

Příspěvek k otázce vztahu mezi filosofií a theologií¹ [1982]

1.

Otázku, „zda je principiálně možný rozhovor mezi theologií a filosofií“,² lze stěží považovat za legitimní, uvážíme-li, že takový rozhovor fakticky trvá téměř dvě tisíciletí (a vlastně déle, neboť prehistorie takového rozhovoru může být spatřována již v prvních dokladech o myšlenkovém setkání pozdně židovských učenců s helénistickým světem). Kromě toho všichni, kdo jsou alespoň trochu seznámeni s dějinami evropského myšlení, musí vědět, že křesťanská theologie je nemyslitelná a nemožná bez řecké myšlenkové tradice a že současná evropská filosofie (zejména kontinentální) je naopak nemyslitelná bez hlubokého ovlivnění ze strany theologie. Vliv v tomto případě nemůže být chápán jako něco rušivého a cizorodého, nýbrž má povahu přesvědčivé výzvy, na kterou lze přiměřeně reagovat jen za předpokladu nezbytného porozumění. Po tak dlouhé době, kdy rozhovor byl skutečně a často velmi efektivně veden, se už nelze smysluplně tázat, zda je rozhovor možný, ale jen, jaké jsou perspektivy jeho dalšího pokračování.

2.

Přijímám vymezení trojí úlohy, před níž je rozhovor theologie s filosofií a filosofie s theologií postaven: rozhovor má vést 1) k vzájemnému pochopení, 2) k řešení společných úkolů a 3) k intenzivnějšímu sebezpochopení („sebeohledání“).³ Z toho lze dobře vyjít, protože se tím neuzavírá žádná cesta k nalezení a vymezení úkolů dalších; na první pohled je však zřejmé, že ke skutečnému rozhovoru náleží naslouchání druhé straně s tím, že od ní něco očekávám. Proto navrhuji, aby byla uznána ještě čtvrtá úloha, totiž rozpoznání každé z obou stran, v čem opravdu potřebuje rozhovor s druhou stranou, co od takového rozhovoru pro sebe očekává (tj. pro svou odbornou práci) a v čem mu je nebo může být spolupráce s druhou stranou nejenom užitečná, ale eventuelně i nenahraditelná. Všechny zmíněné čtyři složky a cíle dialogu mezi filosofií a theologií jsou ovšem v hloubce sjednoceny a mohou být oddělovány jen metodicky a provizorně; ve skutečnosti v sebe navzájem přecházejí, jsouce propojeny mnoha svazky. Nepřístupují-li k partnerovi v dialogu s otevřeností, jež od něho něco pozitivního očekává, zbavují se možnosti ho vskutku pochopit; činím-li tak vědomě a záměrně, dialog tím vlastně odmítám, činím-li tak nevědomky, nerozumím sám sobě. A tak podobně.

3.

Začít otázkou, „[c]o je společné theologii a filosofii“,⁴ je v několika směrech povážlivé. Je to především nelogické (a nemetodické), protože ani v náznaku nepředchází pokus o vymezení obou myšlenkových disciplín. (Dokonce není ani jisté, zda jde jen o myšlenkové disciplíny.)

¹ Jedná se o reakci na text Jakuba S. Trojana *Theologie a filosofie*, in: L. Hejdánek – J. S. Trojan, *Filosofie a theologie. Sborník textů*, Praha 1985, str. 51–70 (srv. také pozdější upravené vydání in: *Reflexe*, 1990, č. 1, str. 5.1–14). – Pozn. vyd.

² J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 51 (srv. také pozdější vydání, str. 5.1). – Pozn. vyd.

³ Srv. tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁴ Tamt. (srv. také pozdější vydání, str. 5.2). – Pozn. vyd.

Za druhé zůstává nevyjasněno, v jakém smyslu o tom „společném“ hodláme uvažovat. Společný je oběma zajisté celý svět, v němž mají své místo a v němž pracují; společný je jim nepochybně i člověk (lidstvo), který je jako odborné disciplíny pěstuje; společná je jim pravda, o níž usilují; společný je jim (snad) i *logos*, tj. řeč, v níž myslí (nemám na mysli jazyk), resp. myšlení, jímž se ustavují a formují. Aniž bychom se tu zdržovali déle, než je nezbytno, je jistě zřejmé, že se můžeme dlouho zabývat něčím, co je jim oběma společné, aniž bychom jakkoliv tematizovali kteroukoliv z nich. Kromě toho je tu i dimenze časová, dějinná: filosofii i teologii je společná celá dlouhá minulost, v níž filosofie ani teologie nebylo. Když se však budeme dotazovat po tom, co z jejich dlouhé „přítomnosti“ jim je (bylo) společné, nejsme schopni poskytnout odpověď, přinejmenším nikoliv jednoznačnou, neboť nevíme, co náleží do „přítomnosti“ filosofie a co do „přítomnosti“ teologie. Tím méně předpokladů budeme mít k odpovědi na otázku, jakou společnou budoucnost pro obě disciplíny očekáváme. Tam už jde zjevně o otázku přesahující každou danost a zasahující do oblasti programů. Jaký společný program mohou mít teologie a filosofie? To zajisté záleží také na nich samých, na jejich zaměření, na jejich sebepochopení.

4.

Velmi problematické je charakterizovat na prvním místě „to společné“ oběma jako radikální dotazování.⁵ Člověk dnešních dnů ovšem je do té míry ovlivněn a proniknut ustavičnými reflexemi, jeho myšlení je natolik „proreflektováno“, že se neuzavírá před žádnými otázkami jen proto, že by pro něho byly „tabu“. Je tomu spíše tak, že jenom není dost pocvičen k hledání a kladení otázek, takže mu sem tam nějaká „unikne“; jindy dochází k tomu, že některé otázky vytěsňuje ze svého povědomí (což lze potom charakterizovat jako myšlenkový „chybný úkon“). Reflexe však dovede i tyto momenty spolehlivě odhalit, pokud je odhalit vskutku chce. Radikálnost dotazování není vposledu vlastností ani výkonem filosofie nebo teologie, ale je příznačná pro určitou myšlenkovou a duchovní atmosféru; filosofie (a teologie) onu obecnou tendenci k dalším a dalším reflexím jenom kultivuje. Důležitý je právě způsob této kultivace. Mám za to, že je podstatný rozdíl mezi kultivací filosofickou a theologickou. Abych o tom však mohl smysluplně promluvit, musím nejprve alespoň předběžně vymezit, co pod termíny „filosofie“ a „teologie“ rozumím sám.

5.

Neexistuje žádná jiná kompetentní instance, která by mohla legitimně vymezit, co to je filosofie, kromě filosofie samotné. Filosofie sama je však z podstaty věci založená pluralitně, tj. neexistuje jako jedno jediné myšlenkové zaměření. Proto existuje zajisté asi tolik různých sebepochopení filosofie, kolik je různých filosofii. Dnes také nemůžeme vědět, jaké různé nové filosofie se snad objeví v budoucích staletích či tisíciletích; ty budou sebe samy chápat rovněž různě. Proto jen s velkými výhradami se můžeme odvážit vymezit to, co je nejspíš všem nebo alespoň převážné většině filosofii společné; učinit to však musíme. Filosofie je záležitostí myšlení, a to myšlení ve smyslu logu (nikoliv ve smyslu mýtu). Hlavní rozdíl mezi logem a

⁵ Srv. tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

mýtem jako dvěma způsoby myšlení spočívá v tom, že mytické myšlení se hledí s tím, nač myslí, ztotožnit, že se identifikuje se svým „myšleným“, kdežto myšlení logické zůstává v základní distanci vůči tomu, co myslí (resp. nač myslí). Proto se v mytickém myšlení reflexe nemůže dostatečně rozvinout, protože se z vyšších úrovní reflexe ustavičně propadá na úroveň nižší. Z toho důvodu vlastně o reflexi v mytickém myšlení nemůžeme vůbec mluvit. Naproti tomu *logos* umožňuje nejenom distanci myšlení od myšleného, ale dovoluje myslet myšlení myšleného tak, že udrží distanci nejenom mezi myšlením a jeho „myšleným“, nýbrž také distanci myšlení nové úrovně, jež představuje reflexi jiného myšlení, vztahujícího se ve vlastní distanci a z ní ke svému myšlenému. Filosofie je doma a může se vůbec ustavit teprve tam, kde dochází k této komplikované reflexi, přesněji kde je v reflexi dosaženo třetího stupně; uvedu stručně příklad. Na poli přede mnou jsou havrani; já je vidím. Vidět něco znamená vědět, že něco vidím. Vím tedy, že něco před sebou vidím. To je první rovina reflexe, neboť se svým vědomím vztahuji ke svému vidění, činím vidění součástí svého vědomí. Abych věděl, co vidím, musím předem vědět, co to je havran, jak vypadá, atd. Řekněme, že to nevím a že to, co vidím, považuji za vrány. Od vědomí, že něco vidím, k vědění, že to jsou vrány (tedy chybnému vědění), je nutný další krok reflexe. Teprve na této druhé rovině, na tomto druhém stupni reflexe se otvírá možnost omylu, a tedy i možnost pravdivosti. Teprve tady se ukazuje našemu pohledu ne už něco, ale vrána, havran apod. (Přítom omyl, že jde o vrány, je smíšen s pravdou, totiž že jde o ptáky, o živé bytosti atd.) V třetím kroku reflexe se vztahujeme ke svému „vědění“ či spíše domněnce, že jde o vrány, a shledáváme, že jde o náš omyl. Uvědomujeme si, že jsme havrany považovali za vrány, a opravujeme se v tom smyslu, že havrany považujeme za havrany. Našemu pohledu se za pomoci širšího kontextu vědění a zkušeností ukazuje havran jakožto havran. Zároveň se však omyl ukazuje jako omyl a pravdivý soud jako pravdivý soud. Tím je splněn nutný předpoklad, aby se ustavila filosofie.

6.

Zmíněný předpoklad je sice nutný, nikoliv však postačující k tomu, aby se filosofie konstitovala. Další náležitostí je neustávající vztah filosofie k celku, který se projevuje v úsilí o systematickosti. Filosofie své systémy nepochybně konstruuje, ale činí tak ve víře, že celek, k němuž se vztahuje, je vskutku celkem, nikoliv dezintegrováním chaosem, změtí navzájem nesouvislých skutečností. Filosof je přesvědčen, že se pozornému myšlení otvírá na určité poměrně vysoké úrovni reflexe „nahlédnutí“ světa jako celku dávajícího smysl. Samozřejmě všude tam, kde je něco nějak myšleno, umožňuje sama povaha myšlení to dříve či později zreflektovat a hledat, eventuelně i najít alternativu. V našem případě to však znamená vypadnout z tradice filosofického myšlení (eventuelně, pokud jde o starší či nejstarší filosofy, jenom zůstat na nízké úrovni filosofického myšlení). Filosof si ovšem uvědomuje, že systémy, které chtěly uchopit svět v jeho integrovanosti, nikdy zcela nevyhovují; proto se jimi nenechá svazovat a bude se distancovat nejenom i od svého vlastního systému. Ale bez systematickosti není žádné filosofie, jsou jen nové přístupy, nové rozvrhy, nové myšlenky a nápady, které mohou a nemusí být dost nosné. Jejich nosnost může být přezkoumána a vyzkoušena jen tak, že jsou uvedeny v systém. Tady se otvírá široká problematika, kterou tu nelze řešit: čím

drží takový systém pohromadě? Dlouho zůstávali i přední myslitelé v omylu, že tou jedinou nebo alespoň hlavní nosnou strukturou je logika, logická koherence. Ale nejde na prvním místě o identifikaci toho, čím je garantována jednota a integrovanost soustavného, systematického myšlení, nýbrž o skutečnost a integrovanost světa v celku. Tuto skutečnost nemá filosof nikdy v držení, nemůže ji nikdy definitivně svými prostředky uchopit, ale je o ní nezvratně přesvědčen. Mohli bychom říci, že toto přesvědčení, tato jistota představuje jednu složku tzv. filosofické víry.

7.

Filosofie se může zajímat o cokoliv a může to učinit svým tématem. Důležitost (tj. filosofická důležitost) takového tématu je však dána nikoliv filosofickým zájmem, nýbrž postavením tematizovaného v celku skutečnosti, tzn. vztahem toho, co se stalo tématem, k celku. Tento vztah nebývá ničím nápadným a na první pohled zřejmým, ale musí být odhalen či spíše vydolován ze změní nejrozmanitějších vztahů jiných, méně významných či zcela okrajových (z uvedeného hlediska). Rozlišování mezi tím, co je záležitostí okrajovou nebo banální a co je vskutku důležité a snad rozhodující, nutí filosofii podnikat nové a nové reflexe a pronikat jejich prostřednictvím stále hlouběji, k samotným „základům“, „počátkům“, „kořenům“. Systematické úsilí filosofie zůstává proto v neustávajícím napětí s touto vnitřní nutností pronikat k „posledním počátkům“. Filosofie tedy není prostě ustavena všude tam, kde je v reflexi dosaženo třetího (a vyššího) stupně; filosofii však není ještě ani každá systematická reflexe toho druhu. Musí to být reflexe, která proniká k principům, tedy reflexe principiální. Rozlišování mezi tím, co je více důležité a co je méně důležité, co je centrální a co okrajové, co je základní a co odvozené atd., předpokládá nezbytnou kritičnost. Kritičnost je možná jen tam, kde je možno dosáhnout základního odstupu a udržet jej při další myšlenkové práci. Proto je filosofické myšlení spjato s logem a ruší každý mýtus. To neplatí jen pro staré Řecko, ale dodnes. Všude tam, kde ožívají mytické způsoby myšlení (samozřejmě už nejde a nemůže jít o starý mýtus, nýbrž o podstatně zmodernizované myto-logie, tj. logizované mýty, jejichž hlavními představiteli jsou dnes ideologie), ožívají zároveň nejrozmanitější druhy a formy nedůvěry a averze vůči filosofii – a protože filosofičnost pronikla veškeré evropské a evropsky poznamenané myšlení, tedy nedůvěry a averze vůči myšlení vůbec. V podstatě jde, jak naznačeno, o odmítání odstupu a kritičnosti.

8.

Můžeme tedy předběžně vymezit filosofii jako kritickou systematickou a principiální reflexi; ovšemže to nikterak nestačí, neboť jde spíše jen o vymezení rodu, a to dokonce nikoliv rodu nejbližší vyššího, tedy o tzv. *genus proximum*. Mám v úmyslu výměr ještě zúžit, protože to považuji za důležité zejména pro naši přítomnou diskusi; jde však o zúžení, které se ve svých důsledcích dalekosáhle kriticky a polemicky distancuje od myslitelů, kteří jsou tradičně započítáváni mezi filosofy, a které jim toto označení upírá. Jde mi o tradici, která má svůj počátek

v Pýthagorovi a jeho škole⁶ a kterou pozoruhodným způsobem recipoval a reinterpretoval Platón ve své *Hostině* (novou interpretaci tam – ať právem, či neprávem – vkládá do úst Sókratovi).⁷ Zmíněná tradice formuluje určité sebezpočtení filosofie, spjaté s etymologií slova: *filosofia* je láska k moudrosti, touha po moudrosti, přičemž sama moudrost je od filosofie oddělena, jsouc vyhrazena samotným bohům. V důsledcích to pak znamená, že třeba v noetické rovině musíme počítat jednak se subjektem, který poznává, s předmětem, který je poznáván, s poznáním jako s určitou aktivitou a za čtvrté s moudrostí, kterou nelze připsat ani subjektu, ani objektu a které se aktivita poznávání může nanejvýš přibližovat, ale kterou nekonstituuje. Podobně v oblasti etiky tu máme morálně se rozhodujícího člověka, situaci, do níž je postaven, určitý typ morálního přístupu – a za čtvrté normu či kritérium správného mravního řešení, které však nevyplývají ani ze situace, ani z povahy člověka, ani z běžné mravní praxe, nýbrž zůstávají pro ně měřítkem. Filosofie chápaná v duchu této tradice je takovým kritickým myšlenkovým úsilím, postaveným na systematické a principiální reflexi, jež respektuje ono „čtvrté“ a nepokouší se je přiřadit k žádnému z ostatních členů. Podrobnější analýza povahy a struktury reflexe pak ukáže, v jakém vztahu je poznávající či mravně se rozhodující subjekt k této „skutečnosti“, jež se nemůže stát předmětem jeho poznání ani součástí situace, v níž se morálně rozhoduje.

9.

Tím jsem alespoň předběžně a částečně splnil první úkol: podal jsem v hlavních obrysech výsledky „sebezpočtení“, resp. „sebeohledání“ filosofie – ovšem ve svém pojetí, byť – jak doufám – nikoliv svévolném. V rozhovoru s theologem budu mít příležitost konfrontovat své pojetí filosofie s jeho pojetím, tj. s pojetím theologickým, a to mne možná přivede k nutnosti provést některé korektury, některá upřesnění apod. Zatím se přidržím jednoho bodu, totiž již zmíněného „radikálního dotazování“. Máme tu před sebou dvojí problém: jednak jde o povahu dotazování, resp. povahu otázky, jednak je třeba blíže ozřejmit, co rozumíme radikálností. JST interpretuje věc tak, že radikální otázky jsou ty, které jdou ke kořenu věcí, jevů.⁸ Již první filosofové se dotazovali po počátcích (*archai*) nebo kořenech (*rhizomata*) věcí; mohli bychom tedy radikálnost myšlení chápat ve smyslu principiálnosti, jak o ní byla řeč výše; *principium* je latinský ekvivalent řeckého *arché*. – Kritickou poznámku musím však adresovat autorovi textu, že radikálnost tázání nepřipustně psychologizuje, když mluví o „neústupnosti a vitalitě vzdoru“.⁹ Filosofie ovšem je přísná řehole, v níž žádná měkkost a povolnost nemá místa (anebo je filosofii velice na škodu); to však neznamená a nemůže znamenat, že bychom filosofické ctnosti mohli vyvozovat z naturelu. Vzdorný a neústupný člověk nemá více předpokladů pro filosofování; skutečně filosofické vzdorování předsudkům a filosofická neústupnost tváří v tvář omylům má docela jiné zdroje než třebas vzdor a neústupnost nedovy-

⁶ Srv. Diogenés Laertios, *Vitae* I,12; česky: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995², přel. J. Šonka, str. 34. – Pozn. vyd.

⁷ Srv. Platón, *Symp.* 201d1–204c6; česky: *Symposion*, in: *týž, Spisy*, II, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 159–217, zde str. 192–196. – Pozn. vyd.

⁸ Srv. J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 52 (srv. také pozdější vydání, str. 5.2). – Pozn. vyd.

⁹ Tamt. (v pozdějším vydání je zmiňovaná věta vypuštěna). – Pozn. vyd.

chovaného a nedovzdělaného adolescenta. Koinciduje-li povaha filosofujícího s povahou jeho filosofování, bývá to po pravidle na škodu filosofie. Filosofie z podstaty věci (o které se na tomto místě nebudeme šířit) nebere lidskou povahu za svou, ale proměňuje ji, především pak kultivuje a ustavičně obnovuje, a to znamená také kontroluje a reviduje. V naší době má radikálnost politický nádech; avšak radikálnost v politickém rozhodování a v politických postojích je v přímém protikladu k radikálnosti filosofické. Filosofie, která se prodírá cestou nescitou ke „kořenům“ věcí, nechce prosadit sama sebe, ale naopak ví docela přesně, že tím posledním kořenem není ani ona sama, ani nic, o čem by mohla sama rozhodovat; ví také, že tím kořenem není nic, co by tu bylo a co by se prosazovalo jako objektivní proces, nezávislý na jejím (a na jakémkoliv jiném) porozumění. Cesta ke kořenům je pro filosofii cestou k lepšímu, pravdivějšímu porozumění světu jako celku. Politický radikalismus je však vždycky redukcionistický, simplifikující, nejde mu o lepší porozumění (to je vždy velmi primitivní), ale o vlastní nasazení, o prosazení poměrně jednoduchých „principů“, které však nejsou žádnými skutečnými principy ani kořeny, atd. Z toho důvodu je slovo „radikální“ zbytečně zatíženo konotacemi, které zavádějí. Z poklesu autora k psychologizování je zřejmé, že i on se nechává v nestřežené chvíli zavést a svést. Doporučuji proto raději mluvit o principiálním dotazování než o dotazování radikálním.

10.

Co to vlastně je tázání? Jaká je povaha, jaká je struktura otázky? Bylo řečeno, že dotazování je začátkem filosofie; byli myslitelé, kteří za centrální funkci filosofie považovali tázání, nikoliv odpovídání. JST nemluví o tázání vůbec, nýbrž soustřeďuje naši pozornost na pokládání takových otázek, jež zpochybňují jistoty, tudíž na pochybování. Čteme: „pravost filosofického myšlení se osvědčuje v oné vůli a schopnosti položit vždy znovu otázku na místě, které se většinou kolem ještě zdá neotřesitelně jisté a pevné“.¹⁰ Tato věta nepochybně něco významného vypovídá o současném ovzduší ve filosofii; ale současná filosofie je v krizi, v úpadku. A je vskutku něco upadlého v křečovitém úsilí zpochybňovat a problematizovat vždycky především to, co se obecnému povědomí jevílo a dosud jeví jako jisté a pevné; vypadá to, jako by bylo filosofickou ctností, když nás dráždí každá jistota, zvláště pak jistota tvářící se neotřesitelně. Ale to vůbec není v duchu skutečné filosofie. Od samého počátku provázela filosofické tázání úporná snaha najít uprostřed všech nejistot, proměn a nestálostí něco vskutku pevného a neotřesitelného, to, z čeho všechno pochází jako ze svého počátku, z čeho všechno vzniká a do čeho všechno zase zaniká. Svrchovaným cílem nejstarších filosofů nebylo zpochybnění našeho vědění či našich domněnek, nýbrž nalezení pravdy. Kritika pouhých domněnek, dokonce i správných domněnek, nabývala svého smyslu a své funkčnosti jen ve službách hledání pravého vědění. Žonglování se slovy a s pojmy, které posluchače jen zmáte, ale neukáže nic, co by vedlo k lepšímu poznání, není žádná filosofie, neboť mu chybí právě to podstatné: láska k moudrosti. Láska k moudrosti nemůže žít ani z „neústupnosti“ a „vzdoru“, ani ze zpochybňování domnělých jistot. Jenom ve jménu skutečných jistot lze oprávněně kri-

¹⁰ Tamt. (srv. také pozdější vydání, str. 5.2). – Pozn. vyd.

tizovat jistoty domnělé. Rádl kdysi říkával, že je lepší špatný program než žádný program.¹¹ To platí svrchovanou měrou o filosofii. Leccos z toho, co se dnes tváří jako filosofie, žádnou skutečnou filosofii není, ale na filosofii pouze parazituje. Zpochybňování uznávaných jistot může být atraktivní (to bývá sociálně a psychologicky podmíněno), může to být módní, může to odpovídat současným pocitům i způsobu života, může se to stát výrazem „duše století“ či „ducha doby“ – ale není to filosofie, jestliže za tím vším není velká láska k moudrosti, která jenom není ochotna se smířit a spokojit s ničím menším než opravdovou moudrostí a skutečnou pravdou.

11.

Každá otázka odvozuje svůj smysl z kontextu, na nějž navazuje a na jehož pozadí a základu se formuje. Proto nemůžeme odlišit skutečnou otázku od otázky zdánlivé (nepravé), aniž bychom přihlédli ke kontextu, v němž je otázka položena. Aby bylo možno se tázat, je nutno něco předpokládat. Tím, že klademe otázku, zároveň něco (byť mlčky) tvrdíme. Součástí otázky je vždycky celá řada zamlčených, ale existujících předpokladů. Položit smysluplnou otázku vůbec neznamená něco především rušit, nýbrž je to akt vrcholné loajálnosti právě k tomu, co otázkou rušeno není, nýbrž co je otázkou naopak potvrzeno. Odhlédneme-li od primitivních otázek typu: „Co to je před námi?“, „Je to zvíře, které vidíme, medvěd? Je to vůbec zvíře?“, pak všechny komplikovanější otázky mají svou strategii. Nelze je položit jinak než jakoby v několika tazích. Otázka komplikovaná tak názorněji ukazuje povahu každé otázky, totiž že to je dění, událostné dějství, nikoliv stanovisko. Pilátova otázka¹² v daném kontextu není dějstvím, nýbrž stanoviskem, je obecným přístupem ke všem závažným životním otázkám. Je to otázka, která bagatelizuje a relativizuje vážné otázky vůbec; je to otázka, která se na nic nedotazuje, která nečeká žádnou odpověď, která je pouze výrazem rozložené osobnosti toho, kdo se táže. A proto to není žádná otázka, i když navenek jako otázka vyhlíží. Má-li se formule „Co je pravda?“ stát skutečnou otázkou, pak musí být – právě jakožto otázka – nese- na hlubokou loajalitou k pravdě, kterou neznám, ale kterou bych tak rád poznal, že bych kus života za to dal. Táži se, co je pravda, protože to nevím; ale má otázka – je-li to vskutku otázka – je nese- na neotřesitelnou jistotou, že něco vskutku vposledu platí, že je něco takového jako poslední, neotřesitelná, naprosto jistá pravda, na niž se lze spolehnout, a to i tenkrát, když ji přesně neznáme, když na ni musíme ještě čekat, až se ukáže.

12.

Co jsme řekli o otázce, totiž že jednou její složkou je vždycky také nějaké tvrzení, si můžeme snadno dovodit na obou jednoduchých, primitivních otázkách, které jsme uvedli. Tážeme-li se: „Co to je před námi?“, říkáme především, že tu jsme my, tedy že tu nejsem jenom já sám, a že tu je něco, co nejsem ani já sám, ale co nejsme ani my, za které se vlastně táži, nýbrž něco docela jiného, co alespoň já sám neznám nebo alespoň dobře neznám. A toto něco ne-

¹¹ Srv. E. Rádl, *O německé revoluci*, in: týž, *O německé revoluci. K politické ideologii sudetských Němců*, vyd. E. Broklová, Praha 2003², str. 23–92, zde str. 78. – Pozn. vyd.

¹² Srv. *J* 18,38. – Pozn. vyd.

známého, co ovšem může znát někdo, kdo tu je se mnou (resp. s kým tu já jsem), je nějak před námi: buď to stojí, nebo se to tyčí, rozkládá atd., prostě to nejenom jest, ale je to před námi jako něco nám vnějšího, od čeho nás dělí distance. Atd. Podobně je mnoho řečeno i v druhé otázce, vlastně dvou otázkách: „Je to zvíře, které vidíme, medvěd? Je to vůbec zvíře?“ Zase tu nejsem sám, ale s někým. Zase je něco před námi, neboť jinak bychom to nemohli vidět, protože se díváme právě před sebe. Zdá se, že to je zvíře, ale nemůžeme s jistotou tvrdit, že to je medvěd. Protože se však tážeme, zda to je medvěd, nevylučujeme to. To znamená, že alespoň některými svými vlastnostmi se to zvíře medvědu podobá. Tím naznačujeme, že něco o tom, jak medvěd vypadá, víme; zároveň připouštíme, že toho nevíme zase tolik, abychom si mohli v daném případě zjednat jistotu. Ale naše nejistota nepramení jen z nedostatečných znalostí o medvědech; mohli bychom se zajisté dostat do rozpaků, kdyby šlo o medvěda vzácného, nám a možná obecně neznámého, o první exemplář, který byl objeven. My však máme jisté důvody k pochybnostem, zda jde vůbec o zvíře. Oč by však mohlo jít, vypadá-li to jako zvíře a vypadá-li to jako medvěd? Jaké jiné zvíře podobné medvědu se pohybuje a vypadá jako medvěd? Žádné takové neznáme; proto nám napadá, zda to není něco jiného, třeba strašidlo, duch – anebo yetti, sněžný muž. Tady už záleží na kontextu, na zkušenosti těch, kdo nás poslouchají, s námi. Znají-li nás jako dobré znalce vyšších savců, mohou si s větší jistotou vyložit naši druhou otázku jako konstatování, že před sebou máme yettiho, formulované uvedeným způsobem jen proto, že sami nejsme schopni věřit svým očím. Atd. Doufám, že z příkladů je dostatečně zřejmé, že každá otázka obsahuje také nějaké tvrzení. Podrobnější výklad tu není nutný; musel by aplikovat poznatky o nepředmětných intencích každého myšlení také na otázky a na tázání.

13.

Každé tvrzení vyvolává otázky a každé nové tvrzení vyvolává nové otázky. Prohlásí-li někdo, že v celém vesmíru je oživena pouze jediná planeta hvězdy nazývané Slunce, vyvolává to v nás celou řadu otázek (odkud to vypovídající ví, může-li to nějak dokázat, jak je v takovém případě taková přírodní extravagance možná a pochopitelná a tak dále). Setkáme-li se však s tvrzením opačným, že totiž je oživen celý vesmír, že jenom záleží na splnění potřebných podmínek a život se objeví sám, a budou-li podmínky zvláště příznivé, dospěje ve svém vývoji k bytostem schopným myslit a reflektovat – pak to zase vyvolá řadu otázek (jak je v tom případě možné, že jsme se dosud s mimozemským životem nesetkali, proč neumíme živou bytost sestrojít uměle, když stačí jen připravit vhodné podmínky, zda všeobecné rozšíření života po vesmíru neznamená, že už samy atomy jsou oživené, resp. že mají jakousi predispozici k oživenosti, apod.). Myšlení založené na logu, tj. schopné distance vůči svému myšlenému, je schopné se tázat, neboť je schopné reflexe. Mezi logickou výpovědí a mezi logickou otázkou není žádný pronikavý rozdíl; existuje tu jen rozdíl v důrazu. To je vlastně smyslem výroku JST, že „[n]eutlumitelnost dotazování pramení ze schopnosti myslitele, ať bohoslovce či filosofa, poodstoupit od tradovaných názorů a představ a zahlédnout je v jiném možném souvisu než dosud anebo pod takovým zorným úhlem, který umožňuje jejich základní rekon-

strukci“.¹³ Výhradu je možno vyslovit jen vůči důrazu na „schopnost myslitele“: nejde o schopnost individuálního charakteru, nýbrž o povahu samotného myšlení založeného na logu a jím orientovaného. Individuální schopnosti přicházejí ke slovu až v druhé řadě; zajisté nejsou bezvýznamné. V citovaném výroku je postižena zároveň povaha reflexe i povaha tázání.

14.

Výtěžek se zatím ukazuje dost malý: neříkáme vlastně víc, než že filosofie (ostatně stejně jako theologie) je záležitostí myšlení. Myšlení je do té míry proreflektováno, že to znamená: je záležitostí reflexe. Reflexe sama nemá žádnou pevnou mez ani hranici – v tom je její „radikalita“, lépe principiálnost, protože chce proniknout až k principům. (JST sám mluví o nutnosti, ba „profesionální povinnosti“ filosofie „namířit ostří radikálního dotazování především do míst, která jsou principiálním předpokladem takového dotazování“;¹⁴ tu se radikalita vymezuje jako principiální reflexe.) Fenomén myšlení je podle JST „společným poutem mezi theologií a filosofií“;¹⁵ poněkud konfúzně píše, že v případě filosofie „souvislost s myšlením vystupuje zcela zřetelně“¹⁶ (má to snad znamenat, že u theologie je tato „souvislost“ méně zřetelná? nebo to má naznačit, že filosofie je víc než pouhé myšlení, a to spíš než theologie?). K podivnostem je třeba přičíst také předběžné vymezení (ale je to vůbec vymezení?) theologie a filosofie. Filosofie je chápána jako láska k moudrosti ve shodě s etymologií; theologie je interpretována jako myšlení víry.¹⁷ Tato přinejmenším nevyváženost nás nechává na rozpacích: proč není také v jejím případě přihlédnuto k etymologii? Proč není theologie pochopena jako věda o Bohu? A na druhé straně: proč je theologie určena jako myšlení víry, když je současně filosofie vymezena jako láska k moudrosti? Není snad theologie láskou k moudrosti? A není či nemůže být filosofie myšlením víry? Je snad „promyšlení zkušenosti a rozhodování víry“¹⁸ vyňato z filosofické kompetence? A není-li, je snad theologie jednou z filosofických disciplín?

15.

JST poukazuje (s odvoláním na německý idealismus, Bergsona, Kierkegaard a až Heideggera – ten poukaz není dost průhledný) na složitost fenoménu myšlení, zejména na jeho spjatost s řečí a dějinnou situovaností a s bytím vůbec; a pokračuje, že myšlení je provázeno nejenom racionální průhledností, nýbrž i tím, co je zahalené, co je ne-myšlením, a přesto jako takové jeho nejhlubším základem.¹⁹ To je významné filosoféma, jak se alespoň na první pohled zdá; je však třeba odstranit některé nedostatky vyjádření, abychom mohli přezkoumat nosnost zmíněné myšlenky. Především tu je otázka tzv. racionální průhlednosti. Co je vlastně průhledné?

¹³ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 53 (srv. také pozdější vydání, str. 5.3). – Pozn. vyd.

¹⁴ Tamt., str. 59 (srv. také pozdější vydání, str. 5.6). – Pozn. vyd.

¹⁵ Tamt., str. 54 (srv. také pozdější vydání, str. 5.4). – Pozn. vyd.

¹⁶ Tamt., str. 55 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

¹⁷ Tamt., str. 54 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

¹⁸ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

¹⁹ Tamt., str. 56 (srv. také pozdější vydání, str. 5.5). – Pozn. vyd.

Můžeme o myšlení hovořit jako o tom, co se vyznačuje racionální průhledností? A v jakém smyslu o tom můžeme mluvit? Je-li trojúhelník pojmově vymezen jako geometrický (rovinný) útvar omezený třemi úsečkami, stýkajícími se ergo vždy po dvou ve svých koncových bodech, lze s naprostou jasností nahlédnout, že v oněch styčných bodech svírají vždy dvě a dvě úsečky jistý úhel; a s nemenší jasností lze nahlédnout, že součet všech tří takových (vnitřních) úhlů činí přesně dva úhly pravé, a to u všech trojúhelníků bez výjimky. Co tu je vlastně průhledné? Povaha trojúhelníku, anebo povaha myšlení, kterým jsme k uvedeným závěrům došli? Co vlastně ví, co musí vědět geometr o svém myšlení? Mluvíme-li o tzv. průhlednosti myšlení, mluvíme o průhlednosti jeho intencionálních předmětů, anebo o průhlednosti myšlení jakožto intencionálního předmětu? Myslím, že je každému zřejmé, že tu lze mít na mysli pouze průhlednost myšleného, nikoliv průhlednost myšlení jakožto myslícího. – Těžko se lze smířit s divným výrazem, že myšlení je „provázeno“ racionální průhledností (ale též neprůhledností, totiž zahaleností atd.). Vždyť to je právě samo myšlení, které si zjednáva jasno, tj. zjednáva si „průhlednost“; tato průhlednost není nějakým doprovodem, ale výdobytkem myšlení, ba je myšlenkovým úsilím, myšlenkovou prací konstituována. Je to průhlednost vztahů mezi intencionálními předměty, a tedy mezi významem pojmů, jež jsou myšlením ustaveny, „nasouzeny“.

16.

Podle formulace JST je myšlení „provázeno“ i tím, co je zahaleno, co je ne-myšlením. Sám jako první příklad (resp. příklad pro první přiblížení) uvádí „věci a jevy našeho světa“. Říká doslova: „Věci jsou ne-myšlením...“²⁰ Ale toto ne-myšlení zřejmě nemá na mysli, neboť mu jde o takové ne-myšlení, které je sice „zahalené“, ale „přesto jako takové“ (to znamená jakožto zahalené, jakožto ne-myšlení – či ne-myšlené?) je „jeho nejhlubším základem“ (rozuměj základem myšlení).²¹ Věci nemohou být takovým základem, protože „[m]yšlení přistupuje k věcem zvnějška“, přičemž „je ... vedeno vlastní, racionálně osvětlenou motivací“.²² Jakmile se však myšlení odvrátí od vnějších věcí a jevů a učiní svým předmětem samo sebe (tj. jakmile podnikne reflexi své vlastní aktivity, včetně vlastní „racionálně osvětlené motivace“), dochází ke ztrátě „oné průhlednosti, která se zdála provázet všechny myšlenkové akty zaměřené na věci, předměty“.²³ (Opět naprosto konfúzně připomíná JST v poznámce, že „Kant tuto neprůhlednost spojuje až s věcmi samými“.²⁴ Tu vidíme hned několik vážných omylů soustředěných na čtyři řádky. Především je při odvolání na Kanta zbytečnou nepřesností mluvit o „věci samé“ tam, kde Kant mluví o „věci o sobě“. Že to nelze pominout jako malichernost, ukazuje hned následující věta, hovořící o tom, že ony „věci samé“ „jsou nám nepřístupné v tom, čím jsou pro sebe“.²⁵ Byl to Hegel, který ukázal na obrovskou propast mezi „o sobě“ a „pro sebe“, k jejímuž překlenutí není zapotřebí ničeho menšího než celých světových dějin. A to stačí

²⁰ Tamt. (v pozdějším vydání je zmiňovaná pasáž vypuštěna). – Pozn. vyd.

²¹ Tamt. (srv. také pozdější vydání, str. 5.5). – Pozn. vyd.

²² Tamt. (v pozdějším vydání je zmiňovaná pasáž vypuštěna). – Pozn. vyd.

²³ Tamt., str. 57 (v pozdějším vydání je zmiňovaná pasáž vypuštěna). – Pozn. vyd.

²⁴ Tamt., str. 69 (pozn. 5) (srv. také pozdější vydání, str. 5.5 [pozn. a]). – Pozn. vyd.

²⁵ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

dokonce jen v případě světového ducha; nějaké věci by k tomu nestačila ani věčnost. Kdyby šlo jen o to, že nám jsou věci nepřístupné v tom, čím jsou pro sebe, moc by to nevadilo, protože v tom nejsou přístupné, abychom tak řekli, ani sobě samým. Je však hrubou chybou interpretovat Kanta v tom smyslu, že přístup k „věcem samým“ [resp. po opravě: k věcem o sobě] „leží pro něho cele v dispoziční sféře našeho myšlení, které je vybaveno formami nutnými k takovému manévru“.²⁶ Ve skutečnosti je nám podle Kanta věc o sobě zcela nepřístupná, přístupná je nám pouze věc pro nás. A tato přístupnost „věci samé“ není pro nás nikterak zajištěna apriorní výbavou našeho ducha, ať v podobě apriorních pojmů, nebo apriorních nazíracích forem. Tak kupř. věc o sobě není ani časově, ani prostorově rozlehlá, ani není časově či prostorově „umístěná“; přesto věc pro nás má časový a prostorový charakter. – Omlouvám se za exkurs.) Jinými slovy: myšlení je navzdory vší své proreflektovanosti (a možnosti ustavičně nově se k sobě i ke všem svým reflexím vracet v nových, dalších reflexích) samo sobě neprůhledné, zahalené.

17.

JST uvádí pro uvedené tvrzení argument. Akt, jímž se (v reflexi) myšlení obrací k sobě samému, je novým myšlením, jež nemůže být pojato do rámce předmětu reflexe, leč v nějakém dalším aktu, „napodruhé“. Proto nemůže být zprůhledněno nikdy myšlení celé, nýbrž jen to, které už bylo provedeno, zatímco to, které je prováděno, tj. sám akt zprůhledňující, zůstává (prozatím) neprůhledné.²⁷ JST uzavírá „paradoxním zjištěním“: „myšlení, které reflektuje samo sebe, se samo sobě skrývá“.²⁸ A ovšem hned upadá do chyby, o níž už byla řeč: myšlení je prý „spojeno od počátku s něčím, co reflexi uniká či do ní může v nejlepším případě vstoupit až následně“.²⁹ JST mluví o tomto „něčem“ jako o „temném, neprůhledném pendant našeho myšlení“ a uzavírá: „S temnou kantovskou věcí o sobě se nyní vynořuje rys myšlení samotného.“³⁰ To všechno jsou věci tak nešťastně formulované, že nevíme, co měl autor vskutku na mysli. Myšlení se v reflexi zároveň sobě skrývá; to by znamenalo, že to, co se skrývá, je myšlení, a žádný „pendant“ myšlení. Proč se tu náhle objevuje tento termín? Proč se mluví o tom, že je myšlení s něčím spojeno? Co to je? Je to myšlení, anebo něco jiného? Proč se tu opět ozývá Kantův termín věci o sobě? Je v tomto případě tou věcí o sobě samo myšlení? Anebo je myšlení nějak původně spjato, spojeno s jakousi věcí o sobě, které se tu dokonce říká „pendant“? To všechno musí autor sám vyjasnit. – Existuje tu ovšem ještě další nejasnost či snad lépe: cosi v nás budí podezření, že sám argument má jakousi vadu. Ale pokusme se nejprve zavést do uvedené úvahy nové pojmy, které nám posouzení usnadní.

²⁶ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

²⁷ Tamt., str. 57 (v pozdějším vydání je zmiňovaná pasáž vypuštěna). – Pozn. vyd.

²⁸ Tamt. – Pozn. vyd.

²⁹ Tamt. – Pozn. vyd.

³⁰ Tamt. – Pozn. vyd.

18.

Od dob Descartových (nejméně; v určité přípravné podobě najdeme Descartovu formulaci preformulovánu již u Augustina)³¹ se stalo filosofickou zkušeností, že můžeme určitou myšlenku, tj. určitý krok myšlení v reflexi podrobit přezkoumání, tj. pochybovat o ní, ale tak, že předmětem pochybností není onen myšlenkový krok v celku, nýbrž jen jedna jeho složka, zatímco druhá se nám nadále jeví jako pochybností nedotčená, ba přímo nepochybná. Předmětem reflexe je sama pochybnost: pochybovat mohu o všem, ale s jedinou výjimkou, totiž nemohu pochybovat, že pochybuji. To vím jistě, protože vím, že myslím, aniž bych k tomu potřeboval nějakého zprostředkujícího ujištění. Rozlišme tedy myšlení myslící a myšlení myšlené, *cogito cogitans* a *cogito cogitatum*. Učiním-li v reflexi určité myšlení předmětem pochybností, pak pochybuji jen o myšleném onoho myšlení, ale nemohu pochybovat o onom myšlení jakožto myslícím. Descartes z toho vyvodil základní filosofickou jistotu: *cogito, ergo sum*.³² Ať už je mé myšlení správné, nebo nesprávné, jisté, nebo pochybné, nelze pochybovat o jeho skutečnosti; a je-li mé myšlení skutečné, jsem skutečný i já. Fakt myšlení je spjat se mnou jakožto subjektem tohoto myšlení, bez ohledu na jeho eventuelní platnost či neplatnost. To, co myslím, lze zpochybnit, ale jisté je, že myslím. Myšlení je si tedy sebou samým jisto, ne-li ve věci, tedy co do faktu samotného myšlení.

19.

Jak nám může zmíněné karteziánské uvažování pomoci v našem problému? Rozdělení myšlení na *cogitans* a *cogitatum* je opodstatněné, ale *cogito cogitans* není totožné s faktem, že myslím. Neexistuje žádný fakt myšlení, který by nebyl spjat se svým *cogitatum*; myšlení jako takové má intencionální povahu a vždycky se k něčemu odnáší. „Faktem“ je tedy vždy myšlení i se svým myšleným; ale k „faktu“ myšlení náleží ještě něco víc. Ke každému myšlení náleží nejenom jeho myšlené (*cogitatum*), nýbrž vždycky také jeho nemyšlené (*non cogitatum*). JST zdůrazňuje, že v reflexi se nějaké předchozí *cogito cogitans* stává předmětem nového *cogito cogitans*, stává se tedy něčím, co můžeme nazvat *cogito cogitatum*. Ke každému *cogito* náleží nějaké *cogitatum*; stane-li se *cogito cogitans* A předmětem (tj. *cogitatum*) nějakého nového *cogito cogitans* B, pak *cogitatum* B v sobě obsahuje i *cogitatum* A (JST o tom nepřesně mluví takto: „[t]u je před myšlením rozestřeno myšlení jako předmět [z prvního aktu] + sám tento akt zpředměťování“),³³ ovšem v novém kontextu, obvykle širším. Kde se bere tento nový kontext? Přináší jej s sebou výhradně *cogito cogitans* B? Nikoliv; něco nového nepochybně přináší, ale rozhodující, pokud jde o A, je odkrytí, odhalení a myšlenkové artikulování původně nemyšlené složky *cogito cogitans* A, tj. proměna *non cogitatum* A v *cogitatum* B. To je nejvlastnější smysl reflexe. Tam, kde – mimo sféru logu – nelze dosáhnout patřičného odstupu anebo kde tento nezbytný odstup nelze trvaleji udržet, dochází v každém

³¹ Srv. např. Augustin, *De civ. Dei*, XI,26; česky: *O Boží obci knih XXII*, I, přel. J. Nováková, Praha 2007², str. 379. – Pozn. vyd.

³² Srv. R. Descartes, *Principia philosophiae = Principy filosofie*. Výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 1998, str. 16–17 (AT VIII/1,7). – Pozn. vyd.

³³ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 57 (v pozdějším vydání je zmiňovaná pasáž vypuštěna). – Pozn. vyd.

cogito cogitans B k identifikaci s *cogito cogitans* A; v důsledku toho se žádné *non cogitatum* nemůže vyjevit tím, že v druhém aktu myšlení se promění v *cogitatum*. (Praktické předvedení viz sub § 12 a 13.)

20.

Každé *cogito* má vedle svého *cogitatum* také své *non cogitatum*; proto také okolnost, že *<cogito cogitans B>*³⁴ může odhalit, vyjevit a artikulovat jakožto složku *cogitatum* B také *non cogitatum* A, nemůže nic měnit na skutečnosti, že tu vždycky bude nějaké *non cogitatum* B, které se eventuelně může změnit v *cogitatum* C, tj. může být myšleno teprve v nové reflexi. Není jistě třeba dodávat, že nestačí, aby nová reflexe učinila „předmětem“ svého myšlení nějaké myšlení předcházející; pouhý zájem, pouhé upření pozornosti na předchozí akt myšlení, pouhý přístup v nové reflexi ještě vůbec nemusí být úspěšný. To se stane předmětem naší zvláštní pozornosti později. Na tomto místě je důležitá jiná otázka: lze každé *non cogitatum*, které náleží jako složka (a nutná složka) ke *cogito cogitans*, změnit v nějaké *cogitatum* vyšší reflexe? – Jinak vyjádřeno: každé myšlení myslí něco, co je mimo ně (předmět). To znamená, že nemyslí něco jiného. Žádám-li souseda, aby mi půjčil baterku, mám na mysli baterku, a nikoliv třeba židli nebo polštář. Nemyšlení židle nebo polštáře však není nutnou a konstitutivní složkou toho, že a jak myslím baterku. Vedle takového „nemyšleného“ ve velmi triviálním smyslu však nelze nevidět jiné nemyšlené, které má pro myšlení myšleného konstitutivní význam. Přicházím-li za sousedem večer nebo v noci, je už ze situace zřejmé, že mi nejde o jakoukoliv baterku, ale o baterku fungující, tj. svítící. Nežádal jsem o čerstvé monočlánky, o nezarezlé kontakty ani o nepřepálenou žárovíčku, ale v mé žádosti to bylo nepředmětně přítomno, neboť jinak by má žádost nedávala smysl. V mé žádosti bylo však ještě nevysloveně přítomno mnohem víc. Předně respekt k tomu, že lidé mají své osobní vlastnictví, ale též apel na solidaritu mezi lidmi a na dobré sousedské vztahy, které umožňují požádat bližního o pomoc i tam, kde na to nemáme žádný nárok (např. právní). K obecnému úzu, že se některé věci v osobním vlastnictví půjčují jiným lidem, náleží úzus, že půjčené věci se zase vracejí, a to nepoškozené. Předpokladem mnohem obecnějším je manipulovatelnost nejen baterkou, ale věcmi vůbec. Jsou věci, které mají pro nás význam nástroje, vhodné pomůcky, a nechováme k nim žádné jiné vztahy. Atd. Vidíme, jak se skryté předpoklady množí a jak se netušené (event. i tušené, ale přímo nemyšlené) perspektivy rozšiřují. Ve všech uvedených případech lze však najít něco společného: to, co původně bylo nemyšleno, je možno myslit, tj. v dalších reflexích odhalit, vyjasnit, artikulovat. Naše závažná otázka nicméně trvá: je možno dodatečně vyslovit, formulovat, myšlenkově artikulovat, předmětně mínit vše, co konstitutivně náleží k myšlení, i když to zůstává nemyšleno? Není mezi konstitutivním nemyšleným také takové, jež je principiálně nemyšlitelné?

21.

JST rovněž jde dále, než ukazuje jeho argumentace v prvním rozvrhu. Jeho argument stojí na poukazu k tomu, že myšlení něčeho je tak soustředěno ke svému předmětu, že si je samo pů-

³⁴ Ve strojopisu: „*cogitatum* B“. – Pozn. vyd.

vodně neprůhledné, resp. že původně nemyslí samo sebe. To by samo o sobě potřebovalo důkladnější přezkoumání, protože je to v jistém rozporu s karteziánským předpokladem, že myšlení nahlíží samo sebe. Naznačili jsme už, jakým směrem by bylo možno nedostatky obou koncepcí revidovat, opravit a obě pojetí přivést v jistém rozsahu k souhlasu. Na tomto místě nám však jde o něco jiného. JST má na mysli prostý fakt, že každá reflektovanost nějaké myšlenky předpokládá nějakou novou myšlenku reflektující, která zůstává původně nereflekтовána; zásadně sice může být reflektována, ale pouze novou reflektující myšlenkou, která je původně zase nereflekтовána. Atd. atd. JST označuje toto stálé reziduum nereflekтовaného myšlení jako „bílé místo“ a uvažuje o možnosti zakalkulovat je nějak předem a tak s ním přece jenom počítat jako s předem reflektovaným.³⁵ A právě tady přichází s novou myšlenkou, kterou ovšem ani neprokazuje, ani nevypracovává do potřebné pregnance, nýbrž pouze několikrát (v daném odstavci hned sedmkrát) v různých obměnách opakuje: „plocha bílého místa nezůstává stále táž“, ale „každou další reflexí“ se „zvětšuje a roste nade všechny meze“.³⁶ Tato (první) formulace sugeruje, že bílé místo roste přičiněním reflektujícího; týmž směrem ukazují i některé další formulace jako např.: „na každém dalším kroku“ se soubor nezodpovězených otázek „prohlubuje“; nebo „[k]aždý další průnik ke kořenům ... zvětšuje míru neurčitosti“; „vyvolává růst problémů“.³⁷ Jiné formulace rozlišují mezi subjektivní aktivitou a situovaností reflektujícího subjektu: myšlení se vydává „ještě do hlubších kontextů“ (tedy nevytváří tyto kontexty); průnik ke kořenům myšlení „je poutí k hranicím, jež se posouvají do stále neznámějších končin“³⁸ (hranice samy jsou vztaženy k subjektu asi jako horizont, ale neznámé končiny nejsou produktem putování reflektujícího subjektu, nýbrž jsou tu jakoby „dříve“ než každé putování). JST dokonce mluví o jakési „osudové danosti“,³⁹ což ovšem nejen nepřispívá k vyjasnění, ale naopak zatemňuje sám problém.

22.

Mám za to, že z neshody a rozporů, které jsou z uvedených formulací zřejmé, je možno vytěžit mnoho pozitivního správným myšlenkovým uchopením celé problematiky. Především je nutno fundamentálně odlišovat tu sféru, která je spoluformována naším myšlením, od sféry docela jiné povahy, jež naše myšlení umožňuje a v něčem dokonce zakládá. Pouze o té první můžeme říci, že „roste“, „zvětšuje se“ nebo „prohlubuje“ ve spojitosti s naším myšlením a v závislosti na něm: je to sféra intencionální „předmětnosti“ (a ovšem také „nepředmětnosti“, neboť intence jsou jednak předmětné, jednak nepředmětné). Naproti tomu ta sféra, která naše a vůbec každé myšlení umožňuje a v jistém rozsahu, po jisté stránce i zakládá, je sféra nepředmětnosti ne sice ryzí, ale přece jenom ryzí nepředmětnosti zvláště blízké (na tomto místě se o uvedeném problému nebudeme šířit). JST však nejenomže směšuje, jak ukazuje další text, obě tyto sféry, ale směšuje je dokonce ještě se sférou další, totiž se sférou reálných

³⁵ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 57 (v pozdějším vydání je zmiňovaná pasáž vypuštěna). – Pozn. vyd.

³⁶ Tamt. – Pozn. vyd.

³⁷ Tamt., str. 58. – Pozn. vyd.

³⁸ Tamt. – Pozn. vyd.

³⁹ Tamt. – Pozn. vyd.

(věcných) a vitálních vazeb a souvislostí. Když mluví o spjatosti myšlení s řečí,⁴⁰ mluví o sféře nepředmětné, byť nikoliv o ryzí nepředmětnosti; když se zmiňuje o psychosomatické podmíněnosti myšlení,⁴¹ má na mysli fyziologické a psychologické aspekty (ty nemají nic společného s platností či neplatností toho, co je myšleno). A kromě toho čteme v jeho textu ještě o poukazu k existenciálně-dějinné podmíněnosti myšlení;⁴² leč tato formulace sama o sobě je vysoce problematická pro spojení mezi důrazem na existenci (navíc v nejasném smyslu, jak si hned ukážeme) a důrazem na dějinnost. Existence je opakem danosti (zejména „osudové danosti“); latinský termín je odvozen od *ex a sisto* a představuje vlastně doslovný překlad řeckého termínu podobně tvořeného, totiž *ek-stasis*. V obou případech předpony *ex-* či *ek-* značí ven z ...; máme plné právo interpretovat existenci jako vykročení z rámce daného, zůstávajícího. A ještě spíše než vykročení (jsou důvody, proč nezdůrazňovat aktivitu vykročení či překračování, přesahování apod.) uveďme: stát ze sebe ven, být v postavení vně sebe, mimo sebe, ven ze sebe. O podmíněnosti můžeme mluvit jen tam, kde záleží na tom, zda to, co jmenujeme podmínkou, je dáno, či není. To, co je podmíněno, závisí na danosti (či nedanosti) podmínky; není-li podmínka „dána“, tj. splněna, nemůže se podmíněné stát skutečností. Myšlení může být tedy nějak podmíněno daností subjektu, tj. jeho aktuální skutečností, jeho „tu-bytím“, bytím *hic et nunc* atd. Ale to je pouze jedna stránka subjektu, a to stránka, již se neliší od věci; subjekt se vyznačuje na rozdíl od pouhé věci svou *ex-sistencí*, tj. postavením mimo sebe a vně sebe, tj. vně toho, že a jak je *hic et nunc*. K tomu, aby stál ze sebe ven, nemusí mít subjekt splněnu žádnou další podmínku, neboť to nezávisí na žádné jiné (vnější) danosti.

23.

Dost obdobně tomu je s podmíněností dějinnou. Dějinnost myšlení nespočívá totiž zdaleka pouze v jeho dějinné podmíněnosti, nýbrž především v jeho prostředkující úloze v samotné konstituci dějin a jejich dějinnosti. Dějiny bez myšlení, bez vědomí nejsou prostě možné; proto se dějiny a myšlení podmiňují navzájem. Jaké myšlení, takové dějiny, a jaké dějiny, takové myšlení. Když však mluvíme jedním dechem o existenci i o dějinách, tak máme na mysli buď dějinnou existenci, a to pak znamená důraz na tu stránku dějin, která je existencí (a způsobem existence) konstituována, resp. spolukonstituována; anebo nám jde o existující dějiny a pak tím tvrdíme, že dějiny samy v sobě mají cosi sebe překračujícího, ze sebe vyčnívajícího, ze sebe ven stojícího (což nelze přejít bez námitky). V každém případě se však dostáváme do rozporu sami se sebou, když chceme mluvit o podmíněnosti myšlení tak, že je vidíme podmíněno *ex-sistujícími* dějinami (nikoli tedy jen danou minulostí), neboť dějiny přece ve své údajné *ex-sistentní* povaze *ex definitione* nejsou žádnou daností. Navíc termín „existenciální dějinnost“ (v zásadě připouštějící obě zmíněné interpretace) je v rozporu s běžným užíváním termínů (aniž by k tomu měl JST nějaké věcné zdůvodnění); obvykle se slovo „existenciální“ vztahuje k vědomí, k myšlení (např. existenciální analýza nebo existenciální pocit), zatímco

⁴⁰ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

⁴¹ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

⁴² Srv. tamt. – Pozn. vyd.

slovo „existenciální“ poukazuje na aktivní subjekt a jeho skutečnost (např. existenciální rozhodnutí nebo existenciální krok či skok).

24.

V zásadě souhlasím s JST, že pronikáním myslícího subjektu skrze nové a nové reflexe ke „kořenům“ či „principům“ se „plocha bílého místa“ stále zvětšuje, ale s jednou důležitou (alespoň se tak domnívám) korekturou: „bílá místa“ tu je třeba chápat jako období onoho známého označení ze starých map „*hic sunt leones*“. O žádné skutečné bílé místo nejde, nýbrž o rozsah toho, co nepředmětně míníme. Jako můžeme rozšiřovat rozsah toho, co míníme předmětně, můžeme tak činit i v oboru nepředmětnosti. Veškeré poznání se naší zkušenosti ukazuje nejenom jako rostoucí kvantum toho, co víme, nýbrž také – a zároveň! – jako narůstající množství toho, o čem víme, že to nevíme. To platí dokonce ve vědě, která je programově orientována na předmětné vědění, na předmětné myšlení, na předmětné intence. Není důvodu, proč se domnívat, že by tomu mělo být jinak, až konečně ustavíme a rozvineme tzv. nepředmětné myšlení, tj. myšlenkovou práci s intencemi nepředmětnými. To však vůbec ještě nemusí znamenat, že to vede k nějakému „hromadění neprůhledných oblastí, v nichž naše myšlení kotví“.⁴³ Plně lze souhlasit s tím, že nic z těchto oblastí „nelze předmětně projasnit a pojmově uchopit“;⁴⁴ ale to naprosto neznamená, že jakékoliv projasnění je vyloučeno a že se musíme spokojit s nějakým tápáním v naprosté temnotě. „Ne-myšlení“, jak jsme o něm mluvili, není negací myšlení, nýbrž jeho součástí, a dokonce součástí konstitutivní. Nezbyvá než přihlídnout blíže k tomu, jakým způsobem se vlastně myslící myšlení vztahuje k tomu, co „nemyslí“ a co jako „nemyšlené“ přece k myšlení konstitutivně náleží.

25.

Zmíněný problém nás ovšem značně odvádí od tématu, jímž je vztah mezi filosofií a teologií. Alespoň menší zastavení se tu však zdá být naprosto nezbytné. V rámci tradice předmětného myšlení chápeme „myšlené“ jako intencionální předmět. Intencionální předmět je myšlením konstituován; základní a naprosto nezbytnou „pomůckou“ ke konstituci intencionálního předmětu je pojem. Také pojem je konstituován myšlením: pojem vzniká nasouzením, je tedy jakýmsi „produktem“ soudu (v žádném případě nelze pojem vyvozovat např. z impresí nebo z představ apod.). Rozdíl mezi pojmem a příslušným intencionálním předmětem je zřejmý: pojem trojúhelníku nemá ani tři úhly, ani tři strany, ani tři vrcholy, kdežto trojúhelník jakožto intencionální předmět tyto vlastnosti má. Současné nejenom vědecké a odborné, ale obyčejné každodenní myšlení je mocně strukturováno a proorganizováno nesčíslnými pojmy; přesto lze i v něm prokázat určité mimopojmové složky (ať už relikty, nebo naopak inovace). V každém případě musíme předpokládat, že pojmovému myšlení (které je nepochybně starší než filosofie) předcházelo dlouhé období myšlení předpojmového. Také předpojmové (a ovšem mimopojmové) myšlení je vybaveno intencemi, ale ty míří poněkud chaoticky „všemi směry“. I mimopojmové myšlení umožňuje rozlišení mezi „myšlením myslícím“ a jeho „myšleným“;

⁴³ Tamt. – Pozn. vyd.

⁴⁴ Tamt. – Pozn. vyd.

ono „myšlené“ však není dost uspořádáno, a zejména není soustředěno jedním směrem či na jedno místo, jak tomu je u myšlení pojmového. Nic nenasvědčuje tomu, že by se věci měly zcela jinak, pokud jde o intence nepředmětné. Také ty nejsou zatím nijak uspořádány, ba dokonce lze mít za to, že jejich chaotičnost je větší, než na jakou lze usuzovat v myšlení archaických lidí. To, čemu jsme až dosud říkali „nemyšlené“, znamená jen „myšlenkově neuspořádané“. To je zajisté něco docela jiného než „nepřehledné“ nebo „zahalené“. Kultivovanost myšlenkové práce s nepředmětnými intencemi bývala v období mytického myšlení mnohem větší, ale upadla v zapomenutí s tím, jak se pronikavě vnutilo a prosadilo předmětné myšlení (pojmové). Mluvíme-li proto o tom, že každé (dnešní) myšlení něco myslí, tj. že má své „myšlené“, že však vedle toho má i své „nemyšlené“, co sice nemyslí, ale co je konstitutivní pro celé myšlení i pro jeho „myšlené“, zjednodušujeme svými formulacemi vlastní problém, a dokonce jej zastíráme, retušujeme a snad dokonce mystifikujeme. Každé „nemyšlené“ je ve skutečnosti rovněž myšlené, ale neurovnaně, neuspořádaně, chaoticky myšlené, takže jsme nakloněni o ně nedbat, zanedbávat je a „vlastní“ myšlené od něho jakoby „očistovat“.

26.

Co potom znamená naše otázka, zda mezi konstitutivním nemyšleným není i takové, které principiálně nelze myslit? Které je tedy nemyslitelné (viz § 20)? Je-li každé „nemyšlené“ ve skutečnosti myšleným, pak ona údajná „nemyslitelnost“ je ve skutečnosti myslitelností vymykající se možnosti soustředit příslušné intence pomocí pojmu tak, aby byly jednoznačně zaměřeny na „předmět“. Jde tudíž o předmětnou nemyslitelnost, nikoliv o nemyslitelnost vůbec. Co to však je, co je myšlením myslícím předmětně nemyšleno, a dokonce nemyslitelné, a přece pro samo myšlení i pro jeho myšlené konstitutivní? Nemůže to být nic, co by bylo myšlení vnější, co by bylo nějak postaveno proti němu a před ně (neboť to je zásadně možno učiniti předmětem myšlení); je to nutně něco, co je kusem myšlení, co je jeho součástí či složkou. (Nesmíme ovšem součást či složku chápat mechanicky, nýbrž spíše „organicky“.) Co to tedy je, co stále uniká každé reflexi? Je to jenom reflexe sama, která sobě uniká? Nám však přece nejde o to, co uniká konkrétnímu jednomu aktu reflexe, nýbrž co uniká každé reflexi, tj. i každé jiné reflexi. I když reflexe sama sobě uniká, je přístupná jiným reflexím; ty rovněž unikají sobě samým, ale jsou opět reflektovatelné dalšími akty. Co je v myšlení veskrze nereflektovatelné? Ale: co to je vlastně „reflektovat“?

27.

V reflexi se vědomí obrací k sobě samému; mnohými již provedenými reflexemi se vědomí stává tak proreflektovaným, že každý svůj „výkon“ současně doprovází vědomým rozvrhem tohoto výkonu a tak jej vlastně kontroluje. Naprostá převaha našeho vědomí má ten charakter, že si nejsme jen vědomi „něčeho“, ale že si jsme zároveň vědomi toho, že si jsme vědomi „něčeho“. To platí ostatně už při každém vnímání: vycházíme-li tomu, co vnímáme, vstříc s nesprávným „rozvrhem“ vnímaného, vnímáme nesprávně. Ve většině případů si svůj nesprávný „rozvrh“ (Němci trefně mluví o „Suchbilder“) velmi rychle korigujeme, ale někdy může jít

o falešný „Suchbild“ nikoli pouze nahodilý, nýbrž zakotvený v tradici. Také reflektující vědomí může mít o sobě nesprávnou „představu“, může k sobě přistupovat s falešným „suchbil-dem“ a najít v sobě něco, co vůbec neodpovídá skutečnosti. V zásadě se reflexe vždycky stává jakousi analýzou a analytickou interpretací té akce, k níž se obrací (tedy například jiné reflexe); její analytičnost spočívá v tom, že musí cestou přes analyzovanou akci dojít jednak k tomu, co „odpovídá“ za povahu jejího přizpůsobení předmětu akce, tj. k tomuto předmětu samému, jednak k tomu, co odpovídá za povahu jejího původního rozvržení, tj. k samotnému subjektu akce. V tradici předmětného myšlení je v naprosté převaze myšlenkové zaměření k předmětu; předmět reflexe se takřka kryje s předmětem reflektované akce. Pokud je reflexe zaměřena k subjektu, je pod tlakem předmětné tradice sváděna na cestu objektivizace subjektu, tj. jeho myšlenkového uchopení jakožto objektu (protože každý subjekt má svou objektivní stránku, znamená to *de facto* redukci subjektu na tuto stránku a eventuálně ještě mystifikující doplnění této pouhé stránky na dokonalý objekt, tedy hypostazi objektu, hypostazi ryze předmětné skutečnosti). Důsledkem toho všeho je, že je to sám subjekt, který pozornosti reflexe stále uniká, a to ovšem subjekt právě v tom, co ho činí subjektem, tj. ve své subjektivnosti, ve své vnitřní stránce.

28.

Subjekt je jen komplikovaná událost; co platí o události obecně, platí rovněž o subjektu. Událost není na svém počátku nikterak dána, nýbrž ‚je‘ svou vlastní budoucností. (Slovo ‚je‘ vede k nesnázím, protože se zdá napovídat, že událost je již na svém počátku – resp. těsně před svým počátkem, kdy je ještě svou vlastní ‚ryzí‘ budoucností – jsoucnem; to by však bylo mylné myšlenkové uchopení. Jsoucnem se událost stává až počátkem svého zvnějšňování. Jsou dobré důvody, proč se domnívat, že událost se *děje* ještě před počátkem svého zvnějšňování; její „skutečný“ počátek by pak nutně předcházel počátku jejího zvnějšňování, a tím i počátku její jsoucnosti. Mluvíme-li tedy o tomto „skutečném“ počátku – přičemž skutečnost chápeme jako to, co vede ke skutku, co se osvědčuje jako skutek, jako aktivita, jako čin –, můžeme říci, že v ten moment, kdy ještě k žádnému zvnějšňování nedošlo, je událost svou vlastní ‚ryzí‘ budoucností. Pak ovšem musíme také rozlišovat čas vnitřního dění události a čas zvnějšňování; to by vedlo opravdu už moc daleko.) V každém případě platí, že každá skutečná událost (vnitřně integrovaná) je na svém počátku a přímo svým počátkem zakotvena v ryzí nepředmětnosti. Tudíž i každý subjekt je zakotven stejně. V tomto svém zakotvení se v žádném případě nemůže stát předmětem své vlastní reflexe, neboť předmětně může (i v reflexi) uchopit jen své zpředmětnění, svou vnější stránku – tudíž také jen vnější stránku svého myšlení. Také myšlení je totiž událostným děním, a to děním, které se zvnějšňuje. *Cogito cogitans* tedy je děním, v němž se zvnějšňuje cosi vnitřního. To ‚poslední‘ vnitřní každého *cogito* je zakotveností myšlení v ryzí nepředmětnosti. Významnou charakteristikou myšlení je jeho možnost dodatečného alternativního zakotvení v ryzí nepředmětnosti vedle původního zakotvení, pro myšlení nespecifického (jež tedy sdílí se všemi akcemi a vůbec s každou událostí). Proto subjekt nadaný schopností myslit se může v reflexi setkat s tou ryzí nepředmětností, v níž je původně zakotven, ale od níž se svými návraty k sobě (které jsou pro

něho jakožto subjekt konstitutivní) odtrhl – byť nikoliv navždy a definitivně. Reflexe je ten druh návratu subjektu k sobě (mohli bychom o něco neutrálněji mluvit také o jeho přístupu k sobě), v němž se mu cesta k setkání s ryzí nepředmětností neuzavírá, nýbrž otevírá nebo alespoň může otevřít. Samo setkání se může odehrát jen tak, že subjekt sestoupí do svých vlastních hlubin tam, kde se může – oproštěn od veškeré své vnějšnosti, a tedy vlastně oproštěn sám od sebe – jako cele zvnitřnělý setkat s oslovující skutečností ryzí nepředmětnosti. Pochopitelně se toto setkání bytostně vymyká každé kontrole reflexí. Reflektovat je možno až důsledky tohoto setkání, kdy se subjekt, odstoupivší v ek-stazi od sebe, k sobě opět vrací (a kdy je sobě znovu jakoby darován) a zvnějšňuje svou reakci na setkání a na oslovení v něm obsažené: teprve toto zvnějšňování je možno zase podrobit kontrole nových a nových reflexí.

29.

Tady jsme se konečně dostali k bodu, na jehož řešení bude záležet způsob našeho vidění vztahů mezi filosofií a teologií. JST vymezil, jak už zmíněno, teologii jako myšlení víry.⁴⁵ Také filosofie, jak ji chápu já (viz § 5 a další), je myšlením víry jakožto respektu a přímo lásky k „tomu čtvrtému“, ať již je nazveme moudrostí, dobrem, či pravdou. Bude proto nutno se nějak dorozumět v tom, co budeme chápat pod slovem „víra“. Nicméně se mi zdá, že tradiční konotace tohoto slova nasvědčují dobré perspektivě pro rozhovor, který by vycházel právě odtud. Podle apoštola Pavla je spravedlivý živ z víry;⁴⁶ a tak jako život není výkonem žijícího, ale předpokladem všech jeho výkonů a aktivit, tak ani víra není výkonem věřícího. Navrhuji, abychom víru interpretovali jako životní orientaci na oslovení a výzvu, která k nám přichází z budoucnosti a v níž jsme oslovováni ryzí nepředmětností (tak interpretuji obecně náboženský termín „bůh“, který po specifickém přeznačení a s některými výslovnými omezeními sloužil jak v tradici starého Izraele, tak v tradici křesťanské církve). Jak je vidět, nezavrhuji ve svém pojetí pojem zjevení jako nepřípustnou a filosofií neakceptovatelnou hypostazi (na rozdíl od Jasperse, který pro filosofii přijímá pojem filosofické víry, ale očišťuje jej od každého náznaku vazby na zjevení).⁴⁷ Avšak právě proto musím vznést námitky proti tomu, jak JST rozšiřuje vymezení theologie: jejím úkolem je „přetlumočit zkušenost a rozhodnutí víry“.⁴⁸ Především jde o nápadnou konfúzi: nemá-li na mysli zkušenost (člověka) s vírou, kde tudíž by víra představovala předmět zkušenosti (to je takřka vyloučeno, protože se pak souřadně mluví o rozhodnutí víry, a tu jistě nemá autor na mysli rozhodnutí k víře či pro víru), pak tu musíme víru chápat jako subjekt zkušenosti, již má theologie za úkol přetlumočit. Zkušenost však je možná jen tam, kde pracuje reflexe; víra jako by tu disponovala nějakým svým vlastním myšlením. Theologie by pak byla myšlením víry, které na rozdíl od onoho prvního není jejím vlastním myšlením, nýbrž myšlením theologickým. V čem by pak mohlo spočívat

⁴⁵ Tamt., str. 54 (srv. také pozdější vydání, str. 5.4). – Pozn. vyd.

⁴⁶ Ř 1,17; Ga 3,11; Žd 10,38 (srv. Abk 2,4). – Pozn. vyd.

⁴⁷ Srv. K. Jaspers, *Filosofická víra*, přel. A. Havlíček – B. Horyna – J. Sokol – M. Stretti, Praha 1994, str. 9–10, 21, 28, 48, 52, 54, 94. – Pozn. vyd.

⁴⁸ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 58 (srv. také pozdější vydání, str. 5.6). – Pozn. vyd.

theologické přetlumočení vlastního myšlení víry? Nešlo by pak jen o nějakou adaptaci, údajnou melioraci, přeznačení, či dokonce ideologizaci? (Možná právě pro toto nebezpečí se JST poněkud distancuje od pojetí, že theologie je funkcí církve;⁴⁹ ale stačí jen takové formální ohrazení?)

30.

Sám považuji koncepci víry, která by byla vybavena nějakým svým vlastním myšlením, za nedržitelnou. Naopak jsem přesvědčen, že je třeba důkladně rozlišovat mezi vírou a její reflexí. Z toho důvodu nemá víra k dispozici ani žádnou zásobu zkušeností. Tzv. rozhodnutí víry je rozhodnutím napříč a nejednou navzdory všem zkušenostem (tady ovšem mám na mysli lidské zkušenosti; ale cožpak jsou nějaké jiné?). Rozhodnutí víry ostatně není rozhodnutím, jehož subjektem by byla víra (víra není žádným subjektem); jde vždy o rozhodnutí člověka a toto rozhodnutí musí být učiněno z víry, tj. nikoliv na základě nějaké kalkulace ani na základě zvyku či tradice ani pod donucením atd. Takové rozhodnutí může být pochopitelně podrobena reflexi a na jeho základě se může ustavit nějaká nová zkušenost, která bude ku prospěchu tomu, kdo se z víry rozhodl, i ostatním, kteří smysluplnosti jeho rozhodnutí porozumí. Interpretace, tj. též přetlumočení této lidské zkušenosti s rozhodováním z víry, jako vůbec každé zkušenosti života z víry, může být provedena tak, aby tuto zkušenost vztáhla k celku (tj. k nějakému celku). Je myslitelné, že tímto „celkem“ může být církev, ale může jím být i náboženský proud či obecná náboženská (lidová religiozita např.) apod. Termín „theologie“ by sám o sobě naznačoval, že zkušenost rozhodnutí z víry má být uvedena do kontextu soustavného učení o Bohu. Vymezit za předestřenému stavu problematiky „theologii“ jako myšlení víry opravdu nestačí. Reklamuji-li pro filosofii alespoň jako jednu z možností totéž široké vymezení, vzniká otázka, jaký je rozdíl mezi theologickou a filosofickou interpretací, resp. mezi theologickou a filosofickou reflexí víry. – Aniž bych se zatím pouštěl do detailního rozboru pojetí theologie v textu JST, který je předmětem našich úvah a našeho posouzení, musím se zevrubněji zabývat otázkou, která tu byla v první verzi otevřena nevyslovenou, ale námi snad korektně dešifrovanou myšlenkou, že víra disponuje nějakým vlastním myšlením, resp. že víra v sobě nějaké přinejmenším „počátky“ myšlení obsahuje.

31.

Běžně se v teorii i v praxi uplatňuje zásada, že theologie je vázána jednak Písmem (plus eventuelně tradicí, ať už v jakémkoliv rozsahu), jednak církví. V obou případech se myšlení theologovo konfrontuje s myšlením a) starozákonních a novozákonních postav jako svědků víry, b) s myšlením těch, kdo starozákonní texty formulovali, ústně tradovali a posléze zapsali, včetně všech těch, kdo zápisy redigovali, c) s myšlením současných i minulých vyznavačů a církevních autorit. Často se ozývá námitka fundamentalistů, že autorita Písma je otřesena, jakmile je relativizováno třeba jen jediné slovo tam zapsané. (Důvod k držení verbální inspirace.) Ale právě tak jako nebudeme držet stanovisko taxonomické, že zajíc je přežvýkavec,⁵⁰

⁴⁹ Srv. tamt., str. 59–60 (srv. také pozdější vydání, str. 5.7). – Pozn. vyd.

⁵⁰ Srv. Lv 11,6; Dt 14,7. – Pozn. vyd.

a právě tak jako nebudeme v bibli hledat učebnici přírodopisu ani dějepisu, nemůžeme za absolutní normu pro své myšlení uznat ani způsob, jak kdysi před dávnými věky mysleli lidé, ať už to byli proroci, nebo historické (skutečné) postavy biblických dějů, nebo pisatelé a redaktori textů, jak se nám zachovaly (či jak je eventuelně dovedeme rozšířovat do větších nuancí), a ovšem ani způsob, jak mysleli a myslí lidé, kteří byli a jsou církevními, duchovními, theologickými autoritami. Orientace na myšlení jiných lidí, ať současných, nebo dávných, je velmi důležitá, protože zejména v duchovním životě nelze začínat vždy znovu *ab ovo*, aniž bychom se pak pracně dobírali trivialit a primitivních pravd, objevených již před mnoha věky. Držím s Rádlem v tom, že pravda není věc a že není jednou provždy a definitivně zachycena ani zachytitelná ve formulích a ve slovech. Když však dobře porozumíme některým významným formulacím, může k nám skrze ně promluvit sama pravda. Skrze ně: to znamená skrze jejich služebnost, jejich prostředkující pomoci, jejich transparentci. Váže nás vždycky jen pravda, nikdy její lidská formulace (i kdyby se vydávala za božskou, neboť nic božského nemůže být v lidském držení). Lidské formulace nás mohou připravit, abychom lépe a kvalifikovaněji uslyšeli „hlas pravdy“; ale mohou být pro naše slyšení také těžkou, takřka nezdolatelnou bariérou a překážkou. I zde platí, že nebezpečnější je ta lidská formulace, která se víc podobá pravdě, resp. hlasu pravdy. Proto nebývá špatné myslet z protikladných pozic; a nejlepší cestou k tomu je dialog, rozhovor mezi těmi, kdo zastávají odlišné názory a přistupují k problému z různých stran. Právě v rozhovoru se oba protivné názory jakoby rozestupují a stávají se transparentními pro pravdu. Pravda se ukazuje tam, kde spolu lidé rozumně hovoří; ukazuje se ne tak, aby dala palmu vítězství do rukou jednoho z nich, ale je to ona sama, která vítězí nade všemi. Může-li theologie s tím vším souhlasit, může-li to vše uznat, pak nevím, jaký by mohl být principiální rozdíl mezi ní a filosofií. Rozdíl tu zajisté je a bude, ale pouze praktický.

32.

Co to vlastně znamená či může znamenat, mluvíme-li o „myšlení víry“? Už jsem naznačil, že považuji za nedržitelné připisovat víře nějaký jí vlastní, inherentní způsob myšlení (29, 30). Na druhé straně by bylo nepřípustně zatíženo předmětně orientované pojetí, že jde o myšlení o víře, tj. o myšlení, které by se zabývalo vírou jako svým tématem, svým předmětem. Když mluvíme o myšlení víry, máme na mysli takové myšlení, které se sice usilovně snaží vystihnout nejvlastnější povahu víry, ale jen proto, aby se stalo jejím služebníkem, aby se víře dalo k dispozici a prostředkovalo tak její vnitřní moc, a to jak u sebe, tedy v myšlení samotném, tak ve všem lidském podnikání, které může být myšlením ovlivněno, řízeno, organizováno. Myšlení víry je tedy především reflexí víry, ale nikoliv pouze reflexí, nýbrž přijetím víry za nejzákladnější myšlenkové zaměření, směřování. Víra se tak pro myšlení stává orientací, zakotvením i cestou. Není tomu tedy tak, že by víra měla nějaké vlastní způsoby myšlení, ale že je schopna vnitřně přestavět, přestrukturovat každé myšlení, které je schopno a ochotno se jí otevřít a dát k dispozici. Restrukturace myšlení (v novozákonních textech se o ní mluví jako o *metanoia*, tedy jako o změně smýšlení) není ovšem záležitostí okamžiku; nejde o žádné náhlé a zároveň definitivní „osvícení“, které je jednou provždy dostačující. Životu z víry se člověk

musí učit; a nejenom jako jednotlivce, ale učit se životu z víry musí i „lid boží“. Reformování vlastního individuálního života i reformování života společenství víry je záležitostí dějinnou, v některých vrstvách či složkách rozlehlo do údobí celých desítek generací, ba věků. Jako lze právem mluvit o dějinách víry, tak je možno stejným právem mluvit i o dějinách reflexe víry, o dějinách myšlení víry.

33.

Již mnohokrát jsem psal o tom, co teď následuje. Proto snad se mohu omezit na velmi stručné zopakování hlavních tezí. (V podrobnostech odkazuji na jiné své texty: 1. *Víra a filosofie*, in: *KR* 35, 1968, č. 6, str. 126–132.⁵¹ – 2. *Filosofie a křesťanství*, in: *Tvář* 4, 1969, č. 3, str. 45–49.⁵² – 3. *Víra a moderní svět*, in: *Tvář* 4, 1969, č. 6, str. 52–57.⁵³ – 4. *Filosofie a víra*, habilitační práce, Praha 1970.⁵⁴ – 5. *K otázce mýtu I*, in: *Svazky pro dialog*, č. 1, Praha 1979.)⁵⁵ Když předčlověk vykročil z rámce přírody (můžeme také říci: když vypadl z přírody), přestaly mu být instinkty v rozhodujících chvílích dostatečnou oporou; ocital se opětovně v nových situacích, v nichž byl zcela bezradný. Proto všechny úspěšné „vynálezy“ hleděl transformovat v jakési příkladné vzory, jež je zapotřebí napodobovat. Znejistěn až neurotizován vším novým a nečekaným, zahleděn k pravzorům jako své jediné záchraně, obracel se s důvěrou k praminulosti jako k jediné pravé skutečnosti, kdežto od budoucnosti se odvracel s opravdovou úzkostí a přímo děsem. Cílem veškerého úsilí archaického člověka bylo přimknout se k pravé skutečnosti, tj. k praminulým archetypům, ztotožnit se s nimi, splynout s nimi a tak se zachránit, spasit před nicotou, která přicházela z budoucnosti (resp. která se v budoucnosti otvírala jako bezedná propast). Archetypy a orientace na ně představují závažný lidský vynález, který umožnil, aby se konsolidoval individuální i společenský život člověka na principu mýtu. Mýtus však po nějaké době přestal být s to poskytovat lidskému životu žádoucí integritu. Postupně se emancipovaly další a další oblasti zejména každodenního praktického života z původně jednotného lidského světa; tím byla závažnost mýtu pro lidský život víc a víc oslabována. Nadešlo období úpadku mýtu; je to období tzv. náboženskosti a náboženství, vyznačující se rozdělením lidského světa na oblasti a doby posvátné a oblasti a doby profánní. Mýtus zůstával v platnosti ve sféře sakrální a sféra profánní byla naproti tomu deklarována jako efemérní a periferní. K pronikavé proměně došlo ve starém Řecku, kdy uvažování obvyklé v každodenním životě bylo pozvednuto na vyšší úroveň a postaveno proti myšlení mytickému. Již delší čas vznikaly celé soustavy mytických událostí, tedy soustavy

⁵¹ Srv. také pozdější vydání: L. Hejdánek, *Víra a filosofie*, in: *týž, Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, Praha 1999², str. 57–66. – Pozn. vyd.

⁵² Srv. také pozdější vydání: L. Hejdánek, *Filosofie a křesťanství*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 78–86. – Pozn. vyd.

⁵³ Srv. také pozdější vydání: L. Hejdánek, *Víra a moderní svět*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 67–77. – Pozn. vyd.

⁵⁴ Srv. také knižní vydání: L. Hejdánek, *Filosofie a víra. Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 87–137. – Pozn. vyd.

⁵⁵ Srv. také pozdější vydání textů obsažených v odkazovaném svazku: L. Hejdánek, *Bios, mythos, logos*, in: *týž, Filosofie a víra*, str. 138–162; *týž, Filosofie a víra*, str. 99–109 (kapitola „Mýtus a metafyzika“). – Pozn. vyd.

vyprávění, které byly skloubeny v božské genealogie apod. To znamenalo zavádění logu, který se rozvíjel původně na profánní půdě, do sféry mýtů; jinak řečeno, docházelo k tzv. logizaci mýtů, k vytváření myto-logií. Ve starém Řecku však poprvé došlo k tomu, že mezi mýtem a logem došlo ke konfrontaci, že mýtus se stal předmětem kritiky ze strany logu. Filosofie se zrodila z této vzpoury logu proti mýtům a mytologiím. Řecká forma logu však zůstala v mnohém poplatná staré mytické orientaci na minulost, resp. praminulost. (Pravá minulost, jak o ní dnes uvažujeme, je možná a pochopitelná jen tomu, kdo se orientuje z budoucnosti; praminulost je vlastně nadčasová vždypřítomnost, která se však neděje, která nenastává, nýbrž která vždycky už jest jako cosi předem daného, hotového, nastalého.)

34.

Přibližně v době, kdy vznikala filosofie ve starém Řecku (spíš o něco dříve), dochází ve starém Izraeli k jinému pronikavému převratu jak v lidském životě, tak v myšlení. Ačkoliv to je převrat svým způsobem nenápadnější a v každém případě méně atraktivní (alespoň pokud jde o vnější stránku), ukáže se po staletích (a vlastně tisíciletích) jako důsažnější, pronikavější a radikálnější. Zatímco filosofie kritizovala mýtus ve jménu logu jen povrchně a v podstatě zachovávala základní mytickou orientaci na nadčasovou minulost (praminulost), dochází v prorocké tradici ve starém Izraeli k vyhraněnému odvratu od orientace na archetypy a k objevu životní zaměřenosti na budoucnost. Po vnější stránce je v této tradici užito mnoho z výbavy v okolním světě běžných mýtů a mytologií, takže později se filosofie snadno dopouští ve svém kritickém odmítání mýtů omylu, když považuje židovský (a později křesťanský) „mýtus“ za jeden z četných druhů skutečného mýtu. Lze dokonce říci, že hned v prvních generacích křesťanských je mimořádně oslaben protimytický osten izraelské prorocké tradice, takže dochází postupně ke stále silnějšímu znečištění evangelijní zvěsti všeobecnou religiozitou. I když první veliký duchovní zápas svádí křesťanství s gnózí, zůstává jí v nejednom směru poplatno. Nejde jen o nějaké vnější znaky; v izraelské tradici zůstalo přítomno mnoho mytických prvků, které však byly zbaveny své podstaty (např. když mytický archetyp byl literárně převzat, ale v jádře restrukturován v anti-archetyp: napodobit Abramovo vycházení do neznáma lze jen tak, že nebudeme dělat totéž, co dělal Abram). Přes obrovské zásluhy apoštola Pavla o vnější rozšíření i vnitřní růst církve nelze opomíjet skutečnost, že otevřel dveře religiozité a religiozní zbožnosti, vůči níž zachovávali důslednou distanci proroci i sám Ježíš. A právě proto byl zápas s gnózí tak svízelný a vleklý. Zároveň to však představuje důležitý bod v našem rozhovoru o vztahu mezi filosofií a theologií.

35.

Theologie (křesťanská theologie) vznikla na obranu evangelia proti pronikavé a přesvědčující duchovní a myšlenkové síle řecké filosofie; její apologetické počátky jsou dosud přítomny (či spíše: opět přítomny?) ve většině současných theologií a ovšem i kázání; výjimek by takřka na prstech spočítal. V historii theologického myšlení se vyvinula jakoby stereotypní situace vztahu k filosofii (či filosofiím): theologie zůstává za filosofií v myšlenkových výbojích zpět, nechává se sice filosofií ovlivnit, ale je vůči ní opatrná až nedůvěřivá, má-li tu možnost, klade

jí jistá omezení a připouští pro ni jen služebnou úlohu. Když se filosofie definitivně emancipuje, vzrůstá opět theologická nedůvěřivost. V nejnovější době napětí opět poněkud slábne, ale nikoliv zásluhou nového theologického přístupu, nýbrž oslabením a upadlostí samotné filosofie, a to jak bojovně atheistické (tam je úpadek nejpronikavější), tak s křesťanstvím kokejtující, nebo dokonce se za křesťanskou považující. Tam, kde šlo o myslitele vskutku myslitel-sky talentované a startovavší theologicky, docházelo opětovně k přechodu na filosofickou rovinu. Theologie ovšem ovlivňovala dějinný vývoj filosofického myšlení, ale nikoliv přímo; udržovala oheň interpretace evangelia žhavý a nechala filosofii, aby z něho sama těžila po svém. A filosofie málokdy opomněla této příležitosti využít; velmi často se dopouštěla vážných omylů, protože „vykrádala svatyni“, zlákána pozlátky a ponechávajíc nepovšimnuto právě to filosoficky nejsměrodatnější a nejdůležitější. Přesto po dlouhých staletích zápasů i spolupráce, dialogu i nejprudších polemik došlo k takové vnitřní proměně přinejmenším několika proudů evropského (a Evropou ovlivněného) filosofického myšlení, jakou si theologie nikdy nekladla za svůj cíl a v jakou ji nikdy dříve nenapadlo skládat nějaké naděje. Filosofie se dnes dostává před theologii nejenom ve směru myslitelské pronikavosti (ta není nikterak mimořádná na žádné z obou stran), ale především ve své připravenosti dát se s celou svou profesionalitou k dispozici tomu, „co“ oslovuje i dnešního člověka skrze zvěstování církve, zvláště však jakoby anonymně, bez zjevného církevního prostřednictví, dokonce i bez zjevného a uvědomovaného prostřednictví Písma. Před theologií stojí první velká otázka: bude hotova k dialogu a myslitelské spolupráci – anebo bude žárlivě střežit svou nezastupitelnost a hledat smírka v očích filosofie?

36.

Theologie se musí zbavit posledních zbytků apologetických reakcí; místo s apologetikou musí být spjata s kritikou a kritičností; v tom smyslu se musí jednak přiblížit filosofii, protože to je právě filosofické myšlení, které se vyznačuje (má vyznačovat) vyhrocenou kritičností (včetně sebekritičnosti). Na druhé straně ovšem toto přiblížení a jakoby připodobnění filosofii nutně povede theologii k větší distanci od filosofie – pokud se ovšem ukáže, že je v theologii přítomno cosi specifického, co se vymyká možností filosofie (myslím tu ovšem na vnitřní možnosti filosofie, nikoliv na možnost nějakého napodobování theologie). Tím, že se theologie zbaví apologetických složek, získá větší sebedůvěru, a tím i svobodu, neboť bude moci vstoupit do dialogu s filosofií z vlastních, od filosofie nevypůjčených pozic. Ale jaké to budou pozice? V čem bude spočívat ona specifičnost theologie, která jí dovolí rozmlouvat a diskutovat s filosofií jako rovná s rovnou, aniž by se přitom stala jen zvláštním případem filosofie? JST se touto otázkou nezabývá, přinejmenším nikoliv dost důkladně, a už vůbec nikoliv metodicky. Po mém soudu poněkud ukvapeně relativizuje vázanost theologie na církev, na tradici, na Písmo a na ty rozhodující postavy svědků, kteří „viděli“ boží zjevení a „uslyšeli“ volání a výzvu slova Hospodinova, aby samo „žhavé jádro“ viděl v nezprostředkovaném „setkání s božím zjevením“.⁵⁶ Podle JST je východiskem theologie „dění božího slova“;⁵⁷ jeho prvním

⁵⁶ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 60 (srv. také pozdější vydání, str. 5.7). – Pozn. vyd.

⁵⁷ Tamt., str. 61 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

úkolem je „učinit všechno se své strany, aby zaslechl tento hlas volající k obnově vlastní i všech lidí“.⁵⁸ Theolog „je volán zcela osobně“ a je proto v tomto smyslu „soustavný vykladač nejprve vlastní víry“ (zřejmě tu je víra chápána jako uslyšení a poslechnutí boží výzvy); teprve sekundárně je theolog přiváděn „do společenství víry“, a proto také teprve druhotně se (a jen s výhradou a omezením) theologie stává funkcí církve.⁵⁹ To vše je ovšem literárně podáno v obalu, který změkčuje tvrdosti a otupuje hrany a hroty. Kdo s autorem sympatizuje, najde tam formulace právě opačné: theologie prý začíná u tradice a od ní přechází k Písmu a skrze ně „končí“ u dění Slova jako svého nejvlastnějšího zdroje.⁶⁰ Již předtím najdeme (v souvislosti s filosofií) poznámku, že „východisko nemusí být ještě vlastním počátkem, zdrojem“.⁶¹ Dochází tu k metodicky nezdůvodněnému a v kontextu neprůhlednému rozlišení mezi „východiskem“ na straně jedné a mezi „počátkem“ či „zdrojem“ theologie na straně druhé. Ale zprvu se o otázce „východiska bohosloveckého myšlení“⁶² mluví tak, že se theologie tohoto východiska teprve dobírá: bohoslovec je zajisté interpretem dochovaných tradic, z nichž žije církevní společenství, ale „to ještě není původní východisko jeho práce, i když se k nim vztahuje v časovém sledu jako k prvním látkám“.⁶³ Tradice zůstává nesrozumitelná bez Písma; proto je bohoslovec současně tlumočitelem biblických textů, tedy exegetem. „Ani zde však neleží ještě nejvlastnější východisko jeho práce.“⁶⁴ „Je nutno se ptát: kde mají východiska samotná biblická svědectví“⁶⁵ zachycená v Písmu? Tam totiž theolog najde nejružnější reflexe a celé theologie (či prae-theologie), ale právě proto „se musí prodrat nánosem reflexí, které mnohdy ztlumily anebo docela přehlušily původní dění, a dospět k hraničnímu bodu, kde se událo a děje to nejvýznamnější: přichází slovo Hospodinovo... Zde jsme u východiska. Odtud je třeba vždy znovu vycházet...“⁶⁶ Dodatečné rozlišování mezi východiskem a počátkem je zřejmě věcně afunkční; jeho jediným posláním je trochu rozostřit pozornost, která by se mohla eventuelně zaměřit k nežádoucím (a asi nezamýšleným) konotacím toho, co bylo řečeno.

37.

Zatím bez jakéhokoliv zřetele k tomu, co JST vypovídá o filosofii ve svrchu zmíněném ohledu, položme důraz na některé možnosti otvírající se řešení otázky vztahu mezi theologií a filosofií na základě toho, co jsme ze stanoviska a pojetí JST pochopili. Buď je schopnost theologie „prodrat se“ až tam, kde se děje Slovo, jejím privilegiem (ať už uděleným, anebo zakotveným v její zvláštní povaze) – anebo platí totéž o filosofii. JST připouští, že filosofie může vycházet „odkudkoliv“;⁶⁷ to znamená, že může jít přesně tou cestou, kterou předtím po-

⁵⁸ Tamt., str. 63 (srv. také pozdější vydání, str. 5.9). – Pozn. vyd.

⁵⁹ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁶⁰ Tamt., str. 64 (srv. také pozdější vydání, str. 5.10). – Pozn. vyd.

⁶¹ Tamt., str. 63–64 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁶² Tamt., str. 59 (srv. také pozdější vydání, str. 5.7). – Pozn. vyd.

⁶³ Tamt., str. 60 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁶⁴ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁶⁵ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁶⁶ Tamt., str. 60–61 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁶⁷ Tamt., str. 63 (srv. také pozdější vydání, str. 5.10). – Pozn. vyd.

psal jako cestu theologickou (pokud by to přece jenom nemělo být možné, bylo by zapotřebí přesně uvést, proč nikoliv). Může-li jít filosofie také cestou, kterou JST považuje za theologickou, znamená to, že theologie je jistou odrůdou filosofie. To by ještě mnoho neznamenalo. Podobně totiž můžeme říci, že člověk je jistou odrůdou lidoopa (anebo že křesťanství je jistým typem náboženství apod.). Bylo by možno říci také obráceně: filosofie, která se vydá po zmíněné cestě, se stává theologií. Ale to by bylo zase v rozporu s relativizací vázanosti theologie na tuto cestu, na níž se za tradicí, za Písmem, ba i za zkušeností a reflexí směrodatných svědků hledá samo „žhavé jádro“, „hraniční bod“, „původní dění (božího slova)“.⁶⁸ Buď se theologie (či filosofie) stává theologií právě již na této cestě a setkává se tudíž s „původním děním Slova“ již jako theologie – anebo se v theologii mění teprve v důsledku setkání s oním „původním děním Slova“. Má-li být cesta relativizována alespoň natolik, aby se nestala konstitutivním prvkem ve výstavbě theologie, nezbyvá než theologii považovat za konstituovanu přímo Slovem božím; to je pak (zajisté neodržitelná) koncepce „zjevené theologie“. Jeden rozpor za druhým. Jsou to opravdu všechno jen „produktivní“ rozpory? Nejde spíš o nedomyšlené formulace, ba o nedomyšlené myšlenky?

38.

Snad jen na okraj bych chtěl poznamenat, že nedostatek domyšlenosti, nepřesnost výrazu a určitou konfuzi jako důsledek lze najít i na tak exponovaném místě problematiky, jakým je samotné „původní dění“ Slova. JST mluví o hraničním bodu, „kde se událo a děje to nejvýznamnější...“.⁶⁹ Tato formulace bohužel příliš připomíná onu nadčasovou přítomnost, totožnou *de facto* s minulostí (praminulostí) archetypické povahy. Nepomůže nikterak, když nás autor ujišťuje: „Nejde vposledu o dění, které proběhlo kdysi, nýbrž o pohyb boží iniciativy, která nás zavazuje v dnešní situaci.“⁷⁰ JST ihned totiž zdůrazňuje „úsilí o to, abychom přijali za vlastní slovo, které znělo k našim otcům, aby se i pro nás stalo životní perspektivou a pobídkou k následování“.⁷¹ To, co chápe jako žhavé jádro, je totéž Slovo, „které znělo k našim otcům“ i dnes k nám. Onen „pohyb boží iniciativy“ není ergo žádným skutečným pohybem, protože je týž ve všech dobách. Archetypická struktura a s ní mýtus vposledu vítězí. – Z jiných, starších rozhovorů s JST vím ovšem o tom, že „dění Slova“ chce chápat vskutku dějově, ba dějinně. Z toho by ovšem vyplýval pravý opak toho, co jsme vyčtli z předloženého textu. Nezbyvá než vyzvat autora k důkladnějšímu promyšlení jak věci samé, tak způsobu, jak by mohla být vyjádřena. Jednou z cest k odlišení theologie od filosofie je zajisté její základní vázanost na religiozitu a jejím prostřednictvím na mýtus (u nás šel tímto směrem pozoruhodně konsekvantně Slavomil Daněk); po mém soudu to však je cesta sebezničení theologie a ztráty jakékoli užitečnosti pro církve a pro křesťanství.

⁶⁸ Srv. tamt., str. 60–61 (srv. také pozdější vydání, str. 5.7). – Pozn. vyd.

⁶⁹ Tamt., str. 61 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁷⁰ Tamt. (srv. také pozdější vydání, str. 5.8). – Pozn. vyd.

⁷¹ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

JST předvádí analogii mezi postupem theologie, která se přes vazbu na církev, na tradici, na Písmo a na svědectví kdysi oslovených lidí (to vše je jen jakýsi „nános“, z něhož je sice možno číst jako ze stop, ale sám život, „žhavé jádro“, je „*hic et nunc*“, nikoliv v těch stopách) „prodírá“ k „dění Slova“, a mezi postupem filosofie, která sice může začít odkudkoliv, dokonce u sebemenšího podnětu, „může začínat kritickým rozbořením etablovaných názorů současnosti či dílčích úsudků a zlomkovitých pohledů a zkušeností, nebo od kteréhokoliv fenoménu světa, poté přecházet k hlubším souvislostem a ‚končit‘ u svého zdroje, jímž je pravda jako svrchovaná norma nejen myšlení, nýbrž celé existence filosofa jako člověka“,⁷² a staví pak otázku: „je nějaká souvislost mezi zdrojem theologie a filosofie, mezi děním Slova a pravdou, jak jsem je charakterizoval v předchozí větě?“,⁷³ ale nakonec na ni neodpovídá. Mám za to, že jeho zdráhání je nezdůvodněné, přinejmenším není ospravedlněno důvody, které JST udává. Ty totiž platí o každém slovu, nikoliv pouze o výrazech „pravda“ nebo „dění Slova“. Každé slovo má intencionální povahu a každé ukazuje („míní“) skutečnost, která přesahuje „naši pojmovou výzbroj“.⁷⁴ Nezávisle na tom platí pro teologii i pro filosofii naprosto stejně, že „jakýkoliv myšlenkový pokus zvládnout tuto nepředmětnou vládu pravé skutečnosti nad námi, tento život z pravdy, musí být zlomkovitý a nedefinitivní“.⁷⁵ Ale to přece nemůže a nesmí omlouvat a zamlouvat naši myšlenkovou ledabylost! Otázka tu zůstává; jsme povinni na ni odpovědět, byť jistě „zlomkovitě a nedefinitivně“, přesto však s nasazením všech svých sil, s maximálním soustředěním na přesnost formulací a s úsilím přiblížit se pravému stavu věcí co nejvíc. A proto alespoň sám za sebe odpovídám: buď je „pravda“ ve smyslu filosofie a „dění Slova“ ve smyslu theologie jedno a totéž – a pak je možný rozhovor mezi teologií a filosofií (Hromádka měl za to, že theologie se solidárně stýká nejen s filosofií, ale dokonce i s vědami právě v otázce pravdy);⁷⁶ anebo je theologické „dění Slova“ čím si naprosto odlišným od filosofické „pravdy“ a pak má pravdu jen jediná – buď filosofie, nebo theologie, ale v žádném případě obě. Mezi oběma pak není smíru, nýbrž nepřestávající zápas; není možný dialog, nýbrž jen polemika. Jestliže naléhám již léta na to, aby byla revidována vazba křesťanství na obecnou religiozitu, aby byl reinterpretován v souvislosti s tím pojem „Boha“, aby termín „Bůh“ byl na čas opuštěn nebo alespoň co nejméně frekventován a – last not least – aby theologie důkladně zvážila, je-li její vazba na slovo a pojem „*theos*“ stejně závažná jako vazba na slovo a pojem „*logos*“, a aby provedla důkladnou, systematickou, sebekritickou reflexi své nejvlastnější povahy a svého počínání, činím tak proto, že jsem přesvědčen, že „dění slova“ a „dění pravdy“ (eventuelně „dění Slova“ a „dění Pravdy“) jedno jest.

⁷² Tamt., str. 64 (srv. také pozdější vydání, str. 5.10). – Pozn. vyd.

⁷³ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁷⁴ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

⁷⁵ Tamt., str. 65 (srv. také pozdější vydání, str. 5.11). – Pozn. vyd.

⁷⁶ Srv. J. L. Hromádka, *Problém pravdy v myšlení theologickém*, in: *týž, Theologie a církev*, Praha 1949, str. 57–71, zde str. 59. – Pozn. vyd.

40.

JST vidí jako jeden z vážných rozdílů mezi filosofií a theologií skutečnost, že se filosofie obrací ke každému člověku a že nezná „domácích víry“ (odkaz na *Ga 6,10*).⁷⁷ To je však tvrzení povážlivě labilní. Především JST sám mluví o tom, že „je theologie v samém jádře ekumenická“;⁷⁸ nedovedu si představit, že by tato charakteristika mohla neznamenat jistou relativizaci rozdílů mezi „všemi“ a mezi „domácími víry“ (ostatně apoštol Pavel na zmiňovaném místě *Ga 6,10* vyzývá bratry v Kristu: „A protož dokudž čas máme, čiňme dobře všechněm, a zvláště nejvíce pak domácím víry“ – zřejmý to poukaz k relativitě hranice mezi „všemi“ a mezi „domácími víry“). Na druhé straně nic není ve filosofii méně samozřejmé než obracet se k „všechněm“, ke „každému člověku“. Ve filosofii byly vždycky doma tendence k rozlišování mezi „vzdělanci“ a mezi „barbary“. Už první filosofové měli sklon samy sebe chápat jako „zasvěcence“ a charakterizovali „*profanum vulgus*“⁷⁹ jako masu těch, kteří naslouchajíce neslyší a pozorující nevidí, protože jim je vzdáleno porozumění.⁸⁰ Někteří filosofové dokonce programově oddělovali jakousi popularizaci svého učení, určenou pro mnohé, od esoterie hlubokých nauk, vyhrazených jen vyvolencům. „Ekumeničnost“ filosofie není vůbec filosofickým vynálezem, ale má svůj nepopíratelně křesťanský zdroj a původ. Řekl bych dokonce, že Pavlova slova o tom, že máme dobře činit nejvíce domácím víry, nejsou dost ježíšovská a že jen připouštějí něco, co „i pohané činí“⁸¹ a co je všeobecně lidskou tendencí. V každém případě jsem přesvědčen, že demokratizace filosofie je jako skutečnost, a zejména jako program (který ostatně zdaleka ještě nebyl realizován) plodem pozitivního vlivu křesťanského smýšlení (a přímo ducha evangelia) na filosofii. Nevím, je-li možno přijmout tezi JST, že filosofie je otevřenější všechněm lidem než theologie; kdyby tomu tak vskutku bylo, nebyla by to jediná věc, v níž filosofie předchází teologii v tom, co od ní získala (vlastně ne od ní, ale z evangelia, které jí theologie interpretovala). – Nicméně tu zůstává skutečnost, že podobně, jako jsou někteří lidé hluší ke kázání slova božího a také k výkladům theologickým, jsou jakoby nezasažitelní filosofickou argumentací, ba takřka neprůstřelní a impregnovaní vůči každé jen trochu filosofičtější myšlence. Nejsou to vždycky lidé nevzdělaní a primitivní, kteří se takto chovají, ale spíše špatně nebo polovičatě vzdělaní, jimž vzdělání neotevřelo duši, ale poskytlo prostředky k jejímu zabednění a zacementování. Nemyslím však, že by tu bylo možno doložit nějaký podstatný rozdíl v jejich vztahu k filosofii a k teologii; rozhodující je tu jejich ochota otevřít se oslovující pravdě, tj. ochota podrobit se pravdě i v tom, čím jsme a jak žijeme.

⁷⁷ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 67 (srv. také pozdější vydání, str. 5.12). – Pozn. vyd.

⁷⁸ Tamt., str. 66 (srv. také pozdější vydání, str. 5.11). – Pozn. vyd.

⁷⁹ „Obyčejný lid.“ – Pozn. vyd.

⁸⁰ Srv. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962², str. 51 (Hérakleitos, zl. B 1). – Pozn. vyd.

⁸¹ Srv. *Mt 5,47*. – Pozn. vyd.

41.

Rád jsem si přečetl, že „[f]ilosofie tak uvolňuje člověka z pout“,⁸² a stejně rád bych to opětoval: také theologie vysvobozuje člověka. Ale v obou případech by bylo případnější říci: filosofie i theologie mají člověka vysvobozovat, nebo ještě lépe, mají významně asistovat v jeho osvobozování. Neboť vposledu to není ani filosofie, ani theologie, které by mohly osvobozovat, nýbrž poznání pravdy, jemuž obě slouží, a vposledu pravda sama. Myšlení je velmi komplikovaná, náročná a také nebezpečná činnost, které se však člověk nemůže vyhnout. V myšlení je možno se ztratit a utopit, je možno sejít na scestí, dostat se do slepé uličky, zabloudit a nevědět, kudy dál. Proto nestačí jen myslit, ale je třeba své myšlení kontrolovat, podrobovat je vždy novým reflexím a tak se stávat subjektem myšlení, ne jeho obětí. Jen myšlení lepší nás může osvobozovat od myšlení horšího. Proto jak filosofie, tak theologie nás má především učit rozpoznávat, co je lepší myšlení a co je horší myšlení. Filosofie i theologie jsou myšlenkové disciplíny, a proto jsou povinny učit lidi disciplinovaně myslit. Z toho vyplývá, že jak filosofie, tak theologie vysvobozují člověka z pout, aby mu nasadily hned pouta nová. Ale tato nová pouta jsou pro každého filosofii či theologií osvobozeného člověka „jhem lehkým“,⁸³ ba přímo radostí a největším potěšením v životě i smrti. Zůstat u teze, že filosofie jen osvobozuje, mi zní příliš humanisticky. Osvobozený člověk nemusí být ještě lidštější, lepší člověk; může to být také člověk utržený ze řetězu. Filosofie znamená výzvu k tomu, aby se člověk omezoval, aby na sebe přijal jisté povinnosti a závazky, aby se dostal do služeb, aby na sebe dobrovolně vzal řeholi řádné a odpovědné myšlenkové práce. O theologii to pochopitelně neplatí o nic méně. Pěstovat filosofii i theologii odpovědně znamená pěstovat ji jako odpověď na životně důležitou výzvu, před kterou nás staví sama Pravda (samo „dění Slova“).

42.

Problematická je věta, že „[f]ilosofie je zaměřena k věcem tohoto světa“, ba k světu jako takovému.⁸⁴ Zcela korektně je doložena legitimnost jejího zaměření: „[č]iní tak ve jménu pravdy“.⁸⁵ Je to totiž pravda sama, která staví „věci tohoto světa“ a svět sám do svého světla; a filosofie je pouze svědkem, který tomu dává slovní, jazykovou podobu. Nevím, co jiného by bylo možno v téže záležitosti říci o theologii. V řecké filosofii byla možná theologie jako filosofická disciplína, jejímž tématem a předmětem bylo božské, bůh, bohové, božstva. Ale je známo, že všechna božstva měla vnitrosvětový charakter. Neexistoval žádný „jiný svět“. Je snad nezávisle na tom možná nějaká theologie, která by se na rozdíl od filosofie zaměřovala k „věcem jiného světa“, eventuelně „onoho světa“? Mám za to, že taková theologie není možná (alespoň nikoliv v křesťanském smyslu). – Ale je-li filosofie zaměřena ke světu a do světa, k věcem „tohoto“ světa, pak to činí, jak JST sám připouští, „ve jménu pravdy“. Je však pravda součástí „tohoto světa“? Je svět prostě vybaven svou pravdou? Ukazuje snad pravda svět takový, jaký jest i bez ní? Je pro pravdu o světě jedinou rozhodující instancí, jaký svět sám o

⁸² J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 66 (srv. také pozdější vydání, str. 5.12). – Pozn. vyd.

⁸³ Srv. *Mt* 11,30. – Pozn. vyd.

⁸⁴ J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 67 (srv. také pozdější vydání, str. 5.12). – Pozn. vyd.

⁸⁵ Tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

sobě jest? Znamená pravda jen nějaké obrovské zrcadlo nastavené světu? Tady všude je skryto mnoho záludných bažin a tůní, v nichž méně ostražitý myslitel snadno utone. Mé stanovisko je takové (opět jen stručně, protože jsem o tom psal již mnohokrát jinde): ve své skutečnosti jsou věci ‚tohoto‘ světa i sám svět mnohoznačné. Z různých stránek a v různých souvislostech se skutečnost jeví různě (i když nikoliv libovolně). Každá skutečnost, i skutečnost světa, má proto více tváří, více podob. Ale pouze jedna z nich je ta pravá. Která to je, o tom nerozhoduje žádná věc ani její širší kontext ani svět, nýbrž pravda, která není součástí ani stránkou a funkcí skutečnosti věcí ‚tohoto‘ světa ani skutečnosti světa vůbec. Lze o tom mluvit také jinak: každá skutečnost tohoto světa je buď pravým jsoucnem, anebo nepravým jsoucnem (agregátem pravých jsoucen). Každé pravé jsoucno je integrovaným ‚konkrétem‘, tj. srostlicí předmětné a nepředmětné stránky. V tomto smyslu pravda není žádným jsoucnem, protože je ryzí nepředmětností. Podržíme-li název ‚skutečnost‘ nejen pro srostlice předmětné a nepředmětné stránky (a to vlastně musíme, protože nepředmětná stránka pravých jsoucen je skutečná), můžeme mluvit o předmětné a nepředmětné skutečnosti. Ryzí předmětnost neexistuje, protože předmětnost je oproti nepředmětnosti sekundární, je od ní odvozená, je reziduem doznívajícího zvnějšňování vnitřního. Nemůže-li se sytit z nových událostí, jež jsou zvnějšňováním vnitřního, předmětnost odumírá a mizí v nicotě. Naproti tomu ryzí nepředmětnost je posledním zdrojem všeho událostného dění. V tom smyslu není pravda pouhým zrcadlem, nýbrž konstituujícím *agens* v tom, jak se věci i svět stávají tím, čím vpravdě jsou. Pro filosofii pak je – po mém soudu – konstitutivní to, že respektuje, že pro ni jakožto určitou poznávající činnost (byť nejenom poznávající, ale to na tomto místě můžeme pominout) vedle filosofa jako poznávajícího subjektu, vedle věcí ‚tohoto‘ světa a světa samotného jako předmětu poznávání a za třetí vedle aktivity vlastního poznávání má svrchovanou důležitost i pravda (Pravda) jako cosi čtvrtého, co nelze odvodit ani ze subjektu poznání, ani z předmětu poznání, ani z povahy poznávání samotného, ale co naopak umožňuje a zakládá celou komplexní skutečnost poznání včetně jeho subjektu i jeho předmětu. Filosofie, která neuznává toto ‚čtvrté‘ (které se nemůže z principu stát předmětem poznání), přestává být skutečnou filosofií a poklesá na úroveň pouhé sofistiky.

43.

Z dosavadního je zřejmé, že se vyhýbám pokusu o vymezení theologie jako odborné myšlenkové disciplíny. Číním tak záměrně na znamení svého respektu k tomu, že theologie není jednou z vědeckých disciplín, jedním vědeckým oborem (na rozdíl od toho, jak o tom psal či vlastně původně přednášel v roce 1927 Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*; vyšlo teprve po více než 40 letech tiskem).⁸⁶ Filosofie zakládá a živí jednotlivé vědy, které bez ní nemohou obstát, neboť bez ní ztrácejí vztah k celku světa a nejsou schopny se legitimně vztáhnout ani samy k sobě (neboť věda nikdy není svým vlastním předmětem ani součástí vlastního předmětu). Theologie naproti tomu nevznikla odštěpením od filosofie, jakousi

⁸⁶ Srv. M. Heidegger, *Théologie et philosophie* (německo-francouzsky), in: *Archives de Philosophie* 32, 1969, č. 3, str. 355–415 (srv. také pozdější vydání: týž, *Phänomenologie und Theologie*, in: týž, *Wegmarken [Gesamtausgabe, sv. 9]*, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004³, str. 45–78). – Pozn. vyd.

specializací na obor božského, nýbrž v obraně proti agresivní filosofii. Od té doby sice se změnilo leccos tak dalece, že apologetické složky theologie by bylo možno, a dokonce záhodno odbourat, ale theologie nikdy nebyla, není a nebude zbavena povinnosti sama sobě i světu objasnit, z jakých zdrojů čerpá a jakými prostředky se konstituuje jako theologie. To za ni nikdo jiný nemůže udělat, právě tak jako to nikdo neudělá za filosofii. Theologie přijala v minulosti mnohé pojmové a myšlenkové prostředky od filosofie a dnes ani v budoucnosti nemůže už odčinit, k čemu v dějinách theologického myšlení došlo. Theologie se nemůže kdysi převzatého filosofického dědictví zbavovat jinak, než jak to činí sama filosofie, totiž tak, že proti rozpoznáním myšlenkovým omylům postaví lepší myšlenkové poznání, lepší pojmové uchopení svého tématu. Není ani v zájmu samotné filosofie, aby theologie myšlenkově jen doháněla filosofii v jejích objevech, vynálezech a výbojích. Nejlepší filosofičtí myslitelé sledovali vždy theologické diskuse a dovedli z nich těžit, ostatně právě tak jako z diskusí a polemik mezi theology a filosofy. Protože však mají filosofové (alespoň ti uvědomělejší) eminentní zájem na vývoji vnitřní myšlenkové, a zejména duchovní atmosféry v theologickém myšlení, nebudou váhat v případech, kdy se theologie dostává na scestí, třeba s nejtvrďší kritikou. To se snad může zdát na první pohled nelegitimní. Je však třeba uvážít, že neexistuje téma, které by se zásadně vymykalo filosofické kompetenci a pro které by byla kompetentní jiná odborná disciplína. Filosofickým tématem se může stát cokoliv (rozšiřuji tak výrok JST, že východiskem filosofie se může stát cokoliv,⁸⁷ ale naprosto v jeho linii, neboť filosofie se může kdykoliv vrátit i ke svým východiskům a tematizovat je). Filosofie však může celé okruhy témat opomíjet prostě jen proto, že je ve svém myšlení zaměřena jednostranně. Proto ji bude vždycky zajímat, k jakým tématům sahá myšlenková disciplína, která postupuje odlišně, je jinak motivována, pracuje s jinými nebo alespoň pozměněnými pojmovými prostředky atd. Pro filosofa může být velmi inspirující práce jiného filosofa, i když s jeho základním přístupem vůbec nesouhlasí. Tím spíš může být pro filosofa inspirující práce theologická. Až dosud tomu tak vždycky bylo; už na začátku jsme řekli, že současná podoba filosofického myšlení je nepředstavitelná bez dlouhodobého ovlivňování myšlenkovým úsilím theologickým. A proto filosofie nemá a nemůže mít zásadních námitek proti existenci theologie jako partnerské myšlenkové disciplíny (může mít ovšem četné námítky konkrétní). Pokud ještě existuje ve filosofických myslích přežitok či relikv totálního nároku na poslední myšlenkovou instanci či na funkci nejvyššího arbitra, je třeba se s ním rázně vypořádat. Jen theologie sama je kompetentní, aby vymezila svou povahu, své téma, své metody, svůj myšlenkový záměr a program. Filosofie ji v tom nemůže zastoupit, ale může ji kriticky posuzovat. A theologie sice může (ke své škodě), ale neměla by takové kritiky nedbat (i když samozřejmě nemusí dát filosofii ve všem za pravdu; vždyť také theologie může legitimně posuzovat práci filosofie).

⁸⁷ Srv. J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 63 (srv. také pozdější vydání, str. 5.10). – Pozn. vyd.

Filosofie ovšem je – formálně vzato – kompetentní ustavit teologii jako svou vlastní sub-disciplínu (jako je třeba gnozeologie čili noetika, logika, etika, ontologie atd.). Řada filosofů tak učinila, dokonce ještě v tomto století (za jiné budiž jmenován příklad Whiteheadův, jehož první americký asistent, později profesor filosofie Hartshorne inspiroval vznik tzv. procesuální teologie). Tady se osvědčuje zajisté odmítající stanovisko Pascalovo k bohu filosofů.⁸⁸ Ale jedno je věčná stránka problému a něco jiného je otázka terminologická. Slovo „bůh“ (či „Bůh“) nese s sebou nesmazatelné religiózní konotace. Protože chápu náboženství jako záležitost odumírajícího mýtu, jehož vláda (zbývající vláda) je soustředěna do posvátných chvil a míst, zatímco veškerá profánní oblast je ponechána jaksi vně, zavrhuji – alespoň pro filosofii – slovo „bůh“ (i „Bůh“) a sleduji linii důsledného odnáboženštění filosofie. Mé motivy jsou ovšem fakticky mimofilosofické, totiž jsou to motivy křesťanské víry (k tomu se brzo vrátíme), ale filosoficky akceptovatelné, a zejména relevantní. Proto také zavrhuji ustavení (či zachovávaní) teologie jako jedné z filosofických disciplín. Nemyslím to však jako ochuzení filosofických možností, jako ukrojení kusu jejího těla. Na místě eventuální filosofické teologie hledím ustavit disciplínu jinou, ovšem naprosto jiné povahy. V tradici předmětného myšlení bylo chápáno jako myslitelné jen to, co bylo lze učinit předmětem myšlení. K uvedené tradici náležel však nelegitimní návyk zaměňovat intencionální předmětnost s předmětností ve smyslu ontologickém. Ontologie je tou filosofickou subdisciplínou, která se zabývá jsoucím jako jsoucím, tj. která se zabývá jsoucností jsoucen. Ve vývoji evropského myšlení došlo však k odlišení jsoucnosti jsoucího od bytí jsoucího a posléze i k odlišení bytí jsoucího od bytí vůbec. Jedním ze zvláště důležitých vkladů theologického (resp. vůbec křesťanského) myšlení do tradice evropské filosofie bylo rozpoznání, že bytí nelze chápat jako jsoucno. Ontologie se proto stává nekompetentní tam, kde je tematizováno bytí. Každé jsoucno má svou předmětnou i nepředmětnou stránku; je-li proto nesprávně chápáno jako ryzí předmět (v ontologickém smyslu), je to vážný nedostatek, ale není to zcela nesmyslné. Naproti tomu bytí jakožto ne-jsoucno nemá žádnou předmětnou stránku, neboť je ryzí nepředmětností. Proto je třeba postavit otázku, která filosofická disciplína by měla být vlastně kompetentní tematizovat bytí jakožto ryzí nepředmětnost. Vzniká tu také vedlejší, ale metodicky elementárně důležitá otázka, zda ryzí nepředmětnost může být vůbec tematizována, tj. zda prostředkem její tematizace může být to, že je učiněna intencionálním předmětem (přestože není v žádném případě předmětem ve smyslu ontologickém). Tady nastupuje problematika předmětných a nepředmětných intencí ve vztahu k předmětným a nepředmětným skutečnostem (odkazuji na svůj nedávný text *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*⁸⁹ a další texty uvedené tam na konci k doplnění).⁹⁰ Jak je zřejmé, otvírá

⁸⁸ Srv. B. Pascal, *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Praha 1937², str. lxxv–lxxvii. – Pozn. vyd.

⁸⁹ L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost. Několik poznámek k problému*, Praha 1982 (strojopis). [Srv. také knižní vydání: *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 68–136. – Pozn. vyd.]

⁹⁰ Srv. L. Hejdánek, *Svět bez člověka*, in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 23–31; týž, *Atheismus a otázky nové interpretace*, in: týž, *Filosofie a víra*, str. 35–44; týž, *Filosofie člověka a tzv. „ne-*

se tu možnost založení nové filosofické disciplíny; dosud však taková disciplína založena není. Dovedu si představit, že přijdou theologové a chopí se okamžitě této možnosti: prohlásí, že lidské myšlení má své meze, že taková disciplína, která by tematizovala ryzí nepředmětnost, se vymyká filosofickým silám, a budou reklamovat onu nově se odhalující, jako nová země se ukazující oblast pro theologii. Takového triku užil (ostatně bez valného výsledku) již apoštol Pavel ve své řeči na Areopagu, když reklamoval „neznámého boha“, jemuž Athéňané pro jistotu také postavili oltář, pro křesťanské zvěstování.⁹¹ Kdo ví? Možná, že to opravdu je i theologická (nejen filosofická) možnost. Necht' theologové ukáží, jak si s takovou možností budou počínat. Filosofie nebude vymáhat licenční poplatky.

45.

K docela zvláštnímu, dnes však už zdaleka ne výjimečnému případu dochází, když věřící křesťan je zároveň filosofem. Jako filosof bude vázán povinností reflektovat filosoficky nejen své filosofování, ale také svou víru; a zároveň bude usilovat o to, aby jeho víra nesla ovoce také v jeho filosofování. Problém, který tak vzniká, není však nahodile závislý na personální unii života filosofického a života z víry. Víra je pozoruhodný jev v dějinách nejprve starého Izraele, potom celé Evropy a perspektivně celého světa; filosofie se nejenom může, ale přímo musí tímto fenoménem zabývat. Porozumět však víře do hloubky znamená porozumět jí zevnitř. Filosof bude proto chtít nechtě uveden na cestu, kde se mu uvedený problém stane jeho vlastním problémem. Stane se tak tím spíš, že nepřistoupí ke svému tématu vnitřně nepřipraven: všechna evropská filosofie je dnes více nebo méně poznamenána hebrejskou a křesťanskou tradicí, ať to ví, nebo neví, ať si to připouští, či nikoliv. Tradiční podobou reflexe víry byla reflexe theologická; právem proto JST charakterizuje theologii jako myšlení víry,⁹² neboť myšlení je dnes příznačně právě svou mnohonásobnou proreflektovaností. Ale jak by mohl filosof připustit, že ve věci reflexe víry musí jakožto filosof sklapnout penál se svými myšlenkovými prostředky a celou práci přenechat theologii? Proč by vlastně měla být reflexe víry pro filosofa nějakým tabu? A tak tu stojíme před závažnou otázkou, která je ovšem jen variantou otázky již zmíněné v § 37: buď se filosofie, která podniká reflexi víry (adekvátně, legitimně, s porozuměním), stává *eo ipso* theologií – anebo je vedle theologické reflexe víry možná i reflexe filosofická. (Tématem jsem se zabýval v již zmíněné habilitační práci z r. 1970, jejíž podtitul zní: *Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické.*)⁹³ Sám jsem pochopitelně přesvědčen, že filosofie se otázkou nejvlastnější povahy víry může legitimně zabývat, a to oboustranně legitimně: neproviní se ani proti svým pravidlům a zásadám, ani proti víře samotné. Dokonce považuji ono podivuhodné a dodnes naše myšlenky strhující světodějné setkání a střetnutí izraelské a řecké tradice

předmětné myšlení“, in: týž, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 32–46; týž, *„Mythos, filosofie a nepředmětná skutečnost“*, in: týž, *Život a slovo*, Praha 2023, str. 151–180; týž, *K otázce založení „ontologie subjektivity“*, in: týž, *Život a slovo*, str. 181–198.

⁹¹ Srv. Sk 17,22–31. – Pozn. vyd.

⁹² Srv. J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 54, 58, 68 (srv. také pozdější vydání, str. 5.4, 5.5, 5.13). – Pozn. vyd.

⁹³ Srv. pozn. 54. – Pozn. vyd.

za proto tak důležité, protože vyúsťuje, jak je dnes snad zřejmé už každému, kdo má oči k vidění, v konkraci, srůst, ve sjednocení myšlenkových prostředků, které dovedla poskytnout řecká antika, a základní životní orientace, kterou do našeho světa přinesl starý Izrael, zejména pak jeho proroci. Nejde o žádnou prostou syntézu, tím méně o eklektickou synkrezi. A to vynáší na světlo ještě jeden dosud nezmíněný problém vztahu mezi filosofií a theologií.

46.

Už jsem se zmínil o tom, že filosofie, ač na povrchu vyhroceně polemicky zaměřená proti mýtům a mytologiím, nebyla ve skutečnosti v odmítání mýtu dost radikální, protože převzala některé jeho životně i myšlenkově významné orientační struktury. Nejnázorněji to je vidět na Platónovi, ale lze to doložit prakticky u všech řeckých myslitelů. Platónovy ideje (ostatně podobně i Aristotelovy formy) jsou jen racionálně pojaté archetypy, zbavené „zbytečného balastu“ vyprávění o bozích. Řecké filosofické myšlení však ne-li objevilo, tedy přinejmenším do metodické důslednosti dovedlo reflexi, a to znamená také distanci vůči předmětu svého uvažování. Široce založené myšlení, které usiluje o kontrolu nad sebou, které odhaluje a reviduje své omyly a stanovuje logické normy, jež není dovoleno překračovat, ale které usiluje po vyloučení omylů vždy dál a výš, dopouští se nových omylů, ale znovu je odhaluje, aby se jich napříště mohlo vyvarovat; zůstává však přece jenom nadlouho v sevření omezené předmětnosti, jíž chybí porozumění pro časovost a dějinnost, pro čas a dějiny. Na druhé straně se po prvních předběžných krůčcích ve starém Íránu odehrává ve starém Izraeli ta podivuhodná duchovní revoluce, v níž se tvář člověka odvrací od pevných pravzorů, a tím od toho, co už je vždycky tu, co je dáno jako hotové, minulé, nastalé, aby nejenom směle, ale s nadějí a důvěrou pohlédla do budoucnosti, k tomu, co teprve přichází a co dokonce někdy v daleké budoucnosti má přijít; ale této nové životní orientaci chybí přiměřená reflexe, která by i svou vnější výstavbou, svým aparátem, svými pojmovými prostředky ukázala stejnou převahu nad reflexí založenou na staré orientaci do minulosti, jakou ukazuje v samém životě. V setkání této dvojí životní a myšlenkové orientace ani jedna strana nemá před sebou přesný strategický plán, nemá dokonce ani dost prostředků, aby si situaci dost přesně uvědomila. To, co o sobě obě strany říkají, je značně vzdáleno opravdu přiměřenému sebepochopení a ještě více přiměřenému pochopení protivníka. Orientace na budoucnost vítězí v praktickém životě, ale předmětné (metafyzické) myšlení vítězí v teorii. Během staletí, kdy nedocházelo jen k třenicím a konfrontacím, ale také k četným pokusům o smír a o syntézu, se orientace na nové, na teprve přicházející prosadila také v teorii (i když nejednou v dosti korumpované a problematické podobě); bylo to pochopitelně provázeno otřesem a rozpadem metafyziky (předmětného myšlení). Theologie představuje dnes místo (jedno z několika málo míst) posledního azylu reliktních mýtů a metafyziky; to je velmi vážné nebezpečí, ohrožující nejenom theologii, ale křesťanství vůbec. Nebezpečí je o to naléhavější, že k jistému oživení některých archaicko-mytických struktur dochází ve společenské praxi. Jedinou perspektivou tu je po mém soudu pronikavá a co možná rychlá obnova (rekonstrukce) filosofického myšlení a maximální úsilí o dosažení co nejlepší komunikace se širokými masami. Filosofie v tom ovšem nemá příliš čtené, a zvláště nikoliv dobré zkušenosti. Filosofie, která pronikla do široké veřejnosti, ob-

vykle přestala plnit svou nejvlastnější kritickou funkci a stala se ideologií. Tomu je třeba za každou cenu zabránit. Uvědomělá, na výši současných potřeb pracující theologie by tu byla vítanou pomocí.

47.

Jsou tu však dva problémy, s nimiž se theologie musí vypořádat. Především sama nesmí být (nesmí se stát) ideologií, tj. třeba církevní ideologií. (První literárně doložené pojetí slova theologie nasvědčuje tomu, že mělo jít o ideologickou cenzuru bájí, jimiž jsou v útlém věku formovány duše dětí, čili o státní dozor nad tvorbou mýtů.)⁹⁴ Naprosto souhlasím s JST, že theologie smí být „církevní“ pouze v tom smyslu, že theolog ustavičně myslí na církev a že jeho práce má církvi sloužit, tj. že má mít pro církev smysl a důležitost, v žádném případě však, že má theologicky tancovat, jak mu církev píská.⁹⁵ Druhým problémem, který je ještě závažnější, je nezbytnost nalezení, uchopení a precizního vyjádření toho, co představuje nejvlastnější substanci theologie (*sit venia verbo*, jinak slovo sub-stance je příliš zatíženo, aby mohlo dále sloužit jinak než jako metafora). Dokud totiž filosofie nesla všechny znaky toho, že se zrodila jako reflexe mytické životní orientace, měla theologie nepochybně důležité poslání bránit, aby filosofie zpětně působila na křesťanský život a aby jej obracela znovu do minulosti. Theologie musela proto filosofickou myšlenku, jíž si svobodně použila, všelijak ohýbat a lámat (řečeno se Součkem),⁹⁶ nejednou značně nefilosoficky. Ale jaká úloha zbude pro theologii ve chvíli, kdy se filosofie definitivně rozloučí se svým dětstvím a se svou vazbou na nadčasové, „pramínlé“ elementy či principy a kdy se stane přiměřenou reflexí nové, na budoucnost orientované životní praxe? Nejen apologetika, ale také korigování filosofie nevystačí k tomu, aby theologická práce mohla spočívat na pevných základech. Je to naprostá nezbytnost, z níž se theologie nemůže a nesmí vyvázat: sama sobě a všemu světu musí ukázat, jaké jsou základní kameny její stavby a jaký je její stavební plán. Theologie má zajisté velkou tradici, ale jenom z minulosti ani ona žít nemůže. Nikdo než filosofie není kompetentní, aby určoval, co to je filosofie; filosofie je sama sobě jedním ze stěžejních problémů. Soudím, že v tom s ní je theologie rovnocenná, neboť i ona je jediná kompetentní k tomu, aby určovala, co to je skutečná theologie a jakými cestami se má ubírat. Na světě neexistuje žádná instance, která by obě tyto myšlenkové disciplíny mohla jejich výhradní a prvořadé kompetence v rozhodování o tom, čím se stanou, zbavit. Ale to vůbec ještě nic neříká o tom, že by pro žádnou z nich neexistovala žádná norma. Tou normou je „pravda“, „dění Slova“, zkratka „to čtvrté“. Ale o tom nelze vypovědět, ani že „existuje“, ani vůbec že „jest“, nýbrž snad, s Rádlem řečeno, že „platí“⁹⁷ či

⁹⁴ Viz Platón, *Resp.* II,379a5–6. [Česky: *Ústava*, in: týž, *Spisy*, IV, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 15–376, zde str. 82. – Pozn. vyd.]

⁹⁵ Srv. J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 67 (srv. také pozdější vydání, str. 5.12–13). – Pozn. vyd.

⁹⁶ Srv. J. B. Souček, *Theologie a filosofie*, in: týž, *Slovo – člověk – svět*, vyd. L. Brož, Praha 1982, str. 96–120, zde str. 114. – Pozn. vyd.

⁹⁷ Srv. E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I: *Starověk a středověk*, Olomouc 1998², str. 116–117, 169, 174, 281, 430; týž, *Dějiny filosofie*, II: *Novověk*, Olomouc 1999², str. 89, 128–129, 296; týž, *Útěcha z filosofie*, Praha 1994⁶, str. 8. – Pozn. vyd.

„býti má“.⁹⁸ Filosofie ani theologie nejsou však žádným výronem „toho čtvrtého“, nýbrž obojí je lidský podnik. A právě tento podnik musí být nějak založen; nejde tu o „poslední zdroj“, nýbrž o přesně určené stavební kameny, které přijdou do základů, o plán takového základu a také o plán stavby, která se bude vypínat nad tímto základem. A právě to se musí stát tématem rozhovoru mezi theologií a filosofií.

48.

Nakonec snad ještě malou výhradu. Už jsem citoval výrok, že „[b]ohoslovec se musí prodrat nánosem reflexí“ atd.⁹⁹ Slovo „prodrat se“ dost nápadně koresponduje s důrazem na radikalitu (viz § 9). Vidím v tom jakýsi pozůstatek romantické obliby násilnických slov. Ale tento nešvar, jak bychom o tom mohli mluvit, je tu spojen s věcným kontextem. Prodrat se tu bohoslovec má „nánosem reflexí“. Tu se zdá, že JST všechno reflektování a jeho výsledky považuje za něco, co usedá jako prach a písek na ryzím zlatě, co zaplavuje jako bahno pravou cestu, co vlastně spíše zakrývá než odhaluje to, čeho je reflexí. Proto ta radikalita: písek a bahno je nutno odplavit, sediment odstranit, nežádoucím nánosem je třeba se „prodrat“ k tomu, co je to hlavní. Ale tady právě nesedí hned dvojí věc. Především reflexi nelze zaměňovat s výsledkem reflexe, tedy s jejím „sedimentem“. Mezi reflexí a sedimentem reflexe je asi takový rozdíl jako mezi živou myšlenkou a formulí, kterou je vyjádřena a zachycena. Jenom nová živá myšlenka je schopna oživit starou formuli; a jenom nová reflexe je schopna oživit „sediment“ reflexe staré. V reflexi však nejde jen o přístup, o návrat k starým formulím a myšlenkovým sedimentům, ale také o odstup od nich. Ba víc, v reflexi jde o odstup reflektujícího od sebe samotného, protože i subjekt reflexe patří k tomu starému, co musí být opuštěno, aby byly klikaté cesty toho, co přichází, učiněny cestami rovnými. V reflexi odstupuje reflektující subjekt sám od sebe, aby našel novou cestu přístupu k sobě, aby se uviděl v novém světle. A na této cestě reflexe, která začíná odstupem subjektu od sebe a končí novým přístupem k sobě, je někde místo, které subjekt musí projít a v němž – jen paradox to může vyjádřit – stojí mimo sebe, v němž stojí ze sebe ven, v němž už není u sebe a v němž ještě není u sebe. A právě na tomto místě, kde subjekt jaksi není sám sebou, nýbrž kde na jedné straně nechal sám sebe za sebou a kde na druhé straně zůstává před sebou jako svá vlastní budoucnost, a pouze na tomto místě může dojít k setkání s oslovující výzvou „pravdy“ či „dějícího se slova“ (případně Pravdy a Slova). Jediné, co člověk může pro takové setkání učinit, je plně se otevřít, „zapřít sebe sama“¹⁰⁰ a dát se k dispozici tomu, co mne snad osloví, co snad zaslechnu a co snad (jak nehlouběji doufám) poslechnu. Tady nemá místo žádné prodírání a prokutávání pod staré nánosy, neboť já sám jsem ten nejvíce zakrývající „nános“ a kal. Budiž mi dovoleno citovat vlastní, 12 let stará slova.

49.

⁹⁸ Srv. E. Rádl, *Moderní věda. Její podstata, metody, výsledky*, Praha 1926, str. 266–267; týž, *Dějiny filosofie*, I, str. 13, 15, 104, 121, 269, 282, 351, 427; týž, *Dějiny filosofie*, II, str. 55, 88–89, 139–140, 206, 300–301, 440, 503, 566, 625–626. – Pozn. vyd.

⁹⁹ Srv. J. S. Trojan, *Theologie a filosofie*, str. 60 (srv. také pozdější vydání, str. 5.7). – Pozn. vyd.

¹⁰⁰ Srv. *Mt* 16,24; *Mk* 8,34; *L* 9,23. – Pozn. vyd.

„Jedním z trvalých existenciálních problémů filosofových je a zůstane, jak obstojí jako existence (tj. existenciálně) ve světle své vlastní existenciální analýzy, a právě tak i opačně, do jaké míry se mu v jeho analýzách daří¹⁰¹ nejen vyslovit a deklarovat, ale na filosofické rovině a nejpřísnějšími filosofickými prostředky také realizovat svá předfilosofická a mimofilosofická, životní, existenciální rozhodnutí, či dokonce takový životní obrat, takovou dějinně i osobně novou orientaci, která – hluboce viděno – takovému existenciálnímu rozhodnutí předchází nebo která je přinejmenším spoluzakládá a přesahuje, předchází do otevřené budoucnosti a vede vpřed. Pojmově, myšlenkově uchopit tuto skutečnost, tj. filosoficky před touto skutečností a pro ni udělat, co je v lidských silách, a pak umlknout a předat slovo jí samé, to je ten poslední a nejvyšší filosofický čin. Nikoli odkrýt pravou skutečnost, aby byla ve své nezakrytosti vidět, nýbrž nechat umlknout mluvení, aby zaznělo a bylo slyšeno, uslyšeno slovo, řeč, oslovující výzva: aby promluvila pravda a aby uprostřed všech svých otázek se sám tázající dostal do postavení dotazovaného: jak obstojíš, tak jak jsi, před pravdou, která tě oslovuje? A to právě ve chvíli, kdy se domníváš, kdy si jsi jist, žeš učinil vše, aby pravda zazněla, aby jí byla cesta k člověku, k lidem učiněna přímou. Snad právě proto je a vždy zůstane filosofie pouhou láskou k moudrosti (a k pravdě) a nikdy se nestane moudrostí (ani inkarnovanou pravdou).“¹⁰²

50.

Zahájil jsem své poznámky připojením čtvrté úlohy k oněm třem, jež uvádí JST a které stojí podle něho před rozhovorem mezi theologií a filosofií. Tou čtvrtou úlohou, před níž jsou postaveny obě strany, je opravdové očekávání něčeho pozitivního od druhé strany. Chtěl bych proto docela na závěr stručně uvést, co já sám za sebe od rozhovoru s theologem čekám a v čem z vnitřních důvodů od theologa a od theologie jeho pomoc nezbytně potřebuji. Zkušenost dějinná i má osobní mi říkají, že filosofické myšlení se ocitá právě ve chvíli své nejvyšší koncentrace a svých vrcholných výkonů v prazvláštním nebezpečí, kdy <toto>¹⁰³ myšlení začíná ovládat jakási předem neodhadnutelná a jen profesionálnímu nadšení se podobající *hybris*. Filosof už v pravém slova smyslu nereflektuje, ale „jede“ plnou parou v kolejkách přísné logiky a takřka se řítí vpřed – bohužel nikoliv pravdě blíž, nýbrž jen subjektivně si svou pravdou jistý. Možná, že jsem se tady také dopustil oné chyby, kterou jsem JST vytýkal, protože celou záležitost příliš dramatizuji a snad i psychologizuji. Je to snad průvodní znak všeho, co se blíží nějaké znamenitosti či dokonalosti, že troskotá na tom, že se už cítí docela u cíle. *Corruptio optimi pessima*.¹⁰⁴ Když se ocitá myslitel v rozporech, když je na rozpacích, kudy dál, když se mu vše hroutí pod rukama, má stále ještě šanci, má naději. Ale když se všechno krásně kloubí, když to hraje perfektně dohromady, když to vykazuje všechny znaky krásy a dokonalosti, je třeba se mít na pozoru. Snáze se to však řekne než udělá. Vítaný tu je

¹⁰¹ V původním strojopisu citované práce: „se jeho analýzám daří“. – Pozn. vyd.

¹⁰² L. Hejdánek, *Filosofie a víra. Příspěvek k otázce možnosti a legitimacy filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické*, Praha 1970, str. 66–67 (strojopis). [Srv. také knižní vydání: *Filosofie a víra*, str. 136–137. – Pozn. vyd.]

¹⁰³ Ve strojopisu: „jeho“. – Pozn. vyd.

¹⁰⁴ „Nejhorší je pokažení toho nejlepšího.“ – Pozn. vyd.

pohled z jiné strany, kterému se jeví myslitelská cesta v jiné perspektivě než tomu, kdo je stále okouzlenější logickou souhrou celku. Proto potřebuji druhé filosofy a proto mi tolik vadí, že právě u nás spolu tak málo hovoří, že se navzájem tak málo čtou a že si tak málo vzájemně naslouchají. Ale jsou sféry myšlení, kde ani kolega z profese nemá dost ostrý a nekompromisní zrak. A protože filosofie nenajde dosti kritické oko u žádného z vědců, zejména tam, kde jde o nejvlastnější filosofické problémy, a protože i mezi filosofy existuje něco jako nakažlivá šeroslepost, která oslabí zrak myslitelů filosoficky zaměřených ve stejný okamžik a při stejném tématu, zatímco spor v jiných bodech pokračuje, potřebuje filosof naléhavě naslouchat někomu, kdo myslí jinak. Může to být umělec, ale jeho myšlenková výbava bývá chatrná, neboť jeho síla spočívá v něčem jiném než v diskurzivním myšlení. A právě tady se nabízí velkolepá možnost partnerské spolupráce s theologem a s theologií. Myšlenkově by neměl být theolog připraven o nic méně než filosof. A jeho zasazení v situaci, jakož i vazby k různým sférám života i světa mu umožňují se distancovat i od nejpřesvědčivějších argumentací filosofových. Což to není přesně to, co opravdový myslitel potřebuje? (Vždyť tomu tak je jistě i naopak, i theolog může mocně profitovat z takového partnerství s filosofem.) Jen to ovšem nesmí být pouhá hra na distanci, pouhé profesionální gesto, pouhé augurství (na žádné z obou stran). Není lepší inspirace pro myslitele než jiný, jinak myslící myslitel, s nímž se musí vyrovnávat. Jinakost theologie je to, co si u theologického partnera v rozhovoru upřímně přeji a čeho si co nejvíce žádám.

Dokončeno 8. června 1982, Písek