuje jako hřích,⁷⁹⁰ dělá chybu. Neteoretické – a v tom smyslu samostatně doplňující každou metafyziku – je jen samo náboženství, konkrétní vztah k Bohu uskutečňovaný konkrétními jedinci či skupinami. S abstraktním myšlením o Bohu, které si nedělá nárok být něčím jiným, je to však zcela jinak. Naše myšlení o Bohu nebude nikdy prosto vágnosti. Ale v této vágnosti si nesmíme hovět. Náboženský a

⁷⁸⁶ RSP, 22n.

⁷⁸⁷ Hartshorne říká, že „ti, kdo něco takového automaticky předpokládají, možná podcenili jeden efekt „prvotního hřichu“: Jeho vliv na vývoj jejich vlastních nauk“. (MVG, 125n)

⁷⁸⁸ RSP, 196.

⁷⁸⁹ PT, 97.

⁷⁹⁰ Hartshorne připomíná, že Reinhold Niebuhr tvrdí (v *Human Destiny*, 230), že filosofové jsou hřichu pýchy vystaveni méně než teologové. RSP, 132, p.1

filosofický postoj jsou komplementární, nikoliv nutně vzájemně konfliktní.

Filosofie, v níž je náboženská idea či intuice nejvíce „doma“, musí podle Hartshorna splňovat několik předpokladů: (1) Musí to být filosofie, v níž „stávání se“ není pokládáno za podřadnější než „bytí“. (2) Musí to být filosofie, která nevyhlašuje, že všechna individuální existence je z principu nahodilá. (3) Teistická filosofie musí být v nějakém smyslu nedeterministická. (4) Teistická filosofie musí chápat kategorie „stvoření“ a „stvořitele“ jako zcela univerzální, nikoli jako něco, co lze aplikovat jen na Boha samého. Musí odlišit nejvyšší tvůrčí činnost od jejích nižších forem a určitý stupeň tvořivosti přiznat všemu momentálně jsovcímu. (5) Teistická filosofie musí obsahovat teorii vnitřních vztahů i teorii vnějších vztahů.⁷⁹¹

Bůh filosofie, či alespoň metafyziky, je Bůh každého tvora, zatímco Bůh náboženské víry je Bohem lidstva, či konkrétněji, naším Bohem v této chvíli.⁷⁹² Každý člověk, který chce plnohodnotně prožívat svou víru, musí mít k Bohu *osobní* vztah. Konkrétní kvalitu tohoto osobního vztahu nedokáže vyjádřit žádný obecný pojem. V novoklasickém pojetí je Bůh v ustavičné odezvě vůči každému tvoru, a proto „můj Bůh“ nebude nikdy obsahově totožný s Bohem v jeho univerzálním vztahu ke všem tvorům, a dokonce ani s „Bohem Abrahamovým“. Je to stále týž eminentní Jedinec, nikoli však týž jedinec v tomtéž „stavu“.⁷⁹³ O „našem Bohu“ mluvíme vždy vyznavačsky, o Bohu všech tvorů obecně však nikoli. *Tento* Bůh je totiž neodmyslitelným kontextem všech základních sekulárních pojmů a jen intelektuální zábrany nedovolují jeho ideu formulovat.⁷⁹⁴

⁷⁹¹ PT, 24.

⁷⁹² „Byl jsem kdysi u toho,“ říká Hartshorne v *Přirozené teologii*, „když byl dr. Bultmann dotázán, jaký je rozdíl mezi Bohem filosofie a Bohem víry?“ Jeho odpověď, jež mě velmi potěšila, zněla, pokud si dobře vzpomínám, nějak takto: „Bůh filosofie je Bohem každého, Bůh víry je Bůh můj a tvůj.“ (PT, 94n)

⁷⁹³ PT, 94n.

⁷⁹⁴ Tady je třeba dodat, že o „našem Bohu“ – o Bohu své víry – mluvíme vyznavačsky právě jako „o Bohu všech tvorů“. To však Hartshorne zřejmě nemínil popřít.

Když teologie vznáší nárok odpovědět na určité otázky, které si metafyzika neklade, nemůže to metafyzik apriorně zamítnout.⁷⁹⁵ Přítomně zakoušená Boží láska není nadčasovou pravdou a Hartshorne nic nenamítá proti tomu, aby se o vzniku vědomí víry mluvilo jako o zjevení. Myšlenka zjevení je myšlenkou zvláštního vědění o Bohu nebo poznání náboženské pravdy, které mají někteří jedinci a předávají je druhým.⁷⁹⁶ Teologie, která z principu připouští zjevení jako předmět poznání, může vrhnout světlo na pravdy, které jinak dostatečně nevnímáme.⁷⁹⁷ Zjevení je tak způsob mluvení o konkrétních Božích vztazích v jejich kontingentním modu. Pro bipolární metafyziku je „nekonečná plnost Božího života empirická, ne metafyzická“⁷⁹⁸ Existují partikulární Boží činy? Všechny Boží činy, říká Hartshorne, jsou nutně adekvátní a odpovídají jeho podstatě. Větší uvědomění si Boha na straně člověka ovšem skýtá větší možnost mluvení o partikulárním Božím jednání z lásky.

Náboženství, která postulují Boha jako vědomou a racionální bytost, mohou dát myšlence zjevení zvláštní formu: Boží moudrost sama si vyvoluje a vybavuje určité jedince nebo skupiny jedinců, kteří tuto moudrost předávají lidstvu. Zde je však třeba se mít na pozoru: „Zjevení je neobvyklý náboženský poznatek; může být garantovaný shůry, ale přijímají jej a vyjadřují lidé, a proto je omylný; může být a pravděpodobně je zkreslený, ať díky lidskému hříchu nebo hlouposti.“⁷⁹⁹

Tím je dána i odpověď na otázku: Co s tím, když odpovědi teologie a metafyziky jsou inkompatibilní? Kdo to musí vzdát? Odpověď je, že nikdo, protože i sekulární rozum se může mýlit. Kdykoliv jsou metafyzika a teologie v konfliktu, měla by každá pozice stát na svém a čekat, že její metoda přinese ještě více světla. Avšak to, že druhá disciplína dospívá k opačnému závěru, by *každou* ze stran mělo být vzato vážně jako druhotný důkaz potřeby velké opatrnosti a

⁷⁹⁵ RSP, 130.

⁷⁹⁶ MGV, 291–94, DR, 80–81.

⁷⁹⁷ MVG, 67. Srov. DR, 40–41.

⁷⁹⁸ MVG, 171.

⁷⁹⁹ MVG, 345. Srov. DR, 37–44.

obnoveného úsilí najít chyby ve vlastní pozici.⁸⁰⁰ Lidé mohou na základě svých náboženských textů chápat Boha v mnohem prostších pojmech. Na druhé straně ani věřící nemusí být obskuranty, nemusí být zcela bez zájmu na racionální jednotě kultury, včetně náboženství, vědy a umění.⁸⁰¹ Filosofie může sotva odmítnout zabývat se myšlenkou Boha, neboť žádná jiná idea nepřekračuje tak jasně oblast empirických věd. „Bůh“ je však především pojem náboženství.⁸⁰² Teologové se vždy pokoušeli rozlišit mezi bohoslužbou a modloslužbou. Hartshorne je přesvědčen, že v tom vposledku nemohou úplně uspět bez pomoci filosofie.⁸⁰³

Jaký je tedy obsah konvergence, který je v rozhovoru obou disciplín patrný? Nejstručněji řečeno: je to *sociální teorie skutečnosti*. Náboženství postuluje Boha jako nejvyššího vládce, soudce, dobrodince, jako toho, kdo zná, miluje, pomáhá, svět učinil se záměrem sdílet svou blaženost s menšími bytostmi. To všechno jsou víceméně sociální pojmy – či metafory (míněné hodně doslovně) vzaté ze společenského života lidského pokolení. Budoucnost teologie závisí na odpovědi na otázku, zda lze nalézt technicky adekvátní výrazy k vyjádření Boží svrchovanosti vůči ostatním bytostem, jež by nebyly s jeho společenským charakterem v rozporu.⁸⁰⁴ Sociální teorie je časová a popírá jakýkoli pojem čistě bezčasové, neměnné existence.⁸⁰⁵ Pan-relativismus, který je sociální teorii inherentní, nevylučuje ovšem bytost, která je v nějakých aspektech absolutní a nezávislá.⁸⁰⁶

3.1.1. Metafyzika má své meze

Hartshorne však nepřestává ve svých textech zdůrazňovat i meze metafyziky. „Ano, můj systém není tak bezchybný, za jaký jej zdánlivě vydávám... Úspěch v metafyzice nemůže být nikdy absolutní. Jazyk

⁸⁰⁰ RSP, 131.

⁸⁰¹ RSP, 197.

⁸⁰² LP, 3n.

⁸⁰³ LP, 8.

⁸⁰⁴ DR, 26.

⁸⁰⁵ RSP, 134.

⁸⁰⁶ RSP, 136.

sám i další meze našeho zakoušení a myšlení tomu stojí v cestě... Děláme to, na co stačíme – a ono to může stát za to.“⁸⁰⁷ Hartshorne tedy důvěřuje rozumu, ale ví, že neomylná racionalita lidskou možnostmi není. ⁸⁰⁸ Cílem metafyziky je jasnost a zároveň konzistentnost – tak jak to jen lze,⁸⁰⁹ ale to je vše. „Umění,“ říká, „je víc než metafyzika – pro určité roviny skutečnosti má lepší intuici.“⁸¹⁰ O čistě „filosofické“ náboženství nemáme usilovat nikdy. „Je potřeba symbolů, včetně symbolu posvátných textů. I při svobodě svého růstu musíme udržovat kontinuitu s minulostí, s tradicí.“⁸¹¹

Ve studii *Co je to metafyzika?* Hartshorne přiznává, že metafyzické pravdy říkají „velmi málo“. Metafyzická či nerestriktivní pravda znamená spíše velmi málo než velmi mnoho, ale i toto velmi málo je nicméně cenné, pokud je vnímáme v jeho čistotě, neznehodnocené restriktivními elementy“.⁸¹² Podle Hartshorna nemají tyto čisté a nerestriktivní pravdy žádný faktický (kontingentní, historický) obsah, ale taková je podstata metafyzického výzkumu: Může nabídnout jen málo, až příliš málo pro to, aby bylo nábožensky a eticky adekvátní.⁸¹³ Přesto může podle jeho přesvědčení něco odhalovat, totiž to, že jsme kontingentní součástí univerzálního celku, že tento celek (universum) má morální povahu a tak i něco málo o obecném směru oné povahy, tj. trajektorii směřující k sdílení.⁸¹⁴

Jestliže Hartshorne také znovu a znovu říká, že souhlasí s Popperem, že „metafyzické pravdy nelze empiricky testovat a věda by se neměla pokoušet o metafyziku“,⁸¹⁵ mohli bychom to v podstatě vztáhnout i na teologii. Pak tu ovšem platí i to, čím pokračuje: „že pokrok vědy přispívá k postupu metafyziky a ta obratem zase k pokroku vědy“.

⁸⁰⁷ „General Remarks“, 192.

⁸⁰⁸ Ch. Hartshorne, „Critical Response to Gutowski on Philosophical Theology“, in: ChHCG, 290.

⁸⁰⁹ Tamtéž, 312.

⁸¹⁰ EC, 77.

⁸¹¹ DL, 210.

⁸¹² CSPH, 37.

⁸¹³ CSPH, 161

⁸¹⁴ CSPH, 1-18.

⁸¹⁵ „Critical Response to Gutowski“, 290.

3.2. Fenomenologie Božího „bytí“

Z teologů, kteří se k nárokům či tvrzením procesuálního teismu stavějí kriticky, nás především zajímají ti, kdo na typologickém spektru stojí blíž Barthovi (východiskem jejich teologické reflexe je biblická zvěst), Hartshornův pohled na vztah teologie a filosofie nesdílejí, ale vůči rozhovoru s procesualisty jsou v podstatě otevření nebo se sami o něj pokoušejí. Zpravidla v něm však vzhledem ke svým východiskům narážejí na nepřekonatelné meze.

Eberhard Jüngel reagoval ve své barthovské studii *Gottes Sein ist im Werden* na Ogdenův článek „Bultmannova demytologizace a Hartshornův bipolární teismus“.⁸¹⁶ Jestliže to, že Boží „bytí“ je v jeho „konkrétním uskutečnění“, chápeme tak, že jde o uskutečnění či dění, které *odpovídá* onomu bytí, pak podle Jüngela nelze mezi Boží existencí jako takovou a jeho „konkrétní existencí“ rozlišovat. Autor připomíná, že podle Ogdena je toto rozlišení dotážením Heideggerova rozlišování mezi ontickým a ontologickým, mezi „existentiell“ a „existential“, do vlastní Boží reality. Charakteristickým Hartshornovým výrokem je tu tvrzení: „Filosofie hledá obecné principy nebo esenci Božího bytí, jíž jsou Boží konkrétní činy jen kontingentní ilustrací“.⁸¹⁷ S takovou „fenomenologií Božího bytí“ nelze podle Jüngela Barthovo pojetí trojiční teologie smířit. V Barthově výkladu je třeba i onen „druhý pól“ chápat jako „bytí“ spočívající v „v konkrétním uskutečnění“. Boží bytí nelze tematizovat v abstrakci od uskutečnění, které mu odpovídá, právě tak jako uskutečnění nelze chápat pouze jako kontingentní ilustraci Božího bytí nebo jako něco od tohoto bytí odlišného. Boží bytí „jako takové“ je konkrétní – a to je vlastní smysl křesťanské nauky o Boží Trojici; ta jakoukoli „fenomenologii Božího bytí“ zapovídá. Je to asi trochu nedorozumění: Jüngel připisuje Božímu bytí konkrétnost v tom

⁸¹⁶ E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1965, 117. Ogdenův článek vyšel v německém překladu pod názvem „Zur Frage der »richtigen« Philosophie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), 101–124.

⁸¹⁷ DR, xiv. Jüngel říká, že Hartshornovy spisy nečetl, cituje podle Ogdenova citátu (Srov. *Gottes Sein ist im Werden*, 117).

smyslu, že Bůh je v každém svém činu se sebou (se svou trojiční podstatou) totožný. To však neznámá, že i konkrétnost kontingentního uskutečnění Božího bytí je v každé partikulární Boží sebe-manifestaci nutná. To by z Hartshornova pohledu znamenalo obětovat Boží svobodu. Partikulární forma Boží věčnosti nemůže být tak dominantní, aby nějaká skutečná dějinná konkrétnost nebyla vlastně možná.⁸¹⁸

3.3. Dogmatická partikularita a metafyzika

Heidelberský systematik Michael Welker konstatuje v úvodu ke své stati „Boží věčnost, Boží časovost a trojiční teologie“,⁸¹⁹ že v současném interdisciplinárním rozhovoru mezi zástupci různých přírodovědných a humanitních oborů, včetně teologie, o různých otázkách týkajících se jejich vztahu, etické problematiky či metodologické reflexe dochází i k testování určité filosofie jako potenciální styčné plochy dialogu a nejčastějším kandidátem bývá právě procesuální filosofie. Problémem podle Welkera je, že „vnitřní komplexnost teologických témat a forem myšlení“ nemá šanci mít na tuto rozpravu velký vliv, ani jí zpravidla nebývá nijak poznamenána. Partnerem rozhovoru se namísto toho stává jakýsi nábožensky potencovaný „zdravý rozum“, někdy osvětlovaný popularizovanými filosofickými způsoby myšlení. Pak dochází zpravidla k tomu, že účastníci se rozdělí na dvě skupiny, jež charakterizuje odlišný přístup k tomu, o čem je řeč. Jeden přístup je „zdola“, od partikularit konkrétního předmětu a konkrétního výzkumu; v něm jde o to, srovnat primárně induktivní procedury v teologii i ve vědě a ptá se na to, co mají tyto přístupy a úkoly společné, a co ne. Druhý přístup je „shora“, od toho, co je domněle obecné, a je právě charakteristický obranou a rozvíjením určité specifické teistické metafyziky jako společného základu pro teologickou i vědeckou orientaci. Má větší zájem o apologetický úkol a

⁸¹⁸ Srov. Ralph E. James, *The Concrete God*, New York 1967, 96.

⁸¹⁹ M. Welker, „God's Eternity, God's Temporality, and Trinitarian Theology“, *Theology Today* 55 (1998), 317.

vychází víc vstříc zájmu o určitou principiální jednotu mezi vědou a náboženstvím. Přístup zdola je podle autora více orientovaný na skutečný výzkum a také ochotnější hledat v přístupu vědy a teologie ke skutečnosti vedle společných věcí i užitečné rozdíly. Welker konstatuje, že zatímco mnozí teologové jsou instinktivně myslitelé shora, vědci se ze svého bádání naučili, že domněle evidentní obecné principy „nejsou ani tak evidentní ani tak obecné“, jak se má za to. Právě od nich zaznívá otázka, zda teologické spekulace reflektují to, „co víme o procesu a dějinách *tohoto* světa“. Taková reflexe však předpokládá, že pro teologii bude závazné Písmo jako specifické svědectví o tomto světě a událostech v něm.

Welker se Hartshornovým dílem specificky nezabýval, ale zabýval se kriticky dílem Afreda North Whiteheada.⁸²⁰ Výsledek svých sond uvedl i v článku „Dogmatická teologie a postmoderní metafyzika“.⁸²¹ Dogmatická teologie v Barthově pojetí a teologie vycházející z „postmoderní metafyziky“, rozvinuté Whiteheadem, mají přes velké rozdíly společné to, že kritizují klasický teismus a hledají „nový realismus“. Když se k obojímu přihlédneme blíže, ukážou se podstatné rozdíly. Podle autora lze však na pozadí vlastní Whiteheadovy teorie náboženství ukázat, že byť tyto úkoly jsou podstatně odlišné, zůstávají kompatibilní. Náboženství se neinspiruje v dogmatech, nýbrž v dějinách (v selektivně vybraných faktech a zkušenostech), to však racionalizační a „dogmatizační“ proces nevyklučuje. Whitehead připomněl, že Ježíš nezanechal dogma: Žil a zemřel – a my z toho musíme něco dogmaticky vyvodit. Vše, co má objektivní platnost, se dá částečně vyjádřit formou pojmové abstrakce, takže vzniká koherentní učení, které osvětluje svět i za pramenem a místem stávajících nauk. Zde Whitehead umísťuje funkci teologie, již

⁸²⁰ M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead*. Neukirchener 1981.

⁸²¹ M. Welker, „Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads.“ *Die Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 28 (2009), s. 311-326. Srov. též M. Welker, *Barth's Theology and Process Theology*, *Theology Today* 43 (1986), 383-402.

srovnává s funkcí přírodních věd. Teologové mají uvést primární fakta v koherentní souvislost, tj. na rovinu abstrakce a na systém vztahů. Dogma je tu výrazem skutečnosti nahlížené v rámci určité myšlenkové sféry.

Whitehead je ovšem zainteresován na obecnějším generalizačním procesu, jenž na tuto dogmatizaci navazuje, a na ten se soustřeďuje nejvíce. Zde dochází k přechodu od dogmatického systému k metafyzice. Proto je třeba jasně odlišit úkol metafyziky od úkolu, který připisuje teologii a přírodním vědám. Tím se lze vyhnout konfliktu s Barthem, který by jinak hrozil. Zatímco teologie a přírodní vědy se zabývají formací nauky inspirovanou fakty a konkrétními zkušenostmi a spočívající v jejich výběru, zobecnění a systemizaci, jde v metafyzice o to odkrýt všeobecné ideje, které jsou relevantní v analýze všeho dění.

Zde nejde o metafyziku jako o něco nadřazeného teologii a vědám (jako ve středověku) a pracujícího navíc s převzatými pojmy. Tato metafyzika žije z analýzy zkušenosti a má v každé zkušenosti své instance. Je to tedy něco jako kontaktní teorie sledující univerzální porozumění. Tvoří se s ohledem na všechny systematizované a dogmatizované zkušenostní souvislosti. Je to takříkajíc „systemizace systemizací“, vždy otevřená revizi, včetně permanentní kritiky svých abstrakcí. Neříká skutečnosti, jak má být tvořena, není to „královna věd“, ale jejich „dorozumivací centrála“. To však znamená, že neexistuje žádná „metafyzická teologie“, přestože i v této metafyzice bude mít pojem Boha své systematické místo. Na to by podle autora neměla procesuální teologie zapomínat.

Tato metafyzika může mít svůj domov v určitém vztahovém systému (např. dogmatice), ale jejím úkolem není stabilizace a pěstování tohoto systému. Jejimi daty už nejsou konkrétní fakta a zkušenosti jednoho systému, ale rovnou systémů všech. Nejde jí na této rovině o sjednocení všeho v jeden systém. Naopak: Dovoluje systémům, aby se více profilovaly a vyostřovaly. Tím je pak dána i její

potřeba, neboť tím, jak je obohacnější o základní materiál, přestává být trivialitou.

Dogmatika pěstuje specifický systém symbolů, v nich jde o základ, střed, orientaci a funkci křesťanské teologie. To je doména, kterou je třeba chránit před nároky filosofie něco tu „zprostředkovat“, ať už formou nějaké vyšší generalizace (metafyzika, filosofie, kulturní teorie, systémové teorie) či jinak. O to však metafyzika ve Whiteheadově podání zájem nemá. Nechce nic poskytovat ani korigovat. Tím se ovšem neruší nárok na pojem „Bůh“, jež lze konstatovat ve všech systémech.

Mohou se Barthova a procesuální teologie nějak vzájemně obohatit? Podle autora se zdá, že nové pohledy, které poskytuje Barthovo učení o smíření, určité sblížení umožňují. Z procesuální pozice bývá kritizována Barthova teologická záliba v pojmech „moci“ – uctívání vlády založené na moci. To je vnímáno jako barbarská koncepce Boží reality. To podle autora platilo o prvních dílech Církevní dogmatiky. V jejích posledních dokončených dílech rozvíjí Barth svou dialogickou koncepci směřující k opuštění této tendence. Už nelze skutečnou božskost postulovat v pojmech „nejvyššího“, „absolutního“, „nadsvětského“. To bylo dědictví metafyziky odtržené od Bible. Kdo je Bůh, to nás učí událost Ježíš Kristus. A tak i když Barthova teologie a Whiteheadova postmoderní metafyzika sledují jiné cíle, představují podle autora dva úkoly, které má teologie ve své vnitřní i vnější orientaci naplňovat.

3.4. Koherentnost pojmu a existence *pro nobis*

Hartshornovi věnoval z pozice myšlení „zdola“ ve svých textech kritickou pozornost Ingol Dalferth, nejsoustředěněji v článku „Ten koho uctíváme“.⁸²² Myslet Boha je neodmyslitelný, ale zároveň nutně neřešitelný úkol teologie. Jeho aporie pronásledují filosofii a teologii dodnes. Po rozbití idealistické syntézy teologie a filosofie je

⁸²² Dalferth, I. U., „The One Who is Worshipped“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 83 (1986), 484–506.

každopádně jasné, že Boha je třeba myslet jinak, než jak bylo běžné v klasické evropské tradici. Podle autora však „souhlas v této negaci následovaly na obou stranách Atlantiku nanejvýš rozdílné pozice“. Jedni plédovali pro to Boha filosofů a Boha teologů naprosto odlišit, jiní zase pro pravý opak. V současnosti tak charakterizují protestantskou teologii na jedné straně antimetafyzická nechuť, na druhé straně důrazná neometafyzika. Obě strany tím přitom manifestují stejný teologický záměr: adekvátně myslet na Boha poznaného ve víře.

Po tomto úvodu se autor zabývá Hartshornovou novoklasickou metafyzikou, která exemplárně reprezentuje jednu z těchto dvou stran sporu. Podle autora si Hartshorne zaslouží, aby vystoupil ze stínu Whiteheada, protože jak jsou si oba blízko, tak se také ve svých vizích liší, a to nejen v mnoha detailech, ale i ve svém nasazení a ve svých zájmech. Zatímco Whiteheadovi jde o „svět“ a o Bohu mluví jen tam, kde je to v jeho kosmologii nezbytné, Hartshornovým tématem je Bůh a jeho teorie rozhodně není jen rozpracováním Whiteheadových nářeků. Proto, říká Dalferth, je třeba se mu věnovat a odhalit jeho teologický potenciál i teologickou problematičnost jeho příspěvku.

Problém vidí autor v Hartshornově definici Boha a pak ve spojitosti této definice s argumentací pro jeho nutnou existenci. „Hoden náboženské úcty“ je podle něho příliš neurčité označení aby ten, kdo je takto definován, mohl mít identifikovatelné funkce. Pro jaké ctitele to platí? Ač je to označení nutné, je pro jeho identifikaci nedostačující, a tak není jasné, zda všechna teistická náboženství mají na mysli téhož Boha, byť všechna na mysli zcela určitého „Boha“ mají. *Kdo* či *co* je tu předmětem úcty? Bůh nebo totalita skutečnosti? Lze tuto totalitu pojmut jako individuum? Autor připomíná, že Hartshorne specifikuje obecný pojem individua, pak i rozdíl mezi kosmickým individuem a jinými jedinci (a specifikuje i kritéria jejich rozlišení). Všechno je ovšem interakce a všechna individua jsou jejími instancemi. Hartshorne má na zřeteli Boží univerzalitu a jen díky této

univerzalitě je možné mluvit o i kosmickém celku. To je podle autora pokrok oproti Whiteheadovi, ale problémy tím vyřešeny nejsou.

Toho, kdo je ve vztahu ke všemu, kdo integruje skutečné i možné, nelze podle Hartshorna empiricky dokazovat. Existuje nutně, nebo vůbec ne. Neboli, Hartshorne nezačíná u kosmologie a ontologie, ale jeho kosmologie a ontologie vychází z *pojmu* Boha. Autor pak prezentuje Hartshornův ontologický argument a ptá se, je-li existence takového individua logicky konzistentní. Jeho pochybnosti v tomto směru však nepřesahují ty, na které Hartshorne už odpověděl.⁸²³ Podstatnější jsou důvody, které autor uvádí, proč je to argument pro teologii neuspokojivý. Pojem Boží „možnosti“ není nic neutrálního. Jestliže argumentujeme jako teologie – na základě zkušenosti s Boží existencí, tj. na základě křesťanské zkušenosti Boží christologické a pneumatologické přítomnosti ve světě, pak má argument jinou formu. Jinak řečeno, teologické myšlení se nemůže spokojit s vyloučením Boží „nemožnosti“ jako konfúzní myšlenky. Vyloučení konfúze je nutné, ale k teologicky přijatelnému pojetí Boha to nestačí. Důležitý je zkušenostní základ myšlenky Boha: Je to zkušenost jeho přítomnosti nebo nepřítomnosti? Teologie je přesvědčivá jen pro ty, kdo sami tuto zkušenost mají. Jde o koherentní a jasné vyjádření toho, co je relevantní dogmaticky, o pojmově důsledné promyšlení křesťanské zkušenosti s Bohem ve světě. To však vede podle autora k zásadní otázce: Proč má být Bůh adekvátně myšlen teprve když je myšlen jako nutný? Proč je nedostatečné myslet na něj jako na kontingentního? Boží realitu neodlišuje od jiných věcí jeho jedinečná modalita, nýbrž jeho stvořitelská prvotnost, jež ničemu jinému nevděčí, zatímco vše jiné vděčí za svou jsoucnost jí. Souvislost bohoslužby a postulátu Boží reality je nutná, ale z toho nevyplývá, že i Boží realita je nutná, a z toho, že Bůh je uctíván jako ten, bez něhož nic není, nevyplývá, že je uctíván jako ten, kdo by nemohl nebýt.

⁸²³ Dalferth se domnívá se, že záměnou premis (uvedením premisy „je možné, že Bůh neexistuje“ namísto „je možné, aby Bůh existoval“) lze postulovat ontologický důkaz Boží neexistence. To je však známý Findlayův pokus, který na Hartshornovo pojetí uplatnit nelze.

Hartshornův protimluv tak není protimluv myšlenky na Boha, ale myšlenky bohoslužby: Kdo Boha uctívá, ten jej v aktu této bohoslužby nemůže pokládat na neexistujícího. Pragmatická nutnost není ontologicky nutnou pravdou a pragmatický protimluv není hned sémantickým protimluvem. Hartshorne to podle autora zaměňuje a svým označením Boha jako „hodného úcty“ nemínil prostě „Boha“, nýbrž Boha míněného činem úcty. Ale to, co platí o činu úcty, nemusí platit o tímto činem uctívaném Bohu. Zde je Boží skutečnost míněna pragmaticky, aniž je tím sémanticky dáno určité chápání Boha či Boží ontologická realita ontologicky. I když je realita „Boha“ podmínkou možnosti bohoslužby, znamená to pouze, že by tento akt jinak nebyl možný, ne však, že předpokládá Boží „nutnou realitu“.

Z toho autor uzavírá: Vezmeme-li v úvahu rozdíl mezi modální nutností a ontologickou nezávislostí, je Boha třeba teologicky chápat ne z dokonalosti jeho existence, ale jeho existenci chápat z jeho dokonalosti. Není uctíván proto, že *je*, ale protože je *Bohem*. Jeho božství nespočívá v tom, že na rozdíl od všeho kontingentního nemůže nebýt, nebo že jen o něm nutně platí, že nějak nutně existuje, nýbrž v tom, že i když by nemusel být, je, a to ze sebe samého. To je, podle autora, v každém případě vlastní pointa kříže a vzkříšení pro křesťanské pojetí Boha: Že pro Boha bylo právě nikoliv nemožné, ale možné nebýt, a že tuto možnost sám ze sebe vyloučil tím, že ze své lásky ke stvoření rozhodl pro *bytí* a nikoliv *nebytí*. Je-li tedy Bůh, jak se jeho uctíváním předpokládá, tak ne pro nutnost svého bytí, ale na základě svobody své vůle: Je, protože z lásky k nám chce být. *Je* ne proto, že nemůže nebýt, nýbrž proto, že *chce být*, a to pro naše dobro. To není spekulace získaná ze zkušenosti ve světě. Už to, že Bůh je, protože chce být, i když by nemusel, překračuje alternativu nemožnosti či nutnosti jeho existence. O to víc to, že je pro naše dobro. Je tím, kdo existuje ze své vůle, ale bez nás existovat nechce, i když by mohl. Není to žádná nutná pravda. To, že *je* kvůli nám, se nedá odvodit z faktu skutečnosti a rekonstruovatelných podmínek jejich možností, ale jen z toho, co zjevil o své vůli. Dobrota

Boží vůle se nám zjevuje ne z rozpolcené a objasnění vyžadující zkušenosti faktické skutečnosti světa, ale jediné z jednoznačné zkušenosti Boží eschatologické skutečnosti. Odtud, ze „světla, které je tím vrženo na naši situaci“, vychází náš teologický pokus Boha myslet.

To ovšem podle Dalfertha dokládá, že každý pokus Boha myslet stojí a padá s touto výchozí zkušeností. Každý pojem Boha odpovídá poznatku, který představuje resumé této zkušenosti. Tak je tomu i v Hartshornově případě: Poznatek „ten kdo je uctíván“ ukazuje, že pokus Boha myslet vyšel ze zkušenosti s Boží realitou v kontextu živého náboženství. Problematika tohoto poznatku spočívá v tom, že nechává otevřené to, co je v živém náboženství rozhodující: Že v něm jde o uctívání určitého Boha a užívá určité zkušenosti a právě na základě určitosti této zkušenosti předpokládá Boží skutečnost i ve svých myšlenkových pokusech. Hartshorne se podle autora pokouší zakrýt deficit jistoty poznatku, který je základem jeho myšlenkových pokusů, poukazem na nutnost na tomto základě myšleného Boha. Místo na jistotu se soustředí na nutnost jeho *pojmu* Boha. To však podle autora nefunguje: Přesvědčivost jeho argumentu pro tuto nutnost závisí na přijetí premisy, kterou na žádnou *určitou* zkušenost s Boží skutečností dovést a v ní ukotvit nelze. Bez alespoň implicitního přijetí určité zkušenosti s Bohem a v ní už vždy předpokládané skutečnosti Boha nemůže být ani nutnost reality realisticky chápaného Boha plausibilní.

Zůstává tak otázkou jak pokus myslet Boha, který se neobejde bez předpokladu určitosti myšleného Boha, ospravedlnit. Hartshorne se tu pokouší – podle autora (i při všech modifikacích) vlastně v jednotě s *klasickým* východiskem – myslet Boha myšlením na pojem Boha, kdy otázka určitosti je otázkou sémantické určitosti tohoto pojmu. Dějiny moderní teologie tu vedou k pochybnosti, zda problém určitosti lze vyřešit čistě sémanticky, nebo zda to nenutí spíše k zahrnutí a zohlednění pragmatických momentů, které se v horizontu pojmu jako takového uplatnit nedají. Když budou upozaděny,

nepovede to k myšlení pojmu popisujícího Boží individualitu a určitost, nýbrž – jak to podle Dalfertha vidíme na Hartshornově případě – k přeměně myšlení Boha v myšlení na určitá *pravidla* tohoto myšlení, které získává své poznatky z obecných podmínek takového myšlení, nikoliv však ze zvláštních nároků takového myšlení, a proto nemůže být teologicky uspokojivé. To však, končí autor svou polemiku, není jediná možnost. Na Boha lze myslet i jinak: Ne na *modus* pojmu Boha a na něm vybudované *modi* soudů a závěrů, ale na *modus* textu a na něm vybudované *modi* narativního a explikativního diskurzu. To nás podle Dalfertha učí jeden z velkých pokusů minulého století o překonání teologické fixace na klasický pojem Boha. Neboli, v tomto bodě ukazuje cestu do budoucnosti spíše Karl Barth než Charles Hartshorne.

Pokud jde o vlastní východiska teologické hermeneutiky má autor jistě pravdu. Jinak si myslím, že Hartshornovy ambice trochu zkresluje. Hartshorne jasně říká, co abstraktní *existenci* Boha míní a proč argument pro ni nelze zaměňovat s jistotou opřenu o osobní zkušenost.⁸²⁴

4. Trpící Bůh a Boží Beránek

Procesuálním teismem se dává inspirovat i britský systematický teolog Paul S. Fiddes ve své knize *Boží kreativní utrpení*.⁸²⁵ „Boží utrpení“ je podle autora legitimní koncept, protože skutečná osobní láska zahrnuje i utrpení toho, kdo opravdu miluje, a Hartshorne patří podle Fiddese k těm, kdo tvrdí, že „konkrétní uvědomění si utrpení druhého může... spočívat jen v participaci na jeho utrpení“.⁸²⁶ Podle autora je sice slabinou procesuální teologie, že nevychází z dějinných partikularit, její silnou stránkou je však schopnost mluvit o Bohu tvořícím uvnitř „komunity světa“, nikoliv zvenčí.⁸²⁷ Boží utrpení ve

⁸²⁴ Dalferth věnuje Hartshornovy kritickou pozornost i ve své práci *Becoming Present*, Leuven, 2006.

⁸²⁵ Fiddes, *The Creative Suffering of God*, Oxford 1992.

⁸²⁶ Srov. PT, 76.

⁸²⁷ *The Creative Suffering of God*, 14.

smyslu participace je centrálním aspektem Božího jednání se světem a ve světě. Fiddes je přesvědčen, že tradiční pohled na Boží sebeomezení lze koherentním způsobem prohloubit a osvětlit právě procesuálním pojetím Boží akce a reakce.⁸²⁸ Trvání na Božím utrpení je cenným příspěvkem.⁸²⁹ Bůh, říká Fiddes, nás v Hartshornově a Ogdenově pojetí mění tím, jak jej v prehenzi činíme svou součástí, jak si jej – v sobě v odezvu na svět neustále proměňovaného – „osvojujeme“.⁸³⁰ Všichni lidé nějak ztělesňují Boží cíle pro lidstvo, ale je tu i prostor pro jedinečné ztělesnění. V tom právě a jedinečně spočívá podle těchto teologů i Ježíšova jedinečnost – „v jeho osobně responzivním osvojení si Boha“.⁸³¹

4.1 Role božského vtělení v Hartshornově filosofické christologii

Jakou roli hraje vlastně Ježíš Kristus v Hartshornově myšlení? V článku „Filosofovo ohodnocení křesťanství“ Hartshorne říká, že žádnou christologii nemá a že žádnou také nemínil kritizovat.⁸³² Je pravda, že jeho zmínky o Ježíši žádnou systematickou christologií nejsou, implicitně však svou definitivnost mají. Určujícím motivem těchto zmínek je důraz na Krista jako výraz vlastního Božího utrpení. Jinde říká: „Nauka, že na kříži zemřel bohočlověk, znamená víc než důraz na Boží dobrou vůli a na spřízněnost všech lidí. (Ježíšova) oddanost lidem byla výrazem sympatizující náklonnosti vůči lidem v jejich utrpení i v jejich radosti. Proto se jejich tragédie staly jeho tragédií a jejich radosti jeho radostí až do té míry, že ho to stálo jeho život. Ježíš je symbolem solidarity, ze které se neutíká.“⁸³³ Debata o Ježíšově božství na tento aspekt inkarnace podle Hartshorna do

⁸²⁸ Tamtéž, 131n. Bipolární teismus však není podle autora schopen zachovat jak Boží transcendenci, tak jeho bytostné utrpení, tak jako personální analogie trojičního učení. Procesualisté se sice pokoušejí interpretovat prvky bipolárního teismu v trojičních pojmech, nejsou však s to učinit Boží personalitu ve smyslu imanence vzájemných vztahů kritériem pro chápání Boží jednoty a plurality.

⁸²⁹ Tamtéž, 135. Fiddes se ovšem obává, že Boží nepohnutelnost v absolutním poli bytostnosti Boží účasti na utrpení v tomto světě podvazuje a podřizuje ho „principu kreativity“, který je mimo jeho rozhodování.

⁸³⁰ Srov. DR, 139, CSPM, 277.

⁸³¹ Tamtéž, 167. Srov. Schubert F. Ogden, *The Point of Christology*, 79–85.

⁸³² Ch. Hartshorne, „Philosopher’s Assessment of Christianity“, 175.

⁸³³ RSP, 147.

značné míry zapomněla. Přitom je to to nejdůležitější: „Říkat, že »Ježíš je Bůh«, znamenalo, že sám Bůh je v lidských osudech přítomen a že Boží láska je především náklonností, která hoře druhého bere na sebe.⁸³⁴ „Hlavní novinkou Nového zákona je, že Boží láska, kterou... zřetelně vyhlašuje už prorocké naučení o milosrdném Bohu, který se zajímá o osud bezmocných a nešťastných, je tu rozvinuta až k účasti na utrpení stvoření, symbolizovaném společně Kristovým křížem a učením o Božím vtělení.“⁸³⁵

V uvedeném článku Hartshorne říká: „Jeden aspekt názoru, že Bůh se vtělil v Kristu, chci zmínit. Ježíš byl člověk, který na kříži intenzivně trpěl, mentálně i fyzicky, a nebyl v tom sám. Jeho přijetí utrpení symbolizuje nejvyšší hodnotu pokory.“⁸³⁶ Implicitně je to i kritika christologií klasického teismu. „První z lidí umírá jako otrok. Nemáme však vidět ještě něco jiného? Ježíš byl nazván Kristem, sebemanifestací samotného Boha. Podle mnohých teologických a filosofických nauk je znamením božskosti imunita vůči jakémukoli utrpení. V tomto případě by stoický či buddhistický mudrc byl božstější než Ježíš.“⁸³⁷ Právě to je však logika teismu, proti němuž Hartshorne tak vehementně vystupuje, proto pokračuje: „Proti tomu lze naopak dobře zdůvodnit, že k Bohu patří jak nejvyšší aktivita, tak nejvyšší pasivita. Boží realita obepíná v našem pohledu všechny věci, a protože utrpení v nich hraje podstatnou roli, patří utrpení i k Bohu ... Myslím, že (v této souvislosti) je třeba vzít doslovně to povědění, »cokoliv jste učinili jiným, učinili jste mně«, kde odkaz ke »mně« znamená k Bohu, ne jen k nějakému člověku, ani k člověku Ježíši. To neznamena, že si máme představovat žíznícího Boha... spíš jde o to, že zkušenost utrpení je Bohu známa, podle analogie, že sympatizující pozorovatel žíznícího člověka se v nějakém smyslu podílí na jeho

⁸³⁴ Tamtéž.

⁸³⁵ PT, 76.

⁸³⁶ „Philosopher's Assessment of Christianity“, 175.

⁸³⁷ Tamtéž.

strádání. V Božím případě to není jen pouhá představivost, ale intuitivní participace.“⁸³⁸

Intuitivní participace je konkrétní účast. Proto ten aspekt christologie, na nějž se Hartshorne nejvíce soustředí, je Ježíš jako konkrétní zástupce Boží vztažnosti a útrpnosti. Bůh intuitivně naše tragédie zažívá a tak je sdílí. Doslovně „trpí“. Proto nejvyšším symbolem Boží participace na lidských bolestech i radostech, bohatství i tíži světa, je Hartshornovi *kříž*.⁸³⁹ „Kříž lze pokládat za symbol toho, že Ježíš přijetím svého osudu vyjádřil nad všechnu pochybnost, že nějaký únik jeho osudu nepřicházel vůbec v úvahu.“⁸⁴⁰ Působíme-li si navzájem nesnáze, působíme je Bohu, jestliže se navzájem mučíme, působíme muka Bohu; jak se říkalo, znovu-křížujeme v Ježíši symbolizovaného Boha.⁸⁴¹

To, čeho je kříž symbolem, lze podle Hartshorna vyjádřit slovem *láska*. Kříž je jako symbol Boží lásky založen na skutečné události této lásky v Ježíšově příběhu. Ježíš je tak doslovně *Boží* v tom smyslu, že je „Boží láskou“ – nikoliv, že je pouze jako Bůh, ale že na Bohu participuje. Je Boží *symbolicky*, protože jeho láska je analogickým odkazem k Boží realitě jako takové. Jako každý člověk (a každý tvor) přispívá svým dílem k Boží skutečnosti, zároveň je však nejvyšším symbolem Boží lásky k jeho stvoření.

Kříž symbolizuje víc než Boží utrpení. Vypovídá i o příčině utrpení. Svět je tragičnem, protože jeho tvorové jsou částečně svobodni a mohou se střetat, neboť jejich volby probíhají ve vzájemné ignoranci, a pokud jde o jejich důsledky, jsou tak krokem do tmy... Ti, kdo ukřižovali Ježíše, nejednali v naprostém nevědomí. Svět je tragičnem nejen proto, že konflikt bývá nevyhnutelný, ale protože v lidech probíhá i vnitřní konflikt – konflikt mezi jejich vůlí sloužit obecnému dobru a jejich touhou hájit svůj soukromý či kmenový cíl. Některé konflikty si volíme i tam, kde víme o méně destruktivních a

⁸³⁸ Tamtéž

⁸³⁹ RSP, 147.

⁸⁴⁰ MVG, 165.

⁸⁴¹ RSP, 152

užitečnějších formách interakce. To je hřích – ta největší tragédie. Z evangelijního příběhu také vidíme, že Syn člověka byl předán Římanům ve jménu Božím. Ti, kdo ho odsoudili, hájili Boží čest. Byli, zkrátka, na Boží straně. Toto osobování si Boží funkce je asi nejzákladnějším hřichem.⁸⁴²

Kříž je Hartshornovi klíčem k existenci jako takové.⁸⁴³ „Pravými lidmi,“ říká, „se stáváme jen tam, kde se zdroji takového lidství otevřeme. Není tímto největším zdrojem možnost přijmout vědomě a ochotně dílo lásky, která nekonečně překonává a inspiruje tu naši?“⁸⁴⁴ „Když chceme pomáhat druhým, musíme si přivlastnit jejich vlastní ideály. To je však nesmírně obtížné... Pouze Bůh dokáže doslovně milovat druhé stejně intimně, jako miluje sebe sama.“⁸⁴⁵ „Jsme částmi jedni druhých, protože jsme částmi onoho živého celku, vázání solidaritou svých pocitů, solidaritou v nás nedokonalou, v Bohu však dokonalou a absolutní. Působíme-li si navzájem nesnáze, působíme je Bohu, jestliže se navzájem mučíme, působíme muka Bohu; jak se říkalo, znovu-křížujeme Ježíše, tj. v Ježíši symbolizovaného Boha. ... Ježíš tak byl a dosud může být živoucím a jedinečným symbolem křesťanského či tragického pohledu na Boží lásku.“⁸⁴⁶

Hartshorne se příležitostně dotkne i jiných teologumen (církve, modlitba aj.), která interpretuje v pojmech své procesuální vize. Mají v ní své místo, ale pro její výstavbu hrají jen tu roli, že patří ke zkušenosti, která je tu interpretována. Trochu jinou roli má v jeho myšlení pojem Boží Trojice. Pokládá jej spolu s inkarnací v křesťanské reflexi za nejdůležitější, ale nikoliv za konstitutivní. To je jistě dáno jeho monismem i tím, že chce být práv i jiným náboženským tradicím. Jako vztahový koncept spojující absolutno a souvztažnost a jako ilustrace reciprocit je pro něho cenný a dokázal by jej (tak jako jiní procesualisté) procesualisté interpretovat pomocí

⁸⁴² RSP, 148.

⁸⁴³ OOTM, x.

⁸⁴⁴ RSP, 149n.

⁸⁴⁵ RSP, 150.

⁸⁴⁶ RSP, 152.

kategorií procesu. Jako doklad Boží „soběstačnosti“ či absolutní „nezávislosti“ jej ovšem nepřijímá.⁸⁴⁷

4.2. Hartshorne a pacifismus

Může mít procesuální vize skutečnosti jako něčeho, co má morální povahu, koncipující Boží působení ve světě jako výlučně nenásilné přesvědčování, zdůrazňující „galilejský“ model lidské odezvy a nesení kříže jako působnost, která odpovídá povaze tohoto celku, pro teologii a etiku ještě nějaký další význam? Má Hartshornův předpoklad kompatibility mezi procesuálním teismem a křesťanskou teologií šance u myslitelů, kteří důsledně vycházejí z teologických partikularit Písma? Může být adeptem takové srovnatelnosti celostního myšlení a důsledně biblického východiska teologie nenásilí, jejímž krédem je, že cesta kříže není jen situační etickou strategií, ale normativním způsobem existence korespondující s nezadatelným charakterem Božího jednání se světem a ve světě?

Není to rozhodně samozřejmé u vědomí toho, že teologie nenásilí a její svědecké formy jsou určitou verzí náboženského *pacifismu* a Hartshorne, jak známo, neměl pro pacifisty velké porozumění. Naopak, spolu s Whiteheadem patřil k vášnivým kritikům pacifismu a obráncům teorie spravedlivé války. V roce 1941 píše Hartshorne, tento filosof Božího nenásilí, na adresu pacifismu mimo jiné toto: „Láska,

⁸⁴⁷ „Otec, Syn i Duch svatý jsou bez tvorů jen prázdné formule – moc ke konání bez konání. Vzájemná láska těch tří dává jen verbální, ale opět prázdnou odpověď na otázku: Co je láska, má-li jen tři ideální formy, nějak si rovné, ale vskutku rozlišené, a nikde nejsou žádné neideální formy? Odpovědí je Bůh s tvory – nikoliv jedno bez druhého. Stvořitel je věčně a nutně tvořivý, kontingentní je jen existence partikulárních stvoření. Nutnost a kontingence jsou si navzájem nezbytné...“ (OOTM, 84) „Nikdy jsem netoužil zcela popřít význam trojičních spekulací. Dotkl jsem se toho snad v každé knize. Takové spekulace by však neměly být užívány k opodstatnění myšlenky, že Bůh také nakrásně žádný svět ne-božských entit stvořit nemusel. Jaký náboženský zájem může být na představě Boha, pro něhož je svět postradatelnou záležitostí a božský život nijak „neobohacuje“ (Berďajev). Svoboda je pozitivním pojmem, mezi živoucími neexistuje žádná „svoboda k nicnedělání“, pouze platí, že jedině Bůh je živoucí, který je nutný. A pokud trojiční idea znamená, že dokonalé bytosti vyčerpávají veškerou realitu, pak je lepší ji opustit. Musí být něco dokonalého a něco nedokonalého, ... něco všepřesahující a něco ne-všepřesahující; nemůže-li takový protiklad být aplikován, ztrácí smysl.“ („Critical Response to Clarke's Thomistic Critique“, in: ChHCG, 266.). Zajímavý je v této souvislosti pokus Gregory Boyda o „trojiční rekonstrukci“ Hartshornovy vize: Gregory A. Boyd, *Trinity and Process*, New York 1992.

kteřou má na mysli náboženství, není ani pouhé emocionální vzplanutí vůči druhým, ani to není sebezničující program, kdy se spor pokoušíme řešit tím, že nabízíme mír těm, kdo se smířit nechtějí...“⁸⁴⁸ Sociální realismus nás učí pochopit, že předat moc těm, kdo jsou inferiorní v lásce, znamená garantovat, že na konci bude tohoto sociálního uvědomění ještě méně.⁸⁴⁹ Hartshorne je přesvědčen, že „dogmatický pacifismus je často výrazem upřednostňování určitého příjemného sentimentu proti odvaze postavit se tváří v tvář tragédii existence, jíž nemůže uniknout ani Bůh“⁸⁵⁰ Pacifisté nejsou nutně modelovými případy lásky a těm ušlechtilým mezi nimi se vyrovnají ušlechtilí vojáci.“⁸⁵¹ Podle Hartshorna nám ti, kdo nechtějí zastavit agresi silou, alternativní způsob jejího zastavení nenabízejí. „Až celý svět bude v rukou agresora, pacifistům nebude ani dovoleno, aby promluvili.“⁸⁵² „Pyšní, svévolní a nespolupracující lidé nebudou nikdy s to rozumět citlivé Boží pasivitě, tak jako slabí a nancovatí lidé nebudou nikdy s to rozumět energičnosti jeho rezistence vůči excesům zvláště jeho stvoření, kde tato zvláště ohrožuje existenci a život všeho.“⁸⁵³ Podle Hartshorna je proto lepší, aby někteří zemřeli předčasně, než aby téměř všichni lidé žili v permanentním stavu nepřátelství nebo otroctví. „Boží láska je sociální uvědomění a aktivita z něj vycházející. Taková aktivita musí zahrnovat i odmítnutí toho, aby monopol na užití násilí měli jen asociálové. Násilí, jehož cílem je zabránění tomu, aby násilí vedlo k zničení svobody všech, není rozhodně aktivitou, která je bez sociálního uvědomění, spíše je jedním z jejích rozhodujících výrazů. Logika lásky není logikou pacifismu nebo nestatečného života.“⁸⁵⁴

⁸⁴⁸ MVG, 165.

⁸⁴⁹ Tamtéž, 168.

⁸⁵⁰ Tamtéž.

⁸⁵¹ Tamtéž, 169.

⁸⁵² Tamtéž, 171.

⁸⁵³ Tamtéž, 172n.

⁸⁵⁴ Tamtéž, 173. Na Hartshornovy výpady proti pacifismu reagoval v recenzi jeho knihy Edgar S. Brightman. Hartshorne na to odpověděl obhajobou svého stanoviska. Hartshorne se tu dokonce nechává strhnout k patetickému tvrzení, že názory jeho protivníka ho stavějí na Hitlerovu stranu. Mezi oběma muži se rozvinula korespondence na toto téma, kterou zpracoval M. Y. Davis v článku „The

Nebylo to poprvé a nebylo to také naposled, kdy se Hartshorne vyjádřil na adresu pacifismu takto negativně. Již v knize *Víc než humanismus* nastiňuje vztah mezi svou teorií a pacifismem. Idea tyranského a pouze benevolentního Boha nemůže být podle jeho přesvědčení logicky hájena. Na druhé straně nelze hájit ani absolutní pacifismus. Jak militarismus, tak pacifismus jsou v protikladu k teismu. Pacifismus je pozice, kterou nemůže logický teista držet. Proč? Protože jen Bůh představuje onu eminentní lásku, která má moc učinit nesympatizující projevy moci něčím pro udržení řádu zbytečným. My musíme držet lásku a donucení v rovnováze. Jinak se dopouštíme iluze, z níž tyrané světa tyjí. Proto tak jako militarismus je falešnou imitací transcendentní moci, tak je pacifismus sentimentální napodobeninou Boží lásky.⁸⁵⁵

Ve svém eseji „Filosofie demokratické obrany“ z roku 1942 definuje lásku jako přijetí zájmů druhých do sféry vlastních zájmů. Pokud se však zájmy kříží (a jinak tomu nemůže být a my jsme svou loajalitou zavázáni, abychom druhé donutili „víceméně bez sympatií“), vzniklý nesoulad se skrze Boží lásku stane nesouladem uvnitř milující Bytosti.⁸⁵⁶ Válka je tak podle Hartshorna někdy „menším zlem než odmítnutí nebo neschopnost těch, komu bylo ublíženo, odporovat silou“. Naplno říká, že tím doplňuje svou „kritiku pacifismu, který se zdá tragédii existence spíš vyhýbat, než aby jí čelil tváří v tvář“.⁸⁵⁷

Ještě po válce v roce 1948 říká v knize *Boží souvztažnost*, že „pacifismus je omylem, který předpokládá, že nejvyšší či božská moc je jediná legitimní“.⁸⁵⁸ Není úplně jasné, jestli je to odkaz k Boží „moci lásky“, nebo to, že Bůh ve své dokonalosti dopřává lidem svobodu, která může být i zneužita. Ačkoliv každá moc je podle Hartshorna

Pacifism Debate in the Hartshorne-Brightman Correspondence“, *Process Studies* 27 (1998), 200-214.

⁸⁵⁵ BH, 26-27.

⁸⁵⁶ Hartshorne, „A Philosophy of Democratic Defense“, *Science, Philosophy, and Religion: Second Symposium*, 1942, 130 -72.

⁸⁵⁷ Tamtéž. Cit. D. Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne's Dipolar Theism“, *Encounter* 48 (1987), 340.

⁸⁵⁸ DR, 154n.

senzitivní, existují její přímá a nepřímá použití. Zatímco Bůh jedná vůči všemu přímo, lidským údělem je ovlivňovat druhé zprostředkovaně, skrze ovlivnění jejich údů.

Rozlišování mezi Boží a lidskou mocí není jediným zdrojem jeho odmítání pacifismu. Jiným je jeho údajná nepraktičnost. Je jasné, že pacifismus vnímá spíš jako druh netečnosti než jako nenásilný způsob rezistence. Proto říká, že „pacifista musí být připraven spolupracovat s každým, kdo ho chce zneužít“, nebo že to „není hrdinství, ale slabost“.⁸⁵⁹ Jako postoj, jehož důsledkem je nedostatek sociálního uvědomění, je pacifismus vlastně protikladem teismu a jeho snaha napodobit božskou lásku je tak falešná.

4.3. Hartshornovský pacifismus *pace* Hartshorne

Jak připomíná hartshornovský badatel Daniel Dombrowski, tyto kritiky byly neadekvátní; pacifismus by mohl být protikladem teismu jen za předpokladu, že tato Hartshornova tvrzení o něm a o jeho důsledcích (nedostatečné sociální citění) a o tom, že není s to hledět tváří v tvář tragédii existence, platí. Toto tvrzení, představující jen variantu kritiky, kterou na adresu pacifismu vyslovil v souvislosti s událostmi v Evropě Reinhold Niebuhr, však není zdaleka opodstatněno.⁸⁶⁰ Dombrowski připomíná, že taktika appeasementu, obhajovaná a praktikovaná Chamberlainem a dalšími vůči Hitlerovi a jeho uzurpátorským ambicím, není totéž co pacifismus. Není-li pacifismus vnímán jen jako opozice proti násilí při vyřizování sporů, ale jako odpor vůči násilí, může být účinný. Hartshorne, říká Dombrowski, nemůže vědět, že pacifismus jako způsob nenásilného odporu nemůže uspět (že nemohl uspět proti Hitlerovi), proto není fér vinit pacifisty z důsledků politiky appeasementu. Gándhiovská nenásilná rezistence praktikovaná velkým počtem nábožensky motivovaných pacifistů by byla eventuálně mohla uspět, problémem

⁸⁵⁹ MVG, 171.

⁸⁶⁰ Také Niebuhr odmítl ve známém pamfletu pacifismus jako druh křesťanské hereze a – jistě i pod vlivem událostí v Evropě – proklamoval „křesťanský realismus“. Srov. R. Niebuhr, *Why the Christian Church Is Not Pacifist*, London 1940.

však bylo, že náboženské komunity v Německu byly prakticky vůči pacifismu skeptické, a proto jej neproaktivovaly. Nemůžeme vědět, jestli by nenásilná rezistence v Německu nebo vůči Německu byla Hitlera zastavila. Faktem je, že na žádný větší odpor v z této strany v Německu nenarazil.⁸⁶¹

Neboli, Hartshorne podle Dombrowskiho neprokázal, že pacifismus nefunguje, a také neprokázal, že pacifismus je marný pokus vyrovnat se Boží lásce. Naopak, pacifisté mohou tvrdit, že jak ona „větší pevnost“, o které mluví Hartshorne, tak appeasement jsou v podstatě „chabé pokusy“ o takovou rivalitu. Neboli, pacifismus není protikladem teismu, tím méně bipolárního teismu. Naopak, superioritu pacifismu lze paradoxně založit právě na Hartshornově metafyzice. Procesuální teismus nabízí pojmový aparát, který umožňuje přechod od spravedlivé války, zastávané Hartshornem i Whiteheadem, k pacifismu.⁸⁶²

Jestliže Hartshorne říká, že „nejvyšší mocí je moc vnímavosti“, pak nenásilná rezistence nejenom ony „chabé formy“ usilování o mír vylučuje, ale dokonce představuje přímou a potenciálně mocnou manifestaci takové vnímavosti. Brutální moc je méně přímá než nenásilná rezistence, protože kvůli životu zabíjí a kvůli míru uskutečňuje válku. Nenásilí je tak způsobem činorodého bytí ve smyslu dění (becoming), které je onomu bytí-skrze-dění, jímž je Bůh, podobnější než jiné modely. Autor připomíná i studii whiteheadovského badatele Roberta Kinasta *Nenásilí v procesuálním pohledu na svět*, v níž autor interpretuje nenásilí z procesuální pozice vycházející z Whiteheadových analýz. Jeho tezí je, že nenásilí je nejnáležitější subjektivní formou prehenze onoho „věčného předmětu“, jímž je Pokoj. Navíc je to prehenze, která koresponduje s Božím způsobem vztahu se světem. Uskutečnění plné hodnoty

⁸⁶¹ Dombrowski, „Pacifism and Hartshorne’s Dipolar Theism“, 343.

⁸⁶² Tamtéž, 342.

nenásilí však vyžaduje nenásilný způsob života, jehož lze dosáhnout jen láskou ke světu a otevřeností vůči budoucnosti.⁸⁶³

Pacifismus, říká Dombrowski, je jedním ze způsobů jak zakoušet pokoj, ale vzhledem k velké hodnotové intenzitě, kterou produkuje, je to způsob nejpřiměřenější. Je-li pacifismus správně interpretován, nepřestavuje pasivitu, ale disciplinovaný pokus dosáhnout whiteheadovské harmonie, která „utišuje destruktivní turbulence a kompletuje civilizační proces“.⁸⁶⁴ Původním místem pokoje je jedinec, který je příkladem pokoje a přispěvatelem k pokoji ve velkém. Soustředěnost na sebe je opakováním téhož, není tvořivá, sobectví je cestou banality. Jedině pacifista si osvojuje pokoj v zájmu pokoje, proto to není nějaké hybridní či chabé osvojení. Nenásilné akce usilují o uskutečnění vnitřních hodnot každého okamžiku a zachovávají je. To vše ukazuje na Boha, jehož primárním příspěvkem světu je poskytování onoho původního subjektivního cíle každé uskutečňující se entitě. A je to právě Hartshorne, kdo hlásá, že typicky Boží strategií je přesvědčování, nikoliv násilí. Boží rolí není boj nebo destrukce, ale trpělivé jednání usilující o vítězství rozumu. Proto je prehenze či osvojování si pokoje pacifistickým způsobem napodobení onoho božského „bytí“, které je „děním“ – přecházením k větší plnosti. Pacifista nechová iluze, že zlo lze zcela eliminovat, a nechce ani „konkurovat“ Boží harmonizující moci. Doufá však a věří, že pacifismus jako cesta, k níž vede *Imitatio Dei*, nebude nakonec zahanben.⁸⁶⁵

Hartshornův bipolární teismus, říká Dombrowski, mnohé z nás přesvědčil, že tradiční koncepce Boha jako nepohnutelného tyрана, vždy aktivního a nikdy pasivního (vnímajícího a přijímajícího) není adekvátní. Jeho Bůh není jen Bohem pokoje, ale také Bohem, jemuž usilování o mír bez použití brutální síly neprotiřečí. Aniž si to zřejmě sám uvědomil, Hartshorne objevil, že takové jednání je vhodnější

⁸⁶³ viz Robert Kinast, „Non-violence in a Process Worldview“, *Philosophy Today* 25 (1981), s. 279-85.

⁸⁶⁴ Tamtéž, 344.

⁸⁶⁵ Srov. Dombrowski, „The Process Concept of God and Pacifism“, *Sophia* 52 (2013), 483-501. Srov též týž, *Christian Pacifism*, Philadelphia, 1991.

„bohoslužbou“ než použití brutální síly.⁸⁶⁶ Hartshornův odpor vůči pacifismu se dočasně týkal i možnosti použití nukleárních zbraní,⁸⁶⁷ ale v tomto kontextu se objevovaly už i jiné tóny.⁸⁶⁸ Přestože věřil, že tváří v tvář Hitlerům či Stalinům jsou militarismus nebo appeasement jediné opce, volal už i po jednostranné redukci nukleárních zbraní a připustil, že morálku nukleárního zbrojení je vzhledem k děsivé absurditě těchto zbraní třeba přehodnotit.⁸⁶⁹ Whithead a Hartshorne zůstali podle Dombrowskiho ve svých úvahách stát na prahu, přes který se nikdy nedostali, postupně osvojení si jejich teismu v myšlení víry by mohlo rány způsobené tím, že „Bohu byly připsány hodnoty, které patří jen císaři“, zahojit.⁸⁷⁰

Paradoxnosti Hartshornova sporu s pacifismem se věnuje i Hartshornův interpret Mark Y. Davies, který konstatuje, že pro ty, kde vědí o Hartshornově důrazu na Boží přesvědčování, působí jeho advokacie donucující moci jako něco nepatřičného.⁸⁷¹ Podle něho je to hlavně Hartshornovo vědomí lidské hříšnosti, co mu nedovolovalo, aby tam, kde bylo třeba se postavit silám hříchu, mluvil pouze o moci přesvědčování. V pohledu tohoto autora představuje spojení niebuhrovského důrazu na lidskou hříšnost s důrazem na nutnost užití donucovací síly ve „skupinových vztazích“ určitou nevyváženost Hartshornova myšlení.⁸⁷² Hřích je ve světě stále přítomen a ve svých sociálních mutacích ohrožuje možnosti autentického života. Nějaké donucovací síly je proto třeba, „byť jen ve formě mezinárodní policejní akce“. To je na pozadí tragičnosti lidské existence ve světě legitimní.⁸⁷³ Slabinou se to stává ve chvíli, když to mělo bránit v

⁸⁶⁶ Ch. Hartshorne, „The Process Concept of God and Pacifism“, 344.

⁸⁶⁷ RSP, 213-219.

⁸⁶⁸ IOGT, 336.

⁸⁶⁹ EA, 187n.

⁸⁷⁰ PR, 520.

⁸⁷¹ Davies, Mark Y., „The Pacifism Debate“, 206.

⁸⁷² Srov k tomu Niebuhrovo rozlišování mezi skupinami a jednotlivci v jeho studii *Morální člověk a nemorální společnost (Moral Man and Immoral Society, New York 1932, passim)*.

⁸⁷³ Tamtéž, 209. K tomu viz i poznámku Davida R. Griffina, který říká, že „není tak důležité, zda procesuální teismus někoho přivede k tomu, že bude v dnešním světě absolutním pacifistou (i když to je důležitá otázka), nýbrž zda široce přijímaný procesuální teismus by v lidech nenavodil pacifistickou spiritualitu, díky níž by byli

rozvoji „konstruktivních programů“ v zájmu zachování míru a překonání napětí ve světě. Důraz na hřích by neměl být omluvou vylučující spolehnutí na méně násilné metody ve společenských vztazích.⁸⁷⁴ Za největší slabinu pokládá autor Hartshornovo nepochopení starosti pacifistů o důsledky použití násilí, i to, že nebere v potaz jejich dlouhodobý cíl, jímž je myšlenka pokoje jako *smíření*. V té souvislosti uvádí příklad Martina L. Kinga, který zamítl jak extrém pasivní ne-rezistence, tak i extrém násilného odporu: To první nevychází vstříc požadavku odporu vůči kolektivnímu zlu, to druhé je výrazem zoufalství znemožňujícího naději na opravdovému smíření. „Kinga by Hartshorne nemohl obvinít z toho, že nedbá na následky nenásilných akcí. Právě tento zájem ho totiž vedl k volbě nenásilného způsobu boje“.⁸⁷⁵

4.4. Metafyzika a teologie nenásilí

Jestliže Hartshorne definuje lásku jako přijetí zájmů druhých do sféry vlastních zájmů, a to i tam, kde se však zájmy kříží a vzniklý nesoulad se skrze Boží lásku stane nesouladem uvnitř milující Bytosti, a jestliže Whitehead říká, že strádání způsobené těmito

horoucně oddání vytváření nového světového řádu, v němž by války už nebyly nutné“ (D. R. Griffin, *Evil Revisited*, Albany 1991, 157.)

⁸⁷⁴ Tamtéž, 210. Srov též Alliman Sears, „Suffering and Surrender in the Midst of Divine Persuasion“, in: Darren J.N. Middleton (ed.) *God, Literature and Process Thought*, Aldershot 2002, 79-102.

⁸⁷⁵ Tamtéž 212. V této souvislosti je zajímavé vyjádření hartshornovského badatele Theodora Walkera, že „Hartshorne .. ukazuje, že novoklasická teologie osvětluje etické otázky způsobem, který je sociálně kritický a intelektuálně poctivý, a proto adekvátní pro etiku i pro metafyziku („Hartshorne’s Neoclassical Theism and Black Theology“, 242). Hartshornovo pojetí teologické etiky vyjadřuje podle autora vnímavost charakteristickou pro teologie osvobození obecně a je konzistentní s těmi výrazy černé teologie, které tím, že čerpají z filosofie černé moci, mají za to, že za určitých okolností mohou být utlačovaní nuceni k tomu, aby sáhli k ozbrojenému odporu proti utlačovateli. Hartshornova teologie, říká autor, „neulehčuje cestu utlačovateli tím, že by odzbrojovala utištěné, proto je přijatelná i pro černou teologii“ (*tamtéž*, 244n). Vnímá-li Hartshorne svobodu, moc a tvořivost jako nutné aspekty vši existence, může být podle našeho autora novoklasický teismus přijat jako metafyzická základna filosofie černé moci. Přijatelný je pro filosofii černé moci i proto, že tak jako ona vnímá bezmocnost jako protiklad spravedlivého nároku lidí na plně lidskou existenci (*tamtéž*, 255n). Toto *laudatio* je pozoruhodným způsobem revidováno v pozdějším autorově příspěvku, v němž „Ano“ k Hartshornovi je spojeno s „Ano“ k pacifistům typu Stanleyho Hauewase a Martina Luthera Kinga. (Viz s. 318, pozn. 941.)

konflikty „dospívá v Harmonii harmonií ke svému konci“,⁸⁷⁶ pak toto božské řešení a překonání nesouladu může být napodobeno i skrze kristovské řešení tak, jak mu rozumí teologie nenásilí – jako sebeomezení v zájmu života těch druhých, resp. „jiných“.

Pro metafyzický základ křesťanského pacifismu argumentuje i americká teoložka a filosofka Nancey Murphy. Murphy je přesvědčena, že výsledky výzkumu a reflexe tohoto výzkumu v různých oborech lidského poznání volají po revizi moderního předpokladu diskontinuity mezi etikou a vědou. V knize *Morální podstata světa*⁸⁷⁷ vyslovuje spolu s jihoafrickým kosmologem Georgem Ellisem v úvodu tezi, kterou se v širokém záběru analýz pokoušejí autoři dokázat: „Teistická verze poskytuje mnohem koherentnější vysvětlení kosmologických konstant našeho universa, reality, jak ji známe z perspektivy přírodních či sociálních věd či z perspektivy morální zkušenosti, než verze neteistické. Avšak ne všechny verze Boží podstaty a povahy jsou slučitelné s takovým modelem jeho jednání, které odhalujeme v přirozeném světě. Zdá se nám, že Bůh jedná v souladu s přírodou a nikdy neznásilňuje ty přírodní procesy, které stvořením světa sám uvedl na scénu. Tato verze charakteru Božího jednání, spočívající v naprostém odmítnutí násilí vůči stvoření, má přímé důsledky na lidskou morálku: Jejím ohlasem je kenotická či sebezapíravá etika, kdy člověk musí kvůli druhým omezit sama sebe stůj co stůj. Taková etika se samozřejmě podstatně liší od etických předpokladů, na nichž spočívá současná sociální věda.“⁸⁷⁸

Murphy mluví – v navázání na některé podobné návrhy (Arthur Peacocke aj.) – o hierarchii věd a o tom, že všechny roviny našeho poznání skutečnosti jsou vnitřně provázány. Na každé rovině jsou aspekty skutečnosti, které lze vysvětlit pomocí nějaké nižší roviny celkového komplexu, každá však přináší i „hraniční otázky“, kterých

⁸⁷⁶ DI, 288.

⁸⁷⁷ Nancey Murphy and George F.R.Ellis. *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*, Minneapolis 1996.

⁸⁷⁸ Tamtéž, xv.

se ujímá naopak vyšší rovina celého diskurzu. Na nejvyšší stupeň kladou autoři teologie (resp. metafyziku) jako „nejobsáhlejší systém“. Etika, která se meritorně zabývá problematikou *dobrého*, stojí na této hierarchické stupnici mezi společenskými vědami a teologií. Otázka „Co je dobré?“ představuje typicky onu hraniční otázku, která musí být zodpovězena obratem k disciplíně odpovídající na otázky „poslední skutečnosti“. ⁸⁷⁹

Murphy se hlásí k metafyzice kenotickému teismu – k myšlence Božího sebe-omezení. Božího cíle, stvoření tvorstva, které je s Bohem ve vztahu, bylo dosahováno postupně, nepřímou a bolestně, protože kvality vztahů, o jakou Bůh usiluje, nemůže být dosaženo procesem, který sám tuto kvalitu nemá. Proto i ten proces sám musí od samého začátku až do konce, od těch nejmenších Božích tvorů až po ty nejoslnivější, reflektovat nenásilnou, přesvědčující, trpělivou lásku. Ospravedlněním pro křesťanskou etiku je, že lidé mají žít a jednat tak, aby byli „dětmi svého nebeského Otce“. Jejich morální charakter by měl být obrazem morálního charakteru Boha samého. ⁸⁸⁰ Ideálním lidským životem je proto sebezapíravý život, život, který si odepře i „legitimní nárok“ na obranu. Nejde ovšem jen o pacifismus na rovině osobních střetnutí, ale i o odmítnutí participace na státem organizovaném násilí, bez ohledu na to, co to bude stát. ⁸⁸¹ Pacifistická teze je tu zcela zásadní: Žádá si ji nejen koherence celého

⁸⁷⁹ Murphy ví, že tento předpoklad je normálně pokládán za filosofickou herezi (z toho, co *je*, nelze vyvodit to, co by *mělo být*; říše etiky a empiricky podložené konstatování o tom, jak to ve světě chodí, jsou dvě zcela různé sféry), pokládá však tento předpoklad za nadále neudržitelný. (Viz *tamtéž*, 19nn, 64nn). Sociální vědy postulují otázky etické povahy, ale etika, která na ně odpovídá, se zase neobejde bez implicitní metafyziky. Metafyzika a morální systém jsou ovšem komponentami širšího celku, zahrnujícího přírodní i společenské vědy, a metafyzika (resp. teologie) vždy nějak odpovídá na „hraniční otázky“ nejrůznějších vědeckých disciplín. Autoři připomínají, že i vědce, kteří žádnou osobní náboženskou motivaci nemají, napadá, zda by takovou odpověď nemohl být „Bůh“, zda to všechno tázání není i určitým svědectvím pro pojetí světa jako realizovaného záměru a tedy i jeho Tvůrce. Murphy a Ellis jsou přesvědčeni, že odpověď na „hraniční otázky“, které vznikají na rovině a okrajích vědecké kosmologie (Proč je tu vůbec universum, proč je to mezi těmi miliardami miliard možností právě takové universum, které umožňuje život?), poskytuje nejplausibilnější a nejúspornější vysvětlení „křesťanská nauka“ o Bohu Stvořiteli.

⁸⁸⁰ *Tamtéž*, 246.

⁸⁸¹ *Tamtéž*, 250.

schématu, ale i praktické řešení současné situace lidstva.⁸⁸² Autorka je přesvědčena, že konzistentní strategie užívání co nejmenšího násilí k dosažení kýženého cíle bude mít kumulativní efekt – zvýšení účinnosti méně násilných prostředků z dlouhodobého hlediska. Zastánci nenásilí již ukázali, že nenásilí někdy funguje, a existuje bohatá literatura dokumentující efektivitu nenásilných akcí, včetně těch použitých proti nacismu.⁸⁸³

Teologicko-etickou základnou pacifistické teze není autorce jen samotná teistická metafyzika – svoboda Stvořitele tvořícího svobodné stvoření – ale i partikulární příběh tohoto stvoření a jeho christologická interpretace. Tuto interpretaci předkládá Murphy ve své studii nazvané „Yoderova Systematická obrana křesťanského pacifismu“.⁸⁸⁴ John Howard Yoder vycházel jako teologický odchovanec Karla Bartha důsledně z biblického svědectví a o filosofickou interpretaci či filosofický rámec své teologie se nestaral. Murphy mu jej poskytuje tím, že ho prezentuje jako představitele konzistentní ideje, která je svého druhu „výzkumným programem“, jehož výtěžky lze zúročit v širším kontextu. V jejím vlastním podání lze tento výzkumný definovat tezí, že *v Ježíšově zranitelné lásce k nepřátelům a zřeknutí se nadvlády se odkrývá Boží morální charakter, a že napodobování Ježíše je tak konstitutivním prvkem společenské etiky*. Yoder argumentuje, že křesťané jsou výslovně voláni k tomu, aby Krista napodobili „nesením kříže“.⁸⁸⁵ Tímto křížem není ovšem veškeré utrpení, ale jím míněna pouze cena, již člověk platí za společenskou „nepřizpůsobivost“, již důsledné následování Krista představuje. Pokud i jeho lidé budou s nároky stávajících (a

⁸⁸² Tamtéž, 251. Nejvýznamnějším příspěvkem Yoderovy četby Bible k politické analýze je podle autorky jeho aplikace Pavlova učení o „vládách a mocnostech“ na současné mocenské struktury, s důsledky pro nové vnímání Ježíšovy mise. Bůh je stvořil k dobrým účelům, neboť lidská společnost se bez nich neobejde. Problémem je, že „upadly“, že už neslouží obecnému dobru, ale usilují o svou vlastní expanzi. Tak se z nich staly modly, vyžadující, aby jim lidé sloužili a pokládali je za absolutní hodnotu.

⁸⁸³ Tamtéž, 161.

⁸⁸⁴ N Murphy, „Yoderova systematická obrana křesťanského pacifismu“, in: P. Gallus a P. Macek, *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, Brno 2007, 217-242.

⁸⁸⁵ Tamtéž, 97-98.

někdy už dávno ne zcela legitimních) autorit odmítat i „legitimní“ užití násilí, zároveň ovšem i každou „rituálně čistou“ neangažovanost, setkají se analogicky s nepřátelstvím „starého řádu“, jemuž čelil i on.⁸⁸⁶

Součástí Kristova poslání byla destrukce modlářských nároků expandujících mocenských struktur. Svým veřejným působením ukázal, že je možné žít navzdory těmto nárokům opravdu svobodně a svou smrtí, která byla evidentně justiční vraždou, je vlastně „odzbrojil a veřejně odhalil“ v jejich zvrhlosti. Tak nad nimi zvítězil.⁸⁸⁷ Přišly jak o iluzi své absolutní moci, tak o schopnost vytvořit iluzi své legitimacy. V čase mezi tímto Kristovým vítězstvím a koncem všech věcí ještě přetrvávají, ale jejich absolutní dominance je už mezi křesťany zlomena. Etické závěry, které spolu s příkazem následování vyplývají z této analýzy, znějí: Mocenské struktury jsou realita a v lidském životě plní podobnou funkci jako přírodní zákony. Jejich nároky však nelze pokládat za ultimativní. Křesťané jim proto někdy mohou odepřít spolupráci. Odmítnutí této spolupráce je v takovém případě znamením ultimativního Božího nároku na lidský život a pomáhá i jiným, aby se z otrocké poslušnosti těchto mocenských struktur osvobodili. I když Ježíš ve svém působení osobní lidskou hříšnost neignoroval, soustředil se především na institucionalizovaný hřích; lék proti němu nalézá ve svobodě od otročení mocnostem a vládám, zejména pak ve vytvoření společenské alternativy – církve jako komunity, kde se věci řeší jinak než ve světě.

Cenou za vzepření se mocím, zejména tam, kde to účinně podvrací jejich modlářské nároky, je ovšem utrpení. Přesně to však je smyslem poselství o nesení vlastního kříže. Všechny dogmatické výroky o Kristu mají podle Yodera svůj hlavní smysl v tom, že vysvětlují a potvrzují výlučnost Božího zjevení v Ježíši Kristu. Učení o Kristově božství a o jednotě Syna s Otcem funguje především jako záruka, že

⁸⁸⁶ Tamtéž, 98.

⁸⁸⁷ Srov. List Koloským 2,15.

žádný jiný nárok nebude pro lidstvo závaznější než ten, který Bůh vznáší v Ježíši.

Ježíšova působnost má podle Yodera význam nejen společensko-etický a historický, nýbrž i kosmický: V Ježíši máme poučení o tom, jaké druhy působení, jaké způsoby budování společenství a jaké druhy řešení konfliktu odpovídají základní charakteristice a struktuře našeho světa, o němž víme to, „co neví César“, že Ježíš je jeho Logem i Pánem. „Nezačínáme proto u nějakého mechanisticky pojímaného universa, hledající v něm praskliny a trhliny, jimiž by do něj mohlo proniknout trochu tvůrčí svobody (za niž bychom potom vzdali hold Bohu): Ke světu s jeho zákonitostmi se hlásíme jako k tomu, co je obepnuto suverenitou Boží, suverenitou Boha, který se zjevil v Kristu.“⁸⁸⁸ Ve svém eseji „Zbrojení a eschatologie“ Yoder říká Yoder, že „lidé, kteří nesou své kříže, jednají v souladu s vlastní povahou univerza“ (with the grain of the universe). Hned však dodává, že tomu se ovšem člověk nedopracuje jinak než tím, že „se životně spojí s těmi, kdo oslavují ubitého Beránka“.⁸⁸⁹

4.6. „Ti, kdo působí pokoj“

Je zřejmé, že Yoder formuloval takové pojetí křesťanského pacifismu, které konvenční kritika, včetně té Hartshornovy, nepostihuje. Yoder pléduje na pozadí své interpretace inkarnace pro „historiografickou“ revizi: Důvod, proč je třeba dějiny číst nově, spočívá i v tom, že v určitých bodech těchto dějin jde o „specifikovatelnou *dobrou novinu* o lidské situaci, jejíž dobrota či novost nebyla ještě těmi, kdo doposud určovali vylíčení příběhu světa, náležitě doceněna.“⁸⁹⁰ Vládnou skutečně Césarové, anebo žijeme ve světě, kde je pánem Ježíš Kristus? Zpěv o tom, že Beránek „je hoden“ převzít moc, který se ozývá ve Zjevení Janově, není, říká Yoder, jen poezie. Je to pokus o nový pohled na svět, bez něhož nelze mít morální svobodu k hlásání

⁸⁸⁸ Tamtéž, 232n.

⁸⁸⁹ Yoder, „Armaments and Eschatology“, *Studies in Christian Ethics* 1 (1988), 58.

⁸⁹⁰ „The Burden and Discipline of Evangelical Revisionism“, in: " in L. Hawkey a J. C. Juhnke (eds.), *Nonviolent America*, North Newton, Betel College, 1993, 21.

pravdy každé moci do očí, nebo vydržet žít proti obecnému trendu, když se zdá, že se to nevyplatí. Dějiny však je třeba číst a vnímat na pozadí změny, kterou znamenal a znamená Ježíšův život a jeho dílo, včetně jeho smrti a vzkříšení, a kterou Bible líčí jako ústřední událost kosmického časoprostoru. Kříž a zmrtvýchvstání neoznačují jen několikadenní sled událostí v Jeruzalémě prvního století, ale i sám základní charakter našeho světa.⁸⁹¹

Podstatou vtělení je neodporující láska, která dosáhla svého vyvrcholení na kříži. Nový život, který je v něm ustaven jako lidská možnost, má obrovské sociální implikace, ty jsou však z principu nedosažitelné technikami donucení. Bůh jedná se zlem skrze sebeobětavou a nenásilnou lásku. „Dobré“ je to, co je konformní Božímu příkazu a Božímu charakteru, ne to, co vede k úspěchu a výsledkům. Bůh prosazuje své věci ve světě skrze stvoření nových lidí, takových, kteří odmítají se světem bojovat jeho vlastními prostředky. „Pacifismus mesiášské komunity“ je proto, podle Yodera, třeba odlišit od jiných druhů pacifismu, včetně těch nábožensky motivovaných. Je to pacifismus, který je nesrozumitelný bez „vyznání, že Ježíš je Kristus a že Ježíš Kristus je *Pán*“.⁸⁹² Proto i když pozvání k následování Ježíše je adresováno všem, standard, jímž se takový život řídí, není stržen na míru lidstvu jako takovému, ale je určen těm, jejichž osobní orientaci změnil Ježíš a jeho poselství. Jenom tato změna orientace (*metanoia*) umožňuje tu lidskou existenci, k níž jsou voláni všichni.

Je to možná trochu jiné, rozšířenější pojetí Ježíšovy jedinečnosti než to, které mluví o jedinečné osobní prehenzi Božího cíle, ale znamená-li prehenze participaci na „božském“, tak tu tak velký rozdíl není a je to v souladu i s Hartshornovým důrazem na motiv Kristova kříže. Hartshorne by asi o inkarnaci nemluvil jako o vytvoření nové lidské situace, ale jeho pojetí kreativity (každé dění je vytvářením

⁸⁹¹ *Ježíšova politika*, Benešov 2004, 156.

⁸⁹² Yoder, *Nevertheless*, Scottdale, 1971, 124n.

nového) vynoření určité „nové pravdy“ připouští.⁸⁹³ Zde není procesuální vize skutečnosti jako dění, které má svůj charakter, s událostní základnou křesťanské teologie (její christologie a její etiky) v žádném zásadním rozporu. Nepochybně by souhlasil i s tvrzením, že jednou z funkcí teologické kritiky je i podezíravost vůči teologiím, které z dogmatických tvrzení dělají něco důležitějšího, než je věrnost v dějinných situacích. Teologická kritika musí zahrnout ostražitost vůči nebezpečí, jímž je názor, že pokud uijeme správné formulace, na našem chování už nezáleží.⁸⁹⁴ Z hlediska hermeneutické strategie „učednické“ církve nelze, pokud jde o evangelium – dobrou novinu Ježíš Krista – rozlišit mezi „naukou“ a „etikou“. V novozákonním pojetí jsou Ježíšovy pokyny právě tak evangeliem jako jeho příběh. Kázání na hoře je evangelium. Že je možné se chovat jinak, je „dobrá zpráva“. Proto nelze odlišit *kerygma* a *didache*.⁸⁹⁵ Smyslem inkarnace je, že „Bůh prorazil naše definice toho, co je lidské, a novou formativní definici poskytl v člověku Ježíši“.⁸⁹⁶ Proto *metanoia* je aspektem spásy, ne pouhým jejím důsledkem, který by mohl nebo měl následovat.

⁸⁹³ Ch. Hartshorne, „Process Philosophy as a Resource for Christian Thought“, in: Perry LeFevre (ed.). *Philosophical Resources for Christian Thought*, Nashville 1968, 66

⁸⁹⁴ Yoder, *Preface to Theology: Theology and Theological Method*, Grand Rapids, 2002, 395.

⁸⁹⁵ Tamtéž.

⁸⁹⁶ Yoder, *Ježíšova politika*, 156.

Závěr

V poslední kapitole jsem dovedl celou prezentaci Hartshornova teismu k jejímu vlastnímu cíli, k nástinu možností, které skýtá pro rozhovor teistické filosofie a teologie, zejména z hlediska zájmů a aspirací, které jej charakterizují. Představení Hartshornova filosofického díla tak, aby z něho vyplynul jeho možný význam pro teologii a etiku, resp. pro další obory, které představují určitou parciální reflexi o světě a o postavení a údělu člověka v něm, bylo samozřejmě něčím, co bylo na zřeteli od samého začátku. Po představení Whiteheadových a Hartshornových celostních vizí skutečnosti, po přehledu základních důrazů Hartshornova teismu a po zevrubném seznámení s jeho revizí Anselmova ontologického argumentu jsem zprostředkoval jeho filosoficko-teologické rozhovory (a spory) s výraznými představiteli křesťanského myšlení a jeho různých cest, které se Hartshornovi staly příležitostí k prezentaci a rozvíjení jeho novoklasické alternativy. V poslední kapitole šlo hlavně o to, ukázat, jak byl tento jeho význam už reflektován, jaké jsou předpoklady toho, aby to byla reflexe co nejadekvátnější, a jaké potence Hartshornovo myšlení pro takovou reflexi ještě obsahuje. O určitou vstřícnost nebyla nouze tam, kde se spíš větší než menší provázanost teologie a filosofie z principu připouštěla. Whitehead i Hartshorne našli na řadě míst, kde bylo dost vůle se s jejich projekty seznámit nebo kde se našli jejich pohotoví a věrní tlumočníci, své příznivce a pokračovatele. V těchto kruzích se záhy objevily i návrhy učinit procesuální či novoklasický teismus myšlenkovým rámcem vlastní teologické reflexe a tak vznikla *procesuální teologie*, představující určitou praxi rozhovoru filosofie s teologií.

V tomto kontextu jsem pro větší odstup a přehled uvedl i určitou typologii vztahů mezi teologií a filosofií v moderní křesťanské teologii. Jako příklad kritické aplikace hartshornovských motivů jsem pak představil teologii a christologii jeho žáka Schuberta M. Ogdena. Výrazným hartshornovským badatelem je také etik Franklin I.

Gamwell. Na jeho příkladu jsem ukázal, jak může novoklasický teismus fungovat jako řešení problému obecné morální teorie, která zájmy čistě teologické etiky přesahuje.

S přechodem k myslitelům, kteří se k nárokům či tvrzením procesuálního teismu stavějí kriticky, jsem pod hlavičkou tradičního pascalovského pohledu na celý problém („Bůh filosofů“ kontra „Bůh víry“) ukázal, jak se na vztah filosofie a teologie dívá sám Hartshorne. Z teologů, kteří se k Hartshornovu projektu stavějí rezervovaně, nás především zajímají ti, kdo na typologickém spektru stojí blízko Barthovi a pro něž je nezadatelným východiskem i rámcem teologického diskurzu biblická zvěst (Jüngel, Welker, Dalferth). Bylo zřejmé, že Hartshornovy teistické koncepty za dostatečné nástroje pro uchopení teologicky určeného pojmu nepokládají, ale vůči rozhovoru s procesualisty jsou v podstatě otevření nebo se sami o něj pokoušejí.

Poslední část tohoto průzkumu byla trochu experimentem, k němuž jsem se osmělil na základě některých typických Hartshornových poznámek o roli Ježíše Krista, které nejsou nijak náhodné a jsou v kontinuitě s klasickými poznámkami Alfreda N. Whiteheada v poslední kapitole *Procesu a skutečnosti*.⁸⁹⁷ Položil jsem si otázku, zda procesuální vize univerza jako celku, který má „morální charakter“, a pojmání Božího konkrétního působení ve světě výlučně jako „přesvědčování“, může mít ještě nějaké další a specifické konsekvence pro křesťanskou teologii a etiku. Nemůže mít filosofický teismus, který se hlásí ke „galilejské vizi“ a k Božím trpělivostem manifestovanému Kristovým křížem, u některých teologů, kteří důsledně vycházejí z teologických partikularit Písma, přece jenom zvláštní šance? Může být adeptem takové srovnatelnosti celostního myšlení a důsledně biblického východiska teologie nenásilí, jejímž krédem je, že cesta kříže jako normativní způsob existence koresponduje s nezadatelným charakterem vlastních Božích cest? Hartshorne neměl, jak známo, pro „pacifismus“ velké porozumění, ale jak připomíná hartshornovský badatel Daniel Dombrowski i jiní

⁸⁹⁷ Tvoří přílohu této práce.

procesualisté, jeho kritika pacifismu byla určitým nedorozuměním. Jestliže Hartshorne definuje lásku jako přijetí zájmů druhých do sféry zájmů vlastních a nesoulad vzniklý konfliktem zájmů chápe jako nesoulad, který se skrze Boží lásku stane nesouladem uvnitř milující Bytosti, a jestliže Whitehead říká, že všechna strádání způsobená těmito konflikty „dospívají v Harmonii harmonií ke svému konci“, pak toto božské řešení a překonání nesouladu může být napodobeno i skrze kristovské řešení, tak jak mu rozumí teologie nenásilí: jako sebezapření uskutečňované v zájmu smíření.

Pro metafyzický základ křesťanského pacifismu argumentuje i americká teoložka a filosofka Nancey Murphy, která prezentuje teologii a etiku nenásilí v pojetí Johna Howarda Yodera jako konsekventní a koherentní interpretaci vlastní Boží identity a Boží cesty. Je zřejmé, že Yoder formuloval takové pojetí křesťanského pacifismu, které konvenční kritika, včetně té Hartshornovy, nepostihuje. Je to možná trochu jiné, rozšířenější pojetí Ježíšovy jedinečnosti než to, které mluví o jedinečné osobní prehenzi Božího cíle, ale znamená-li prehenze participací na „božském“, tak tu tak velký rozdíl není a je to v souladu i s Hartshornovým vlastním důrazem na motiv Kristova kříže. Hartshorne by asi o inkarnaci nemluvil jako o vytvoření nové lidské situace, ale jeho pojetí kreativity takovou interpretaci připouští. Zde není procesuální vize skutečnosti jako dění, které má svůj charakter, s událostní základnou křesťanské teologie a etiky v žádném zásadním rozporu. Samozřejmě k tomu přispívá i to, že v případě teologie nenásilí jde o teologii (a christologii) kladoucí důraz na zvěst o kříži jako Boží vítězné cestě a o možnosti naší účasti na ní. Teologie (a christologie), která vidí hlavní důraz poselství kříže jinde a v tradiční nauce o Kristu nevidí jen doxologii, bude v procesuálním teismu vidět spíš pokušení než pomoc.

Exkurz: Vztah teologie a filosofie v českém evangelictví

To naznačuje i ona *obecnější* či *inkluzivnější* diskuse, jež probíhá v českém evangelictví od chvíle jeho formace po vzniku československé

samostatnosti. Jak byl a je vnímán vztah teologie a filosofie, resp. teologie a metafyziky v té myšlenkové tradici, do níž zasáhl svým myslitelským vlivem i Masaryk, kterou zpočátku formovali hlavně teolog J. L. Hromádka a filosof Emanuel Rádl, kterou však zároveň výrazně ovlivnil také Karl Barth? Uvedme si ve stručném přehledu diskuse, které tu proběhly, a stanoviska, která se tu formovala a rozvíjela.

Český teolog J. L. Hromádka došel při svém zabývání se Masarykovou náboženskou filosofií k přesvědčení, že Bůh křesťanské teologie je „normou a předpokladem všeho, co jest“. Proto teologie znamená výhost „zbytkům naturalismu“, k němuž tíhne filosofický teismus. Bůh křesťanské teologie je naším protějškem, který nás volá k bezpodmínečné odpovědnosti a poslušnosti. Masaryk podle Hromádky k pravé teologii nepronikl.⁸⁹⁸ Podobně se vyjadřuje i teolog J. B. Souček: Masaryk stojí blízko teistické metafyzice. Teologii nepostihl. Teologie nicméně musí své teze obhájit v kritické sebereflexi, po jaké volal právě Masaryk.⁸⁹⁹

Další českou diskusi o vztahu teologie a filosofie poznamenal nástup tzv. dialektické teologie, zejména podněty Karla Bartha. Hromádka byl svým kolegou Františkem Linhartem obviněn, že „nezná myšlenkových směrů v moderní theologii a filosofii, kromě úpadkové Barthovské theologie“.⁹⁰⁰ Hromádka se bránil poukazem, že to, že „v teologii jde o Boží realitu a problém víry není problémem lidského ducha a vnitřního duševního procesu, nýbrž otázkou, co je Bůh, co po nás chce a jaké jsou jeho plány se světem“,⁹⁰¹ věděl už dávno a bez Bartha: Teologie je vůči filosofii suverénní a její smysl tkví „v důsledném promyšlení všech životních a světových otázek z hlediska křesťanského teismu; v křesťanství je *osobitá* filosofie i osobitá praxe.“⁹⁰² Teologie potřebuje stát na vlastní základně, na

⁸⁹⁸ J. L. Hromádka, *Masaryk*, Brno 2005, 128–134.

⁸⁹⁹ J. B. Souček, T.G. Masaryk a úkol theologie, *Křesťanská revue*, roč. 3, 1929–30, 171–174.

⁹⁰⁰ J. L. Hromádka, *Cesty protestantského theologa*, Praha 1927, 6.

⁹⁰¹ *Tamtéž*, 11.

⁹⁰² *Tamtéž*, 11n.

základně křesťanské víry a (nejlépe pomocí nějaké reformační filosofie) čelit filosofickým směrům křesťanské víře nevlastním.⁹⁰³

Teologické studium má podle Hromádky své vnitřní důvody, protože vychází z *věci samé*.⁹⁰⁴ Úsilí o pravdu je v základech každé vědecké a filosofické práce a věda a kritická filosofie se dokonce pokládají za jedině orgány jejího poznání. Teologie s nimi tuto touhu po pravdě sdílí, ale před otázky pravdy staví motiv víry – úsilí žít v pravdě, obstát před pravdou. Proto teolog, který s touto svrchovanou pravdou pracuje, je jí bytostně zaujat. A zatímco věda a filosofie narážejí ve svém úsilí na hranice rozumu, teologie ukazuje za ně a mluví o pravdě, o které lze mluvit, jen když si ona podrobuje nás a platí nezávisle na našem rozumu. Všechny pokusy ji pojmově vyjádřit selhávají, protože věčná pravda je „nad pojmy“. Tento stav věcí je základem teologického myšlení a je tím, co teologa a jeho práci odlišuje od pozice všech ostatních. Přesto musí ve společnosti těch ostatních na své užitečnosti trvat. Od filosofie i vědy se teologie učí metodické pečlivosti a přesnosti. Zkoumání i soud má své zákonitosti a teologie proto nepřetrhává všechna pouta s tím filosofickým, které nepřekračuje svoje kompetence. Filosofie i teologie musí přitom nechat otázku „absolutní pravdy“ otevřenou. Že něco absolutně „platí“, nelze rozumově vysvětlit: absolutní nelze odvodit z relativního. Plná syntéza jako zrušení distance mezi námi a pravdou je ovšem až eschatologická: Prolamováním hranic vědeckého a filosofického myšlení staví teologie i tyto obory před „poslední zhodnocení“. Předěl však není mezi přírodou a duchem, nýbrž mezi „porušeným a neporušeným“.⁹⁰⁵ K podstatě teologie nicméně patří i kladný vztah k tzv. „přirozenému“ či rozumovému poznání Boha. V Hromádkou velmi postrádané „reformační filosofii“ by mělo jít o filosofické zpracování biblického pojetí Boha, člověka a světa. „Problém reformační filosofie je základní otázkou protestantské teologie.“

⁹⁰³ *Tamtéž*, 16.

⁹⁰⁴ J. L. Hromádka, „Problém pravdy v myšlení teologickém“, in: *Theologie a církev*, Praha 1949, 57–71.

⁹⁰⁵ J. L. Hromádka, *Křesťanství v myšlení a životě*, Praha 1931, 397–423.

Důvodem pro protestantskou kulturní filosofii (s jejím důrazem na odpovědnost za svět) je inkarnace. Musí to být ovšem filosofie biblicky sebekritická.⁹⁰⁶

Filosof Emanuel Rádl vystoupil na obranu zjeveného náboženství proti koncepci filosofie („domény rozumu“) jako vládkyně nad teologií a proti koncepci teologie, která je jen zvláštním případem filosofie.⁹⁰⁷ Pro teologii „bez zjevení“, která je jen náboženskou filosofií (či filosofií náboženství), není podle něho místo. Takto se to však se skutečnou teologií nemá. Skutečná teologie vychází ze zjevení a jako taková je „samostatnou vědou“, protože má svůj předmět. Doménou filosofie je tázání se na to, „co jest“ a „proč to jest“. Jako taková stojí nad vědami a dává vlastně všemu poznání smysl. Předmětem teologie je Zjevení, proto si zaslouží samostatnost? Poznání nemá jen empirický (zkušnostní) materiál, a proto i poznání, které ze zkušenosti nevyhází, je relevantní a možné. To má dopad i pro filosofii: Otázka »proč« jednat tak, jak jednáme, potřebuje odpovědi definitivní; věda a filosofie nemají samy o sobě smyslu.⁹⁰⁸ Svě stanovisko hájí Rádl i ve svých *Dějínách filosofie* a horuje proti úpadku současné filosofie: Filozof odpovídá na otázky své doby ve jménu absolutní pravdy. Úpadek filosofie je způsoben tím, že místo věčné pravdy nastupuje „skutečnost“. Teologie není oddělena od ostatního vědění – je to jen jedno vědění. Je to však nejvyšší věda – a ostatní jsou jí podřízeny (tak jako přírodní vědy matematické). Filosofie je doma jedině tam, „kde země jí mizí pod nohama a nebesa se otvírají“. Posledním soudem je to, co *má být*. O filosofii tohoto „zůstávajícího“ nyní jde.⁹⁰⁹

Bartha Rádl nechápal a nepřijal. Barthův výklad Anselmova ontologického důkazu Boží existence představuje podle Rádla „jiný svět než Ježíšův“. Celé barthovství je mu jen učenou metafyzikou,

⁹⁰⁶ Ještě v roce 1934 si Hromádka posteskuje: „Stane-li se protestantský bohoslovec filozofem, znamená to zpravidla ztrátu pevné *bohoslovecké* základny.“ (Srov. J. L. Hromádka, „Mezi filozofy“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1934, 274–279, zvl. s. 277.)

⁹⁰⁷ E. Rádl, „Filozofie a teologie“, *Křesťanská revue*, roč. 1, 1927, 2–7.

⁹⁰⁸ *Tamtéž*.

⁹⁰⁹ E. Rádl, *Dějiny filozofie I-II*, Praha 1932–33 (přetisk Praha, 1998), zvl. I, 272; II, 625n.

kteře se ztrácí člověk.⁹¹⁰ Hromádka Rádlovo pojetí filosofie kritizuje: Jestliže Bohem je „to, co má být“, kde je záruka před etickým subjektivismem?⁹¹¹ „Rádl,“ soudí Hromádka, „se dal zarazit spisem o Anselmově důkazu existence Boží..., který byl napsán jen tak mimochodem, na okraji theologické práce, a sotva dává nahlédnout do vlastní dílny Barthova bohosloví.“⁹¹²

V posledním Rádlově spisu, *Útěcha z filosofie*, říká, že není-li pravda poslední autoritou, nemá filosof žádný úkol. Pravda je dřív, než jsme se narodili. Nemáme pravdu, ale pravda „má“ nás. Boží pravda je bezbranná, působí tak, jak působil Kristus. Teologie je nejvyšší vědou, metafyzika je její sestrou, filosofie je úvodem k nim. Pravá skutečnost je morální – žádá si porozumění. Cestou poznání je metafyzika, která k této „pravé skutečnosti“, jež nás přesahuje a má nad námi poslední slovo, odkazuje. Kdo metafyzikou pohrdá, vydává všechno chaosu a nahodilosti, morálnímu anarchismu.⁹¹³ Hromádka i Rádl cítili potřebu vyjádřit pravdu křesťanské víry filosofickými prostředky a odkázat tak k transcendentnímu základu všech věcí. Chtěli do diskuse o povaze a předmětu lidského poznání vtáhnout co nejširší akademickou veřejnost. Dostali se jen k postulování určitých elementárních otázek.⁹¹⁴

J. B. Souček přispěl do debaty o vztahu teologie a filosofie článkem „Teologie a filosofie“.⁹¹⁵ Filosofie jako otázka po „jsoucím“ má své místo v katolictví jako syntetické stavbě směřující biblický teismus s

⁹¹⁰ *Dějiny filosofie II*, 494nn; 500.

⁹¹¹ J. L. Hromádka, „Otažník nad filosofii“, *Křesťanská revue*, roč. 6, 1933, 34–38.

⁹¹² J. L. Hromádka, „Rádlova národní filosofie“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1933–34, 65–70. Srov. též kritiku B. Henycha v článku „Rádlova filosofie a úkoly dnešní teologie“, *Křesťanská revue*, roč. 7, 1933–34, 70–76.

⁹¹³ E. Rádl, *Útěcha z filosofie*, Praha, 1942. Filosofka Božena Komárková komentuje Rádlovy analýzy kriticky: Nadrozumovost problému „toho, co býti má“ vyjadřoval Rádl dříve nefilosofickým pojmem zjevení. Byl to náběh k filosofickému podbudování křesťanství. V *Útěše* tento dualismus „jest“ a „býti má“ chybí: Pravda je nyní neměnná, je dána a lze ji objevit. Je mravního dosahu, ale už nevolá na soud, ale k harmonii. (Srov. B. Komárková, „Několik poznámek k Rádlově útěše z filosofie“, *Křesťanská revue*, roč. 23, 1947, 43–46.) Je otázkou, zda je to výklad přiléhavý. Jak může mít poznání mravní dosah, nenese-li v sobě žádný nárok?

⁹¹⁴ Srov. k tomu stať L. Hejdánka, „J. L. Hromádka a filosofie“, ve sborníku *Nepřeslechnutelná výzva*, Praha 1989, 36–54.

⁹¹⁵ J. B. Souček, „Theologie a filosofie“ in: *Slovo-Člověk-Svět*, Praha 1982, 96–120.

dědictvím řecké filosofie. Pro protestantismus je však taková symbióza nemožná: V Bibli není Bůh chápán v kategoriích jsoucna. Proti statickému „ontologismu“ je proto postulován „aktualismus“ – událostnost biblické zvěsti se zřetelem pro Boží svrchovanost a svobodu. Zatímco v katolicismu je i zjevení chápáno předmětně, v protestantismu se zjevení odehrává, jedná se o milost jako osobní Boží pohyb vůči člověku. Předmětem teologie je vnitřní struktura biblické pravdy v jejím „událostním útočení na lidské svědomí a na život církve i světa“. Člověk je tu postaven před osobní rozhodnutí. Odtud i strážlivější vztah evangelického křesťanství k filosofii. Je možné jen využít jejích kategorií, účelově je „deformovat“, filosofovat s apelem k instancím pro filosofy nepřijatelným.

Reformační návrat k biblickému pojetí víry ruší podle Součka v podstatě jakoukoli „přirozenou teologii“ pojímanou jako „předsiň víry“. Nemožná je i *philosophia christiana*. Jsou samozřejmě filosofické systémy, které jsou teologii a její věci bližší a které jsou jí vzdálenější, žádný však nelze použít beze zbytku. Filosofie však není ani *ancilla theologiae*, obě jsou služebnicemi pravdy, která je nad nimi. Co filosof, který usiluje jako křesťan o syntézu? Rádlovo rozlišování mezi tím, co „jest“, a tím, co „býti má“, onu skepsi spíš potvrzuje. Na jednu stranu je to příklon k základním motivům křesťanské víry a hluboké postižení jejího charakteru, na druhou stranu se klade „otázka, zda tím není opouštěna půda filosofie a rozbíjena její stavba; vždyť předmětem filosofie vždy nějak zůstane pravá povaha jsoucna“. Ač se jedná o úsilí, které má „hluboký metafysický základ“, ⁹¹⁶ Rádl jako by jednou opouštěl půdu filosofie, jindy zase motivy křesťanské víry. Zde se potvrzuje: Uspokojivá „synthesa není proveditelná“ ani na půdě teologie, ani na půdě filosofie. To ovšem neznamená, že by teologie o určité možnosti oné syntézy nevěděla. Ontologismus filosofie není blud, ale je to pravda *eschatologická*:. Teprve konečné odhalení umožní i naplnit řecké

⁹¹⁶ Cit. dílo, 118n.

pojetí pravdy jako odkrytosti pravé povahy věcí. Syntéza je tedy předmětem naděje.⁹¹⁷

Teolog J. M. Lochman si klade otázku: Jsou rozpory mezi teologií a filosofií nutné? Nemají rozlišenou kompetenci? Filosofie se přece podle tradičních představ obírá světem „přirozeným“, teologie naopak světem „božským“. Jenže takto jednoduché to podle něho není: Filosofie se nespokojí s vykázáním z oblasti, která pro mnoho velkých filosofů představovala vlastní pole filosofie, a teologie nenechá přirozený svět jen filosofii a vědě. Je tedy řešením dvojí pravda? Filosofie se snaží o postžení posledních principů, o nalezení klíče ke všem tajemstvím. I Bůh je tu „předmětem“ poznání. „Rozumíme-li pod pojmem filosofie ucelené, systematické vystižení základní problematiky našeho života a myšlení, jest *philosophia christiana* vlastně *contradictio in adiecto*.“⁹¹⁸ Posláním křesťanského myslitele je kritika každého systému z hlediska biblické víry. Křesťan nemůže než se „zpronevřit“ čistému racionalismu; na zjevení nezávislá metafyzika pro něj neexistuje. Bůh si však může „použít i lidského myšlení filosofického“.⁹¹⁹

Jak zacházet s problematikou „obecného, lidského, přirozeného“ a zůstat věren své věci, své perspektivě? Přecházení od obecného k zvláštnímu je nemyslitelné. Zůstáváme sice přirozenými lidmi, ale ve víře je nám dáno i nové východisko. Jedno s druhým je v konfrontaci, které se nesmíme vyhýbat.⁹²⁰ Ve svých skriptech *Theologie a filosofie*⁹²¹ rozvíjí Lochman Součkovu rozlišení východisek katolického a protestantského (reformačního) přístupu. Konstatuje, že obě disciplíny jsou vždy v rozhovoru, filosofie je vždy problémem teologie, její místo při studiu teologie je však proto nutné

⁹¹⁷ Součková studie podnítila zájem českého filosofa Jana Patočky, s nímž jej pak poutalo doživotní přátelství a s nímž vedl dialog teologie a filosofie v praxi, byť v něm o vztah těchto dvou disciplín meritorně nešlo.

⁹¹⁸ Cit. dílo, 33.

⁹¹⁹ *Tamtéž*, 35.

⁹²⁰ J. M. Lochman, „O theologickém studiu přirozeného světa“, *Křesťanská revue*, roč. 19, 1952, 103–111.

⁹²¹ J. M. Lochman, *Theologie a filosofie: Několik kapitol z dějin problému*, skripta KEBF, Praha, 1958, 1–27.

problematické. Reformace je rozchodem s představou *analogia entis* i s přeznačováním partikulárního do univerzálního: jde o *theologia crucis*. Místo filosofie v teologickém studiu má opodstatnění: 1. Teologie je myšlením víry, které má uvést svůj předmět a svou metodu, a k tomu potřebuje filosofii. 2. Ve vlastním pochopení věci víry i v tlumočení zvěsti do aktuální lidské situace může pomoci filosofie. 3. Důvod je negativní: Filosofie („přirozené myšlení“) je pro teologii trvalým nebezpečím – a i jako taková si zaslouží pozornost.⁹²² Rozdíl mezi pravou a nepravou *sofii* je, že ta pravá je „myšlením víry“. V pozadí je i odlišné pojetí pravdy. Na místě není ani kolaborace (tu vylučuje exkluzivita), ani ignorance (tu vylučuje Boží inkluzivní Ano), ale konfrontace. Rozhodně ne bezprostřední navázání: „Evangelium nelze zařadit bez vážného zkomolení do souvislosti jakéhokoliv filosofického systému.“⁹²³ Evangelická teologie se tedy nemá od filosofie (přirozeného myšlení) úplně odvracet, svůj vedlejší zdroj v něm však hledat nemůže a nesmí. Lochman se ve své studii s Rádlem nevyrovnává, ale svou zásadní shodu s Rádlovým pojetím osobitosti teologie s její vázaností na zjevení připouští.⁹²⁴ Výsadní postavení teologie vůči filosofii však z toho nevyvozuje.

Je zřejmé, že nástup barthianismu na domácí scéně znamenal, že vztah filosofie a teologie byl pojímán jako rivalita, jako vztah principiálně konfliktní. Teolog filosofii potřebuje, nikoliv však k tomu, aby jejím prostřednictvím vnímal a prezentoval svůj předmět a svůj úkol. Tím by se své věci a svému zadání zpronevěřil. Toto přesvědčení však nesdílejí všichni. Filosof Ladislav Hejdánek, který navazuje na Rádla, se k problému vztahu filosofie a víry dostává reflexí fenoménu víry v židovsko-křesťanské tradici. Zvláštní důraz přitom klade na význam víry ve vystoupení Ježíše z Nazaretu v podání novozákonních

⁹²² Upravená verze této části úvodní studie vyšla pod názvem „Theologický problém filosofie“ i v *Theologické příloze Křesťanské revue*, roč. 25, 102–108.

⁹²³ J. M. Lochman, *Theologie a filosofie*, 26.

⁹²⁴ J. M. Lochman, „Theologie jako věda“, *Theologická příloha Křesťanské revue*, roč. 35, 1968, 1–6. Srov. týž, „Aktualita Rádlova odkazu pro ekologii, politiku a teologii“, in: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*, 2004, 501–516.

evangelií. Ve studii „Ježíš – víra – christologie“⁹²⁵ říkají autoři, že nezbytným předpokladem víry je to, co jí není k dispozici: „Nepředmětňá skutečnost Božího naklonění k člověku, ujištění, výzva, podepření i příslib“. Víra na to odpovídá, je pohybem, v němž jde o uskutečnění toho, co „má být“. Dárce víry je milostivý Bůh a Ježíšova historická existence je vyslovením této pravdy, pod jejímž zorným úhlem nabývá celé universum nového dobrého smyslu. „Véra ve Vzkříšeného“ je vyjádřením jistoty, že to, co se událo v Ježíšově osobě, má i ontologický dosah. „Ježíšovo poselství je universální“, neboť „jeho dosah je kosmický. Není místa, které by mohlo zůstat stranou, není skutečnosti, která by byla indiferentní, neutrální“.⁹²⁶

Teologie, říká Hejdánek, je tradičně chápána jako reflexe víry, ale filosof, který svou životní orientací navazuje na Ježíše, je k této reflexi motivován též. V čem je tedy rozdíl mezi touto dvojí reflexí? Hejdánek se vyrovnává s postoji svých učitelů.⁹²⁷ Lochmanovy teze odmítá, protože je chápe jako „pokus uzavřít filosofii do omezeného rámce: do sféry přirozeného lidského myšlení, které je jednou provždy vymezeno a omezeno lidskou přirozeností, rovněž jednou provždy danou“. To je „ideologické pojetí“, kterému uniká, že samy pojmy teologie a filosofie „nemohou být z podstaty věci pevně a objektivně určeny“.⁹²⁸ Pokud jde o Hromádkovotvrzení o tom, že „reformační víra dává podněty k nové – vskutku křesťanské – metafyzice“, Hejdánek připomíná, že podle Součka tudy cesta nevede, a konstatuje, že „dialektická teologie“, od níž si Hromádka sliboval nápravu, ovlivnila domácí diskusi o filosofii směrem, jímž ukazují Souček a Lochman. To

⁹²⁵ L. Hejdánek a P. Pokorný „Ježíš – víra – christologie“, *Theologická příloha Křesťanské revue*, roč. 29, 1962, 45–59 (přetisk ve sborníku prací, J. L. Hejdánek, *Filosofie a víra: Nepředmětňost v myšlení a ve skutečnosti*, druhé rozšířené vydání, Praha, 1999, 9–25).

⁹²⁶ L. Hejdánek, „Véra v sekularizovaném světě“, in: *Filosofie a víra* (1999), 26–34. Srov. též Hejdánkovy statě „Véra jako »kosmický faktor«, in: J. L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1990, 144–166; „Tzv. historický Ježíš jako filosofický problém“ in: *Filosofie a víra* (1999), 241–250; „Křesťanství, filosofie a Ježíš“, *Křesťanská revue*, roč. 10, 2001, 228–232.

⁹²⁷ L. Hejdánek, „Véra a filosofie“, in: *Filosofie a víra* (1990), 13–22. Viz též „Filosofie a víra: Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické“, in: *Filosofie a víra* (1990), 43–92. „Vztah mezi filosofii a theologii jako filosofický problém“, in: *Filosofie a víra* (1990), 93–116.

⁹²⁸ „Filosofie a víra“, 51 a 82.

neznamená, že *křesťanská* filosofie je nemožná. Křesťanská filosofie je filosofie, která – motivována oslovením – usiluje sobě vlastními prostředky o pojmové, myšlenkové uchopení, postžení a interpretaci této zvěsti z hlediska jejího obecného dosahu. Jejím tématem je ovšem „víra“ pojatá jako „základní struktura životní orientace“. Když se práce chopí křesťan, může být filosofie vnitřně proměňována. A protože filosofie je „sebepochopením člověka v rámci pochopení světa“, postihuje ona proměna jak filosofický přístup ke světu, tak filosofický přístup člověka k sobě. Její specifickou motivací je otevřenost onoho celku, k němuž se filosofie vztahuje, „do budoucnosti“. Tak dochází k určitému připoutání teologie k filosofii.⁹²⁹ Jde o to, aby filosofie znovu stanula před onou „skutečností, kterou byla nakloněna zanedbat“. Hejdánek připomíná, že podle Rádla by úplné odpoutání filosofie od teologie posléze znamenalo i úpadek filosofie. Neeschatologická syntéza není tedy na programu, ale jistá částečná „konvergence“ je určitě možná i v tomto čase a věřící filosof se nemůže nepokusit alespoň o několik kroků na této cestě. Nejde jen o konvergenci s cestou teologie, ale také s cestami vědy, umění a vpsledu všeho lidského usilování k pravdě.

Konvergence neznamená zamlžení rozdílů mezi obojím. Teologie je suverénní, má svá vlastní kritéria, resp. jejím kritériem je Boží Slovo (které je zároveň omezením oné suverenity). Otázka, co bude s teologií, jestliže se filosofie bude moci nabídnout jako alternativní reflexe orientace víry, je nabíledni, avšak filosofie se přesto nechce stát teologií a učinit tak teologii zbytečnou. Z hlediska filosofie zůstane otázka vztahu mezi oběma nadále otevřena a každá odpověď na ni musí být považována za pouze relativně platnou, dočasnou a zásadně flexibilní.

Teolog Jakub S. Trojan chápe rozdíl mezi teologií a filosofií spíše jako relativní než absolutní.⁹³⁰ Ani filosofické dotazování „nevybíhá

⁹²⁹ L. Hejdánek, „Teologie a filosofie jako spoluslužebnice pravdy“, *Křesťanská revue*, roč. 68, 1996, 195.

⁹³⁰ J. S. Trojan, „Otázky člověka: Zamyšlení nad filosofickou a teologickou antropologií“, *Křesťanská revue*, roč. 37, 1970, 231–236.

nikdy z prázdna“ a i „hranice, na kterou naráží víra a po ní teologie, je velmi podobná té, na kterou naráží dotazování filosofie“.⁹³¹ Snaha odpoutat se od biblického (narativního a se zkušeností víry spojeného) základu a pokoušet se vyložit bohosloveckou látku v čisté pojmové rovině je chybou.⁹³² Podle Trojana je každý teolog tak trochu „kryptofilosofem“. Vztah filosofie a teologie není ovšem jednosměrný. Proto se dá říci, že i každý filosof, který se nezřekl „úkolů vyslovit se k problémům univerzální povahy“, problémům „světa jako celku a místa člověka v něm“, je vlastně „kryptoteologem“. V článku „Theologie a filosofie“⁹³³ Trojan říká, že to, co mají obě disciplíny společné, je „radikalita dotazování“. O filosofii to platí bezvýhradně, protože ji „provází úděl neukončenosti a neuzavřenosti“. Teologie je tradičně nazývána „myšlením víry“, ale „podobné myšlení používá i filosof“. I on musí neustále prověřovat pojmy, kterých při své reflexi užívá. Východiska se ovšem liší. Každá tradice je srozumitelná jen ze svého základu a teolog se musí „prodrat nánosem reflexí“ až k tomu bodu, odkud přichází evokativní apel – milost i nárok v jednom“. Od zpředmětněných výpovědí bible i tradice míří teologie k jejich základu a odtud je znovu prověřuje. Nejde vposledu o dění, které proběhlo kdysi, nýbrž o pohyb Boží iniciativy, která nás zavazuje v dnešní situaci“.⁹³⁴

Na otázku po možné souvislosti mezi zdrojem teologie a filosofie, mezi děním Slova a pravdou, odpovídá Trojan odkazem k „nepředmětné vládě pravé skutečnosti“, jež je v obou případech míněna. Jakýkoliv pokus ji myšlenkově zvládnout zůstává nedefinitivní. Smyslem filosofické reflexe je zase „odhalit hlubší souvislosti jednotlivých jevů a událostí“, a to „ve jménu pravdy“. Jaký je tedy rozdíl mezi filosofií a teologií? Je především v tom, že „filosofie se obrací bezprostředně ke každému člověku“. Rozdíl je také v tom, že i filosofie, která je myšlením víry, se při svém tázání bude

⁹³¹ Cit. dílo, 233nn.

⁹³² J. S. Trojan, „Spekulativní teologie?“, *Křesťanská revue*, roč. 56, 1989, 239–240.

⁹³³ Týž, „Theologie a filosofie“, *Reflexe* 1990, 5.1–14.

⁹³⁴ *Tamtéž*, 5.8.

někdy ubírat i na místa, kam ji teologie následovat nebude. Rozdíl lze nakonec zredukovat na jediné: „Filosof bude spatřovat záchranu v pravdě, která je *nad* lidským životem a *nad* celým kosmem jako absolutní výzva, zatímco theolog se pokouší ukázat, že hloubka porušení i moc záchrany se zjevuje v příběhu Ježíše Krista, v němž se pravda *stala*...“⁹³⁵ Pro filosofii pravda *platí*, pro teologii přichází a *vstupuje* riskantně do světa a obnovuje jej.

Je jisté, že nástup těchto myslitelů znamená svým způsobem návrat k původním Hromádkovým důrazům. Hejdánkův základní důraz na „nepředmětnost myšlení víry“ je podle jeho přesvědčení závazný i pro teologii (zejména tam, kde zůstává „theologií“ – vědou o Bohu). Některé Trojanovy závěry o obsahu a povaze zachraňující „pravdy“ lze interpretovat jako otázky kladené Hejdánkovi.⁹³⁶ Základní důraz na „nepředmětný“ charakter „pravé skutečnosti“ Trojan s Hejdánkem sdílí a některé zůstávající otazníky se proto týkají i jeho díla.⁹³⁷

K těmto hlasům lze připojit i hlas filosofa Erazima Koháka, který k této tradici také patří. Kohák říká, že si není jist, jak by ve svém myšlení a hlavně ve své celoživotní zkušenosti teologii a filosofii vůbec oddělil: Vždyť „Boha poznáváme jen v jeho mocných činech v tomto universu – proč tedy oddělovat filosofii a teologii?“ Je tu přece jeden svět, který je celý „prolnutý Boží přítomností“, a je tu „jeden Bůh, který do světa nevstupuje jako cizinec při zvláštních příležitostech, nýbrž je v něm stále přítomen – má v něm své domovské právo“.⁹³⁸ Naše setkání s Bohem začíná otázkou po „smyslu“ věcí. Tento základní prožitek vytváří nutně zcela jednotné vědomí světa. Filosofii

⁹³⁵ *Tamtéž*, 5.13.

⁹³⁶ Platí to určitě i o jeho stati „Pravda a problém »protějšku«: Teologická sonda – M. Balabánovi k sedmdesátinám“, in: „*Pouštěj chléb svůj po vodě...*“: *Sborník pro Milana Balabána* (uspoř. J. Hoblík), Brno 1990, 20–23.

⁹³⁷ Platí to např. o chápání „metafyziky“. Zatímco Hejdánek v některých svých pozdějších pojednáních „metafyziku“ v hromádkovsko-rádllovském smyslu jako odkaz k transcendentnímu základu pravdivostních soudů připouští, o Trojanovi to v jeho stěžejním díle neplatí. Srov. J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha 2005 (zvl. 363–402).

⁹³⁸ E. Kohák, „Filosofie bez teologie – svět bez Boha?“, in: K. Skalický et al. (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry*, Brno 2005, 23–32.

a teologii lze tak odlišit jen pracovně, ne však zásadně; nejde přece o obory, které by se věnovaly odlišným zkušenostem. Je jen jedna skutečnost a jedna moudrost: Je třeba začít uznáním, že tento svět není nesmyslným. Ve smysluplném světě hodnot, ve světě, kde neplatí hodnotová neutralita, člověk může své porozumění světu zaměřit různě a podle toho tomu říká buď teologie nebo filosofie, nebo přírodověda^{.939} Ve vlastní věci však rozdělení není. K pluralitě pohledů a přístupů prostě dochází, ale teologie a filosofie se nevyčleňují z „jednoty vědění“. Zůstávají „dvěma pohledy na jednu skutečnost světa života, ve kterém se střetáváme jak s Bohem, tak s jeho stvořením“^{.940}

O úloze a místu „přirozené teologie“

Je zřejmé, že Barthovo a na Bartha navazující principiální rozlišování obou disciplín co do jejich předpokladů a metodologie vede na barthovském křídle českého protestantismu k tomu, vnímat vztah teologie a filosofie spíš jako úskalí a problém. Na opačném křídle, resp. v části další generace, vracející se svým způsobem k Hromádkovi a Rádlovi, je naopak tendence vidět mezi teologií a filosofií provázanost až v té míře, že rozlišení není úplně zřejmé a rozhodně ne principiální. Akcentována je pluralita perspektiv a objevuje se požadavek, aby přístup k předmětu teologické i filosofické reflexe víry byl vzhledem k povaze věci „nepředmětný“. S tím se ovšem pojí i nedůvěra či ambivalentní vztah k metafyzice, která z principu Boha či božskost tematizuje a tedy „zpredmětňuje“. Právě tady by bližší seznámení s Hartshornem a jeho filosofickým teismem mohlo vnést do diskuse určité nové světlo.

Hartshornovský teolog Schubert M. Ogden říká k otázce „nepředmětnosti“: „Tvrzení, že člověk nemůže o Bohu mluvit a myslet předmětně, je už samo případem takového mluvení a myšlení – jinak bychom je nemohli obhájit jako něco víc než prázdné tvrzení. Jedna

⁹³⁹ Tamtéž, 31.

⁹⁴⁰ Tamtéž, 32.

věc je uznat, že Bůh je existenciálně eminentním Subjektem, že je *Ty*, a jiná věc je nastolit princip, že jedině tímto uznáním ho lze konkrétně znát jako Boha. Je jasné, že takový princip či takové obecné tvrzení o Bohu, z něhož lze takový „princip“ odvodit, není ničím jiným než případem předmětného myšlení a mluvení přímo o Bohu. ... Ačkoliv souhlasím a dokonce na tom trvám, že teologické myšlení a mluvení je principiálně odlišné od myšlení a mluvení moderní vědy, mám za to, že tímto je požadavek jeho nepředmětnosti v podstatě vyřízen. Jinak pokládám za důležité to, co objevili už otcové, doktoři a reformátoři církve: že teologie je svým způsobem vědou, že její tvrzení jsou z největší části tvrzení o Bohu a jeho díle a že obhajoba těchto tvrzení, pokud je lze vůbec racionálně hájit, může být jen metafyzická obhajoba. Problém nepředmětného myšlení a mluvení v současné teologii tkví podle mne v tom, že tato ... objektivita, jež tvoří samu podstatu teologického podniku, je jím spíš zatemněna než objasněna, že se tu od ní utíká, místo aby byla otevřeně potvrzena.“⁹⁴¹

To neznamena, že ti, kdo se nejvíce naučili u Bartha, jsou ze sporu o metafyziku a „přirozenou teologii“ již omluveni. Ti nejlepší z nich ostatně vždy věděli, že trvají-li na racionalitě víry a smysluplnosti jejich výpovědí, nemůže se jejich svědectví o nesamozřejmé, z obecné moudrosti neodvoditelné pravdě zcela obejít bez odkaz ke „světlu“, které svítí všem. V této souvislosti připomínám, že Barthův žák a stoupenec, skotský teolog Thomas F. Torrance, má za to, že Barth odmítl pouze tu „přirozenou teologii“, která vycházela z předpokladu roztržky mezi zjevením a rozumem či vírou a rozumem a chtěla jako *praeambula fidei* interpretovat křesťanskou zvěst pomocí konceptů, které jsou jí nevlastní.⁹⁴² V jeho pojetí jde o teologii stvoření, která je „přirozená“ (přiměřená) svému předmětu, protože vychází z Božího sebezjevení. Dokonce argumentuje, že tato přirozená teologie má

⁹⁴¹ (Schubert M. Ogden, „Theology and Objectivity“, in: *The Reality of God*, 1963, 83.98.)

⁹⁴² Thomas F. Torrance, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian*, T&T Clark, Edinburgh, 1989, 18.

v systematické teologii takovou roli, jakou měla pro Einsteina geometrie. Před Einsteinem byly fyzika a geometrie pokládány za bezprostředně spolu nesouvisející (geometrie jen jako obecný rámec). Teorie relativity ukázala, že tomu tak není: Hmota zakřivuje prostor a prostor zakřivuje cesty hmoty. Proto i přirozená teologie musí odpovídat tomu, jak se Bůh zjevuje. V izolaci od zjevené (trojiční) teologie se z přirozené teologie stává deismus, resp. naturalismus. Obráceně platí, že v izolaci od přirozené teologie ztrácí zjevená teologie kontakt s obecnou lidskou zkušeností a stává se jen „jazykovou hrou“ církve.

S tím rezonuje i náhled jiného hartshornovského teologa, kterého už jsme zmínili. Theodore Walker je přesvědčen, že postliberální barthovské „Ne“ přirozené teologii představuje implicitní „Ano“ takové metafyzické přirozené teologii, jako je Hartshornova. V tomto smyslu interpretuje a dotahuje pozici Stanleyho Hauerwase, jednoho z nejdůležitějších barthovských etiků na současné americké teologické scéně.⁹⁴³ Walker je přesvědčen, že pečlivější četba Hauerwasových Giffordských přednášek *Grain of the Universe* na kritickou recepci přirozené teologie ukazuje. Název těchto studií je vzat z Yoderova článku, který jsme už zmínili. Je to metafora vyjadřující přesvědčení, že ti, kdo v tomto světě volí „úzkou cestu“ víry a lásky, jednají v souladu s vlastní povahou univerza. Podstatné je ovšem i to následující konstatování: Účastníky této cesty se nemohou stát jinak než na základě změny své životní orientace a ve společenství s těmi, kdo přijali a oslavují „vítězství Beránka“.

To vede podle našeho autora i k určitému novému pochopení vztahu křesťanské teologie k přirozené teologii: Je to naznačení rozdílu i souvislosti. Určitý druh či obsah přirozené teologie může být pro křesťanskou teologii mimořádně vhodný a tudíž akceptovatelný; přesto je i v takovém případě „nevyhnutelně neadekvátní“.⁹⁴⁴ Walker

⁹⁴³ Hauerwas je ovšem zároveň přesvědčeným křesťanským (yoderovským) pacifistou.

⁹⁴⁴ Theodor Walker, „Yes!« to Natural Theology and Justice: Stanley Hauerwas, Martin Luther King, Jr., and Charles Hartshorne“, in: Ch. R. Pinches et al. (eds.),

říká, že to odpovídá Hauerwasovu tvrzení v úvodu jeho přednášek o přirozené teologii, že Barth byl „velkým přirozeným teologem“, protože správně chápal, že každá přirozená teologie, která nepřihlíží ke křesťanské nauce o Bohu v její obsahové komplexnosti, je nevhodná.⁹⁴⁵ Je jasné, že toto tvrzení nijak nevyklučuje možnost takové přirozené teologie, která k obsahu křesťanské věrouky v její úplnosti přihlíží. Toto konstatování znamená, že ani ono pověstné „Ne“ není totálním odmítnutím každé metafyziky. Jako zcela neadekvátní je odmítnuta metafyzika (filosofická teologie, přirozená teologie), která je izolovaná od křesťanské nauky i zkušenosti víry. Pro teologii i teologickou etiku to – vyjádřeno onou Yoderovou formulací – znamená uvědomit si, že „univerzum má morální charakter“, a zároveň si uvědomit, že ti, kdo následují Krista, podle této morální povahy univerza žijí.⁹⁴⁶ Jde o to, že každý člověk může dospět k tomu prvnímu poznání, a mnozí k tomu dospěli v kontextu nějakého jiného náboženství nebo prostřednictvím nějaké přirozené zkušenosti, která zřetelně křesťanská není. Ať už je to přesvědčení získané z přirozené kosmologie či přirozené etiky (přirozeného zákona), církev by měla dosvědčovat, že je to přesvědčení, které je i pro to *druhé*, o čem tu je řeč, podstatné, ale zároveň samo o sobě nedostačující. To druhé vyžaduje zřetelně *křesťanskou* zkušenost. Neboli, svědectví církve by mělo ukazovat, že má-li přirozená etika a přirozená teologie náležitý obsah, je pro křesťanskou etiku a křesťanskou teologii relevantní a nutně neadekvátní zároveň.⁹⁴⁷ Autor v kontextu této dialektiky, které se „postliberální“ teologie nevyhne, připomíná, že ona „nutná nedostatečnost“ i té nejlepší přirozené teologie není v rozporu s tím, co o metafyzice či přirozené teologii říká sám Hartshorne.⁹⁴⁸ Nedostatečnost je ovšem třeba odlišit

Unsettling Arguments, Eugene 2010, 172n.

⁹⁴⁵ S. Hauerwas, *With the Grain of the Universe*, Grand Rapids, 2001, 9n.

⁹⁴⁶ „Yes!“ to Natural Theology and Justice“, 173.

⁹⁴⁷ Tamtéž, 175.

⁹⁴⁸ Tamtéž, 177 (Hartshorne o novoklasické metafyzice a novoklasické přirozené teologii říká, že je to jedno a totéž. Srov. CS, 40).

od nesprávnosti⁹⁴⁹ a podle autora je Hartshornova „metafyzická teologie“ konkrétním příkladem toho, jak může přirozená teologie v rámci sobě přirozených mezí dobře fungovat.⁹⁵⁰

S těmito závěry, byť jsou formulovány v jiném kulturním kontextu, mohou podle mého souhlasit i ti, kdo zastávají ty víceméně barthovské pozice⁹⁵¹ a vidět v nich i určitý návod jak vnímat a hodnotit nejen Hartshornův (a Whiteheadův) přínos k celé diskusi, ale i onu diskusi samu. I to, co je „nutně neadekvátní“, mne nemůže přestat zajímat, pokud to přichází s příslibem překonání fragmentárnosti a izolace toho, co děláme a jak tomu rozumíme, od toho, co dělají a jak tomu rozumějí „ti vedle“.

To mne vede ještě k jedné závěrečné poznámce. Už jsem se zmínil, že německý teolog Michael Welker se pozastavoval nad tím, že v dialogu teologie a vědy se mu přístup „shora“ (top-down-approach), testující a optimalizující určitou specifickou teistickou metafyziku (v tomto případě procesuální filosofii whiteheadovské provenience) jako společný základ teologické a vědecké orientace, nejevil jako zvlášť užitečný, protože partnerem rozhovoru se tu najednou stával jakýsi „nábožensky potencovaný »zdravý rozum«“ dovolávající se určité jednoty náboženství a vědy“. Je jasné, že v těch druhých mezioborového dialogu, kde jde o to, poznat co nejlépe specifický předmět a metodologii konkrétního partnera rozhovoru, to nemusí být ten nejvhodnější přístup. (To platí ostatně i o mezináboženském dialogu.) Jiné je to u dialogu, kde se nejedná o specifický předmět, ale o hlubší porozumění *celku* skutečnosti, jež je v každém dílčím nebo specifickém výzkumu nějak na zřeteli. Každý z partnerů tohoto rozhovoru tomuto celku už vždy nějak předběžně rozumí (a vychází z toho, že tento celek má svou relevanci), ale je si vědom provizornosti

⁹⁴⁹ Tamtéž, 185.

⁹⁵⁰ Podle autora překračuje své meze i etika, která si myslí, že si vystačí bez teologie, a Hartshornova novoklasická metafyzika je tím co postliberální teologii pomáhá této iluzi i jiným osvícenským předpokladům úspěšně vzdorovat. (Tamtéž, 177n; 185n)

⁹⁵¹ Pro revidovanou přirozenou teologii v tomto smyslu se vyslovuje i Eberhard Jüngel (viz jeho *Entschprechungen*, Ch. Kaiser, München, 1980, 178-201).

tohoto svého porozumění a hledá pro ně hlubší zakotvení. Místo „zdravého rozumu“ můžeme mluvit o „intuici“ vycházející ze základní lidské zkušenosti, případně o jakési základní víře či důvěře, že všechno částečné a dílčí *je* součástí něčeho většího či elementárnějšího. Co to je? Zde se může stát celostní vize, která je z principu testovatelná *každou* zkušeností, tím, co onomu hlubšímu porozumění slouží. Je-li to nezávisle na tom také vize, která ob stojí jako „přirozená teologie“, jako relativně adekvátní filosofické vyjádření i velmi partikulární náboženské zkušenosti či intuice – a právě taková *je* ambice hartshornovské procesuální metafyziky – může to přispět i k větší vstřícnosti vůči onomu „porozumění celku“, kterým je náboženská *fides* a její *intellectus*.

Literatura

Primární literatura

Charles Hartshorne:

Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence. La Salle: Open Court, 1965.

Answers to Questions. In: *Theology in Crisis: A Colloquium on 'The Credibility of God'*, New Concord (Ohio): Muskingum College, 1967, s. 19-32, 40-43, 44-50.

Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion. The Aquinas Lecture, 1976, Milwaukee: Marquette U Publications, 1976,

Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful“, *Journal of Philosophy* 51 (1954), s. 148-150.

Beyond Enlightened Self-Interest: A Metaphysics of Ethics“, *Ethics* 84, 3 (1974). s. 201-216.

Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature. Chicago 1937. Gloucester: Peter Smith, 1975.

Born to Sing: An Interpretation and World Survey of Bird Song. Bloomington: Indiana UP, 1973.

Can There Be Proofs for the Existence of God? In: Robert H. Ayers and William T. Blackstone (eds.). *Religious Language and Knowledge*, Athens: U of Georgia P, 1972, s. 62-75.

Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom (Ed. Donald W. Viney a O. Jincheol), Albany: SUNY Press, 2011.

Creative Synthesis and Philosophic Method, London/La Salle 1970. Lanham: UP of America, 1983

Creativity in American Philosophy, Albany: SUNY Press, 1984.

Critical Response to Clarke's Thomistic Critique. In: *Charles Hartshorne's Philosophy of God*, In: Lewis Edwin Hahn (ed.) *The Philosophy of Charles Hartshorne*, La Salle: Open Court, 1991, s. 269-279.

Critical Response to David Pailin on Rigor, Reason, and Moderation“. In: S. Sia (ed.) *Charles Hartshorne's Concept of God*. Hingham (Mass.): Kluwer Publishers, 1990, s. 310-320.

Critical Response to Piotr Gutowski on Philosophical Theology, In: S. Sia (ed.) *Charles Hartshorne's Concept of God*. Hingham (Mass.): Kluwer Publishers, 1990, s. 290-293.

Darkness and the Light: A Philosopher Reflects Upon His Fortunate Career and Those Who Made it Possible, Albany: SUNY Press, 1990.

Development of my Philosophy. In: John E. Smith (ed.). *Contemporary American Philosophy: Second Series*. London: Allen & Unwin, 1970, s. 211-28.

The Development of Process Philosophy. In: Ewert H. Cousins (ed.). *Process Theology: Basic Writings*. New York: Newman Press, 1971, s. 47-64.

The Dipolar Conception of Deity. *Review of Metaphysics* 21 (1967), s. 273-89.

Divine Absoluteness and Divine Relativity. In: Herbert W. Richardson and Donald R. Cutler (eds.). *Transcendence*. Boston: Beacon Press, 1969, s. 164-71.

Divine Relativity: A Social Conception of God, New Haven: Yale Univ. Press, 1983².

Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas: A Review Article. *The Journal of Religion* 25 (1945), s. 25-32.

Foreword. In: D. W. Viney, Charles Hartshorne and the Existence of God, Albany: SUNY Press, 1985, s. viii-x.

Foreword. In: George L. Goodwin. *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*. Missoula, Scholars Press, 1978, s. xi-xviii.

Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument. *Philosophical Review* 53 (1944), s. 225-45.

General Remarks, In: Robert Kane and Stephen H. Phillips (eds.). *Hartshorne, Process Philosophy, and Theology*, Albany: SUNY Press, 1989, s. 181-196.

God and the Meaning of Life. In Leroy S. Rouner (ed.). *On Nature*, Notre Dame (Indiana): U of Notre Dame Press, 1984, s. 154-68 .

God and the Social Structure of Reality“, In: *Theology in Crisis: A Colloquium on ‘The Credibility of God’*, New Concord (Ohio): Muskingum College, 1967, s. 19-32.

God of Religion and the God of Philosophy“ in: *Talk of God: Royal Institute of Philosophy Lectures, Vol. Two—1967-1968*. London: Macmillan, 1969, s. 152-67.

How I Got That Way. In: John B. Cobb, Jr. and Franklin I. Gamwell (eds.), *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Univ. of Chicago Press, Chicago and London, 1984, s. ix-xvii.

Ideal Knowledge Defines Reality: What Was True in Idealism“, *Journal of Philosophy* 43, 21 (1946), s. 573-582.

Ideas and Theses of Process Philosophers“, in: L. S. Ford (ed.), *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*. American Academy of Religion, Tallahassee, 1973, s. 100-103.

Insights and Oversights of Great Thinkers: An Evaluation of Western

- Philosophy*, Albany: SUNY Press, 1983 .
- Interview with Charles Hartshorne. *Miltown Studies* 4 (1979), s. 1-23.
- Introduction to the Second Edition. *Saint Anselm: Basic Writings*, La Salle: Open Court 1962, s. 1-19.
- Is Whitehead's God the God of Religion? *Ethics*, 3 (1943), s. 219–227.
- John Hick on Logical and Ontological Necessity. *Religious Studies* 13 (1977), s. 155-165.
- The Kinds of Theism: A Reply, *Journal of Religion*, 34 (1954), s. 127-131.
- Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle: Open Court, 1962.
- Love and Dual Transcendence. *Union Seminary Quarterly Review* 30 (1975), s. 94-100.
- Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 1941. Hamden: Archon Books, 1964.
- Metaphysical and Empirical Aspects of the Idea of God. In: Philip E. Devenish and George L. Goodwin (eds.). *Witness and Existence: Essays in Honor of Schubert M. Ogden*, Chicago: U of Chicago Press, 1989, s 177-89.
- Metaphysics and the Modality of Existential Judgments“ in: *The Relevance of Whitehead: Philosophical Essays in Commemoration of the Centenary of the Birth of Alfred North Whitehead*, (ed. Ivor Leclerc), London 1961, s. 107–21.
- The Modern World and the Modern View of God. *Crane Review*. 4 (1962), s. 73-85.
- A Natural Theology for Our Time*. La Salle: Open Court, 1967.
- A New Look at the Problem of Evil. In: Frederick C. Dommeyer (ed.). *Current Philosophical Issues: Essays in Honor of Curt John Ducasse*. Springfield: Charles C. Thomas, 1966, s. 201-212.
- Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: SUNY Press, 1984.
- Ontological Argument and the Meaning of Modal Terms. In: Týž. *Creative Experiencing: A Philosophy of Freedom* (Ed. Donald W. Viney a O. Jincheol), Albany: SUNY Press, 2011, 103-112.
- Our Knowledge of God. In: Leroy S. Rouner (ed.). *Knowing Religiously*. Notre Dame (Indiana): U of Notre Dame Press, 1985, s. 52-63.
- Outline and Defense of the Argument for the Unity of Being in the Absolute or Divine Good*. Ph.D. Dissertation. Harvard University 1923.
- Philosopher's Assessment of Christianity. In: Walter Leibrecht (ed.), *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York: Harper, 1959, s. 167-190.

Philosophy after Fifty Years. In: ed. Peter A. Bertocci (ed.) *Mid-Twentieth Century American Philosophy: Personal Statements*. New York: Humanities Press. 1974, s. 140-54.

Philosophy and Psychology of Sensation. Chicago 1934. Port Washington (N.Y) P. Kennikat, 1968.

Postscript. In: S. Sia, *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Press, 1985, s. 113-123.

Preliminaries and Principles. In: „Reply to my Critics“ (in: Hahn, *The Philosophy of Charles Hartshorne*), s. 570 – 583.

Process and the Nature of God. In: George F. McLean (ed.). *Traces of God in a Secular Culture*. New York: Alba House, 1973, s. 117-141.

Process Philosophy as a Resource for Christian Thought. In: Perry LeFevre (ed.). *Philosophical Resources for Christian Thought*. Nashville: Abingdon Press, 1968, s. 44-66

Přirozená teologie pro naši dobu. Přel. P. Macek. Praha: Oikúmené, 2006.

The Rationale of the Ontological Proof. *Theology Today* 20 (1963), s. 278-283.

The Rationalistic Criterion in Metaphysics. *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1948), s. 436-447.

Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion, Boston 1953. New York: Hafner, 1971.

The Reality of the Past, the Unreality of the Future. *Hibbert Journal* 37 (1939), s. 246-257.

Religion and Creative Experience. *Unitarian Register and Universalist Leader*. 141 (1962), s. 9-11.

Religion in Process Theology. In: J. Clayton Feaver a William Horosz (eds), *Religion in Philosophical and Cultural Perspective*, Princeton: Van Nostrand Co, 1967, s. 246-258.

Reply to My Critics. In: L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne*. La Salle Open Court, , 1991, s. 569-623.

Response to John E. Smith. In: John B. Cobb, Jr., and F. I. Gamwell (eds.). *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984, s.109–112.

Response to Paul Weis. In: John B. Cobb, Jr., and F. I. Gamwell (eds.). *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984, s.121-129

Response to: William P. Alston In: John B. Cobb, Jr., and F. I. Gamwell (eds.). *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984, s. 98–102.

Rorty's Pragmatism and Farewell to the Age of Faith and

- Enlightenment. In: H. Saatkamp (ed.) *Rorty and Pragmatism*. Nashville: Vanderbilt Univ. Press, 1995, s. 17–20.
- Some Causes of My Intellectual Growth. In: Lewis E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne*, La Salle: Open Court, 1991, s. 3–45.
- Some Thoughts on ‘Souls’ and Neighborly Love. *Anglican Theological Review* 55 (1973), s. 144-147.
- Theological Values of Current Metaphysics. *The Journal of Religion* 26 (1946), s. 157–167 (Reality as Social Process, s. 129-144).
- Thomas Aquinas and Three Poets Who Do Not Agree with Him. *Process Studies* 30 (2001), s. 261-275.
- Tillich and the Nontheological Meaning of Theological Terms, *Religion in Life* 35 (1966), s. 674-85.
- Tillich’s Doctrine of God. In: *The Theology of Paul Tillich*. Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (eds.) New York 1952, s. 164-195.
- Tillich’s Philosophical Theology. Týž. *Creativity in American Philosophy*. Albany: State U of New York P 1984, s. 248-251.
- Two Forms of Idolatry. *International Journal for Philosophy of Religion* 1 (1970), s. 3-15.
- What Did Anselm Discover? In: John Hick a Arthur C. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument* New York: Macmillan, 1967, s. 321-333.
- Whitehead’s Philosophy, Selected Essays, 1935–1970*, Lincoln: Univ of Nebraska Press, 1972.
- Whitehead and Contemporary Philosophy. In: týž. *Whitehead’s Philosophy, Selected Essays, 1935–1970*, Lincoln: Univ of Nebraska Press, 1972, s. 141-160.
- Whitehead as Central but not Sole Process Philosopher. In: Harald Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hrsg.): *Whitehead und der Prozeß Begriff*. Freiburg/München: Alber, 1984, s. 34-38.
- Whitehead in Historical Context. In: Ch. Hartshorne and C. Peden (eds.), *Whitehead’s View of Reality*. (weds. polu s C. Pedenem). New York: Pilgrim Press, 1981. s. 2-24.
- Whitehead’s Metaphysics. In: Týž. *Whitehead’s Philosophy, Selected Essays, 1935–1970*, Lincoln: Univ of Nebraska Press, 1972, s. 9-19.
- Why Psychicalism? Comments on Keeling’s and Shepherd’s Criticism. *Process Studies* 6 (1976), s. 67–72.
- Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*. Albany: SUNY Press, 1987.
- Wittgenstein and Tillich: Reflections on Metaphysics and Language, in: *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London: SCM Press, 1970, s. 131–158.
- The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy*. (Ed.

Mohammad Valady). La Salle: Open Court, 1997.

Alfred N. Whitehead:

Adventures of Ideas. New York: Free Press, 1933.

The Aims of Education and Other Essays. New York: Free Press, 1929.

Autobiographical Notes. In: P. A. Shilpp (ed.). *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. La Salle: Open Court, 1941, s. 3–14.

The Concept of Nature, Cambridge: Cambridge UP, 1920.

Dobrodružství idejí. Přel. Z. Bigl. Praha: OIKOYMENH, 2000.

An Enquiry Concerning the Principle of Natural Knowledge, Cambridge: Cambridge UP, 1919.

Essays in Science and Philosophy. New York: Philosophical Library, 1948.

The Function of Reason. Boston: Beacon, 1929.

Matematika a dobro a jiné eseje. Přel. F. Marek a L. Hejdánek. Praha: Mladá fronta, 1968.

Modes of Thought, New York: Free Press, 1938.

Nature and Life, Cambridge: Cambridge UP, 1934.

The Organization of Thought, London: Williams and Norgate, 1917.

Principia Mathematica. Cambridge: Cambridge UP, 1929².

The Principle of Relativity with Application to Physical Science, Cambridge: Cambridge UP, 1922.

Process and Reality: An Essay in Cosmology, New York 1929. Corrected edition. (Ed. D. R. Griffin and D. W. Sherburne), New York: The Free Press, 1978.

Religion in the Making, New York: Fordham UP, 1926.

Science and the Modern World, New York: Free Press, 1925.

Symbolismus, jeho význam a účín (přel. V. Zuzka), Praha: Panglos, 1998.

Veda a moderný svet. Přel. J. Bodnár. Bratislava: Pravda, 1989

Ostatní:

Anselm z Canterbury, Fides quaerens intellectum (přel. L. Karfíková), Praha: Kalich, 1990 .

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa proti pohanům I*. Olomouc : Maticе cyrilometodějská, 1992.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*. (1a. 2-11), Cambridge: Blackfriars, 1964.

- ARNOLD, Matthew. *Literature and Dogma*. London: 1873.
- BARTH, Karl. *Anselm: Fides quaerens intellectum*, Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1931.
- BARTH, Karl. An Introductory Essay in: L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York: Harper & Row, 1957, s. x-xxxii.
- BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik I/1*, München: Ch. Kaiser, 1932
- BARTH, Karl. *Die Theologie und die Kirche*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1928.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil a j. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přel. J. Kohout aj. Navrátil. Praha: Svoboda, 1992.
- TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. Výbor ze studií, esejí a kázání. Praha: Kalich, 1990.
- TILLICH, Paul. *Natürliche Religion und Offenbarungsreligion*“, In: Týž, *Gesammelte Werke VIII*, Stuttgart: De Gruyter, 1970, s. 47-58.
- TILLICH, Paul. Reply to Interpretation and Criticism In: Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (ed.) *The Theology of Paul Tillich*. New York: Macmillan, 1952, s. 329-349.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Vol. 1-3, Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1967.

Sekundární literatura

- ALSTON, William P. *Hartshorne and Aquinas: A Via Media*, In: John B. Cobb, Jr., and F. I. Gamwell (eds.). *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984, s.78-98.
- BEARDSLEE, William A. *Recent Hermeneutics and Process Thought*, *Process Studies* 12 (1982), s. 65-79.
- BODNÁR, Ján. *Organizmická filozofia A. N. Whiteheada*, In: A. N. Whitehead. *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda, 1989, s. 5-50.
- BOYD, Gregory A. *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di/Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics*. New York: Peter Lang 1992.
- BRADLEY, Francis H. *Appearance and Reality*, London: Allen & Unwin, 1876.
- BROŽ Luděk. *Cesta Karla Bartha*, Praha: Kalich, 1988.
- BROŽ, Luděk. *Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974.

- BULTMANN, Rudolf. Zur Frage der Entmythologisierung: Antwort an Karl Jaspers. In: H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos III*. Hamburg: H. Reich, 1954, s. 49–59.
- CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1947.
- CARNAP, Rudolf. Překonání metafyziky logickou analýzou. *Filosofický časopis* 39 (1991), s. 622–643.
- CHARLESWORTH, M. J. *Introduction and Philosophical Commentary, in St. Anselm's Proslogion*, Oxford: Clarendon Press, 1965.
- CLARKE, Norris W., Charles Hartshorne's Philosophy of God: A Thomistic Critique. In: Santiago Sia (ed.), *Charles Hartshorne's Concept of God, Philosophical and Theological Responses*, Hingham: Kluwer Publishers, 1990, s. 103–123.
- CLARKE, Norris W. A New Look at the Immutability of God. In: Robert J. Roth (ed.), *God Knowable and Unknowable*. New York: Fordham University, 1973, s. 43–72.
- CLARKE, Norris W. *Philosophical Approach to God: A New Thomistic Perspective*. New York: Fordham Univ. Press, 2007.
- COBB, John B., jr. Křesťanská přirozená teologie a křesťanová existence. *Křesťanská revue* 38 (1971), s. 14–17.
- COBB, John B., jr. Whitehead and Natural Philosophy. In: Harald Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hrsg.): *Whitehead und der Prozeß Begriff*. Freiburg/München: Alber, 1984, s. 137–160
- COBB, John B., jr. and David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- COBB, John B., Whitehead Word Book, Claremont: P&F Press, 2008.
- DALFERTH, Ingolf U. *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*. Leuven: Peeters, 2006.
- DALFERTH, Ingolf U. The One Who is Worshiped. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 83 (1986), s. 484–506.
- DAVANEY, Sheila G. *Divine Power: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorne*, Philadelphia: Fortress, 1986.
- DAVIES, Brian. *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- DAVIES, Mark Y. The Pacifism Debate in the Hartshorne-Brightman Correspondence, *Process Studies* 27 (1998), s. 200–214.
- DOMBROWSKI, Daniel A. *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*. Albany: SUNY Press, 1996.
- DOMBROWSKI, Daniel A. *Christian Pacifism*. Philadelphia: Temple UP, 1991.
- DOMBROWSKI, Daniel A. Pacifism and Hartshorne's Dipolar Theism. *Encounter* 48 (1987), s. 337–350.

- DOMBROWSKI, Daniel A. The Process Concept of God and Pacifism. *Sophia* 52 (2013), s. 483-501.
- DOMBROWSKI, Daniel A. *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, New York: Cambridge Univ. Press, 2006.
- DORRIEN, Gary J. *The Making of American Liberal Theology: 1950–2005*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- DVOŘÁK, Petr. *Ontologický důkaz Boží existence v reflexi soudobé analytické filozofie*. Nepubl. dipl. Práce. FF MU, Brno 1997.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Essays*. London: A.L. Humphreys, 1899.
- EVERITT, Nicholas. *The Non-Existence of God*, London: Routledge, 2004.
- FIDDES, Paul. *The Creative Suffering of God*. Oxford: OUP, 1992.
- FINDLAY, J. N. Can God's Existence Be Disproved? In: A. Flew and A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Theology*, London: SCM Press, 1955, s. 47–56.
- FINDLAY, J. N. *Ascent to the Absolute*, London: Allen and Unwin, 1970
- FORD, David. *Theology: A Very Short Introduction to Theology* Oxford: OUP, 1999.
- FORD, Lewis S. The Concept of 'Process': From 'Transition' to 'Concrescence'. In: Harald Holz a Ernest Wolf-Gazo (eds.), *Whitehead und der Prozeß Begriff/Whitehead and the Idea of Process*, Freiburg/München: Karl Alber, 1984, s. 73-101.
- FORD, Lewis S., The Eternity of God and the Temporality of the World. *Encounter* 36 (1975), s. 115–122.
- FORD, Lewis S. The Immutable God and Father Clarke. *New Scholasticism* 49 (1975), s. 189–199.
- FOST, Frederic F. Relativity Theory and Hartshorne's Dipolar Theism. In: Lewis S. Ford (ed.), *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, Tallahassee: American Academy of Religion, 1973. s. 89-99.
- FREI, Hans. *Types of Christian Theology*. Eds. G. Hunsinger, W. C. Placher. New Haven: Yale Univ. Press, 1992.
- GALLUS, Petr. Anselmův důkaz Boží existence. Úvahy nad Barthovou interpretací. Nepubl. esej. UK-ETF, 2004.
- GAMWELL, Franklin N. *Modern Moral Theory and the Necessity of God*. San Francisco: Harper 1990.
- GÖDEL, Kurt. *Collected Works*, vol. III, Oxford: Oxford Univ. Press, 1995.
- GOODWIN, George, L. *De Re Modality and the Ontological Argument*. In: George W. Shields (ed.). *Process and Analysis: Whitehead*,

- Hartshorne, and the Analytic Tradition*, Albany: SUNY Press 2003, s. 175–198.
- GOODWIN, George, L. *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*, Missoula: Scholars Press, 1978.
- GRANT, Cecil. The Theological Significance of Hartshorne's Response to Positivism. *Religious Studies* 21 (1985), s. 573-588.
- GRIFFIN, David R. *Evil Revisited: Responses and Considerations*, Albany: SUNY Press, 1991.
- GRIFFIN, David R. Charles Hartshorne's Postmodern Philosophy. In: Robert H. Kane and Stephen H. Phillips (eds.), *Hartshorne, Process Philosophy, and Theology*, Albany: SUNY Press 1989, s. 1–32.
- GRIFFIN, David R. Philosophy and Theology, In: John B. Cobb, jr. and David R. Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976, s. 169–185.
- GRIFFIN, David R. Reconstructive theology. In: Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2003, s. 98–108.
- GRIFFIN, David R., *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 2001.
- GRIFFIN, David R., *Unsnarling the World Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*, Berkeley: Univ. of California Press, 1998.
- GUNTON, Colin E. *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1978.
- HANČIL, Tomáš. Was Rádl Heading toward Process Metaphysics? *Commuio Viatorum* 36 (1994), s. 189-213.
- HARTMAN, Robert S. Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic. *Review of Metaphysics* 14 (1961), 637–675.
- HAUERWAS, Stanley. *With the Grain of the Universe*. London: SCM Press, 2002.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Alfred North Whitehead, in: A. N. Whitehead. *Matematika a dobro a jiné eseje*. Přel. F. Marek a L. Hejdánk. Praha: Mladá fronta, 1970, s. 119-121.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Filosofie a víra: Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické, in: Týž, *Filosofie a víra*. Praha: OIKOYMENH, 1990, s. 43–92.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Hodnota a smrt. In: Týž, *Setkání a odstup*, Praha, OIKOYMENH, 2010, s. 8–13.
- HEJDÁNEK, Ladislav. J. L. Hromádka a filosofie. In: *Nepřeslechnutelná výzva*, Praha: OIKOYMENH, 1989, s. 36–54.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Křesťanství, filosofie a Ježíš. *Křesťanská revue* 10 (2001), s. 228–232.

- HEJDÁNEK, Ladislav. Teologie a filosofie jako spolumužebnice pravdy. *Křesťanská revue* 68 (1996), s. 195-196.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Tzv. historický Ježíš jako filosofický problém. In: Týž, *Filosofie a víra: Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 241-250.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Víra a filosofie. In: Týž, *Filosofie a víra: Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 1990, s. 13-22.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Víra jako »kosmický faktor«, In: Týž, *Filosofie a víra*. Praha: OIKOYMENH, 1990, s.144-166.
- HEJDÁNEK, Ladislav. L. Víra v sekularizovaném světě. In: Týž, *Filosofie a víra: Nepředmětlost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 26-34.
- HEJDÁNEK, Ladislav. Vztah mezi filosofií a theologií jako filosofický problém. In: Týž, *Filosofie a víra*. Praha: OIKOYMENH, 1990, s. 93-116.
- HEJDÁNEK, Ladislav a Petr Pokorný. Ježíš - víra - christologie. *Theologická příloha Křesťanské revue* 29 (1962), s. 45-59.
- HENYCH, B. P. Rádlova filosofie a úkoly dnešní theologie. *Křesťanská revue* 7 (1934), s. 70-76.
- HERČÍK, Ferdinand. *Život naruby*, Praha: Mazáč, 1945.
- HICK, John. A Critique of the »Second Argument«, In: John Hick a Arthur C. McGill (ed.). *The Many-Faced Argument*. New York: Macmillan, 1967, s. 341-356.
- HICK, John. The Logic of Perfection by Charles Hartshorne, *Theology Today* 20 (1963), s. 295-298.
- HROMÁDKA, J. L. *Cesty protestantského theologa*, Praha: Horák a spo., 1927.
- HROMÁDKA, J. L. *Křesťanství v myšlení a životě*, Praha: Jan Laichter, 1931.
- HROMÁDKA, J. L. *Masaryk*, Brno: L. Marek, 2005.
- HROMÁDKA, J. L. Mezi filosofi. *Křesťanská revue* 7 (1934), s. 274-279.
- HROMÁDKA, J. L. Otazník nad filosofií. *Křesťanská revue* 6 (1933), s. 34-38.
- HROMÁDKA, J. L. Problém pravdy v myšlení theologickém, in: Týž, *Theologie a církev*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949, s. 57-71.
- HROMÁDKA, J. L. Rádlova národní filosofie. *Křesťanská revue* 7 (1934), s. 65-70.
- INBODY, Tyron. Paul Tillich and Process Theology. *Theological Studies* 36 (1975), s. 472-92.

- JAMES, Ralph E. *The Concrete God*. New York: Bobbs-Merrill, 1967.
- JAMES, William, *Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin American Library, 1901. (Česky *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich, 1930).
- JÜNGEL, Eberhard. *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede von Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.
- JÜNGEL, Eberhard. *Entschprechungen*. München: Ch. Kaiser, 1980.
- KEELING, Bryant L. Feeling as a Metaphysical Category: Hartshorne from an Analytical View. *Process Studies* 6 (1976), s. 51–66.
- KEELING, Bryant L. *God-Language and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Charles Hartshorne with Special Emphasis on the Ontological Argument*, Ph.D. Dissertation, University of Chicago, 1971.
- KINAST, Robert. Non-violence in a Process Worldview. *Philosophy Today* 25 (1981), s. 279–85.
- KOHÁK, E. Filosofie bez teologie – svět bez Boha?, In: K. Skalický et al. (eds.), *Čeští svědkové promyšlené víry*, Brno: CDK, 2005, s. 23–32.
- KOMÁRKOVÁ, B. Několik poznámek k Rádlově útěše z filosofie. *Křesťanská revue* 23 (1947), s. 43–46.
- KRIPKE, Saul. Naming and Necessity“, in: D. Davidson and G. Harman (eds.). *Semantics of Natural Language*, Dordrecht: Reidel, 1972, s. 253–355 and 763–769.
- KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Teologie dění. *Křesťanská revue* 46 (1979), s. 10–12.
- LEE-LINKE, Sung-Hee. *Zum ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury*. *Evangelische Theologie*, 3 (1983), s. 255–270.
- LEIBNIZ, G. W., *Monadologie a jiné práce*. Přel. J. Husák. Praha: Svoboda, 1982.
- LEFTOW, Brian. The Ontological Argument, In: W. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: The Oxford Univ. Press, 2005, s. 80–115.
- LINDBECK, George A. *The Nature of Doctrine*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- LIVINGSTON John C. et al. (eds.). *Modern Christian Thought*, Minneapolis: Fortress, 2006.
- LOCHMAN, J. M. Aktualita Rádlova odkazu pro ekologii, politiku a teologii, In: *Emanuel Rádl – vědec a filosof*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 501–516.
- LOCHMAN, J. M. O theologickém studiu přirozeného světa. *Křesťanská revue* 19 (1952), s. 103–111.
- LOCHMAN, J. M. *Theologie a filosofie: Několik kapitol z dějin problému*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta,

1958.

LOCHMAN, J. M. Theologie jako věda. *Theologická příloha Křesťanské revue* 35 (1968), s. 1–6.

LOCHMAN, J. M. Theologický problém filosofie. *Theologická příloha Křesťanské revue* 25 (1958), s. 102–108.

LOWE, E. J. The Ontological Argument. In: P. Copan a C. Meister (eds.). *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2007, s. 331–340;

LOWE, Victor. Alfred North Whitehead: A Biographical Perspective. In: Harald Holz a Ernest Wolf-Gazo (eds.), *Whitehead und der Prozeß Begriff/Whitehead and the Idea of Process*, Freiburg/München: Karl Alber, 1984, s. 21–33.

LOWE, Victor. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, Volume I: 1861–1910, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

LOWE, Victor. *Alfred North Whitehead: The Man and His Work*, Volume II: 1910–1947 (ed. J. Schneewind), Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.

LOWE, Victor. *Understanding Whitehead*, Baltimore: The John Hopkins Press, 1966.

LUCAS, George R. *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, Albany: SUNY Press, 1986.

LUCAS, George R., *The Rehabilitation of Whitehead: An Analytic and Historical Assessment of Process Philosophy*, Albany: SUNY Press, 1989.

LUCAS, George R. *Two Views of Freedom in Process Thought: A Study of Hegel and Whitehead*, Chicago: Scholars Press, 1979.

LUCAS, George R. Whitehead and Wittgenstein. In: G. W. Shields (ed.) *Process and Analysis*, Albany: SUNY Press, 2003, s. 67–93.

MACEK, Petr. Bůh, svět a člověk v procesuálním myšlení. *Universum* 2 (2008), s. 27–32.

MACEK, Petr. *Procesuální myšlení a Bible*, Disertace Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1984.

MALCOLM, Norman. Anselm's Ontological Arguments. *Philosophical Review*, 69 (1960), s. 41–62.

MALONE-FRANCE, Derek. Hartshorne and Popper on Existential Necessity: A Deep Empiricist Interpretation. *International Journal for Philosophy of Religion* 57 (2005), s. 193–208.

MASON, David „An Examination of »Worship« as a Key for Re-examinig the God-Problem“, *The Journal of Religion* 55 (1955), s. 76–94.

MATTHEWS, G.B. The Ontological Argument. In: W. Mann (ed.). *The*

Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, Oxford: Oxford Univ. Press, s. 81-102.

MAYDOLE, Robert. The Ontological Argument. In: W. Craig a J. Moreland (eds.). *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, s. 553–592.

MCMURRIN, Sterling M. Hartshorne's Critique of Classical Metaphysics and Theology, In: L. E. Hahn (ed.). *The Philosophy of Charles Hartshorne*. La Salle: Open Court, 1991, s. 431-443.

MEEHAN, Francis X. Efficient Causality: A Reply and a Comment. *The Journal of Religion* 26 (1946), s. 50-54.

MEEHAN, Francis X. *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas*, Washington: Catholic Univ. of America Press. 1940.

MELAND, Bernard. Two Conceptions of Power, *Process Studies* 6 (1976), s. 5–32.

MURPHY, Nancey, Yoderova systematická obrana křesťanského pacifismu. In: P. Gallus a P. Macek, *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*. Brno: CDK, 2007, s. 217-242.

MURPHY, Nancey and George F.R. ELLIS, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*. Minneapolis: Fortress, 1996.

MURPHY, Timothy. The Pacifism of Duane Friesen: Engaged Realism, Process Thought, and Critical Assessment. *Process Studies* 42 (2013), s. 110-131.

NIEBUHR, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

NIEBUHR, Reinhold. *Why the Christian Church Is Not Pacifist*. New York: Scribner, 1940.

NORDGULEN, G. Classical and Neo-Classical Theology: Toward a Rapprochement. *Encounter* 44 (1984), s. 1–5

OGDEN, Schubert M. Der Begriff der Theologie bei Ott und Bultmann, In: J. M. Robinson a J. B. Cobb, Jr. (eds.), *Der spätere Heidegger un die Theologie*, Zürich: Zwingli Verlag, s. 187–205.

OGDEN, Schubert M. Bultmann's Demythologizing and Hartshorne's Dipolar Theism. In: W. L. Reese a E. Freeman (eds.), *Process and Divinity*, La Salle: Open Court, 1964, s. 493–513.

OGDEN, Schubert M. The Criterion of Metaphysical Truth and the Senses of »Metaphysics«. *Process Studies* 6, (1976), s. 47-48.

OGDEN, Schubert M. *Doing Theology Today*. Valley Forge (PA): Wipf & Stock, 1996.

OGDEN, Schubert M. The Experience of God: Critical Reflections on Hartshorne's Theory of Analogy. In: John B. Cobb, Jr., and F. I. Gamwell (eds.). *Existence and Actuality: Conversations with Charles*

- Hartshorne, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984, s.16-37.
- OGDEN, Schubert M. *Christ Without Myth. A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*. Dallas: SMU Press 1961.
- OGDEN, Schubert M. Linguistical Analysis and Theology. *Theologische Zeitschrift* 33 (1978), s. 317–325.
- OGDEN, Schubert M. *On Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- OGDEN, Schubert F. *The Point of Christology*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- OGDEN, Schubert M. *The Reality of God and Other Essays*, New York: Harper & Row, 1963
- OGDEN, Schubert M. Theology and Metaphysics. *Criterion* 9 (1966), s. 15–18
- OGDEN, Schubert M. Theology and Objectivity, In: Týž, *The Reality of God and Other Essays*. San Francisco: Harper & Row, s. 71-98.
- OGDEN, Schubert M. Zur Frage der »richtigen« Philosophie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964), s. 101–124.
- ONDOK, J. P. *Důkaz nebo hypotéza Boha*, Svitavy: Trinitas, 1998.
- OPPY, Graham The Ontological Argument. In: P. Copan a C. Meister (eds.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*, Oxford: Routledge, 2007, s. 332-340.
- PAILIN, David A. Some Comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument. *Religious Studies* 4 (1968), s. 103–122.
- PEREGRIN, Jaroslav *Kapitoly z analytické filosofie*, Praha: Filosofia, 2005
- PETERS, Eugene H. Charles Hartshorne and the Ontological Argument. *Process Studies* 14 (1984), s. 11-30.
- PETERS, Eugene H. Theology, Classical and Neo-Classical, *Encounter* 44 (1983), s. 7-15.
- PITTENGER, Norman. Christology in Process Theology. *Theology* 80 (1977), s. 187-193.
- PLANTINGA, Alvin. *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell Univ. Press, 1967.
- PLANTINGA, Alvin. *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974.
- POPPER Karl. *Conjectures a Refutations*, London: Routledge, 1963.
- POPPER Karl. *Logika vědeckého zkoumání* Praha: OIKOYMENH, 1997.
- POPPER Karl. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford 1972.

- PRICE, Lucien (ed.), *Dialogues with Alfred North Whitehead*, London: Max Reinhard, 1954.
- QUINE, Willard V. O. „Reference and Modality“, in: *From the Logical Point of View*, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1961², s. 139–159.
- RACLAVSKÝ, J. Ontologické důkazy analyticky. *Rozhledy* 8 (2000), s. 169–182.
- RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie I-II*, Praha: Jan Laichter, 1932–33. Reprint Praha: Votobia, 1998.
- RÁDL, Emanuel. Filosofie a theologie. *Křesťanská revue*. 1 (1927), s. 2–7.
- RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*, Praha: ČKD, 1946. Mladá fronta 1969.
- REEVES, Gene a Delwin BROWN, The Development of Process Theology, In: D. Brown, R. E. James, Jr. a G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1971.
- REITZ, Helga, Biblical and Cosmological Theology: A Process View of their Relatedness. *Encounter* 36 (1975), s. 407–432
- ROBERTSON, John C. *The Concept of the Divine Person in the Thought of Charles Hartshorne and Karl Barth*, Diss. New Haven: Yale University, 1967.
- RORTY, Richard. *Filosofie a zrcadlo přírody*, Praha: Academia, 2012.
- RORTY, Richard. Relations, Internal and External. In: P. Edwards (ed.) *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 7. London/New York: Macmillan 1967, s.125–133.
- ROSS, James F. *Philosophical Theology*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969.
- ROYCE, Josiah, *Problem of Christianity*, New York: Macmillan, 1913.
- RUPP, Friedrich Zur Geschlossenheit metaphysischer Konzeptionen: Whitehead, Hegel und Heidegger, In: Harald Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hrsg.): *Whitehead und der Prozeß Begriff*. Freiburg/München: Alber, 1984, s. 424–443.
- SAPÍK, Miroslav. *Procesuální filosofie a civilizace v díle A.N. Whiteheada*. Brno: L. Marek, 2008.
- SAPÍK, Miroslav a Helena Pavličíková. Alfred North Whitehead – člověk 20. století (1861-1947). Příspěvek ke 140. výročí narození. *Studia theologica* 3 (2001), s. 41-47.
- SCHILPP. P. A. (ed.). *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Illinois: La Salle, 1941, s. 3–14.
- SCHOLZ, Heinrich. *Mathesis Universalis: Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, Basel: B. Schwabe, 1961.
- SEARLS, John *The Construction of Social Reality*, New York: Penguin

Putnam, 1995.

SEARS, Alliman. Suffering and Surrender in the Midst of Divine Persuasion“, in: Darren J.N. Middleton (ed.) *God, Literature and Process Thought*, Aldershot: Ashgate, 2002, s. 79-102

SESSIONS, W. L. Hartshorne's Early Philosophy. In: Lewis S. Ford (ed.), *Two Process Philosophers: Hartshorne's Encounter with Whitehead*, Tallahassee: American Academy of Religion, s. 67-72.

SHERBURNE D. W. (ed.), *A Key to Whitehead's Process and Reality*. Chicago and London: The Chicago Univ. Press, 1966.

SHIELDS, George W. Hartshorne and Analytic Philosophical Tradition. In: George Nordgulen and George W. Shields (eds.), *Faith and Creativity: Essays in Honor of Eugene H. Peters*. St. Louis: CBP Press, 1987.

SHIELDS, George W. Introduction: On the Interface of Analytic and Process Philosophy. In: George W. Shields (ed.). *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*. Albany: SUNY Press 2003, s. 3-47.

SHIELDS, George W. The Semantics of Perfection: An Investigation of Theistic Meaning Postulates and Their Justification in the Philosophy of Charles Hartshorne. dis. University of Chicago 1981.

SHOFNER, R. D. *Anselm Revisited: A Study of the Role of the Ontological Argument in the Writings of Karl Barth and Charles Hartshorne*. Leiden: E.J. Brill, 1974.

SIA, Santiago. *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Press, 1985.

SINNET, M. W. The Primacy of Relation in Paul Tillich's Theology of Correlation: A Reply to the Critique of Charles Hartshorne. *Religious Studies* 27 (1991), s. 541-557.

SMITH, J. E. „Some Aspects of Hartshorne's Treatment of Anselm“, In: John B. Cobb, Jr., and F. I. Gamwell (eds.). *Existence and Actuality: Conversations with Charles Hartshorne*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984, s. 103-109.

SMOLÍK, Josef. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: Kalich, 1993.

SOBEL, Howard J. *Logic and Theism*, New York: Cambridge Univ. Press, 2004.

SOUČEK J.B., T.G. Masaryk a úkol theologie. *Křesťanská revue*, 3 (1930), s. 171-174.

SOUČEK J.B. Theologie a filosofie. In: Týž, *Slovo-Člověk-Svět*, Praha: Kalich, 1982, s. 96-120.

SOUSEDÍK, Stanislav. *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie, 1992.

- ŠTEFAN, Jan. *Karl Barth a ti druzí*, Brno: CDK, 2005.
- SVOBODA, David. *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, Praha: Krystal OP, 2012.
- TICHÝ, Pavel. Existence a Bůh, In: Týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha: Filosofie 1996, s. 95-117.
- TOWNE, Edgar A. *Two Types of New Theism*, New York: Peter Lang, 1997.
- TROJAN, J.S., *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- TROJAN, J. S. Otázky člověka: Zamyšlení nad filosofickou a teologickou antropologií, *Křesťanská revue* 37 (1970), s. 231–236.
- TROJAN, J.S., Pravda a problém »protějšku«: Teologická sonda – M. Balabánovi k sedmdesátinám“, in: *Pouštěj chléb svůj po vodě...“: Sborník pro Milana Balabána* (uspoř. J. Hoblík), Brno: CDK 1990, s. 20–23.
- TROJAN, J. S. Spekulativní teologie? *Křesťanská revue* 56 (1989), s. 239–240.
- TROJAN, J. S. Theologie a filosofie, *Reflexe* 1 (1990), s. 5:1–14.
- VALENTA, Lubomír, *Problémy analytické filozofie – historický úvod*, Olomouc: Olomouc 2003.
- VAN DER VEKEN, Jan. Process Thought in Contemporary Europe. *Process Studies* 9 (1979), s. 1-13.
- VAN DER VEKEN, Jan. Process Thought From a European Point of View, In: Harald Holz und Ernest Wolf-Gazo (Hrsg.): *Whitehead und der Prozeß Begriff*. Freiburg/München: Alber, 1984, s. 44-46.
- WALKER Theodor. Hartshorne's Neoclassical Theism and Black Theology. In S. Sia (ed.) *Charles Hartshorne's Concept of God, Philosophical and Theological Responses*, Hingham: Kluwer Publishers, 1990, s. 1-22.
- WALKER Theodor. »Yes!« to Natural Theology and Justice: Stanley Hauerwas, Martin Luther King, Jr., and Charles Hartshorne. In Ch. R. Pinches et al. (eds.), *Unsettling Arguments*. Eugene: Cascade Books, 2010, s. 171-187.
- WELKER, Michael. Barth's Theology and Process Theology. *Theology Today* 43 (1986), s. 383-402.
- WELKER, Michael. God's Eternity, God's Temporality, and Trinitarian Theology, *Theology Today* 55 (1998), s. 317-328.
- WELKER, Michael. Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik. Karl Barths Theologie, Prozeßtheologie und die Religionstheorie Whiteheads. *Die Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*. 28 (2009), s. 311-326.
- WELKER, Michael. Entwicklungstendenzen der systematischen

Theologie in den USA“, *Verkündigung und Forschung* 38 (1993), s. 20-35.

WELKER, Michael. *Universalität Gottes und Relativität der Welt: Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead*. Neukirchener: Neukirchener Verlag, 1981.

WELLS, H. G. *Mr. Britling Sees It Through*, New York: Macmillan, 1916.

WHITNEY, Barry L. Hartshorne and Theodicy, In: Robert Kane and Stephen H. Phillips (eds.). *Hartshorne, Process Philosophy, and Theology*, 1989: Albany: SUNY Press, 1989, s. 53-69.

WHITNEY, Barry L. Hartshorne's New Look at Theodicy, *Studies in Religion* 8 (1979), s. 281-291.

WIEHL, Rainer. Einleitung in die Philosophie A. N. Whiteheads, In: A. N. Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971, s. 7-71.

WILLIAMS, Daniel D. Tillich's Doctrine of God. In: Perry LeFevre (ed.), *Essays in Process Theology*, Chicago: Exploration Press, 1985, s. 233-243.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, Praha: AVČR, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH, 1993.

YODER John H. Armaments and Eschatology. *Studies in Christian Ethics* 1 (1988).

YODER John H. The Burden and Discipline of Evangelical Revisionism. In: L. Hawkey a J. C. Juhnke (eds), *Nonviolent America*, North Newton: Betel College, 1993, s. 21-37.

YODER John H. *Ježíšova politika*, Benešov: Eman, 2004.

YODER John H. *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*. Scottdale: Herald Press, 1971.

ZUZKA, V. K. Whiteheadově filosofii“, In: A. N. Whitehead. *Symbolismus, jeho význam a účín*. Přel. V. Zuzka. Praha: Panglos, 1998.

Počítačový zdroj

Dombrowski, Dan. Charles Hartshorne, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2013 Edition.

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/hartshorne/>.

<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.3.iii.html>

Když se na Západě prosadilo křesťanství, vládl Caesar a oficiální teologické texty redigovali vykonavatelé římského práva. ... Ona kratinká galilejská vize pokory problikávala po dlouhé věky jen skomíravě ...

V tomto původním galilejském křesťanství je návod k teistické alternativě, která je s převládajícími trendy myšlení v konfliktu: Nefedruje ani vládu Caesara, ani bezohledný moralismus, ani nepohnutého hybatele. Spočívá na oněch vnímavých elementech univerza, které se pomalu a tiše prosazují skrze lásku, a svůj smysl nachází v přítomných aktualizacích království, které není z tohoto světa. Láska ani neporoučí, ani není nepohnutelná a také dbá docela málo na morálku. Nehledí do budoucnosti, ale nelézá svou odměnu v tom, co koná v bezprostřední přítomnosti ...

Boží království je mezi námi... Uskutečňuje se jako Boží láska ke světu a představuje vždy partikulární prozřetelnost pro partikulární situace ... Je to reciproční vztah, kdy láska ve světě vstupuje do nebe a odtud zase zaplavuje svět. V tomto smyslu je tak Bůh naším velkým soupeřem, přítelem v nesnázích, který nám rozumí.

Alfred North Whitehead, *Proces a skutečnost*