

vyklejších a dá se popsat sice lidově, ale trefně slovem „cloumání“. Recenzovaná knížka se dostala na vrchol momentální proslulosti, jak se domnívám, hlavně proto, že je to kniha americká. Nemyslím americká autorstvím (oba autoři jsou Kanadáné), ani místem vzniku, ale svým typem: jasná, svižná, účelová, neskrývající svůj zájem, téměř ničím neargumentující, protože mezi ilustrace a popisy se argumenty již nevejdou, ale především ve své okleštěnosti od ověřitelných důkazů srozumitelná a pádná. Je to kniha–úderník, cílená, zabraná do sebe, deroucí se vpřed, dynamická a příliš se neohlížející, taková, jaké bývají americké knihy. Proto mají úspěch a proto vytvářejí problémové clony a poodhrnují závoje tam, kde to není vůbec potřeba. Současným problémem totiž není revolta, ale revoluce. A otázka nezní, co s revolty, které vyznívají ve prospěch kapitalismu, ale zda a jak je možná revoluce, která otevře cestu mimo kapitalismus, mimo jeho trosky, jež se nedají znovu poslepovat, ale jen odhmut.

Břetislav Horyna

Karel Floss, *Hledání duše zítřka*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2012, 467 s.

V roce 2011 (9. července) se docent dr. Karel Floss dožil osmdesáti pěti let – a usoudil, že by nám měl nabídnout k úvaze výběr ze svých filosofických statí a článků. Kdybych měl pro jejich knižní soubor<sup>1</sup> navrhnout nějaké motto, zvolil bych část citátu z Flossova závěrečného slova *Básnický bydlí člověk* při Hölderlinově večeru v olomouckém Divadle hudby dne 6. 5. 1997): „... kde není trvalé úsilí o slučování slučitelného, tam není v dohledu konce běd...“ (s. 406). Vyjadřuje jeho přesvědčení, že „neschopnost svádet vítězný zápas o syntézu vede k tomu, že jsme smýkáni dějinami

jako předměty náhodné hry nesouvislých vnějších sil“. Jako křesťan–římský katolík si zvolil za úkol zabývat se filosofií, jež by mohla přispívat k vytváření jednoty křesťanů a tím i k nové „inkarnaci“ *křesťanství do života soudobé společnosti*.

V *Hledání duše zítřka* je 27 textů (napsaných v letech 1953–2010) rozděleno do pěti oddílů: Tomismus a Metoděj Habáň; Trichotomie, triády a J. A. Komenský; Pragmatismus, skladebná filosofie a J. L. Fischer; Ekumenismus a Hans Küng; Varia k filosofii, umění, náboženství a politice. Z jejich názvů je zřejmé, že tu Floss přihlížel i k osobnostem, jež svým životem a dílem výrazně ovlivnily jeho názory a stanoviska. (V *Bibliografii Karla Flosse* najde čtenář údaje o době i místě jejich původního vydání.)

Jako úvod k Flossově knize se nabízí oddíl **Varia k filosofii, umění, náboženství a politice** (s. 365–410): Výstředně charakterizuje „nastavení“ Flossovy osobnosti, které je dobré vzít na vědomí hned od počátku četby jeho *Hledání*: filosofa a náboženského myslitele (nejednou se nabízí i výraz teologa), etika, filosofa umění a společnosti (a také historika filosofie – vzhledem k jeho přihlížení k historickým aspektům jednotlivých témat). Oddíl – s kapitoly *K vývoji názoru na moderní umění u některých katolických teologů*; *Současný román a ontologie. Descartes a moderna v úvahách M. Kundery*; *Zrada vzdělanců a „public intellectual“*; *Básnický bydlí člověk* a tři kratší články *o malíři a kreslíři Radoslavu Kutrovi* – svědčí také o Flossově přirozené političnosti, zřeteli ke společenské realitě a praxi. – Dodejme, že jeho životopis zaznamenává i jedno senátorské čtyřlétí a že ve „svě“ Sázaově n. Sázaově v roce 1993 založil vzdělávací a ekologickou nadaci Prokopios, kde pořádá i Letní filosofické školy, a to právě v duchu „ideje tvůrčího významu soubytí a soužití“.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Článek-kapitolu *Zrada vzdělanců a „public intellectual“* (z roku 2002) Floss uvádí konstatováním: „Nejenom ke smutným, ale bohužel také značně neblahým, ne-li tragickým rysům naší současnosti patří neudča k politikům – představitelům vlády, poslancům, senátorům a vůbec „veřejným činitelům“. Zdravá kritičnost

<sup>1</sup> O titulu svého výboru Karel Floss píše, že je „svěráznou obměnou názvů dvou knih F. X. Šaldy, který svými medailony v souborech *Boje o zítřek* a *Duše a dílo* zásadně ovlivnil celé generace českého kulturního života a obecně české společnosti“ (s. 5).

Flossovo *Hledání* začíná oddílem **Tomismus a Metoděj Habáb**. V knize rozhovorů se Sylvou Fischerovou *Bůh vždycky zatřese stavbou* Karel Floss charakterizuje své setkání s Metodějem Habábem v roce 1941 jako osudové, vzpomínaje pak ještě na spolupráci s Habábovými „nezapomenutelnými Akademickými týdny“ (mj. na Svatém Kopečku). Metoděj Habáb byl teolog-tomista, a tak v tomto oddílu a vůbec celém sborníku je nejčastěji zmiňováno jméno *Tomáš Akvinský*. Ostatně o Tomášův filosofický odkaz dnešku jde v celém Flossově sborníku, jak to naznačuje i Flossův nesouhlas s katolickými „modernisty“, kteří doporučují v Akvinském vidět už jen významného teologa.

V kapitole *Tomáš Akvinský a kategorie času* Floss hájí pevné místo Akvinského v křesťanské filosofii proti filosofům a historikům filosofie, kteří Akvinského příklon k Aristotelově metafyzice hodnotí jako krok protivící se bytostné „dějinnosti“ křesťanské víry (Augustinus!) a tím i té novodobé filosofii, jež „čas“ a „dějinnost“ považuje za svůj přední problém. Metafyzik Floss s uspokojením přijímá tezi o dějinnosti křesťanství zřejmě i s názorem, že „otázka dějinnosti stejně jako její pojem vyrostla ze zkušenosti židovsko-křesťanských dějin spásy a zjevení a jejich impulzů“, nicméně mu Tomáš a tomismus stále zůstávají v křesťanské filosofii „nepostradatelní jako metodický nástroj pro synchronický průzkum jednotlivých oblastí skutečnosti“: „Diachronický Augustin nemůže být nikdy jednou provždy nahrazen synchronickým Tomášem, a synchronický Tomáš nemůže být jednou provždy nahrazen diachronickým Augustinem.“ Tomáš a tomismus mají v křesťan-

k „vrchnosti“ byla a je sice namístě, zvláště v demokracii, avšak je-li přehnaná, je právě nezdravá a zhoubná. [...] Všichni si přejí, aby jejich učitel, lékař, soudce či poslanec byl vzdělaný, neúplatný, statečný, čestný člověk, avšak sami si na takové ctnosti (zdatnosti, *areté*, *virtus*) nejen netroufají, ale vlastně nevěří v možnost jejich existence. [...] Tak Zijeme v bolestné schizofrenii velkých přání a malých ideálů, jsme malodušní, náš život se bez větších nadějí plouží šedivě ze dne na den“ (s. 388).

ským myšlení dostat „novou šanci“ – aniž by se přitom, zdůrazňuje Floss, v církvi tomismus stále bral (jak se to požadovalo do 2. vatikánského koncilu) za jediný filosofický a teologický systém, jenž je s to interpretovat diachronní křesťanskou víru (srov. 14). – Floss mluvívá o synchroničnosti a diachroničnosti v křesťanském myšlení se zmiňuje o jejich uplatňování v rámci strukturalismu. Má za to, že pro tomismus stejně jako strukturalismus platí „trefná formulace György Lukáče: Každá antidiagnostická, tj. opravdově pochopení pro dějiny postrádající filosofie, si na skutečnost natolik zvykne, že vytváří s přítomnosti ‚věčný‘ zákon či ‚věčnou‘ existenci.“

Metoděj Habáb je Flossovi „ztělesněním českého tomismu, novotomismu, scholastiky či novoscholastiky“. <sup>3</sup> Tím oceňuje jeho význam pro českou filosofii vůbec: souhlasí totiž s tezí některých historiků filosofie (např. E. Gilsona), že obnova tomismu na sklonku 19. století z iniciativy papeže Lva XIII. byla „kulturním činem prvního řádu“ i proto, že „zachraňovala člověka před pádem do heideggerovské propasti“. Podle Flosse Habáb českému tomismu prospěl rovněž tím, že mu jako „svrchovaný vzor“ zprostředkoval Jacquese Maritaina, „po léta z mezinárodního hlediska nejtypičtějšího francouzského filosofa“. – K Habábovým publikacím však poznamenává (srov. Jazyk jako překážka porozumění, s. 39–41), že v nich své nejdnou pozoruhodné myšlenky formuluje často neobratně a ne vždy jasně, což prý snižuje hodnotu řady článků ve *Filosofické revue* i jinak záslužného překladu Akvinského *Summary teologické*, vůbec prý nevalná jazyková úroveň novotomistů a novoscholastiků 20. století ztěžovala adekvátní rozpoznání a ocenění jejich myšlenkového obsahu. (Z dobově známých českých novoscholastiků se Floss vůbec nezmiňuje o hojně knižně i časopisecky publikujícím Josefu Kratochvilovi – snad pro Kratochvilův řeckně zdrženlivý vztah k tomistům píšícím do *Filosofické revue*.)

V poměrně rozsáhlé pasáži o Maritainovi (s. 21– 39) rekapituluje peripetie vývoje jeho

<sup>3</sup> Metoděj Habáb (1899–1984) patří k představitelům druhé generace českých novotomistů, sdružených kolem čtvrtletníku *Filosofická revue*.

filosofického myšlení, ukazuje, jak se vyrovnává s Bergsonovým „děním“, vztahem „intelligence“ a „intuice“, s pojmem substance a problematikou pojmového páru existence – esence (tu hojně odkazuje zejména na spis P. Nickla *Jacques Maritain: eine Einführung in Leben und Werk*, 1992.) V souvislosti s analýzou Bergsonova a Maritainova řešení vztahu rozumu a intuice se Floss rozepisuje také o Maritainově díle *Umění a Scholastika*. Jeho „epochálnost“ vidí v tom, že jím Maritain „osvobodil teologické a obecně křesťanské myšlení nové doby od řady tíživých a svazujících předsudků“, když skutečnost umění pojal jako samostatnou oblast s vlastní zákonitostí, cíli i hodnotou: Tím se měla uvolnit cesta k pojetí umělce jako bytosti, jež se svou tvořivostí stává obrazem Boha, a pojetí krásy samé jako jednoho z jmen, „jež se odvažujeme připisovat i Bohu“. <sup>4</sup> Při dalším výkladu o Maritainově pojetí „bytí“ (kdy opět dává slovo též několika předním historikům tomismu) Floss komentuje Nicklův názor, že se u Maritaina setkáváme s dvěma pojmy bytí: „ve smyslu *existentia* jako *positio extra nihil* (převzatém ze scholasticky zabarvené školské tradice) a bytí ve smyslu *esse* jako intenzivního aktu participace na Božím bytí (v duchu nauky Tomáše Akvinského)“, (s. 32): tím se pak stává – dodává Floss – „že se setkáváme s formulacemi, v nichž se *positio extra nihil* vykládá jako akt bytí, a tak se ne-tomášovská formulace směřuje s Tomášovým duchem. Maritain a Gilson pak mohou říkat, že tomistická filosofie je vlastně existenciální filosofie...“ (s. 32). – V souvislosti s Maritainem Floss píše také o Maritainově a Habáňově pojetí „modernismu“ a „postmodernismu“: Oba chtěli

<sup>4</sup> O Habáňově navázání na Maritainovu esteticko-metafyzickou iniciativu píše Floss také v pasáži *Význam umění v novém paradigmatu*, (s. 41–44). – O cestě tomistů od umění a krásna k „ontologické řeči o Bohu“ píše např. G. Morigio-Tagliabue v knize *Současná estetika* (Praha: Odeon 1985): „Krásno je vyzařováním formy, která je chápána zvláštním způsobem: forma nám neodhaluje plně esenci věcí, protože tato esence je skryta v jejich transcendentci; forma nás orientuje tedy k neprobádatelné hloubce tajemství: Definovat krásno velkolepostí formy znamená definovat ho zároveň skvělostí tajemství.“

[...] „jako něco bytostně retardujícího ‚uzávorkovat‘ tzv. novověk, modernu v širším smyslu, jako éru mezi velkým, klasickým středověkem (když už byl tak nazván) a prorocky vyhlášeným příchodem nového křesťanství, jehož filosofickou předehrou byla encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* o životadárném díle Tomáše Akvinského. ‚Zpět k Tomášovi‘ mělo také především znamenat ‚vpřed k nové gotice‘, k novému světu, který by se co nejrychleji vzdálil od úpadku, do něž evropský svět uvedli všichni ti nešťastní reformátoři od Luthera po Comta. [...] V tomto duchu napsal Maritain i své *Tři reformátory*, jimiž jsou Luther, Descartes a Rousseau; ve stejném duchu posuzoval všechny velké peripetie křesťanských dějin, včetně Velké francouzské revoluce“. (Ve spise *Antimoderne* Maritain jmenuje i další „slepé uličky“: Kanta, Hegela, Marxe.) Podle Maritaina vždy šlo o selhání křesťanství, o „tragickou náhražku Boží spravedlnosti“ (srov. s. 33).

V pojednání o *Habáňovi-metafyzikovi* Floss vychází z osmi článků, jimiž Habáň v letech 1931–1933 uváděl do tomistické metafyziky čtenáře *Filosofické revue*. (V roce 1929 se vrátil z dlouhých studií na římském Angeliku.) Floss se jimi probírá, zamýšlí se nad jejich přednostmi i nedostatky. Habáň zdůrazňoval, že tomistická metafyzika (a filosofie vůbec) je budována na realistickém řešení vztahu bytí a vědomí (což je, jak Floss dodává, charakteristické pro všechny aristotelsko-tomistické systémy), že je vědou intelektuální, v níž nejde o nějaké záhadné ponory do hlubin duše, kde se mělo dosahovat až k „jádro bytí“. Osnovné principy tomistické filosofie jsou formulovány „lapidárními“ výroky (prý zřetelnými a jasnými): *Ens est transcendens*, *Deus est actus purus* a *Ens dividitur per potentiam et actum*. V Habáňově a vůbec tomistické metafyzice termín (pojmem) „transcendens“ zahrnuje veškerou realitu, vše, co je jakýmkoli způsobem jsoucí (materiálně, myšlenkově, kulturně aj.). <sup>5</sup> Za cenný Habáňův postřeh Floss považuje, že „fyzicky pozorovaný ontologický řád je základem

<sup>5</sup> Připomeňme si, že u nás tomisté přesvědčovali materialisty všeho druhu, že nejsou filosofickými „realisty“, protože ze světa objektů reálných, jsoucích na subjektu poznání nezávislých, vyřadili objekty nemateriální, ideální, především nadpřirozené bytosti náboženské víry.

metafyzického pozorování“ (otázka ovšem je, jak se takové metafyzické pozorování uskutečňuje),<sup>6</sup>

K výkladu o Habáňově metafyzice Floss přiřadil ještě pasáž o „pomyslném pokračovateli Horstu Seidlovi“, rakouském (v Římě žijícím) filosofovi, historikovi, antropologovi a editorovi děl Aristotelových a Tomáše Akvinského. Považuje Seidla za jednoho z autorů, kteří přispívají k posílení pozic tomismu; je mu příkladem filosofa-realisty, jemuž se „pečlivě naslouchání původnímu aristotelismu a původnímu tomismu osvědčuje jako stále nejvhodnější cesta i při řešení neaktuálnějších filosofických otázek“; „nechce metafyziku přetěžovat nároky, které nemůže splnit, a tak se „odvažuje metafyziku metodologicky podřizovat teologii zjevení“ (s. 58). Spolu s R. Juračkou Floss přeložil Seidlovi knihu *Bytí a vědomí: gnoseologie a metafyzika v klasické a moderní tradici* (vydalo ji nakladatelství Vyšehrad v r. 2005). K stránkám o Seidlovi pak Floss připojil ještě ukázky z prací De Pettera, J. B. Lotze a E. Steinové (se svými polemickými poznámkami).

Přínosem k dějinám české filosofie jsou také další kapitoly „Habáňova“ oddílu: *Me-toděj Habáň a tomismus olomouckých dominikánů*, *Antonio Réginald – jeden ze vzorů M. Habáně a Emanuel Rádl a (český) tomismus*. Na aktivity *olomouckých dominikánů* Floss nahlíží optikou dalšího vývoje a současného stavu tomistického hnutí a uzavírá Habáňovým i svým přesvědčením „o prorocké moudrosti tomismu“. (Jak však na ni spoléhat, když ani postoje 2. vatikánského koncilu se „nechtěly smířit s vyznáním J. Maritaina, že renesancí byl v gotickém ráji spáchán nový dědičný hřích“?) *Antonio Réginald* (1605–1676) byl dominikánský královský profesor teologie na univerzitě v Toulouse, jenž jmenoval tři základní principy, jež Habáň považoval za nejlepší úvod do tomismu (Ens est transcendens,

Deus est actus purus a Absoluta specificantur a se, relativa ab alio).

V *Rádlovské kapitole* (s. 123–128) si Floss více než Rádlova hodnocení tomismu všimá toho, co Habáň o Rádlovi píše v recenzi dvou svazků jeho *Dějiny filosofie* (ve FR 1933 a 1934), v článku *Nepřesnosti v české filosofii* (FR 1938) a v náhledu na místo *Útěchy z filosofie* v celku jeho díla. Floss zde opakuje, co řekl na olomouckém semináři o českém tomismu, že totiž „Habáň po vydání *Útěchy* nemohl necítit hluboké zadostiučinění, poně-vadž mnohé Rádlovy retractationes vyznívaly jakoby poučené zásadními Habáňovými připomínkami z celých 30. let“. Floss tím myslí „místa, jež u Rábla počínají slovy ‚nepostihl jsem‘, ‚nevšiml jsem si‘, ‚později jsem pochopil‘, např. ‚pozdě, velmi pozdě jsem pochopil Aristotelovo učení a Galileiho““. A domnívá se, že v *Útěše z filosofie* nejde (jak si myslil L. Hejránek) o jakousi jemnou korekci Rádlových dějin filosofie, ale „svým způsobem o [Rádlu] konverzi, o životní zpověď a o touhu po nové světové situaci, v níž by ústřední roli hráli (jistě mimo jiné) i myslitelé jako byli Platon, Aristoteles a Tomáš Akvinský“ (s. 127).

Rozsah oddílu **Ekumenismus a Hans Küng** (s. 235–364) odpovídá Flossově důrazu na ideu „slučování slučitelného“: v ekumenismu jde o projev snahy o integraci, o překonání konfesijních (teoretických) i liturgických rozdílů mezi křesťany. „Od mládí mě provázel smutek nad duchovní dvojakostí českých dějin – chtěl jsem být integrální katolík, ale všechny směřodatné zjevy naší kultury jsem po Husovi nalézal jen na straně buď protestantské nebo laicistické.“ Tento povzdech „integrálního katolika“ ovšem neznamená, že by se Floss v českém katolickém prostředí nikdy nese-tkal s žádnými pozoruhodnými „zjevy“: Např. o svém setkání s osobnostmi „soustředěnými v 60. letech minulého století v Ekumenickém semináři v pražských Jirchářích říká, že pro něho bylo „osvobodivým zjevením“ (s. 236).

Oddíl obsahuje texty (z let 1964 až 2008): *Podmínky sjednocení, Zkušenosti s Katolickou tůbingenskou školou – České perspektivy*, *Hans Küng a filosofie, Küngův zápas o nové duchovní paradigma*, *Hans Küng a Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.*

<sup>6</sup> Habáňovi připisuje Floss také zásluhu, že sledoval novou tomistickou literaturu a uváděl ji do českého prostředí. Ve *Filosofické revui*, např. v článku *Nepřesnosti v české filosofii* (1938), se kriticky vyjadřoval o tom, jak o tomismu referují někteří čeští netomističtí filosofové.

V kapitole *Podmínky sjednocení* Floss (v roce 1964) uvádí a komentuje ohlasy světového tisku na události, v nichž také vidí projev snahy po sjednocování, naději na sblížení křesťanských vyznání, církví a náboženských společností. Např. z *Berliner Illustrierte* cituje výroky, že „s Janem XXIII. a Pavlem VI. začala nová éra v dějinách křesťanství“, nebo že (při návštěvě papeže Pavla) „Jerusalém zažil nejnadějnější hodinu novodobých křesťanských dějin“; hned nato avšak konstatuje, že „předpokladem nové éry, o níž všichni mluvíme a jejímž zlatým hřebem má být vytoužená jednotu všech křesťanů“, jsou „jisté tvůrčí kroky“ – Floss vítal zejména 2. vatikánský koncil – „ale že ty opět předpokládají (nemají-li být aktem neuvědomeným či povrchním) *hlubokou znalost vývoje a současného stavu partnerů, kteří mají vstoupit do jednoty* (potrhl JG). Taková znalost uvedená v soustavu je právě filosofie a teologie dějin“ (srov. s. 239). Odtud se pak dostává k údajně dalšímu předpokladu vize o sjednocování křesťanů: Chceme-li postihnout křesťanskou kulturu, samu její podstatu, „musíme vše vidět z hlediska vnitřního života Boží Trojice“. Co to metodicky znamená, Floss nalézá v učení Tomáše Akvinského: „Boží Trojice je jakousi tvří mezi mnohými trojicemi od ní odvozenými“, „mezi derivacemi Trojice ve stvoření“, trojici v naší duši (paměť, rozum, vůle), trojicemi ve všem, co je stvořeno: každá věc je dána způsobem, druhem a řádem (srov. s. 239). – Nicméně i s tímto návodem k poznávání a následnému konání stojí křesťané podle Flosse před těžkými problémy, k jejichž řešení by měli spojit své intelektuální síly.

Výraz „České perspektivy“ v podtitulu kapitoly *Zkušenosti s Katolickou tūbingenskou školou* (s. 264–271) ukazuje, že v ní Floss píše rovněž o vlivu katolické tūbingenské školy (staré i nové) na teologické myšlení v českých zemích.<sup>7</sup> Nově jej zaujala proto, že k jejím k tvůrčím představitelům patří teolog, filosof a sociální myslitel

7

Karel Floss nám tu sděluje, že katolická tūbingenská škola jej už jako studenta zaujala svými studiiemi k dějinám křesťanského dogmatu a církve, protože jako člen národa těžce nesl, že v něm „tak prude a často bezohledně mezi sebou zápasily katolické a protestantské síly“ (srov. s. 264).

Hans Kūng (\*1928). Floss tūbingenskou školu navštívil v roce 1969, ale s Kūngem se osobně setkal poprvé v září 1990 na konferenci v Lovani. Po letech jejich přátelského stýkání (nejčastěji ovšem písemného) mohl napsat, že „Hans Kūng přispěl k rozvoji mého nábožensko-kulturního duchovního obzoru takovou měrou, že jej musím počítat – ať se to někomu líbí či nelíbí – ke svým největším duchovním dobrodincům, že z jeho díla čerpal (v roce 1990 už dobré čtvrt století) významné podněty důležité pro řešení kardinálních osobních i společenských problémů“ (s. 264). (Fráze „ať se to někomu líbí, nebo ne“ odkazuje na Kūngovo osobité postavení v současné římskokatolické církvi.)

Karla Flosse oslovuje rozhodnost až zaptílost, s jakou tūbingenský teolog promýšlí možnost vypracovat „nový, pevnější a aktuální základ pro tak nutnou výstavbu nové autentické teologie“, např. se pokusil „nově aktualizovat původní iniciativu staré Katolické tūbingenské školy a veškerou sílu hegelovské dialektiky zapřáhnout do vozu katolické teologie (s. 269). Floss cituje Kūngovy „typicky provokující otázky“ z jeho spisu *Menschwerdung Gottes*: „Smíme se vzhledem k biblické živoucnosti Boha odvolávat jednoduše na Boží transcendenci ve smyslu Parmenida, Platona, Aristotela a Plotina? Neměla by vzít teologie vážněji v úvahu též jinou možnost myšlení, jež v evropských dějinách navazuje na Herakleita?“ (s. 269). – Čtenáře už v této kapitole zaujme i Flossův komentář k proměňujícímu se (původně srozumivému) vztahu neustále hledajícího Hanse Kūnga a dalšího tūbingenského teologa, teď už spíše „retardujícího“, Josepha Ratzingera; více se o tom Floss rozepisuje v kapitole *Hans Kūng a Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.* (s. 356–364).

V kapitole *Hans Kūng a filosofie* (s. 272 až 322) Floss dále (už sevřeněji) informuje (a někdy i hodnotí) o širí Kūngova díla, o jeho filosofickém profilu; k tomu Flossovi slouží i práce Schönherr-Manna *Miteinander leben lernen: die Philosophie und der Kampf der Kulturen* (München–Zürich 2008). V ní totiž její autor zařadil Kūnga do celkového panoramatu moderní evropské spekulace (srov. s. 320).

Když Floss píše o *Problémech s klasickou metafyzikou*, uvádí i své důvody „proč sledo-

vat Kūngovy filosofické názory“. Zaznívají tu ale i kritická slova: Floss nemůže bez výhrady přejít zejména Kūngův postoj k Augustinově nauce o svaté Trojici – Kūng jí má za „původní biblické zvěsti nebezpečně odcizenou spekulaci“. A podobně se nemůže vyhnout srovnání svého a Kūngova přístupu k metafyzice Tomáše Akvinského: vždyť zdůrazňoval, že novodobá filosofie vděčí Tomáši Akvinskému a pak i jeho stoupencům, že se na ni nevztahují Kierkegaardova slova o zapominání filosofie na „bytí“. Flossových výhrad vůči Kūngovi je v knize roztroušeno více,<sup>8</sup> ale stále v ní Kūng vystupuje v roli iniciátora, jehož mínění o možných změnách (úpravách) v učení a postojích katolické církve by nemělo být přehlíženo.

Oddíl o „avantgardním teologovi“ Hansi Kūngovi završuje kapitola *Kūngův zápas o nové duchovní paradigma* (s. 323–355), a to po stránce životopisné i badatelské.<sup>9</sup> V něm si Floss své další představování Kūnga rozvrhl do tří částí: Pro spíše životopisnou zvolil titul *Pět jednání jednoho dramatu*, protože vylíčení Kūngova života je tu rozděleno do pěti desetiletí („rozvojových pásem“), od padesátých

do devadesátých let. Je podáno s obvyklou flossovskou šíří záběrů, a tak se nám tu nabízejí i četné sondy do života Kūngovy církve. Titulek *Teologie, filosofie, věda* přísluší dalším Flossovým výkladům o těchto oblastech Kūngova odborného zájmu. Opakuje se tu leccos z toho, co jsme mohli zaznamenat už v kapitolách předcházejících, ale s evidentní snahou o podání ucelené a přehledné. Nově se zvýrazňuje Kūngovo pojetí – řekněme – přístupových cest a nosných konstrukcí jeho myšlenkových soustav. Sem patří především jeho pět tezí pro práci v teologii (např. podle druhé „také v teologii dochází k hloubkové proměně určitých dosud platných předpokladů a nakonec k prosazení nového interpretačního modelu či paradigmatu“) a dalších pět „návazných tezí“, jež „mají ozřejmit nepřehlédnutelné rozdíly mezi proměnami paradigmatu v přírodních vědách a v teologii“ (s. 344–345). V podstatě jde o to, aby si teologie, jako obor orientovaný také na minulost, zachovala „zcela specifický vztah“ k počátku (pra-počátku a pra-svědectví), „jak se vyjevuje v dějinách Izraele a Ježíše Krista“ a k „pradokumentům“: *Starý zákon* a *Nový zákon* „představují pro křesťanskou teologii nejen dějinný počátek křesťanské víry, ale i zpětný úběžník“ (s. 345).

Kapitolu *Kūngův zápas o nové duchovní paradigma* uzavírá pojednání o *Světovém étosu, ekonomii a politice* (s. 349–355), věnované myšlence světového étosu a jejímu vývoji po vydání programové publikace *Projekt Weltethos* z roku 1990. Flossův výčet dalších publikací a různých vyjádření k tomuto programu ovšem směřuje ke Kūngově „směrodatné“ knize *Weltethos für Weltwirtschaft und Weltpolitik* z roku 1997. Protože v českém v překladu Karla Flosse a Břetislava Horyny je k dispozici důležitá Kūngova práce *Světový étos – projekt* (Zlín 1992), zůstává tu Floss u vytčení hlavních zásad Kūngovy hospodářské etiky (s. 352). Spolu s Flossem tu však upozorníme na Kūngovu radikální kritiku (byť prý pro mnohé stále málo revoluční) hlasatelů „čistého kapitalismu“, jakým je např. M. Friedman, a na následující Flossův rodkmen „cynického pojetí ekonomie a politiky“. Zdá se, že na Flosse samotného pasuje Kūngovo sebevymezení jako „hledáče dobře vyváženého postoje mezi ubíjejícím realismem a snilkov-

<sup>8</sup> Např. podle Flosse „Kūng ve snaze vyhovět mentalitě moderního člověka zapomíná, že gnostická nákaza je všudypřítomná a že křesťanství připisuje vlastnosti a postoje zásadně odporující jeho antignostické podstatě“ (citováno z podkapitoly *Neodbytná gnose*, s. 316). Další subkapitoly mají názvy *Zápas o Hegela, Hry a hrátky s modernou a postmodernou* (s částmi *Mimořádné podnětný komentátor* – o knize Schönherr-Mannově, *Ošidný pragmatismus* – o všudypřítomné pragmatistické filosofii v kūngovském světoetickém projektu, *Všudypřítomná H. Arendtová* – k jejímu mínění, že Ježíš nemohl být Bohem, poněvadž s Bohem nemůže být žádná diskuse, Floss poznamenává: „Je opravdu těžké představit si rozhovor s Bohem, ne už tak s Bohočlověkem“ (srov. s. 306–320).

<sup>9</sup> Článek byl psán pro sborník *Hans Kūng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch*, Hrsg. H. Häring – K. J. Keschel, München – Zürich 1993.

ským idealismem“ s jeho výzvami k nastoupení „cesty odpovědnosti“ (s. 351).

Oddíl **Trichotomie, triády a J. A. Komenský** (s. 129–184) je v knize zařazen jako druhý, ale tu se o něm zmiňujeme až na čtvrtém místě. Stejně jako oddíl o J. L. Fischerovi jej můžeme brát jako speciální doplněk k Flossovým výkladům o (novo)tomistické filosofii a o nadějích s ní spojovaných. Jeho začlenění do knihy ovšem odpovídá pozornosti, kterou Floss triádám a trichotomiím v ní věnuje, a noetickému významu, který jim připisuje.

V tomto oddíle Floss téma triád představuje v různých souvislostech, jak to napovídají názvy kapitol: *Triády v myšlení a tvorbě, Heuristická hodnota trichotomií, Vztah Východu a Západu ve světle triadistiky, Trinutární Komenský, Leibniz, a osvícenství, Rehabilitace triadistiky*. Probírá téma triád a triadického myšlení z různých stran, nicméně jeho celkový přístup k problémům s nimi spojeným ukazuje, že v podstatě zase jde o záležitost spjatou s křesťanskou triádou všech triád – svatou Trojicí, s její rehabilitací v teologii a filosofii katolické, tomistické a vůbec křesťanské, aby jim zůstala významově základním věroučným dogmatem. Karel Floss cituje Tomáše Akvinského, jeho tezi, že trojičné dogma je „*proprium et singulare dogma fidei catholicae*“. Trojičné dogma („trinitarství“) mělo a má – jak to konkrétně dokládá – mezi křesťanskými teology i řadu odpůrců, a tak se zamýšlí nad tím, zda by k jeho podpoře nemohlo přispět hlubší studium trojičného (trinitárního) myšlení, jež se (nejen podle Flosse) uplatňuje v různých vědních oborech jako heuristická metoda, často spolu s trinitární ontologií. J. A. Komenský je tu připomínán jako myslitel „aktuální i se svou triadistikou či právě pro ni“; Karel Floss a jeho bratr Pavel o Komenském a jeho díle napsali řadu studií, jimiž významně obohatili českou komeniologii. Karel Floss ovšem upozorňuje, že jeho pokusy o rehabilitaci triadistiky nemají podpořit nekritický přístup k nim (s. 184).

U Komenského se triády uplatňují spolu s jeho synkretickou metodou poznávání, s ideou analogie bytí. Obecně vzato, lze pochybovat o tom, že různé konstruované trojiny, triády atp. jsou výrazem apriorního předznamenání (např. svatou Trojicí iniciovaného) na-

šeho (lidského) myšlenkového či jazykového tíhnutí k triadčnosti a k trichotomiím, nebo odrazem obecného přirozeného trojičného řádu skutečnostního (zdá se, že „nejpřirozeněji“ se triády vyskytují v estetickém citění a souzení). Když už je však máme, pak mohou vyjádřit náš (pravdivý či nepravdivý) soud o vztazích mezi objekty (jakéhokoliv modu bytí), nebo jejich složkami (např. pověstná triáda teze – antiteze – syntéza zachycuje nejčastější průběh procesu poznání). – Prvním předpokladem víry v trojiční dogma je sama víra v Boha, v jeho jsoucnost. Při pohledu „zvenčí“ lze předpokládat, že církev trojiční dogma stále urputně brání (i když se v *Pismu* samém výraz Trojice nevyskytuje) nejen z ohledu na tradici, ale i proto, že Ježíš Kristus jako Syn Boží, podobně jako Duch svatý, může být „silným“ argumentem pro jedinečnost římskokatolické církve a jejího učení. Hegel, na něhož Karel Floss často ve své knize odkazuje, k této věci napsal i toto: „Svérázným rysem křesťanského náboženství je, že osoba Krista, jeho učení, že je synem božím, náleží k samé podstatě boha. Pokud by byl Kristus pro křesťany pouze učitelem, jako Pythagoras, Sokrates nebo Kolumbus, nešlo by tu o obecný božský obsah, o zjevení, o poučení o povaze boha a jen o té chceme být poučeni“ (*Dějiny filosofie* I, 1961, s. 93). Ocitovali jsme (v poznámce 8), co Karel Floss odpověděl na mínění H. Arendtové, že Ježíš nemohl být Bohem, protože s Bohem se nedá diskutovat.

Oddíl **Pragmatismus, skladebná filosofie a J. L. Fischer** (s. 185–233) je v *Hledání duše zítřka* zvláštní tím, že se v jeho kapitolách *Nepostradatelný myslitel a vychovatel, Fischerova hierarchie hodnot, J. L. Fischer a přítomnost filosofie* nejedná o myslitele, jehož bychom mohli zařadit do společenství křesťanských filosofů, natož pak k tomistům. Nicméně Floss má silné důvody, aby do své knihy tři stati o svém olomouckém učiteli, profesoru filosofie a sociologie zařadil (Fischer vedl jeho disertační práci.) V 1. kapitole Floss píše o svých zkušenostech z osobního stykání s J. L. Fischerem, o jeho působení pedagogickým, kulturním a politickým; mluvě o jeho nepostradatelnosti myslí především na jeho filosofické práce – a také na to, jak se u něj učil myslet a hodnotit nejen eticky, ale i poli-

tický. Objevně v ní ličí i Fischerovu „svéráznou cestu od pragmatismu k pragmaticismu“ (rozlišení těchto termínů přebírá od Ch. S. Peirce, když srovnává Peirceho a Fischerovy předválečné posuny v pojetí pragmatismu).<sup>10</sup> Fischera-filosofa představuje v 2. kapitole, v části „Strukturalismus, skladebná filosofie, postmoderna“ (s. 195–205), výkladem Fischerova řadu let propracovávaného systému skladebné (strukturalistické) filosofie, jejíž nedílnou součástí je i jeho *Krise demokracie*. „Že se stanou ústředními pilíři Fischerovy stavby pojmy jako funkce, struktura, celek, vazba, pořadí, řád, bylo jasné již od sklonku dvacátých let. Avšak šlo právě spíše o tušení než o kritické rozpracování těchto pojmů v rozsahu celé skutečnosti – a jediné ona Fischera celoživotně přitahovala“ (s. 197). Podle Flosse jedním z velkých zisků Fischerovy skladebné filosofie, její axiologie s hierarchií hodnot, je poznatek, že „prvky nové syntézy, oné duše zítřka, nesmíme hledat jen tam, kde se filiace nabízejí hned na první pohled, nýbrž také v oblastech, jež se našemu zraku vyjeví jen při cestě na hlubinu“ (s. 185). V subkapitole „J. L. Fischer a futurologie“ Floss uadí, čím Fischer zůstává aktuální i pro naši současnost. U Fischera také „objevil výrazné rysy triadismu“. Cituje např. jeho „jáchymovský triadické schéma svérázné periodizace dějin: Po teocentrickém světě středověkém a titánské éře novověku hledáme průchod do doby řádu skladebného, jejímž mýtem bude tvorba a věčnosti dílo“. (Triády bylo dosaženo tím, že periodizace začala středověkem.) – Když se Floss zmiňuje o knižním bestselleru F. Capry *The Turning Point*, vydaném r. 1982, deset let po Fischerově smrti, neváhá napsat, že „hlavní maximy Caprova systému: lidstvo může přežít jen prosazením nového myšlení, v němž nabude vrch kvalita nad kvantitou, v němž lineární systémy budou vystřídány přístupy komplexními“, to jsou všechno jen variace na témata dávno nadhozená J. L. Fischerem“ (s. 203).<sup>11</sup>

Hlavní předností Flossovy knihy je, že nám podrobně líčí, jak „duši pro dnešek i zítřek“ hledali a hledají křesťanští filosofové a teologové hlásící se k tomismu. Zejména v oddílech „Tomismus a Metoděj Habán“ a „Ekumenismus a Hans Küng“ ukazuje, s jakými teoretickými-věroučnými problémy se přitom (v minulosti i dnes) setkávají. Floss souhlasí s Küngem, že původní impulzy k znovusjednocování křesťanů přerůstají do stále se rozšiřujících okruhů, jimiž jsou církve, křesťanství a lidstvo, a spolu s tím i s nadějí pro svět vyjadřovanou koncepcí světového étosu. Pozornost, kterou Floss v knize věnuje dílu J. L. Fischera, svědčí o jeho přesvědčení, že při hledání cest k této ušlechtilým cílům se nemůže zříkat spolupráce s mysliteli filosofy a teologicky jinak orientovanými. Ve světě přece žijí vyznavači různých náboženství a filosofických směrů; ani filosofičtí materialisté se nezřekají povinnosti hledat duši-ideje zítřka.

Jiří Gabriel

<sup>10</sup> Historika české filosofie tu zaujmou také Flossovy výhrady k publikaci Karla Čapka *Pragmatismus čili Filosofie praktického života* (1918).

<sup>11</sup> Bibliografie Karla Flosse v *Hledání duše zítřka* (s. 432–444) dokládá, že Flossovy

studie v oddíle o Fischerovi představují jen malou část toho, čím po léta přispíval ke studiu i propagaci Fischerova filosofického odkazu.