

Filosoficky myslit znamená zároveň: myslivě se z vlastní situace vztáhnout k tematizovanému tak, že nám v rámci pro sebe podstatných souvislostí začne dávat smysl a že se nám tedy vynoří ze své nezřetelnosti a víceznačnosti a ukáže se ve světle samotné pravdy; a zároveň se orientovat ve světě takovým způsobem, že si v něm najdeme své vlastní místo a začneme chápat svou pravou životní cestu. Tato podvojnost jejího myslivého postoje činí nemožným, aby filosofie redukovala svůj úkol na problémy ryze objektivní. Právě v tom se rozchází cesta věd s cestou filosofie; a to je také trvalým základem myšlenkové nedostatečnosti každé speciální vědecké disciplíny a její potřeby jak filosofického založení, tak filosofické reflexe, pro něž žádná odborně vědecká kompetence nikdy nesaží dostatečně daleko. To vše činí z každé opravdové filosofie jedinečný osobitý podnik, který sice může svou výzvou inspirovat jiné myslitele, ale který v zásadě nemůže být filosoficky napodobován, aniž by ztratil svůj nejvlastnější bytostný charakter.

Základní rysy, jež byly právě naznačeny, docházejí zvláště zřetelného výrazu v případě problému vztahů mezi filosofií a theologií. Zajisté existují v duchovních dějinách jisté skutečnosti, bez jejichž vyložení by každá interpretace vzájemné vztaženosti a protivnictví obou byla zbavena nanejvýš významného kontextu. Přesto může být tato otázka teprve tehdy postavena filosoficky (nebo theologicky) pravým způsobem, je-li pochopena jako zrozená z konkrétní osobní existence myslitele a jakožto v této existenci hluboce zakotvená. A tak tomu vlastně může být jenom tam, kde je myslitel zároveň bytostně filosofem a zároveň bytostně věřícím křesťanem. Tato vnitřní sounáležitost a eventuelně tento vnitřní konflikt víry a myšlení je neoddělitelný od historických událostí vývoje křesťanského a obecně evropského ducha. A tak představuje každý filosoficky vážný pokus o interpretaci, zkoumání a řešení této otázky zároveň jistou speciálními myšlenkovými prostředky vypracovanou strategii určitých životních rozhodnutí, kterou ovšem lze týmiž prostředky vyjasňovat, artikulovat, kriticky kontrolovat a nezřídká i přeznačovat, restrukturovat a nově rozvrhovat (a někdy to je i zcela nezbytným důsledkem, nejen možností).

Filosofii lze v prvním rozvrhu chápat jako kritickou principiální a systematickou reflexi. Na základě tohoto sebepochopení může být naše otázka formulována také následovně: do jaké míry a v jakém smyslu se může nějaká filosofie ustavit jako samostatná reflexe víry, která by mohla obstát vedle theologické a principiálně (i když nikoli dějinně) nezávisle na ní? Jak řečeno, může být už tato formulace chápána jako výraz právě tak jistého duchovního postoje jako myšlenkové interpretace a přisvojení si přítomné situace ducha (přirozeně v souvislostech duchovních dějin). A právě to má být v reflexi odhaleno, objasněno a přezkoumáno.

Ve všeobecném užití slova „víra“ nebývá buď vůbec, anebo jen nedostatečně rozlišováno mezi samotnou vírou a mezi reflexí víry, nýbrž oboje je míněno obvykle pospolu v jakési konfúzi. Tak tomu ovšem nebývalo vždy; existuje jedna významná, takřkajíc původnější tradice, v níž se o víře vypovídá absolutně,¹ tj. kde je každá reflexe víry ve smyslu tematického

¹ G. Ebeling, *Jesus und der Glaube*, in: *ZThK*, 55, 1958, str. 64 nn.; též in: *Wort und Glaube*, Tübingen 1967³, str. 203–254.

přechodu k „předmětu“ víry odsunuta stranou, vyřazena anebo vůbec není předpokládána. Již toto zjištění by nás mělo přivést k principiálnímu zamyšlení nad tím, do jaké míry a zda vůbec lze víru v tomto původním smyslu chápat jako náboženský fenomén. Pokud (např. s M. Eliadem) uznáváme za jeden z podstatných rysů mýtu životní zaměření na dané paradigmatické pravzory či archetypy a pokud dále rozumíme pod náboženstvím závěrečné stadium mýtu, kdy se život a celý svět štěpí na dvojí oblast, totiž na sakrální a profánní sféru, pak se víra jeví jako ostře protimytický a protináboženský fenomén, díky svému zaměření na budoucnost radikálně překonávající a vnitřně vyprazdňující všechny mytické a náboženské prvky a struktury.

Dějiny západního myšlení se na svém počátku vyznačují pozoruhodným, ba podivným setkáním. Na jedné straně tu byl svět helénismu, upadající, ale stále ještě žijící ze zdrojů lepší řecké minulosti, na druhé straně nenápadná, takřka neznatelná prorocká tradice malého národa, pro nějž – až na nepatrné výjimky – byla pod tlakem ničivých politických událostí v důsledku jednostranně převažující interpretace sama téměř ztracena a z jehož paměti ve svém vlastním jádru téměř vymizela. Z konfrontace obojí tradice vzešla nová světodějná skutečnost, totiž křesťanství a bez něho nemyslitelná středověká a ještě i novověká evropská společnost a kultura.

Nejpodivnějším plodem tohoto duchovního a myšlenkového vývoje byla a je theologie jako jakási nikdy ne dosti uspokojivá, a proto také nikdy neukončená restrukturační řeckého metafyzického způsobu myšlení, která měla sloužit k vhodnější reflexi víry.

V životní praxi mohla sice nová orientace lidského konání a jednání čelem k budoucnosti potlačit a ovládnout činnosti napodobující nejrozmanitější archetypy, ale v teorii stále přetrvávala převaha archetypického myšlení. V myšlení prvních filosofů byly sice archetypy radikálně racionalizovány, nicméně však byly stále myšleny jako praminulé, a to znamená pračasové či nadčasové (mimočasové), tj. „bytostné“ (srv. etymologickou souvislost německého „Wesen“ s časově určeným „was gewesen [ist]“).² V theologické filosofii to pak vedlo k tomu, že Bůh byl myšlen jako předmětná prabytost a že plné bytí bylo pojmově uchopeno jako nejvyšší jsoucnost. Aristotelés slavil vítězství nad orientací víry; křesťanská theologie byla ustavena jakožto ontologie („onto-theo-logie“, viz M. Heidegger).³

V témž období tohoto epochálního setkávání, střetání a zároveň také vzájemného pronikání a synkretického žití obou kulturních a duchovních tradic pospolu se však navzdory všem porážkám v rovině teoretického myšlení mohla ve stále širším rozsahu prosazovat orientace tzv. praktického života do otevřené budoucnosti (i když často v redukované nebo jinak deformované podobě). To nesmělo a nemohlo nadlouho zůstat nereflektované.

V nových a opět nových myšlenkových pokusech tohoto druhu byla vposledu nahlédnuta dosavadní pojmová a strukturálně myšlenková výzbroj evropského člověka jako nedostačující, problematičtější, a dokonce zavádějící. Největší vítězství rozumu v dějinách muselo (a ještě musí) být vystaveno ve své závěrečné fázi ještě mohutnějšímu útoku téhož rozumu a posléze jako pouhá „metafyzika“ definitivně podlehnout nejostřejší (i když stále ještě nikoli dostatečně přesné) kritice.

² V německém originále závorka chybí (pozn. red.).

³ V německém originále závorka chybí (pozn. red.).

Jde však opravdu o „týž“ rozum? Zjevně nejde o pouze terminologickou otázku. Ztotožnili-li rozum řecké filosofie (*logos*) se smyslem (= rozumem) nejnověji se stále víc prosazujícího uvažování o chybných postupech tzv. metafyzického myšlení, znamená to, že stále ještě zůstáváme v rámci metafyzické tradice, a tím na ní závislí. Neboť v základech našeho pátrání po „témž“ rozumu vězí předsudek jakési neměnně dané „bytnosti“ či „podstaty“ rozumu, která tu od počátku vždy „byla“. Právě proto však nemůže představovat žádnou alternativu ani předpoklad, že nejnověji jde o jiný, zcela nový rozum, neboť i tento „nový“ rozum by mohl být stále ještě nahlížen a chápán ve své „bylosti“ („podstatě“) – a to znamená: metafyzicky. Krátce řečeno: jde vskutku o tentýž rozum, o tentýž *logos*, avšak nikoli ve smyslu nějaké od začátku dané, neproměnné rozumové struktury, nýbrž ve smyslu rozumového myšlení, které se proměňuje na dějinný nebo dějinám podobný smysl, tj. které se vždy znovu zjiňuje a zaměřuje se do budoucnosti na ono „ještě ne“. To však potřebuje ještě jakési bližší objasnění.

Původní orientace prvních filosofů na trvalé se prosazovala ještě i později – kdy už šlo o to, myšlenkově uchopit změny – v pokusech určit a vyjádřit v nich to rozumné (tj. jejich *logos*). Rozumné tak bylo chápáno jako to, co trvá pod změnami; tekoucí, dějící se bylo považováno za pochopitelné, pouze bylo-li převedeno nebo redukováno na neproměnné. Nové myšlení se naproti tomu nechce zaměřovat v takovémto smyslu na *logos* událostí, nýbrž na to událostné v rozumu, tj. na rozum jakožto událost. Je však zapotřebí pečlivě rozlišovat mezi událostí rozumu (řeči, logu) a mezi cestou (událostmi) myšlení. Dění rozumu se přirozeně týká všeho skutečného (a to znamená dějinného) myšlení, ale nikdy s ním a s jeho děním nespadá vjedno. Rozum (právě tak jako řeč jakožto *logos*) je spíše něco jako prostor a čas, anebo atmosféra, v níž teprve je každé myšlení a každé vypovídání možné. Anebo ještě spíš je něčím jako řádem nebo světem pravidel a norem, jež sice nikterak nejsou dány předmětně (např. psychologicky), avšak navzdory tomu musí být dokonale respektovány, mají-li si myšlenkové kroky zachovat svou platnost. (Obojí zajisté zůstává jen metaforickým vyjádřením.)

Tím jsme ovšem dospěli k problému mimořádného významu, totiž k problému předmětné a nepředmětné skutečnosti, jakož i předmětného a nepředmětného myšlení. Obzvláště po Husserlovi bývá myšlení a vůbec vědomí charakterizováno svou intencionalitou. Mimo rámec pozornosti však většinou zůstává skutečnost, že vědomě intendované nemusí být vždy a s nutností předmětem, a ještě víc: že i tam, kde je intendován nějaký předmět, je tato předmětná intence vždy doprovázena řadou jiných, nepředmětných intencí, ba je jimi dokonce nesena. Předmětné intence musí být proto chápány jen jako jeden druh a jedna forma mezi jinými. (Docela na okraji bych chtěl poznamenat, že fenomén intencionality je mnohem původnější než veškerá nejen vědomá psychika, ale než každá psychika vůbec.) Za předmětné myšlení můžeme tedy označit takový druh myšlení, v němž jsou nepředmětné intence zneuznávány, podceňovány, potlačovány a zapomínány – a nikoli, kde se nevyskytují.

Dějinná skutečnost, že fenomén víry je původnější než jakékoli reflektování o něm a že i v takové reflexi se původně o víře vypovídalo absolutně, zjevně svědčí pro nepředmětnost intencí víry. „Věřou“ vyšel Abraham, „i šel nevěda kam přijde“ (*Žd 11,8*). Abrahamova cesta nebyla ovšem žádným bezcílým putováním, avšak cílem pro něho nebylo nic daného, nic předmětně představitelného, nic, co by bylo možno si předem myslit nebo malovat. „Věřou“ připravoval Noé koráb, „napomenut jsa od Boha... o tom, čehož ještě nebylo viděti“ (*Žd 11,7*). Přitom musíme chápat intencionalitu „božského napomenutí“ jako podstatně „nenaplněnou“, neboť „chodit skrze víru“, *peripatein dia pisteós*, vůbec nemůže být chápáno jako nějaký

pochod k předem danému a před nás postavenému cíli, tedy nikoli jako nějaké *peripatein dia eidús* (2K 5,7). Věřit tedy vlastně neznamena věřit „v Boha“ či „na Boha“, nýbrž uvěřit (Bohu) a jeho božskému napomenutí (a to znamená: věřit božimu nepředmětnému slovu, které nás prostřednictvím žádného nahlédnutí nesoustřeďuje k žádnému představitelnému předmětu) a tak na základě nejhlubší důvěry nově uspořádat a zaměřit celý svůj život. K podstatným rysům takového nového životního zaměření náleží jistý odklon od bývalého, již daného a minulého, a zároveň jakýsi vnitřní příklon k budoucnosti, tj. jistá otevřenost vůči tomu, co přichází a co má přijít, co však není a nesmí být zpředmětňováno, ale čemu se sami dáváme všemi svými silami k dispozici a k jehož uskutečnění jsme připraveni přijít ku pomoci – a tedy jakási nakloněnost k činu (zřejmě však zvláštního druhu; viz E. Rádl⁴).

Každá reflexe mířící k zpředmětnění toho, co je ve víře intendováno, a to i kdyby to byl předmětně jakožto nejvyšší jsoucno pochopený „Bůh“ (či spíše „bůh“),⁵ musí být z uvedených důvodů konsekvantně považována za zásadně problematickou. Proto je činěn rozdíl mezi bytím a jsoucností jsoucna, aby mohlo být podtrženo, že bytí „není“ žádným jsoucnem, anebo lépe řečeno, že o bytí nelze v žádném případě vypovídat, že „jest“. A tak by z toho mohly být vyvozovány závěry, které by myslily bytí a nic v jakési smíšenině, nebo dokonce slitině (přitom jde vždy do jisté míry také o problém terminologický).

A tak docházíme ke dvěma závěrům: Především musí být myšlení víry nejenom demytologizováno, ale vyděleno a očištěno obecně od každé religiozity (přestože to dnes zní značně staromódně a překonaně); a za druhé musí být z tohoto myšlení buď každá ontologie vykázána, anebo musí být rozvržena, založena a rozvíjena jako zcela „nová ontologie“. V každém případě je nutno nahlédnout, že je třeba skoncovat v oblasti myšlení víry se vším, co bylo označeno jako onto-theo-logie (a to se týká jak veškerého theologického myšlení, tak i každé filosofie, která se vědomě cítí být oslovena a inspirována vírou).

„Objektivně“ viděno se dostalo západní (evropské) myšlení do fundamentálně kritické situace a zároveň na křižovatku (a to na křižovatku ve více ohledech). „Předmětné“ myšlení nejenže vyčerpalo své vnitřní možnosti, ale neposkytuje už v rozhovoru s původně izraelskou prorockou a potom křesťanskou (cizími příměsemi ovšem již značně kontaminovanou) tradicí „chození skrze víru“ (které však bylo příliš často provázáno blouděním myšlení víry) žádné další prostředky, které by ještě mohly být po nezbytném přeznačení vtěleny do nových reflexí víry. Zároveň se však ve stále větší míře vyprazdňuje také náboženské myšlení a náboženský cit a nenabízí člověku dneška a zítřka už žádné opravdové perspektivy (nýbrž pouze předstíraná nebo předsudečná východiska a klamy).

Theologové bohužel až dosud téměř výlučně zatěžují svou odbornou práci těmito zastaralými a naprosto již neúčinnými myšlenkovými prvky a prostředky, takže řídké výjimky mezi nimi jsou nuceny setrvávat pouze na okraji theologického a církevního života. Všechno se však zdá potvrzovat tušení, že rozhodující krok kupředu se může (a musí) zdařit pouze v rámci filosofie – a nikde jinde. Zjevně to však nebude každá libovolná filosofie, která se k tomu bude smět považovat za povolanou. Musí tu jít o filosofické myšlení v nejednom podstatném ohledu „nového typu“, které zčásti znovu odhalí možnost vskutku přesné, precizní práce s nepředmětnými intencemi (vždyť už mytické myšlení s tím kdysi mělo své zkušenosti), zčásti

⁴ V německém originále slova „viz E. Rádl“ chybí (pozn. red.).

⁵ V německém originále závorka chybí (pozn. red.).

tuto možnost nově rozvrhne a uplatní, které však též mnohé z dosavadní tradice předmětného myšlení uchová a nechá oživnout i přinést plody v kontextech nových problémů (a to právě proto, že půjde o nové kontexty). Zároveň však musí být nové myšlení i vnitřně rozvrženo a rozvinuto jakožto přiměřená reflexe praktického života orientovaného do budoucnosti, jak je pro nás – lidi evropského ražení – již dlouho mnohem významnější a příznačnější než jakákoli identifikace s něčím daným, než jakákoli nápodoba pravzorů a než každé setrvávání v rámci toho, co tu už vždycky bylo. Tento životní styl představuje navzdory své sekularizované podobě výsledek toho, jak se ve společnosti a v dějinách prosazuje orientace víry, která se však v důsledku chybějící vědomé a myšlenkově svědomité hlubší zakotvenosti dostává ve svých projevech často do slepých uliček nebo na mělčiny (nezřídka s projevy krajně nebezpečných tendencí a s nikterak méně nebezpečnou ideologickou auroou).

Významná je v každém případě stará povědomost o důležitosti nového, jiného poznání anebo nového, jiného chápání pro nový životní začátek, pro nový, jinak zaměřený život, jak se nám podává i z velice hojného novozákonního slova *metanoia*. Rozumíme-li této v samotném jazyce kodifikované zkušenosti spolu se slovem apoštola Pavla o víře ze slyšení (případně z kázání, *pistis ex akoés*; Ř 10,17), musíme si ujasnit, že vposledu nejde o naslouchání a poslouchání lidského povídání, nýbrž o poslušnost (nejen poslouchání) nepředmětného božského slova, které se pro nás zjevuje přednostně v rámci našeho porozumění a které se prosazuje mezi lidmi skrze slyšení (kázání) opět v jejich porozumění, ale které se ze své strany nikdy neomezuje na pouhé lidské vědění, nýbrž prokazuje se také jako kosmicky a dějinně stvořitelcky „aktivní“, a které povolává každého člověka právě skrze *akoé* (tedy prostřednictvím lidského kázání, prostěji výkladu) k účasti na „spasitelném dění“, což znamená na této stvořitelské „aktivitě“ a uprostřed ní. Tu je také třeba objasnit, v jakém smyslu a rozsahu může být filosofie užitečná pro lepší porozumění tomu, k čemu jsou jak všichni lidé, tak každý jednotlivý člověk zcela osobně a přiměřeně situaci vyzváni a jmenovitě povoláni.

Na tomto místě se musíme vrátit k již jednou zmíněné podmínce legitimního myslitelského přístupu či postoje k problému vztahu dnešní filosofie k víře, případně k teologii. Už jsme poukázali na to, že zejména v tomto případě je nanejvýš nezbytné, aby filosofická reflexe nepřicházela jen zvenčí, a už vůbec nikoli s cizí pojmovou výbavou (což ovšem dějinně bylo v dosavadní etapě více než dvě tisíciletí trvajících setkávání a střetání kulturních a duchovních tradic nejvýznačnějších pro Západ nevyhnutelné), nýbrž že musí být rozvržována vnitřně, právě tak jako musí zůstat i ve svých myšlenkových prostředcích v souladu se specifickým zaměřením celého života do otevřené budoucnosti, nebo jinak řečeno, že nové, novému životnímu stylu přiměřené myšlení musí vycházet z konkrétní osobní existence myslitele a že v ní musí mít jedno ze svých kontrolních kritérií. Protože však podobné formulace zůstávají nadále dvojznačnými, neboť nevyklučují subjektivistické interpretace, musíme █ poznamenat ještě něco bližšího k otázce základních rysů reflexe.

V reflexi lidská bytost nejenom myslí, ale je si zároveň sebe samé – a to znamená také svého vlastního myšlení – vědoma. Krátce řečeno: otvírá se jí v reflexi specifický myšlenkový přístup – a to ne pouze přístup k věcem a k nejrůznějším vnějším záležitostem, nýbrž také k sobě samé. Tu se musí zřejmě vyjasnit, že přístup k sobě samému zůstává neuskutečnitelný tam, kde mu nepředcházela žádná odstup od sebe. Pouze z distance lze přijít opět k sobě samému. To není vlastně nic kromobyčejného; v každé akci překračuje člověk sám sebe a stává se do jisté míry

jiným, tj. ztrácí sám sebe – zčásti – a pak – opět zčásti – se znovu získává ve své zjinačenosti. Právě proto to bylo pro pocitování archaických lidí něčím tak nejistým a přímo nebezpečným podniknout vsutku něco nového; pouze bozi, héróové a zbožštění předkové se snad mohli něčeho takového odvážit. Všichni ostatní mohli božské pravzory pouze napodobovat. Lidé měli hluboký pocit, že obyčejný člověk sám sebe ztrácí, jestliže dělá něco zcela nového, v čem se nemůže ztotožnit s nějakým praminulým archetypickým činem. A tak náleží k mytickému životnímu postoji, že se člověk děsí této ztráty sebe samotného, kterou chápe jako pád do propasti nicoty. V pohledu víry se naproti tomu jeví táž skutečnost jako osvobození z pout mrtvé minulosti k novému životu v přicházející budoucnosti (a přímo z ní).

Ke každé pravé reflexi náleží počáteční moment jistého odstoupení od sebe, jakož i závěrečný moment jakéhosi znovupřistoupení k sobě. Nezbytně však ke každé pravé reflexi náleží také fáze mezi oběma těmito momenty, tedy jakýsi mezimoment, kdy „stojíme ven ze sebe“, což bylo původně v řečtině pojmenováno jako *ek-stasis* a v latinském doslovném překladu jako *ex-sistentia*. Samo sebou se rozumí, že musíme odložit stranou četné další konotace starých termínů, které s nimi byly spjaty zčásti již od počátku, zčásti v průběhu staletí; ve shora předvedené jasné pojmovosti však bude nutno v našem myšlení význam těchto termínů v jistém rozsahu opět akceptovat, recipovat a zejména vzít vážně.

Zcela stranou nyní ponecháváme skutečnost, že *mutatis mutandis* musíme počítat s analogickou strukturou na všech úrovních jsoucn, a zůstáváme jen u nejvýš závažného faktu, že se v reflexi otvírá pro vědomí ještě zdaleka nikoli dostatečně zhodnocená možnost (a pečlivá analýza by ostatně odhalila, že to neplatí jen pro vědomí) setkání s kromobyčejnou „skutečností“ nepředmětného oslovení a výzvy, jež nemohou být chápány ani subjektivně, ani objektivně a s nimiž se nelze „setkat“ nikterak vnějšně, protože ne-„jsou“ ničím, co by stálo proti nám nebo co by k nám odněkud zvenčí přicházelo, tj. protože nejde o nic předmětného či před-mítnutého. A tak se stává reflexe – a vědomí všeobecně – místem, kde se nepředmětná „skutečnost“ také a obzvláštním způsobem prolamuje do jsoucího světa, kde do něho proniká a kde se ohlašuje nebo neohlašuje, kde se dostává k slovu anebo zůstává beze slova; na naší straně je žádoucí jen očekávající naslouchání.

K tomu přistupuje ještě nezbytnost definitivně se rozloučit s každým myšlením sub-stance (substančním myšlením). Již dlouho není přijatelná myšlenka starých, že pod každou proměnou zůstává něco trvalého (*quid sub-stat*); jen málokterí filosofové se odvážili jít v závěrech až tak daleko, že se pokusili pojmově vypracovat nové modely dění (událostného dění) a jeho struktur. Důležitost takových modelů pro myšlení nové teoretické fyziky nemůže být vůbec přeceněna; pro nás je však ještě jeden bod obzvlášť zajímavý. Každá skutečná (protože v sobě samé integrovaná, celkem se stavší) událost je v každém „okamžiku“ svého průběhu „jsoucí“ pouze ve své okamžité jsoucnosti, ale v témž okamžiku jsou všechny ostatní okamžité jsoucnosti této události rovněž v jistém smyslu „tu“, jsou také přítomné (odvozeno od „při tom“), i když nikoli jako stejným způsobem jsoucí, nýbrž jako už nejsoucí anebo naopak jako ještě nejsoucí. (Mimořádně zřetelně se to ukazuje v modelové analýze tzv. primordiálních událostí jako nejmenších kvant dění; na tomto místě na to však nemůžeme brát zřetel.) A tak se ukazuje – navzdory Parmenidovi –, že každé pravé (totiž událostné) jsoucno „je“ mnohem spíš nejsoucí než jsoucí; a v této komplikované časo-prostorové struktuře více nebo méně početné řady okamžitých jsoucností, které jsou v každém okamžiku

– vždy s jednou jedinou výjimkou – „tu“ jakožto nejsoucí, děje se bytí události jakožto jediného celku.

Řeckými filosofy vypracovaná pojmovost spočívala na předpokladu, že jsoucno může být míněno a chápáno pouze ve své jsoucnosti, a na druhém předpokladu, že skutečné (pravé) jsoucno zůstává nehybně stále týmž. Jen tak mohly být konstituovány intencionální předměty a hypostazovány jako „poslední skutečnosti“, s nimiž si dnes už nemůžeme nic počít. Jestliže však už nemůžeme chápat události jako předměty, tj. to, co stojí před námi, naproti nám, nýbrž nanejvýš jako to, co nám běží vstříc, většinou však jako kusy dění, probíhajícího kolem nás a zároveň v nás a s námi, a jestliže toto dění nemá jenom procesuální charakter, nýbrž je plně nebo v jistém stupni celostné, nezbyvá nám jiná možnost než se intencionálně zaměřit na přítomně „býlé“ (pokud již proběhlo) nebo přítomně „mající nastat“ (pokud ještě neproběhlo) navzdory jeho ne- jsoucnosti a tak krok za krokem vypracovávat až k nejvyšší možné přesnosti nový druh pojmovosti (která zajisté připravena jako možnost začala už v řeči a v jazycích žít – anebo která tam již odevždy žije).

Už v našich každodenních návycích jazykových by bylo možno v naprosté obecnosti ukázat, že každé pojmově konkrétní myšlení a vypovídání je zaměřeno nikoli pouze k hlavnímu míněnému předmětu, ale že nějak spoluminí na jedné straně také mnoho z kontextu (a to jak z kontextu skutečného, tak z kontextu pojmového atd.), že však na druhé straně nutně dochází k tomu, že leccos pro dané mínění důležité je specifickým způsobem ne- míněno a v takovéto negativní podobě přece jenom spolu- míněno. To je skutečnost, která nemůže být v žádném případě oddiskutována poukazem na možnost učinit každé z tohoto spolu- míněného a specificky ne- míněného hlavní předmět mínění a takto jej pojmut jako něco předmětného. Vedle toho musíme zmínit další věc, totiž že určité skutečnosti nemohou a nesmějí být vůbec pojímány jako předměty, protože v žádném případě nemohou stát „před námi“ ani být vrženy (vmeteny) „před nás“; to jsme např. my sami ve svém svébytí, které se však může rozvinout vždy pouze v sociálním a výslovně osobním kontaktu s jinými lidmi (s „tím druhým“), a proto je to také a především tento „druhý“, tj. náš spolučlověk ve své subjektivitě, ve svém svébytí; ani svět ve všech svých vrstvách, v nichž žijeme jako v tom, co nás obklopuje a objímá, se nám nemůže a nesmí stát pouhým předmětem, atd. Když mluvíme nebo myslíme o takových skutečnostech předmětně, dopouštíme se vážného chybného kroku, který je třeba posuzovat – jakožto matoucí a zavádějící redukci „živé“ skutečnosti na pouze předmětné aspekty – buď za naprosto nepřijatelný, anebo – jakožto metodické, za jistých podmínek a pouze v jistých mezích platné zjednodušení – za pouze relativně přijatelný.

Ve skutečnosti neexistují vůbec žádné ryzí předměty; každé skutečné jsoucno (opravdové či pravé jsoucno) je „*concretum*“, tj. srostlice předmětného (vnějšího) a nepředmětného (vnitřního) v jeden jediný vnitřně strukturovaný celek. Zdánlivě ryze vnější, a proto předmětné skutečnosti (např. setrvačnosti) jsou stále ještě umožňovány a neseny „konkrétními“ událostmi (mohou trvat, jen když parazitují na „konkrétních“, „živých“ událostech). V tomto ohledu tedy existuje v našem světě jakási nevyváženost (asymetrie): vnějšek, předmětnost jsou vždy znovu produkovány a reprodukovány aktuálními událostmi, jinak by neměly žádného trvání (navzdory všemu klamavému zdání) a rozpadly by se v nicotu, v nic; naproti tomu každá událost pramení v nepředmětném, ale „dějícím se“ zdroji,

jímž je ryzí bytí (které může být mj. chápáno také jako „absolutní budoucnost“),⁶ v němž má svůj základ a své zakotvení bytí každého pravého jsoucná.

Vnitřně zbohacující zatížení pojmu „bytí“ však musí jít mnohem dál, než jak se až dosud stává běžným (zvl. v heideggerovské tradici), takže vposledu nám nezůstává žádný speciální důvod pro výlučné podržení tohoto termínu. Z řady důvodů smíme použít raději jiných termínů, které snad lépe dovolují, abychom je opatřili takovými novými konotacemi, díky nimž může přijít k slovu jednak kosmická, jednak specificky antropická dimenze a nosnost posledního, nepředmětného založení všech (pravých) událostí ve všech vrstvách bytí jsoucné (od fyzikální až po dějinnou a osobní). Z dosavadní křesťanské tradice lze v tomto smyslu označit za zvláště nosná tři známá a často citovaná slova, totiž „cesta“, „pravda“ a „život“. Na tomto místě dávám přednost slovu „pravda“, a to se zvláštním ohledem na českou filosofickou a theologickou tradici (z níž v první řadě musí být jmenováni Rádl a Hromádka), avšak o nic méně z důvodů věcných.

Víru můžeme nyní chápat jako spolehnutí na ono „ještě-ne“ „dějící se“ pravdy a zároveň na důvěryhodnost jejího „příchodu“ do naší přítomnosti; neméně však jako přisvojení nepředmětné (a tudíž – zvnějšku viděno – „bezmocné“) moci osobně nás oslovující pravdy, která se navzdory všem objektivním tendencím a dějinným nebo přírodním setrvačností stále víc ve světě prosazuje a která se ukazuje s větší nebo menší jasností každému otevřenému duchu, a to přisvojení aktivní, spontánní a iniciativní, které však s neutuchající pozorností naslouchá nepředmětnému hlasu této ne-jsoucí, nýbrž bytí-mající pravdy a pro toto naslouchání zůstává v připravené otevřenosti (právě ve vždy nových reflexích); a za třetí je třeba víře rozumět jako všechen život ve všech jeho situacích, vrstvách a strukturách pronikající a život vposledu sjednocující vnitřní moci vždy nově se dějícího proměňování pouze daného ve smysluplné nebo alespoň v něco, co to smysluplné definitivně nenarušuje.

Mezi životními aktivitami a iniciativami si myšlení podržuje zvláštní důležitost. Neúnosné jsou představy, že myšlení se smí pohybovat pouze uvnitř jistých předem ohraničených problémových okruhů, přičemž celá oblast víry musí zůstat zvláště pro filosofii tabu (zastánci tohoto názoru se často, avšak nelegitimně odvolávají kupř. na apoštola Pavla). Ani jediná oblast osobního nebo společenského, praktického nebo myslitelského a duchovního, vědeckého nebo filosofického života nesmí zůstat nedotčena a vnitřně nezasažena touto novou životní atitudou, která nese jméno „víra“. (Rozdělení světa a života do dvou oblastí, dvou sfér jakožto relikty pozdně mytického a religiozního citění bylo právě vírou odmítnuto a zavrženo: opona, která měla oddělovat svatyni svatých od světa, byla definitivně roztržena.) A tak náleží k podstatným rysům víry (v dosud raženém významu), že vůbec neomezuje práci věřícího filosofa, nýbrž právě naopak ho inspiruje k novým výhledům a myslitelským strategiím, skrze něž by se mohla jasněji a dokonaleji ukázat pravda.

Věřící filosof se proto smí považovat za povoláného k tomu, aby svým myšlením reflektoval nikoli pouze své praktické aktivity, své postavení ve světě a ke světu, v dějinách a k dějinám atd., nýbrž aby dosvědčil také a v tom všem své nejhlubší, celý život i myšlení pronikající a je ovládající zakotvení v přicházející otevřené budoucnosti, z níž do naší přítomnosti přichází vítězí pravda. Teprve na základě tohoto ujištění a této jistoty víry je pak schopen nejenom

⁶ Viz K. Rahner, *Křesťanská budoucnost člověka*, in: *Křesťanství dnes*, Praha 1969, str. 94nn. [V německém originále bibliografická citace chybí (pozn. red.).]

budovat obrovské systémy (což ostatně zůstává jen relativně smysluplným počínáním), nýbrž jak v těchto systémech, tak přiměřeně situaci, a tím primárně v jistém stupni na systematických souvislostech nezávisle „mluvit pravdu“ a tak „ohlašovat spravedlnost“ (*Přísl* 12,17).