

Je tomu letos už plných 30 let, co Gerhard Ebeling knižně vydal své curyšské universitní přednášky, určené posluchačům všech fakult; knížka nesla titul *Podstata křesťanské víry* a vyšla v několika vydáních po sobě.¹ Na jednom místě prohlásil její autor, že „dnes se v teologii začíná pomalu prosazovat poznání, že se ocitáme před úkolem takového překládání a interpretování, v němž pro teologii nezůstává nic jednoduše jako samozřejmé a nevyžadující nového promyšlení“. Ponechám na posouzení teologům, zda se v posledních třech desítkách let toto poznání opravdu prosadilo, anebo zda se stále ještě prosazuje, a to velmi pomalu. Ebeling měl v kontextu, z něhož jsme citovali, na mysli především otázku podstaty křesťanské víry. Podle něho je naléhavě zapotřebí takového pravého, otevřeného, poctivého a naděje plného dotazování, jaké je velice vzácné, a připustit si je a snést je v takové radikálnosti, jaká tu je nutná. Ebeling se s tímto požadavkem a programem obrací nikoli ke svým kolegům teologům, ba ani jen ke svým studentům bohosloví, nýbrž ke všem universitním posluchačům; není to pro něho jen formální akademická záležitost, ale výslovně praví, že je třeba se otázce po podstatě křesťanské víry opravdu vystavit nejen pro sebe a za sebe, ale že je nutno přibrat do otevřenosti takového tázání i druhé. Předpokládám, že mezi jeho posluchači byli také studenti filosofie (a možná i jejich profesori), a předpokládám, že alespoň někteří z nich se opravdu nechali „přibrat“ k dotazování po povaze víry a ke zkoumání, k němuž takové dotazování nutně vede.

Ebeling dobře věděl, co říká a proč to říká. Dva roky před knižním publikováním zmíněných přednášek uveřejnil v rámci jedné rozsáhlé studie jakousi statistiku výskytu slov πίσις a πιστεύειν u synoptiků (nebudu tu líčit ještě další zúžení materiálu), z níž se stalo zřejmým, že pro samotného Ježíše a pro jeho nejbližší kruh mělo toto slovo (byť v aramejském ekvivalentu) zřejmě jiný význam, protože ho je v oněch nejpůvodnějších kontextech užíváno absolutně, tj. bez jakéhokoli upřesnění, o jakou víru šlo, nač nebo več se věřilo nebo mělo věřit a podobně. Můžeme z toho už sami vyvodit, že je vysoce pravděpodobné, že slovo víra nebo věřit nemělo nějakou pevnou, fixní vazbu ke svému předmětu – anebo že se vůbec nevztahovalo k žádnému předmětu. Tak např. výrok „víra tvá tě uzdravila“ může být interpretován tak, že vztah k uzdravení je pro víru jen nahodilý (a že tedy v jiných případech může jít o vztah k něčemu zcela odlišnému), anebo že víra se vůbec nevztahuje k uzdravení ani k ničemu jinému, o čem je možno takto předmětně vypovídat, ale že samo uzdravení je jakýmsi jejím vedlejším produktem. Ebeling sám ovšem o ničem takovém nepíše, ale vezmeme-li výsledky jeho statistického šetření vážně, musíme přinejmenším vzít v úvahu, že naše dnešní (a vůbec i tradiční) chápání víry jako víry v něco či někoho, co nebo koho lze pojmenovat a v podobě kréda více nebo méně výstižnou formulací vymezit, rozhodně není ve shodě s chápáním Ježíšovým a jeho nejbližšího kruhu učedníků a posluchačů. Také když přihlédneme ke galerii svědků víry, jak je jmenuje apoštol Pavel, musí nás uhodit do očí hned několik významových aspektů, které vůbec nejsou v souladu s tím, jak o víře mluví křesťanská tradice. Velmi zajímavé je také, že jako

¹ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959¹; české vydání: *Podstata křesťanské víry*, přel. O. A. Funda, Praha 1996.

nejstaršího svědka víry uvádí Kainova bratra Ábela, snad dokonce na doklad toho, že se víra nedědí jako nějaká přirozená schopnost člověka (jinak by byla Ábelem odrůda věřících vymřela).

Zdá se, že určitým východiskem pro další úvahy by se mohlo stát rozlišení mezi vírou samou a mezi tzv. reflexí víry. Usnadňuje nám to skutečnost, že celá řada teologů chápe svou odbornou disciplínu jako reflexi víry. Pokud si nereklamují pro sebe, tj. pro teologii, výhradní právo víru reflektovat, můžeme s tímto výměrem souhlasit. Důležité je v tomto případě jejich vědomí, že sama teologie není aktem víry, nýbrž pouze příslušnou reflexí. (Tím nechceme říci, že určitý teologický čin nemůže být aktem víry; akt víry může být uskutečňován vždy pouze v určitém antropologickém, etickém, politickém a ovšem i kulturním a intelektuálním kontextu, a v tom smyslu se pak stává základem a zdrojem lidského činu, a nezáleží na tom, zda činu mravního, politického, kulturního, myšlenkového nebo jakéhokoli jiného, např. také náboženského. To však naprosto neznamená, že sama mravnost, politika, kultura, věda nebo dokonce náboženství by mohly být prohlášeny za akt víry, za komplex aktů víry nebo za přímý produkt aktů víry.) Zmíněné rozlišení má ovšem své vážné důsledky. Nejdůležitější je pro nás v tuto chvíli otevření té možnosti, že víra (tj. akt víry) může být zásadně reflektována také jinak než teologicky. Když Ebeling naznačoval, že do otevřenosti radikálního tázání po povaze křesťanské víry hodlá přibrat i studenty jiných oborů, jistě tím nezamýšlel žádnou jejich proměnu na teology, ale navzdory tomu apeloval na jejich ochotu se vlastním uvažováním zúčastnit na této aktuální reflexi, ale i na jiných dalších reflexích víry. Tak se nutně klade jako legitimní otázka možnosti filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe teologické. V takovém případě jistě nemůžeme každou filosofii považovat za schopnou stát se pro teologii partnerkou v dialogu nebo snad dokonce konkurentkou v úsilí o nejhlubší pochopení fenoménu a skutečnosti víry; jak bude dál zřejmo, hodláme však trvat na tom, že v této věci nemá teologie žádných apriorních privilegií, jichž by se principiálně nedostávalo filosofii.

Ebeling mluví o nutnosti radikálního tázání, ale přinejmenším na první pohled by se mohlo zdát, že tuto radikalitu omezuje, když chce zkoumat podstatu křesťanské víry, ne tedy prostě víry. Když jsme se rozhodli rozlišovat mezi vírou samou (tj. aktem víry) a mezi její reflexí, musíme se nyní nejprve zeptat, co se míní adjektivem „křesťanská“ ve spojení s „vírou“: je snad křesťanská víra něco jiného než jiné „víry“? Anebo jde o rozdíly mezi různými reflexemi víry? Tady je třeba jaksí předeslat něco, co by mělo být teprve výsledkem zkoumání. O víře nesmíme hovořit ve smyslu obecné věřivosti, nýbrž jako o docela zvláštním fenoménu, historicky doloženém jako jedinečný objev, k němuž došlo někdy před polovinou 2. tisíciletí př. Kr. v sumersko-akkadském kulturním světě za okolností, o nichž už přece jen něco víme, i když nikoli tolik, aby to mohlo našim potřebám stačit. Podle biblických svědectví je tento fenomén víry spojován především s postavou jakéhosi významného babylonského knížete, vzpomínaného později jako praotec Abraham, a potom s postavou revolucionáře, který osvobodil svůj lid z otročení a dovedl jej po dlouhých letech putování do zaslíbené země (sám tam již nevstoupil), totiž s Mojžíšem. Akt víry v obou případech spočíval v odvratu od toho, co tu je, co je makatelné nebo alespoň na dohled, a ve vyjití do neznáma, ovšem nikoli do libovolného neznáma, nýbrž do takového, které je spojeno se zaslíbením. Aniž bychom tuto myšlenku hned rozváděli, musíme konstatovat, že tu jde o odkrytí hluboké možnosti vztahu člověka k minulosti, přítomnosti a budoucnosti, tedy k

času (a v důsledku toho i k dějinám), který je přímým protikladem vztahu mytického člověka k tzv. praminulosti a jejím archetypům. Rozpoznání tohoto charakteru životní orientace víry je ovšem neobyčejně důležité, ale vyjasňovalo se nutně jen krok za krokem. Největší jasnosti dosahovalo u některých proroků.

Z historického hlediska tedy můžeme mluvit o víře teprve tam, kde se můžeme shledat s doklady toho, že určitá orientace lidského života si našla nejen dostatečné uvědomění, ale také slovní, literární vyjádření tohoto uvědomění. Samozřejmě musíme předpokládat, že k onomu uvědomění mohlo dojít teprve tam, kde už nastala nová skutečnost, totiž aktivní orientace do ještě nenastalé budoucnosti. Na druhé straně nemůže být pochyb o tom, že teprve uvědomění, že je možné a dokonce svrchovaně nutné se odvrátit od praminulých archetypů a od této svíravé minulosti do oné budoucnosti, které se archaičtí lidé děsili, mohlo z několika nahodilých kroků novým směrem a novými cestami a ze zkušenosti takto omezené učinit nový životní styl, novou orientaci pro celý život. Už z této předběžné úvahy je zřejmé, jak významnou úlohu v orientaci víry hraje slovo a myšlení, reflexe (nebo protoreflexe). Když vzpomeneme hesla „víra ze slyšení“, musí nám být zcela jasno: nejde tu v žádném případě o pochopení víry jako uznání slyšeného za pravdivé, nýbrž o něco zcela jiného. Bez slova, tj. bez myšlení, které se opírá o řeč, je nesnadné, ne-li nemožné v životě důsledně udržet skutečnou „linii víry“. Ale jednotlivé, „nahodilé“, kontingentní kroky víry jsou i tak možné. Krok do neznáma, který má zaslíbení, je možný i jako kontingence; v takovém případě však ještě nelze mluvit o „životě z víry“.

Tak dospíváme k dvojímu závěru, a to ve dvojím směru. Především lze o fenoménu víry mluvit v mnohem širším smyslu, než jak to činí sám apoštol Pavel, tj. na úrovni předlidské a mimolidské (nikoli až s počínajícím životem lidstva). Musíme se v tom případě ovšem vyvarovat závažného nebezpečí, totiž že fenomén víry pochopíme naturalisticky (podobně jako na úrovni lidské se musíme vyhnout jinému nebezpečí, že totiž víru budeme chápat jako fenomén obecně antropologický). Na druhé straně musíme onu zdůrazněnou kontingenci aktů víry interpretovat nikoli jako banální nahodilost, nýbrž jako dějinnost (eventuelně předdějinnost). Filosofickým úkolem par excellence se stává syntéza či spíše integrace kontingentního charakteru ne-přírodních aktů víry v přírodě a svobodných aktů víry dějinně orientovaného člověka v jedné koncepci, dovolující najít to, co obojí spojuje, a tak si umožnit správně pochopit a zhodnotit i všechny rozdíly. Mám za to, že přinejmenším jednou z možností by se mohl stát pokus o tzv. kosmologizaci pojetí víry resp. aktů víry.

Dobře si uvědomuji, že s hlavním odporem a averzí proti takovému pokusu je třeba počítat ze strany theologů. Přesto mám za to, že větší váhu budou mít námitky povahy filosofické. Proto se budu nejprve zabývat těmi nejdůležitějšími námitkami ze strany filosofů. Na prvním místě bude předmětem kritiky samo ustavení filosofického pojmu „víry“ jako čehosi, co je v rozporu se základním charakterem filosofického myšlení. Proti této námitce mohu uvést dvojí argument. Jednak lze slovo „víra“ (resp. odvozeniny) doložit již u presokratiků, konkrétně u Hérakleita, kde můžeme najít mezi zlomky také myšlenku, že poznání božských věcí nám uniká pro nevíru. Nejde nám tu ovšem o žádné navazování na Hérakleita, již proto nikoli, že víra tu je spojována s poznáním božských věcí, tedy dostává se jí noetického předznamenání a je zapojována do religiózních kontextů. Nemůže však být sporu o tom, že navzdory těmto nežádoucím konotacím se slovům πίστις, πιστεῦειν atd. dostává řádného filosofického domovského listu.

A pak tu je druhý argument, který jednou složkou bude svou platností zasahovat i námitky theologické. Nejprve tedy adresujme své zdůvodnění filosofům. Jiný, o něco pozdější předsokratovský myslitel, totiž Empedoklés, ovlivněný (jako ostatně všichni ostatní myslitelé po Parmenidovi) koncepcí vnitřně homogenního, jednotného a jediného „skutečného jsoucna“ eleatů, ale přesto považující jistou pluralizaci jsoucna za nezbytnou, vymyslel pro další věky značně atraktivní pojetí čtveřice „živlů“ (správněji: prvků), kterým však ponechal vedle neměnnosti a nehybnosti také naprostou pasivitu, zatímco na druhé straně zavedl aktivní činitele, totiž dva kosmické faktory, Lásku a Svár, které vlastně rozhodovaly o tom, co z oněch věčných „živlů“ vznikne a jak dlouho to potrvá, než se to zase rozpadne a než to zanikne. Vidíme tu doklad toho, jak nepochybný filosofický myslitel zavádí nové pojmy tím, že si vypůjčuje termíny ze společenského a tedy lidského prostředí a dává jim odlišný, posunutý, totiž právě kosmologický význam. Jiným příkladem nám může být myslitel ještě o něco starší, předparmenidovský, totiž Hérakleitos, který činí odpovědným za řád všeho dění ve světě a za ustavení samotného světa λόγος, což se překládá různě. Pro theologii není bez důležitosti, že myšlenku logu jako prostředníka nebo spíše samotného aktu stvoření lze najít v prologu Janova evangelia. Λόγος, skrze nějž je všechno stvořeno, byl u Boha a dokonce byl sám Bůh. Tu máme onen přesah platnosti až do theologie. Může-li Hérakleitos svěřit tak důležitou funkci sjednocení, integrace veškerenstva logu, bez něhož by i nejkrásnější svět byl pouze nahodilou hromadou věcí, a může-li evangelista λόγος dokonce ztotožnit se samotným Bohem jakožto Stvořitelem, nemohou existovat zásadní filosofické ani theologické námitky proti analogickému počínání, totiž proti kosmologizaci významu slova „víra“. (Tím nejsou zajisté sklizeny se stolu námitky, vztahující se k nějakému konkrétnímu aspektu této kosmologizace; to už musí zůstat předmětem eventuelní diskuse.)

Zároveň však musíme náležitě respektovat historický fakt, že jedinečný objev fenoménu resp. orientace víry, který je úzce spjat se vznikem Izraele, vedl k trojímu dost odlišnému navázání na původní, mohli bychom říci „jahvistickou“ tradici víry, totiž v judaismu, křesťanství a islámu, a tím ke vzniku tří světových „náboženství“, v nichž ve všech došlo nejenom k vzájemnému odlišení a upevnění rozdílností, ale bohužel také ke ztrátě a ochuzení některých složek a tendencí původní tradice. Právě s ohledem na tuto situaci má představovat pokus o kosmologizaci pojmu víry nikoli omezenou interpretaci vnitrokřesťanskou, a tím méně jen vnitroprotestantskou (nebo jinak vnitrokonfesijní). Má to být pokus ne-li (v rámci tradic víry) přímo ekumenický, tedy alespoň o jakési předpoklady a první kroky ve směru ekumenickém se snažící, ale – jinak to není možné – také kritický vůči nejrozličnějším formám religiozity, která zvláště v křesťanství znovu infikovala původně ostře protireligiózní tradici tzv. „jahvistické“ víry (protináboženský charakter víry vyniká zvláště u proroků a v témž duchu na tuto tradici víry navazuje i Ježíš a dokonce ještě v mnohém i první církve).

Ekumenický charakter našeho pokusu je na jedné straně ještě podtržen, ale na druhé straně se asi bude zdát naopak relativizován a přímo redukován tím, že kosmologizace víry nemůže zapřít a ani nechce zapírat svou řeckou (starořeckou) inspiraci a tím svůj výrazně evropský profil. Pro obojí máme vážné důvody. Je nepopíratelnou dějinnou skutečností, že všechna tři zmíněná světová náboženství byla přinejmenším v určité etapě, křesťanství však

natrvalo, pod silným vlivem řecké kulturní a především myšlenkové tradice. Ba lze říci, že řecký vliv jde ještě hlouběji do minulosti, neboť zřetelné doklady setkání a konfrontace s ním najdeme již v závěrečných fázích „jahvistické“ tradice víry. Vznik křesťanské theologie si pak bez řeckých vlivů a zápasu s nimi vůbec nelze představit. To vše dostatečně zdůvodňuje a ospravedlňuje naše navázání na řecké kořeny; ostatně se ve vši zřetelnosti ukáže, že zdaleka nepůjde o navázání nekritické a veskrze pozitivní. Součástí řeckého dědictví je tzv. metafyzické nebo přesněji předmětné myšlení, které se prosadilo především na evropské půdě, dalo vzniknout vědě a technice a oklikou přes techniku a vědu se s obrovskou intenzitou prosadilo a stále ještě prosazuje v celém světě. Základem tohoto světového úspěchu, který se zvláště v poslední době ukazuje jako propastně nebezpečný nejen pro lidstvo, ale pro celou biosféru, je vynález pojmového myšlení a ve své jednostrannosti nesprávné používání pojmů (a příslušných intencionálních předmětů). Proto má navázání na řecké kořeny dvojí cíl: kritické rozpoznání omezenosti pojmového myšlení řeckého typu, a zároveň nahlédnutí nutnosti vytvoření nového typu pojmového myšlení, které by sice nadále pracovalo s pojmy (a proto by se právem mohlo hlásit k pojmovosti), ale které by vedle vazeb pojem – intencionální předmět vypracovalo do potenciálně analogické přesnosti a metodické přísnosti vazby pojem – intencionální nepředmět. Po našem soudu nic takového není možné bez hluboké analýzy tradičního předmětného myšlení a bez kritické konfrontace s ním, tedy bez kritického až negativního navázání na řecké kořeny.

Na rozdíl od „jahvistické“ tradice víry, která se – byť v lomených a deformovaných podobách – prosadila takřka po celém světě, se řecký duchovní a myšlenkový odkaz nejprve omezil na evropskou půdu (nepočítáme-li časově omezené období arabské recepcce, která však měla v samotném arabském světě jen přechodný význam a která plodně vyústila zase v předání aristotelismu evropskému myšlenkovému vývoji). Celosvětově se začal prosazovat naopak až v době, kdy všechna tři světová náboženství, jež spíše nevědomky resp. nereflektovaně pokračují v tradicích „jahvistické“ víry, poněkud ztratila na niterní, duchovní dynamice (dnes by bylo ještě poněkud předčasné rozhodovat, zda jde o úpadek definitivní nebo o dočasné oslabení). Důraz na evropské tradice má za těchto okolností charakter nikoli provinciálně omezený, nýbrž naopak ekumenický a universalistický – nebo alespoň takový charakter mít může, neboť bude hlavně záležet na způsobu, jakým se na tyto tradice naváže. Náš úmysl je navázat z distance, kriticky a v nejednom ohledu odmítavě. To by mělo uvolnit cestu k radikálnějšímu universalismu, neboť právě dosavadní praktické působení Evropanů v mimoevropském světě vyvolávalo a dodnes vyvolává odpor a kritiku, a nutno říci, že zcela oprávněně. Na jednu věc je však nutno dávat zvláštní pozor: jde-li tu o budoucnost duchovního a myšlenkového života příštího lidstva, je třeba se vystríhat každého oportunistu a nadbíhání módním vlnám. Proto je nutno dbát na vysokou úroveň teoretického myšlení a na důkladnou promyšlenost, prodiskutovanost a zdůvodněnost každého dalšího kroku. A právě v tom ohleduje řecká zkušenost s myšlenkovými experimenty pomocníkem, s nímž nenajdeme srovnání (anebo jen ve středověkých scholastických diskusích).

Když jsme takto alespoň naznačili strategickou zdůvodněnost pokusu o kosmologizaci pojmu víry jako nového typu „syntézy“ jahvistické tradice víry a řecké pojmovosti, která však právě pro potřeby experimentálního modelu musí být radikálně přestrukturována, můžeme přejít k samotné „věci“, totiž k načrtnutí hlavních rysů onoho modelu. Naším cílem

ovšem nebude na tomto místě předložit celý vypracovaný model, ale jen ukázat na nezbytnost jisté rekonstrukce myšlenkového přístupu ke skutečnosti, pro nějž byla odedávna za kompetentní považována filosofie. Konkrétně jde po našem soudu o nové chápání tzv. první filosofie, jíž se poprvé systematicky zabýval Aristotelés. Nahodilý knihovnický název pro soubor textů, který se první filosofií zabýval, totiž *Metafysika*, dostal dodatečně nový význam, ovšem v rámci způsobu myšlení, který je podle většiny dnešních filosofů (nebo filosofů našeho století) natolik zproblematizován a otřesen, že nezbývá, než se pokusit jej nahradit jiným. Z toho důvodu a také proto, že samo slovo „metafyzika“ bylo původně raženo bez přímých filosofických úmyslů, považujeme tento termín nadále za uvolněný a hodláme mu dát nový význam, který by byl ve shodě s celým našim programem rekonstrukce „první filosofie“. V jejím rámci totiž hodláme od sebe odlišit „filosofickou fysiku (event. fyseologii)“ a „filosofickou metafysiku (event. metafyseologii)“; v samotné metafyzice ještě dále chceme rozlišit „filosofickou logiku (event. logologii)“ a „filosofickou pistiku (event. pisteologii)“. V tom smyslu náš pokus o kosmologizaci víry je možný jen v rámci celé nově ustavené filosofické subdisciplíny „pisteologie“. Jak si ukážeme, není to ten nejvýznamnější krok, který musí být učiněn v zájmu rekonstrukce samotné filosofie. Za ten vskutku nejdůležitější považujeme plné uvědomění samotné podstaty filosofického myšlení, kterou chápeme v navázání na údajně pythagorejskou etymologii uměle vytvořeného jména φιλοσοφία, která je nejlépe vyložena v Platónově *Hostině (Symposiu)*, kde je celá interpretace vložena do úst Sókratovi. Protože zejména Aristotelés učinil první krok k záměně moudrosti za pravdu, můžeme – zvláště pak inspirováni vynikajícím myšlením Rádlovým na toto téma – filosofii chápat jako reflexi vztahu k pravdě, založeného na lásce k pravdě a na touze po ní, zároveň však v jasném vědomí, že filosoficky se nelze pravdy „zmocnit“, „ovládnout“ ji, stát se jejím držitelem a pánem (dokonce ani pojmově), ale že trvalou rolí filosofie provždy zůstane pravdě sloužit a být její tlumočníci. To s sebou nese mj. ten prazvláštní důsledek, že nejvyšší myslitelný výkon filosofie, totiž založení a vybudování filosofické nauky o pravdě, tedy jakési filosofické aléthologie, je filosofii zapovězen. Kdyby vůbec bylo možno takovou disciplínu v rámci filosofie ustavit, znamenalo by to eo ipso ten největší a nejhrubší prohřešek vůči samotné pravdě.

Pokud zůstaneme na půdě filosofické antropologie, můžeme člověka chápat jako tu živou bytost, která je víc než kterákoli jiná určena pravdou a svým vztahem k pravdě. A právě pro tuto určenost pravdou (což lze jinak vyjádřit jako vztah pravdy k člověku) a pro lidský vztah k pravdě jakožto odpověď na apel, na výzvu pravdy, chceme použít slova „víra“. Ačkoli jakýkoli fundamentální výklad geneze onoho „jahvistického“ pojetí víry a zvláště oné dvojí stránky události chybí, zůstává mimo veškerou pochybnost, že o víře platí dvojí soud či dvojí výpověď: z jedné strany je víra lidským aktem odpovědi na výzvu pravdy, z druhé strany je sama možnost odpovědi „aktem milosti“ či „darem“ ze strany samotné pravdy. Povědomí této dvojí stránky dění víry, totiž že je děním samotné pravdy a zároveň děním odpovědi ze strany člověka, provází nejspíš od samého počátku onu jahvistickou tradici víry a je spjata i jazykově s příslušnými hebrejskými výrazy, které poukazují jak na to, nač se (právem) lze spolehnout, tak na lidské spolehnutí samo. Víra není jen lidské spolehnutí, nýbrž nezbytně pouze a výhradně spolehnutí na spolehlivé. Proto také zůstávají nedostatečné takové charakteristiky, jako „orientace do budoucnosti“ či „na budoucnost“, neboť pak tam chybí důležitá obsahová komponenta, totiž že musí jít o „pravou budoucnost“. To ovšem nemá

člověk nikdy zaručeno, tj. nemůže si to svou mocí a svou schopností zaručit a zajistit. K víře náleží, že se musí spolehnout i na to, že se spoléhá na pravdu a ne na něco jiného. A přesto není víra slepá, neboť se právem spoléhá na pravdu a na to, že pravda se jí neodcizí a že ji neopustí. Jak vidět, je to všechno značně neuspokojivé; příčinou této neuspokojivosti je náš antropologický přístup. Antropologie nenáleží do „první filosofie“, ale je možná jen na jejím základě (i když je ovšem třeba dodat, že vztah filosofie vcelku k jejím jednotlivým disciplínám je zcela odlišný od poměrů ve vědách; každá filosofická subdisciplína zůstává vždy celou filosofií a liší se od ostatních jen důrazem a soustředěním na určitý okruh problémů).

Na půdě „první filosofie“ je třeba vyjít z pojmu „události“. Užití tohoto pojmu vyplývá z následující úvahy. Proti specificky řecké představě arché jako toho, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají, přičemž sama arché je neměnná a věčná, je třeba vzít s plnou vážností zkušenost, že navzdory zakořeněným metodickým předpokladům a dokonce už vžitým předsudkům moderní vědy se nikdy nepodařilo ověřit, že by součástí skutečného světa bylo něco neměnného a věčného. Právě naopak všechny výsledky dnešních věd nás přesvědčují o tom, že se proměňuje naprosto všechno. Dokonce sám vesmír kdysi vznikl a jednou zase zanikne (navzdory tzv. zákonům zachování, bez nichž se ještě i dnešní fyzika nedovede obejít); nejtrvalejším zatím známým útvarům či elementem ve světě je proton, jehož poločas rozpadu je delší než doba trvání samotného vesmíru; ale to nebrání tomu, aby i všechny přetrvávající protony nakonec zanikly spolu se zánikem celého vesmíru. Proto základní otázkou je dnes pro filosofii, jak je vůbec možné, aby se vyskytlo něco takového jako trvání (např. trvání protonu), když v základu všeho je změna. Filosofie se nemůže na proton dívat jinak než jako na komplikovanou organizaci ustavičných proměn, které se navenek zdají být jakousi neměnnou, trvalou částicí. Filosofie dokonce musí jít tak daleko, že onu ustavičnou proměnlivost všeho aplikuje i na „nic“: přestalo pro ni platit, že ex nihilo nihil, neboť nemůže-li nic trvat beze změny, není nejmenšího důvodu, proč by mělo „nic“ představovat výjimku. A protože také „nic“ se musí měnit, a protože „nic“ se může změnit pouze tak, že se stane „něčím“, že se změní v „něco“, máme tu zároveň odpověď na slavnou Leibnizovu otázku, proč je spíše něco než nic.

Tak se dostáváme k rozhodujícímu důvodu, proč je třeba vyjít z pojmu „události“. Kdybychom totiž předpokládali, že celý vesmír je jedna velká změna, jeden neustávající proces, musili bychom objasnit, co tuto neustálou změnu dělá „jedním“, co tento vesmírný proces drží pohromadě jako jednotu, jako celek. A tady se zase ukazuje, že vlastně nevíme, zda vesmír jako celek je vůbec nějakým opravdovým, pravým celkem. Pro naši zkušenost tu jsou jen jakési malé „pravé celky“ a potom už jen jejich hromady, eventuálně hromady nějak sestavené a zorganizované, ale pouze prostřednictvím „pravých celků“. Proto musíme vyjít z relativně malých „pravých celků“, které jsou s vesmírem jako hromadou (nebo případně celkem) naprosto nesouměřitelné. A protože tyto malé „pravé celky“ musíme chápat časově, tj. dějově, můžeme a dokonce musíme je chápat jako (pravé) události. Tak jsme prokázali, že je nutno vyjít z pojmu „událost“. Událost je – předběžně a pokusně vyjádřeno série momentálních, ale nehodových „stavů“ příslušného událostního dění, které se od sebe do jisté míry odlišují, ale v jisté míře na sebe také navazují a jsou spolu docela určitým způsobem spjaty. Příkladem takového pravého celku resp. pravé události je třeba určitá rostlina: v každé chvíli se s ní něco děje, každým dnem se nám ukazuje v trochu jiné podobě,

ale všechny tyto podoby jsou postupnými „stavy“ oné rostliny, o kterých o všech můžeme právem říci, že „jsou“, jenom když opravdu aktuálně „jsou“ hic et nunc takové a takové. Těmto stavům budeme říkat jsoucnosti oné rostliny. Ale rostlina jako celek není jen postupnou střídou svých vlastních jsoucností, ale je právě celkem. Filosofii ergo musí eminentně zajímat, co drží ony jednotlivé jsoucnosti pohromadě tak, že představují nikoli pouze sérii, nýbrž organický celek. Jinak řečeno, musí ji zajímat, jak vlastně ony jednotlivé jsoucnosti spolu souvisí. Ale než se pokusíme naznačit filosofickou odpověď na tuto otázku, bude dobré předem upozornit na to, jak málo jsme zvyklí se takto na skutečnost resp. skutečnosti dívat.

Především je třeba si dobře uvědomit, jak jsme si uvykli přehlížet základní rozdíl mezi „pravými jsoucnými“ a mezi „hromadami“, tj. nepravými jsoucnými. V minulosti se právě evropský člověk stále víc obklopoval nepravými jsoucnými a s výjimkou rolníka a venkovského hospodáře přicházel do styku s pravými jsoucnými stále méně. Proto celý způsob jeho myšlení byl vlastně stále víc adaptací na nepravá jsoucná, jako jsou domy, nábytek, nástroje a nejrůznější jiné výtvořky, takže posléze tento způsob myšlení aplikoval i na živé tvory. Tento vývoj je důsledkem pojmového myšlení řeckého typu, ale naopak zase šíření a prosazení tohoto druhu pojmovosti velice napomohl. Jedním z dosud nedocenených způsobů prosazení tzv. ekologického myšlení je právě důraz na potřebu zásadního rozlišování mezi pravými a nepravými jsoucnými. Ale je tu ještě jeden aspekt scestnosti nebo alespoň rozporuplnosti tradičního myšlení, který musíme zvláště zdůraznit. Když mluvíme o stromu nebo o zvířeti jako o jsoucnu, obvykle máme na mysli nějakou jeho jsoucnost; jen výjimečně jsme třeba profesionálně nuceni brát v úvahu jeho životní historii, a to vždy jen v nějakém technickém ohledu a tedy způsobem cizím povaze příslušného pravého jsoucná. Strom totiž není ve skutečnosti to, co tu je před námi a co můžeme vyfotografovat – to je pouze jeho okamžité vzeření. Skutečný strom je celá životní historie, životní událost toho stromu od vyklíčení semínka a přes maličkou počáteční rostlinku, přes každoroční přírůstky až po dosažení dnešní velikosti, a k tomuto stromu jako celku náleží také ještě otevřená budoucnost, v níž ještě dále vyrostě, bude mnohokrát kvést, přinese plody – a možná bude zasažen bleskem a z toho se buď vzpamatuje nebo nikoli, nebo bude napaden nějakými parazity a odumře mu nějaká větev atd. atd. Celek tohoto celoživotního příběhu stromu je právě ten strom jakožto pravé jsoucnu. A jako takovéto jsoucnu v čase ten strom nemůžeme vlastně vidět, smysly vnímat. Totéž platí o zvířeti. Právem říká Rádl, že živé bytosti jsou neviditelné; nemůžeme je vidět jako celek, ale pouze nějakou jejich tvář, nějakou jejich momentální jsoucnost. A protože židle nebo džbán podržují svůj tvar, svou podobu, a jakmile pronikavěji změně podobu, přestávají sloužit a musí být buď opraveny, nebo vyhozeny, jsme nakloněni se podobně dívat i na živé bytosti, počítáme je, vážíme atd. – ačkoli skutečnou živou bytost nelze zvážit ani změřit. Tedy tolik pro upozornění na závažné nedostatky našeho přístupu ke skutečnosti. Námitka, že tu jsou téměř u každého člověka nějaké výjimky, že máme psa, kočku, kanára nebo pěstujeme kaktusy apod., neobstojí, neboť takový tvor se pro nás stává něčím jako „člověkem honoris causa“ a tím výjimkou, která ve skutečnosti jen podtrhuje, že všechny jiné stejně živé bytosti jsou pro nás jen „věcmi“.

Hérakleitos byl přesvědčen, že nejvhodnější název pro to, co drží svět (a staří Řekové považovali svět za „živoka“) pohromadě, – je λόγος, neboť sloveso λέγειν původně znamená sbírat (a tím i vybírat), do jednoty shromažďovati a v celek integrovati. Ještě u Aristotela

najdeme výrok, že nejmenší částí *logu*-smyslu je *logos*-slovo; když slovo dělíme ještě dál, dojdeme sice k slabikám a hláskám, ale smysl docela ztratíme. Ve stejném duchu pro Hérakleita platí, že bez *logu* by nejkrásnější svět byl jen hromadou náhodně rozházených věcí; *logos* je tedy garantem jednoty a integrity světa. Způsob, jak *logos* drží svět pohromadě, je jakási vláda, jakási prosazující se norma: ve světě se všechno děje podle *logu*. Mnohem později došlo k posunu jak v chápání slova *logos*, tak v záměrech filosofického tázání po *logu* a zkoumání jeho povahy. V platónských a aristotelských školách se ustavila zvláštní disciplína, která vlastně asi jako první ztratila svůj filosofický charakter, aniž měla kdy předtím možnost se ustavit před jeho ztrátou, totiž logika. Chceme-li proto rehabilitovat myšlenku filosofické logiky (resp. logologie), musíme jít zpět až k Hérakleitovi a poučit se u něho. V našem kontextu to pak bude znamenat, že si právem můžeme dovolit revokovat tuto prastarou problematiku a užít názvu *logos* pro označení toho, co jednotlivé jsoucnosti pravého jsoucna sbírá v jednotu a drží pohromadě tak, že po celou dobu svého událostného dění (tj. po celou dobu své životní historie) zůstává navzdory všem ustavičným proměnám týmž celkem.

Pro systematickou výstavbu by nyní bylo zapotřebí se důkladněji zabývat ještě otázkou *fysis* a vztahu mezi *fysis* a tělem. Místo toho se omezíme jen na nejnütnější. Etymologicky souvisí řecké slovo φύσις se slovesy φύειν a φύεσθαι (což je médium prvního), a to znamená česky roditi a roditi se, a také růsti. Přes latinský překlad „natura“ se slovo v povážlivě posunutém významu dostalo do řady evropských řečí, a i tam, kde bylo přeloženo v duchu jiného jazyka, podrželo si již onen posunutý význam – např. u nás jako „příroda“.

Zatímco o přírodě nebo o přirozenosti můžeme mluvit všude tam, kde nejde o něco umělého, o *fysis* v původním významu bylo možno hovořit jen u těch jsoucen, která se zrodila, vyrostla a posléze uhynula. Protože Řekové předpokládali zrození a růst mnoha skutečností, u kterých bychom to dnes my nikdy nepředpokládali, mohli mluvit o *fysis* také tam, kde to pro nás dnes už není možné, pokud bychom se chtěli držet původního významu řeckého slova. Naproti tomu můžeme v takovém případě dnes hovořit právem o *fysis* atomů nebo elementárních částic, které – pokud je dovoleno srovnání – pro takové atomisty žádnou *fysis* nemohly mít, protože vůbec nevznikaly, nerostly ani nezánikaly. Povaha kvant, elementárních částic a atomů (i molekul) ovšem má mimořádnou důležitost pro další výklad, neboť jen ona umožňuje, aby se ve světě dění (událostného dění) mohly objevovat tzv. setrvačnosti. K podstatě každé pravé události náleží, že má nějaký začátek, průběh a konec. To platí pro jednoduché události, ale také pro život organismů. A přece když organismus uhynie, zůstává po něm mrtvé tělo. Jak je to možné? Pro každou událost přece právě naopak platí, že když skončí, tak už není – stejně tak jako nebyla, dokud se nezačala dít. To platí stejně pro sebenepatrnější událost jako pro celý vesmír. Skutečnost, že po smrti organismu tu zůstává mrtvé tělo, je založena na rozdílu mezi *fysis* nějaké události a mezi jejím tělem.

Abychom si tento rozdíl ozřejmili, musíme nejprve objasnit mimořádně významnou vlastnost či schopnost událostí (přinejmenším některých, tj. vnitrosvětých), totiž schopnost na sebe navzájem reagovat. Kdyby této jejich reaktibility nebylo, zůstala by každá událost světem pro sebe a neměla by s jinými událostmi žádný kontakt; byla by něčím jako Leibnizova monáda, ale bez předzjednané harmonie. Ve skutečnosti však jsou (některé)

události onou reaktibilitou vybaveny. Díky tomu je možné, aby z události, která proběhla a zanikla, přece jen něco zůstalo – právě díky tomu, že na ni nějaká jiná událost zareagovala. Když však nějaká událost zareaguje na jinou událost, sama se poněkud změní, někdy víc, jindy méně. Na nejnižších úrovních jde obvykle o změny dost pronikavé, ale to může být jen optický klam, vyvolaný nedostatečností našich pozorovacích možností. V jistém smyslu by bylo možno říci, že svět není úhrnem událostí, které by byly něčím jako jeho stavebními kameny, nýbrž že stojí na vzájemných reakcích těchto událostí. Ale to by ještě nestačilo. Mezi nejrozmanitějšími způsoby, jak na sebe události nejnižších úrovní reagují, mají zvláštní místo takové reakce, které ve svém výsledku dávají vznik oněm setrvačným elementárním částicím, které mají určité trvání, přesahující podstatně a někdy dokonce naprosto nesrovnatelně dobu „života“ reagujících událostí samotných. Samy události pak dovedou na sebe reagovat nejenom tak, že si navzájem stále zůstávají vnější, ale zvláštní důležitost mají větší a vyšší události, které jsou schopny do svého průběhu zorganizovat a integrovat události menší a nižší. To je zase možné jen tak, že nižší události jsou schopny se podřídit fysis vyšších událostí, tedy poněkud přizpůsobit a tedy změnit svou vlastní fysis. Takto musíme po mém soudu vysvětlit to, nač s pozoruhodnou prozíravostí upozornil v našem století fyzik a filosof Whitehead, když ukazoval na filosofickou nutnost předpokládat, že elektron se chová v živém těle jinak než v neživém prostředí. Přesně vyjádřeno nejde o změnu chování elektronu, protože ten – jako každá elementární částice – je tělem či organismem, organizovanou strukturou četných vnitřních proměn, jež jsou založeny na vzájemných reakcích událostných subsložek elektronu. Jenom tyto subsložky jsou s to opravdu reagovat na rozsáhlejší rozvrhy vyšších událostí, v jejichž těle se onomu elektronu dostává jistých funkcí a jistého, proměnlivého ovšem, místa. Výsledkem potom je, že to vypadá, jako by sám elektron přizpůsoboval své „chování“ třeba živé tkáni nebo jistým fyziologickým procesům apod.

Každá reakce události na jinou událost musí být ovšem považována za druh její akce. Proto si filosofie musí položit otázku, jak je možné, že nějaká událost, která má svůj logos a svou fysis, podle nichž probíhá (přičemž její fysis představuje jakousi aplikaci jejího logu na tělesné procesy a tělesné dění), může nejen provést nějakou akci (ta by mohla být naprogramována jejím logem a její fysis), ale že ji – v podobě reakce – může nastartovat (a na vyšších úrovních dokonce upravit a reorganizovat) v odpověď na okolnosti, které ani logem ani fysis předem naprogramovány být nemohou. Je totiž zřejmé, že takovou akci, která má přinejmenším zčásti kontingentní složky (neboť se musí nějak přizpůsobit okolnostem, které nelze do všech detailů předvídat), musí událost ovlivnit a změnit nejen svůj vlastní průběh, ale nutně také jeho logos a jeho fysis. Nemůžeme se na tomto místě příliš zdržovat, ale jde o jednu z nejdůležitějších otázek „první filosofie“. Problém samotné možnosti a zejména časové realizace akce jako jakési „panožky“ dějící se události, která má svůj „předmět“ nebo „cíl“ mimo událost samu a její dění, která může skončit, aniž skončila její událost, ale která může naopak mít nějaké „následky“ i tam, kde na událost samu nebylo reagováno, nás staví před nutnost připustit, že sama událost ve svém celku a ve své integritě nemůže být skutečně odpovědná za onu akci a že za odpovědné „činitele“ nemůžeme považovat ani logos této události, ani její fysis. Musíme proto předpokládat ještě jinou skutečnost, která by mohla plnit zmíněnou funkci a která by mohla být považována za odpovědnou za příslušnou akci v těch jejích aspektech a složkách, které jsou z hlediska logu

a fysis akce kontingentní. V historickém vývoji evropské filosofie se ustálil zvyk, nazývat činitele, odpovědného za nějakou akci, subjektem této akce. Historii samotného termínu zde musíme ovšem nechat zcela stranou; naproti tomu již skutečnost, že hodláme termínu „subjekt“ používat, a dokonce v navázání na některé novodobé filosofické tradice, ukazuje na jisté myšlenkové pozadí naší volby. Nehodláme přijmout bez kritiky a bez protestů to, čemu někteří autoři říkají „ztráta subjektu v současné filosofii“; naopak máme za to, že otázku povahy subjektu je třeba znovu důkladně promyslet a pokusit se o její radikálně nové řešení.

Na tomto místě je pro nás nejdůležitější poukázat na to, že subjekt nelze myslet pojmově tak, že z něho učiníme předmět svých intencí, tj. že jej budeme mínit za pomoci příslušného intencionálního předmětu. Subjekt (neboli podmět) je *ex definitione* nepředmět, nonobjekt, tj. je to nepředmětná skutečnost. Jak máme chápat jeho nepředmětnost? K tomu cíli se musíme ještě na chvíli vrátit k povaze události a událostného dění. Od dob Parmenidových je právě jsoucno chápáno jako ustavičně přítomné, tj. nemající minulost ani budoucnost. To sice mělo obrovský sugestivní vliv na mnoho generací příštích filosofů, ale dnes už s tím je nutno definitivně skončit. Každé jsoucno je tu, „před“ námi jako předmět jen vždy v některé ze svých okamžitých jsoucností. Ve všech ostatních svých jsoucnostech tu není – v uplynulých, minulých jsoucnostech už ne, v ještě nenastalých ještě ne. Každé právě jsoucno se „realizuje“, tj. zvěčňuje, zpředměťňuje postupně v celé dlouhé řadě svých jsoucností, ale v určité chvíli jen v jediné z nich. O všech ostatních jsoucnostech pak můžeme právem prohlásit, že buď už nebo ještě nejsou. Už z toho je patrné, že když říkáme o něčem, že to „jest“, můžeme mít na mysli jedno z dvojího: buď v takovém případě vypovídáme o (pravém) jsoucnu vcelku, anebo o určité jeho momentální jsoucnosti. Máme-li na mysli jsoucno v celku, mluvíme pak o bytí jsoucna. O bytí jsoucna nemůžeme ovšem říci, že „jest“, neboť bytí jsoucna není samo žádným jsoucnem. A mluvíme-li o jsoucnostech, pak si musíme uvědomit, že vždycky nanejvýš jen o jediné jsoucnosti můžeme právem prohlásit, že (právě) jest, zatímco o všech ostatních platí, že nejsou. Z toho vyplývá, že bytí jsoucna není, zatímco jsoucno samo daleko víc není než jest (neboť jeho nejsoucích jsoucností je mnoho, zatímco jsoucí je vždy jenom jediná). Jestliže tedy o subjektu platí, že je *ex definitione* nepředmět, znamená to *eo ipso*, že je zároveň nejsoucno. Za nejsoucí (ve specifickém smyslu, jiný nás nezajímá) můžeme v událostném dění považovat buď to, co už není anebo co ještě není. Kdybychom subjekt považovali za to, co v rámci události už není, nemohl by být odpovědný za žádnou „svou“ akci, neboť z minulosti nemá možnost, jak ovlivnit něco tak (alespoň v některé své složce) kontingentního, jako je akce. Proto musíme subjekt považovat za „ještě nejsoucí“. Protože však jeho „ještě ne“ nemá tu povahu jako ještě nenastalé jsoucnosti dějící se události, nemůžeme subjekt vlastně označit za „ještě nejsoucí“, neboť se vlastně nikdy jsoucím nestane, to jest nestane se jsoucnem (ačkoli je skutečností). Není však ani žádnou „absolutní nejsoucností“, nýbrž je dosti úzce spjat s událostným děním, totiž právě natolik, aby mohl odpovídat za své akce, které ovšem nutně musí být zakládány v budoucnosti, aby se přechodem v přítomnost staly skutečnými, aby nabyly také předmětné povahy. Proto nejsprávnější charakteristikou vztahu subjektu k události, jejímž je subjektem, je toto: subjekt není její součástí ani složkou, ale je trvale vysunut poněkud do budoucnosti, která však není totožná s žádnou ještě nenastalou jsoucností oné události. Tady můžeme – navzdory historickým souvislostem a v rozporu s některými staršími interpretacemi – užít pro označení „ontologického“ – resp. správně meontologického – charakteru povahy

subjektu starého termínu, kterému dáme specifický význam (který bude jen v něčem připomínat některá jiná směrdatná užití). Subjekt totiž je skutečností, která „je umístěna“ či „stojí“ ven z události, tj. jednak ven z každé její aktuální jsoucnosti, ale také ven z každé její jsoucnosti vůbec. O této vykloněnosti do budoucnosti a o tomto postoji ven z události vůbec můžeme mluvit jako o ex-sistenci. Zatímco událost (aktuálně se dějící událost) je v každé své momentálně aktuální jsoucnosti „jsoucí-tu“ subjekt je protivou všeho „jsoucího-tu“ jako to, co „stojí ven“ z každého „tu“.

Po takovéto obrovské oklice se konečně dostáváme ke svému původnímu tématu. Jestliže subjekt není nějakou samostatnou skutečností, nezávislou na příslušné události ani na těle, jejichž je subjektem, a jestliže není ani žádnou jejich složkou ani produktem, nebylo by případné mluvit o tom tak, že událost (resp. její tělo) sama sebe přesahuje, překračuje právě v tomto subjektu. Docela naopak musí být subjekt ke své ex-sistenci vyvolán a povolán. Subjekt na toto vyvolání odpovídá aktem, jímž jakoby sám sebe založí a ustaví. Srozumitelnější to je u jiných akcí subjektu: člověk, který začne hrát na nějaký nástroj, učí se pod něčím vedením a pilně cvičí, se posléze stane dobrým hráčem, jímž původně nebyl. Může tím hodně ovlivnit svou životní historii a změni tím jak své tělo (např. jeho prsty se naučí bravurní technice hry), tak eventuálně fysis svého života. Subjekt tu je iniciátorem akcí, jež musí být provedeny tělem a jež ve svých důsledcích nějak ovlivní okolní svět (jako např. když dřevorubec kácí stromy), zároveň však změni jeho tělo (zesílí mu svaly, získá dovednosti i vědomosti, naučí se určitým způsobem uvažovat, např. technicky nebo umělecky myslet apod. – jak vidět, tělesné a duševní funkce zařazujeme pod jednu kategorii) a v jistém smyslu člověka samotného. Tak o tom běžně mluvíme a proto jsme nakloněni mít za to, že „člověk sám“ je subjekt. V tom právě panuje nejasnost a přímo konfúze; na jedné straně chápeme člověka jako živou bytost, jako organismus, dokonce jako tělo, tradiční je také chápání člověka jako duše – a přece mluvíme o tom, že člověk „má“ tělo, že „má“ duši apod. Právě proto se musíme pokusit o vytvoření nového modelu, neboť zde opravdu nemůžeme vycházet z nějakého „zdravého rozumu“ nebo obecně sdíleného mínění, dokonce ani z jazyka.

Vztah mezi subjektem a mezi výzvou, která jej vyvolala a vyvolává k ex-sistenci, nazveme vírou. Důvodem pro to nám je prostý fakt, že tu nacházíme jediný případ v některém z kořenů evropských tradic, který svědčí o obdobnosti toho, jak se člověk ve svém vědomí vystavuje oné skutečnosti, kterou jsme už naznačili: obdarovaný je sám svým darem; obdarovaný byl sám sobě dán jako dar; stal se sám sebou tím, že si nechal sebe dát jako dar. V našem případě tu máme naprostou analogii: subjekt konstituuje sám sebe aktem víry, který mu však nutně předchází. Subjekt se konstituuje svou odpovědí na svou vyvolanost a povolnost, ale je to tato vyvolávající a povolávající výzva, která nutně předchází každé subjektivní odpovědi, a tedy i samotné konstituci subjektu. Akt víry má obojí stránku najednou a naprosto se vzpírá běžné logice, která trvá na tom, že jedno musí předcházet druhému. Akt víry je skutečnost paralogická (z hlediska školské logiky), a proto se tu láme a troskotá tradiční logické uvažování. Jinými slovy, zde se ukazuje, jak troskotá a hroutí se předmětné myšlení. V aktu víry je subjektivní a objektivní (pozor: nemluvíme o subjektivním a objektivním!) nerozlučně spojeno. Bez aktu víry není subjektu, bez subjektu není žádného aktu, žádné akce, bez akce není možná vazba mezi událostmi, tj. není možná reaktivita, bez reaktivity není možný svět ani žádná vnitrosvětová skutečnost. Aktem víry, resp.

nesčetnými akty víry je spolukonstituován svět. „Víra“ v tomto pojetí je tedy výrazným kosmologickým pojmem, odkazujícím ke skutečnosti: k víře jakožto kosmickému faktoru.

Jediné možné řešení problému konstituce subjektu je po mém soudu toto: subjekt je ve své ex-sistenci ustaven a upevňován akty víry. Jak může být subjekt ustaven teprve aktem víry, jehož má být subjektem, tj. iniciátorem? Jak může být subjekt povolán a vyzván k aktu víry, když je tímto aktem teprve konstituován? Je to možné jediné tak, že tento základní akt víry, jehož subjekt není schopen, protože ještě neexistuje, je subjektu oním aktem konstituovanému darován či přesněji započten, jako by byl opravdu jeho vlastním aktem. Tak se zároveň ukazuje významný rozdíl mezi počátkem pravé události (pravého jsoucna), která se „rodí“ z něčeho a teprve poté reaguje na jiné události a tak umožňuje mimo jiné eventuelní vznik setrvačnosti, a mezi „zrodem“ subjektu, který se „rodí“ teprve v důsledku toho, že „reaguje“ na výzvu, která mu je adresována ještě předtím, než vůbec začal existovat. A z toho pak vysvítá i to, proč událost sama nemůže být subjektem a proč se jí ani nemůže stát, nýbrž proč se leda může stát událostí pro nějaký subjekt, jemuž se dává k dispozici jako jeho událost (a jako jeho tělo). Samo trvání (trvající dění) události nemůže být vůbec srovnáváno s nějakým „trváním“ subjektu, neboť subjekt nemá žádného trvání ani se neděje, nýbrž obnovuje se každou svou akcí (kterou může vskutku provést jen jeho tělo, a to v rámci události, která je jeho událostí, zatímco on je jejím subjektem), když v ní nejprve zanikl (když do ní přešel). V tom smyslu neexistuje předmětná kontinuita subjektu; subjekt není ani ἀρχή ve starořeckém významu, ani žádné στοιχεῖον, trvající samo sebou, ale není ani žádným artefaktem ani vedlejším produktem událostního dění. Subjekt opravdu „je živ z víry“ či spíše „žije vírou“ – a víra je živým aktem subjektu. Život subjektu se však nutně projevuje v jeho akcích, aktivitách, v jeho praxi, v jeho fyzickém, tělesném pobývání na světě, tj. v životě člověka jako pravého jsoucna. (Tím zároveň naznačujeme, že tento život člověka jako jsoucna neredukujeme na nějaké „bytí-tu-a-nyní“, tj. na pouhou jsoucnost.) Tak je víra nerozlučně spjata s aktivitou, s jednáním člověka; jedna stránka víry je velmi dobře charakterizována jako „nakloněnost k činu“ (Rádl). Pro postižení víry vcelku však tato charakteristika nestačí, jak jsme ukázali.

Na rozdíl od prvních řeckých myslitelů už nemůžeme svět chápat jako přírodní kosmos, nebo dnes jako vesmír hvězdných systémů atd. Svět je pro nás také lidský svět, tj. svět dějin, svět civilizací a kultur, svět myšlení a ducha, ale také svět slova, řeči, zejména však vedle světa předmětných skutečností také svět skutečností nepředemětných, a máme-li se vyjádřit po vzoru Emanuela Rádla, i svět toho, co být má, vedle světa toho, co jest. Všechny tyto světy – nebo jinak řečeno: celý tento svět světů -jsou spoluzaloženy na víře, tj. na nesčetných aktech víry, a to od nejnižších úrovní až po úroveň nejvyšší. V dosavadním výkladu jsme se však zatím nezmiňovali o tom nejvýznamnějším aspektu. Když jsme formulovali otázku, co drží jednotlivé jsoucnosti pravého jsoucna (pravé události) pohromadě a co je spojuje, „sbírá“ v jednotu bytí události, pominuli jsme otázku „hromad“ pravých jsoucnen resp. otázku nepravých jsoucnen vůbec (až na malou zmínku). Připustili jsme však, že zejména svět moderního člověka je především světem nepravých jsoucnen, světem věcí, „předmětů“ – a že si člověk dokonce navykl se většinou dívat i na pravá jsoucná jako na pouhé věci, pouhé předměty. Když byla řeč o pravých událostech, pokusili jsme se objasnit funkci logu pro jejich fysis a pro jejich faktický průběh (čímž rozumíme postup jejich zvnějšňování vnitřního, jejich zpředměťování, tj. sled vnějších podob jejich jsoucností, tj. sled jejich

„jestot“). Zcela jsme však nechali stranou skutečnost, že to není jediný způsob „působení“ logu ve skutečném světě. Vedle jeho působení prostřednictvím fysis (a vedle toho působením skrze tělo, které nejde dál než Aristotelova entelechie) je tu ještě působení bez přímého prostřednictví fysis (byť nadále prostřednictvím těla, ale v mnohem širším chápání, než je obvyklé). Působení logu bez přímého prostřednictví nějaké fysis je možné díky konstituci subjektů. Už jsme zřetelně naznačili, že ona nejsoucnost subjektu, kterou jsme charakterizovali jako vysunutost či vykloněnost do budoucnosti, nemůže být chápána jako analogie nejsoucnosti ještě nenastalých a tedy budoucích jsoucností události. Proto také není analogie, nýbrž obrovská diference mezi vztahem ještě nenastalých jsoucností k logu a mezi vztahem subjektů k logu. Zatímco vztah budoucí jsoucnosti k logu zůstává omezen na vztah k příslušnému logu té události, o jejíž jsoucnost jde, vztah subjektů k logu takto omezen není. Subjekty ex-sistují ve světě logu vůbec, tedy ne pouze ve světě resp. v rámci logu příslušného jsoucnosti, o jehož subjekt jde. Tak se otvírá díky tomu, že všechny subjekty „žijí“ (ex-sistují) ve společném světě logu, možnost jejich intersubjektálních vztahů a kontaktů. Tyto kontakty jsou sice vázány na jisté vlastní tělesné předpoklady a tím oklikou i na některé vnější tělesné skutečnosti a na nezbytnou, vzhledem k podstatě věci však okrajovou „asistenci“ či službu některých fysis nejrůznějších jsoucenců, ale zcela si tyto předpoklady podrobují a zůstávají na nich pozoruhodně nezávislé. Jen jako objasňující příklad můžeme uvést třeba dopis, obsahující sdělení jednoho člověka druhému člověku. Samozřejmě oba lidé, tj. oba subjekty musí mít k dispozici tělo (včetně schopnosti myslet, učit se, nabývat vědomostí a dovedností), musí mít k dispozici jazyk, písmo, papír (nebo hliněné tabulky apod.), tužku či pero atd. atd. – ale to vše je ve skutečnosti podřízeno úmyslu něco druhému člověku sdělit a nemá to žádný významný vliv na obsah tohoto sdělení. Nechť jsou prostředky mezisubjektálních kontaktů jakékoli povahy, skutečné kontakty jsou ve svých zásadních významech na nich nezávislé, tj. jsou na nich závislé jen okrajově, technicky.

Díky mezisubjektálním kontaktům se otvírá (po delší přípravné vývojové cestě) možnost vytváření společenství, jejichž principem není už typ přírodních vazeb jako instinkty a jiné fyzické resp. „přírodní“ automatismy, nýbrž slovo, tj. ne pouze jazyk jako systém dorozumívacích znamení, nýbrž jazyk utvářený a rozvíjející se ve světě řeči, ve světě logu, v němž dostává své místo každá skutečnost a dokonce celý svět skutečností, jak mu lidé společně rozumí a jak v něm sami žijí. Emancipuje se vědomí, schopné se vztáhnout samo k sobě v reflexi vědomých aktů jinými, novými vědomými akty (resp. akty vědomí) a ustavuje se tak situace, kdy si člověk začíná postupně stále víc uvědomovat sám sebe. Obraz, který si sám o sobě – a nejen pro druhé, ale také a především pro sebe utváří, je mu do jisté míry jakýmsi regulativem jeho příštích akcí, které někdy tento jeho obraz o sobě upevňují a jindy bourají. Teprve relativně pozdě si lidé začínají uvědomovat rozdíl mezi obrazem o sobě a o svém „já“ a mezi jejich skutečným „já“, resp. mezi jejich pravým subjektem. A zároveň si začínají uvědomovat, že si svůj obraz o sobě nemohou ani dost dobře opravit, pokud si sami sebe jakožto „já“, jakožto subjekt budou představovat předmětně, tj. pokud budou samy sebe jako subjekt chápat jako předmět, tedy ne-podmět, ne-subjekt. To je situace, v níž jsme dnes a v níž je psáno toto myšlenkově experimentální pojednání. Zároveň se tím ukazuje na významný charakter dějinnosti každé fáze, každého stupně dějinného sebeuvědomění, nebo jinak řečeno: ukazuje se, že dějinný postup nelze chápat jako cosi jen objektivního, nýbrž že každý „objektivní“ krok vpřed je podmíněn nějakým krokem vědomí a ve vědomí lidí. Dějiny

jsou tedy něčím jiným než sledem postupně se střídajících faktic; to jsou jen stopy, jen relikty toho, co se skutečně udalo. Ale to, co se skutečně v dějinách děje, musí být jako takové pochopeno, musí projít vědomím, byť někdy v pokrivené podobě resp. v pokrývající interpretaci. V jistém smyslu je celý obrovitý, nedozírný vesmír jen kulisou lidského světa; vlastním lidským světem jsou dějiny a společnost lidí v určité dějinné etapě a chvíli. Tak se nutně stává lidské tělo (včetně myšlení a vědomí, na rozdíl od karteziánského či jiného dualismu) jen okolností vedle jiných, zatímco člověk se víc a víc ztotožňuje se subjektem, se „svým“ subjektem. Tím víc musí nabývat na důležitosti pochopení aktu víry, který je na jedné straně pro sám subjekt konstitutivní, ale na druhé straně z něho činí aktivní, činný subjekt, schopný iniciativních a v tom smyslu kontingentních činů, jimiž mění skutečnosti a dokonce i svět kolem sebe, ale činů, za které nepřestává být odpověden právě proto, že je vždy znovu vyvoláván a povoláván k ex-sis-tenci a k aktivitě a také povoláván k odpovědnosti za ni.

Víra je konstitutivním faktorem lidské existence jakožto ex-sistence subjektu; zároveň je však na nižších úrovních konstitutivním faktorem každého, i toho nejnižšího subjektu, bez něhož by nebylo akcí ani reakcí. A bez vzájemných reakcí nejrůznějších událostí na sebe – a my už nyní víme, že to jsou vlastně nikoli události, ale jejich subjekty, které prostřednictvím jistých úprav a změn událostného dění na sebe reagují – by nebylo ani světa, a to ani toho zcela přírodního astronomického vesmíru, ani kosmického řádu a tzv. přírodních zákonitostí, – ani světa živé přírody, biosféry, ani světa lidské společnosti atd. – ani onoho světa, který v sebe zahrnuje všechny tyto a mnoho jiných světů. Když lidé začínali trochu rozumět sami sobě a svému postavení ve světě, museli dříve nebo později dospět k tématu, kterého jsme se pokusili také dnes jistým způsobem dotknout a trochu se mu přiblížit. Rozhodující objev byl učiněn někdy před třemi tisíci lety, možná ještě o nějaké století dříve. Některé podstatné aspekty tohoto starého objevu však upadly v zapomenutí anebo došlo k povážlivým posunům v jejich chápání. Pouhá obnova, pouhé oživení starého, již zaniklého povědomí není už dnes možné. A reinterpretace musí počítat s novými kontexty. Víme-li, že původní „jahvistická“ tradice se rozpadla, resp. že dala zrod třem tradicím novým, každé jiné a každé jinak posunující původní interpretaci, nahlédneme, že by nemělo dost smyslu se chtít vracet jen k jedné z dcer a nepřihlížet k jejich společné matce. Ale stejně tak musíme nahlédnout, že nemůžeme – právě v tomto případě nikoli! – chtít se vracet k nějakému prastarému pojetí víry, jestliže jsme si už jednou uvědomili, že víra znamená orientaci na budoucnost a do budoucnosti. Člověk je daleko víc tím, čím (kým) bude, než tím, čím (kým) jest – i když neví, čím nebo kým bude. Když se člověk ztotožňuje bytostně se „svým“ subjektem, je tomu tak především proto, že jedině jako subjekt je vysunut, vykloněn do budoucnosti a tedy tam, kde není a nemůže být zcela sevřen a určen danostmi. Proto i jeho pojetí víry musí být navzdory všemu navazování a vědomí tradice orientováno do budoucnosti a musí se přinejmenším pokusit předjímat způsob myšlení, který alespoň v některých ohledech přestává být poplaten tradičnímu předmětnému myšlení, jež zjevně ukázalo své meze a na rozhodujících místech přestává sloužit a fungovat.

Tak, jako dnes už není možná žádná filosofická antropologie, která by se nestarala o to, jaké je skutečné místo člověka v přírodě a ve vesmíru (a chtěla to nahradit nějakým zkoumáním toho, jak člověk své postavení v přírodě a ve vesmíru subjektivně chápe), tak se

ani nové filosofické pojetí víry neobejde bez určité kosmologizace tohoto pojetí, tj. bez toho, že pochopí víru po jedné stránce (ale velmi významné stránce) také jako kosmický faktor.