

Věnováno prof. dr. J. B. Součkovi k pětadesátinám

V českém protestantském myšlení dvacátého století nenajdeme mnoho tak intenzivních pokusů o stanovení místa filosofie v křesťanově životě, a zejména o určení vztahů mezi filosofií a theologií, jakými jsou především proslulý Rádlův článek, jímž byl otevřen první ročník *Křesťanské revue*,¹ a poměrně málo vzpomínaná, ale tím pozoruhodnější studie Součkova z doby o 17 let pozdější.² Zatímco Rádl v nárysu velkolepé koncepce filosoficky zdůvodňuje nezbytnost teologie, založené na zjevení, distancuje se Souček při všem respektu k Rádlu úsilí nejen od záměru filosoficky zdůvodňovat teologii (což je Rádlem prováděno postulátorickou metodou, která má známé slabiny), ale dokonce i od theologicky na první pohled přijatelného Rádlu pokusu o rozvržení možností theologického zdůvodnění filosofie a vědy, jemuž se Rádl jako filosof otvíral v přesvědčení, že věda a filosofie nemají o sobě smyslu a že jest zapotřebí zjevení, aby věda a filosofie byla možná. J. B. Souček jako biblicko-reformační theolog se naproti tomu domnívá rozpoznávat, že syntéza není proveditelná v podobě jakéhokoli uzavřeného filosofického nebo theologického systému. Proto je v jeho pojetí vztah teologie k filosofii, zejména k určité filosofické škole, v zásadě značně volný; ze stanoviska reformační teologie nelze mluvit o žádné „*philosophia christiana*“, ale na druhé straně nelze žádný filosofický směr předem vylučovat z okruhu těch, od nichž se teologie může učit, leccos od nich přejímat a s nimi spolupracovat. Theolog může theologicky legitimně použít alespoň prvků každé filosofie; je to však možné pouze tak, že takovou filosofii na důležitých místech obmění, jaksí zdeformuje, má-li si vůči ní zachovat svou vnitřní svobodu, svou „duši“.

V Součkově pojetí se v pozoruhodné míře dostává svobody nejen teologii vůči filosofii, ale také filosofii vůči teologii. Není sice pochyb o tom, že ona theologova pohotovost přetrhat jemné pletivo filosofických kontextů a zabudovat takto deformovaná filosofémata do vlastních myšlenkových postupů, sledujících nefilosofické cíle, s sebou nutně nese jisté znevážení, zlehčení filosofie; Souček však neváhá zdůraznit, že skutečná evangelická teologie nejen filosofii, nýbrž ani sebe samu nebere s poslední, vskutku smrtelnou vážností. Bezzásadovost a takřka bezcharakternost poměru teologie k filosofii není projevem sebevědomé nadřazenosti a uzurpátorství, ale spíše projevem vědomí, že jak filosofie, tak teologie jsou spolumužebnicemi pravdy, jež je nad nimi oběma. Nejen filosofii, ale stejně tak i teologii nezbyvá, i když učinila všechno, co učiniti byla povinna, než říci: služebnice neužitečná jsem. Toto důležité Součkově diktum ukazuje u theologa až nečekaný respekt k filosofickému myšlení. Úkolem teologie je v Součkově pojetí vykládat Písmo, které je ovšem instancí mimofilosofickou; teologie si zachovává svou vnitřní svobodu, svou „duši“ právě tehdy a jenom tehdy, když vlastním zřídlem její inspirace a poslední instancí jejího myšlení zůstává zvěst Písma ve své vždy nové aktuálnosti. Tato vázanost teologie na Písmo je

¹ E. Rádl, *Filosofie a theologie*, in: KR 1, 1927–1928, str. 2–7. Také J. Šimsa, *O Rádlově vztahu k teologii*, in: KR 31, 1964, str. 237–240.

² J. B. Souček, *Theologie a filosofie*, Praha 1944, rkp. V roce 1958 vyšla skripta *Theologie a filosofie*, jejichž autorem je J. M. Lochman, se Rádlovým ani Součkovým pojetím na škodu věci nezabývají; Rádl v nich není ani citován.

základem jejího „prvorozenství“. Souček však velice dobře ví, že vykládat Písmo znamená nejen gramaticky, historicky nebo logicky je vysvětlovat, tím méně ovšem parafrázovat nebo dokonce jen opakovat, nýbrž že jde o pokus hledat základní strukturu Písma, a zejména stopovat jeho živou zvěst v jejím událostném útočení na svědomí a život. A to znamená zároveň nutnost osvojit si jeho zvěst, nahlédnout jeho pravdu, promýšlet ji po svém a myslit směrem jím ukázaným dále. Takové promýšlení je dílem naší lidské mysli, a tedy také kusem filosofické práce, v níž theologové chodí k filosofům do učení, přejímají jejich nástroje a sami dále filosofují. Od filosofů přejímají přinejmenším formu, ale i více než ji: vždy také určitý způsob přístupu k problémům a také určitý vhled do struktury lidského bytí. Žádný theolog se ve svém myšlení neobejde bez pomoci kategorií a pojmů některé filosofie. Právě proto není irelevantní, o kterou filosofii jde a jaká je její povaha. I když z evangelického hlediska neexistuje *philosophia christiana*, přece jen může existovat a existuje jistá relativní afinita křesťanské zvěsti aspoň k některým stránkám určitých filosofii; a naopak je mezi křesťanstvím a určitými filosofiemi obzvláště velká vzdálenost, nemluvě ani o tom, že existuje také jistá filosoficky přesně nezachytitelná myšlenková atmosféra, v níž se křesťanské víře těžko dýchá.

Souček se ve studii nezabývá blíže povahou oné možné afinity; nezkoumá, v čem taková afinita spočívá, a zejména nechává stranou otázku dějinné proměnlivosti filosofie a směru jejích proměn. Jestliže je některá filosofie bližší křesťanské zvěsti, pak nepochybně není taková blízkost, resp. afinita pevně fixována, ale představuje jakousi cestu nebo etapu na cestě filosofického úsilí. Filosofie se ve svém záměru buď blíží křesťanské zvěsti, anebo se od ní vzdaluje. Takové přiblížení nebo vzdalování může být mimovolné a nechtěné, ale může být také součástí záměru. Obě možnosti mají pro naše další uvažování značnou důležitost. Filosofie může být (a vskutku je) ve svém dějinném vývoji nebo alespoň v některé jeho linii ovlivněna a trvale ovlivňována konfrontací s křesťanskou zvěstí a s její theologickou interpretací. Může však být i vnitřně proměňována tehdy, když se filosofické práce chopí věřící křesťan. Domnívám se, že možnost dějinné proměny filosofie v jejím vztahu ke křesťanské zvěsti a k víře staví i Součkovu pojetí do nového světla a ukazuje novou perspektivu, v níž je možno na toto pojetí navázat. Takové kritické navázání musí především překročit pouze negativní vymezení oné „relativní afinity“ křesťanské zvěsti k některým stránkám určitých filosofii (totiž vymezení menší mírou deformace nezbytné k tomu, aby dané filosofie mohlo být theologicky legitimně použito); to je ovšem možné jen tak, že vedle zkratových, neorganických a v podstatě násilných theologických deformací určitých filosofemat a jejich kontextů rozpoznáme a připustíme jako možnou, schůdnou a žádoucí cestu dějinné proměny, epochální (tj. celou epochu trvající) reformy filosofie, jakési filosofické „metanoia“. Byl to právě Rádl, který se celým svým dílem pokusil o generální revizi celé tradiční struktury, východisek i cílů filosofického úsilí; rozpoznání, že končí éra tzv. metafyzického, předmětného myšlení, patří dnes ostatně ke konstitutivním momentům světového filosofického povědomí. Není divu, že se zvláště křesťansky orientovaní myslitelé nechtějí omezit na pouhý rekurs k předparmenidovské (tj. předmetafyzické) fázi počátků řecké filosofie, aby se odtud pokusili vykročit po jiných cestách, skrytých dosud v podobě neuskutečněných možností původního filosofického nasazení, ale že se obracejí stále více k podstatně odlišné tradici myšlení hebrejského, které se sice nikdy nerozvinulo do té šíře jako antická filosofie ani nevytvořilo tak intelektuálně podmanivé gigantické systémy, jako je

Platónův nebo Aristotelův, které se proto vnějšně neprosadilo ve staletích konfrontace na filosofické rovině, ale které právě v theologii (a ovšem nejen v theologii) našlo rovinu možné rezistence. Chceme-li věcně uvážit možnosti takové revize a přímo účtování filosofie s vlastní minulostí, musíme nezbytně ohledat podobu a strukturu některých problémů, které nemohou při podobném pokusu zůstat stranou; to leží v tuto chvíli ovšem mimo možnosti předložených úvah. Je povzbuzující, zjistíme-li u J. B. Součka zvláštní zájem a přímo vnitřní účast, jak on sám říká, jimiž provází práci takových filosofů, kteří chtějí do svého filosofického obzoru pojmout křesťanskou víru v její základní struktuře i v jejích posledních výhledech. Sleduje-li Souček podobné počínání zároveň se zvýšenou starostlivostí, je to třeba jen uvítat; i kritický pohled ze strany theologů může (a měl by) být velkou pomocí. Souček ovšem pochybuje o proveditelnosti zmíněného záměru a nevěří v možnost syntézy. Ví zajisté o tom, že pohyb víry směřuje k jednotě, ale je přesvědčen, že tuto jednotu nelze v její dynamičnosti a nenázornosti naznačit jinak než kategoriemi eschatologickými. Domnívám se však, že eschatologická perspektiva nemůže znamenat nekonečný odklad; také konvergence intelektuálních, myšlenkových pokusů má být a je alespoň v některých momentech (z částky) „již mezi námi“, tj. děje se také v našich dnech. Život víry není možný bez aktivní účasti na eschatologickém dění „mezi námi“; věřící filosof se nemůže nepokoušet alespoň o několik kroků na cestě, která konverguje s cestou theologie, ale také s cestami vědy, umění a vposled všeho lidského usilování k pravdě.

Moderní protestantské theologii se už dávno nejeví její vlastní vázanost na Písmo tak neproblematicky, jak si to po nejedné stránce představovali reformátoři, a zejména jejich následovníci z prvních generací reformačních theologů. Viděli jsme už na uváděných formulacích Součkových, že úloze theologie nerozumí jako opakování ani parafrázování biblických textů, ba dokonce ani jako pouhému gramatickému, historickému nebo logickému výkladu a snad překladu Písma; podle Součka (a tak soudí většina moderních theologů) se theologie musí pokoušet najít „základní strukturu biblické pravdy“, tedy jakési jádro zvěsti Písem (četné podobné formulace najdeme také u Součkova theologického učitele, J. L. Hromádky). To ovšem zdaleka neznamená jenom rozlišení centrálních a perifernějších oblastí v celku starozákonního a novozákonního kánonu. Součkův důraz na živou zvěst Písma v jejím událostném útočení na svědomí a život, která nás vyzývá a nutí k tomu, abychom ji přijali a abychom si ji osvojili, abychom nahlédli pravdu v ní vyjádřenou a abychom ji po svém promyslili a vždy znovu promýšleli, abychom u daných formulí nezůstávali, ale naznačeným směrem postupovali myšlenkově dál, zřetelně poukazuje k tomu, jak relativizováno je v moderní protestantské theologii staré reformační heslo „sola scriptura“; v posledních dvaceti letech, které uplynuly od napsání Součkovy studie, se tato tendence ještě prohloubila a radikalizovala. Ostrých kontur nabyly problémy zejména ve světle tzv. demytologizačního úsilí Bultmannova a jeho žáků, jakož i ve světle Bonhoefferových myšlenek o tzv. nenáboženské interpretaci biblických pojmů. To, co před sebou máme jako „Písmo“, je překlad biblických textů; každý překlad je však nutně i výkladem. Proto je důležité přejít k původním textům; ty však představují kritickou rekonstrukci, připouštějící často různá čtení. Avšak i když odhlédneme od rozdílů mezi zachovanými rukopisy (přepisy), zůstává tu kánon, stanovený a uzavřený na základě theologického hodnocení širšího okruhu textů. Kánon je vlastně jen fixovaná podoba několika hlavních proudů tradice určitého dějinného období života církve. Jednotlivé knihy kánonu vykazují však většinou ještě několik vrstev,

prozrazujících vzájemnou odlišnost v původu, jakož i zásahy několika redakcí. Texty v odhadované původní i později redigované podobě používají jazyka, obrazů, představ atd. charakteristických pro dobu a prostředí, v nichž vznikaly nebo byly upravovány. Autenticity nemůžeme proto nikdy dosáhnout na cestě odhalování původní podoby textů, představ, obrazů apod., poněvadž bychom tak snadno mohli přehlédnout významný rozdíl mezi vlastním textem a jeho více nebo méně nahodilou předlohou. Theologická exegeze proto nikterak nemá text prostě před sebou, ale musí jej rekonstruovat, resp. rekonstituovat, tj. musí se rozhodnout pro některou (některé) z dějinných vrstev; ale i tyto vrstvy či dějinné podoby musí rekonstituovat, neboť ani je nemá prostě před sebou. Od těchto metodických obtíží musíme dále odlišit důsledky základně významného rozpoznání, že každá taková vrstva či podoba textu je sama o sobě vždy pouze pokusem o interpretaci čehosi vskutku základního, co není s tímto textem totožné, co není ani jeho součástí a co jím dokonce není postiženo ani v nějak definitivní podobě. Jinými slovy: zvěst Písma je svědectvím o poslední pravdě nebo pravé skutečnosti (či jak jinak předběžně nazveme to, co má být jednotlivými formulacemi postiženo), nikoli tedy posvátnou formulí, která sama v sobě je zjevením pravdy.

Za těchto okolností se stává vázanost teologie na Písmo záležitostí mnohem méně zřetelnou a přímo problematičtější, než se v prvním pohledu může zdát. Nikoli proto, že by snad autorita Písma byla snížena a relativizována, ale proto, že ani pro teologii, která je na Písmo z podstatných důvodů vázána, není a nemůže být Písmo tou poslední autoritou. Poslední autorita je za Písmem a nad ním, zatímco texty Písem jsou svědectvím o této poslední autoritě, jíž vždy byly, jsou a také v budoucnu budou podřízeny. Pokusy o novou interpretaci biblické zvěsti nemohou a nesmějí být jednostranně zaměřeny k jakkoli rekonstruovanému či rekonstituovanému znění biblických textů jako k něčemu jednou provždy danému a hotovému, definitivnímu, dokonce ani v tom smyslu, že by takový dosud skrytý, ale existující definitivní text měl být usilovnou theologickou prací teprve postupně odhalován až i odhalen. To, oč v theologické interpretaci vposledu jde, není nic jednou provždy daného, hotového, věčně platného, a tedy v tomto smyslu jaksi nehybného, mrtvého. Proto Souček podtrhuje, že teologii jde o stopování živé zvěsti Písma v její aktuálnosti a událostnosti, tj. v jejím zasahování, oslovování živého svědomí jednotlivce, stejně jako živé církve a živého světa. Ani teologii nejde vposledu o to, co platilo pro člověka a pro církve kdysi a kdesi, nýbrž o to, co platí zde a nyní. Mezi platností kdysi a kdesi a platností zde a nyní neexistuje žádná věčná, předmětná totožnost, nýbrž pouze jakoby osobní, personální kontinuita a „identita“, osobnostně integrovaná dějinná posloupnost a návaznost. Pro tuto nepředmětnou „identitu“ používala a používá křesťanská tradice mytologicky a filosoficky povážlivě zatíženého pojmu „Bůh“. Přes podstatné přeznačení, o němž zajisté nemůže být sporu, přetrvávají určité nelegitimní konotace tohoto pojmu dodnes a v kritickém období rozpadu religiózních a metafyzických struktur se stávají pro citlivá svědomí vnitřní překážkou poctivosti svědectví víry a pro většinu areligiózních nebo antireligiózních moderních lidí vnější překážkou porozumění a nepravým pohoršením. Vzniká-li v rámci pokusů o novou interpretaci pochopitelně problém, kterého jiného, vhodnějšího pojmu použít na místě pojmu „Bůh“ (mně osobně je nejbližší právě český pokus o užití přeznačeného pojmu „pravda“, jak jej theologicky podnikl J. L. Hromádka a filosoficky E. Rádl), je třeba bedlivě pamatovat na to, že v žádném případě nesmí být odsunuta, nebo dokonce ztracena z našeho povědomí právě ona nepředmětná, jakoby personální „identita“ dějinného charakteru, o níž byla řeč. Místem, kde

dochází ke kontaktu člověka s touto poslední autoritou, je víra. Zvěst Písem není žádnou předmětnou informací ani naukou ani posvátným textem ani definitivním vtělením, vyjádřením pravdy, ale svědectvím víry. Jestliže se theologie musí starat o živou, aktuální podobu „jádra“ biblické zvěsti, a nikoli tedy o pouhé prastaré texty, vzniká otázka, není-li primárně reflexí víry a teprve sekundárně výkladem, interpretací Písma.

Každý výklad toho, co to je vlastně víra, představuje už *eo ipso* reflexi víry; každá reflexe víry je zároveň dosvědčením, svědectvím víry, neboť z podstaty věci nemůže zůstat pouze při úvahách o víře. Naproti tomu ne každé dosvědčení a uplatnění víry zahrnuje v sebe i její reflexi; spíše je taková „praxe“ víry podmínkou a předpokladem reflexe. To znamená, že se víra uplatňuje nikoliv pouze v reflexi, ale v celém životě věřícího, a tedy vposledu v celém světě, v celé skutečnosti. Víra se projevuje především praktickými důsledky, jednáním, prací, „skutky“; víra bez „skutků“, tj. bez vztahu ke skutečnosti, je mrtvá, tj. ne-skutečná. Rádlovo pochopení víra jako nakloněnosti k činu hluboce postihuje základní strukturu víry a odpovídá i podstatným momentům biblického pojetí. Přesto však patří k víře bytostně i její reflexe; reflexe sice není konstitutivním prvkem víry, ale je naproti tomu významným, konstitutivním či spíše organizujícím momentem její realizace. Život z víry je životem hluboce proměněným, životem po „obrácení“ (*metanoia*), životem nového stylu a nových perspektiv. Víra proměňuje vůbec všechno: osobní smýšlení, vztahy k druhým lidem, vztahy k věcem, vůbec ke stvoření, k celému světu. Víra proměňuje lidskou praxi, ale také lidské myšlení. Neexistuje rovina ani oblast lidského života a vůbec světa, kam by víra neměla přístup nebo kam by nesahala její proměňující moc. Víra se nedělí s žádnou jinou autoritou o vládu nad světem a nad člověkem; proto nelze nijak vymezovat sféru její platnosti nebo jejího legitimního působení. Proměna, kterou víra v čase (v dějinách) zahajuje, rozvíjí a dokonává (aby hned začala s novou proměnou), má ovšem vnitřní povahu, tj. nemá vnějších, zvnějšku konstatovatelných front. Pro naše úvahy má velkou důležitost především okolnost, že filosofie nepředstavuje a nemůže představovat oblast, z níž je víra vyloučena; naopak, víra se nutně prosazuje také ve filosofii, jakmile tu filosofie jednou existuje, stejně jako se prosazovala uprostřed existujícího mýtu a uprostřed mytologií. Ale jako neponechala víra mýtus mýtem, neponechává ani filosofii tím, čím jest, nýbrž působí její vnitřní proměnu. Je pochopitelně nutné tuto proměnu zkoumat a hodnotit; je nutno se ptát, zda k oné proměně vskutku došlo v důsledku uplatnění víry a také zda se tu víra uplatnila opravdu plně nebo alespoň přiměřeně. V zásadě však je takové „filosofické“ uplatnění, taková realizace víry prostřednictvím filosofie otevřenou možností. Ve filosofii se člověk pokouší myšlenkově se vztáhnout k celku a rozpoznat v něm své místo; filosofie je proto sebepochopením člověka v rámci pochopení světa. Proměna, která je důsledkem uplatnění víry uprostřed filosofie, postihuje jak filosofický přístup ke světu, tak filosofický přístup člověka k sobě. Sám celek, jež filosofie usiluje uchopit a k němuž se člověk právě ve filosofii snaží vztáhnout, se ukazuje zraku víry (nebo spíše zraku filosofie, reformované a zbystrěné vírou) v novém světle a v nové podobě; především se ozřejmuje jeho otevřenost do budoucnosti. Tak je potom člověk veden k tomu, aby ve svém sebepochopení neusiloval jen o odkrytí, odhalení svého existujícího místa uprostřed existujícího, daného světa, ale také o realizaci, uskutečnění svého budoucího místa v příštím světě. Teprve na pozadí takto časově a dějinně rozvrženého světa, otevřeného do budoucnosti, může být provedena přiměřená reflexe víry, která se nemusí utíkat k vnějšímu ohýbání, lámání a jinému deformování filosofie, ale může se realizovat vskutku filosofickým způsobem (což se

ovšem nemůže obejít bez radikální vnitřní proměny filosofie). Předběžně a prozatímně se reflexe víry bez oněch deformací filosofického myšlení arci obejít nemůže; takové deformace a jejich nezbytnost však nejsou a nemohou být posledním slovem. Filosof vskutku věřící nemůže nedat své víře výraz v perspektivě takové vnitřní proměny i vnější reformy filosofie, která by mohla poskytnout nejúčinnější filosofické prostředky k nové reflexi víry. Tak se se vši naléhavostí před nás staví otázka, zda už dnes nebo alespoň v nejbližší budoucnosti není vedle theologické reflexe víry jako alternativa možná také reflexe filosofická.

Zajisté vzniká i otázka, zda rozlišení mezi vnějšími deformacemi a vnitřní proměnou filosofie není přetíženo a zda právě onen moment vnitřní proměny, v níž se uplatňuje víra, není zároveň místem zvratu filosofie v theologii. Neboť jaký je vposledu rozdíl mezi theologií a filosofií? Jestliže představuje filosofická reflexe víry skutečnou alternativu k reflexi theologické, v čem je založena její odlišnost? Theolog bude vždy v nebezpečí předčasného fixování mezi každého filosofického pokusu; filosofa, který tyto meze překročí, bude potom volat k pořádku. V takovém v podstatě konzervativním počínání najde snadno spojence v řadách filosofů, kteří v úsilí o zachování distance od theologie budou leckteré filosofické pokusy o překročení a přestrukturování dané duchovní situace prohlašovat za filosoficky nelegitimní. Mám za to, že každý pokus, ať theologický, nebo filosofický, nesený úmyslem vyličít možnosti partnera jako omezené a uzavřené, je pochybný a přímo nečistý. Právě proto tak imponuje velkorysost Součkova pojetí, v němž jsou theologie i filosofie postaveny vedle sebe jako rovnocenné spoluslužebnice pravdy, blízké navzájem zejména ve chvíli, kdy musejí jedna jako druhá přiznat vposledu svou neužitečnost. Souček ovšem mluví o „prvorozenství“ theologie, založeném v její vazbě na Písmo, jehož zvěst zůstává pro theologii vlastním zřídlem její inspirace a poslední instancí jejího myšlení. Domnívám se, že ani filosofická reflexe víry se nemůže obejít bez vázanosti a bez navazování na celou dějinnou tradici víry i reflexe víry, a tím tedy i na Písmo, které je ve své vnější podobě derivátem této tradice v určité její etapě. Rozdíl mezi theologií a filosofií bude spočívat asi především v odlišném typu navazování na minulost, tj. na dosavadní dějiny víry a jejího sebepochopení; protože však pro samotnou víru je rozhodující ona nakloněnost k vykročení kupředu, zůstává vztah mezi theologií a filosofií do budoucnosti zásadně otevřen, stejně jako je do budoucnosti otevřena i cesta každé z nich.

Tak se ovšem v nových souvislostech a na nové rovině otvírá i otázka možnosti „křesťanské“ filosofie. Křesťanskost filosofie nemůže být ovšem nikdy filosoficky definována, a zejména nemůže být ztotožňována s určitým filosofickým směrem, resp. s určitými filosofickými pozicemi. Velmi dobře chápu obavy mnoha křesťanských laiků a theologů (především protestantů), zda se filosofické myšlení ve svém úporném sledování vnitřní dynamiky a koherence myšlenky nedostává dříve nebo později zcela nutně mimo každý postup, který by bylo možno označit jako křesťanský. Avšak vzhledem k tomu, že každé takové přezkoumání a přešetření nezbytně předpokládá filosofický vhled do problematiky, a tedy i filosofickou metodu práce, čili že pouze filosofické vyšetření takové okolnosti může přesvědčivě prokázat (theologií třeba naznačené) selhání, stává se i samo překonání tohoto selhání vposledu filosofickým úkolem. Už z toho je zřejmé, že tzv. křesťanskost filosofie není a nemůže být založena ve filosofickém východisku, tj. v nějakých „křesťanských premisách“, z nichž pak všechno ostatní vyplývá v logickém postupu. Právě naopak platí, že každé filosofické východisko má pouze předběžnou a provizorní platnost a váhu; k samotné podstatě filosofické myšlenkové práce patří neustálá sebekontrola, ohledávání a prověřování vlastních principů a

ovšem také jejich proměňování a vyměňování, tj. rozvrhování a uplatňování nových principů, které filosofii umožní větší přiblížení a přiměřenější postižení světa i člověka v jejich pravé dimenzi, tj. ve světle a prostoru pravdy. Právě v reflexi má filosofie mimořádně účinnou metodu kritického pohledu na své vlastní počínání, umožňující jí odstup od dosavadních východisek a principů ve jménu a v zájmu lepšího poznání. Domnívám se, že v kritické reflexi předčí filosofie všechny ostatní typy lidského tvůrčího úsilí zaměřeného k pravdě, tedy také teologii; to však musí v budoucnu teprve dokázat. Ve shodě se Součkem nebo alespoň v analogii k jeho pojetí jsem nakloněn připustit, že v zásadě každá filosofie může provést potřebnou revizi svých principů v naznačeném směru. Rozhodující nejsou východiska, ale směr, jímž ta která filosofie překračuje fixovanou podobu z nich vyvozeného uzavřeného systému. Také ve filosofii se tak uplatňuje „nearchotypický archetyp“ abrahamovského opouštění toho, co bylo dosud naším domovem, a k aktivnímu vykročení vedoucího očekávání nové země a nových nebes. Někdy si kladu otázku, zda je priorita a „prvorozenství“ theologické reflexe víry něčím tak neotřesitelným a jednou provždy rozhodnutým „statkem“. Není filosofie tím kamenem, z něhož – řečeno slovy evangelisty – je Bůh mocen vzbudit Abrahamovi syna?