

Profesor Karel Mácha o filozofii a náboženství

Prof. PhDr. Karel Mácha (1931), český, v Německu žijící filozof, sociolog, antropolog. Po úspěšném působení v české filozofii (1969 profesorem filozofie na Karlově univerzitě) byl na počátku normalizace označen za představitele antropologického revizionismu. Odchod do zahraničí znamenal počátek nové etapy filozofické práce, spjaté zejména s filozofií náboženství a konceptem integrální antropologie. Na toto téma poskytl profesor K. Mácha rozhovor časopisu *Religio*.

Pane profesore, mohli byste našim čtenářům přiblížit, jak problematika náboženství, religiozity, vztahu k transcendenci zapadá do Vašeho konceptu tzv. integrální antropologie?

Pro objasnění této otázky úvodem ocituji stou tezi francouzského vydání mé *Integrální antropologie*: „Člověk je integrálně rozevřená alternativa sebe sama. V tomto integrálním pojetí je již obsažen moment volby, která není tak říkajíc pouze lidská, tedy která není dána jen díky individuálnímu nebo druhovému vývoji, ale kde je jakýsi prvek kosmického přivolení. To znamená, že tzv. antrop-logické v lidských vztazích je současně protipojmem k tzv. antro-po-absurdní dimenzi lidské existence, jíž se člověk pokouší vyhnout tím, že se vnitřně identifikuje s principem tzv. dobra.“ Jak vidíte, jde o esenciálně ambivalentní pozici. Antropologická skutečnost člověka patří k jeho bytí stejně tak, jako nechtěná absurdita situace, do níž je skrze své zrození vržen. Člověk, žijoucí spojením této vnitřně protikladné situace, se pokouší identifikovat sám se sebou tím, že se brání sám sobě. Problém náboženství nestojí mimo tuto antropologickou dimenzi a můžeme ho integrálně obsáhnout jen tehdy, je-li posuzováno hlediskem uvedené situace člověka. Vymezeno negativně: ne jako pouze etnickou, sociálně citovou nebo sociálně reaktivní charakteristiku, ne jako pouze efekt nějakého biologického determinismu a ne jako iluzivní předpoklad pouhé zjevenosti, jenž by k těmto jmenovaným charakteristikám nechtěla přihlížet. Rozlišuji mezi pojmem náboženství jako předmětem etnologické religionistiky a náboženstvím jako tzv. bohoslovnou charakteristikou člověka. Integrální antropologie není pro mne pouhou metodologií humánních věd, jako spíše pokusem o vyšší, nikoli „syntetické“, nýbrž integrální stanovisko: tedy takové, které do sebe tyto protiklady zahrne, aniž by se s kterýmkoli z nich ztotožňovalo.

Dnešní filozofie, která často dostává přívlastek postmoderní, se vyznačuje značně dekonstruktivistickým vztahem k subjektu. O něm se tvrdí, že je pro-

duktem individualizace evropského novověku, s jehož nastávajícím koncem končí též idea subjektu. Klást proto otázku po podstatě člověka, po něčem fixním, invariantním v člověku, se zdá být nejen odvaha, ale téměř riziko a hazard.

Hledám-li podstatu člověka, nehledám ji pouze v člověku. To je právě ono rozmezí, na němž antropologie musí nutně hledat interference s dalšími sémantickými oblastmi. Filozofie náboženství, či prostě souhrn různých přístupů k problému, který se jmenuje Bůh, tvoří onu nejbližší interferenční vrstvu, jež se nabízí, chci-li brát pojem podstata člověka ve vší vážnosti. Tím jsem neřekl mnoho konkrétního, ale zde vidím určité východisko ze slepé uličky, do níž dostaly člověka společnými silami filozofie s teologií.

Počínaje novověkem se před moderním člověkem rozevřela celá řada možností sebeidentifikace, resp. identifikace s něčím, co člověka přesahuje. Jednou z nejtrvalejších možností, která nadále ve vztahu k náboženství zůstává, je identifikace náboženskosti s církví, s církevním zprostředkováním transcendence. Jaký je Váš vztah k tomuto transpersonálnímu zprostředkovávání mimolidského v člověku, Váš vztah k církvi jako instituci, k vzájemnému poměru dnešních církví a k tomu, co dnešní člověk chápe pod pojmem křesťanství, tzn. především církevní křesťanství?

Integrální antropologie se dotýká jen jakoby mimochodem problému náboženství. Není to její těžiště. Kupodivu však měly církve zájem o integrální antropologii již v době, kdy jsem ještě vůbec nekladl otázku po jejím vztahu ke křesťanství. Nicméně pojem církve implikuje příliš mnoho byrokratického, takřkajíc úředně religiózního, než abych ho mohl pokládat za vlastní přístup k naší otázce. Moje účast na životě církví mě přesvědčila, že mezi nimi téměř nenajdeme společného jmenovatele. Pak si člověk uvědomuje, jak konfessionalita nepříznivě dělí, jak diferencuje a jak vůbec to, co bych označil pojmem spiritualita, je např. u Němců a u Rusů zcela odlišné. Tato věc je dosud vědecky zcela nezpracovaná, byť by jistě stála za sociologický výzkum. Církve či jakékoli zprostředkování stojí v cestě mezi člověkem a jeho pocitem Boha.

„Pocit Boha“ je další téma, o němž by bylo zapotřebí dlouze hovořit. Zástupně za něj však vezmu situaci, již líčí Kierkegaard v podobenství o Abrahámovi: když Abrahám dostane od Jahveho rozkaz, aby obětoval svého prvorozeného syna, bez váhání uposlechne. Teprve v posledním okamžiku mu ruku zadrží neznámá síla. Kierkegaard klade otázku, zde existuje něco jako teologická suspenze etického, stojí-li něco výše, než sama etická maxima. Abrahám bez dalšího přemýšlení jde a vykoná, co vykonat musí. To je pocit Boha. Podle mého názoru je toto základní problém nejen filozofie

náboženství, ale i religionistiky vůbec. Zde bych viděl naprosto praktický úkol pro náš zájem. Církev se želbohu tomuto úkolu vzdalují rychlostí, jež připomíná Einsteinův symbol o čtverci času.

Na jedné straně stojí tedy podle Vás zcela jasně vědomí diferentního, etnický diferentního pocitu Boha a etnický diferentního poměru k božskému, který se projevuje konfesijními rozdíly. Není toto vědomí rozdílnosti v rozporu s hledáním jednotné podstaty člověka právě prostřednictvím zobecňujícího pojmu „pocit Boha“?

Jde o to, jakým způsobem hledáme pocit Boha. Kierkegaard bere náboženský zážitek jako holý fakt, jako zážitek z iracionálna. Ateisté 18. století hledali podstatu tohoto zážitku v negaci, v pocitu strachu apod. To je jen část pravdy. Větší část tvoří zážitek jakési vnitřní radosti, blaženosti, jistoty, pocitu, že nějaký velký Manitou bdí nad tím, aby se mi nepříhodilo nic nespravedlivého. Řekl bych, že ne snad k vymezení, ale k nalezení podstaty člověka či smysluplné odpovědi na tuto otázku se musím nejprve zbavit balastu svého filozofického vzdělání, balastu kantianismu, který mě upozorňuje na to, že vlastně nemohu nic poznat. Pro mě je tato otázka totožná s objevením naprosto nového myšlenkového kontinentu a s výzvou, abychom začali myslet jinak. Měřeno náročností nábožensko-filozofické problematiky je to výzva oběma participujícím stranám.

Diferentní v pojmu náboženského řádu a v pocitu Boha, které zjišťuje nejen religionistika či kulturní antropologie, ale též integrální antropologie, není jen výzva ke změně smýšlení. Je to i skutečnost, v níž žijeme. Projevuje se v soužití různých náboženských vizí skutečnosti, v problému pravidel vztahů různých náboženství a různých církví, ve vedení mezináboženského dialogu. Jak nahlížíte tuto otázku?

Pocit Boha je nesdělný, je to něco naprosto individuálního a nemohu ho unifikovat. To dělají právě církve a to je špatné. Nepokládám ani Boha za antropologickou konstantu, protože naše lidské myšlení připouští jen tuto úvahu: smysluplné je jenom to, co je smysluplné pro nás. Jakákoli mimo-lidská hermeneutika je nesmysl. Tedy: nejsem-li já, ne jako člověk, ale jako individuum, pro Boha jeho nejdůležitější antropologickou konstantou, nemá pro mě Bůh žádný smysl. Hermeneuticky se pak jedná o jakousi zpětnou vazbu, a jediné, co mohu vzít jako možnost smysluplného dialogu, je dialog mezi mnou a Bohem v modlitbě. A modlitba zase není nic jiného než identifikace s mou vlastní podstatou. Antropologická konstanta je pojem, který se objevil počátkem 60. let a zůstává v platnosti dodnes. Avšak ve své sé-

mantické bohatosti se tato otázka objevuje jen jako možná a individuálně konkrétní odpověď.

Když jsem začal žít v klášteře, v prostředí, kde jsem byl náhle šťasten a kde jsem se mohl své vědecké práci věnovat čtyřicet hodin denně, připevnil jsem si na stěnu lístek se slovy *Bůh je hlas zvonů v mé duši*. Myslím si, že nějakým podobným individuálním způsobem je tomu u každého člověka.

Myslíte, že existuje možnost zprostředkování mezi náboženstvími, které by je přivedlo do role, kde asi mají své nezávadnější postavení, tj. do role individuální sebeidentifikace, a které by současně zabránilo kulturním a mezináboženským konfliktům?

Nemyslím, že by taková možnost existovala, byť se o ni snaží utopisté všech dob. Já jsem velmi skeptický: náboženství je nejen obrovskou silou pozitivní, pokud jde o řešení problémů jednotlivce, ale též obrovskou silou destruktivní, uvede-li se do pohybu jako sociální ideologie a demagogie. Na Golanských vršcích se už nikdy nepřestane střílet prostě proto, že tam proti sobě stojí dvě náboženství, která hlásají nelítostnou odplatu nepříteli a neuznávají princip lásky k bližnímu. Vaše otázka tvoří téma pro další rozhovor a pokládám ji za příliš závažnou, než abych ji chtěl odbyť několika větami. Hledejme však v principu humanistické filozofie možnost, jak zprostředkovat to, co náboženství mezi sebou zprostředkovat nemohou.

Děkuji za rozhovor.

BŘETISLAV HORYNA