

## Posluchači slova Člověk jako duch

Karl Rahner

To *druhé*, co zjevení, má-li být možné, předpokládá, se vyjadřuje takto: člověk musí mít otevřenost pro sebevýpověď (*Selbstaussage*) absolutního sebevlastnění (*Seinsbesitzes*), musí být *otevřený* pro takové vyslovení se absolutního bytí díky „prosvětlenému slovu“. Tato otevřenost je apriorním předpokladem pro možnost takové slovo *slyšet*. Tím je řečeno, co bude naším nejbližším úkolem: vyjmout z prvního aspektu naší všeobecné otázky po bytí to, co nám může sdělit pro metafyzickou antropologii člověka jako jsoucna, které je předem otevřeno pro možné zjevení.

Pokud jsme se na začátku třetí kapitoly pokusili srozumitelněji rozvést *tři* aspekty, které v sobě zahrnuje všeobecná otázka po bytí, zněl onen *první* takto: v této otázce se všeobecně táže po bytí. Jelikož tato otázka nemá být posuzována pouze ve smyslu jejího obsahu, nýbrž také v její nezbytnosti, s níž ji člověk ve svém bytí vyslovuje, je rovněž analýza otázky vždy zároveň analýzou bytí, které tuto otázku klade – přes analýzu člověka. Proto zde máme úkol: zjistit, co vypovídá první aspekt této otázky pro metafyzickou *antropologii*. Vypovídá, že člověk je absolutní otevřenost pro bytí všeobecně, nebo abychom to řekli jedním slovem, *člověk je duch*. Transcendence na bytí všeobecně patří k základní dispozici člověka. Tím jsme vyslovili první větu naší metafyzické antropologie. Nyní je zapotřebí ukázat tuto větu v její oprávněnosti, a že má smysl.

Měli bychom opět vycházet z nejvšeobecnější otázky metafyziky: co je to bytí jsoucna jako takového a všeobecně? Tato otázka se uskutečňuje, jak již bylo mnohokrát řečeno, nezbytně v samém bytí člověka, takže i odpovědi, kterou tato otázka v sobě nese, musí být takto rozuměno. Nezbytnost všeobecné otázky po bytí v lidské existenci byla již dříve krátce zdůvodněna tím, že je obsažena současně v každém lidském myšlení a jednání. Toto odůvodnění by se mělo nyní ještě jednou poněkud důkladněji objasnit, jak se všeobecně poznání bytí, které je zároveň už v této otázce zahrnuté, chová k onomu myšlení, mluvení a jednání člověka, které všeobecně a běžně vytváří jeho bytí.

Člověk se ocitá ve světě jsoucna, která jsou jeho předměty. Člověk není jednoduše v „prostředí“, v němž se nachází coby jejich jedna část, jako objekt hnaný (*getriebenes*) jinými předměty, nýbrž žije ve světě, vůči němuž zaujímá postoj, od něhož, pokud jedná a přemýšlí, se odlišuje právě oním myšlením a jednáním. Posuzuje věci, s nimiž, a tím že s nimi jedná, takto zachází. Není pouze v ledajakém styku s věcmi svého světa, jak je můžeme předpokládat u zvířat, nýbrž tím, že je hodnotí, odděluje od sebe sám sebe a také to, co poznal; činí prostředí svého fyzikálně-biologického života vlastním předmětem („proti-stavem“), svým světem. Poznává a prožívá svůj okolní svět nejenom pouze *nějak*, nýbrž nad ním uvažuje – jako o tom, z čeho se jeho „svět“ skládá. Je subjektem vůči objektu. Jeho poznání nepředstavuje pouze to, že se za jakýchkoli okolností stává zajedno s druhým, a to v nějakém indiferentním středu mezi tím, co je vnitřní a vnější (mezi subjektem a objektem), v čem spočívá, jak na to ještě poukážeme, podstata smyslovosti. Naopak, člověk v uvědomělém vycházení (*Ausgang*) k věcem coby „subjekt“ se tak dokonale navrácí sám k sobě, že si jako ten, kdo se tímto odlišuje od zachyceného předmětu, sám uvědomuje, jak se najednou ocitá *u sebe sama* (coby subjekt) i v rozpouštěné předmětnosti (*scheidenden Gegenstellung*) stále jako tentýž. A tím se stává jeho zkušenost ve smyslovosti předmětným poznáním v myšlení. Tomáš onomu návratu, jímž se subjekt vrací k sobě samému, přičemž odlišuje a staví proti sobě smyslově zachycený předmět, přisuzuje název *reditio completa subjecti in seipsum*. V tomto dokonalém návratu k sobě samému pokládá Tomáš za

vyznamenání ducha oproti všemu podduchovému (*Untergeistigen*) skutečnost *být subjektem*. Tato *v sobě samém stálost* (*In-sich-selber-Ständigkeit*) člověka se osvědčuje ve všech lidských událostech, jak dalece jsou lidskými. Stálost se ukazuje v *soudu*.

V každém soudu se totiž uskutečňuje *v sebe vztažení* (*Hinbeziehung*) vědného *co* (*gewußten Was*) k předmětu „predikátu“ onoho „subjektu“. A nakolik vystupuje každý soud s nárokem na pravdu, míní předmět, na nějž se *vztahuje* jeho predikát, jako něco, co je nezávislé na *dokončení* (*Urteilsvollzug*) samotného soudu. Míní tím předmět ve svém *o sobě* (*An-sich*). Tím však ten, kdo soudí, klade takový předmět (*Urteilende den Gegenstand*) svého soudu jako odlišný a nezávislý (přínejmenším v ideálním bytí *o sobě*), takže se staví i vzhledem k tomuto předmětu, pokud se sám od něho odděluje. Soudící tak sebe sama zachycuje v odstupu a odlišeně vzhledem k předmětu svého soudu. Zachycuje tak sebe sama v každém soudu na způsob (*v sobě samém stálého*) subjektu, to znamená: reflektuje na své subjektivitě. A pokud člověk stále jen uvažuje v soudech (neboť člověk stále myslí *o něčem*, to znamená, soudí), odehrává se ve všem jeho myšlení onen proces, který jsme se právě snažili popsat.

*Stálost v sobě samém* se dále projevuje ve všem lidském *jednání*, pokud je specificky lidské. Lidské jednání je pak svobodné. Svoboda je však prvotně myslitelná jenom tam, kde je tomu, kdo jedná, natolik *vlastní* stav, že když s někým jedná, je na stavu jiného (předmětu) nezávislý. Nyní tím, že člověk dokončuje ve svém poznání *podle soudu* svůj dokonalý návrat *k sobě samému*, je nezávislý na poznaném předmětu (a od něj se odlišuje), může jako svobodný od něho svobodně s ním i jednat. A obráceně: skutečnost, že člověk může zacházet svobodně s věcmi svého světa, poukazuje na tuto vědomou, *v sobě samém stálost* člověka v jeho vědomém jednání. Tato vědomá *v sobě samém stálost* patří k podstatnému ustavení člověka, který se v událostech každého lidského bytí osvědčuje a čemuž přitakává.

A co bylo nyní řečeno o myšlení a jednání člověka všeobecně, to platí samozřejmě také o každém myšlení *podle soudu*, které je dáno v nejvšeobecnější otázce po bytí. Vždyť také tato otázka po jsoucím všeobecně klade stávající jsoucno jako to, které je *o sobě* jsoucí, o kterém má platit hledaná odpověď, a má o něm platit jako o něčem jako nezávislém na otázce. V otázce, co je podstatou jsoucna jako takového a všeobecně, je obsažen soud: je to jsoucí (nějaké jsoucno). Tento soud je však jenom nejvšeobecnějším a nejformálnějším výrazem pro onu objektivaci nějakého předmětu v lidském myšlení a jednání, v němž se vyslovuje vědomá, *v sobě samém stálost*. Tato *v sobě samém stálost* je rovněž již vyslovována ve všeobecné otázce po bytí. A tak máme právo klást otázku po posledním základu této vědomé, *v sobě samém stálosti*, a to i z hlediska v na všeobecnou otázku po bytí. Takto tematizovaná otázka po bytí je však pouze zpředmětněním *realizováním* (*Nachvollzug*) onoho původního *pra-soudu*, který nás naviguje (coby ontologická diference) v chápání bytí jako stálého důvodu onoho jednotlivého soudu, což se děje rovněž v soudu tematizované otázky po bytí.

Nyní tedy přicházíme k otázce po posledním důvodu možnosti člověka: jak se člověk může blížit ve své *v sobě samém stálosti* k věcem, s nimiž vědomě zachází *podle soudu* a na způsob svobodných činů. Jak vlastně člověk zachycuje věci a jak se (v jeho poznání a činnosti) v něm odvíjejí? Podle pojmu, který jsme si o poznání vytvořili již dříve, takové zachycené věci znamenají sjednocení se s nimi. Jak má tedy člověk zachycovat věci, aby takové zachycení nebylo zachycením člověka věcmi, s nimiž se v poznání sjednocujeme, aby to tedy byl soud a svoboda, jednoduše aby to bylo *stávání se* oné *v sobě samém stálosti*? Jaká je apriorní transcendentální podmínka možnosti této subjektivity? Zodpovězení otázky nám nabídne výchozí bod k tomu, abychom ukázali a objasnili už naznačenou první větu naší metafyzické antropologie. Pokud se prokáže tato *v sobě samém stálost* rovněž v první otázce po bytí, kterou si člověk ve svém bytí nezbytně klade, pak je otázka po podmínce možnosti této *v sobě samém stálosti* rovněž další částí analýzy toho, čemu bylo zároveň v tomto prvním výchozím bodě všeho metafyzického tázání implicitně už přitakáno.

Naše otázka po podstatě člověka nás doposud teprve přivedla k předběžnému, jinak dosti samozřejmému pohledu: člověk je ona jsoucnost (*Seiende*), (a sice ta první), která může ve svém vědomí *realizovat (vollziehen) reductio completa*. To se může zdát snad i ubohým výsledkem tolika předchozích slov. Bylo však nezbytné tuto zdánlivou samozřejmost tak podrobně podtrhnout, poněvadž toto bude tvořit výchozí bod pro vysvětlování toho, co to znamená, pokud řekneme: člověk je duch.

V každém soudu se přitakává, že nějakému jsoucnu jako takovému přináleží určitá vlastnost: toto je takové. To je do určité míry nejvšeobecnější forma soudu, která se také prosazuje v jednání, neboť i tady má člověk vždy co do činění s něčím právě jako takovým, co má určitou specifičnost. Zachycení jednotlivého tohoto *jako* takového, z toho či onoho určitého druhu, není však nyní ničím jiným než poznáním *jednotlivého*, na které se vztahuje myšlení a jednání, a sice pod jedním všeobecným pojmem. To *jednotlivé* je dáno ve smyslovosti a *skrze* smyslovost, převedeno „na pojmy“. A toto zachycení *jednotlivého* pojmem (poznání předmětu jako jednoho je zahrnuto ve všeobecném rozsahu *costi (Washeit)*, jak ho vyslovuje predikát věty) je pouze druhá stránka toho, co jsme pojmenovali uvědomovaný *sebe sama stálostí* poznávajícího lidského subjektu.

Neboť právě tím, že pojmově poznávající *něco o něčem* ví, může vztáhnout svůj všeobecný pojem na nějaké *toto (dieses Dieses)*, o němž má pojem platit, a právě tím klade ono *toto* jako svůj předmět od sebe rozdílný, a tak získává svou uvědomovanou *v sobě samém stálost*. Otázka po posledním důvodu možnosti *v oné sobě sama stálosti* je takto totožná s posledním důvodem a podmínkou možnosti, která vysvětluje, jak lze převést na pojmy ono *jednotlivé* dané ve smyslovosti, jak tedy lze zachytit všeobecné ve zvláštním.

Heslo pro tuto problematiku se nazývá v tomistické metafyzice poznání: *abstrakce*. *Abstrakcí* se zachycuje všeobecné ve zvláštním, v jednotlivém, čímž je dána podmínka možnosti soudu, a tak možnost uvědomované (*wissenden*) *v sobě samém stálosti*. Tážeme se proto, pokud máme pochopit podmínku možnosti této vědouce, *v sobě samém stálosti*, jak a od jakého základu je zapotřebí pochopit abstrakci ve své možnosti. „Abstrahovat“ znamená „odejmout“. Abstrakce je proto poznáním, kterým se odnímá obsah z jednotlivé *costi (Washeit)* dané ze smyslovosti a toho, co je *jednotlivé*, ve které toto *co* existuje na způsob konkrétní vyřešitelnosti (*Herauslösbarkeit*). Toto *co* se nachází právě v tomto jednotlivém a pouze v něm může být realizováno. Tím je abstrakce poznáním, že *co* dané v *neohraničitelnosti* jednotlivé *costi* je zachycené jako určování i jiných jednotlivostí. *Cost* (forma nebo *quidditas* ve scholastické terminologii) se rozprostírá zásadně dále než právě jen na toto konkrétní *jednotlivé*, ve kterém) se nachází a ve kterém ho zachytila smyslovost.

Tak vyvstává otázka, jaká je transcendentální podmínka možnosti pro to, že poznávající poznává tuto neomezenost *costi*, ačkoli tato byla přece zachycena jen jako určitá jednotlivost. Tážeme se po *transcendentální* podmínce takové možnosti, to znamená: po takové podmínce, která musí být v poznávajícím subjektu a priori, pokud má mít schopnost vystavit z konkrétní jednotlivosti jsoucna obecný obsah, který ho přesahuje. Vyjádřeno tedy scholasticky: tážeme se po vnitřní podstatě „schopnosti“ abstrahovat. Jelikož se tato schopnost v tomistické terminologii nazývá *intellectus agens*, můžeme tak naši otázku nakonec vymežit jako tu, že se tážeme po podstatě onoho *intellectus agens*.

Na základě toho, co jsme zjistili, lze pak říci, že schopnost abstrahovat je schopnost poznat *costní (washeitliche)* vymezení, které je nejprve dáno zúženě v jednotlivé smyslové věci, v její ohraničenosti, která jí jako takové přináleží. Nakolik je ovšem tato *cost (Washeit)* zúžená na jednotlivou smyslovou danost, takže toho lze dosáhnout jen přes její *totéžnost (Diesheit)*, pak její ohraničenost pochopíme tak, že hranici této *costi* zachytíme v jednotlivé smyslové danosti právě jako neohraničenost. Pokud totiž poznáme ohraničenost *costi* jako takové (což stále znamená víc, než že je pouze daná), budeme ji pak poznávat jako překážku, která zabraňuje v rozprostírání se přesahu (*Ausgriff*). To ovšem znamená, zaměřeno na naši

otázku následující: člověk zachycuje smyslovostí, ve smyslově dané *costi* a současně touto jednotlivostí, ohraničenost *totéžnosti*, přičemž ohraničenost se nechává poznat coby k sobě přicházející *neohraničenost costi*; člověk si toto uvědomí tím, že poznávacím úkonem, jímž zachycuje toto smyslově a jednotlivě dané *toto*, již a priori se rozprostírá dál nežli pouze k tomu, co je jednotlivé.

Toto „více“ nemůže být nyní samozřejmě jednotlivým předmětem téhož druhu jako onen předmět, jehož abstrahující poznání to má umožnit. Protože by jinak vyvstala tatáž otázka nanovo. Toto „více“ může být pouze oním již jmenovaným bytím jako horizont a zakládající důvod možných poznatelných předmětů a jejich setkání. Není totiž nikdy sám jeden „předmět“ „vedle“ jiných; je však vůbec otevřením se absolutnímu horizontu možné předmětnosti. Tím tedy, že uvědomění zachycuje svůj jednotlivý předmět v „předsahu“ (*Vorgriff*), jak chceme nazvat tento více než na jednotlivinu „sahající“ proces, tedy na bytí, a tím na absolutní horizont svých možných předmětů, a sahá dál než k poznání jednotlivého předmětu, neulpívá na něm a ale nepojímá ho ani v jeho bezvztahově nejasné *totéžnosti* (*Diesheit*), nýbrž v jeho ohraničenosti a vztaženosti na *celek* všech možných předmětů, poněvadž uvědomění, které je u jednotlivosti (a aby u ní vědomě být mohlo), vždy se také už rozprostírá dále než to, co je jako takové jednotlivost.

*Předsah je podmínkou možnosti všeobecných pojmů* a abstrakce, která zase umožňuje objektivaci toho, co je smyslově dané, a tak způsobuje i *v sobě samém stálost*.

Co míníme pojmem *předsah*, je nutné ještě zřetelněji vysvětlit. Je to a priori lidskou podstatou daná „schopnost“ dynamického sebepohybu ducha k absolutní šíři (*absolute Weite*) všech možných předmětů; pohyb, v němž (člověk vědomě) zároveň zachycuje veškeré jednotlivé předměty jako jednotlivé momenty tohoto zaměřeného pohybu ducha, a tak jich vědomě uchopuje v předpohledu (*Vorblick*) na tuto absolutní šíři všeho poznatelného. *Předsah* je už zároveň jednotlivý předmět poznávaný pod horizontem absolutního ideálu poznání, a je proto také již vždy vědomě zařazen do prostoru všeho poznatelného. A proto člověk také vždy už poznává jednotlivý předmět jako ten, který bezezbytku nevyplňuje tento prostor. Poznává ho jako ohraničený. A nakolik je jednotlivý předmět poznáván *jako* ohraničený, zachycuje jeho *costní* (*washeitlich*) určení jako to, *co na sebe sahá ještě dále*, jako relativně neohraničené, a tudíž ho abstrahuje. Aby toto bylo možné, musí být *předsah* a jím odhalená šířka poznatelného vždy i cosi na jako uvědomované. Tento *předsah* musí být, samozřejmě, uvědomovaný pouze *v a pro* zachycení jednotlivého předmětu, v jehož poznání se požaduje jako předpokládaná podmínka možnosti. *Předsah* je *vědomé* otevření se horizontu, uvnitř něhož se tak stává jednotlivý subjekt lidského poznání uvědomovaný.

Tento *předsah* může být ve své podstatě blíže označen jen tím, že důkladně vymezíme šíře tohoto horizontu, který je v něm otevřen *předsahem*; jde o horizont, do něhož *předsah* vsazuje (*hineinstellt*) jednotlivý předmět poznání. Jak jsme již dříve podotkli, je zřejmé, že toto *nač* (*Worauf*) *předsahu* nemůže být předmětem *toho* druhu, jako je předmět, jehož, abstrahuje-li ho, a tak objektivizuje-li (dát?: abstrahuje-li ho, a tak i objektivizuje), *předsah* umožňuje. Poněvadž takový předmět by byl totiž sám zachytitelný pouze v onom *předsahu*. *Předsah* sice uvědomovaný (jinak by neměl pro naši otázku vůbec žádný význam), avšak přesto není sám o sobě úkonem poznání, nýbrž momentem v konkrétním úkonu poznávání, který již jako takový směřuje *před* jednotlivý objekt. Přesto však nelze *předsah* popsat jinak, tedy jen tak, že ho, i když nepřítakáváme (je totiž jen podmínkou možnosti poznání), pojmem jako poznání samo o sobě, protože takové vědomé sebepostrčení (*Sichausstrecken*) k věcem, které chceme právě poznat, si musíme vždy představit jako úkon poznání tohoto druhu, a to tak, jak se vyskytuje v každém našem běžném poznávání. Pokud si však máme sám *předsah* představit jako poznání, potom ho můžeme také popsat zase jenom tak, že uvedeme *předmět* takového „poznání“. V tomto smyslu se tedy ptáme, jaký je *předmět* takového *předsahu*. Říkáme již dopředu, že tímto předmětem *předsahu* je *celek* (*Ganze*)

možných předmětů lidského poznání (nemůže jím být jednotlivý předmět, který jako takový by bylo zapotřebí uchopit v pojmové abstrakci). Avšak jak se dá blíže tento celek určit?

Jaká je to ta absolutní totalita všech možných předmětů poznání, v jejichž horizontu zachycujeme jednotlivý předmět? Anebo pokud chceme ještě jednou opatrně odhlédnout od řeči o „celkovosti“ (*Ganzheit*) všech předmětů poznání: *nač transcenduje lidské předsahující (vorgreifende) poznání, pokud zachycuje svůj jednotlivý objekt?*

Pro tak vyslovenou otázku se nabízejí tři základní typy možné odpovědi: interpretace *předsahu* na *ne* transcendentální mezní zkušenosti se děje **1.** v absolutizaci tohoto *ne* k *ne* jako vlastní, stále nově odkrývané „pravdy“ potkávajícího (*Begegnenden*); **2.** ve stálém ukryvání tohoto *ne* coby zásadně netematizovatelného; **3.** tím, že se tato transcendentální zkušenost onoho *ne* vyloučí jako způsob, v němž bude zastoupena absolutní pozitivita, pokud se stále odtahuje, a *tak* právě na sebe stahuje ducha, přítomna.

Není bohužel, samozřejmě, v rámci těchto úvah možné se zaobírat otázkou a směry jejího řešení tak, jak by to bylo přiměřené věci a základnímu významu samotného tématu. Musíme se přinejmenším spokojit s tím, že odpověď naskicujeme jen krátce – tak, jak ji nabízí scholastika a jak to odpovídá právě uvedenému třetímu základnímu typu. Lidské poznání se váže přece především k tomu, co je *jsoucno*, a tím směřuje k *ano*. Pokud proto může být poznání konečnosti bezprostředně daného předmětu interpretováno z přítakávajícího poznání a tím z *předsahu*, který se váže k *ano*, poznání směřuje k bytí, a nikoli k *ne*; potud nemůžeme, ba nesmíme označit *předsah*, transcendenci jako transcendenci na *ne*. Tato transcendence byla vyžadována z jediného důvodu: jako podmínka možnosti zachytit vnitřní ohraničenost toho, co je bezprostředně dané (*vorhanden*) a existující (*Daseienden*). Nyní však *předsah* na ono *více* (*Mehr*), než jím je jednotlivý předmět, představuje dostatečnou a průzračnou podmínku, v níž je možné říci *ne* k plnosti zachycených (touto transcendentální zkušeností) předmětů, takže lze poznat její konečnost. Toto *ne* se neobjevuje před popřením, nýbrž je samým *předsahem* toho, co je neohraničené a již v sobě popřením konečného. Tento *předsah* je podmínkou, umožňující poznat jednotlivou konečnou věc tím, že překračuje to, co je doposud konečné a *eo ipso* ukazuje na jeho konečnost. Toto *ano* k tomu, co je samo o sobě neohraničené, umožňuje tedy popření, a nikoli obráceně. A proto také není zapotřebí přijetí transcendence na *ne*, která by předcházela každé popření a která by teprve jako jeho důvod měla odhalit konečnost každého *jsoucna*. Pozitivní neohraničenost transcendentálního horizontu lidského poznání *sama ze sebe* ukazuje konečnost všeho toho, co nevyplňuje onen horizont. *Ne* tedy nepopírá (*nichtet*), nýbrž *ne-konečnost* (*Un-endlichkeit*) bytí, na kterou se vztahuje *předsah*, odhaluje konečnost všeho, co je bezprostředně dané. Může se tedy *nejprve* jednat pouze o to, zda *více* onoho *předsahu* vypovídá jenom o relativní neohraničenosti, anebo onu (v sobě naprosto) absolutní neohraničenost bytí jako takového, takže *předsah* otevírá oblast na druhé straně časoprostorového, smyslového poznávání. Nyní však je zřejmé, že přijetí takového názoru by znamenalo protiřečení. Ne sice v čistě obsahové oblasti samých pojmů, jako kdyby měly – totalita předmětů lidského poznání na jedné straně a „konečné“ na druhé straně – bezprostředně mezi sebou pojmově rozpor. Avšak existuje protiřečení mezi ustavením tohoto řešení a jejím obsahem. Poznání vnitřní konečnosti totality předmětů lidského poznání totiž vyžaduje *předsah*, který by sahal dále, tedy přes tuto konečnost, aby tato vnitřní konečnost nebyla pouze fakticky daná, nýbrž aby bylo možné ji jako *takovou* zachytit. Tento *předsah* přes vnitřní konečnost lidské oblasti předmětů, půdy pro smyslové pozorování, tedy onen *předsah*, který jediný může ukázat tuto konečnost *jako takovou*, musel by tím směřovat k *ne*, poněvadž nesmí, podle předpokladu, směřovat k bytí, které je samo o sobě *ne-konečnost*. Takový *předsah* na *ne* byl však zrovna představen jako nepřijatelný. *Předsah*, který je transcendentální podmínkou možnosti předmětně daného objektu (a tím *v sobě samém stálosti* člověka), je *předsahem*, který „sahá“ na bytí samo o sobě neohraničené.

Tu pak *konečně* vyvstává otázka, zda pozitivita neohraničeného bytí může a *musí* být tematizována, nebo zda smí být tato pozitivnost přítomná *pouze* v duchu, zatímco on se od ní stále odvrací (*abkehrt*). Protože však je tato otázka nezbytně kladena, je také již implicitně, ve smyslu prvního předpokladu (*Supposition*), zodpovězena. Vždyť *dokonané popření* (*vollzogene Verneinung*) otázky *se nevyvaruje tematizování toho, kdo se ptá* (*Gefragten*). A pozitivní odpověď nezatemní to, co je vlastně nepředmětné v onom *ne* vůči hraniční zkušenosti pozitivně poznaného, nýbrž zpřítomní (v odmítání jeho nepoužitelnosti [*Unverfügbarkeit*]) to, co je pořád *celé* v předmětném uskutečnění (*Vollzug*) žijícího člověka (*lebenden Menschen*). Pokud tedy je naše první a nejvšeobecnější otázka po bytí pouze formalizovaným výrazem pro *každý* soud, který nese všechno myšlení a veškeré jednání, může být též o něm řečeno, že se v něm nachází *předsah* na bytí vůbec v jeho neohraničenosti. Pokud onen soud a svobodné jednání nezbytně přináleží k bytí člověka, patří *předsah* na bytí zcela k jeho nekonečnosti, totiž k základnímu pojetí lidského bytí.

S nutností, s níž se uskutečňuje v poznání tento *předsah*, je také zároveň přitakáváno i na Boha coby jsoucnou absolutního „vlastnění sebe“. *Předsah* sice duchu nepředstavuje bezprostředně Boha jako předmět, neboť *předsah* jako podmínka možnosti předmětného poznání vůbec již od sebe nepředkládá žádný předmět sám ze sebe. Avšak v tomto *předsahu*, jako v nezbytné a vždy dané podmínce každého lidského poznání a každého lidského jednání, je přesto také již přitakáváno i na existenci jsoucnou absolutního „sebevlastnění“, tedy Boha, i když není takto předkládána. Protože v *předsahu* se netematicky *přitakává na důvod jeho vlastní možnosti existovat*.

Nyní se však v samotném *předsahu* otevírá, jako důvod této možnosti, to, co může stát jako možný předmět v rozpětí *předsahu*. Bytí nepřichází k jsoucnu jenom při realizaci samotného *předsahu*, v nějaké oddalující se budoucnosti (čili v nedovršené ontologické diferenci), nýbrž odkazuje na absolutní „sebevlastnění“ jsoucnou coby důvodu budoucnosti každého bytí, přičemž pozitivita bytí umožňuje ono *ne* vůči nedovršené ontologické diferenci, a nikoli naopak. Proto se dá říci: *předsah* ukazuje na *Boha*. Ne jakoby bezprostředně směřoval k Bohu tak, že by bezprostředně a zřetelně představil absolutní bytí v tom, co je jemu *samému* vlastní, anebo že by zahrnoval i onu danou bezprostřednost; *předsah* směřuje k absolutnímu bytí Boha v tom smyslu, že ono *esse absolutum* je vždy a zásadně přitakáno na neohraničenou šíři *předsahu*. Toto vůbec není žádný čistě apriorní důkaz Boha. Vždyť *předsah* a jeho absolutní šíře se dají poznat jenom jako to, co skutečně tady již existuje, jako pro každé poznání nutná podmínka jakéhokoli poznání. A tomuto přitakáváme v aposteriorním poznání reálného jsoucnou jako jeho nezbytné podmínce. Tak je naše pojetí poznání Boha pouze poznávacím-metafyzickým obratem reálně-ontologické formulace tradičního důkazu Boha. Namísto toho, abychom řekli: konečné jsoucnou, na které přitakáváme coby *fakticky* existující, vyžaduje jako svou podmínku existenci nekonečného bytí Boha, říkáme jenom (a věcně míníme totéž): *přitakat* na reálnou konečnost nějakého jsoucnou vyžaduje jako podmínku své možnosti přitakat na existenci *esse absolutum*, což se již implicitně děje v *předsahu* na bytí vůbec, tedy v *předsahu*, skrze nějž je nejdříve poznáváno ohraničení konečného jsoucnou jako takového.

Opět musí být řečeno, že není bohužel možné v jednotlivostech poukázat na to, co je obvyklé v těchto tomistických formulacích, jak jsme je doposud rozvíjeli.

Bylo by tu zapotřebí hovořit o souvislosti mezi *reditio completa subjecti in se ipsum*, kterou lidský duch uskutečňuje (*vollzieht*) ve všem svém myšlení, a *abstractio*, tedy mezi tím, co jsme pojmenovali oním *v sobě samém stálost* člověka, a zachycením předmětu toho, co je smyslově jednotlivé, a to pojmově. Pokud z toho vyjdeme, mělo by se pak ukázat, co je schopnost onoho *abstractio*, tedy *intellectus agens*. Potom by se doopravdy ukázalo, že se jedná o schopnost *předsahu* na *esse*. *Intellectus agens* je „lumen“, které přetváří smyslově daný předmět, to znamená: staví ho do oblasti bytí vůbec; umožňuje tím pak poznat jeho účast

na bytí vůbec, čímž si obráceně (konstituováním *intelligibile actu*) toto „světlo“ (to znamená právě vědění o bytí vůbec) člověk uvědomuje jeho neohraničenou šíři. Odtud bude pak zapotřebí pochopit pravý a hluboký smysl tak jednoduše vyslovené věty, že formálním objektem ducha je *ens commune* a nikoli *ens principium numeri*, tedy bytí vůbec, nikoli bytí časoprostorovosti, a že duch je duchem tím, pokud všechno chápe *sub ratione entis*. Zachycování veškerých předmětů *in horizontu bytí vůbec* nemá ten smysl, že by člověk dodatečně „přisunoval“ k poznání jednotlivých předmětů tyto předměty (jako) pod všeobecné hledisko, nýbrž ten smysl, že člověk je právě duchem tím, že již předem ve svém sebepohybu na bytí vůbec zachycuje své jednotlivé předměty jako momenty tohoto svého nekonečného ducha; vidí je tak předem pod tímto horizontem bytí vůbec, díky onomu smyslu, a stále otevřený pro absolutní bytí Boha. A proto může Tomáš vpravdě říci: *omnia cognoscentia* jsou, myšlena přirozeně, coby duchově poznávající bytí; *cognoscunt implicite Deum in quodlibet cognito*.

*Pojem* Boha je pro Tomáše to, co je poslední ve veškerém poznání, avšak vyjasňující *předsah* na bytí vůbec a na absolutní sebeprosvětlenost bytí v jsoucnu absolutního „sebevlastnění“ je předběžnou podmínkou, a to již prvního pojmového poznání, takže v každém poznání je Bůh implicitně poznáván. Musíme se ovšem spokojit s těmito skromnými náznaky tomistické formulace našich myšlenek, které jsme tu rozvedli. Rovněž se musíme ptát, podobně jako v předcházející kapitole: neodběhli jsme příliš daleko od tématu, které nás mělo zaměstnávat? Odpovídáme: ne. Jsme nadále uprostřed filosofie náboženství, která se coby metafyzická antropologie snaží dokázat možnost zjevení člověku.

Začali jsme otázkou: co má naše první metafyzická otázka po bytí vypovídat o podstatě člověka jako možného subjektu zjevení? Nuže, na tuto otázku jsme odpověděli tím, že člověk „je“ absolutní otevřeností pro bytí vůbec, a to v trvalé ontologické diferencii. Člověk je první z oněch konečných poznávajících (subjektů), kteří jsou tak zásadně otevření pro sebeprosvětlenost bytí, takže tato otevřenost je podmínkou možnosti pro každé jednotlivé poznání. Neexistuje tedy žádná oblast bytí, která by mohla být mimo onen horizont, v němž člověk poznává své předměty. A v tomto poznání, *stálý v sobě samém*, se může sám k sobě chovat a svobodně *určovat svůj osud*. Toto základní ustavení člověka, které implicitně přitakává v každém svém poznání a v každém ze svých činů, nazýváme jedním slovem jeho *duchovostí*. Člověk je duch, to znamená: žije svůj život tak, že se ustavičně rozpínání (*Sichausstrecken*) k absolutnu, v otevřenosti k Bohu. A tato otevřenost k Bohu není chováním, které se může přihodit jen tu a tam, podle jakési nálady člověka, nebo také nikoli, a to zase podle jeho opačného přání; nýbrž je podmínkou toho, co člověk je a čím má být, a rovněž existuje i v nejztracenějším (dát?: nejpomrhanějším) *všedním* dnu jeho života. Je jenom skrze to *člověkem, že je vždy stále na cestě k Bohu*, ať si to už výslovně uvědomuje nebo ne, ať už to chce nebo ne; neboť je napořád *nekonečná otevřenost konečného*, otevřeným pro nekonečného Boha.

Nuže, je zjevení Boha možné jenom tehdy, pokud subjekt, jemuž má být zjevení adresováno, *sám od sebe* podává apriorní horizont takového možného zjevení, horizont, v jehož hranicích se něco takového jako zjevení může uskutečnit? Ano, jenom pokud tento horizont je naprosto neohraničený, jenom tehdy nelze tomuto možnému zjevení již dopředu klást nějaký zákon a omezení ohledně toho, co snad může nebo má být zjeveno.

Zjevení, které má odhalit hlubiny božství a které je v základě samo reflexní objektivací (počátkem) povolání člověka k účasti na životě samotného nadsvětového Boha, toto zjevení může být jen tak pochopeno, pokud jsme pojímali člověka jako ducha, to znamená: jako místo transcendence na bytí vůbec, takže již nadále tuto uskutečněnou transcendenci také nezbytně tematizuje. Každý užší horizont lidského poznání by ihned a apriori vyloučil možné obsahy zjevení, „vyhodil“ by je za hranice tohoto horizontu, a tím by vyloučil i možnosti, aby byly *slovně* zjeveny. Tudíž věta o nezbytně tematizované

transcendenci poznání na bytí vůbec, jako věta o základním pojetí člověka nakolik je onen duch, je *první* větou metafyzické antropologie, která směřuje k filosofii náboženství jako k odůvodnění možnosti *slovního* zjevení. Metodicky reflexní tematizace této transcendence, a sice v poznání, která nepřítakává ani nedokazuje jenom to, že je to „také“ jedna z mnoha vlastností člověka, nýbrž že je to základní podmínka pro možnost jeho běžného *vnitrosvětského* poznání a jednání, je první částí ontologie oné *potentia oboedientialis* pro možné zjevení. Tím je však toto poznání transcendence i nejnaternějším středem křesťanské filosofie náboženství. Bytí je prosvětleno, je „logos“, a tak se může ve slovu zjevit; to byl poznatek třetí kapitoly. Člověk je však duch (tímto určením se nese celé jeho *být-člověkem*) a má otevřený (orgán) slyšení pro *každé slovo*, které k němu může přijít z úst Věčného; to je ona věta, která prvotně zachycuje tuto podstatu člověka; je to věta, jejíž smysl a pravdivost jsme se pokusili pochopit v celé této kapitole.