

REFLEXE VÍRY A METAFYZIKA

Je teologie bez metafyziky možná?

Ladislav Hejdránek

REFLECTIONS ON FAITH AND METAPHYSICS. (Is theology possible without metaphysics?) The emergence and later development of Christian „theology“ were heavily influenced by Greek metaphysical thinking. In our days, on the other hand, metaphysical thinking has been shaken to its foundations and become untenable from a philosophical viewpoint. There is no reason why it should continue to survive in theology in spite of this. It is true that theology cannot be based on or derived from philosophy, but it cannot function without some sort of philosophical – and thus conceptual–apparatus. For this reason today’s theologians should follow with interest those attempts at philosophical thinking that aim to make a radical break with the old metaphysics (and its objectivisation of things that are completely non-objective), and to expand the understanding of reality to that which is “not yet” but “is coming”. Only then will it be possible to truly speak of “reflections on faith”.

I

Theologie vznikla uprostřed světodějného setkávání židovské tradice s tradicí řeckou, a to v době, kdy Řím jako největší tehdejší mocnost měl už svoje nejlepší období za sebou. Vážným úpadkem byla poznamenána i římská recepcce velkého řeckého myšlenkového odkazu, který se už dlouhý čas jen rozměňoval a rozkládal. Křesťanství se v těchto podmínkách postupně stávalo jednoduchou a srozumitelnou životní i myšlenkovou perspektivou pro mnoho prostých lidí, ale jak se šířilo, bylo brzo postaveno před úkol hlouběji promyslet a srozumitelněji formulovat svou zvěst také mezi tehdejšími vzdělanci, a to nikoli pouhým přizpůsobením okolnostem (k tomu ovšem nutně docházelo také), nýbrž především co největší věrností Ježíši a jeho dobrému poselství. Nestačilo je však jen opakovat a připomínat, ale bylo nezbytné toto poselství náležitě vymezit. Theologie proto vznikla jednak na obranu proti mnoha tehdejším mýtům a mytologiím, ale také proti různým filosofiím, od nichž se musela odlišit a skutečně se také odlišila, ale musela si zároveň některé jak mytologické, tak i filosofické prostředky a formy osvojit, měla-li být s to oslovit současníky všech společenských okruhů. Že nešlo o pouhou synkrezi, toho dokladem je svrchovanost, s jakou církev pojala jako součást vlastních tradic nejen hebrejský odkaz v podobě starozákonních textů, ale rovněž myšlenky vrcholných řeckých filo-

sofů, nejdříve Platónovy a později, po několika staletích, Aristotelovy. Tím ovšem křesťané a zejména křesťanští theologové sehráli nanejvýš závažnou dějinnou roli v tom, jak zprostředkovali nejen v tehdejší době, ale potom po dlouhá staletí ono vzájemné ovlivňování i vzájemnou inspiraci a spolupráci dvou velkých kulturních tradic. To je jedinečný fenomén v celých dosavadních dějinách lidstva právě proto, že nedošlo k pohlcení a asimilaci jedné tradice tou druhou, jak tomu až dosud bývalo. Správně tomuto fenoménu porozumět má po mém soudu mimořádně vysokou důležitost také pro naši připravenost na budoucí kulturní a myšlenkový vývoj na této planetě, neboť půjde – a už nyní jde – o setkávání s dalšími velkými kulturními tradicemi a civilizacemi. Tento historický aspekt však zatím necháme stranou.

II

Vlastním problémem se po staletí trvajícím používání filosofických prostředků řeckého původu pro přetlumočení myšlenek neřeckých, totiž hebrejských, odedávna stávalo a dnes dokonce ještě ve vyostřenější podobě stává proto, že ony filosofické prostředky nebyly tomuto cíli a účelu zcela přiměřené, i když se to některým myslitelům a v některých dobách nijak zvlášť problematickým nezdálo. Platón byl někdy a některými křesťanskými mysliteli považován za jakéhosi filosofického či theologického proroka a zvěstovatele i připravovatele cest evangelia. Podobného výsostného postavení se později dostalo Aristotelovi, zmiňovanému středověkými autory běžně jen jako Filosof. Naproti tomu se recepce řeckého odkazu od počátku setkávala také s podezřením a odmítáním, které opět v některých dobách sílilo až v přesvědčení, že se křesťanská zvěst a křesťané ocitli na dlouhá staletí v jakémsi babylonském zajetí řecké metafyziky. V několika posledních staletích se však ona zvláštní symbióza řeckého způsobu myšlení se způsobem myšlení hebrejského setkává s kritikou nejen ze strany některých theologů, ale dokonce i ze strany řady filosofů, a to nejen z nějakých konzervativních a tradicionalistických důvodů. Nejzajímavější jsou filosoficky založené kritiky tam, kde už nejde jen o nějaké návraty k řeckým tradicím, nýbrž o nové filosofické vidění, které bylo a je umožněno právě novým chápáním mezi řeckého a celého dosavadního evropského myšlenkového odkazu, či na druhé straně nové theologické vidění, které se nehodlá utíkat od pojmovosti k narativitě, ale vidí nezbytnost založení nového typu pojmovosti. V obou případech jde nikoli o návraty k tomu, co bylo, nýbrž o otevřenost k novému myšlení a k vykročení po nových cestách. Ale v obou případech hraje obvykle významnou roli vždy do určité míry pejorativní

označení starého způsobu myšlení slovem, které v různých dobách nabývalo různých a někdy vysloveně protichůdných významů, totiž označení „metafyzika“. Má-li mít naše úvaha o tom, zda filosofická nebo theologická reflexe víry je možná i bez metafyziky, náležitý smysl, musíme si vyjasnit, v jakém významu budeme názvu „metafyzika“ rozumět.

III

Metafyzika není totožná s filosofií; filosofie nezačala jako metafyzika, ale spíše jako „fysika“ (nikoliv: fyzika v dnešním smyslu), tedy jako myšlenkové úsilí pochopit, co to je FYSIS (téměř o všech presokraticích tradicích praví, že napsali pojednání PERI FYSEÓS). Metafyzika začíná teprve ve chvíli, kdy ARCHÉ (tj. – podle Anaximandra – to, „z čeho věci vznikají a do čeho zanikají“) je zbavena pohybu a tedy i života, tedy s Parmenidem a Eleaty. Inspirací tu je zejména geometrie (svět geometrických útvarů a také čísel). Za pravou skutečnost je považováno to, co se nemění a co bez proměny trvá uprostřed změn. (Změny jsou považovány buď za poloskutěčné anebo – extrémně – za pouhé zdání). Aristotelés ve své klasifikaci filosofických věd proti směřování dosavadního řeckého filosofického myšlení překvapivě zařadil do „první filosofie“ vedle „matematiky“ a theologie také „fysiku“. Podle jeho výměru se matematika a theologie zabývají tím, co se nemění, zatímco fysika se zabývá tím, čeho je mnoho a co se mění, tedy tzv. „fysickými věcmi“ (TA FYSIKA; „fysické“ jsou ty „věci“, ta jsoucna, která vznikla zrodem, pokračují růstem a zanikají smrtí). Jestliže tedy správně přeložíme META jako „vedle, za“ (a nikoli „nad“, „supra“), mohli bychom zcela po právu a v souhlasu s Aristotelem matematiku spolu s theologií označit jako „metafyziku“, neboť obě tyto filosofické disciplíny jsou v rámci PROTÉ FILOSOFIA zařazeny „vedle fysiky“ (historicky ovšem ono META znamenalo, že soubor textů, které k sobě původně nepatřily a proto neměly společný název, byl knihovnický označen jako to, co je umístěno za „Fysikou“ resp. vedle ní, přičemž pod jménem „FYSIKA“ byl Andronikem z Rhodu míněn Aristotelův spis TĚS FYSIKÉS AKROASIS, nikoli zmíněná filosofická teoretická disciplína). V tomto Aristotelově pojetí je zřejmá na jedné straně distance a polemika proti Parmenidovi, pro něhož je třeba od zkoumání toho, co se mění, „odvrátit mysl“: vskutku jsoucí „nikdy nebylo, nikdy nebude, vždy jest“. Na druhé straně Aristotelés zachová Parmenidovu (a již Xenofanovu) myšlenku „Jednoho“ (HEN), které ovšem nechápe jako veškero (PAN), nýbrž právě jen jako partikularitu, tj. jako jsoucno, byť nejvyšší (bůh je myšlenkově určen, vymezen jako to, „co je jedno a co se nemění“; a jako takový je právě tématem theologie).

To vše mohlo být ovšem takto myšleno a vymezováno pouze za pomoci pojmů a pojmovosti. A Aristotelés to v tomto směru provedl vysloveně „metafyzicky“. Naší otázkou je tedy, zda pojmovost nutně vede k metafyzice, anebo zda je možná pojmovost, která se metafyzice dokáže vyhnout. A protože theologie sice, jak máme za to, nemůže být z filosofie vyvozována, ale na druhé straně se bez filosofických myšlenkových prostředků nemůže obejít (jen je musí upravovat a korigovat), má odpověď na naši otázku nutně dvojí stránku a dvojí důsledky: jde o to, zda je možná filosofie po odmítnutí a zavržení metafyziky, ale také o to, zda a jak je možná theologie, která si ke svým cílům použije nějaké „postmetafyzické“ a „nmetafyzické“ filosofie.

IV

Nebudu se tu podrobně zabývat tím, co je jinak pro kritické posouzení „metafyzického myšlení“ v uvedeném pojetí naprosto nezbytné, totiž vztahem mezi slovy (názvami), pojmy, intencionálními objekty (předměty) a skutečnými „věcmi“, odkazují na to, co už jsem publikoval dříve. Proto jen stručně shrnu, a to nejprve s použitím příkladu z geometrie. Bez pojmů (např. narativně) nelze vymezit, co to je trojúhelník nebo čtverec (ale nějaké přibližně vypadající obrazce je ovšem možné nějakým takovým názvem označit – leč tím to také končí; další systematickou práci to neumožňuje). *Pojem* trojúhelníka proto není nutně součástí významu slova „trojúhelník“; máme-li se svým myšlením zaměřit na to, co je tím označením míněno, tj. máme-li pochopit, oč jde, musíme nějak proniknout do určitého *stylu myšlení*, a to není možné bez celé řady dalších pojmů. Pouze v souvislosti s jinými pojmy lze vymezit (a tím ustavit) jakýkoli pojem (v případě pojmu „trojúhelník“ jsou to např. pojmy: úsečka, příčka, úhel, strana, plocha, rovina, bod a četné další). Všechny tyto pojmy – a zejména sám pojem trojúhelníku – jsou však nerozlučně spjaty s příslušnými *intencionálními objekty* (předměty), které ovšem označujeme stejným slovem. Pojem trojúhelníku však nemůžeme ztotožňovat s trojúhelníkem jakožto intencionálním předmětem, neboť se oba od sebe zásadně liší svými vlastnostmi. Intencionální předmět má tři úhly, tři strany, tři vrcholy atd., zatímco pojem nic takového nemá. Naproti tomu pojem má určitý obsah a rozsah, zejména pak určitou větší nebo menší (relativní) obecnost, zatímco příslušný předmět (objekt) je vždy „konkrétní“ („individuální“, i když si ho v představě musíme obvykle vyměnit za nahodile jiný, ovšem rovněž individuální). Tak např. je pojem trojúhelníku relativně obecnější než pojem čtverce (stejně obecný by byl pojem čtyřúhelníku, zatímco s pojmem čtverce relativně stejně „konkrétní“ by byl třeba pojem rovnostranného trojúhelníku

apod.). Na této demonstraci je ovšem jedna věc poněkud matoucí, totiž že „reálný“ (např. narýsovaný nebo z nějakého materiálu vyhotovený, eventuálně jen představovaný) trojúhelník je vždycky jen přibližnou nápodobou trojúhelníku, který můžeme *minit* naprosto přesně (odtud platonismus chápání „ideálního“ trojúhelníka jako „pravé skutečnosti“). S výjimkou geometrie (a matematiky) jsou všechny ostatní vědy postaveny před opačný problém, totiž jak za pomoci pojmu (a tedy také příslušného intencionálního předmětu) vystihnout a postihnout něco „reálného“. V celém Vesmíru však nenajdeme žádnou takovou „realitu“, jakou by byl trojúhelník nebo čtverec (nebo čísla, atd.), protože to jsou pouze naše – ovšem velmi užitečné – konstrukce. „Svět“ intencionálních předmětů však není žádným druhým, alternativním, ale „skutečným“ „světem“ (jak se mělo a má za to v platonismu). Nicméně je snad jasné, že jakási „shoda“ (adaequatio) mezi reálným předmětem a intencionálním předmětem je nejen možná, ale dokonce nezbytná, i když její povaha je jiná, než s jakou počítá adekvátní teorie pravdy. Žádná podobnost naproti tomu není mezi myšlenkou a věcí, ani mezi pojmem a věcí.

V

Theologie už je dnes jen zřídka chápána jako „věda o Bohu“ a většinou je chápána jako výklad, interpretace ‚Slova Božího‘ (někdy dokonce jen jako interpretace biblických textů, blížíci se někdy filologii či literární kritice apod.). To jistě už samo o něčem vypovídá, ale my to necháme nicméně stranou, protože to je, jak se zdá, spíš jen pokus, jak se centrálnímu problému vyhnout. Proto se prozatímně přidržíme toho, co odedávna naznačuje a napovídá samo pojmenování. Tradičně se tomu rozumělo tak, že má-li být theologie jako věda možná a platná, musí mít svůj „předmět“ (objekt), a tento předmět musí být „reálný“. To znamená, že jejím předmětem musí být „věc“, „res“. Věc je však „reálná“, jen pokud je „jsoucím“, pokud je jsoucнем. V tradičním pochopení je v důsledku toho „Bůh“ chápán jako „jsoucno“ (byť nejvyšší, summum ens). Odtud dnešní rozpoznání, že theologii se s jakousi pochybnou samozřejmostí mínila „ontotheologie“, neboť ontologie je – už podle Aristotela (podle jeho výměru, i když pojmenování je mnohem pozdější) – ta zvláštní (filosofická) věda, která se zabývá jsoucím jakožto jsoucím (a tím, co k tomu náleží). Tím je však právě založeno a upevněno co nejužší spojení theologického myšlení a theologie vůbec s metafyzikou (v námi uvedeném pojetí): pojem „bůh“ je neodlučně spjat s intencionálním předmětem (objektem) „bůh“, a myšlení je za pomoci tohoto pojmu a příslušného intencionálního objektu co nej přesněji

zaměřeno na zcela určitý předmět reálný, totiž „reálně jsoucího Boha“ jakožto objektu, předmětu, vlastně „věci“. Je sice pravdou, že dnes je pro nás slovo „věc“ významově spojeno s konotacemi, které nám brání považovat za „věc“ dokonce i člověka (přičí se nám Descartovo vymezení člověka jako „res cogitans“), takže tím spíše se nám zdá naprosto nemístné mluvit o Bohu jako o „věci“ (případně jako o „substanci“ apod.). Nicméně nám nejde jen o významové posuny některých termínů, nýbrž o věc zcela zásadní. Naše dnešní vidění světa už vůbec nepočítá s tím, že by některá jsoucna mohla být věčná, ani že by mohla být neměnná: vše, co známe, mělo někdy svůj počátek, průběh a konec, tj. má svůj čas. Jinak řečeno, všechna jsoucna se dějí, stávají, vznikají a zanikají dějově, jsou událostným děním. To jediné, co se vymyká všeobecné proměnlivosti, jsou naše myšlenkové konstrukce, modely (jako např. zmíněné geometrické obrazce nebo čísla apod.). Nechceme-li tedy „Boha“ redukovat na naši konstrukci, nesmíme z něho dělat neměnné jsoucno, a nesmíme z něho dělat „předmět“ („objekt“), byť „reálný“. To ovšem právě znamená, že musíme skoncovat s metafyzikou v onom smyslu, jak jsme o ní hovořili, tedy že musíme najít jiný způsob, jinou cestu. Ale jak to lze provést?

VI

Prastaré tušení, které bylo se vši ostrostí i vahou vysloveno až v minulém století, se týká základních nejasností a potíží (aporii), spojených s tím, jak chápat „jest“, „jsoucí“ a „jsoucno“. Už Aristotelés o tom věděl a komentoval to v VII. knize „Metafyziky“ následovně: otázka, co to je jsoucí, je právě „to odedávna jakož i nyní a vždy znovu hledané a nikdy nerozřešené“. Už Aristotelés výrazně, byť ne zcela důsledně rozlišoval mezi „TO ON“ (přeloženo jako „jsoucno“) a substantivním „TO EINAI“, které jsme si zvykli překládat jako „bytí“. Byl to Heidegger, který nesrovnatelně zřetelněji než jiní myslitelé podtrhl onu tradiční, ale nelegitimní identifikaci „bytí“ se zvláštním typem „jsoucna“, tedy chápání „bytí“, jako by to bylo nějaké zvláštní „jsoucno“. Argumentum ad hominem je poskytnuto za pomoci analogie: to, co je společné všem chodícím, je právě chůze – ale chůze sama přece nechodí! Podobně to, co je společné všemu jsoucímu, je být (po mém soudu by tady mohlo být vhodněji řečeno: jsoucnost, ale to teď není rozhodující) – ale být přece nemusí samo být jsoucí! A Heidegger (a po něm mnozí další, a to nejen filosofové, ale i někteří theologové) se kriticky distancuje od onoho starého předsudečného chápání „bytí“ jako „jsoucna“, a označuje (a s ním i další označují) celé dlouhé období tohoto směřování dvou zcela odlišných rovin jako „zapomnění na býtí“ (Seins-

vergessenheit), tj. zapomnění na skutečné bytí, nikoli na jakékoli jsoucno (byť údajně „nejvyšší“). A právě pod vlivem tohoto rozlišení, s nímž tak důrazně přišel Heidegger, se pak ukázalo při důkladnějším čtení starých autorů, např. především Tomáše Akvinského, ale i některých dalších, že právě jim ta myšlenka nebyla tak docela cizí. (Tomáš si např. uvědomuje, že o Bohu by se nemělo uvažovat jako o „ens“, nýbrž spíše jako o „esse“.) Možná, že opravdu budeme muset staré autory číst znovu a mnohem důkladněji, abychom u nich našli leccos z toho, co i nám je dnes (znovu) blízké. Zároveň se však ukazuje, jak obrovský význam má domýšlení některých základních myšlenek a problémů s nimi spojených nejen pro přesnost myšlení, ale i pro čistotu mysli a srdce. "

VII

Není ovšem nijak zapotřebí se odvolávat na Heideggera a jeho myšlení o „bytí“. Nám pro zvolený cíl stačí, když budeme u každého jsoucna-události důsledně rozlišovat mezi dvojím „jest“: to, co se z události (a v jejím rámci) právě teď děje, pojmenujme jako jeho „aktuální jsoucnost“, zatímco to celé jeho událostné dění, které se zčásti stalo již minulým a které má zčásti teprve v budoucnu nastat (ovšem včetně té právě aktuální jsoucnosti), v jistém smyslu také „jest“, ale my budeme v tomto případě mluvit o jeho „bytí“. Bytí-události je tedy časově „koextenzivní“ s celkovým trváním („životem“) jsoucna-události, zatímco v průběhu tohoto trvání, přesněji událostného dění, jsoucno-událost prochází svými jednotlivými aktuálními jsoucnostmi. Odtud je pak zřejmé, že jsoucno-událost můžeme *vnímat* jen v jeho právě aktuálních jsoucnostech, v nichž se nám ovšem „dává“ jen ve zlomcích svého bytí, kdežto jeho bytí samo smyslově vnímat nemůžeme, ale můžeme je *minit*. – Už tato změna přístupu znamená závažné prolomení mezi metafyziky, ale ještě zdaleka naznamená její definitivní překročení, protože i ty jsoucnosti jsoucna-události, které už nejsou aktuální, i ty, které ještě nejsou aktuální, mohou být nadále chápány jako objekty, předměty – tedy „předmětně“ (za předpokladu, že se my jako pozorující subjekty střídavě budeme v myšlenkách přesouvat v čase kupředu nebo dozadu). Už to je nepochybným dokladem toho, jak je každá objektivace spjata s konstruujícím subjektem a jeho momentální perspektivou (slovo „fakt“ je dnes chápáno jako něco na subjektu nezávislého, ale ve skutečnosti je každý fakt konstrukcí, tj. něčím udělaným: quod factum est, odvozeno od facere). Rozhodujícím úkolem je tedy vzdát se zpředměťování tam, kde pro to ve „skutečnosti“ není žádné opodstatnění. A to vede k nutnosti revidovat celé naše chápání „skutečnosti“.

VIII

České slovo „skutečnost“ (podobně jako německé „Wirklichkeit“) je vlastně napodobujícím překladem latinského „actualitas“, neboť je spjata se slovem „skutek“ (v latině „actus“, v němčině s jistým posunem „Werk“, souvisí také také s „wirken“). To je výhodné především v tom, že můžeme i jazykově odlišit „skutečnost“ od „reality“: ne každá skutečnost musí být „reálná“, tj. nemusí být „věcí“, objektem, předmětem. A vůbec to nemusí znamenat, že přestává být skutečností a že musí být nutně spjata s naší subjektivitou. Už jsme si to zčásti (a jen v podobě prvního kroku) ukázali na příkladu čísel a geometrických útvarů. Ani např. číslo 125, ani např. čtverec nejsou součástí ani složkou naší subjektivity, ale opravdu se zčásti „chovají“, jako by to byly samostatné skutečnosti. Nejnápadnější to je třeba v případě trojúhelníku jako útvaru v rovině, který můžeme pojmově nejen postačujícím způsobem, ale dokonce naprosto přesně vymezit, aniž bychom museli při dalším poznávání jeho vlastností (o kterých původně nic nevíme) do tohoto vymezení cokoli dalšího vnášet a nové vlastnosti původnímu pojmu nějak „přisuzovat“, tj. nasuzováním přidávat. Právě naopak: my tam ty vlastnosti (a vztahy) objevujeme. Na otázku, kde ty vlastnosti jsou nebo kde byly, když jsme pracovali jen se základním, ale plně postačujícím vymezením trojúhelníku, nedokážeme odpovědět. Školská logika sice mluví o tzv. analytických soudech, ale to je „ontologicky“ (resp. metafyzicky) naprosto neuspokojivé. Už matematika a geometrie nám přináší doklady pro to, že intencionálním předmětům, ačkoliv je není možno považovat za reálné (v tom byli na omylu středověcí realisté), nelze odepřít aspoň některé stránky či aspekty „skutečností“. Naproti tomu by proto bylo zcela mylné intencionální předměty považovat za pouhý zvuk bez obsahu (flatu vocis). Tímto směrem však můžeme jít i dál, i když opustíme zvláštní povahu matematických a geometrických „předmětů“ a přejdeme ke skutečnostem, které sice předmětnou, věcnou stránku nepochybně mají, ale nejsou na ni redukovatelné ani z ní odvoditelné. To jsou především skutečné živé bytosti. Mnohé velmi dávné tradice přisuzovaly živým bytostem tzv. duši; Aristotelés dokonce rozlišoval trojí druh duši, a to podle toho, zda šlo o rostliny, živočichy nebo o člověka. Ale předmětné (zředměňující) myšlení udělalo z duše také věc, předmět; a protože se ukázalo, že takový „předmět“, takové předmětné jsoucno nelze nikterak odkrýt mezi ostatními předmětnými jsoucnými, byla filosofická disciplína, která se měla zabývat povahou duše, tedy „psychologie“ (která už se dávno omezovala jen na člověka), zbavena svého předmětu a bývala by se stala „bezpředmětnou“, kdyby si byla nenašla jako svou tematiku předmětná jsoucna náhradní, totiž tzv. duševní jevy.

Novému pojetí skutečnosti a zejména jednotlivých skutečností, které nejsou redukovatelné na svou předmětnou stránku, se otvírá nicméně mnoho dalších oblastí, kde se předmětná stránka „jsoucen-událostí“ jeví zcela zřetelně jako bytostně méně důležitá, druhotná a služební, zatímco stránka nepředmětná, na žádnou předmětnost neredukovatelná a ze žádné předmětnosti neodvoditelná, se jeví jako superiorní, rozhodující a vládnoucí. Nejnápadnější to je v případě některých uměleckých výtvorů, tzv. artefaktů, které zcela zřetelně nejsou ještě zdaleka vlastním uměleckým dílem samým. Tak kupř. kniha je vlastně jen určitým množstvím do špalíčku svázaných listů papíru, posetých nějakými znaky. K dílu samému je nutno se dostat teprve proniknutím přes tento vnějšek, přes tuto předmětnou stránku knihy, totiž k tomu, co tím papírem ani co na tom papíru není a ani nemůže být poskytnuto ani dáno. Jde-li o román, musí čtenář, vybavený mnohými znalostmi a dovednostmi, svou aktivní myslí, svou energií a také svým časem umožnit, aby se děj románu mohl začít odvíjet, aby postavy, které nelze ztotožnit s několika písmeny jejich jména ani z nich odvodit, mohly začít jakoby jednat. Čtenář zkrátka musí dát kus svého života, aby i postavy románu mohly (pro něho) jakoby ožít. Ale to vůbec neznamená, že to vše, co se při čtení románu a díky němu odehrává, je záležitostí *pouze* subjektivní; celá ta subjektivita je jenom *relativní*, má smysl – a tím také skutečnost – pouze *ve vztahu* k tomu, co se v románu *vsutku* děje, a to jistě není pouhý druhotný produkt čtení a subjektivního chápání a prožívání, nýbrž právě naopak vše subjektivní se musí podřizovat románu jako uměleckém u dílu. Román je tak příkladem skutečnosti, která čeká, až se díky aktivitě nějakého čtenáře znovu uskuteční, tak jako se původně uskutečnila, když ji spisovatel „tvořil“, když tedy román psal, tj. když onen děj zaznamenával psaním znaků na papíře (nebo modernějšími způsoby). Už jen pečlivá a do hloubky jdoucí analýza povahy čtení (nebo jakéhokoli „vnímání“ uměleckých děl anebo také vědeckých spisů, ale také novin atd.) ukazuje, s jakou povrchností a vlastně nevědomostí o umění i o mnoha jiných skutečnostech mluvíme, a to v důsledku neblahého, po mnoho staletí trvajícího vlivu zpředměňujícího, tj. metafyzického myšlení.

Jak v případě živých bytostí, tak v případě uměleckých děl jde však o jsoucna-události, u nichž nemůže být žádných pochyb o tom, že mají *také* svou vnější, předmětnou stránku. Jak je to však se „skutečnostmi“, které vůbec žádnou takovou „předmětnou“, „vnější“ stránku nemají? Tj. se skutečnostmi, které můžeme označit jako „ryze nepředmětné“? Tady se dostáváme vlastně k ústřednímu bodu tohoto výkladu; a protože vždycky, když se myslitel dostává po nejrůznějších cestách i necestách jakoby k cíli svého uvažování, hrozí nebezpečí, že se u něho zastaví jako u konce své

cesty, aby ostatním ukázal, kudy a kam mají také jít, je lépe skončit s aktivitou cestování, aby bylo naprosto zřejmé, že cesta ještě zdaleka nekončí. Protože by však takový abruptní konec nutně vyvolal dojem chaotičnosti a jakési neprůhlednosti dalších kroků, je zapotřebí postavit na místě, kde už nechceme nebo nemůžeme cestovat dál, aspoň nějaký ukazatel, nějakou směrovku. K tomu cíli však je nezbytné přejít jakoby k jiné problematice. Touto novou problematikou je vše, co souvisí s naším chápáním času. Je třeba se otevřít myšlence, že vše, co děláme, je službou buď tomu, co tu už bylo a je, abychom tomu odevzdali vládu nad sebou a nad svými aktivitami, anebo službou tomu, co tu ještě není, ale co přichází a co od nás rovněž požaduje, abychom se tomu dali do služeb a svými aktivitami napomohli k jeho uskutečnění. Jestliže stará metafyzika je vlastně výrazem služby tomu, co bylo a jest, představuje nepředemtné myšlení jakousi myšlenkovou výbavu pro „metafyziku“ jiného, bytostně odlišného typu, který by se mohl stát výrazem služby tomu, co přichází. Tato nová metafyzika ještě zdaleka není „hotovou“ skutečností, ale filosofie i teologie, které jsou na cestě porozumění tomu, co to je abramovské vycházení do neznáma nebo exodus z Egypta a z jeho kultury do nejistoty a zdánlivé nekulturnosti pouště, ji velmi potřebují. Budoucnost zkrátka není prázdná, i když její „skutečnosti“ nejsou dané ani hotové, ba dokonce se třeba ani nezačaly stávat. A přece významnější a mocnější je vždycky to, co přichází, než to, co pouze jest. To je ostatně to pravé zdůvodnění mnohokrát již citovaného textu z tzv. 3. Ezdráše, že Pravda je mocnější nade vše (PARA PANTA, super omnia); to může vskutku platit, jen pokud Pravdu nechápe me jako jsoucno (byť nejmocnější) a tedy součást veškerenstva (onoho PAN a omne či omnia).

Po mém soudu tedy je *filosofie* bez staré, zpředemtnující metafyziky nejen možná, ale na výsost potřebná a nutná. A *teologie* se bez takové nově orientované filosofie také neobejde, má-li dát svým nezastupitelným hlasem zřetelně najevo, že *Bůh není jsoucno*, že není tím, který „jest“, ale že je tím, který přichází, který přichází vždy s každou novou vteřinou, minutou, hodinou, s každým novým rokem i s každým novým stoletím, novým věkem atd., že přichází, aby na poušti nově vznikla řeka a aby na moři nově vznikla cesta. Ani nová filosofie, nová metafyzika se neobejde bez pojmů a tedy ani bez příslušných myšlenkově konstruovaných modelů. Jde však o to, aby pracovala s pojmy, které nejsou spjaty jen s intencionálními „předměty“, „objekty“, ale také a dokonce především s intencionálními „ne-předměty“, „non-objekty“. Ani ty zajisté nebudou ještě nepředemtnou skutečností samou, ale otevřou pro myšlení ryzí nepředemtnosti lepší, vhodnější cestu.

Nakonec jen malou poznámku. Možná, že někteří jen neradi opouštějí slovo metafyzika, na které si zvykli. Rád bych všechny ujistil, že proti slovu samému nic nemám, neboť právě v tomto případě je jeho původní význam filosoficky takřka neutrální (tedy pokud to je vůbec možné), takže může být ustaven a ražen znovu a jinak. Jde mi jen o to, že META bylo špatně překládáno jako super ve smyslu „nad“ a že termín „příroda“ (i přirozenost) znamená dnes něco naprosto jiného než řecké slovo FYSIS (a platí to už o latinském překladu „natura“, i když bylo vytvořeno – podobně jako český termín – jako napodobenina řeckého originálu). To mi proto dovoluje mluvit o „nové metafyzice“, protože to slovo považuji vlastně za významově uvolněné. Předpona META ovšem není nejvhodnější, protože nepoukazuje dost výrazně k času, ale zase spíše jen k prostoru.

(Psáno pro symposium o vědě a víře na JČU v Českých Budějovicích 2003)