

### 1982b-001

9. 1.	1–2	2
10. 1.	3–8	6
11. 1.	9–11	3
12. 1.	12–20	9
13. 1.	21–22	2
14. 1.	23–26	4
15. 1.	27–30	4
16. 1.	31–35	5

### 1982b-002

1) Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“, in: *Podoby II*, Praha 1969, str. 109–121; původně napsáno v říjnu 1965 pro

Srv. též: *Mythos, filosofie a „nepředmětná skutečnost“*, 1981 (v ineditním sborníku, věnovaném Ivanu Dubskému k pětapadesátinám; 24 str.)

2) "

3) Věc se latinsky řekne *res*; odtud *ens reale* vlastně (etymologicky) znamená „věcné jsoucné“ či „jsoucné-věc“. Realismus jako filosofická orientace musí buď toto etymologicky dané omezení podstatně přesahovat – anebo musí být odmítnut jako redukcionistický.

### 1982b-003

Úvodem

Když jsem před více než 16 lety psal svůj první článek o nepředmětném myšlení (jemuž předcházely dvě přednášky pro Ekumenický seminář v Jirchářích)<sup>1)</sup>, považoval jsem za vhodné vyjít z první Marxovy teze o Feuerbachovi<sup>2)</sup>. Kritériem vhodnosti mi ovšem nebyla politická či ideologická oportunita; však jsem se také stal předmětem ironizujícího pokárání v recenzi neinteligentního „marxisty“, který rozlišení mezi objektem a předmětem považoval za můj blábol a vůbec nevěděl, že jde o terminologické rozlišení samotného Marxe. (Tehdy se mne zastal skutečný, vzdělaný marxista z Brna.) Šlo mi spíš o to, ukázat starší kořeny tematizace problému, který se stal sice aktuálním a poměrně často traktovaným, leč značně redukovaným a zúženě pojatým tématem některých filosofů, orientovaných převážně personalisticky. Personalisté legitimně poukázali na pokleslost a přímo „nelidskost“ přístupu k druhému člověku, jako kdyby to byla věc<sup>3)</sup>; neméně legitimně poukázali na podstatný rozdíl mezi přístupem k druhému člověku, který pro nás zůstává ne sice už pouhým „to“, ale přece je jenom „on“ a ne „ty“, a mezi ryze osobním vztahem k tomu, kdo je pro nás aktuálním

### 1982b-004

„ty“. Ukázalo se však, že sekýru je třeba přiložit k samotnému kmeni, nikoli k jednotlivým větvím. Praktický i myšlenkový přístup k něčemu jako k pouhému objektu si podržuje své podstatné vady i tam, kde nejde o vztah k druhému člověku, ale o vztah k živým bytostem

a jejich světu, ba dokonce k předmětům tzv. neživé přírody. Proto je možno se dodnes odvolávat mj. i na Marxe jako předchůdce kritického pohledu na určitý myšlenkový (ale ovšem nejen myšlenkový) přístup ke skutečnosti, v němž „předmět je pojímán jako objekt a nikoliv subjektivně“; dnes je pochopitelně nutno vypracovat tuto myšlenku přesněji a detailněji. Přesto Marxův důraz na aktivitu lidského subjektu, zejména na jeho praxi, zůstává až do dneška v platnosti.

Otázka předmětného a nepředmětného myšlení je podstatně spjata s otázkou předmětné a nepředmětné skutečnosti. Nejde tedy v žádném případě jen o dějinně filosofickou problematiku, nýbrž převážně o problematiku „ontologickou“. Protože však sama ontologie vyrůstala od svých počátků ve starém Řecku ze základny předmětně myšlenkové tradice, nemohou se naše úvahy obejít beze všech vztahů k perspektivám nezbytné představy a hlubší revize samotné „ontologie“. Rozsah předložené studie umožňuje [zajisté zřejmě] jen stručné poukazy tím směrem.

LvH

#### 1982b–005

Pro lidské myšlení je charakteristické, že je vždy myšlením něčeho či na něco, tj. že se vztahuje k něčemu, co není jeho součástí ani jeho vlastností. To, k čemu se myšlení vztahuje, označujeme obvykle jako jeho předmět, vztah myšlení k předmětu pak jako intenci. České slovo předmět je utvořeno nápodobou latinského slova *obiectum* (od slovesa *obicio*, tj. *obiacio*, česky házeti, metati před); v etymologickém navázání je tedy předmětem myšlení to, co myšlení „metá před sebe“, eventuelně co před sebe promítá. Tím je sice na jedné straně žádoucí měrou zdůrazněna aktivita myslícího, ale na druhé straně tu je předmět myšlení představován jako produkt před-metání či před-hazování. Německé slovo *Gegenstand* zase na jedné straně respektuje předmět jako to, co ve své samostatnosti stojí před námi (*was uns gegen-über-steht*), ale na druhé straně zcela pomíjí nezbytnou aktivitu myslícího subjektu, bez níž se nic nestává a nemůže stát předmětem.

Ačkoliv se myšlení vztahuje ke svému předmětu (resp. ke svým předmětům, protože jich je vždycky více) celé nebo alespoň svými rozlehlejšími útvary, tj. celými myšlenkami, náleží k bytostné zatíženosti západní myšlenkové tradice (počínajíc starými řeckými filosofy), že se pokouší veškerou intencionalitu soustředit do pojmů a na jiné typy intencionality zapomíná nebo jich prostě nedbá. Tak dochází ke značnému rozdílu a

#### 1982b–006

k rozchodu mezi skutečným, živým myšlením a mezi uměle vytvořenou a předstíranou logickou kostrou slovně, zejména pak písemně zachyceného myšlenkového postupu, který se tak vystavuje možným kritikám a eventuálním revizím. Vzniklá diskrepance není brána vážně s odůvodněním, že pro posouzení platnosti či neplatnosti myšlenkového postupu není rozhodující jeho faktický psychologický průběh, nýbrž jen jeho nosná logická struktura. A ta je mlčky redukována na poměrně jednoduché a v podstatě zcela fixované a statické vztahy mezi

pojmy. Jeví-li živé myšlení nepoměrně větší barvitost, rozmanitost, a dokonce jakési skoky, lze vždycky zbytečné vypustit a přeskočené dosadit, abychom dospěli k vyjádření správného logického postupu, v němž nesmí být nic přebytečné a kde nesmí nic chybět. Věc se ozřejmí na mnohokrát již opakovaném příkladu (uvedeném již ve zmíněné studii z r. 1965, vyšlé o čtyři roky později).

Muž odchází ráno do zaměstnání a z předsíně volá na manželku: Kolik je venku stupňů? Prakticky orientovaná žena odpovídá: Jen si ten svrchník vezmi! Zeptejme se nyní: jaká je vlastně „správná“ logická struktura tohoto kratičkého dialogu? Co je doopravdy předmětem rozhovoru, tj. otázky a odpovědi? Na první pohled mluví každý z manželů o něčem jiném: muž se táže na teploměr, žena mluví o svrchníku. Jak vůbec můžeme její slova chápat jako odpověď na manželovu otázku? Na základě čeho můžeme

### **1982b–007**

jejich slova pochopit jako dialog, jako hovor o téže věci? Přijměme na chvíli za své stanovisko praktické manželky a dešifrujme mužovu otázku jako neužitečnou okliku: muž se jakoby táže, kolik stupňů ukazuje teploměr, ve skutečnosti mu však jde o něco jiného, totiž o to, jak se má obléci. V jeho otázce nalézáme tudíž dvě různé intence. Předmětem jedné z nich je počet stupňů na teploměru, předmětem druhé je způsob oblečení. První intencionální předmět je zřejmý ze samotné formulace otázky, v níž se o stupních mluví; druhý intencionální předmět není na první pohled zřejmý, protože se o něm nemluví. Je třeba jej odhalit tím, že otázku po stupních na teploměru dešifrujeme jako otázku po vhodném oblečení. Na základě čeho je taková reinterpretace možná?

V daném případě bychom se mohli nechat svést tím, že bychom mužův způsob vyjadřování považovali za zbytečně komplikovaný (např. proto, že se snaží napodobovat odbornou mluvu, nebo proto, že si v domácnosti nechce zadat tím, že by se ženy ptal na radu); ovšem i v tomto případě bychom svou interpretaci museli opřít o znalost manželovy povahy atd., tedy o kontext. Kontext nám také umožňuje rozlišit situaci, kdy může v otázce jít opravdu o počet stupňů, od situace, kdy je v pozadí zájem o něco jiného. Tím se však dostáváme k věci elementárně důležité: jakým způsobem je v otázce a v odpovědi „míněn“ kontext, nezbytný k správnému

### **1982b–008**

pochopení jak otázky, tak případně i odpovědi? Námitka „logiků“, že manželova otázka měla „správně“ znít: Co si mám obléci?, tady už vůbec neobstojí, neboť nemůže být nikterak aplikována na kontext, od něhož smysl otázky (i odpovědi) – a tím i jejich pochopení, jejich interpretace – podstatně odvisí. Vždyť i změněná formulace otázky, která nechá zcela stranou „zbytečnou“ okliku přes počet stupňů na teploměru a zaměří se zjevně, tj. verbalizovaně, na způsob oblečení, zůstává neschopna učinit stejně zjevným předmětem svého tazání (či spíše své výpovědi, neboť každá otázka také něco tvrdí) řečový i reálný kontext, bez něhož žádný

slovní projev ani žádná myšlenka nemohou dosáhnout potřebné určitosti a (nejspíš relativní) jednoznačnosti.

Zdá se zkrátka, že každá výpověď, každý soud, každá myšlenka „obsahuje“ z podstaty věci mnohem víc, než lze zachytit v jejich „logické kostře“, ba než lze na takovou kostru vůbec zavěsit. Musíme proto předpokládat, že se každá výpověď atd. ke všemu tomu, co tu je „navíc“, také nějak vztahuje. Nic by nám nepomohlo, kdybychom v těchto širších kontextech chtěli uznat jen nějaké „okolnosti“ a „podmínky“ platnosti, neboť bychom byli jen nuceni akt integrace těchto „okolností“ či „podmínek“ s příslušnou výpovědí či myšlenkou atd. přesunout na bytost, která je toho schopna, tedy na myslícího člověka. Jakou jinou jeho aktivitu bychom však chtěli

### **1982b–009**

učinít za takovou integraci odpovědnou, ne-li právě jeho myšlení, tj. jeho myšlenky? Proto předpokládejme, že každá skutečná, živá myšlenka se sama aktivně vztahuje i ke svým vlastním předpokladům, „podmínkám“ a „okolnostem“, že je nějak zahrnuje, započítává do svého rozvrhu a do svého „programu“ a „projektu“. Není důvodu, proč tento druh aktivního vztahování, této zaměřenosti myšlenky by neměl být nazýván „intence“. Na rozdíl od intence, která byla pojmem jako nějakou čoučkou soustředěna a soustředěně zaměřena na svůj předmět a kterou proto můžeme pojmenovat jako intenci předmětnou, tu půjde o intenci podstatně odlišnou, představující spíše jakési zakotvení v „něčem“, osvojení „něčeho“, navázání na „něco“, aniž by přitom toto „něco“ bylo pojmově specifikováno a tak uchopeno, pochopeno, pojato. O této druhé formě intence můžeme hovořit jako o nepředmětné.

Jestliže jsme tedy vyšli z toho, že pro lidské myšlení je příznačná jeho intencionalita, můžeme nyní dodat, že jde o dvojí intencionalitu, předmětnou a nepředmětnou. Připusťme, že manžel z našeho příkladu měl opravdu na mysli problém, co si má vlastně obléknout; pak je zřejmé, že jeho otázka se předmětně vztahovala k počtu stupňů na teploměru, zatímco se nepředmětně vztahovala k tíživé nutnosti rozhodnout, co si na sebe vzít, se všemi dalekosáhlými důsledky takové volby, totiž že mu může být příliš

### **1982b–010**

chladno, nebo naopak příliš horko, že se vystaví jízlivým poznámkám svých kolegů v práci a později vtíravé kritice své ženy doma, atd. atd. Zkušená manželka „odhalila“, oč manželovi „vlastně“ šlo, tj. odhalila za nepravou, předstíranou a pravdu zakrývající předmětnou intencí intenci pravou, „skutečnou“. Není vyloučeno, že se přitom dokonce domnívá, že svému manželovi rozumí lépe, než rozumí on sám sobě: neztrácí se v abstrakcích jako on, ale zůstává na zemi, orientována na konkrétní situaci, a drží se věci. Umožnila jí to kupodivu pozornost, již věnovala nepředmětným, tj. nevysloveným intencím manželovy otázky. Slyšela manželovu otázku, pochopila její na první poslech zřejmý význam, ale v daném situačním kontextu pochopila její hlubší, pravý smysl, který nebyl zpředmětněn v jejím vyslovení a zaznění, ale který přesto – alespoň pro ni – jasně promlouval, oslovoval ji a dožadoval se její odpovědi, je-

jího pokynu a rady. Náš příklad je snad až příliš triviálním dokladem Gadamerovy věty, že promlouvání si vždycky podržuje možnost, aby byla jeho objektivující tendence [zrušena a] překonána. (Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften III*, str. 220, text z r. 1968.) („Im Sprechen bleibt immer die Möglichkeit, seine objektivierende Tendenz aufzuheben...“)

Námitka, která je nejvíc nasnadě, totiž že nepředmětné intence nelze mít nikdy dost dobře pod kontrolou a že je stejně můžeme a musíme

### 1982b–011

k podrobnějšímu přezkoumání transponovat do roviny předmětných intencí, představuje ve své předsudečnosti jednu z forem toho, čemu Heidegger říká „Seinsvergessenheit“, tj. zapomenutí (zapomenutost) na bytí. Jinak řečeno: fakt, že třeba v našem příkladu je zásadně možné, aby se manžel rovnou zeptal své ženy, jak se má na cestu obléci, je nepřipustně a nedůvodně generalizován v poučku, že takové přímé uchopení předmětu otázky nebo výpovědi je vždycky k dispozici. Právě to však ukazuje na scestí, do něhož zabloudilo na bezmála tři tisíce let tzv. západní myšlení (tj. myšlení vycházející z tradic starého Řecka a prostřednictvím starého Říma a západní církve v průběhu středověku popularizované v celém evropském a Evropou poznamenaném světě). Nikde není totiž zaručeno (a naopak lze poměrně snadno prokázat opak), že vše, k čemu se ve svých myšlenkách bytostně vztahujeme a bez čeho bychom nemohli smysluplně myslit a promlouvat, je předmětně uchopitelné, tj. je pojatelné jako předmět, jako intencionální předmět. Avšak ani tam, kde je myšlenkové uchopení, resp. mínění něčeho jako intencionálního předmětu přípustné a legitimní, není tím ještě zdaleka zdůvodněno ani oprávněno pojetí, které by zaměnilo intencionální předmět za předmět ve smyslu ontologickém.

V čem spočívá rozdíl mezi předmětem intencionálním a předmětem ve smyslu ontologickém, tj. předmětem ontickým? Myšlenkové intence mo-

### 1982b–012

hou být účinně soustředěny a koncentrovaně zaměřeny na určitou vymezenou část nebo stránku skutečnosti (tedy něčeho, co není ani stránkou, ani součástí příslušného myšlení, tedy ani stránkou, ani součástí jeho intencí) takovým způsobem, že tato zaměřenost je víceméně jednoznačná sama sebou a bez asistence nějakého dalšího prostředníka. Prostředkem a snad přímo nástrojem takové soustředěné zaměřenosti je pro naše myšlení pojem. Pojem však nelze chápat jako nějaký stavební kámen myšlenky, nýbrž jako výsledek, ano produkt soudu. Pojem vzniká nasouzením, soud nevzniká spojováním pojmů; soudy předcházejí pojmům. Bez pojmů jsou ovšem soudy nepřesné, vágní, bez náležité struktury; mohou být upřesněny výrazným a detailním vypracováním [jejich své] vnitřní struktury. Jedna z cest k tomu vedoucích je ta, kterou se vyznačuje západní myšlení od prvních počátků ve starém Řecku, totiž cesta pojmového myšlení.

Pojem nemůže být nasouzen jediným soudem, nýbrž představuje jakýsi průsečík celé řady soudů, mířících někdy týměž směrem, jindy rozdílnými směry. To znamená, že pojem nesmí-

me zaměřovat s intencionálním předmětem soudu (tím se výjimečně může stát v těch případech, kdy je zkoumána povaha samotného pojmu). Snad nejzřejmější to je tam, kde intencionálním předmětem našeho myšlení (našich soudů) jsou tzv. „ideální“ skutečnosti, např. geometrické obrazce. Mějme na mysli rovnostranný

### **1982b–013**

trojúhelník (eukleidovský); tento ideální (tj. s jakýmkoliv na papíře, v písku na zemi apod. narýsovaným obrazcem neztotožnitelný) obrazec můžeme přesně minit jen za pomoci pojmu, který se ovšem od míněného obrazce zásadně odlišuje. Pojem rovnostranného trojúhelníku nemá žádné strany ani úhly, kdežto trojúhelník ano. K témuž rovnostrannému trojúhelníku se mohou intencionálně vztahovat (užijme této poněkud nepřesné formulace) různé pojmy; naopak zase jeden a týž pojem se může vztahovat k různým, dokonce k nesčítným různým trojúhelníkům. Tak např. rovnostranný trojúhelník jakožto ideální obrazec můžeme minit pojmem rovnostranného trojúhelníku, ale také pojmem rovnoramenného trojúhelníku, pojmem obecného trojúhelníku, pojmem rovinného obrazce atd. podle toho, které vlastnosti „skutečného“ (tj. ideálně skutečného) rovnostranného trojúhelníku nás v daném kontextu zajímají a které naopak můžeme pro tu chvíli pominout. Kontext nám může také umožnit volit i pojmy obsahem širší a rozsahem užší než pojem rovnostranného trojúhelníku. Máme-li dány dva rovnostranné trojúhelníky, z nichž jeden má dvojnásobnou plochu než druhý, jsme nuceni v postupu zkoumání vztahů jejich dalších vlastností pojmově rozlišovat mezi tím, který je větší a který menší. Tím se zároveň ukazuje nejvýznamnější snad rozdíl mezi pojmem a příslušným intencionálním předmětem (nepřesně pojmu, přesněji naší myšlenkové intence), spočívající

### **1982b–014**

v tom, že obsahem pojmu je jen to, co bylo skutečně nasouzeno, kdežto vlastnosti intencionálního předmětu je možno ještě dlouho zkoumat a stále objevovat nové (nikoliv tedy je přidávat v nových aktech nasouzení). Tak můžeme zcela přesně a jednoznačně minit trojúhelník jako obrazec v rovině a nemusíme mít ani tušení o vztahu mezi jeho úhly, mezi úhly a stranami apod., a už vůbec ne o vlastnostech trojúhelníků z hlediska analytické geometrie atd. atd. V souvislosti s naším tématem je však důležité jedno: přejdeme-li od myšlenkových konstrukcí, jakými jsou geometrické obrazce, k tzv. realitě (slovo je nevhodné, protože svou etymologií sugeruje souvislost s *res*, tj. věc; vhodnějším termínem je skutečnost, protože etymologicky souvisí se slovem skutek, ale na závalu je, že za určitý druh skutečnosti musíme považovat i geometrické obrazce; proti ideální skutečnosti pak můžeme postavit skutečnost reálnou, ale pak jsme opět u reality, ukazující na *res*), dochází k pronikavé změně v povaze míněných, resp. minitelných předmětů: zatímco intencionální předmět je mimočasový či nadčasový, „reálný předmět“ se děje, udává, přihází, probíhá. V důsledku toho myšlení, které se orientuje převážně na pojmy a pojmové souvislosti, se dostává do vážných potíží, když se

pokouší příslušný intencionální předmět ztotožnit s „podstatou“ předmětu reálného (nadále si odpustíme uvozovky).

### 1982b–015

Stará řecká filosofie se proto přednostně pokoušela myšlenkově uchopit to, co trvá uprostřed nebo v pozadí změn. Nejstarší myslitelé byli přesvědčeni, že to, co se proměňuje, nelze vůbec poznat; poznat pravdu znamenalo odhalit to, co se nehýbe (proto např. Aristotelés uvádí, že nejbližší pravdě je nebe stálic, protože krom otáčení kolem Země zůstává neproměnné). Platóna dovedlo nadšení pro pojmy a pojmové myšlení až k hypostazi neměnného světa věčných (= mimočasových, nadčasových) idejí. Ve vědě je dodnes ideálem odhalit zákonitosti (tj. to, co zůstává beze změny uprostřed proměn) a sevřít je do formule, která je pozdvižena nad sám průběh dění a platí mimo čas a prostor.

To, co Platón provedl vědomě a programově, to nevědomky a často navzdory svému lepšímu přesvědčení děláme i my pod tlakem tradice předmětného myšlení: chtějíce se dobrat povahy samotné skutečnosti a chtějíce uchopit tuto skutečnost v jejím jádru, přenášíme nelegitimně neměnnou povahu intencionálních předmětů na předměty reálné, resp. vnášíme tuto neměnnost do reality, která je svou bytostnou povahou pohybem a děním, jako její „podstatu“ či „substanci“ (termín je velmi výstižný, neboť substance je to, co *sub-stat*, podstata je to, co stojí pod, rozuměj pod proměnlivým povrchem). Dosavadní evropskou myšlenkovou tradici bychom proto mohli právem charakterizovat jako myšlení substanční. Mám nicmé-

### 1982b–016

ně za to, že předmětnost tohoto myšlení je jeho vlastností základní, zatímco jeho substančnost vlastností odvozenou, neboť neměnnost intencionálních předmětů inspiruje „hledání“ neměnné podstaty jevů, o jejichž myšlenkové uchopení a zvládnutí se pokoušíme.

Aby nedocházelo k nedorozuměním, je nutno připojit určitá bližší vymezení a snad také určité výhrady k termínu „předmětné myšlení“. Především je nutno zdůraznit, že každé myšlení se vztahuje k nějakým „předmětům“ (tím jsme ostatně začínali), tj. má nějaké předmětné konotace, je vybaveno nějakými předmětnými intencemi. To však ještě nestačí, abychom je mohli označit za myšlení předmětné. Skutečné předmětné myšlení se plně a výhradně soustřeďuje na tyto předmětné intence a konotace a vytěsňuje ze svého povědomí jakýkoli zájem a vůbec záměrný či vědomý vztah ke svým intencím a konotacím nepředmětným. To samozřejmě zase vůbec neznamená, že mu takové nepředmětné intence a konotace vůbec chybějí; jde o to, že jich vědomě nedbá a že na ně zapomíná, že je nepovažuje za důležité a že je proto nechává ve stínu, v temných koutech, o něž se „nikdo nestará“. Abychom nějaké myšlení vůbec mohli podobným způsobem charakterizovat, musíme myšlení brát v jeho vyspělejší podobě, která nám je důvěrně známá, totiž jako myšlení intenzivně proreflektované. Aniž bychom tu zacházeli do podrobností, které v dané souvis-

### 1982b–017

losti nejsou nezbytné, chceme poukázat jen na tu na první pohled banální skutečnost, že něco vědět pro nás samozřejmě znamená zároveň vědět, že to víme. Když kupříkladu vím, že Písek je v jižních Čechách, ale nevím, že to vím, tak to vlastně nevím, protože mě ani nenapadne na otázku, zda vím, kde je Písek a jak je možno se do Písku dostat autem, odpovídat nějakým pokynem na cestu. Řeknu prostě, že to nevím, protože opravdu nevím, že to vím. Mnohem přesvědčivěji to bude znít, když půjde o člověka. Zeptá-li se mě někdo, znám-li pana Josefa Vodrážku, mohu popravdě odpovědět, že neznám, neboť to jméno jsem ještě nikdy neslyšel. Potom dojde k tomu, že se zdravím s nějakým mužem, kterého znám od vidění (nebo z divadla, ze schůzí, ze zaměstnání); a ukáže se, že to je právě pan Vodrážka. Znal jsem tedy pana Vodrážku, ale nevěděl jsem, že ho znám (protože jsem ho v tomto případě neznal jménem). Mohl jsem také zapomenout, jak se jmenuje; mohl jsem zapomenout, že ho znám, i když jsem podle jména dobře věděl, o koho jde. A tak dále. To všechno je možné proto, že se naše myšlení (a vůbec vědomí) uskutečňuje ne na jediné, ale na celé řadě rovin, z nichž nejdůležitější jsou první tři. Vidím před sebou párek čápů, ale jsem myšlenkami jinde, takže vlastně nevidím nic. Pak si uvědomím, co to vlastně přede mnou chodí a klope zobáky: už vím, že vidím. Abych věděl, že vidím ptáky či přímo čápy,

### 1982b–018

musím si uvědomit nejenom to, že něco vidím, ale např. i to, že vím, jak vypadají ptáci a zvláště čápi, a že to, co je přede mnou a co vidím, jsou právě oni. (Mohl bych se také zmýlit a považovat třeba volavku za čápa.) Mohu mít také pochybnosti, které mne povedou k tomu, abych se zeptal odborníka nebo abych alespoň nahlédl do odborné literatury. O čem v takovém případě pochybuji? Nikoliv o tom, že přede mnou něco je, ani o tom, že něco vidím, možná ani o tom, že to, co vidím, jsou ptáci; pochybuji jen o tom, zda to jsou opravdu čápi. Tato pochybnost představuje vědomí či myšlení, které se v kritické reflexi zaměřuje na (možné nebo skutečné) tvrzení, že jde o čápy. První rovina reflektujícího myšlení je zaměřena na to, že (něco) vidím; druhá rovina na to, co vidím (tj. že to jsou čápi); třetí rovina na to, že jsem s určením ptáků byl příliš brzo hotov a že tu je vážné podezření, že by mohlo jít spíše o volavky. (Do této třetí roviny pak postupně spadá každá další úvaha a pochybnost, i když relativně ovšem jde vždy o reflexi vyšší roviny.)

Omyl či chyba v myšlení může vzniknout na různých rovinách reflexe: žák při zkoušce (či spíše před zkouškou) si může být úplně jist, že téma ovládá, a pak se ukáže, že se mýlil, proto cosi podstatného prostě

### 1982b–019

nevěděl. Naopak v okamžiku jakési sebekritické závratí může být přesvědčen, že neví vůbec nic, a může to dokonce zkoušejícímu povědět a třeba žádat o odložení zkoušky; dobrý učitel však dovede rozlišit mezi tím, co zkoušený ví, a mezi tím, co si myslí, že ví, a vhodnými otázkami, navozením klidné a přátelské atmosféry může žáka vyvést z okamžité deprese a nakon- nec třeba zjistit, že jde o vynikajícího studenta, dokonale připraveného, ale trémistu. Tech-



nicky orientovaní odborníci mají tendenci podceňovat, a dokonce vůbec neuznávat tzv. základní otázky: řadu věcí vědí, právem si o sobě myslí, že jsou dobrými odborníky, zcela neprávem se však domnívají, že typ odbornosti (totiž technická odbornost), kterou znají a s kterou jsou důvěrně blízcí, stačí na všechny oblasti lidského individuálního a společenského života, že prostě všechny životní problémy lze řešit jako technický problém. Tady je omyl zakotven dost vysoko (a je proto tím nebezpečnější).

Feuerbachova kritika křesťanství (a vůbec náboženství) byla mnohem důmyslnější než primitivní popření existence božské bytosti. Feuerbach neusiloval o vyvrácení a zrušení teologie, ale o vyzrazení jejího tajemství, o její očištění od základního omylu, který spočívá podle něho v tom, že jejím skutečným „předmětem“ je člověk (přesně: lidský rod), ale teologie (ev. náboženství) se k němu vztahuje jakožto

### 1982b–020

k „Bohu“, tj. jako k něčemu (někomu) jinému. A proto Feuerbach teologii neruší, ale odhaluje a dešifruje jako antropologii. Marx a jeho lepší žáci analogicky odhalovali určité názory a pojetí jako ideologie a ukazovali na skutečné zájmy, které jimi jsou zakrývány. Psychoanalýza odhalovala a odhaluje za určitými typy deviovaného chování podvědomé a nevědomé zážitky, které jsou z vědomí vytěšňovány; terapii vidí v tom, že napomůže k tomu, aby si pacient tyto zážitky vybavil, aby je „objektivoval“ ve svém vědomí (aby je vyslovil) a tak se zbavil jejich moci. Tradice „předmětného myšlení“ je sice také jakousi deviací, ale její povaha není alespoň *prima vista* tak dramatická (důsledky, k nimž vzdáleně vede, jsou však tím dramatictější, a to v rozměrech celé civilizace, ba celého eónu).

Jako „předmětné myšlení“ označujeme tedy takový myšlenkový přístup, který přenáší některé stránky povahy intencionálních objektů na samotnou „reálnou“ skutečnost, což znamená ve svých důsledcích, že za skutečné považuje jen to, co je „objektivně dáno“, a že vše, co musí uznat za skutečné, *eo ipso* považuje za objektivně, předmětně dané, resp. aktivně (a ve skutečnosti „násilně“) to objektivuje. Jinak bychom se také mohli vyjádřit, že předmětné myšlení má tendenci za svými intencionálními předměty hypostazovat předměty ontické (tj. předměty v ontologickém smyslu).

### 1982b–021

Předmětné myšlení zkrátka považuje jsočina za předměty, a jenom předměty je ochotno uznat za jsočina. Pro předmětné myšlení je každé skutečné jsočno celé před námi: k podstatě předmětné skutečnosti přece náleží, že je postavena před námi, že ji máme před sebou, že je nám tedy dána, je už tu, v našem dosahu, k naší dispozici (byť jen myšlenkově). Možná, že nemáme dost subjektivních schopností k tomu, abychom se jí chopili (myšlenkově), abychom ji nahlédli, abychom ji viděli; možná, že nám v cestě stojí leckterá překážka, která brání našemu přístupu, našemu nahlédnutí, naší *theória* (což jest pro staré Řeky zírání, vidění, nahlížení). V povaze „věci samé“ však je, že se nám dává ve svém celku, že je nám tedy dána, že to je danost. Vizuální konotace tohoto pochopení noetického problému jen podtrhují povahu

myšlenkového přístupu ke skutečnosti vůbec a povahu samotného myšlenkového rozvrhu, v němž se skutečnost má ukázat jako to, „čím vskutku jest“.

Aby se nám ozřejmila zvláštnost a nesamozřejmost tohoto způsobu myšlení, můžeme si připomenout myšlenkový přístup podstatně odlišný, jak je nám známý a jak ho máme doložen literárně např. v textech Starého Zákona. Zatímco řecký model poznání ztotožňuje pravdu s nezakrytostí (*alétheia*), takže pravda se dává tomu, kdo prostě otevře takřikajíc oči (ovšem za předpokladu, že mezi zírajícím a nezakrytým není právě zakry-

### 1982b–022

vající překážka), což předpokládá, že pravda je tu, celá, hotová, daná, připravená se okamžitě ukázat tomu, kdo se vskutku podívá (duševním zrakem, ne pouhým okem), je tomu v izraelské prorocké tradici (ostatně nejenom v ní) docela jinak. Pravda je bytostně spjata se slovem, s řečí; a řeč nikdy není najednou celá tu, nýbrž začíná, pokračuje a končí. Nelze ji proto vidět vcelku, ale je třeba ji vyslechnout. A vyslechnout ji může jen ten, kdo chce a dovede naslouchat. Naslouchat promluvě lze jen tak, že si nechám postupně dojít, co se v ní říká, a posléze si to ve svém pochopení dám dohromady (ostatně i řecké *legein* a latinské *legere* v sobě integruje sbírání, shrnování i čtení). To znamená, že v této tradici je pravda bytostně spjata i s časem; ne snad jenom tak, že se sama děje v čase, nýbrž že čas je soustředěn kolem dění pravdy, že dění jsoucna je založeno, zarámováno a strukturováno děním pravdy.

Tím jsme ovšem předčasně, a proto i nezrale skočili kupředu doprostřed problematiky, která na tomto místě není dostatečně připravena a nemůže být myšlenkově přiměřeně uchopena a řešena. Protože kritika tzv. předmětného myšlení může být provedena jen jako kritika předmětného světa (resp. světa ryzích předmětů, ryze předmětné skutečnosti), viděného „brýlemi“ předmětného myšlení, musíme v tomto směru naznačit alespoň jednu z možných alternativ, představujících odlišné pochopení samotných jsoucna.

### 1982b–023

Zatímco počátky filosofie ve starém Řecku jsou poznamenány úsilím dobrat se toho, co trvá uprostřed změn, je nutno se otevřít jinému pohledu, vedoucímu k otázce, jak je na základě ustavičných proměn možné trvání. V základech univerza je nutno se rozhlédnout nikoliv po posledních neměnných elementech, nýbrž po posledních, nejzákladnějších událostech, událostech prvního řádu, tj. primordiálních (*primus* = první, *ordo* = řád). Jako události je nutno pochopit také tzv. vztahy mezi událostmi (reakce jedné události na jinou nebo na jiné). Na jakou cestu jsme tím však vlastně vykročili?

Je-li dění (a tím i časovost) v samotných základech veškeré skutečnosti, znamená to, že žádné jsoucno (tj. skutečné jsoucno, nikoliv myšlenková konstrukce) není jako takové nikdy a nikomu (ničemu) dáno celé a najednou, nýbrž že se děje, tj. že se postupně a vždy jen zčásti ukazuje, vyjevuje, že k němu (s výjimkou extrémních případů počátku a konce) vždycky náleží něco z toho, k čemu ještě nedošlo a co nenastalo, a naopak něco z toho, co už nastalo a pominulo. „Celé“ jsoucno nikdy není v tom smyslu, jak o jsoucím přemýšlela předsokra-

tovská filosofie (zejména ovšem pod sugestivním tlakem myšlenky jsoucího ve smyslu Parmenidově); jinak řečeno, neexistuje žádné jsoucno, které by bylo ryze prezentní. Tím se stává sama myšlenka ryzí přítomnosti zbytečnou, protože nepoužitelnou (nebo užitelnou jen k popření). Musíme myšlenkově vypra-

#### **1982b–024**

covat (konstituovat) jiný pojem přítomnosti. Vhodné je opřít se o etymologii českého termínu, která nám napovídá, že přítomné je to, co je „při tom“. Chápeme-li primordiální událost jako nejmenší možný „díl“ či „úsek“ dění, pod nějž již nelze jít k ničemu méně časově i prostorově rozlehlému, pak i když tato událost není časoprostorovým bodem, je celá, a to znamená ve všech svých „složkách“ (z nichž se ovšem „neskládá“ a není v ně proto ani „rozložitelná“) „při tom“, když se děje. To pak nutně platí i o vyšších, komplexnějších událostech: událost je celkem, jen pokud všechny její „složky“ jsou při tom, když probíhá. Průběh události tedy nelze myšlenkově uchopit tak, že se děje pouze v jakémsi svém přítomnostním průřezu; nechť událost probíhá ve svém počátečním, prostředním nebo končícím stadiu, dějí se spolu s ní jako s celkem vždycky i všechna její stadia ostatní. Neplatí tedy, že ta část události, která už proběhla a pominula, je čímsi jednou provždy nastalým a dále neproměnným, nýbrž i tato „nastalost“ a „minulost“ se ještě dále proměňuje. A podobně na jejím počátku, když se událost teprve začíná dít, začíná se současně dít i její další průběh a také její konec: od samého svého počátku začíná událost i končit, a až do svého posledního konce stále ještě v něčem začíná, tj. její začínání končí až ve chvíli, kdy končí celá událost.

#### **1982b–025**

Vezmeme-li vážně, že událost se děje celá, musíme uzavřít, že dění není vyhrazeno prezentní puntualitě, nýbrž že existuje i mimo ni. To platí předně o tom, k čemu teprve dochází, co teprve nastává, co se připravuje k uskutečnění, tedy to, co ještě náleží budoucnosti. K tomu zajisté není a nemůže existovat žádný přístup zvnějšku, neboť to ještě nemá žádný svůj „vnějšek“. Co nemá vnějšek, je zatím ještě ne-vnější, tedy vnitřní. Nebudu na tomto místě rozvádět důvody pro užití tohoto zajisté poněkud překvapivého termínu; vysvitnou jinde samy. Událostné dění je založeno vnitřně a postupně se zvnějšňuje. Teprve ve svém zvnějšnění je k dispozici přístupu zvnějšku a může se tedy stát „před-mětem“ pro tento přístup (resp. pro jinou událost, pro nějakou akci apod.). Zásadně platí, že nějaká událost může reagovat na jinou událost jenom v jejím zvnějšnění, tj. jen pokud jde o její vnější, předmětnou stránku. Už tím je dáno dvojí omezení rozsahu a kvality takového reagování: jednak každé reakci uniká vnitřní (nepředmětná) stránka dění, na něž je reakcí, jedna sama úroveň reaktibility, kterou disponuje, připouští často jen nejhrubší registraci dějů v okolí a také jen velmi omezený rejstřík odpovědí na podněty, které překročí práh vnímavosti reagující události. (Na tomto místě opět zanedbáme další omezení, vyplývající kupříkladu ze vztahů mezi prostorovými vzdálenostmi událostí a omezenou

## 1982b–026

rychlostí šíření reakcí, apod.)

Na druhé straně neznamená ani minulost sféry, v níž všechno dění pominulo. Událost, která proběhla, se stala čímsi zvnějšněným; nic jiného neznamená slovo, že „pominula“. Vnějšek je však čímsi nesamostatným, je možný jen tam, kde je zachován nějaký jeho vztah k vnitřnímu. Je-li všechno vnitřní v událostném dění zvnějšněno, přestává být skutečností i sám vnějšek – ovšem pokud jiný „vnitřek“, tj. jiná událost na onu původní, která už proběhla a celá se zvnějšnila, nějak nenaváže, tj. pokud na ni nezareaguje. Pak přetrvává vnějšek první události v některých svých rysech prostřednictvím jiných, dalších událostí. Ale nepřetrvává tímto způsobem neměnně, nýbrž jeho přetrvávání je opět novým děním, i když poněkud odlišného charakteru od pouhého zvnějšňování vnitřního.

To, čemu moderní věda říká „svět“, je jenom menší „část“ toho, co bychom mohli nazvat „skutečným světem“, ba je to jen menší část toho, jak se „skutečný svět“ jeví (tj. je to menší část samotného fenoménu světa, tedy světa jakožto fenoménu). Především se stává součástí „světa“ jenom to, nač něco jiného reaguje, a jenom do té míry, v jaké na to něco jiného reaguje. Na co nedojde k vůbec žádné reakci, to jako by vůbec

## 1982b–027

nikdy neexistovalo; to se ztrácí ze „světa“, ba vlastně do „světa“ nikdy nevkročí, jde-li o událost primordiální. (Jestliže jde o událost, která byla schopna na něco reagovat, ale na ni už potom nic nereagovalo, můžeme mluvit o konci události v silném smyslu.) Vůbec je třeba si uvědomit, že svět (v tom smyslu, jak o něm hovoří moderní věda) je postaven nikoliv na „skutečnosti“ událostí, nýbrž na tom, jak na sebe vzájemně reagují. Svět není souborem, souhrnem, univerzem událostí, nýbrž složitou kontexturou jejich vzájemných reakcí a toho, co jsou tyto reakce schopny zprostředkovat (svým navazováním a novým předáváním). Tyto reakce jsou však akcemi, které se dějí (neboť jsou událostmi) zvnějšňováním vnitřního, takže ani samy akce a tudíž ani reakce nevcházejí celé do kontextury světa v onom smyslu, jak mu rozumí moderní věda. A protože ideálem moderní vědy je soustředit a omezit vědecké myšlení na myšlení předmětné, znamená to, že tomuto předmětnému myšlení (a tím moderní vědě) nutně uniká většina skutečnosti, pro kterou nemá prostě potřebné sensorium ani zájem, a svět mu je redukován jen na tu nejzvnějšněnější vnějškost všeho skutečného dění.

Jednou z významných forem, v nichž se projevuje rozpornost a deviovanost předmětného myšlení, je nedomyšlený způsob diferencování mezi subjektem a objektem (jemuž někteří filosofové dali jméno „rozpolcení“

## 1982b–028

skutečnosti na subjekt a objekt, tzv. „Subjekt-Objekt-Spaltung“). Věda nové doby omezila svůj zájem a plně ho soustředila na předmětnou skutečnost a předměty. Ale jsou skutečnosti, které nemají charakter předmětů, tj. něčeho, co je před námi: na prvním místě jsme to my sami. Když se zabývám věcmi, zkoumám v laboratoři nebo kdekoli jinde předmětnou sku-

tečnost, jsem tu vždycky také já, který se něčím zabývám a který něco zkoumám. Já přece nemohu být svým předmětem, protože nemohu stát sám před sebou, ani nemohu sám sebe vrhat před sebe. (Předmětné myšlení nemá k dispozici žádný myšlenkový prostředek, jak možnost něčeho podobného uznat a nahlédnout.) V důsledku toho problém subjektu je ze zájmu a povědomí vědců vytěšňován; to má ovšem závažné důsledky další, které překračují téma subjektu a vztahují se vposledu k veškerenstvu, k celé skutečnosti, ke světu vůbec.

Když zkoumám povahu věcí (a povahu světa vůbec), nejsem to jenom já sám, koho nemohu učinit svým předmětem v tom smyslu, že bych sám sebe postavil před sebe. Být znamená vždycky být ve světě: ale právě svět je něčím, co nestojí přede mnou, nýbrž co je okolo mne, do čeho já jsem postaven, v čem jsem situován. To platí o všech rovinách situovanosti, ne tedy jen o situovanosti v celku světa, ale i o situovanosti v osvětí (biologicky), v dějinách, v jednotlivých dějinných udá-

### **1982b–029**

lostech, ale také v životních situacích osobních, rodinných, společenských, a dokonce to platí i o nejbanálnějších situacích, kdy jsem postaven před řešení nějakého technického problému atd. Předmětem však nemohu legitimně učinit ani druhého člověka, který v jistém smyslu jako by mohl stát přede mnou. Jde totiž o to, že k druhému člověku se mohu lidsky vztahovat, jen když dobře vím, že jen zdánlivě stojí přede mnou, zatímco ve skutečnosti mne oslovuje, čeká na mne a očekává ode mne něco, říká mi něco a čeká ode mne odpověď, očekává mou solidaritu a pomoc v nesnázích atd. – a to všechno není „přede mnou“, nýbrž to se mi otevírá teprve skrze mou otevřenost, skrze mou osobní angažovanost, skrze můj zájem o druhého, mou sympatii k druhému, mou lásku k němu. Do velké míry něco analogického platí i o našich vztazích ke zvířatům a rostlinám, především k těm, o něž jsme opravdu již převzali odpovědnost, tj. na jejichž očekávání a upřenost na nás i odevzdanost vůči nám jsme již začali odpovídat. Ale s takovým očekáváním a s takovou upřeností se na nás obrací ve skutečnosti každá živá bytost, i když si to ještě neuvědomujeme. Máme si to však uvědomovat, jsme povoláni k tomu, abychom si to uvědomili. Celý svět živých bytostí je naším světem, v něm žijeme, uprostřed něho a na jeho základech stojíme a jednáme. A celý tento svět živého (živých) je také někde a nějak situován. A my se musíme ve své odpo-

### **1982b–030**

vědnosti nejprve za vybrané a potom za všechny živé bytosti a za život vůbec odpovědně vztahovat i ke světu neživých skutečností, ke světu přírody (pozemské), ke světu planet a hvězd, k vesmíru. Ani ten nestojí ani není vržen před námi a před nás, ale je kolem nás, my jsme v něm, žijeme jím a z něho.

Z uvedených a z řady dalších důvodů se stává nezbytností nově konstituovat pojem subjektu na jedné straně a jsoucna na straně druhé. Subjektem je každé jsoucno, které je vnitřně integrováno v celek. V tomto smyslu je pak subjektem nejenom každá lidská bytost, ale vůbec každá živá bytost; subjektem je však každé před-živé a ne-živé jsoucno, splňující podmínku

vnitřně založené integrity, např. velké i malé molekuly, atomy, elementární částice, energetická kvanta. Přejdeme-li k modelu tzv. primordiální události, pak i ona představuje modelově nejjednodušší potenciální subjekt. Za subjekt v plném významu ji nemůžeme považovat, protože subjektem se jakákoli událost stává teprve ve vztahu k něčemu, co (tímto) subjektem není, tj. co je tomuto subjektu vnější, aniž by to vnitřně bylo do rámce (celku) tohoto subjektu vintegrováno. Musíme tu ovšem dát pozor, abychom se nenechali svést návykem předmětného myšlení: nestačí, aby vedle jedné události a mimo ni tu byly ještě nějaké události jiné, „vnější“; je totiž nezbytné, aby ona událost, o kterou

### 1982b–031

jde, na tyto vnější události také nějak (byť sebeprimitivněji) reagovala. Teprve v takové reakci a skrze ni se stává reagující událost subjektem a ty události, na které reaguje, čímsi „vnějším“, „předmětným“. Toto „předmětné“ a „vnější“, na něž subjekt reaguje, může být přitom také nějak vnitřně integrováno, tj. může to být jiný subjekt, který sám také reaguje. Ale – a to je významné právě pro lidskou úroveň reagování (i když nejen pro ni) – může to být také hromada, agregace nižších prvků (třeba také dalších agregátů, anebo již subjektů – vposledu vždycky subjektů, neboť primordiální subjekty jsou posledními skutečnými stavebními kameny univerza). Reakce na agregáty se podstatně liší od reakcí na subjekty; rozdíl je založen nikoliv pouze na povaze „předmětu“ reagování, ale také v povaze a rozvrhu reagování samotného. Již u zvířat můžeme pozorovat schopnost reagovat na jiné zvíře jako na subjekt, tj. přizpůsobit své vlastní reakce struktuře osvětí jiného zvířete, a dokonce jeho zvláštním typům chování. A přece se totéž zvíře chová vůči některým jiným zvířatům, na nichž nemá žádný zájem, jako k „předmětům“, jako k „věcem“. Mohli bychom říci, že tady někde je prehistorie předmětného myšlení, které je orientováno výhradně na vnějšek, na předmětnou skutečnost, na agregáty a mechanické „kusy“, a setká-li se se subjekty, chová se k nim a myslí na ně zase jenom jako na věci, kusy, agre-

### 1982b–032

gáty. O subjektech bychom mohli říci, že to jsou pravá, protože vnitřně integrovaná jsoucna; naproti tomu agregáty představují pouze nepravá jsoucna, která jsou jako jsoucna (tj. jako celky, jako k sobě příslušící složky) pouze percipována, bez základu ve „věci samé“ (byť praktické ospravedlnění takového přístupu bylo sebezvědomivější). Tak kupříkladu hrneček nebo sklenice, stůl nebo židle, kámen nebo cihla, dům, ulice, město atd. jsou nepravá jsoucna; lidé, zvířata, rostliny jsou pravá jsoucna. Existují také přechodné útvary, jako je třeba biotop nebo biosféra, které nejsou ani pouhými agregacemi a aglomeráty, ale na druhé straně ani skutečnými subjekty. Zvláštní postavení mají po té stránce společenské struktury, společnost vůbec a zejména dějiny.

Předmětné myšlení se konstituuje jako myšlenkový přístup k nepravým jsoucnům, přičemž každý přístup k pravým jsoucnům je předem degradován již ve svém rozvrhu (a tím ovšem i ve svých možnostech) na přístup ke jsoucnům nepravým, tj. předmětným. Účinnou kritiku

předmětného myšlení je možno založit pouze na odhalení deviovanosti chápání pravých jsoucen jakožto pouhých předmětů (v ontologickém smyslu), tj. jako ryze předmětných skutečností. Tzv. ryzí předmětnost je pouhou hypostazí, ve skutečnosti není možná, prostě nic takového neexistuje. Veškeré události a

### **1982b–033**

veškeré subjekty (což jsou také události) mají svou předmětnou i nepředmětnou stránku a nemohou být legitimně redukovány na pouhou předmětnost. Z praktických důvodů je možno v případě některých agregací odhlížet od jejich nepředmětného charakteru, protože není integrován, ale rozdroben do nesčetných vnitřních stránek nižších subjektů či událostí, o jejichž agregát jde. Takové odhlížení je možné vždy jen do jisté míry, protože bez nižších událostí či subjektů, které jsou vnitřně integrovány a které jsou tudíž pravými jsoucnými, není žádná agregace vůbec možná; v nižších úrovních vnitřní, tj. nepředmětná stránka hraje vždycky rozhodující roli, i když je na vyšší rovině předána její převládající funkce (v důsledku desintegrovanosti) jen transformována na převahu setrvačného charakteru.

Zbývá ovšem ještě uvážit, zda ryzí nepředmětnost je právě tak neexistující (samostatně) jako ryzí předmětnost. Je-li předmětnost závislá na zpředmětnění nepředmětného, resp. na zvnějšnění vnitřního, musí mezi vnitřním a vnějším (jakož i mezi nepředmětným a předmětným) zůstat zachována základní asymetrie: vnitřní je nutně dříve než jeho zvnějšnění; a jestliže je ve své kvalitě a strukturovanosti podmíněno nějakým vnějškem (a to je všude tam, kde dochází k reagování), není tento vnějšek nikdy primární, nýbrž je zase jenom zvnějšněním nějakého jiného vnitřního. To však nemůže postačit k řešení naší otázky, zda totiž vnitřní, resp. nepředmět-

### **1982b–034**

ná skutečnost je možná jako samostatná. Abychom se k tomu mohli vyslovit způsobem nosným a myšlenkově platným, je k tomu zapotřebí vypracovat příslušný myšlenkový (a také pojmový) aparát. Tak například tu vzniká otázka, zda o takové ryzí nepředmětnosti lze vůbec vypovídat, že jest. (Je známo, jak se Emanuel Rádl zdráhal připustit, že Bůh jest, a prohlášoval o něm raději, že „platí“.) Ve filosofické tradici proskakovalo tu a tam i v minulosti, kdy silně převládalo předmětné myšlení, že o bytí nelze uvažovat jako o jsoucnu, že bytí není jsoucno; v tom smyslu nelze o bytí prohlásit, že jest. O ryzí nepředmětnosti však nemůžeme vypovědět ani to, že existuje, vezmeme-li slovo existovat skutečně vážně; jestliže ek-sistence znamená (jak připomínal Heidegger) vyčnívání, trčení ze sebe „ven“, tedy přesahování, překračování sebe, nechávání sebe tak říkajíc „za sebou“ a tím „bytí mimo sebe“ (v tom případě jde o latinský téměř doslovný překlad řeckého termínu *ek-stasis*), pak ryzí nepředmětnost by musela být subjektem, aby mohla vykročit ze sebe. Subjektem však být nemůže, protože pak by musela být integritou či srostlicí vnitřní a vnější stránky, nepředmětnosti a předmětnosti (a tu by nemohlo jít o ryzí nepředmětnost, jakou od počátku předpokládáme). Již z těchto dvou případů je zřejmé, v jakých terminologických obtížích se ocitáme, když hle-

### 1982b–035

dáme odpověď na otázku možnosti samostatné ryzí nepředmětnosti. Přesto právě tady právem vidíme problém nepředmětného myšlení soustředěn v rozhodujícím ohnisku. Proto se k tomuto tématu budeme nutně muset vrátit.

Zůstaňme ještě chvíli u pravých jsoucen a u skutečností, které jsou jakýmsi přechodem mezi pravými jsoucnými a nepravými jsoucnými. Vzniká totiž otázka, jakým způsobem lze myšlenkově mýnit, tj. intencionálně se vztáhnout k nepředmětné stránce skutečnosti. Jestliže jsme řekli, že každé myšlení (tedy každá promluva) má jak své předmětné, tak své nepředmětné intence, zdá se být zřejmé, že předmětnými intencemi má myšlení směřovat k předmětné stránce a nepředmětnými k nepředmětné stránce míněného „předmětu“. Protože pravé jsoucno je vnitřně integrovaným celkem, sjednoceností či „srostlicí“ vnitřního a vnějšího, nepředmětného a předmětného (dbáme-li etymologie latinského slova *con-cretum*, pocházejícího od slovesa *concreasco* = srůstám, smíme za konkrétní považovat výhradně pravá jsoucna, takže pro „konkrétnost“ třeba situací musíme užít jiného termínu, protože situace nikdy není subjektem, nikdy není vnitřně srostlá, neboť garantem její „konkrétnosti“ není její vlastní vnitřní integrita, nýbrž integrující mohutnost subjektů, které v ní jsou situovány a které ji integrují zvnějška, resp. odjinud, ze zdrojů jiné než její vlastní niterné sjednocenosti), musí být platně míněno, souzeno a myšlenkově zkou-

### 1982b–036

máno rovněž jen integrovaně, tj. myšlenkou, jejíž předmětné i nepředmětné intence jsou shodně zaměřeny na „týž předmět“, na totéž pravé jsoucno, na tentýž subjekt (eventuelně tentýž „nepravý subjekt“, o němž bude řeč dále). To nás přivádí k nutnosti chápat předmětné myšlení a epochu, v níž převládalo, vskutku dějinně.

Mytický způsob myšlení dával téměř veškerý důraz na nepředmětné konotace onoho „povídání“ či „vyprávění“, které se rozumělo pod slovem *mythos*. Jenom tak lze pochopit, že některá mytická vyprávění, zapsaná evropsky školеныmi (a tedy předmětně myslícími) odborníky, nejsou zcela bláznivá, nýbrž že mají smysl, a dokonce hluboký smysl. Ostatně něco z tohoto charakteru zůstává ještě i na prvních koncepcích starých řeckých myslitelů. Brát kupříkladu Thalétovu „vodu“ doslovně jako tu tekutinu, kterou lze čerpat ve studních, která teče koryty potoků a řek a která je v obrovském množství soustředěna v mořích atd., znamená vůbec nepochopit myšlenku „arché“. Ovšem u Thaléta je přes potlačení řady nasnadě jsoucích předmětných intencí důraz položen na vybrané intence rovněž předmětné, umožňující mýnit „arché“ jakožto „vodu“ (resp. „vodu“ jakožto „arché“). V samotném mýtu jsou předmětné intence čímsi podstatně druhořadým, zatímco rozhodující je účast na archetypálním dění, které je sice vytrženo z daného prostoročasového kontextu, ale zůstává jeho zá-

### 1982b–037



kladem a vzorem do té míry, že účast na něm je pokusem o identifikaci s ním. To je samo o sobě dokladem toho, že předmětný vztah k archetypu je maximálně potlačen a přímo vytěšňován z povědomí, neboť k identifikaci je nutná likvidace jakékoliv distance, jakéhokoli odstupu od pravzoru. Pravzor není a nemůže se stát předmětem myšlení, protože jednak každý vztah k předmětu předpokládá distanci, umožňující, aby něco bylo „před námi“, jednak má pravzor dějovou strukturu, a proto nemůže být nikdy celý „tu“, „před námi“.

Předmětné myšlení navazuje na myšlení mytické v tom, že zcela podržuje jeho orientaci na „pra-minulost“ a ještě ji racionalizuje tím, že „pravzory“ zbavuje časového charakteru vůbec (v platonské říši věčných idejí neexistuje žádná změna, žádný pohyb, a tedy žádný čas). Mytické archetypy se proměňují v *arché* nebo *archai*, z nichž všechno vzniká a do nichž všechno zaniká (proměna, pokud vůbec existuje, probíhá na povrchu, ale vůbec se nedotýká počátků či kořenů). Právě tak jako mytické myšlení, ani myšlení předmětné neočekává nic od budoucnosti: všechno podstatné a rozhodující je už tu, a to od počátku. Nic vskutku nového se nemůže přihodit. Odchylka od pravzorů vede do nicoty, a to vede archaického člověka k odvratu a přímo děsu z budoucnosti. Předmětné myšlení zbavilo budoucnost této vysoké dramatickosti, neděsí se jí už, ale ztrácí o ni po-

### 1982b–038

slední zájem jako o pouhou nahodilost, neschopnou přispět k jakémukoliv poznání. Klasická formulace, vyjadřující podstatu pojetí kauzality, zní: *causa aequat effectum*. Když už je třeba připustit nějakou změnu, pak je třeba trvat na tom, že uprostřed této změny se vlastně nic nemění. Jazyk tomu velmi napomáhá: to, co se mění, se nemění (jinak bychom přece nemohli vůbec mluvit o tom, že se něco mění). Člověk se ve svém životě sice nepochybně proměňuje, ale je to od narození až do smrti stále též člověk.

(16. 1.)

Nedokončeno –

místo toho započato s jiným textem:

„Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost“

Únor–duben 1982, A4, III + 60 str.