

# K rekonstrukci teologie po konci postmoderny

---

Jaroslav Vokoun

Ve své dřívější práci *K rekonstrukci teologie po konci novověku: Postkritický přístup*<sup>1</sup> jsme se pokusili nastínit varianty možných reakcí teologie na novou situaci, která byla obvykle označována jako postmoderna, a navrhli jsme jako vhodný výběr z těchto variant tu, která nezavrhuje modernu, ale pokouší se o syntetizaci novověkého přínosu s předchozí starověkou a středověkou tradicí. Tuto volbu považujeme stále za vhodnou a její vhodnost jsme se následně pokusili doložit na postkritickém proudu biblické hermeneutiky, kde je zejména v angloamerickém prostředí tento program postupně realizován.<sup>2</sup> Zatímco tedy pro tuto speciální otázku jsme mohli poskytnout analýzu jdoucí až do současnosti, celková analýza postmoderní problematiky ve zmíněné práci odráží jednak tehdejší stav věcí, jednak i jeho tehdejší reflexi.

Dřívější analýzy považujeme stále za platné, nicméně z hlediska dnešního posunu stavu věcí i dnešní reflexe tehdejšího stavu je nutné připojit k dřívějšímu výzkumu text, který zde předkládáme. Důvody jsou ve stručnosti následující: Ve zmíněné práci jsme se zaměřili především na novost postmoderny (i když nikoli výlučně, např. jsme ukázali, že období kritická k moderně a obracející se k předmoderním zdrojům modernu průběžně doprovázela přinejmenším od počátku 19. století) a nevěnovali jsme dostatečnou pozornost tomu, co se v postmoderně vrací a co je tedy určitou konstantou evropské kulturní tradice, totiž postmoderně jako aktuálnímu projevu skepticismu, příznačnému již např. pro konec novověku, ale i průběžně provázejícímu evropské myšlení od starověku. Dále jsme ve zmíněné práci ponechali stranou ideologii radikálního konstruktivismu, pro teologa opírajícího se o filosofii záležitost mělkou, nicméně zpopularizovanou některými společenskými disciplínami a zbulvarizovanou mediálně, a tedy fakticky velmi silně ovlivňující naše současníky, včetně studentů teologie. Z toho hlediska nestačí nad tímto

---

<sup>1</sup> České Budějovice: Jihočeská univerzita, 2007.

<sup>2</sup> Srov. Jaroslav Vokoun, *Číst Bibli zase jako Bibli: úvod do teologické interpretace Písma*, Praha: Česká biblická společnost, 2011.

fenomémem mávnout povýšeně rukou, což by bylo filosoficky do značné míry ospravedlnitelné, ale je třeba se – v duchu toho, co se označovalo jako katolický přístup – zabývat jeho pravdivým jádrem a akceptovat je do teologie jakožto předpoklad zodpovědného odmítnutí této ideologie. A konečně třetím závažným důvodem, měnícím dle našeho názoru perspektivně celou situaci, je i nástup nových realistů – čímž se i v analýze situace dostáváme do současnosti. Na rozdíl od textu o biblické hermeneutice, kde popsany vývoj přináší bezprostřední výsledky, je ovšem v případě nového realismu příliš brzy na to, abychom mohli hodnotit jeho význam; opačně lze ovšem formulovat, že by zanedlouho mohlo být příliš pozdě, kdyby teologie tento jev nezaregistrovala a nezužitovala, a sice nejen na svých teoretických výsostech, ale také v dialogu s našimi současníky a speciálně v rozhovoru s dnešními studenty teologie.

Lepšímu porozumění následujícímu textu může posloužit informace o jeho genezi: Text nevznikl navázáním na někdejší autorův výzkum fenoménu postmodernismu a jeho teologické recepce, ale v rámci práce na dynamické teorii tradice se autor zabýval a dále zabývá možnostmi využití Luhmannovy teorie sociálních systémů, jejíž zdroje jsou do značné míry shodné se zdroji radikálního konstruktivismu. Luhmann ovšem zdůrazňuje, že radikálním konstruktivistou není, ale že užívá konstruktivismu pouze operativně, jako nástroje tvorby sociologické teorie. Protože se tento Luhmannův přístup ukázal pro teorii tradice jako přínosný, zabýval se autor konstruktivismem a jeho možným využitím v teologii obecněji. Tuto speciální perspektivu zde zdůrazňujeme také pro čtenáře s radikálním konstruktivismem a jeho tezemi obeznámeného, a tedy pravděpodobně k jeho recepci v teologii negativně naladěného: Z důvodu autorova speciálního pole bádání zde vyznívá analýza pozitivněji, než by zřejmě vyzněla při obecném posuzování. Pokusíme se však ukázat, že to není projevem přístupu nekritického, ale právě – postkritického.

## 1. PARTNEŘI V DIALOGU O KONSTRUKTIVISMU

Zůstaňme ještě v rozhovoru s negativně naladěným čtenářem, zmíněným na konci předchozího odstavce. Jeho replika by mohla mít podobu: Zkoušel jsem číst základní texty radikálního konstruktivismu, a byl jsem zklamán: Hlavní představitelé jsou, respektive byli špičkovými od-

borníky ve svých disciplínách (Heinz von Foerster v IT a Ernst von Glasersfeld v neurobiologii), ale jejich výklady konstruktivismu by filosoficky neobstály ani jako seminární práce. Vedle nich hájí konstruktivismus obvykle psychoterapeuti, jejichž psychoterapie spočívá v náhradě jedné fikce jinou, pro pacienta či jeho okolí méně obtížnou – a také náboženství je pro ně eventuálně terapeuticky použitelnou užitečnou fikcí. Dále se mezi obhájci konstruktivismu setkáme s literárními kritiky, kteří ovšem spíše radikálně teoretizují o teorii kritiky, než by předvedli užitečnost svého přístupu. A pak jsou tu ti, kdo o radikálním konstruktivismu ne-teoretizují, ale využívají jej způsobem, který z hlediska klasické vědy neobstojí a ani nechce obstát, protože se cítí jako lepší věda, povznesená nad objektivismus, přičemž je spíše ideologií než vědou; konstruktivismus se uplatnil zejména v humanitních vědách (jako mor, řekl by asi a v tomto hodnocení by se s ním autor tohoto textu v řadě konkrétních příkladů shodl) typu *gender studies*, *postcolonial studies* či rozličných *cultural studies*. A také u části teologů, kteří se jimi nechali ovlivnit. Jedinou skutečnou, to jest přírodní, vědou, kterou by náš kritik asi jako takovou uznal, by byla již zmíněná neurobiologie, dosti přesvědčivě dokládající, že naše poznání jsou jen halucinace nervových buněk. Jelikož je náš předpokládaný odpůrce ovšem dobře filosoficky připraven, neuniklo by mu, že pokud je naše poznání jen halucinací nervových buněk, je takovou halucinací i tento poznatek, ba i sám neurobiolog je takovou halucinací, čili argumentace vyvrací sama sebe. A k tomu by mohl dodat, že tak tomu je u většiny tvrzení, která v postmoderně zaznívají a jsou opakována zástupy, nicméně je nelze vůbec převést na formu výroku, o němž by bylo možné rozumně diskutovat („Pravda je relativní, mám absolutní pravdu, když vám to říkám“, „Je třeba tolerovat každý názor, ale nesouhlas s mým názorem nelze tolerovat“, „Chci, abyste měli všichni stejný názor jako já, totiž, že pluralita názorů je dobrá věc“ atd. slyšíme a čteme denně, třebaže nikoli takto otevřeně formulováno). Případně by mohl náš odpůrce zmínit i Rortyho argumentaci ve sporu mezi Bellarminem a Galileem a jiné podobné, logicky chybné argumentace.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Srov. k tomu Ernst von GLASERSFELD, „Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität,“ in Heinz von FOERSTER et al., *Einführung in den Konstruktivismus*, München: Piper, 2012 (13. vydání), s. 15n, a Paul BOGHOSSIAN, *Angst vor Wahrheit: Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2013, s. 108nn.

A přizvěme k našemu dialogu ještě partnera, který by podporoval náš názor na užitečnost recepce konstruktivismu v teologii, o jehož podporu bychom ovšem nestáli: Takový podporovatel by mohl argumentovat, jak je vlastně dobré, že konstruktivismus relativizoval rozdíl mezi přírodními a humanitními vědami, zpochybnil scientismus, a v důsledku postavil stvoření světa v šesti dnech na stejnou úroveň s vědeckými hypotézami (a ovšem i s blábolením šílence, což by už asi nedodal).

A ještě by do rozhovoru mohl vstoupit teolog, jehož argumentaci bychom považovali za slibnou, ačkoli ji zde sami nechceme rozvíjet: Především by mohl poukázat na kladnou roli skepse v teologii a životě víry, neboť vzdor všemu mluvení o negativní teologii v praxi neradi připouštíme limity svého poznání. (Nikoli bezdůvodně a nikoli relativisticky lze mít podezření, že nejen v teologii, ale i v dogmatice říkáme více, než jsme oprávněni tvrdit – a že tím působíme i zbytečné a věcně neřešitelné konflikty – viz v luterské tradici např. Melancthonova výtku Lutherovi, že jeho – a autorem tohoto textu sdílené – učení o Kristově přítomnosti ve svatě večeři jde za hranice toho, co lze na základě církevních otců považovat za konsensus obecně vyžadovatelný ode všech, s nimiž sdílíme jednotu víry.) Mohl by poukázat na potřebu vzít vážně konstruktivistickou argumentaci při posuzování charakteru naší teologické práce: Neboť na rozdíl od Božího sebesdělení ve Zjevení a daru víry je naše teologie skutečně konstrukcí nad Zjevením a vírou, konstrukcí sice nikoli libovolnou, ale zaměnitelnou a v dějinách průběžně zaměřovanou; mohl by poukázat i na to, že situace teologa ve vztahu ke Zjevení a víře je analogická k tomu, co konstruktivista (neoprávněně) říká o vztahu svého poznání ke světu, to jest, že své poznání a mluvení musíme koncipovat s vědomím principiální nedosažitelnosti reality, o níž mluvíme; mohl by také oprávněně poukázat na to, že pragmatické zaměření konstruktivismu k „viabilitě“ výroků, tedy k jejich funkci orientovat naše jednání, by teologii nemělo chybět. S opatrností naznačujeme ještě jednu pozici: Mohl by také docela oprávněně dospět k závěru, že konstruktivismem dokládáný krach objektivismu je založen na nemožnosti naplnit požadavek objektivní vědy definované na počátku novověku jako „videre ut Deus videt“ a že by z tohoto hlediska bylo možné nikoli rezignovat na objektivistickou vědu, ale učinit tématem (nikoli předmětem „odhalení“ a dekonstrukce) její skryté teologické předpoklady atd.

A patrně by se k našemu rozhovoru připojil i čtenář, kterého by příliš nezajímaly souvislosti, o nichž zde bude řeč, ale který by měl naději, že

jej upozorníme na metodu, použitelnou v jeho práci. Čtenáře takto pragmaticky založeného lze odkázat na úvod do konstruktivismu od Fritze B. Simona,<sup>4</sup> v níž najde stručně vyloženo téměř všechno, co je v konstruktivistické teorii operativní, s čím např. Luhmann pracuje a co se osvědčuje i autorovi tohoto článku; jediná podstatná věc, která tam není a být by zřejmě měla, je dimenze navazující na sociologii poznání a teorie sociální konstrukce reality, v Luhmannově případě na práce o vztahu struktury a sémantiky.<sup>5</sup>

## 2. K SEBEPREZENTACÍM KONSTRUKTIVISMU

Negativně naladěný partner našeho dialogu o konstruktivismu by mohl dodat ještě jeden bod: Pro práce zmíněných velikánů (H. von Foerster, E. von Glasersfeld, a dále Paul Watzlawick)<sup>6</sup> je charakteristický i postmoderní posun k rétorice a beletrizaci vědy. V tomto bodě by měl pravdu, nicméně se v této části chceme pokusit najít v onom množství slov ta, které by měl teolog uslyšet.

Prvním tématem je sebezazení představitelů konstruktivismu do tradice evropské skepse a antirealismu. E. von Glasersfeld „konstruuje“ rodokmen skeptické tradice z před Sokratových zlomků, dovolává se Démokrita, Xenofana, Alkmaíóna a Hérakleita a jejich výroků o limitech lidského poznání skutečnosti, vlastním svědkem je mu ovšem až

<sup>4</sup> Fritz B. SIMON, *Einführung in Systemtheorie und Konstruktivismus*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2013 (6. vydání).

<sup>5</sup> Srov. zejména Niklas LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, sv. I–IV, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980–1995, a též, *Ideenevolution, Beiträge zur Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008.

<sup>6</sup> Paul WATZLAWICK (ed.), *Die erfundene Wirklichkeit: Beiträge zum Konstruktivismus*, München: Piper, 2013<sup>7</sup>; Heinz von Foerster et al., *Einführung in den Konstruktivismus*; Heinz von Foerster – Ernst von Glasersfeld, *Wie wir uns erfinden*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2010; Heinz von Foerster – Monika Bröcker, *Teil der Welt: Fraktale einer Ethik*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2014<sup>8</sup>; Heinz von Foerster, *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners: Gespräche für Skeptiker*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2013. Většina autorů ovšem čerpá inspiraci i příklady ze zřejmě společensky nejvlivnější prezentace konstruktivismu, v níž se paradoxně konstruktivismus prakticky vůbec nezmiňuje, tj. Humberto Maturana – Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*, Frankfurt am Main: Fischer, 2012<sup>9</sup>, španělský originál z r. 1984.

pyrrhonská škola a Sextus Empiricus.<sup>7</sup> Poté v témže textu činí skok až k Descartovi, v němž vidí filosofa, který vzdor svému zápasu s novými pyrrhonisty fakticky přispěl ke skepticismu, když se spokojil se zbožnou argumentací, že Bůh přece nemůže být tak zlovolný, že by dal člověku klamné smysly. Po zpochybnění smyslů v 17. století navázal Berkeley zpochybněním objektivní skutečnosti a brzy na to Hume zpochybněním kauzality – tím vlastně formulovali hlavní teze dnešního konstruktivismu. Třebaže už tím byl obraz světa dostatečně otřesen, jeho bourání pokračovalo dál:

A konečně Kant takřkajíc v zárodku zničil možnost pravdivého poznání skutečnosti, když odsunul čas a prostor jako formy názoru prožívajícího do oblasti subjektivně fenomenálního, a tím učinil nemožnou jakoukoli představu a jakékoli představení nefalšované ontické skutečnosti.<sup>8</sup>

Jinde<sup>9</sup> se dovolává Putnamova výroku, že od presokratiků po Kanta neexistoval filosof, který by ve svých elementárních principech nebyl metafyzický realista. Kantova role je tedy zjevně klíčová, jakož i zápas se skepsí na počátku novověku a v jeho průběhu. Prvním konstruktivistou je však Glasersfeldovi až Giambattista Vico (18. stol.) a bezprostředním předchůdcem psycholog Jean Piaget. Lze jen konstatovat, že i toto sebevymezení zapadá do rámce výkladu postmoderny jako radikalizované moderny, a speciálně radikalizace problémů novověké epistemologie. Radikální konstruktivismus radikalizuje i kritiku ontologie. Zde právě ovšem otevírá možnost pro akceptování konstruktivismu, když totiž vezmeme vážně jeho nárok, že chce být teorií vědění, a nikoli teorií bytí (třebaže tento nárok neustále kompromituje svými výroky o bytí, resp. faktickým zaměňováním epistemologie a ontologie): Konstruktivismus je teologicky použitelný, když se ptáme (jeho vlastní otázkou) „Jak?“, a nepoužitelný, pokud se ptáme „Co?“. Jinými slovy, je použitelný tam, kde zkoumáme fungování určitého systému, a nepoužitelný tam, kde se ptáme po ontologické podstatě systému – takže je současně použitelný a nepoužitelný např. v ekklesiologii, pokud dbáme rozlišení otázek „Jak?“ a „Co?“.

---

<sup>7</sup> Srov. Foerster, *Einführung*, s. 9nn.

<sup>8</sup> Srov. Foerster, *Einführung*, s. 11.

<sup>9</sup> Srov. Watzlawick, *Die erfundene*, s. 18.

Skeptická tradice, již se konstruktivismus dovolává, však klade či znovuklade teologii některé otázky: Jak je tomu s možnostmi lidského rozumu a lidského poznání obecně? Na jedné straně se spolu s tomistickou tradicí snažíme vidět tyto možnosti optimisticky, na druhé straně – např. v Lutherově tradici – si lze klást otázku, nakolik je tento podnik hodný námahy, když nás sám ateista přesvědčuje, že bez Boha nic objektivně poznat nemůže, ani v otázce reality, ani v otázce etiky. Na tuto otázku není zřejmě jednoznačná odpověď, ale měli bychom ji vnímat. Se zpochybněním objektivní reality souvisí i zvláštní postoj konstruktivistů k přírodním vědám: Na jedné straně jsou jejich texty charakteristické odmítáním scientismu, na druhé straně z nich vyzařuje arogance pohrdající „naivním“ poznáním lidského rozumu, jehož schopnosti jsou zpochybňovány hromaděním příkladů selhání smyslového poznání a chybných interpretací, takže se nakonec zdá, jako by konstruktivisté nabízeli rozšíření speciálního přírodovědeckého poznání světa na celek poznávání – antiintuitivní pojetí jako jedinou alternativu, kterou lze brát vážně – a činí tak právě to, co je jinak terčem postmodernistické kritiky.

S navázáním na skeptickou tradici souvisí i důraz na paradox, typický pro konstruktivistickou argumentaci. Tento důraz se sice hlavně projevuje vytvářením paradoxních formulací v textech i názvech textů, nicméně podle našeho názoru je právě zde něco, co by teologie měla vzít vážně: Jednostranné zaměření na aristotelskou („dvouhodnotovou“) logiku zakrylo naši vlastní patristickou (a ještě i Lutherovu) tradici, k níž paradoxon nepochybně patří (a sice jako nezrušitelné jakoukoli logikou, včetně dialektiky). Za mnohými teologickými a dogmatickými spory se dosti pravděpodobně skrývá pokus o zrušení paradoxu a přiřčení pravdivostní hodnoty jen jedné jeho složce, což samozřejmě vyvolává přiřknutí opačné pravdivostní hodnoty jen složce druhé. Pokud odmítneme paradox, zbude v takových případech buď dogmatismus, nebo relativismus, vždycky však utrpí pravda. A utrpí i dynamika křesťanství a teologie, protože paradox zřejmě představuje jeden z jejích dynamizujících faktorů.

Explicitní vymezení radikálního konstruktivismu vůči postmoderně najdeme v základních textech konstruktivismu jen zřídka. Jednu z mála výjimek představuje konstruktivistický literární teoretik Siegfried J. Schmidt, který je sám výjimkou mezi konstruktivisty také jakožto habilitovaný filosof (a jeho následný odborný a názorový vývoj je pro naše téma příznačný, viz dále). Jakožto humanitní vědec vidí Schmidt

konstruktivismus z opačného břehu než von Glasersfeld a von Foerster. Konstruktivismus podle Schmidta umožňuje překonat dogma německé filosofie vědy o principiální rozdílnosti přírodovědy a tzv. Geisteswissenschaft, dogma, které v praxi vedlo k tomu, že se humanitní vědy opevnily ve svém revíru vůči přírodovědě a staly se do značné míry obětí rozličných ideologizací. Schmidt vidí toto rozdělení jako důsledek novověkého dualismu (skutečnost versus fikce, objekt vs. subjekt, individuum vs. společnost aj.). Zhroucení karteziánsko-newtonovského obrazu světa většinou humanitní vědci zaregistrovali, ale nedokázali z něj vyvodit pozitivní závěr, tj. že jde o plodnou transformaci a že by jejich krize měla být podnětem i pro přezkoumání pozitivistického dědictví v humanitních vědách.

Místo toho se šíří – speciálně v literární vědě – už po léta masivní nový iracionalismus, který pod jménem dekonstruktivismus namíchal konglomerát z Nietzscheho, Freuda, Heideggera, Gadamera, Lacana a Derridy a který má převést literární vědu na literaturu. V tomto posunu k iracionalismu se dekonstruktivismus ocitá v nejlepší společnosti: Postmoderna, posthistoire a transavantgarda se už léta nazývají příhodné formulace ducha doby, kterého F. Raddatz v *Die Zeit* označil kousavě jako zpáteční cestu od *homo sapiens* k *homo pictor*. Nová hodnota se nazývá mythos, obrazy nahrazují pojmy, stahování ze skutečnosti a dějin začalo; stroje na přání a masturbační figury charakterizují nový mainstream v malířství a literatuře, filmu a divadle, hudbě a architektuře, jimž se scéna uchváceně oddává. Tendence k post- a trans- jsou ovšem potud oprávněné, pokud pranýřují racionalistické jednostrannosti starého obrazu světa, formovaného vědecky; zůstávají však s celým svým postojem buď-nebo v zajetí přesně centrálního redukcionistického myšlenkového schématu napadaného obrazu světa a pouze ve své kulturní praxi přepínají z hlavy na břicho. Považují toto východisko z krize za vědecky, společensky a politicky nebezpečné a za iluzorní. Nepotřebujeme méně vědy, ale lepší vědu, nepotřebujeme méně racionality, ale propracovanější racionalitu, nepotřebujeme temný mythos, ale konečně už nepolovičaté osvěcnství.<sup>10</sup>

Na druhé straně i Schmidt sdílí s postmodernou kritiku objektivistické vědy, když omezuje lidské poznání argumentací, že „člověk poznává pouze to, co vytvořil, a prožívá to tak, jak to vytvořil“ (teolog se zde neubrání myšlence, že bychom tedy přece jen mohli poznávat svět díky tomu, že ho poznává Bůh, který ho vytvořil), a když připomíná, že člověk nemůže pomocí jazykových prostředků opustit hranice jazyka (což teolog nevidí jako problém po té, co Bůh vstoupil do jazyka). V duchu postmoderny jsou i imperativy vědě redukovat konflikty interakcí a vlá-

<sup>10</sup> Srov. FOERSTER, *Einführung*, s. 149n.

du člověka nad člověkem redukcí toho, co nazývá Wissens- und Wahrheitsterrorismus.<sup>11</sup> V distanci od „staré vědy“ vidí sám Schmidt svou koncepci empirické literární vědy jako „postmodern in einem strengen Sinne“.<sup>12</sup>

### 3. TEOLOGICKÉ POKUSY O NAVÁZÁNÍ NA RADIKÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS

#### Matthias Wallich

Pozoruhodný pokus o dialog teologie s radikálním konstruktivismem představuje saarbrückenská dissertace Matthiase Walliche *Autopoiesis und Pistis*.<sup>13</sup> Třebaže šestisetstránková publikace vzbuzuje očekávání, že půjde o knihu, shrnující vše, co k tématu bylo v teologii řečeno, ve skutečnosti je perspektiva práce velmi speciální a nečekaná: Autor se pokouší o dialog z pozice „relationale Theologie“, tedy zhruba dialogicko-personalisticko-existencialistické teologie. To nás vzhledem k technicistnímu rázu konstruktivismu (kybernetický model člověka a jeho jednání, pojetí člověka a společnosti jako „netriviálního stroje“ atp.) překvapí, a sice oprávněně, a sám Wallich musí s konstruktivistickou antropologií zápasit; důvodem dialogicko-personalistického zájmu o konstruktivismus je však jeho epistemologie, a zvláště pojetí pravdy jinak než jako korespondence s objektivní realitou, resp. upřednostňování pravdy vyjevované v dialogu „já a ty“ před pravdou jako věčným vztahem (a sice ve vztahu k lidskému i božskému Ty), a tendence konstruktivismu k intersubjektivitě (jako alternativě jinak hrozícího solipsismu, od něhož se jeho představitelé neustále považují za nutné distancovat). Toto epistemologické souznění se nám může jevit jako problematické, neoddiskutovatelným Wallichovým argumentem však je, že von Foerster sám uvádí inspiraci Buberovou filosofií jako jeden ze zdrojů své epistemologie.<sup>14</sup> Přitom je pro tuto epistemologii podstatný nejen dialog, ale

<sup>11</sup> Srov. FOERSTER, *Einführung*, s. 156.

<sup>12</sup> Srov. FOERSTER, *Einführung*, s. 159.

<sup>13</sup> Matthias WALLICH, *Autopoiesis und Pistis: Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus*, St. Ingbert: Röhrig, 1999 (Diss. Saarbrücken, 1997).

<sup>14</sup> Příznačné ovšem je, že von Foerster Wallichovi navrhl úplně jiné téma dialogu: Radikální konstruktivismus jako implicitní teologie, protože podle něho může být Bůh přítomný snáze jako permanentní latence, než když se explicitně užívá jeho jméno, srov. WALLICH, *Autopoiesis*, s. 28. Foersterova rovnice Wirklichkeit = Gemeinschaft

i skepse (s. 436), a ve Wallichově asymetrické recepci obojího do teologie jde primárně o skepsi já nad sebou a dialogickou otevřenost druhému. Podle Foersterova bonmotu můžeme rozhodnout pouze ty otázky, které jsou nerozhodnutelné, a teologův hlas má v diskusi o nerozhodnutelných otázkách podle Wallicha také zaznít.

Wallich si bere poučení ze ztroskotání někdejších pokusů o kybernetickou teologii, která přenášela do teologie zejména kybernetickou terminologii a teologicky těžko přijatelné koncepty; pokud správně identifikovala prakticko-teologické problémy, byly tyto následně v teologii řešeny za pomoci úplně jiných disciplín (psychologie, sociologie). Wallich se naproti tomu zaměřuje na epistemologii jakožto něco, co je obvykle přenositelné mezi různými disciplínami, a dále jako něco, co se mu jeví v současné, či tradiční teologii nedostatečně reflektované a také jako něco, co se mu zdá perspektivně vhodné, když například cituje Varelu: „Svět nám není prostě dán, ale je to něco, čemu se musíme vydat tím, že se v něm pohybujeme, dotýkáme se ho, vdechujeme jej a jíme“,<sup>15</sup> tedy poznávání jako jednání. Kupodivu nekomentuje Vareluův výrok jako analogický apoštolem citovanému stoického výroku o Bohu, ve kterém se pohybujeme, dýcháme a jsme, což by v tomto kontextu odkazovalo k možné teologické epistemologii.

Wallichova práce je ovšem spíše programem pro příští teologii než takovou teologii a podle mého vědomí se o aplikaci zmíněných možností v teologii nikdo nepokusil, ačkoliv personalismus je v současné teologii poměrně velmi rozšířený; důvodem může být i to, že pro personalistu je snad dikce většiny prací uvádějících do radikálního konstruktivismu odrazující. Navrhovaná syntéza by ale byla dle mého soudu užitečná, třebaže by z teologických důvodů musela jít za hranice toho, co by se radikálním konstruktivistům zdálo přijatelné. Totéž však platí i o velkých syntézách minulosti, např. o křesťanských recepcích platonismu a aristotelismu.<sup>16</sup>

---

zní Wallichovi pochopitelně zcela buberovsky. „Heinz von Foersters Ansatz kann als systemtheoretische Umsetzung des dialogischen Programms gesehen werden“, soudí Wallich s. 430). Neodpovídalo by však lépe dialogickému přístupu nechat si od Foerstera říci to, co si nemůžeme říci sami, tedy nevnučovat své téma dialogu?

<sup>15</sup> WALLICH, *Autopoiesis*, s. 25.

<sup>16</sup> Podobně i teologické recepci Luhmanna, jak se o ni snažím ve svých pracích, by prospěla analýza pojmu „Person“, jak jej používá Luhmann. Bohužel jsem zatím neměl čas se tomuto tématu náležitě věnovat.

**Roija Friedrich Weidhas**

Autorem druhého pokusu o teologické využití radikálního konstruktivismu je Roija Friedrich Weidhas. Práce vznikla počátkem devadesátých let, kdy se mnohým zdálo, že radikální konstruktivismus je vědeckým paradigmatem pro devadesátá léta, zatímco dnes už mnohá tehdejší očekávání jsou buď naplněna, nebo naopak zklamána. Například zkušenost s radikálním konstruktivismem v literární teorii vede teologa k opatrnosti před její aplikací na výklad Písma, která se Weidhasovi ještě jevila jako žádoucí. Vlastní záměr práce ale má zřejmě trvalý význam. Jde o odpověď na Bultmannův projekt demytologizace poté, co s Bultmannovými závěry se v teologii nadále pracuje, zatímco jeho premisy už jsou obecně pojímány jako neudržitelné, jmenovitě jeho pojetí mýtu a světového názoru a individualistická interpretace Písma. Zatímco Bultmann se soustředil na údajně mytologický charakter biblických textů (a do značné míry mu uniklo, že jde o charakter antimytologický a demytologizační už v rámci kánonu) a přecenil rozdíl „světového názoru“ starověkého a současného člověka (Weidhas cituje např. už kritiku Jaspersovu), jde Weidhasovi o kritiku toho, co Bultmann nekriticky přijal, totiž světový názor současnosti, přesněji formulováno moderní víru v racionalitu (jde mu tedy o demytologizaci současného pojetí skutečnosti, jak explicitně říká na s. 227). Radikální konstruktivismus je tak autorovi nástrojem kritiky novověké racionality. Samozřejmě o dvacet let později je kritika novověké racionality už konvenční záležitostí, takže se čtenář spíše ptá, zda je radikální konstruktivismus tím, co ji opravdu může adekvátně nahradit.

Autor svou otázku, sice až téměř v závěru práce, formuluje následovně: „Wie kann theologisch reflektierte Heilserfahrung mit konstruktivistisch-kritischem Denken verknüpft werden?“ A hned nabízí odpověď: „Der Schlüssel zu dieser Frage: Die Erfahrung eigenen Heils (...) koinzidiert mit einer Veränderung der Bedingungen, unter denen Wirklichkeit wahrgenommen und explizit sprachlich interpretiert werden kann.“<sup>17</sup> Tento výrok chce autor rozvinout na příkladu protologie a eschatologie. Otázka spásy se mu tím poněkud ztratila, ale zřejmě

---

<sup>17</sup> „Jak lze spojit teologicky reflektovanou zkušenost spásy s konstruktivisticko-kritickým myšlením? Klíč k této otázce: Zkušenost vlastní spásy koinciduje se změnou podmínek, za nichž lze skutečnost vnímat a explicitně jazykově interpretovat“, viz Roija Friedrich Weidhas, *Konstruktion - Wirklichkeit - Schöpfung*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, s. 207.

měl na mysli následující závěr (jeho disertaci zcela chybí jakýkoli závěr, knižní verze nemá ani abstrakt ani v obsahu ohlášené „Thesen“): Jako u Bultmanna setkání člověka s Kristem změnil existenciální situaci (sebe-porozumění), tak v konstruktivistickém diskursu by bylo možno říci, že se změnil pojetí skutečnosti a že nejde jen o individuální záležitost, protože realitou je společenství, objektivita je nahrazena intersubjektivitou. Tento závěr by asi v dnešní teologii málokdo neakceptoval, problémem je ale právě ono konstruktivistické pojetí skutečnosti. Z hlediska autora je ovšem možná tato výhodou – lze si podržet Bultmannovo vyhnutí se otázce objektivity vzkříšení a současně už nebýt naivní ve vztahu k tzv. vědeckému obrazu světa jako Bultmann. Ke křesťanství ovšem patří zřejmě skutečnější skutečnost, než jak ji lze v ne-ontologickém diskursu vypovědět. Zeskuštění skutečnosti má patrně sloužit výklad o stvoření a konci, který nepochybně zajišťuje, že setkání s Kristem není jen moje subjektivní či svévolná konstrukce: Není to moje konstrukce reality, ale Boží konstrukce reality. To má teologicky oproti Bultmannovi zásadní výhodu v tom, že obrácení znamená přechod od hříšného stavu charakteristického tím, že jsem centrem a konstruuji kolem sebe realitu (Luther: *incurvatus in se*) ke stavu, kdy je centrem Bůh a v jeho konstrukci stvoření a nového stvoření už já nejsem středem (což mění i můj vztah ke stvoření a k ostatním bližním, kteří také nejsou středem – Weidhas mluví o „de-incurvieren“). Nedostatkem tohoto jinak sympatického a skutečně teologického navázání na ne-teologický koncept je dle mého soudu to, že je lze vykládat i extrémně idealisticky. Sice jsme unikli solipsismu, který je základním nebezpečím radikálního konstruktivismu, ale tím se ještě skutečnost tohoto světa nestala skutečnější, všechno může být ještě pořád představa Boží, pouze se změnilo centrum konstrukce, pojaté zde (s. 210) jako *creatio permanens*. Tato poznámka není výrazem snahy kritika najít chybu, ale pramení z toho, že Bultmannův koncept byl latentně gnostický, takže je na místě otázka, nakolik a čím se tento gnostický ráz podařilo překonat. Konstruktivismus jistě (v intencích Bultmannových) přispívá k překonání rozdílného pojetí skutečnosti v teologii a ve vědě (s. 11), ale vytváří problém rozlišení vědy a fikce. To možná nemusí vadit např. při využití konstruktivismu v psychoterapii, v teologii by to však vadit mělo.

Zdá se, že se konstruktivismus nejlépe ujal v oblasti, která i jinak je obvykle nejvíce ovlivněna tím, co je zrovna předmětem popularizace. Konstruktivismus jakoby zapadl do současného pojetí osobní víry, kte-

rou si člověk sám zkonstruuje či poskládá.<sup>18</sup> To je fakt, který teologie nemůže ignorovat, ale jakožto funkce církve by teologie neměla být pouze obecnou pomocnicí při poskládání takovéto individuální konstrukce, ale měla by usilovat o konstrukce kompatibilní s tradičními křesťanskými konstrukcemi; proto rozhodně nesouhlasíme s tvrzením, že by křesťanské náboženství mohlo vyučovat někdo, kdo nemá k danému náboženství vyznavačský vztah, např. religionista s dostatečným repertoárem kamínků do individuálních mozaik. Na druhé straně je třeba nepochybně podrobit analýze, jak teologické konstrukce utváříme a proč, a zda je konkrétní konstrukce (která je vždy výběrem z mnohem širší nabídky toho, co je křesťanské a co je podstatné) v dané situaci zodpovědnou volbou.

#### 4. PŘÍKLAD TEOLOGICKÉ INSPIRACE KONSTRUKTIVISTICKÝM TEXTEM

Vzhledem k zaměření autora této práce na ekumenicko-teologické a fundamentálně-teologické problémy dynamiky tradice a jejich souvislosti se sociologií systémů a speciálně sociologií změny zde jako příklad poslouží konstruktivistický text z oblasti sociální teorie. Nakolik by bylo možné teologicky využít jinou disciplínu a v které teologické oblasti by to mohlo být přínosné, ponecháváme otevřené bádání našich kolegů; tuto otázku lze sotva rozhodnout teoreticky.

Textem, který zde chceme teologicky exploatovat, je příspěvek Petera M. Hejla *Konstruktion der sozialen Konstruktion: Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie*.<sup>19</sup> Text jako celek zde ovšem nechceme představovat, omezíme se na podněty, které jsme z něho získali pro studium teorie tradice. Cílem Hejlova textu je navrhnout „specifické příspěvky k sociálnímu procesu tvorby konstruktů reality“.<sup>20</sup> To pro náš výklad tedy znamená pracovně akceptovat pojetí křesťanské tradice jako sociálního procesu tvorby konstruktů reality křesťanství, čili pojmout je jako na subjektech závislé postupné konstruování (funkční diferencování) celku křesťanství. Toto pojetí se zdá pracovně akceptovatelné, aniž by

<sup>18</sup> Příkladem je Thierry ORIGER, *Konstruktivismus, Theologie und Wahrheit*, Mamer 2007, [http://www.religionslehrer.lu/dokumente/memoires/ThOriger\\_Konstruktivismus\\_Theologie.pdf](http://www.religionslehrer.lu/dokumente/memoires/ThOriger_Konstruktivismus_Theologie.pdf).

<sup>19</sup> FOERSTER, *Einführung*, s. 109–146.

<sup>20</sup> FOERSTER, *Einführung*, s. 111.

si nárokovalo platnost vystihnout podstatu tradice a omezuje se tedy na studium jejího fungování. V návaznosti na citovanou Maturanovu koncepci vědy spočívá vědecká metoda ve čtyřech krocích: (a) pozorování fenoménu a jeho pojetí jakožto problému, který je třeba vysvětlit; (b) vypracování hypotézy ve formě deterministického systému, schopného vytvořit fenomén izomorfní s pozorovaným fenoménem; (c) generování stavu nebo procesu, který by bylo možné pozorovat jako fenomén předpovězený předloženou hypotézou; (d) pozorování předpovězeného fenoménu. Teorie tradice ovšem ještě není tak rozvinutá, aby byla schopna generovat procesy tradování (a spolu s Luhmannem jsme k této možnosti spíše skeptičtí), proto se zatím spokojíme s prvními dvěma kroky.

Takto pojatá věda představuje pro Maturanu specifickou formu řešení problémů, což je pohled konformní s naším předmětem – teorie tradice pozoruje řešení problémů systému křesťanství v jeho vývoji, a sice ve shodě s jeho kritérii, jakož i viabilitu těchto řešení a jejich konsistenci s dřívějšími nebo jinde praktikovanými řešeními. Konstruktivistická teorie vypracovává modely (konstruuje systémy), vysvětlující fenomény jako interakci jejich komponent. Kritériem těchto modelů není jejich shoda s vnější realitou, ale jejich kapacita řešit příslušné problémy, jejich konsistence a jejich slučitelnost s modely z jiných disciplín. Sociální procesy jsou pojaty jako procesy konstrukce realit a konstrukce jednání, odpovídajícího těmto realitám. Sebereferenční systémy (v případě tradice zatím vycházíme z toho, že křesťanská tradice není systém, ale struktura systému křesťanství) jsou systémy, které mění stavy svých komponent operativně uzavřeným způsobem. Jde tedy o to, že systém poznává skutečnost ve shodě se sebou samým a právě tak i jedná (jeho poznání a jednání tedy nelze vyložit jen pouhou determinací prostředím).

Princip *autopoiesis* se nám jeví jako teologicky velmi vhodný, přinejmenším proto, že umožňuje vzít vážně patristické rozpoznání, že církev není organizace, ale živý organismus, a současně uniknout problémům vznikajícím tam, kde se společnost pojme jako organismus. Vzdor námaže vynaložené sociologizujícími teology sekularizace v posledním půlstoletí je třeba vycházet z toho, že vývoj křesťanstva je nakonec vysvětlitelný pouze z křesťanství samého, nikoli z vnějších vlivů. Křesťanství představuje netriviální systém, tedy systém, jehož pozorování/operování je podmíněno předchozím dosaženým stavem. V tomto smyslu lze opravdu dynamiku tradice popsat jako stále novou (ovšem rekursivní a nelibovolnou) konstrukci reality, přičemž zjevně platí i s tímto souvi-

sející vlastnost netriviálních systémů („strojů“) o nepředpověditelnosti následného stavu. Aplikovatelná na dynamiku křesťanství a s ní spojenou dynamiku tradice je zřejmě i Glasersfeldova precizace pojmu selekce jako čistě negativního prvku vývoje: Systém vylučuje varianty, které nejsou viabilní, a přijatelná je pro něj jakákoli „definice reality“, která mu umožňuje přežít. Nejde v první řadě o to, že by se zdokonalovaly orgány reagující na prostředí, ale o to, že se zvyšuje a stává komplexnější interní schopnost konstrukce nových realit (Hejl uvádí malý rozdíl mezi žábím a lidským okem a propastný rozdíl v počtu nervových buněk u žáby a u člověka). Možnost přežít v prostředí tedy závisí hlavně na interních možnostech, nikoli na vnější adaptaci. Tento proces ostatně znamená současně i ohrožení systému – čím větší repertoár možných konstrukcí systém interně obsahuje, tím těžší je pro něj z relativně malého počtu vnějších signálů usoudit, která konstrukce a jí odpovídající jednání je adekvátní.

Problémem systému tedy je, jak se vyhnout nebezpečím, která vyplývají z jeho rostoucí complexity, a neztratit výhody, které vyplývají z téhož. Podle Hejla je právě společnost a její diferenciace do různých sociálních systémů (umožňujících ve své diferencovanosti i rozporné reakce na určité vnější signály) odpovědí na tuto situaci, odpovědí, která umožnila dokonce i zmíněná nebezpečí přetvořit v šance. Jde o to, že si systém závislý na prostředí vytvořil své vlastní prostředí, jehož proměny do jisté míry předvídá a kontroluje. V této situaci lze popsat dynamiku systému tak, že se v konkrétní interakci realizuje jedna z možností definovaných daným stavem systému, a jako důsledek této realizace se vytvoří nová třída konstruktů reality a možností jednání, což opět vede ke změně jednání v následující interakci atd. Proces může mít ovšem dvojí podobu: buď jednání na základě konstruované sociální definice reality (sociální tlak), nebo konstrukce či proměna této definice reality sociálním jednáním. Jednání ve skupině tedy předpokládá společnou definici reality, a tím možnost smysluplného komunikování a jednání; za sociální systém považuje Hejl pouze takový systém, kde participující participují i na tvorbě definice reality; tedy nikoli např. firma, pro niž pracují, ale jejíž definici reality nemají možnost spoluvytvářet – v rámci (nejen ekumenické) ekklesiologie ostatně velmi zajímavý aspekt. To ovšem přináší pro teologa inspirovaného Luhmannem problém, že v Hejlově pojetí je třeba jednotlivce zahrnout do systému jako jeho komponenty, jejichž interakce vytváří i hranice systému. Vzhledem k tomu, že

konstrukty nemají ontologický status, ale jsou jen více nebo méně užitečnými modely, lze to *ad hoc* přijmout.

Z hlediska studia dynamiky tradice přispívá Hejlovo pojetí k objasnění několika problémů:

- Zahnutí individuí jako komponent systému znamená, že v praxi, zejména v moderní společnosti, je individuum komponentou několika systémů. Sociální změna v určitém systému je pak vysvětlitelná jako proměna jeho komponent v interakcích v jiném systému, což je jistě aplikovatelné i na proměnu tradice. Křesťan v rámci křesťanství je samozřejmě i „komponentou“ jiných systémů a je formován jednáním v nich, čímž proměňuje i křesťanství; teolog doufá, že je proměňován i v systému křesťanství a následně proměňuje i další systémy, jejichž je součástí a v nichž jedná.

- Sociální (synreferenciální) systémy jsou principiálně konzervativní, a to ze dvou důvodů. Jednak seberefrenční systém upřednostňuje postupy, které se v minulosti osvědčily při řešení problémů, jednak je koordinace jednání komponent v systému možná jen díky společné definici reality, což umožňuje smysluplně komunikovat a jednat, a také rozumět jednání druhých a očekávat pochopení svého jednání z jejich strany. Opuštění tohoto konsensu má tedy obvykle bezprostřední následky – jednání individua není pochopeno, nebo je pochopeno nesprávně a k dispozici je obvykle široký arsenál sankcí, které vedou k tomu, že se odchýlně jednající individuum vrátí ke sdílené konstrukci společné reality, nebo sociální systém opustí. Paradoxně však je konzervativismus systémů současně zdrojem jejich proměny. Jde o to, že individuum se nezdá stávat součástí systémů, které na ně kladou rozporné požadavky. Řešením může být, že se rozhodne jeden systém opustit, či se stát jeho distancovaným členem, což už samo znamená proměnu systému, třebaže různě významnou s ohledem na velikost systému a místo daného jedince v systému. Pokud však chce systém přežít bez ztráty členů, začne v něm probíhat jejich koevoluce, která může mít dvojí podobu: Obvykle dochází k drobné a nevědomé změně chování, která se šíří systémem, aniž jeho členové něco pozorují, a postupně jsou změnou zasaženi i členové, kteří vůbec nejsou vystaveni zmíněnému externímu vlivu, a sice pouze z důvodu sociálního tlaku na konformitu – konzervativismus systému se tak od určitého bodu stává faktorem proměny systému. Druhou, vědomou možností je snaha o proměnu systému (proměnou jeho problematických a za změnitelné považovaných rysů). Formy býva-

jí různé – v rámci systému se vytvoří pracovní kroužky či jiné formy pro-  
sazení specifických zájmů, prominentní člen pohrozí složením funkce,  
nebo určitá skupina pohrozí podporou některého jiného systému, který  
se na základě společné definice reality jeví jako důležitý (jako příklad  
pod čarou uvádí Hejl velký vliv zamračení obličeje odborářských bossů  
na členy sociální demokracie, či naopak malý vliv stanoviska biskup-  
ské konference na liberální demokracie...). Patrně nejzajímavější strategií  
změny je „aktivní konzervativismus“, kdy se členové systému pokusí  
obnovit nebo udržet původní stav; výsledkem ovšem nikdy není návrat  
k původnímu stavu systému, ale změna směru evoluce systému.

- Aplikovatelný analogicky na vývoj systému křesťanství a s ním spo-  
jenou dynamiku tradice je zjevně i Hejlův koncept společnosti jako sítě  
sociálních systémů, což umožňuje vyhnout se definici hranic (naopak  
v Luhmannově pojetí věci zcela primární). V určitých situacích může  
být toto pojetí operativní, protože umožňuje vidět křesťanství pluralitně  
jako síť propojených sociálních systémů s různými konstrukcemi reality  
a jednáním, které se těmito konstrukcím přizpůsobuje, a jako interakci  
těchto systémů v systému křesťanství. Tento model umožňuje pojmout  
vývoj křesťanství nedeterministicky a vidět systém především v rámci  
odpovědnosti jedinců, bez výmluvy např. na objektivitu a modernitu.  
I to je samozřejmě jen jedním z modelů, které něco ukazují a něco jiného  
zakrývají. V současném vysoce pluralitním křesťanstvu s rozmazanými  
hranicemi a překryvy s jinými systémy však model sítě má šanci ukázat  
určité skutečnosti a určité možnosti jednání, které by jinak unikaly naše-  
mu pozorování.

## 5. KONEC POSTMODERNY?

Vyhlašování konců toho či onoho je příznačné spíše pro neseriózní  
debaty v intelektuálních kroužcích, a tato vyhlášení pak žijí dál a nabý-  
vají významu, který původně vůbec neměla (tak se např. z konce velkých  
vyprávění, jimiž bylo původně míněno osvícenství, scientismus a marxi-  
smus, stává tvrzení o ztrátě přesvědčivosti všech vyprávění – paradoxně  
právě v době, kdy se narativita a mythos stávají velkým tématem). Na-  
víc právě v případě teologicky nejakutnější formy postmodernismu jako  
ducha doby (nikoli tedy vyjádřeného v textech filosofů), žijícího spíše  
mimo filosofii v populárních debatách, není pravděpodobné, že by jeho

filosofické vyvrácení mohlo v jeho stoupencích i komentátorech zanechat hlubší dojem. Postmodernismus byl možná nepochopen, nicméně široce zpopularizován, nejméně tři generace mladých lidí byly indoktrinovány z něj odvozenými koncepty relativistického i konstruktivistického rázu a je pro ně primárním pohledem na svět; mnozí z nich jej budou jakožto učitelé a učitelky ještě další tři desetiletí předávat svým žákům, takže s jeho elementy se budeme i jako teologičtí učitelé setkávat nadále. Ostatně právě díky konstruktivismu víme, jak ošemetné je chtít v proudu vývoje vymezit určité (časové i prostorové) úseky a body, aniž by něco podstatného leželo mimo ně, nepřišlo časově už dříve, či naopak později, nebo prostorově jinde, či tu nebylo už vždy konstantně, jen nepovšimnuto pozorovatelem.

Cílem našeho textu je ovšem upozornit teology na novou situaci, novou iritaci, kterou je třeba proměnit v informaci a šanci. Z tohoto hlediska tedy musíme určitou dělicí linii, či spíše širokou zelenou hranici konstatovat, a sice v dvojím ohledu. Jednak je třeba zaznamenat ústup antirealismu a nástup nového realismu, jednak je třeba – jak jsme se pokusili i v této práci – nově reflektovat odcházející epochu a přitom uvidět, že většinu jejích podnětů jsme ještě nedokázali zužítkovat, ba ani do hloubi promyslet. Jako je náš text v jistém smyslu varováním, abychom v teologii nerecipovali konstruktivismus naivně a neučinili z něj teologický destruktivismus, právě tak chce být náš text varováním, abychom postmodernu a konstruktivismus nepřekonali příliš snadno a příliš rychle. Seznam podnětů postmoderny a konstruktivismu, které je třeba v teologii ještě zpracovat, by ovšem vydal na samostatný článek, nicméně několik příkladů zde uveďme: Jako teologicky pozitivní se nám jednoznačně jeví posun od novověkého důrazu na jediné, stejné, vždy a všude univerzální, objektivní a absolutní k postmodernímu (pozitivně oceňujícímu) zájmu o mnohé, různé, parciální, lokální, fragmentární, kontingentní, personální, dějinné-příběhové. Ještě stále zůstává úkolem uznat jako konstrukt to, co konstruktem skutečně je (a odlišit to, co konstruktem není), a přijmout zodpovědnost za své konstrukty; právě tak zůstává úkolem rozpoznat paradoxy, které jsme se pokusili zrušit, a vrátit jim status paradoxu v naší teologii.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Budiž zde převzat od Wallicha jeden jeho citát z de Lubaca: „Evangelium je plné paradoxů, (...) Kristus a Pavel paradoxy většinou neuhlazují, protože mají menší obavu z bláznivé interpretace než z takového výkladu, který by paradox zneškodnil a připravil o jeho velikost. (...) Člověk sám je živý paradox, a podle církevních otců je

S těmito výhradami zde tedy chceme upozornit na „konec postmoderny“.<sup>22</sup> Protože epochy opravdu nekončí v určitém datovatelném okamžiku, odkážeme na „konec postmoderny“ jako na sérii jejích konců v příbězích jejích protagonistů.

Maurizio Ferraris ve svém popularizujícím *Manifestu nového realismu* ukazuje, jak se již počátkem osmdesátých let zmocňovala protagonistů postmoderny nostalgie po osvícenství, které se svým dílem pokusili překonat. Lyotard se podle něho postmoderny zříká už v r. 1983 a navrhuje návrat ke Kantovi. Podobně se prý Derrida stále více posouvá k osvícenství a např. na konferenci v Mexiku v březnu 2002 mluví o potřebě oživit osvícenství na úrovni 21. století. Za nejzjevnější příklad považuje Ferraris přednášky, které přednesl Foucault krátce před svou smrtí a v nichž tematizoval odvahu k pravdě a mluvení pravdy i za cenu vlastního života. Redukci vědění na prostředek moci (první motiv Foucaultova myšlení) zde označil za čirou karikaturu. Hrdinou jeho posledních přednášek je Sókratés, tedy antihrdina Nietzscheho, osobní a veřejný svědek pravdy (na rozdíl od profesora mluvícího neosobně a od mudrce mluvícího v ústraní).<sup>23</sup>

K tomu bychom asi mohli doplnit, že i osobní rozhodnutí Rortyho (jakožto zřejmě filosoficky nejsolidnějšího myslitele spojovaného

inkarnace největší paradox ze všech, paradoxos paradoxon“ (WALLICH, *Autopoiesis*, s. 26). Dnešní křesťanství, dodejme, je takovým zneškodněným a horlivě svými kazateli a funkcionáři zneškodňovaným paradoxem, a protože podle Luhmanna je paradox základem dynamiky, není ani divu, že je tím zneškodněna a ochromena i dynamika křesťanství.

<sup>22</sup> V naší souvislosti je příznačné, co píše Hans-Ulrich GUMBRECHT pod nadpisem „Wie schnell und warum verfallen große Gedanken? (Dekonstruktion zur Vorweihnachtszeit)“, ve FAZ z 23.12. 2014: „Vor bloß einem Jahrzehnt schien es noch nicht skandalös (ja vielleicht sogar plausibel), als die *New York Times* in ihrem Nachruf Jacques Derrida als den ‚vielleicht größten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts‘ feierte – doch inzwischen ist schon die bloße Vorstellung unmöglich geworden, dass dieser Einschätzung je ein Sachkenner zustimmen könnte, der nicht durch biographische und institutionelle Umstände an die ‚Dekonstruktion‘ gebunden ist (zum Beispiel durch die Berufung auf eine dem dekonstruktivistischen Denken gewidmete akademische Planstelle zu den Glanzzeiten Derridas).“ Srov. <http://blogs.faz.net/digital/2014/12/23/wie-schnell-und-warum-verfallen-grosse-gedanken-dekonstruktion-zur-vorweihnachtszeit-751/>.

<sup>23</sup> Opíráme se zde o německý překlad: Michael FOUCAULT, *Der Mut zur Wahrheit: Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011.

s postmodernou) opustit univerzitní filosofii je příznačné pro duchovní situaci doby.

Z hlediska našeho textu je zajímavé sledovat vývoj Siegfrieda J. Schmidta, o němž jsme mluvili výše jako o představiteli konstruktivismu v literární vědě.<sup>24</sup> Již ve svých raných pracích se distancuje od přívlastku „radikální“ a postupně rozpoznává neudržitelnost biologické argumentace v konstruktivistické epistemologii. Přechod od naturalismu ke kulturalismu (Brown-Spencerův „unmarked space“ není podle jeho zjištění ve skutečnosti neoznačený, ale vždy již kulturně charakterizovaný) Schmidt spojil i s novou katedrou pro vědu o médiích a komunikaci. Otázka smyslu a identity, která mu v rámci studia komunikace a médií vyvstala jako klíčová, vedla k jeho dalšímu myšlenkovému posunu, takže od přelomu tisíciletí je oblastí jeho zájmu a tvorby především filosofie kultury a filosofie jazyka. V pojetí pravdy se přiklání k pragmatismu, v pojetí identity však dospívá k poznání, že já a my představují nejen síť pro sociální „připsání“ identity, ale jsou i předpokladem jakéhokoli „připsání“. Schmidtova kniha z r. 2003 nese podtitul *Rozloučení s konstruktivismem* – nejde zde ovšem o rozchod s konstruktivismem jako takovým, ale o překonání jeho naturalistických a kulturalistických východisek. Z hlediska naší kritiky postmodernismu a konstruktivismu je zajímavá i Schmidtova poznámka v rozhovoru vedeném po jeho přednášce ve Výmaru v r. 1998: „Důsledný relativismus se může snadno stát věděním k ovládnutí druhých.“<sup>25</sup>

Zajímavým příkladem vývoje od relativismu k realismu je i myšlenkový vývoj Hilary Putnama, který on sám ostatně autobiograficky představil právě na konferenci o novém realismu.<sup>26</sup> Právě tak je pozoruhodná i cesta Paula Boghossiana od objektivismu fyzika přes osobní setkání s Rortym v rámci doktorandského filosofického semináře a šok z jeho argumentace až po Boghossianův antikonstruktivistický realismus, který se nicméně nejprve vyrovnal s Rortyho námitkami jakožto závažnými námitkami proti realismu.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> V tomto výkladu vycházíme z hodnocení, které podává Mike Sandbothe in <http://www.sandbothe.net/355.98.html>.

<sup>25</sup> „... der konsequente Relativismus kann ja zum Herrschaftswissen werden.“ Srov. <https://www.uni-due.de/~bj0063/archiv/interview/i-schmidt.html>.

<sup>26</sup> Hilary PUTNAM, „Mit der Realität korrespondieren,“ in Markus GABRIEL (ed.), *Der Neue Realismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2014, s. 268–291.

<sup>27</sup> BOGHOSSIAN, *Angst vor Wahrheit: Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*.

## 6. „NOVÍ REALISTÉ“ JAKO AKTUÁLNÍ VÝZVA TEOLOGII

Nové tisíciletí znamená návrat k realismu. „Nový realismus“ je velmi široký pojem a nepředstavuje jen jednu verzi realismu, protože realismy jsou různého typu a vztahují se k různým oblastem lidského poznání.<sup>28</sup> Nicméně právě tato šíře a pluralita by mohla naznačovat, že nejde o pouhou módní vlnu či jedno hnutí, jehož ohlas a vliv by bylo zatím těžko odhadovat. Zdá se, že tři desetiletí postmoderního relativismu a popularizovaného radikálního konstruktivismu jsou opravdu minulostí.<sup>29</sup> Z kulturního hlediska už bylo opravdu načase, protože duchovní ochrnutí euroamerické civilizace už začínalo ohrožovat její další existenci; ideje, které byly původně hlášány jako emancipační, už v praxi znamenaly stále větší znemožnění jakéhokoli občanského odporu ve jménu „respektování druhého“, „nevnucování názorů“ a zákazu prohlásit jakoukoli ideu za lepší, kromě idejí multikulturalismu, relativismu a stále absurdněji pojímané antidiskriminace a rovnosti.<sup>30</sup> Zdá se, že od

<sup>28</sup> Představení nového realismu je věnováno např. 2. číslo internetového časopisu *Philosophical Readings* v r. 2014, dostupné na <https://philosophicalreadings.files.wordpress.com/2014/10/pr220141.pdf>. Jednoznačně zde ovšem převažují italsí autoři. Internetově dostupný jako soubor pdf je např. článek Susan HAACKOVÉ „The Unity of Truth and the Plurality of Truths,” *Principia* 9, č. 21 (2005). Přednášky z konference dokumentované v německy psaném sborníku *Der Neue Realismus*, na něž se v dalším textu odvoláváme, lze zpravidla najít v anglickém originálu na YouTube po zadání hesla „new realismus“ nebo jména přednášejícího.

<sup>29</sup> Z textů neorealistů je patrné, že své hnutí vidí nejen jako odmítnutí postmoderny a konstruktivismu, ale také jako antirealismu charakteristického pro většinu filosofie 20. století. Kromě citovaných autorů jsou k uvedení do neorealismu a jeho různých přístupů užitečnými díly také Armen AVANESSIAN, *Realismus Jetzt: Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*, Berlin: Merve Verlag, 2013, a Quentin MEILLAS-SOUX, *Nach der Endlichkeit*, Zürich: Diaphanes, 2014.

<sup>30</sup> Maurizio FERRARIS, *Manifest des neuen Realismus*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, s. 16: „Postmoderna, na rozdíl od jiných proudů a sekt, nekonečně více než Plátónovy pokusy v Syrakúsách, ale také než marxismus, se dočkala plného politického a sociálního uskutečnění. Poslední roky nás skutečně naučily hořké pravdě: A sice, že interpretace získaly primát nad skutečností a že mýtus překonal objektivitu. Nemělo to však ony emancipační výsledky, prorokované učenci. Zbáječnění ‚pravdivého světa‘ (Nietzsche) se nekonalo. Neviděli jsme osvobození z okovů reality, která je příliš monolitická, příliš masivní, příliš nezvratná, žádnou dekonstrukci a žádné znásobení perspektiv, které zdánlivě realizovalo v sociálním světě zmnožení a radikální liberalizace televizních kanálů. Ze skutečného světa se opravdu stala báje, ba stala se z něj ‚reality‘, ale výsledkem je mediální populismus, systém, v kterém (za předpokladu, že k tomu máme moc) můžeme žádat, aby se ze všeho udělalo něco, čemu se bude věřit. Zprávy

platónského idealismu a s ním spojené nesvobody bychom se nyní mohli vrátit k aristotelskému realismu<sup>31</sup> a začít mluvit pravdivě o skutečných problémech a o možnostech je do jisté míry řešit, aniž toho na druhé straně mnoho pokazíme. Filosofické hodnocení novorealismu ponecháváme ovšem filosofům a v závěru naší práce se obrátíme k několika textům, které se nám jeví jako relevantní pro teologa. Vzhledem k tomu, že realismus znamená návrat ke zdravému selskému rozumu, budou se zvolené ukázky asi jevit čtenáři jako sdělující samozřejmosti; to však považujeme právě za klíčový rys nové situace, totiž že to, co se nám jeví jako samozřejmé, bude zase samozřejmé. Všechno ostatní jsou jen zřejmě konkretizace této věty.<sup>32</sup>

Jako základ výkladu použijeme *Manifest nového realismu*, popularizující knížku, kterou zkompiloval Maurizio Ferraris na základě svých textů z devadesátých let, které ovšem tehdy šly proti mainstreamu.<sup>33</sup> Svůj

a talkshows podepírají výrok ‚Nejsou žádné skutečnosti, jen interpretace‘ (Nietzsche), což – a to je bohužel skutečnost a žádná interpretace – ukázalo svůj pravý význam: Rozum nejsilnějšího je vždy ten nejlepší.“

<sup>31</sup> Návrat k aristotelismu je u některých autorů explicitní, jak je patrné z následující citace – ovšem ani jejímu autorovi nejde o pouhý návrat, ale současně o snahu zahrnout do nového realismu smysl pro perspektivitu, kontextualitu a pluralitu našeho poznávání (viz dále): „Být realistou znamená být práv transcendenci smyslu. ... Být realistou znamená myslet, že se myšlenka vztahuje k něčemu, co ji ontologicky přesahuje a co existuje nezávisle na ní. ... Pointa tohoto realismu spočívá v tom, že epistemickou hodnotu staví pod kontrolu ontologicky transcendentního, že vyhláší prioritou skutečnosti před pravdou, když pravdu vidí jako závislou na skutečnosti. Aristoteles formuloval přesně podmínky realistické koncepce pravdy (v tomto smyslu): ‚Nejsi totiž bílý proto, že je pravdivý náš soud, že jsi bílý, ale protože jsi bílý, říkáme pravdu, když to tvrdíme‘ (*Metaph.* Θ 10, Bekker 1051b,6–9). Protože věci jsou to, co jsou, vyslovujeme pravdu, že jsou takové, jaké jsou, a nikoli opačně: Pravda je založena na skutečnosti, kterou vyjadřuje.“ Srov. Jocelyn BENOIST, „Realismus ohne Metaphysik,“ in GABRIEL, *Der Neue Realismus*, s. 142.

<sup>32</sup> Vedle „nových realistů“, jimiž se zabýváme v tomto článku, existuje ovšem i významná škola filosofického realismu s explicitním zájmem o filosofickou teologii, z níž je u nás znám především Richard Swinburne. Autory tohoto okruhu se zde nezabýváme. Informaci o této škole čtenář nalezne například v práci Swinburnova žáka Christophera J. INSOLEHO *The Realist Hope: A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*, s. 1.: Ashgate 2006.

<sup>33</sup> Zdůrazňujeme, že jde o text popularizující a jeho terčem je populistické zneužívání postmodernistické filosofie, zejména v médiích. V tomto kontextu tedy nejde o hlubokou analýzu děl postmodernistických filosofů a tvrzení jsou, ve shodě s žánrem manifestu, plakátovitě jednoznačná. Jak uvádí i předmluva k německému vydání, autor se nejednou sám v manifestu dopouští prohřešků, které vyčítá druhé straně.

manifest uvedl Ferraris citátem z textu svého nedávno zemřelého kolegy Paola Bozziho:

Pokud na nějakém ostrově stojí velká černá skála a všichni obyvatelé – na základě četných zkušeností a s vynaložením veškerého umění přesvědčovat – dospěli k názoru, že skála je bílá, pak je stejně skála černá a obyvatelé ostrova hlupáci.

Ponecháme stranou, nakolik je vhodné argumentovat barvami, ale realistický smysl, který autor přičítá citovanému textu, je jasný a charakterizuje novou (vlastně normální) situaci:

Kyvadlo myšlení, které se ve 20. století pohybovalo směrem k antirealismu a jeho různým formám (hermeneutika, postmodernismus, obrat k jazyku atd.), se na přelomu století obrátilo k realismu (i zde v četných formách: ontologie, kognitivní vědy, estetika jako teorie vnímání atd.).<sup>34</sup>

Nejde přitom o hodnocení jednotlivce, ale o výsledek debaty při plánování mezinárodní konference v r. 2011, která se měla zabývat základním rysem současné filosofie. Debatující filosofové se shodli: „New realism“.

Nový realismus do sebe samozřejmě nemůže zahrnout to, co mu předcházelo a čemu jeho protagonisté často věnovali část svého profesního života. Monopolizovat si realismus by bylo jako privatizovat si vodu, říká Ferrari, ale je třeba trvat na tom, že voda není sociální konstrukcí, „jde o to, že nedotknutelné povolání k dekonstrukci, které musí stát v centru každé filosofie, hodné toho jména, se musí poměřovat skutečností, jinak je to jen nicotná hra; a jde o to, že každá dekonstrukce bez rekonstrukce je nezodpovědná“<sup>35</sup> – což může rekonstruktivní teolog pochopitelně vděčně vztáhnout i na teologii. Nový realismus definuje autor takto:

To, co nazývám Nový realismus, je ve skutečnosti především zaznamenáním obratu. Historická zkušenost s populistickými médii, s válkami po 11. září a nejnovější ekonomickou krizí vedly k nesmírně obtížnému odvolání toho, co jsou z mého pohledu obě dogmata postmoderny: To, že celá realita je společensky konstruovaná a neomezeně manipulovatelná a že pravda je neužitečný pojem, protože solidarita je důležitější než objektivita. Reálné nutnosti, reálný život a reální mrtví, které není

<sup>34</sup> FERRARIS, *Manifest*, s. 13.

<sup>35</sup> FERRARIS, *Manifest*, s. 14.

možné redukovat na interpretace, uplatnili svá práva a potvrdili názor, že realismus (stejně jako jeho opak) má dopad nejen na poznání, ale i na etiku a politiku“.<sup>36</sup>

Jde o bolestivý návrat od reality show k realitě.

Podle Ferrarise měl antirealismus, jímž rozumí postmodernismus a radikální konstruktivismus,<sup>37</sup> trojí strategii: Prvním krokem je záměna epistemologie za ontologii, takže z bytí zůstane jen vědění. Druhým krokem je záměna poznání a uznání, jakoby poznání bylo akceptování stavu, chápaného jako nespravedlivý, kdežto antirealismus byl jeho překonáním; ve skutečnosti je ovšem pravdivé poznání předpokladem kritiky. Třetím krokem je záměna vědění a moci, „odhalení“ vědění jako nástroje ovládání:

Klamný závěr, že vědění je moc, má ještě třetí, rozšířenou verzi, která tvoří základ ideálu „slabého myšlení“. Zde argument zní asi takto: Kdo tvrdí, že disponuje pravdou, má tendenci být dogmatický a dokonce násilný. Jedná se o problematickou tezi, protože přehlíží přinejmenším tři okolnosti: zaprvé, že jde o to, co si člověk představuje pod „pravdou“ (...); zadruhé, že je možné mít pravdu bez násilí a násilí bez pravdy a že z rezignace na pravdu nevyplyne rezignace na násilí a pokoj na zemi, ale jen pověra; a za třetí, že (stejně jako v případě tvrzení, že „neexistují žádné skutečnosti, jen interpretace“) proti slabému myšlení lze namítnout, že pokud je formulace o spojení pravdy a násilí pravdivá, pak je slabé myšlení zodpovědné za totéž násilí, které proklíná. Kromě těchto námitek zůstává několik postřehů zdravého rozumu. Správná odpověď, ukazující přání ukončit masakry ve jménu pravdy, není útočit na pravdu tak, že se ukazuje na její sociální nebezpečnost tím, že jistoty nepodložené skutečností mají katastrofální následky. To není argument proti pravdě, ale zcela naopak nejsilnější argument pro pravdu a skutečnost. Když někdo bojuje proti větrným mlýnům, je tím nejlepším ukázat mu pravdu, to znamená, že se jedná o větrné mlýny, a nikoli o obry kroužící pažemi.<sup>38</sup>

Skutečnost a pravda byly v historii vždy ochranou slabých proti zvůli silných, soudí Ferraris<sup>39</sup> – my bychom totéž asi formulovali slovy: Sku-

<sup>36</sup> Tamtéž.

<sup>37</sup> Nejen u Ferrarise, ale i u jiných autorů, např. Boghossiana, je spojena kritika postmodernismu s kritikou konstruktivismu, aniž je provedeno jasné rozlišení obojího. Zřejmě proto, že v perspektivě realismus versus antirealismus je předmětem kritiky v obou směrech zhruba totéž, tj. jejich antirealistické zaměření.

<sup>38</sup> FERRARIS, *Manifest*, s. 69.

<sup>39</sup> FERRARIS, *Manifest*, s. 72: „Když tedy – spolu s radikálním postmodernismem – říkáme, že takzvaná ‚pravda‘ je otázkou moci, musíme také dodat, že pravdivá pravda, ona bez uvozovek, není otázkou moci. Jinak vstoupíme do ďábelského kruhu, z něhož není možné vystoupit. Tvrzení, že pravda je čirá moc, je *prima facie* velmi rezignativní,

tečnost a pravda jsou mocí bezmocných. Kolem zmíněných tří záměn se pak odvíjí Ferrarisova argumentace v knize, jíž jsme zde věnovali větší pozornost pro její programový ráz i proto, že pro kolegy filosofy bude asi příliš populární a povrchní, než aby se jí zabývali. Naproti tomu filosoficky relevantní jsou jistě texty, jejichž edice souvisí tak či onak s Markem Gabrielem, nejmladším profesorem filosofie v Německu a současně jedním z nových realistů, což by mohla být příznačná koincidence. Markus Gabriel napsal doslov k již výše zmíněné práci Boghossianové, a je vydavatelem sborníku *Nový realismus*, v němž se setkáme s filosofy různého ražení, dokládajícími šíři přístupů v rámci nového realismu.<sup>40</sup> Vedle Gabriela, Boghossiana a Ferrarise do sborníku přispěli např. John Searle, Hilary Putnam, Lewis Gordon, Jocelyn Benoist aj. A také Umberto Eco, distancující se od interpretační libovůle:

I ten nejposlednější stoupenec postmoderny, jakmile mu citujeme ono heslo, že nejsou žádné skutečnosti, jen interpretace, nás ujistí, že nikdy nepopíral fyzickou existenci stolu, o němž mluvím. Chce prý prostě říci, že tento stůl se stane předmětem poznání a diskursu až tím, že je možné jej interpretovat jako kuchyňský stůl, katedru, dřevěný objekt s nohama či shluk atomů... Uznávám, že může takhle usuzovat o věcech tohoto světa. Ale neuznávám, že může na tomto stole uhanět po dálnici z Turína na Milán. Takovéto zřetelné omezení možných interpretací je něčím, co výrobce stolu předvídal. Protože ten se řídil konceptem, interpretovatelným sice mnoha, ale nikoli libovolně mnoha způsoby... Předmět odpovídá na mnohé interpretace ANO, ale přinejmenším na stejné mnohé odpovídá NE... Odtud lze ideu Nového realismu, ať už se vztahuje k textům nebo k aspektům světa, shrnout následovně: Každá hypotetická interpretace musí být vždy znovu přezkoumatelná (a, podle Peirce, stále vystavená riziku falibility). I kdyby nebylo všude možné říci, která interpretace je správná, pak se přesto dá říci, kdy je falešná. Neboť existují interpretace, které objekt interpretace prostě nepřipouští. Olejomalbu představující otevřené dveře mohu interpretovat jako optický klam či jako symbol průchodu, ale pokud ji interpretuji jako skutečné otevřené dveře a pokusím se projít, narazím na zeď. Tato okolnost mi ale dává zřetelně na srozuměnou, že předmět, který jsem se pokusil interpretovat, odporuje mé interpretaci... Jinými slovy:

---

skoro zoufalé: Rozum silnějšího je vždy ten nejlepší. Ale existuje důvod k naději: Právě skutečnost, například fakt, že je pravda, že vlk je na kopci a beránek v údolí, a tedy mu nemůže znečišťovat vodu, je základem, na němž lze obnovit spravedlnost. Protože, na rozdíl od toho, co hlásají postmodernisté, existují odůvodněné motivy, abychom především na základě lekcí z dějin věřili, že skutečnost a pravda byla vždycky ochranou slabých proti činům mocných a silných.“

<sup>40</sup> GABRIEL, *Der Neue Realismus*.

Existuje tvrdé jádro bytí, které vede k tomu, že něco z toho, co se o něm vypovídá, nemůžeme ani nesmíme považovat za dobré.<sup>41</sup>

Nebude překvapením, že teologa zajímá nový realismus právě jako možnost rehabilitace pravdy a překonání relativismu. Relativismus je skutečně jakýmsi temným pozadím, vůči němuž se noví realisté vymezují, a to tím více, čím více se snaží akceptovat jeho kritiku poznání. Někteří autoři tak činí jen letmou negativní poznámkou, jiní relativismus tematizují podrobněji. Např. J. Benoist píše:

Relativismus je převrácený a zvrácený absolutismus. Tím nemá být řečeno, že máme vylít s vaničkou i dítě. Prázdnota postmoderního skepticismu, který si neprávem myslí, že relativita kultur znamená rezignaci na jakoukoli pravdu, nám nesmí bránit poznat hlubokou antropologickou pravdu o různosti forem lidského života a různosti způsobů myšlení, která je srdcem těchto životních forem – tedy různosti otázek, které si lidé různým způsobem kladou. Pravda té či oné myšlenky se jistě nemění v závislosti na té či oné formě života – to by byl relativismus. Ale je docela dobře možné a pravděpodobné, že existují mnohé životní formy, v nichž určité myšlenky nemají žádný smysl a žádné místo a v nichž se nelze formulovat jako pravdy. To nespochybňuje v tom, že by lidem za určitých podmínek byla určitá skutečnost neznámá, ale prostě v tom, že tato skutečnost je *hors sujet*, tedy mimo všechny souvislosti, které jsou pro tyto lidi relevantní. Je tedy ukvapené dosadit „naši pravdu“ na místo „jejich pravdy“ a poměřovat jednu druhou, a sice zcela jednoduše proto, že jedné a druhé nejde vždy o totéž: Nezkoumali jsme dostatečně, o co jde, a často jsme nerozuměli, v jaké záležitosti bylo pro naše bližní v jiné době nebo na jiném místě důležité konstatovat určitou pravdu. Vyjádřeno s Wittgensteinem: „Správně, nebo špatně je, co lidé ŘÍKAJÍ“ (PU §241). Tento bod, který zní jako metodický předpis, předpokládá, že pokaždé, když klademe otázku pravdivosti, si najdeme dost času vyzkoumat, CO SE V DANÉM PŘÍPADĚ SKUTEČNĚ ŘÍKÁ, neboť nic jiného přece nemůže být pravdivé, nebo nepravdivé.<sup>42</sup>

Nový realismus je pro teologa důležitý i pro dialog teologie s přírodními vědami. Teolog by dle našeho názoru měl odolat svůdnosti antirealistického zpochybňování přírodních věd a spíše vést dialog s realismem vědců (aniž by tím nutně musel přijmout pozici vědeckého realismu jako jedné speciální realistické pozice). Řada novorealistů se skutečně hluboce zabývala problematikou přírodních věd. Vedle prací

<sup>41</sup> Umberto Eco, „Gesten der Zurückweisung. Über den Neuen Realismus,“ in GABRIEL, *Der neue Realismus*, s. 33–51.

<sup>42</sup> BENOIST, „Realismus ohne Metaphysik,“ in GABRIEL, *Der Neue Realismus*, 135n.

Susan Haack, představitelky jí formulovaného „nevinného realismu“<sup>43</sup> zde uvedme formulaci Pirmina Stekelera-Weithofera ve sborníku *Der Neue Realismus*:<sup>44</sup>

Věda je práce na pojmu. To znamená (...), že ve vědách nejde ani tolik o empirická nebo historická vyprávění jako o generické vědění /tj. o družích/, které jako takové především charakterizuje naše usuzování a závěry. Ve vědách kontrolujeme a rozvíjíme adekvátně obecné teorie. Ty jsou systémem generických vět s vnitřními vztahy vyvozování. Co jsou to teorie, chápeme teprve, když je umíme číst jako kladení materiálních pojmů. Jakožto vědění o řádu druhů nemohou být prostě vyvráceny náhodnými protipříklady. (...) Pokud by se například ukázalo, že v určitých oblastech relativistické teorie gravitace je třeba provést podobné změny výkladu a predikce, jaké byly nutné pro Newtonovu teorii po výzkumech mezi Maxwellem a Lorentzem, pak žádná z opravených teorií se nestane jednoduše falešnou. Totéž platí pro výroky, že (evropské) labutě jsou bílé nebo že ptáci mohou létat, ačkoli pštrosi a emu vůbec nelétají. Také to, že se cukr „rozpouští“ ve vodě, není prostě „falešné“. Rozlišování mezi rozpouštěním a emulzí je velmi speciální. Vidíme, že ke všemu ideálně pojmovému vědění, artikulovanému například na teoretických modelech newtonské fyziky Einsteinovy nebo Planckovy, patří vždy i dodatečné vědění, pro které kontexty jsou které teorie a opravené teorie relevantní, a pro které ne. Při rychlostech jako při silniční dopravě nehrají např. Lorentzovy transformace vůbec žádnou roli, můžeme a musíme zde počítat klasicky, nerelativisticky. Právě tak nestojí například neurofyzilogické zkoumání mozku proti našemu každodennímu vědění, ale vedle něj. (...) Není proto divu, že slovníky jsou vždy také encyklopedii kanonizovaného vědění. (...) Pouze v lokálních kontextech má smysl vymýšlet nové pojmy a navrhovat lokální uspořádání.

Meillasoux, o němž budeme dále mluvit v jiné souvislosti, se k otázkám teorie vědy vyslovuje také. V kontextu jeho zápasu s fideismem vidí novověký vývoj evropské kultury jako schisma mezi realismem ve vědě a antirealismem ve filosofii; v tomto smyslu mluví o novověké filosofii *cum grano salis* jako o Ptolemaiově pomstě.<sup>45</sup>

Jinou oblastí, kde může být teologovi nový realismus oporou, je jeho kritika fideismu. Paradoxně se zde ovšem bude teolog moci opřít o práce autorů explicitně materialistického, někdy dokonce i marxistického ražení. Nový realismus tedy neznamená automaticky obnovení filosoficko-teologické argumentace scholastické tradice, jednoznačně však, a sice právě v tomto „spekulativním“ proudu neorealismu, reprezentovaném

<sup>43</sup> K její filosofii vědy viz i článek na <https://pervegalit.files.wordpress.com/2011/03/haack-six-signs-of-scientism-october-17-2009.pdf>.

<sup>44</sup> *Der Neue Realismus*, s. 338–340.

<sup>45</sup> MEILLASOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 151nn.

zejména Meillasouxem a autory jeho okruhu,<sup>46</sup> znamená nový smysl pro metafyziku a transcendenci. V následujícím výkladu se zastavíme u pasáže z Meillasouxova již klasického díla, kde se těmito problémy zabývá.

Meillasoux kritizuje pozici, kterou nazývá „silným korelacionismem“, a vidí v ní radikalizaci Kantovy pozice, která nahrává náboženství, či spíš fideistické pozici:

Ti, kdo hájí silný korelacionismus, o něm často vůbec nemluví: Jeho mocné působení v naší době lze, jak se zdá, přesto přímo odečíst z imunity vůči konceptuálnímu tlaku, z něhož dnes profituje náboženská víra. Kterýpak filosof by si dnes ještě myslel, že když objeví rozpor v křesťanském učení o Trojici, že tím vyvrátil jeho možnost? Filosof, který by prohlásil za absurdní Lévinasovo myšlení Zcela-jiného, protože je nepřístupné logice – nepřipadal by nám jako volnomyšlenkář zapadaný prachem, neschopný úrovně Lévinasova diskursu? Pochopme správně smysl takového postoje: Mnozí současní filosofové považují náboženskou víru za nepřístupnou vyvrácení ..., protože jim *pojmově* připadá nelegitimní takové vyvrácení provést. Kdyby byl býval nějaký kantián věřil v Trojici, byl by musel prokázat, že v učení o ní není rozpor; silnému korelacionistovi stačí dokázat, že rozum nemá právo diskutovat se svými prostředky o pravdě nebo falešnosti tohoto dogmatu. Jen je třeba zdůraznit, že současný odklon od kantovské pozice (...) není nevinnou záležitostí. Předpokládá totiž, že v mezidobí došlo k důležitému posunu v koncepci, kterou si můžeme udělat o našem myšlení. Tento posun – od nepoznatelnosti věci o sobě k její nemyslitelnosti – skutečně předpokládá, že myšlení dospělo k tomu, že ze svého *vlastního popudu* legitimuje skutečnost, že se bytí pro ně stalo natolik neprůhledným, že o něm soudí, že by mohlo překračovat elementární principy Logu. Zatímco Parmenidův postulát „Bytí a myšlení jsou totéž“ zůstal základním předpisem celé filosofie až do Kanta včetně, pak, jak se zdá, základní postulát silného korelacionismu zní: „Myšlení a bytí musíme myslet tak, že by mohly být zcela jiné.“<sup>47</sup>

Meillasoux vidí změnu situace: Z kritiky metafyziky jakožto kritiky racionálního zdůvodnění náboženství se stala legitimizace všech diskursů, pokud rezignují na své racionální zdůvodnění.

Konec metafyziky, chápáný jako „de-absolutizace myšlení“, (...) spočívá v legitimizaci libovolné náboženské (nebo „poeticko-náboženské“) víry v Absolutní rozum, pokud se tato víra dovolává jen sama sebe. Jinými slovy, „[k]onec metafyziky tím, že vyhnal z rozumu jakýkoli nárok na absolutní, nabyl formy zosťveného návratu náboženského.“ Nebo také: Konec ideologií nabylo formy neomezeného vítězství religiosity.

<sup>46</sup> Viz sborník AVANESSIAN, *Realismus Jetzt: Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert*.

<sup>47</sup> MEILLASOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 66n.

Současné oživení religiosity má jistě historické příčiny, které by bylo naivní odvozovat jen ze změny ve filosofii. Ale skutečnost, že si myšlení pod tlakem korelacionismu nechalo vzít právo na kritiku iracionálního tam, kde se vztahuje k absolutnímu, tato skutečnost by se neměla při posuzování významu tohoto fenoménu podceňovat.<sup>48</sup>

Návrat náboženství, pro teologa atraktivní až svůdné téma, vidí tedy Meillasoux jako návrat iracionality v náboženské, ale i nenáboženské podobě. Teologa by to nemělo překvapovat, protože metafyzika pro něj byla obhajobou práv rozumu v náboženství; likvidace metafyziky tedy nemůže znamenat nic víc, než likvidaci tohoto racionálního nároku, nikoli likvidaci náboženství. Náboženství, ale i ateismus, se tak stávají jen jednou z možností iracionální volby. Meillasoux k tomu říká:

Návrat náboženského (...) proto zůstává dnes často nepochopen. (...) Mnozí si zjevně myslí, že každá kritika metafyziky „přirozeně“ provází kritiku náboženství. Toto „spárování kritik“ však ve skutečnosti odkazuje na zcela určitou konstelaci souvislosti mezi metafyzikou a náboženstvím. Pokud se totiž uplatňuje kritika „metafyzicko-náboženských“ absolutností, myslí se kritika onto-theologie, nakolik tato současně vede ke kritice židovsko-křesťanské teologie na podepření její víry v jediného Boha pravdami, které prý jsou racionální a celkově spočívají na ideji nejvyššího Jsoucího, první příčiny všech věcí. Ale v tomto případě musíme učinit poznámku (...), která se (už) nerozumí sama sebou: Pokud kritizujeme nárok metafyziky myslet Absolutní, je možné – a skutečně tomu tak bylo –, že oslabíme *jedno určité* náboženství, protože to tvrdí, že se může opřít o „přirozený rozum“, a tím posílit nárok na nadřazenost obsahů své víry vůči jiným věroukám. Když zničíte každou formu důkazu existence nejvyššího Jsoucího, odstraníte – například – racionální oporu, kterou mohlo monoteistické náboženství uplatnit vůči polyteismu. (...) Ale tímtež pohybem – a zde je rozhodující bod – ospravedlníte nárok víry všeobecně, že je *jedinou* možnou cestou k Absolutnímu. Pokud se Absolutní stalo nemyslitelným, redukovali jste dokonce i ateismus – který právě tak směřuje k neexistenci Boha jakožto něčeho absolutního – na prostou formu víry, tedy náboženství, jakkoli nihilistické. Každý staví svou víru oproti víře druhého; nic, co se vztahuje k naší zásadní volbě, už není dokazatelné.

Tvrzení o konci metafyziky tak nabývá zcela jiného významu:

Jsme však přesvědčeni, že současný konec metafyziky neznamená nic jiného než vítězství takovéhohoto fideismu nad metafyzikou. (...) Jsme daleci toho vidět v něm, jak se dnes ještě často děje, jen zdánlivou formu, která zpočátku vystavovala na odiv antimetafyzický skepticismus, dříve než se odhalila jako ve skutečnosti nenáboženská, a skepticismus vidíme jako autentický fideismus, který dnes domi-

<sup>48</sup> MEILLASOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 67n.

nuje (...). Historický fideismus není „maska“, kterou a-religiozita zpočátku brala na sebe, ale naopak je to religiozita jako taková, která na sebe vzala „masku“ určité apologetiky (...), dokud se neodhalila jako obecné dokazování nadřazenosti zbožnosti nad myšlením. „Současný konec metafyziky je koncem, který tím, že je skepticistický, může být pouze náboženským koncem metafyziky.“

Důsledky konce metafyziky tedy nejsou ateistické a sekularizační, ale z dlouhodobého hlediska naopak náboženské:

Zničení metafyzické argumentace křesťanské teologie zplodilo obecné znáboženštění myšlení, tzn. fideismus libovolné víry. Toto znáboženštění myšlení, jaké se paradoxně prosadilo radikálně skeptickou argumentací, nazývejme *znáboženštěním* rozumu. Tento pojem má být symetrický vůči racionalizaci a postihnout pohyb myšlení, který je přesným opakem postupné racionalizace židovsko-křesťanského náboženství vlivem řecké filosofie. Dnes probíhá všechno tak, jako by se filosofie sama od sebe, a nikoli pod vnějším tlakem víry považovala za služku teologie, ne-li dokonce liberální služku jakékoli teologie a třeba i a-teologie.<sup>49</sup>

Místo legitimizace rozumu a osvícenství vedlo zničení metafyziky k bezmoci v zápase s fanatismem:

Boj proti tomu, co osvícenství nazývalo fanatismem, se tím stal beze zbytku záležitostí *moralizování*: Odsouzení fanatismu se děje pouze ve jménu jeho praktických důsledků (politicko-etických), ale nikdy ve jménu eventuální falešnosti jeho obsahu (...). Pokud totiž není myslitelné nic absolutního, pak nelze ani nahlédnout, proč ty nejhorší akty násilí by se nemohly dovolávat transcendence, dostupné pouze několika málo vyvoleným.<sup>50</sup>

Tím je zproblematicována i koncepce sekularizace, oblíbeného tématu teologických diskusí:

Jsme daleci toho, abychom viděli, jak se obvykle soudí, v západním novověku všezahrnující pohyb k sekularizaci myšlení, a myslíme si, že do očí bijící rys novověku spočívá v následujícím: Moderním člověkem je ten, kdo se znáboženstil ve stejné míře, v jaké se odkřesťančil. Moderním člověkem je ten, kdo v té míře, v jaké upřel křesťanství jakýkoli ideologický (metafyzický) nárok na nadřazenost jeho kultu nad všemi ostatními, se tělem i duší vydal v šanc zrovnoprávněné legitimní možné pravdivosti všech kultů. Současný závěr metafyziky se nám proto jeví jako „skepticko-fideistický“ závěr metafyziky – dominovaný tím, co lze nazvat myšlením Zcela-Jiného. Wittgenstein a Heidegger jsou mistry takového myšlení

<sup>49</sup> MEILLASSOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 69n.

<sup>50</sup> MEILLASSOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 70.

Zcela-Jiného: Daleci toho, aby v tomto bodě provedli radikální rozchod s minulostí, vřazují se výroky těchto myslitelů přímo do dědictví, které plně vyčerpali, do dědictví staré a dosvědčené fideistické tradice, kterou inicioval Montaigne. (...) Zbožnost se stala bezobsažnou a je chválena myšlením, kterému už nejde o to naplnit ji obsahem.<sup>51</sup>

Meillasoux své úvahy v této části práce vidí jako snahu o pochopení následujícího paradoxu:

Čím lépe je myšlení obrněno vůči dogmatismu, tím bezmocnější je, jak se zdá, vydáno fanatismu. Tím, že skeptický fideismus zatlačil dogmatickou metafyziku, nepřestal posilovat náboženský obskurantismus. (...) Dnešní fanatismus by proto neměl být považován za prosté znovupovstání archaického násilí, které je protikladem západního kritického rozumu, protože je naopak *důsledkem* kritické racionality, ačkoliv přece tato racionalita byla *skutečně emancipační* a – to podtrhneme – skutečně a potěšitelně zničila dogmatismus. Díky kritické síle korelacionismu byl dogmatismus filosofii účinně potřen – a na jeho základě se filosofie ukazuje jako neschopná se svou podstatou odlišit od fanatismu. Proslulá kritika ideologií se proměnila v obnovenou argumentaci slepé víry.<sup>52</sup>

Jak již bylo ovšem naznačeno, není Meillasouxova rehabilitace metafyziky a transcendence obnovou argumentace známé z důkazů Boha a nevede k teismu. Meillasoux uznává argumentaci na základě příčiny, ale nikoli nutné příčiny. Jeho uznání transcendence je uznáním absolutní kontingence a hledaným základem, nezávislým na Kantem a antirealisty kritizovaném smyslovém poznání a jeho limitovanosti je svět čísel, přístupný rozumu bezprostředně. Aniž bychom chtěli předbíhat úsudek filosofů v této věci, soudíme, že jde o další z návratů k pythagorejsko-platónské tradici, a pokud vůbec, pak právě odtud by bylo možno budovat novou metafyziku jako službu filosofie teologii. Teologa by samozřejmě zajímala možnost založit teismus na pojetí Boha jako absolutní kontingence; z hlediska filosofa je však tato možnost patrně nemožnost.

## 7. ZÁVĚR

Stejně jako v publikaci o rekonstrukci teologie doporučujeme i ve vztahu ke konstruktivismu a realismu vyhnout se alternativě buď – ane-

<sup>51</sup> MEILLASSOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 71n.

<sup>52</sup> MEILLASSOUX, *Nach der Endlichkeit*, s. 72n.

bo a dospět k syntéze, nakolik je možná, respektive k modelu oscilování mezi dvěma ohnisky, z nichž každé něco podstatného osvětluje. Na rozdíl od předchozí práce se zde autorovi ovšem jeví jako teologicky jednoznačně vhodná preference pro pozici blízkou spíše realistickému pólu než konstruktivistickému, či syntéza v podobě zahrnutí konstruktivistických pozic, problémů a postupů do realistické pozice. Taková syntéza jako předpoklad teologické práce je ovšem desiderátem adresovaným filosofům.<sup>53</sup> Jakýmsi asi spíše předběžným schématem překonání v nové syntéze může být to, co navrhuje Markus Gabriel:

Abychom porozuměli tomu, nakolik Nový realismus znamená nový postoj ke světu, uveďme jednoduchý příklad: Předpokládejme, že se Astrid právě nachází v Sorrentu a vidí Vesuv, zatímco my (...) jsme právě v Neapoli a právě tak se díváme na Vesuv. V tomto scénáři tedy existuje Vesuv, dále Vesuv v pohledu Astrid (tedy ze Sorrenta) a Vesuv od nás (tedy z Neapole). Metafyzika tvrdí, že v tomto scénáři existuje jeden jediný skutečný předmět, totiž Vesuv. Ten právě náhodou pozoruje někdo ze Sorrenta a někdo z Neapole, což je ale Vesuvu asi celkem lhostejné. Vesuvu je jedno, kdo se o něj zajímá. To je metafyzika. Naproti tomu konstruktivismus předpokládá, že v tomto scénáři existují tři předměty: Vesuv pro Astrid, Váš Vesuv a můj Vesuv. Za nimi buď není vůbec žádný předmět, nebo alespoň žádný předmět, který bychom mohli mít naději kdy poznat. Nový realismus naproti tomu předpokládá, že v tomto scénáři existují přinejmenším čtyři předměty: 1. Vesuv. 2. Vesuv viděný ze Sorrenta (perspektiva Astrid). 3. Vesuv viděný z Neapole (Vaše perspektiva). 4. Vesuv viděný z Neapole (moje perspektiva).<sup>54</sup>

Podobně, zřejmě dokonce lépe, se o syntézu pokouší i již opakovaně zmíněný J. Benoist ve své koncepci kontextuálního realismu:

Kontextuální realismus je realismus v plném slova smyslu, tedy nepojednává „pouze“ o tom, jak o věcech mluvíme, ale o TĚCHTO VĚCÍCH SAMOTNÝCH. Nejde o to říkat s relativisty, že věc o sobě není ani „kráva“, ani „ne-kráva“, ale jen podle toho, zda jsme ji jako „krávu“, nebo „ne-krávu“ popsali. Samotná věc je EXAKTNĚ A SKUTEČNĚ TÍM, CO ZA URČITÝCH, PŘESNĚ DEFINOVANÝCH OKOLNOSTÍ POPISUJEME JAKO „KRÁVA“ A ZA JINÝCH NE. Je to „ona věc samotná“, co se v dílně preparátora pro vystavení v muzeu považuje za „krávu“ a, s odhlédnutím od určitých okolností, na pastvě nikoli. Kontextuální určení není

<sup>53</sup> To neznamená, že by teolog nemohl jednotlivé texty zvažovat bezprostředně, např. v Gabrielově knize *Warum es die Welt nicht gibt* jsou pasáže bezprostředně se týkající Boha a náboženství; k úvaze je také, nakolik celá koncepce této knihy souvisí, jak naznačil při debatě nad ní Werner Gephart, s popřením ideje světa jako důsledku popření ideje Boha. Srov. <https://www.youtube.com/watch?v=qvTxw4a5cJM>.

<sup>54</sup> Markus GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein, 2013, s. 14n.

žádná změna úhlu pohledu, která by byla vnější vůči věci samotné: Tam, kde se správně provede, dosáhne věc samotnou, ba je dokonce jedinou možností, jak ji dosáhnout. VE SKUTEČNOSTI SAMOTNÉ EXISTUJÍ VĚCI, KTERÉ PLATÍ V URČITÝCH KONTEXTECH URČITÝM ZPŮSOBEM A V JINÝCH JINÝM. To, že je variabilní, jak věci platí – jaké mají ontologické určení –, patří k jejich skutečnosti. Tato variabilita je v určitém smyslu substancí samotnou: její granulací. „Pravý“ předmět se neskrývá za okolností, že jednou máme co do činění s krávou – tím, co se považuje za „krávu“ –, a jindy zase ne. Předmět není neutrální nebo prázdný vůči určení tohoto druhu, ale je přesně právě tím, co tato určení postihnou v případech, že jsou aplikována korektně (v čemž spočívá jejich funkce). Kontextualita se tedy ukazuje jako vnitřní povaha skutečnosti. Známa donucovací síla skutečnosti vzhledem k myšlení se vyjadřuje tím, ŽE MUSÍME V URČITÉM KONTEXTU VYMEZIT TUTO SKUTEČNOST URČITÝM ZPŮSOBEM, A NIKOLI JINÝM.<sup>55</sup>

### Toward a Reconstruction of Theology after the End of Postmodernity

*Keywords:* Constructivism in Theology; New Realism; Epistemology; Markus Gabriel; Maurizio Ferraris; Quentin Meillasoux; Jocelyn Benoist; Susan Haack; Umberto Eco

*Abstract:* The author addresses the present-day challenge to theology involving a philosophical turn to Realism and its critique of Constructivism and Postmodernism. The author welcomes this critique. He also points out the benefits of radical Constructivism which have been directed toward theology but have not yet been fully utilized. He presents two successful (in his opinion) German attempts to apply Constructivism to theology. The author believes that a Constructivism free of erroneous ideological assumptions is permanently suitable as a methodology for the study of the obviously designed social phenomena. This reasoning is supported in the author's exploration of the theology of tradition. In the final section, the author makes mention of the main initiatives that New Realism offers for theology, for example in the area of a dialogue between theology and science, the restoration of metaphysics and ontology, and the theological concept of truth, which could include perspectivity and contextuality of cognition into a realistic position.

Prof. Jaroslav Vokoun, Th.D.  
Katedra filosofie a religionistiky  
TF JU  
Kněžská 8  
370 01 České Budějovice  
jaroslav.vokoun@gmail.com

---

<sup>55</sup> GABRIEL, *Der Neue Realismus*, s.151n.