

K diskusi o nepředmětnosti

Odpověď na „pět poznámek“ J. S. Trojana (1983) [1986]

S politováníhodným opožděním se dostávám k tomu, abych odpověděl na pět poznámek Jakuba S. Trojana,¹ které se vztahují k mému pracovnímu textu o nepředmětném myšlení a nepředmětné skutečnosti z r. 1982.² Přesto ani v průběhu dvouletého časového odstupu diskuse o daném tématu neustala; naopak se zdá, že lze v poslední době pozorovat spíše její oživení. Využívám proto rád možnosti splnit tento starší úkol, neboť mám za to, že povědomí naléhavosti problému nepředmětného myšlení a nepředmětné skutečnosti nebylo oslabeno.

§ 1. Autoreflexe (k poznámce první)

JST připouští, že naše myšlení (nikoliv tedy každé myšlení) je intencionálně zaměřeno mimo sebe (neprávem ztotožňuje toto směřování mimo sebe se směřováním k něčemu „vnějšímu“) – avšak s jednou výjimkou: tou je „speciální případ, kdy se myšlení vztahuje samo k sobě, kdy se myšlení stává ‚vnějším‘ předmětem pro sebe samo“.³ Tím se však JST dostává do rozporu sám se sebou. Musíme se totiž dotazovat po tom, co to vlastně přesněji znamená, že se myšlení samo pro sebe stává ‚vnějším‘ předmětem. Buď tím máme na mysli, že myšlení tak jako tak je takovým předmětem, a pak sloveso „stává se“ nevypovídá nic o nějaké proměně samotného myšlení, nýbrž pouze o výměně jeho předmětu za jiný. Anebo naopak víme, že myšlení jakožto akt předmětem (a tím méně ‚vnějším‘ předmětem) není – a pak sama okolnost, že se pro sebe myšlení stává něčím, čím ve skutečnosti není, svědčí pro to, že ani uvedený případ není žádnou výjimkou. Jak je vidět, není držitelná ani jedna z obou možností.

Můžeme ovšem nechat slovo „předmět“ stranou a zůstat jen u toho, že myšlení (naše, tj. tradice pojmového myšlení od starých řeckých myslitelů počínajíc) je zaměřeno mimo sebe. Také zde je nutno vyjasnit, co vlastně znamená ono „mimo sebe“. Je známo, že ještě Brentano mluvil o intencionalitě psychických fenoménů (právě na rozdíl od fenoménů fyzických) jinak; ve své *Psychologie* s odvoláním na scholastickou terminologii charakterizuje každý (!) psychický fenomén „intencionální inexistencí nějakého předmětu“ a vedle toho mluví např. také o „imanentní předmětnosti“ takového psychického fenoménu.⁴ V tom smyslu pak psychický fenomén „v sobě obsahuje něco jako objekt“.⁵ Byl to teprve Husserl, který v navázání na Brentana poukazuje na to, že intencionální prožitek nebo akt (Husserl nemluví o psychických fenoménech v této souvislosti) je pouze zvláštním druhem prožitků či aktů vědomí, a zejména že je problematické a zavádějící mluvit o předmětech vědomí jako o obsažených ve vědomí,

¹ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, in: L. Hejdánek – J. S. Trojan, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha [1986], str. 179–202. – Pozn. vyd.

² L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: L. Hejdánek – J. S. Trojan, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, str. 85–178 (srv. také pozdější knižní vydání in: L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 68–136). – Pozn. vyd.

³ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 180. – Pozn. vyd.

⁴ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, vyd. O. Kraus, Hamburg 1973⁴, str. 124–125 (II. kniha, 1. kap., § 5).

⁵ Tamt., str. 125.

tedy vědomí imanentních, inexistentních (např. již v *Logische Untersuchungen*;⁶ naproti tomu se např. v *Karteziánských meditacích* k termínu „imanentní“ opět vrací – viz § 18).⁷ Z toho je zřejmé, že také my musíme upřesnit, co oním „mimo sebe“ míníme.

Zopakuji nyní to, co už lze najít v jiných textech. Pojmové myšlení se ujímá vlády ve chvíli, kdy se první myslitelé naučí koordinovat své předmětné intence tak, že jsou schopny za pomoci pojmů konstituovat tzv. intencionální předměty (ty je třeba důsledně odlišovat od předmětů reálných). Ačkoliv jsou tedy intencionální předměty produktem, konstruktem myšlení, nejsou žádnou částí ani složkou myšlení. Jakmile je jednou konstruován myšlenkový model např. rovnostranného trojúhelníku jako obrazce v rovině nebo pravidelného čtyřřtenu jako útvaru v (trojrozměrném) prostoru, mohou být tyto intencionální předměty kdykoliv a kýmkoliv znovu míněny a jsou na všech subjektivních okolnostech a individuálních zvláštěnostech konkrétních intencionálních aktů zcela nezávislé – až na to, že bez nich nemají žádnou vlastní skutečnost. To, že různými intencionálními akty můžeme mýnit „totéž“, že různí lidé mohou mít na mysli „totéž“, že každý míněný rovnostranný trojúhelník nebo pravidelný čtyřřten je vždy týmž trojúhelníkem nebo čtyřřtenem, je výmluvným dokladem toho, že intencionální předměty nejsou částí myšlenkových aktů (resp. aktů vědomí) a že nejsou částí ani složkou vědomí. Jedině v tomto smyslu lze hovořit o tom, že myšlení je intencionálně vztaženo k něčemu „mimo sebe“.

V běžném hovoru se ovšem mluví o vztaženosti myšlení k něčemu „mimo sebe“ v jiném smyslu. Obvykle máme na mysli nikoliv intencionální předměty jakožto myšlenkové modely, nýbrž nějaké skutečnosti, např. rostlinu, skálu, budovu, stroj, město apod. Můžeme např. v rozmluvě s někým známým „mýnit“ konkrétního psa našich sousedů. Snadno se o něm domluvíme, pokud bude pes pobíhat v naší blízkosti a pokud bude natolik na dohled nebo na doslech, že bude stačit na jeho projevy jen „poukázat“. Ale jak se o něm můžeme domluvit v jeho nepřítomnosti? Jakým způsobem ho můžeme „zpřítomnit“? Všichni víme, že tak můžeme učinit jeho pojmenováním. Pojmenování vskutku přivolává skutečnost onoho psa v naši společnou přítomnost (tj. přítomnost pojmenovávajícího a těch, kteří ono pojmenování slyší a rozumí mu). Ale tím jsme mnoho neučinili pro řešení naší otázky. Díky čemu a jak se určitý zvuk nebo znak stává slovem? A jak se slovo stává pojmenováním? Moderní tendence vyhýbat se termínům jako „pojmem“ nebo „soud“ a mluvit místo toho o „slově“ a „výroku“ problém neřeší, jen se mu vyhýbá. V každém případě je třeba vyjasnit, jak se vůbec myšlení může vztahovat k nějaké skutečnosti mimo sebe.

Jakmile se budeme pokoušet vyjasnit vztah myšlení k nějaké skutečnosti, podnikáme reflexi. Myšlenkový akt nazývaný reflexe spočívá v tom, že v daném případě se reflektující myšlení vztahuje k myšlení reflektovanému a ke skutečnosti, k níž se vztahuje ono reflektované myšlení samo. Jinak řečeno: reflektující myšlení si „před sebe“ staví docela určité myšlení ně-

⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II/1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Husserliana, sv. 19/1), vyd. U. Panzer, Den Haag 1984, str. 384 nn. (V. zkoumání, 2. kap., § 11). [Česky: *Logická zkoumání*, II/1: *Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. P. Urban – K. Novotný – H. Janoušek, Praha 2010, str. 367 nn. – Pozn. vyd.]

⁷ E. Husserl, *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Praha 1993², str. 43–45. – Pozn. vyd.

jaké věci. Proč má JST za to, že tu máme výjimku z pravidla, že „je naše myšlení intencionálně zaměřeno mimo sebe“?⁸ Nechal se zmýlit nepřesností výrazů, jichž použil. Když mluví o speciálním případě, „kdy se myšlení vztahuje samo k sobě“,⁹ zapomíná, že myšlení reflektující a myšlení reflektované tu není „týmž“ myšlením, nýbrž že jde vždy o dva od sebe se lišící myšlenkové akty. Nechme nyní stranou problematiku předpojmového a mimopojmového myšlení a zůstaňme u „našeho“ myšlení, tj. u myšlení pojmového. Tam, kde je myšlení pojmově organizováno a koordinováno, se můžeme dotazovat po příslušných intencionálních předmětech. Reflektující myšlení má za své téma myšlení nějaké skutečnosti, zatímco myšlení reflektované má za své téma onu skutečnost. Reflektované myšlení tudíž vůbec nepracuje s takovým pojmem, jako je „myšlení“, a tudíž ani nekonstituuje „myšlení“ jako intencionální předmět. To je první rozdíl mezi obojím myšlením; ale tím rozdíly nekončí. Existuje totiž významný rozdíl mezi tím, jak se k oné skutečnosti vztahuje myšlení reflektované a reflektující. I když se na první pohled může zdát, že v obou případech jde o „touž“ skutečnost, není tomu tak. Reflektované myšlení se sice zaměřuje na onu skutečnost za pomoci pojmu příslušné skutečnosti, ale tento pojem netematizuje, nevypracovává pojem tohoto pojmu (a pojem pojmu vůbec) a nekonstituuje „pojem“ oné skutečnosti jakožto intencionální předmět, odlišný od „skutečnosti“ samé jakožto intencionálního předmětu. Atd.

Z toho je snad zřejmé, že formulace „myšlení, které se vztahuje samo k sobě“, je pouhá metafora. Myšlení není subjektem, který by se mohl vztahovat k sobě; myšlení musíme chápat jako substantivum pomnožné, něco jako „dříví“ nebo „uhlí“ – a přitom si musíme být vědomi, že ve skutečnosti tu jsou jen jednotlivé myšlenkové akty, které se mezi sebou ovšem různí. Subjektem myšlení není myšlení samo, nýbrž člověk; není to také myšlení, které podniká reflexi, nýbrž zase je to myslící člověk. Reflexe je vždycky reflexí nějaké akce (tou akcí může být také myšlení, tedy také jiná reflexe). Součástí a jednou složkou reflexe je jakási analýza zkušenosti s minulou akcí. Akce rozvržená a akce dokonaná se totiž obvykle nekryjí: v provedené, uskutečněné akci je vždycky o něco víc a o něco méně, než bylo v rozvrhu. Reflexe nám umožňuje odhalit a na světlo přivést právě tyto diskrepance mezi akcí zamýšlenou a uskutečněnou. Kdyby bylo zcela pravdivé to, co řekl Kant, totiž že rozum chápe jen to, co sám podle vlastního návrhu vytvoří,¹⁰ a kdyby to znamenalo, že to, co neodpovídá jeho rozvrhu, pochopit nemůže, pak by nebyly možné vědecké experimenty, jejichž zásadou je co nejpřesnější rozvrh pokusu a co nejbedlivější kontrola jeho provádění, a přitom očekávání odpovědi na to, co nevíme předem, ale na co se „dotazujeme“. Diskrepance mezi projektem a skutečným provedením akce ukazuje jedno z dvojího (anebo obojí): buď jsme neudělali přesně to, co jsme myslili, že děláme – anebo námi konstituovaný intencionální předmět neodpovídá dostatečně skutečnosti, na kterou byla akce zaměřena. Analýza, umožněná reflexí, nám pak dovolí buď lépe naprogramovat akci – anebo vylepšit intencionální model, přesněji vyměnit jej za lépe vyhovující.

⁸ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 180. – Pozn. vyd.

⁹ Tamt. – Pozn. vyd.

¹⁰ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – I. Chvatík – J. Chotaš, Praha 2020², str. 18 (B XIII). – Pozn. vyd.

Mohlo by se zdát, že problém zůstává neřešen, i když místo o „myšlení“ budeme mluvit o „subjektu myšlení“. Ale není tomu tak. Jak se totiž může stát, že subjekt učiní sám sebe „předmětem“ svého myšlení? Jenom tak, že konstituuje příslušný intencionální předmět „sebe“, s nímž se pak jakoby „ztotožní“. V žádné ze svých aktivit – a tedy ani v myšlení – nemá subjekt otevřenu cestu přímo k „sobě“, nýbrž pouze ke svým akcím, z nichž – na základě reflexe – sám na sebe jen „usuzuje“. Člověk je sám pro sebe címsi (kýmsi) bezprostředně tak nedostupným jako každá „nepředmětná skutečnost“.

§ 2. Intence a pojmová slepota (k poznámce první)

JST se nepokouší o argumentovanou polemiku, ale vždy znovu se uchyluje k formulacím jako: „považuji za problematické“,¹¹ „[j]eho argumentace se mi nezdá přesvědčivá“,¹² „[r]ozlišení ... se mi nezdá ... průkazné“,¹³ „[s]oudím naproti tomu“¹⁴ atd. To mi na jedné straně odpověď znesnadňuje – protože před sebou nemám vypracovanou myšlenku ani věcně fundovanou námitku –, ale zároveň i usnadňuje, protože mohu jen znovu, byť poněkud jinak, opakovat, jak se na věc dívám sám.

Jednak tu jde o záležitost terminologickou. Musíme se rozhodnout, budeme-li myšlení chápat výhradně jako lidské myšlení (a pak budeme mít problém s novým termínem u vyšších zvířat), anebo připustíme-li myšlení i u zvířat. A musíme také rozhodnout, zda intencionalita je vázána na myšlení (a vědomí vůbec), anebo zda můžeme o intencionalitě mluvit prakticky všude, kde jde o akce živých bytostí. Husserl se např. omezuje na člověka a lidskou intencionalitu, ale kupodivu mluví i o „nevědomých intencionalitách“.¹⁵ Heidegger mluví o „vorbegriffliches Denken“.¹⁶ Za takových okolností nelze prostě tvrdit, že „[a]by myšlení mohlo být intencionálně zaměřeno k vnějším předmětům, musí je pojmově zachytit a jejich vztahy pojmově uspořádat“.¹⁷ Připustíme-li, že kuň nebo pes či šimpanz jsou s to zaměřit své vědomí, své „myšlení“ k „vnějším předmětům“, např. k potravě, partnerovi, pánovi, známému okolí (jednotlivostem tohoto okolí) atd. – a je nesnadné to nepřipustit –, je zřejmé, že nemůže být řeči o nějakém uchopení nebo zachycení těchto skutečností pomocí a prostřednictvím pojmů.

Dále tu je nápadná elementární nehistoričnost pohledu JST na lidské myšlení. Mezi praktickou geometrií starých Egypťanů a geometrií starých Řeků je propastný rozdíl, založený právě vynálezem pojmů a jejich užití v myšlení. Myšlení archaického člověka je nám sice vzdáleno, ale nikoliv natolik, abychom mohli popustit uzdu fantazii a předpokládat, že organizoval své myšlení pomocí pojmů. Pojmové myšlení je zcela specifický způsob myšlení,

¹¹ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 180. – Pozn. vyd.

¹² Tamt. – Pozn. vyd.

¹³ Tamt., str. 181. – Pozn. vyd.

¹⁴ Tamt. – Pozn. vyd.

¹⁵ Srv. E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1996², str. 260–261. – Pozn. vyd.

¹⁶ Srv. např. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe, sv. 3)*, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2010², str. 226–227 (česky: *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al., Praha 2004, str. 197–198); též, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe, sv. 24)*, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1997³, str. 100–101, 398–399. – Pozn. vyd.

¹⁷ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 181. – Pozn. vyd.

jímž se vyznačuje určitá epocha, nadto civilizačně ohraničená. Pojmové myšlení není ničím „přirozeným“, není samozřejmou výbavou každého člověka, ať se narodil kdykoliv a kdekoliv, nýbrž každé dítě se mu individuálně musí od malička učit. Jen na základě toho, že si osvojí dovednost myslit v pojmech, je dítě v Evropě narozené schopno navázat na evropské tradice. Proto také evropský způsob myšlení v pojmech se v ostatním světě neprosazoval snadno ani rychle. Teprve pronikavý fermentační vliv moderní vědotechniky zlomil přehradu, které stály pojmovému myšlení v cestě k rozšíření po celé Zemi.

Nicméně přesto, že pojmové myšlení ovládlo zejména všechny evropské národy (a dnes začíná zcela ovládat i mnoho národů mimoevropských, takže perspektiva globálního prosazení nenechává nikoho na pochybách), pečlivější zkoumání prokáže, že „monokultura“ pojmovosti myšlení není ani možná, ani žádoucí. Především je dnes jasné, že pojmové myšlení počítá a pracuje jen s předmětnými intencemi, zatímco na nepředmětné zapomíná, nesoustřeďuje se na ně, a proto se ani nesnaží je organizovat a kontrolovat. To je také důvod, proč se předmětným myšlením a jeho základními rysy chceme zabývat. Filosofie stojí trvale před požadavkem vědět co nejpřesněji, co děláme, když myslíme. A to není možné bez toho, že budeme také co nejpřesněji vědět, co neděláme, když myslíme. Momenty našeho myšlení, které ještě nebyly pojmově „zmanipulovány“, budou mít v nejbližší době zvláštní důležitost pro zkoumání o možnostech „nepředmětného“ myšlení. Tato perspektiva by byla zmarněna, kdybychom „pojmotvornou aktivitu“ násilně vsunovali na samy začátky každé intence (takže by se projevovala, jak píše JST, „již in statu nascendi intentionis“).¹⁸

§ 3. Pojem a intencionální předmět

Tady mohu být zcela stručný, protože jsem vše vyložil již dříve. Trochu mne udivuje, že pro JST se rozlišení mezi obojím „nezdá dost průkazné“.¹⁹ Vysvětluji si to tím, že můj pracovní text nečetl dost pozorně. Táže-li se po nějakém „dalším“ rozdílu umožňujícím odlišit trojúhelník jakožto intencionální předmět od trojúhelníku jakožto pojmu,²⁰ mohu jen opakovat, co jsem už několikrát napsal a co jsem také uvedl v diskusi s prof. Tugendhatem.²¹ Trojúhelník rovnoramenný je obecnější pojem než trojúhelník rovnostranný (tj. jeho rozsah je širší a obsah užší). To jsou vlastnosti pojmu, které ztrácejí svou platnost a vůbec svůj smysl ve sféře intencionálních předmětů. Trojúhelník rovnoramenný má tři úhly, tři strany, z nichž dvě jsou stejně dlouhé, tři vrcholy atd., což jsou vlastnosti, jichž naprosto postrádá pojem rovnoramenného trojúhelníku (pojem přece nemůže mít ani strany, ani úhly atd.). Tuto myšlenku vyložil naprosto přesvědčivě např. Heidegger v prvních kapitolkách své knížky *Vom Wesen der Wahrheit*, která vyšla také česky (paralelně s německým textem); tam je ovšem řeč o pětimarce.²²

¹⁸ Tamt., str. 182. – Pozn. vyd.

¹⁹ Tamt., str. 181. – Pozn. vyd.

²⁰ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

²¹ Ernst Tugendhat se v r. 1982 jako host zúčastnil se svou přednáškou soukromého filosofického semináře Ladislava Hejdánka. – Pozn. vyd.

²² Srv. M. Heidegger, *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Praha 1971, str. 20–23 (srv. také pozdější vydání: *Vom Wesen der Wahrheit = O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Praha 2020³, str. 20–23). – Pozn. vyd.

Formulace JST „[m]á-li však intencionální předmět být něčím víc než zážitkem čehosi...“²³ svědčí o nezvládnutí problematiky. Nejde o to, zda je či má být něčím „víc“, nýbrž o to, že je něčím jiným. Každý zážitek je kusem vědomí, součástí prožívání – ale intencionální předmět není ani kusem vědomí, ani kusem prožívání, nýbrž je tím, čeho jsem si vědom anebo co jsem prožil či zažil.

§ 4. Mytické myšlení a pojmy (k poznámce druhé)

JST není „přesvědčen o správnosti ... myšlenky“, že mytické myšlení není pojmové, a má za to, že „[i] mytické myšlení je myšlení pojmové, ví o vztazích mezi pojmy a jejich logické spjatosti“.²⁴ Jeho základní chybou je, že „slova a pojmy“²⁵ uvádí pospolu, jako by doklad, že archaičtí lidé mluvili ve slovech, byl zároveň dokladem, že mysli v pojmech. Zcela předsudečně považuje za samozřejmé, že tam, kde není logika a kde nejsou pojmy, je pouze „chaotická směs slov, z níž ... byla vypuzena veškerá pojmově logická struktura“²⁶ (odhlédněme od triviálního aspektu nešťastné formulace „v kruhu“). – Vážnou chybou je také interpretace mého stanoviska, jako bych „pojmy a myšlení v dimenzi logu“ považoval „za podstatnou výbavu právě moderního člověka“.²⁷ Omyl: nejen moderního, nýbrž také středověkého a starověkého člověka, pokud byl řecky nebo římsky vzdělán a kulturně ovlivněn.

Existuje již staré sebepochopení Řeků, kteří *logos* kladli do protikladu a protivy proti mýtu. Termín „mytologie“ označoval pokusy o logizaci mýtu. O slovo, řeč, vyprávění šlo v obou případech. Jestliže JST vkládá *logos*, pojmy a logiku již do mytického myšlení, počíná si naprosto svévolně – anebo neví, co činí. Mohu jen zopakovat, že k podstatě mýtu patří nepřítomnost a přímo nemožnost distance: slovo vyvolává příslušnou skutečnost k živé, aktuální přítomnosti – odtud magická moc zaklínání apod. Naproti tomu k podstatě logu náleží právě přítomnost distance: slovo znamená něco, co nemusí být tady, přítomno. Anebo pokud vskutku zpřítomňuje, pak jiným způsobem (viz athénský mladík v Platónově dialogu *Faidros*).²⁸ Obdoby tu ovšem jsou; jsou založeny na skutečnosti, že *logos* v řecké myšlenkové praxi jen racionalizuje určité mytické stereotypy (archetypy) – místo činů bohů či héroů tu máme *archai* prvních filosofů.

Myslím, že opravdu nezbyvá, než aby JST ukázal, „že i v této širší a významnější oblasti nepředmětného myšlení nepřestanou platit pojmové a logické struktury...“ – správně sám říká: bylo by třeba ukázat.²⁹ Tak necht' se o to pokusí, i když to je po mém soudu marné počínání. A prokázat se to dá jen dvojím způsobem: buď se odvoláme na obecně uznané premisy (a poznatky atd.) a pak provedeme důkaz vyvozením závěrů; anebo vyložíme koncizně novou koncepci a ukážeme, že je v lepším souladu se známými skutečnostmi než koncepce jiné a že

²³ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 182. – Pozn. vyd.

²⁴ Tamt. – Pozn. vyd.

²⁵ Tamt. – Pozn. vyd.

²⁶ Tamt., str. 183. – Pozn. vyd.

²⁷ Tamt. – Pozn. vyd.

²⁸ Srv. Platón, *Phaedr.* 243e4–8; česky: *Faidros*, in: týž, *Spisy*, II, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 219–283, zde str. 240. – Pozn. vyd.

²⁹ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 184–185. – Pozn. vyd.

je nosná i ve své vlastní myšlenkové stavbě. Jinak nemůže rozhovor pokračovat, neboť by záleželo jen na „gustu“ myslitele. A to by znamenalo úpadek, protože pád a propadnutí do myšlení mytického (ideologického).

§ 5. Myšlení a celek (k poznámce druhé a třetí)

JST mluví o tom, že v mýtu „slova a pojmy [!] navozují ... vztah k celku“³⁰ a že „jsou nástrojem integrace člověka do dění, jež určuje celostný smysl lidskému konání“³¹ (tak v poznámce druhé). V třetí poznámce toto tvrzení ještě radikalizuje: mytické myšlení „i pro dnešek je zatím jediným typem myšlení, v němž je možné vyjádřit vztah člověka k celku vskutku integrálním způsobem“.³² JST pak zcela nepochopitelně ještě pokračuje a rozšiřuje dosah mytického myšlení za jeho vlastní hranice, když praví, že (mytické myšlení) filosoficky umožňuje překonat antinomii subjekt – objekt a smysluplně vypovídat o tzv. ryzí nepředmětnosti atd.³³ – Hned je třeba poznamenat, že tu je možnost dvojího čtení: JST buď ono umožnění filosoficky překonat antinomii subjekt – objekt přisuzuje mytickému myšlení – anebo teprve filosofickému myšlení, které dosáhlo „schopnosti nepředmětného uchopení skutečnosti“.³⁴ Protože však již samo mytické myšlení bylo s to uchopit nepředmětně skutečnost, představuje pro filosofii možnost nepředmětného myšlení vlastně navázání na myšlení mytické – čili návrat k mýtu. Proto JST také odhaluje, „že v tomto bodě se láme kritický osten LvH vůči tomuto typu myšlení“³⁵ (rozumí se mytickému).

Jde opět o další doklad nepozorného čtení mých textů (přinejmenším). Ponechám na čtenáři, aby si sám pohrál s postupem JST a odhalil v něm řadu sofistických či eristických nelegitimností, a pokusím se co nejstručněji věc objasnit na tématu, okolo kterého krouží také úvahy JST, totiž na povaze myšlení celku. Už zvířata mají ve zvyku vybojovat si určitý životní prostor, jakýsi rajón, odkud vyhánějí každého vetřelce, pokud jim na to síla a odvaha stačí. Jistě je každému zřejmé, že pro ně samotné představuje tento rajón jakousi integritu, která ovšem nemá objektivní povahu, ale je vytvářena jejich způsobem života a obranou hranic rajónu. Od doby školy von Uexküllovy jsme si zvykli mluvit o tzv. Umwelte, resp. Eigenwelte³⁶ – česky nejlépe odpovídá termín „osvětí“. Pro zvíře je osvětí „celým“ jeho „světem“; co je za jeho hranicemi, to pro ně „jakoby není“. „Celek“, k němuž se vztahuje člověk v mýtu, je také právě jen osvětím, tj. je „celkem“ jen pro něho. Integrita osvětí nějakého živočicha není vlastností okolí; osvětí je „vykrojeno“ ze všeho toho, co je také skutečné, vlastně jen zcela „náhodně“ a nemůže být pozorováním a zkoumáním oněch skutečností samotných nikterak rozpoznáno; rozpoznáno může být pouze pozorováním chování onoho živočicha. Předmětně myšlenkový přístup z toho musí uzavřít, že „osvětí“ a jeho integrita, jeho celostnost není

³⁰ Tamt., str. 182; vykřičník připojen L. Hejdánkem. – Pozn. vyd.

³¹ Tamt. – Pozn. vyd.

³² Tamt., str. 186. – Pozn. vyd.

³³ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

³⁴ Tamt. – Pozn. vyd.

³⁵ Tamt. – Pozn. vyd.

³⁶ Srv. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921²; H. Petersen, *Die Eigenwelt des Menschen*, Leipzig 1947². – Pozn. vyd.

vlastností objektivního okolí, v němž daný živočich žije, nýbrž vlastností tohoto živočicha samotného (nechme stranou rozpory, které jsou s touto interpretací spojeny). A stejně je to i s celostností mytického světa: je to – předmětným myšlením nahlédnuto – „celostnost“ pouze subjektivní. Nejde tedy o vztah ke skutečnému celku.

Mytickému myšlení je ovšem třeba přiznat „celkovostní intenci“, ovšem „nenaplněnou“ ani žádnou konstituci „celku“ jako intencionálního předmětu (protože nejde o myšlení pojmové), ani žádnou zaměřenost k „objektivnímu“ celku. Myšlení jako akt je svého druhu chování; jako se živočich chová, jako by obýval a jako by se svým životem vztahoval k osvětí jako k nějakému celku, jímž je obkloповán, tak se mytické myšlení chová, jako by se vztahovalo k nějakému „celku světa“, ale tomuto aspektu mytického myšlení žádný skutečný celek neodpovídá, nic skutečného s ním nekoresponduje. Celek, k němuž podle JST mýtus „navozuje vztah“,³⁷ ve skutečnosti neexistuje. (A tak se to má nejen se vztahem mýtu k „celku“, nýbrž obecně, zejména pak to platí pro mytický vztah k bohům apod.) Ovšem mytický myslící člověk není schopen si to uvědomit, protože v rámci mytického myšlení není možný onen odstup, který je nezbytný pro reflexi a pro kritické posouzení vlastního myšlení. Proto se různé mýty navzájem nemohou vyvracet, nýbrž pouze se přes sebe přelévají a vítězí ten, jehož atraktivita si získá více přívrženců.

A jak je tomu v pojmovém myšlení? To náleží pochopitelně do zcela jiné kapitoly a zde nám není možno víc než se toho letmo dotknout. Na první pohled by se mohlo zdát, že tu vzniknou neméně veliké nesnáze, i když ve zcela odlišných směrech. Intencionální předmět „před-stavuje“ vždy omezenou skutečnost, protože sám je omezený a pojmově vymezený. Proto nemůže být z principiálních důvodů ustaven intencionální předmět „celku veškerenstva“. Navíc sám způsob konstituce intencionálních předmětů znemožňuje ustavit „celek“ dokonce jen partikulární, resp. konkrétní (tzv. pravé jsoucno) jakožto myšlenkový model. A přece se pojem „celku“ objevuje v řecké filosofii velmi záhy, hned v samotných počátcích, a to zároveň s pojmem „celku všeho“ (resp. jednoty a jednosti všeho). Je však rovněž příznačné, že přes obrovskou sugestivní sílu elejské myšlenky s ní další filosofie nic nepořídila, vlastně ani nevěděla, co si s ní počít. Všechny pokusy zapojit myšlenku celkovosti a celku do předmětného obrazu světa vedly k nepřekonatelným rozporům a nakonec k rozpadu a postupnému opuštění všech s tím spojených koncepcí. Sama myšlenka celku však přežila a dodnes představuje výzvu pro každého myslitele, který chce myslit „od základu“. Pojmové myšlení by k tomu cíli muselo prodělat pronikavé vnitřní proměny, zejména by muselo dosáhnout dosud nevídané schopnosti modelovat míněnou skutečnost jinak než jako intencionální předmět. Ohlašující se nezbytnost podobných změn je signálem, že stojíme na přechodu od epochy „předmětného myšlení“ k epoše nového myšlení, jehož specifické odlišnosti můžeme zatím jen tušit a odhadovat, aniž bychom byli schopni si je vskutku osvojit. „Myšlení celku“ je proto nadále problémem, k němuž zatím nemáme ten rozhodující klíč.

§ 6. Ryzí nepředmětnost a univerzum (k poznámce třetí)

³⁷ Srv. J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 182. – Pozn. vyd.

JST nepozorně čte; to jsme měli možnost opětovně zjišťovat. Máme před sebou další doklad: kdyby jen trochu pozorně četl text, k němuž píše svých pět poznámek, a kdyby četl i jiné texty, např. *K otázce založení „ontologie subjektivity“*,³⁸ nemohl by mluvit ani psát o ontologii ryzí nepředmětnosti.³⁹ Ryzí nepředmětnost „je“ v mém pochopení ne-jsoucno, což znamená, že o ní nelze legitimně vypovídat, že „jest“; ontologie je naproti tomu tradičně chápána jako filosofická disciplína o jsoucím jakožto jsoucím. Mluvit o „ontologii ryzí nepředmětnosti“ by znamenalo mluvit o filosofické disciplíně, která by se zabývala ne-jsoucím jakožto jsoucím. Taková disciplína by však nikdy nemohla být ustavena jako filosofická, neboť by již *ex definitione* spočívala na nepravdě.

Někdo by mohl říci, že bazíruji na drobnostech, na drobných nepřesnostech výrazu. V takovém případě bych rozšířil svou výtku: JST také nepozorně mluví a píše. Čteme-li např., že ve zpětné reflexi se ‚zdá‘, „že pojem existuje nezávisle na intencionálním předmětu“ (pozn. 1),⁴⁰ chtěl nejspíš JST říci, „že intencionální předmět existuje nezávisle na pojmu“. Nechápu ovšem ani širší kontext, kde JST zdůrazňuje, že „pojmotvorná a intencionální činnost“ „jdou ruku v ruce“.⁴¹ – Když JST volí příklad z poezie, interpretuje slova Nezvalova verše „tisíc jablek“⁴² v tom smyslu, že jde o „jablka vůbec, o jablko jako pojem“.⁴³ Podle jeho doporučení bychom měli báseň chápat tak, že tisíc pojmů jablek spadlo na nos zeměkoule.

Oba druhy pochybení jsou přítomny ve výtce JST, že některé „nepředmětné rysy skutečností“ mohou „vést naše myšlení k rozvrhování falešného univerza“⁴⁴ a že „[t]akovým falešným univerzem by se mohla stát ryzí nepředmětnost, jež by neměla vnějšku...“.⁴⁵ Prý „[i] myšlení, které rozpoznalo nedostatky předmětného přístupu a začíná tušit závažnost nepředmětného pochopení skutečnosti, může být nakloněno modelovat nepředmětné rysy skutečnosti tak říkajíc z vlastní látky“.⁴⁶

Především musíme začít konstatováním, že pochopení světa jakožto univerza není nikterak samozřejmé; takové pochopení implikuje sdílení předpokladu, že svět je jakousi integritou, že je sjednoceností, jednotou v mnohosti jednotlivých jsoucén. Takovou integritu je ovšem zapotřebí objasnit a její předpoklad zdůvodnit. A pak musíme také alespoň generálně vymezit, co všechno chceme započítávat ke světu, resp. mezi jsoucna. – A právě v této souvislosti má svou důležitost, že ryzí nepředmětnost nepovažuji za jsoucno. Znamená to, že ryzí nepředmětnost nenáleží k univerzu, není součástí ani složkou světa jsoucén. Ryzí nepředmětnost se proto v předloženém pojetí z evidentních důvodů nemůže „stát“ „falešným univerzem“, ne-

³⁸ Srv. L. Hejdánek, *K otázce založení „ontologie subjektivity“*, in: *týž, Život a slovo*, Praha 2023, str. 181–198. – Pozn. vyd.

³⁹ Srv. J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 185, 190, 191. – Pozn. vyd.

⁴⁰ Tamt., str. 181. – Pozn. vyd.

⁴¹ Tamt. – Pozn. vyd.

⁴² Srv. V. Nezval, *Edison*, in: *týž, Básně noci 1921–1929 (Dílo, sv. 2)*, Praha 1952, str. 81–103, zde str. 96: „Tisíc jablek spadlo na nos zeměkoule / a jen Newton doved’ těžít ze své boule“. – Pozn. vyd.

⁴³ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 183. – Pozn. vyd.

⁴⁴ Tamt., str. 188. – Pozn. vyd.

⁴⁵ Tamt., str. 189. – Pozn. vyd.

⁴⁶ Tamt. – Pozn. vyd.

boť zůstává trvale mimo jeho rámeček. Naproti tomu mluvit o ryzí nepředmětnosti jako o ‚druhém‘ univerzu vedle univerza jsoucna by bylo poněkud redundantní. Jestliže ryzí nepředmětnost je chápána jako „ryzí vnitřek“, pak nemůže být pochyb o tom, že musí být integrovaná, resp. že musí být integritou. Zajisté je znám případ, kdy taková integrita vnitřního charakteru nevyklučovala (podle mínění autora *Monadologie*) mnohost.⁴⁷ Ale v tom případě jde o vnitřní rozpor, který může být zajímavý z hlediska dějinněfilosofického, ale který nemůže mít žádnou váhu jako možný systematický argument.

JST má tedy dojem, že „[i] tam, kde respektujeme nepředmětné rysy skutečnosti, je třeba naučit se rozlišovat mezi nimi ty, které vedou naše myšlení k rozvrhování falešného univerza“.⁴⁸ Analyzujme pozorně a detailně citovanou větu. Podle JST je naše myšlení vedeno nesprávným směrem samotnými – byť jen některými, které musíme odlišovat od jiných, které nás nesprávným směrem nevedou – „nepředmětnými rysy skutečnosti“. Smíme tuto formulaci trochu víc zatížit? Jestliže každé událostné dění znamená přechod nepředmětnosti v předmětnost (nebo, jak rád říkával Hegel, zvnějšňování vnitřního),⁴⁹ je vlastně všechno jsoucí založeno v ryzí nepředmětnosti. Jsoucí je ovšem i naše myšlení (v žádném případě je nemůžeme a nesmíme přičítat k něčemu vnitřnímu či niternému – to také jako poznámku k pojetí Leibnizovu); jestliže některé rysy nepředmětného charakteru, které jsou vlastní samotné skutečnosti, nás zavádějí k falešnému myšlení, znamená to, že faleš, nepravda a omyl jsou alespoň v některých případech zakládány již v oblasti nepředmětného – byť by to ještě nemuselo znamenat, že v oblasti ryzí nepředmětnosti. Zdá se, že to je – nejspíš nezamýšlený, ale kdo ví? – příspěvek JST k prastaré otázce „*Unde malum?*“.⁵⁰

Nejsem si nicméně jist, zda dobře chápu, oč JST vlastně šlo. Nezbyvá než to přenechat další diskusi. Chtěl bych vědět, zda JST pod „falešným univerzem“ má na mysli falešné chápání univerza, jak o něm běžně mluvíme, nebo zda se chce kriticky ohradit proti rozvrhování jakéhosi druhého, alternativního, a ovšem fiktivního, vykonstruovaného univerza. Obrazoborecký náboj takového ohrazení by byl potenciálně mohutný: ne už boj proti vnitrosvětským modlům, nýbrž proti celému modlo-světlu. Trochu to připomíná starý známý boj proti „onomu světu“, ale tehdy šlo o hypostazovaná jsoucna, kdežto tady o žádné jsoucno ani univerzum jsoucna nejde. JST to ví, ale rozdíl považuje nejspíš za zanedbatelný: „A nemáme tu navzdory výslovnému popření opět Parmenida v celé kráse, až na to, že ryzí nepředmětnost není LvH pojata jako absolutní jsoucno, nýbrž jako absolutní skutečnost?“⁵¹ (K tomu malé extempore: o ryzí nepředmětnosti bych nechtěl uvažovat jako o absolutní skutečnosti, neboť pak bych musel připustit, že mezi ryzí nepředmětností a světem jsoucna je předěl, přehrada, oddělenost; ta by se totiž neobešla bez vnějšku – a ryzí nepředmětnost je přece *ex definitione* ryzím vnitřkem, ryzí niterností, tedy bez nejmenší stopy jakéhokoliv vnějšku, vnější hranice.)

⁴⁷ Srv. G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *týž, Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982, str. 156–176. – Pozn. vyd.

⁴⁸ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 188. – Pozn. vyd.

⁴⁹ Srv. např. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 69 (srv. také pozdější překlad: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Kuneš – M. Sobotka, Praha 2019, str. 47). – Pozn. vyd.

⁵⁰ „Odkud se bere zlo?“ – Pozn. vyd.

⁵¹ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 190. – Pozn. vyd.

Nejraději bych pomlčel o tom, že JST mluví o „rozvrhování“ falešného univerza a o „modelování“ nepředmětných rysů skutečnosti. V tom je právě ten základní problém. Jsouce zakotveni v dosavadní tradici pojmového myšlení, nedovedeme připustit, že bychom mohli mínit nějakou skutečnost, třeba ryzí nepředmětnost nebo nepředmětnou stránku nějakého pravého jsoucna (jakožto konkréta, tj. srostlice předmětné i nepředmětné stránky), jinak než prizmatem intencionálního předmětu, tedy jako předmět chápaný prostřednictvím námi rozvrženého modelu či v analogii k němu. (Mimochodem: vytýkat, že myšlení modeluje skutečnost „tak říkajíc z vlastní látky“, je prostě absurdní: především je nesmysl mluvit v tomto případě o „látce“ a za druhé myšlení konstruuje své modely jako své vlastní konstrukty – jak by mohlo také jinak?) JST by musel být přesnější a konkrétnější: co to znamená rozvrhovat falešné univerzum? Jde o „falešnost“, tj. neplatnost samotného rozvrhu bez ohledu na další spojitosti, anebo je rozvrh sám myslitelný, a tedy v pořádku, ale vůbec neodpovídá „skutečnému univerzu“? V prvním případě musí JST ukázat na chyby v konstrukci, v druhém zase na diskrepance mezi modelem a skutečností. Pokud tak neučiní, nemají jeho námitky a varování žádnou váhu.

Má-li na druhé straně námitky proti každému „modelování“ nepředmětných „rysů“ skutečnosti vůbec, může to znamenat jen jedno z dvojího: buď má na mysli modelování do podoby intencionálních předmětů (a jiné modelování neuznává nebo na ně prostě nemyslí), anebo chce veškeré nepředmětno vykázat do oblasti nepoznatelného a nezkoumatelného. Obojí však představuje omezenou perspektivu, kterou odmítám nejenom já, nýbrž kterou je třeba odmítnout z principiálních důvodů: je-li možné nepředmětné myšlení jako myšlenková cesta k nepředmětné skutečnosti, pak jedině v tom, že je schopno nepředmětnost jistým – dosud zanedbávaným, ale zásadně možným – způsobem mínit, tudíž i poznávat a zkoumat. A protože analýza, ba pouhá bedlivější pozornost je schopna odhalit v běžném hovoru a v běžném myšlení tuto schopnost, ba její – většinou bezděké – ovládání a užívání, staví se otázka jen takto: jak je možno tuto běžnou, ale dosud zanedbávanou myšlenkovou schopnost kultivovat způsobem dovolujícím dosahovat podobné přesnosti, jaké bylo dosaženo v dosavadní tradici práce s předmětnými intencemi a předmětnostmi?

Vedle nepřesností, nedůsledností a nepochopení formuluje ovšem JST také otázky prvořadě důležitosti. Je to tam, kde se soustřeďuje na místo „setkání“ člověka jako pravého jsoucna (subjektu) s ryzí nepředmětností a kde se táže, „co se děje se samotnou ryzí nepředmětností, která se obrací k subjektu?“⁵² „[c]o ... znamená ono *dění*, v němž se ryzí nepředmětnost obrací směrem k němu?“⁵³ „může vůbec do takového *dění* vstupovat ryzí nepředmětnost, ‚jsouc ryzím vnitřkem, která by byla tím jedním a celým‘?“⁵⁴ apod. I když neodolá a napovídá, přímo předříkává, co bych mohl a měl odpovědět – protože na to už má svou formuli připravenou (chce ode mne slyšet, že subjekt a vlastně celá říše subjektů všech úrovní „je vposledu

⁵² Tamt. – Pozn. vyd.

⁵³ Tamt., str. 189. – Pozn. vyd.

⁵⁴ Tamt., str. 190; odkaz na: L. Hejdánek, *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost*, in: *týž, Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 121. – Pozn. vyd.

derivátem, manifestací, epifanií onoho jediného a celého“) –,⁵⁵ přece zůstává mimo veškerou pochybnost, že tady vsutku leží jeden z centrálních problémů. Abych se právě té zvlášť důležité problematice nevyhnul, musím vsunout paragraf, který nebude ani odpovědí, ani kritikou toho, co JST ve svých poznámkách napsal.

§ 7. Víra jako „kosmický faktor“ (ještě k poznámce třetí)

Ze všech poznámek JST přímo vyzařuje, že mé texty o ryzí nepředemětnosti čte okem theologa, tj. že je čte jako jakousi novou „theodiceu“. Když mi napovídá a přímo předříkává ony heretické termíny „derivát“, „manifestace“, „epifanie“ (a to ještě vynechal řadu dalších, např. emanaci atd.), zřejmě se mnou chce být „hotov“ tím, že mne zařadí do kartotéky heretiků. Je to snaha vcelku pochopitelná, přihlédneme-li k tomu, že program filosofické reflexe víry *vedle* reflexe theologické musí být pro každého theologa značně provokující (a možná už sám o sobě „heretický“). Proto nemám v úmyslu se pohoršovat, když leckterý theolog se sám může cítit být mnou pohoršen. Výzvu proto přijímám a pokusím se alespoň ve vší stručnosti vyložit onen důležitý problém, jak se jeví a jak může být „řešen“ z mých pozic (příčemž musíme pamatovat, že každé „řešení“ představuje jen dočasné zastavení umožňující rozpoznat a evidovat všechny nové problémy, které byly oním „řešením“ vyvolány).

Jestliže odmítneme východisko řeckých myslitelů, kteří se tázali po *arché* jakožto po tom, co trvá uprostřed změn, a pokoušeli se pak objasnit povahu věcí a světa kolem nás (se všemi proměnami) z neměnných principů, nabízí se opačné modelové řešení: budeme považovat změnu za primární, základní, a budeme se tázat, jak je možné trvání. A trvání nebudeme chápat jako neměnnost, nýbrž jako zvláštní produkt změn. Za druhé: poučení moderní fyzikou (kvantovou), budeme světové dění chápat nikoliv jako jediný velký proces, nýbrž jako obrovské množství událostí, přičemž každá událost je celkem (pravým jsoucnem) díky své vnitřní integrovanosti: má svůj počátek, průběh a konec. Velké (složitě) události jsou „vystavěny“ z uspořádaných a ve větší celek integrovaných menších (nižších) událostí. Nejmenší události (primordiální události) jsou nejmenšími kvanty (událostného) dění, pod něž už nelze jít; přesto to jsou stále ještě události, tj. dění, dějství, v němž se něco mění. Jejich konec se liší od jejich počátku a k této odlišnosti dochází v jejich průběhu.

Struktura události je výrazně časová; nicméně charakter časování události nás nutí revidovat obvyklé pojetí času a časovosti. Na počátku události má její další průběh i konec budoucnostní charakter; na konci události má její začátek a další průběh (před koncem) minulostní charakter. Nicméně minulost, přítomnost a budoucnost nejsou v události nikterak odděleny, nýbrž jsou jí po celou dobu od počátku až do konce „pří-tomny“ (odvozeno od „přítom“). Proto se událost „neskládá“ z jednotlivých jsoucností (které by navíc nemohly být „bodové“), nýbrž je „bytím“: k bytí náleží minulá i budoucí přítomnost jakožto v celém bytí přítomná minulost i budoucnost. Bytí události v sobě tedy shromažďuje její budoucnost i minulost; průběh události představuje přechod budoucnostní stránky události v její stránku minulostní. Tomuto přechodu můžeme také říkat *zvnějšňování vnitřního* (nebo *zpředměťňování nepředemětného*).

⁵⁵ Tamt. – Pozn. vyd.

Ve svých počátcích je každá událost takměř výhradně vnitřního, nepředmětného charakteru. Říkám „tadměř“, protože tu je skryta nesnáz, kterou si hned musíme objasnit. To, co vnější pozorovatel může konstatovat jako počátek události, je ve skutečnosti počátkem jejího zvnějšňování. V zásadě je myslitelné, že událost se děje ještě nějakou dobu předtím, než se začne zvnějšňovat. Z důvodů, které na tomto místě nemusím uvádět, je dokonce nutné to předpokládat. Jestliže ovšem počátek události předchází počátku jejího zvnějšňování, můžeme slovo „tadměř“ prostě vynechat. V té své složce, v níž dění události ještě nedospělo k žádnému zvnějšňování (ani sebepočátečnejšímu), nemůže být událost ani rozpoznávána, ani zkoumána zvenčí (vnějším pozorovatelem), neboť ještě nemá žádný svůj vnějšek. Navíc nemůže být její nepředmětný (vnitřní) počátek žádným způsobem odlišen od tzv. ryzí nepředmětnosti, v níž je však nepochybně zakotven, z níž „pochází“, ale s níž nemůže být ztotožněn. Ryzí nepředmětnost je „počátkem“ všech počátků jednotlivých událostí, ale tyto partikulární počátky nejsou částí ryzí nepředmětnosti, neboť ryzí nepředmětnost žádné části nemá. Z týchž důvodů nelze ani tvrdit, že ryzí nepředmětnost časově předchází počátkům všech událostí, neboť není žádný „prázdný čas“, v němž by ryzí nepředmětnost mohla být „umístěna“; právě naopak, čas vyvěrá z ryzí nepředmětnosti, která je jeho základem a principem (ale co to je „základ“ nebo „princip“?). Čas je vázán na událostné dění; ryzí nepředmětnost však nemůžeme považovat za dění, protože dění je nemyslitelné jinak než jako zvnějšňování vnitřního. Ryzí nepředmětnost se však nezvnějšňuje, pouze je počátkem a zdrojem veškerého zvnějšňování, a tedy všeho dění. Ryzí nepředmětnost tedy není součástí žádného dění, i když dění je zvnějšňováním vnitřního a vnitřní tedy náleží ke každému pravému jsoucnu (ke každé pravé události), a to proto, že vnitřní (nepředmětná) stránka události je její vnitřní stránkou, a nikoliv kusem „ryzí nepředmětnosti“.

Je tu tedy neřešená a možná dokonce (alespoň pro nás) neřešitelná otázka, jak dochází k „vydělení“ vnitřní stránky konkrétního jsoucnu (pravé události) od ryzí nepředmětnosti. Ve skutečnosti o žádné vydělení nejde, protože se neodděluje kus ryzí nepředmětnosti, aby se stal vnitřní stránkou konkrétního jsoucnu. Mohli bychom si pomoci nějakou metaforou, např. že ona konkrétní (resp. konkrescentní) nepředmětnost je „indukována“ ryzí nepředmětností. Ale to má zase další nesnáze: odkud se bere prostředí, v němž se taková „indukce“ uskutečňuje? – Chtěl bych na tomto místě poukázat na analogii našeho problému s jiným problémem, jež se pokoušel řešit A. N. Whitehead svou koncepcí tzv. konsekventní povahy boží.⁵⁶

To tedy je zatím jedna forma „komunikace“ mezi ryzí nepředmětností a mezi jednotlivými jsoucnými, jednotlivými událostmi; a je to forma jednocestná, jednosměrná – tedy *de facto* žádná skutečná komunikace. Ale existuje ještě jiná forma, která je mnohem bližší jakési „komunikaci“ (to slovo ovšem je z mnoha důvodů nevhodné; užil ho však JST).⁵⁷ A tato druhá forma je mnohem důležitější a také zajímavější, neboť z důvodů, které ještě musí vysvitnout, nám poskytuje více možností k rozboru a zkoumání. Za určitých okolností může dojít (a celý náš svět stojí na tom, že právě velmi často dochází) k tomu, že událost se po začátku svého

⁵⁶ Srv. A. N. Whitehead, *Process and reality. An essay in cosmology*, vyd. D. R. Griffin – D. W. Sheburne, New York 1985, str. 344–346. – Pozn. vyd.

⁵⁷ Srv. J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 190. – Pozn. vyd.

zvnějšňování, tedy už ve svém průběhu, může ještě znovu „setkat“ (podle JST „komunikovat“) s ryzí nepředmětností, respektive – neboť tady musíme být velmi opatrní! – s jejím „oslovením“, s její „výzvou“. Abychom to mohli lépe objasnit, musíme krátce vyložit, co to je akce a co to je reaktibilita a reakce.

Událostné dění nemusí probíhat vždy v jedné linii, přímočaře, jednoduše, ale může se ve svém průběhu větvit. V důsledku takového větvení může událostné dění v některé své větvi již dospět do konce, zatímco v jiných větvích může ještě pokračovat. Taková jedna větev, která představuje jakési v rámci celé události úže vymezené zvnějšnění něčeho z vnitřní stránky události, představuje jakousi prvotní podobu akce oné události jakožto subjektu. Lépe se to pozoruje i vykládá na vyšších úrovních, tj. na akcích (a reakcích) živých bytostí. Akce je vlastně jakási nesamostatná subudálost, zabudovaná do události (celkové) zvláštním způsobem tak, že je původně zakotvena v její integritě, pak je z její integrity propuštěna (zčásti), takže původní celek jakoby opouští, ale přesto zůstává i v krajním momentu své odloučenosti natolik s původní událostí spjata, že jí poskytuje informaci nejen o svém stavu, ale tímto prostřednictvím i o svém setkání či střetnutí s něčím „vnějším“, co původně do rámce celkové integrity události nenáleželo. Díky této pozoruhodné schopnosti událostí (s výjimkou těch nejprimitivnějších) se objevuje nový fenomén tzv. reaktibility a jednotlivých reakcí, jimiž se konstituuje (postupně, v etapách, na stále vyšších úrovních) svět.

Budiž mi zde dovoleno malé kosmologické extempore. Nejmenší a nejjednodušší (tzv. primordiální) události nejsou žádnými „elementy“ světa, tj. nepředstavují žádné základní stavební kameny univerza. Skutečnými „stavebními kameny“, z nichž je uspořádán svět, jsou pouze jisté složky jejich vzájemných reakcí (a to právě ty složky, na něž zase dále reagují další události – a nikoliv už jenom primordiální). Žádná primordiální událost není proto součástí ani složkou univerza; pokud na ni žádná další událost nereaguje, je pro svět naprosto „ztracena“, tj. pro svět (a pro všechny vnitrosvětské události) jakoby vůbec neexistuje. Z toho vyplývá, že svět (univerzum) nemůžeme legitimně chápat jako úhrn všech jsoucen, a to hned ze dvou důvodů. Předně se tu musí klást nejprve otázka, kdo nebo co je garantem takového eventuelního „úhrnu“ (tj. právě onoho „sjednocování“, bez něhož není žádné „univerzum“ možné). V zásadě může jít o dvojí druh odpovědi: buď ukážeme na garanta vnitrosvětského, anebo na garanta mimosvětského; obojí vede (v rámci předmětného myšlení) k antinomiím a paralogismům. Za druhé – a to zejména – nemůže být svět (či univerzum) chápán jako soubor všech jsoucen, protože jedna celá „vrstva“ jsoucen – totiž právě těch „základních“ jsoucen – má charakter jsoucen mimosvětských. Celý svět je založen na myriádách primordiálních událostí, které se však nikdy nestávají jeho součástmi ani jeho složkami. Protože však všechny vyšší než primordiální události nejsou možné než na základě událostí primordiálních (a přesněji řečeno tak, že integrují „produkty“ jejich vzájemných reakcí do větších a větších celků, jimž pak říkáme „vyšší události“), nemůžeme prostě oddělit primordiální rovinu jsoucen od světa jako „celku“: přechod z primordiální roviny na roviny vyšší je doslova „všude“ uprostřed světa. A právě tento přechod je zároveň přechodem (či spíše průchodem) pro „ryzí nepředmětnost“, resp. pro její „působení“ ve světě. Toto „působení“ má však zcela zvláštní po-

vahu a nemá nic společného s tzv. kauzálním působením, o jakém mluví přírodověda. A tu se konečně dostáváme k tomu, co bylo v tomto oddílku naším cílem.

Analyzujeme-li podrobně celý komplex souvislostí a vztahů přináležících k fenoménu reakce a reaktibility, najdeme tam momenty mimořádné důležitosti pro vztah mezi ryzí nepředmětností a událostným děním. Řekli jsme, že ryzí nepředmětnost je „počátkem všech počátků“ veškerých událostí. To znamená, že ani pro superudálost neplatí, že by její počátek musel být něčím zprostředkovaným nějakými subudálostmi (jejichž je superintegrováním celkem); i ta nejvyšší, nejkomplicovanější superudálost je svým počátkem přímo a nezprostředkovaně spjata s ryzí nepředmětností. Ale daleko významnější pro osudy světa je jiný vztah ryzí nepředmětnosti k událostem vyšší úrovně, totiž vztah, k němuž z hlediska událostí samých dochází nikoliv pouze na jejich počátku, nýbrž v jejich průběhu. Máme-li ovšem o něčem takovém uvažovat, musíme si ujasnit, co to vlastně znamená: tam, kde uprostřed událostného dění dojde ke „kontaktnímu“ (jednosměrnému kontaktu!) ryzí nepředmětnosti s událostí, dostává se příslušné události jakéhosi nového počátku, byť počátku uprostřed jejího průběhu. Ať už se s tím může dál pracovat jakkoliv, představuje to významnou proměnu událostného dění, protože to představuje proměnu onoho „vnitřního“, jež se v dění události zvnějšňuje. Mluvíme-li o „významné“ proměně, neznamená to ovšem nikterak proměnu nápadnou a oku se vnucující. Vývoj živých organismů je nemožný a nemyslitelný právě bez těchto kontingentně v průběhu života (událostného dění) organických bytostí na původní rozvrh procesu zvnějšňování vnitřního „nasedajících“ a jej „rozmnožujících“ superplánů, časově dokonce nesoiměřitelně přesahujících dobu života jednotlivé živé bytosti.

Otevřenost každé pravé události vůči eventuelní „intervenci“ (případně „advenci“) ryzí nepředmětnosti (a zase přesněji: advenci a intervenci její „konkretizace“ a uplatnění, nikoliv tedy ryzí nepředmětnosti jako takové) je v jistém smyslu zajištěna vposledu primordiálními událostmi, které sice nejsou „o sobě“ (ve své „skutečnosti“) žádnou součástí ani složkou oné pravé události (jakožto superudálosti), ale je to jen ta nejnižší forma otevřenosti („otevřenost I“), která umožňuje nanejvýš trvání událostného dění, ale nikoliv jeho „strategické vybočení“. Jinými slovy, otevřenost I umožňuje transienci procesu zvnějšňování, ale v zásadě zůstává u stereotypů. Naproti tomu vytváření nových, lepších stereotypů je podmíněno otevřeností II, kdežto zařazení tvorby nových stereotypů do dlouhodobější strategické linie zůstává podstatně mimo možnosti jakékoli otevřenosti i vnímavosti na organické úrovni. Otevřenost II umožňuje proto evoluční transgresi, zatímco skutečná transcendence je živým bytostem odepřena, dokud nenabudou na určité úrovni svého vědomí schopnosti stát se obyvateli světa řeči. Teprve pro toho, kdo je s to „bydlet v řeči“ (ve slově, v logu), se stává možností otevřenost III, jež umožňuje transcendování jako subjektivní akt. A konečně: teprve na základě a za předpokladu „pobývání v řeči“, tj. myšlení a mluvení, se může realizovat reflexe, vyznačující se složkou či spíše „momentem“, jaký nenajdeme nikde jinde, totiž momentem „ekstaze“ (k tomu se vrátíme). Pouze v ekstatickém momentu reflexe je vědomý subjekt schopen se „otevřít“ vůči ryzí nepředmětnosti až do sebepopření, tak, aby se dal nepředmětné skutečnosti zcela k dispozici.

Všem typům (úrovním) otevřenosti je však jedno společné: subjekt se ve své otevřenosti dává k dispozici (vždy do nějaké míry) ryzí nepředmětnosti a nechává se jakoby vést či nasměrovat v zásadní „důvěře“ ve „správnost“ onoho nasměrování a vedení. Této důvěře budeme říkat víra. Z víry uskutečňuje každá událost své zvnějšňování; z víry se každá superudálost (vyšší událost) svěřuje napodobování toho, co se už osvědčilo a nač je možno navazovat; z víry se událost vydává cestou nového stereotypu, ještě nikdy nevyzkoušeného (a umožňuje tak v případě úspěchu jiným událostem, aby se vydaly stejnou cestou); z víry se vědomý subjekt odevzdává vládě slova a uspořádává své chování (včetně promlouvání a myšlení) postupně stále více ve shodě s nároky této vlády slova. A posléze z víry (na nejvyšší úrovni) se vědomý subjekt odevzdává svobodě ve vztahu k budoucnosti, která teprve přichází nebo dokonce teprve má přijít, o níž nic přesného neví a které se přesto neděsí, před kterou nechce couvat ani utéci. V tomto smyslu lze víru chápat jako kosmický faktor, tj. vždy znovu aktuální skutečnost, která se „aktivně“ podílí nejen na konstituci, ale přímo na „dějích“ světa.

Pokouším se tu o něco, co má svou prehistorii, a tedy také předchůdce. Mezi starými řeckými mysliteli před Sókratem už byli někteří, kteří viděli potřebu charakterizovat „to, z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají“⁵⁸ taky některými vlastnostmi ne-li lidskými, tedy člověku nějak blízkými. Tak např. Hérakleitos nechává nejen nad člověkem, ale nad celým světem vládnout Slovo, *Logos*;⁵⁹ Empedoklés zase ke svým čtyřem prvkům přidává jako kosmická *agentia* Lásku a Svár.⁶⁰ Ostatně také žalmista nechává nebesa vypravovat slávu Hospodinu.⁶¹ Měl bych pouze jediné přání: aby tu byly také respektovány rozdíly.

§ 8. *Kenósis* jako *theologúmenon*? (k poznámce čtvrté)

JST zavádí náhle do svých výkladů nový termín: *kenósis*.⁶² V poznámce tento řecký termín překládá jako „vyprázdňení, zmarnění“.⁶³ V Benselerově řecko-německém slovníku je pouze „Ausleerung“;⁶⁴ v Baillyho řecko-francouzském slovníku najdeme jednak „vacuité, état d'un corps vide“, jednak „évacuation, déjection“.⁶⁵ Pouze v podobě slovesa připouští tento slovník také přenesený význam „rendre vide, affaiblir, épuiser, réduire à rien“.⁶⁶ Právě v tomto posledním významu najdeme sloveso v pasivním tvaru v *1K 1,17* (tedy v koiné), ovšem s negativním předznamenáním.⁶⁷ Benseler však uvádí také možné pozitivní užití slovesa: „*zunichte*

⁵⁸ Srv. Aristotelés, *Met.* I,3,983b8–9; česky: *Metafyzika A*, přel. F. Karfík, Praha 2015, str. 18 (srv. také týž, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha 2021⁴, str. 40). – Pozn. vyd.

⁵⁹ Srv. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962², str. 51 (zl. B 1). – Pozn. vyd.

⁶⁰ Srv. tamt., str. 86–91 (zl. B 17, B 21, B 22, B 26, B 30, B 35, B 36), str. 100–101 (zl. A 28, A 52, B 16, A 30). – Pozn. vyd.

⁶¹ Srv. *Ž 19,2*. – Pozn. vyd.

⁶² J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 194. – Pozn. vyd.

⁶³ Tamt., str. 202. – Pozn. vyd.

⁶⁴ Srv. G. E. Benseler – A. Kaegi, *Benseler's griechisch-deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1985¹⁸, s. v. *ΚΕΝΩΣΙΣ* (str. 431). – Pozn. vyd.

⁶⁵ Srv. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950, s. v. *ΚΕΝΩΣΙΣ* (str. 1079). – Pozn. vyd.

⁶⁶ Tamt., s. v. *ΚΕΝΩΩ* (str. 1078). – Pozn. vyd.

⁶⁷ Ekumenický překlad: „Kristus mě totiž neposlal křtít, ale zvěstovat evangelium, ovšem ne moudrostí slov, aby Kristův kříž nepozbyl smyslu.“ Kralický překlad: „Nebo neposlal mne Kristus křtít, ale evangelium kázati,

machen, um Inhalt, Wirkung, Erfolg bringen“.⁶⁸ JST nechává jemnosti stranou a užívá slova *kenósis* pro „zvnějšnění“.⁶⁹ Tím ovšem zavádí do rozhovoru obrovský zmatek, navíc o to větší, že se vůbec nepokouší vyjasnit, v čem je spor a v čem jenom použití jiné terminologie (ať už tak, že pro totéž je použito jiných termínů, anebo že téhož termínu se užívá ve zcela odlišném smyslu).

Povšimněme si např. toho, jak JST novou problematiku (bez jakékoliv přípravy) uvádí: pravá skutečnost (zřejmě ryzí nepředmětnost) se k nám obrací z vlastní iniciativy, ale je to pro ni něco bytostně riskantního, protože ji tento obrat vhná „až k nejzazší mezi zpředmětnění (zvnějšnění), jakým je právě zmar a smrt“.⁷⁰ JST tedy předpokládá, že ryzí nepředmětnost sama přichází a obrací se k nám tak, že se zpředmětňuje. Z kontextu není nikterak jasné, že právě tohle je jeho teze a že se touto tezí obrací polemicky proti mému pojetí, které podržuje základní rozdíl mezi nepředmětnou stránkou pravých jsoucnů a mezi ryzí nepředmětností. Nevím, jaký má smysl za těchto okolností pokračovat v rozhovoru. Především tu nevidím žádnou skutečnou koncepci – přinejmenším JST nemá žádnou vnitřní potřebu nějakou koncepci vypracovat a formulovat. Používá si termínů a vůbec slov, aby jimi řekl něco, co povrchně připomíná tradiční theologické teze; je v tom hodný kus svévole. Bod, v němž u něho dochází k distanci, je s největší pravděpodobností vyjádřen jeho otázkou: „co se děje se samotnou ryzí nepředmětností, která se obrací k subjektu?“; a otázkou „nejpodstatnější“ (podle vlastního hodnocení): „může vůbec do takového dění vstupovat ryzí nepředmětnost, ‚jsouc ryzím vnitřkem...‘?“⁷¹ Odpověď na obě otázky je ovšem nasnadě (neděje se nic, nemůže vstupovat); ale JST se netáže proto, že by tu bylo něco nejasné, nýbrž aby mohl vyložit teze své. Nic proti tomu, kdyby mé teze vyvracel a své teze dokazoval, ale tady jde o pouhou juxtapozici.

Co tu vlastně ještě zbývá? Mohu jen naznačit, v čem vidím absurdnost, resp. nepromyšlenost načrtnutých myšlenek JST. Jestliže ryzí nepředmětnost vstupuje doprostřed vnitrosvětského dění, pak k tomu může docházet jen tak, že se sama zvnějšňuje. Pokud se sama zvnějšňuje, je (pravým) jsoucнем, a to buď vnitrosvětským (hierofanie), anebo je celý svět jejím zvnějšněním. JST zároveň zdůrazňuje proces zvnějšňování jako zánik, zmar onoho „vnitřního“ (nepředmětného). Není jasné, je-li život ztotožněn s nepředmětností (takže zvnějšnění, zpředmětnění je koncem života, tedy smrtí), anebo je-li ztotožněn s procesem zvnějšňování (takže život je od počátku umíráním, zatímco vnitřní, nepředmětné je před začátkem zvnějšňování neživé). Protože však je pravá skutečnost jen prominentním jsoucнем (neboť její bytí je bytím jsoucna), ztrácíme jedinou výhodu zavedení pojmu ryzí nepředmětnosti. A pokus o tzv. nepředmětné myšlení pak není k ničemu. Chtěl-li JST opravdu

ne v moudrosti řeči, aby nebyl vyprázdněn kříž Kristův.“ – Pozn. vyd.

⁶⁸ Srv. G. E. Benseler – A. Kaegi, *Benselers griechisch-deutsches Wörterbuch*, s. v. ΚΕΝΩΣΙΣ (str. 430). – Pozn. vyd.

⁶⁹ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 194. – Pozn. vyd.

⁷⁰ Tamt., str. 192. – Pozn. vyd.

⁷¹ Tamt., str. 190. – Pozn. vyd.

dospět k tomuto závěru, měl tím spíše začít než to nyní nelogicky přilepit ke všem svým poznámkám.

JST by udělal dobře, kdyby svou myšlenku domyslel a prohloubil, nejlépe snad v konfrontaci s nějakou klasickou (nebo za klasickou považovanou) filosofickou koncepcí starší. Snad by se hodil zvláště Nietzsche. Také u něho najdeme „kenósis“: Bůh je mrtev – což není pravda odedávna, nýbrž je to novinka – a my všichni jsme za jeho smrt odpovědni, my jsme ho zabili.⁷² Pro Trojana se pravá skutečnost zabíjí sama, když se k nám obrací z vlastní iniciativy a když v tomto obratu vystavuje sebe samu zmaru a smrti. (Připusťme, že zmar a smrt jsou tou „nejzazší mezi zpředmětnění“ a že pravá skutečnost je „vehnána“ vsutku až k této mezi, k této „nejzazší mezi“.) Je-li – podle JST – z naší strany nejpřiměřenější odpovědí víra, přičemž „[v]íra v této souvislosti znamená přivolení k účasti na kenotickém dění pravé skutečnosti“,⁷³ máme tu typické mytologumenon participace na božském dění nebo napodobení božského pravzoru s cílem identifikace s ním. Víra pak znamená účast na dobrovolné smrti pravé skutečnosti. Navíc myšlenka oběti je zcela vyprázdněna, neboť jedinou zřetelnou perspektivou je právě ona kosmická sebevražda veškerenstva, ať už dobrovolná (z víry), anebo nedobrovolná (z nutnosti vlastní všemu dění, jež je zvnějšňováním, a tudíž cestou ke zmaru a k smrti).

Dalo by se také říci, že v mé koncepci je „nic“ na počátku a že je „nicotným“ zdrojem všeho dění, směřujícího dál a výš (přičemž ono „nic“ je pouze zdánlivě „nicotné“, totiž jen z hlediska předmětného myšlení: je to předmětné „nic“ neboli žádná předmětnost). Naproti tomu JST staví ono „nic“ na konec a jako zakončení všeho dění: nic znamená dovršenou předmětnost, dovršené zvnějšnění. Jestliže „to pravé“ je to, co „přichází“,⁷⁴ pak ono „nic“, onen zmar a smrt jsou tím „pravým“. „Osvobozování“ pak je bližší pojetí indickému než židovskému a křesťanskému. To, co ještě nedospělo ke svému konci a zmaru, „je pod závorou nepravého bytí“.⁷⁵ – Jsem si ovšem dobře vědom násilnosti této své konstrukce (či re-konstrukce). Trvám však na tom, že jsem se v ní ani zdaleka nedopustil tak velkého zkreslení ve výkladu formulací JST jako on při výkladu formulací mých. Konec konců nejde o to, domýšlet se úmyslů autorových, ale co nejpřesněji se přidržit textu samotného.

§ 9. K pojetí reflexe (k poznámce páté)

JST se sám domnívá, že pojetí reflexe má v mých úvahách o předmětném a nepředmětném myšlení „stěžejní místo“.⁷⁶ Přesto si nedal ani tolik práce se čtením mých textů, aby přestal zaměňovat mé pojetí s poměrně vágním, až konfúzním pojetím obecným nebo s pojetím, jež spíše odpovídá francouzskému užití termínu. Ačkoliv více než stránku věnuje jakési reprodukci mých názorů (pohříchu s povážlivými významovými posuny anebo v nápadné misinterpretaci) a ačkoliv naznačuje na několika místech vady mého pojetí, nedrží se těchto nápa-

⁷² Srv. F. Nietzsche, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 2001³, str. 113–115 (§ 125 „Pomatenec“). – Pozn. vyd.

⁷³ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 192. – Pozn. vyd.

⁷⁴ Srv. tamt., str. 193. – Pozn. vyd.

⁷⁵ Tamt. – Pozn. vyd.

⁷⁶ Tamt., str. 195. – Pozn. vyd.

dů, neargumentuje, ale prostě postaví několik svých protitezí. Ty jsou ovšem jen zdánlivými protitezemi, protože ve skutečnosti mluví o něčem docela jiném a také vycházejí z odlišného kontextu a odlišných pozic. Aby se z nich mohly nějaké skutečné protiteze vyvodit, musely by se myšlenkově vypracovat.

Mám za to, že nemůže být počítáno k mým povinnostem nejprve vypátrat v textu JST takové nápady či náznaky nápadů, vypracovat je do myšlenkově nejen přijatelné, ale také vyargumentované podoby a pak teprve se pokoušet na ně odpovědět. Nicméně v některých případech se mi něco takového zdá být v mém vlastním zájmu, a proto se do toho pouštím.

Kromě výtky obtížnosti textu mi JST adresuje ještě jinou, konkrétnější výtku: můj text je prý „zaplněn“ „předmětně-prostorovými představami“.⁷⁷ Ačkoliv to je řečeno vlastně jen mimochodem a vůbec to není dále rozváděno ani upřesňováno, zdá se mi, že by mohlo při důkladnějším zpracování jít o námitku produktivní a inspirující, zejména je-li jako příklad oněch „předmětně-prostorových představ“ (v závorce) uvedena dvojice slov, totiž „přístup“ a „odstup“.⁷⁸ Ovšemže bych i tady mohl namítnout, že 1) to jsou slova, a nikoliv představy, 2) že jsem si ta slova nevyčucal z prstu, ale že se jich běžně užívá, 3) že se už dávno stalo běžným územ jich užívat přeneseně, nikoliv původně „předmětně-prostorově“. Nicméně musím sám doznat, že ona na první pohled tak snadná, tak hladká práce s oběma termíny musí být v mém podání nejen nápadná, ale také trochu podezřelá. Když mluvím o tom, že přístup k sobě předpokládá odstup od sebe, je to naprosto logický postup, ale logičnost tu vyplývá ze slov (a pojmů), nikoliv z věci samé. Vypadá to spíš na hru se slovy než na analýzu skutečného fenoménu. Pro „zdravý rozum“ je přece jasné, že také subjekt, který odstupuje od sebe, ve skutečnosti zůstává sám sebou; proto se mu zdá být značně kuriózní mé tvrzení, že v první fázi reflexe, jíž je odstup od sebe, se subjekt opravdu začíná opouštět, že se začíná nechávat za sebou, takže v momentu ek-staze, kdy odstupu už bylo dosaženo, ale návrat (přístup) k sobě ještě nezačal, stojí (trčí) subjekt „ven ze sebe“.

Nebudu se na tomto místě pouštět do fenomenologické analýzy aktu reflexe. Chtěl bych jen připomenout, že téma je úzce spjato s prastarým filosofématem, ba snad s ještě starším mytologúmenem: „Poznej sama sebe“⁷⁹ – to byl nejenom nápis na chrámu, ale také výzva každému, kdo přicházel, ba i každému, kdo by mohl přijít. A Hérakleitos, jeden z největších duchů před Sókratem, odpověděl na tuto výzvu vskutku filosoficky: Hledal jsem sama sebe.⁸⁰ Nikoliv našel, nikoliv poznal, nýbrž hledal. Také zde může zdravý rozum přijít se svými námitkami: jestliže Hérakleitos skutečně hledal, pak tam musel přece být a musel o tom vědět, že tam je. Každý přece sám sebe má, je u sebe, při sobě – a proto je nesmyslné sám sebe hledat. Kdybych tu nebyl, nemohl bych se přece ani hledat; a když tu jsem, hledat se nemusím. – A přece nás stará řecká výzva dodnes oslovuje; právě tak rozumíme dobře i Hérakleitovi. Komu se podaří pochopit, proč nás tato slova oslovují, vytvoří si tím předpoklad k chápání toho, co znamená „reflexe“.

⁷⁷ Tamt., str. 197. – Pozn. vyd.

⁷⁸ Tamt. – Pozn. vyd.

⁷⁹ Srv. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 29 (zde jako výrok připisovaný Chilónovi). – Pozn. vyd.

⁸⁰ Tamt., str. 53 (zl. B 101). – Pozn. vyd.

Znovu musím doporučit JST bedlivější uvažování nad problémem intencionality, v tuto chvíli v souvislosti se základní diferencí mezi myšlenkovým (intencionálním) aktem a mezi myšlenkovým (intencionálním) předmětem. JST totiž má dojem, že objevil něco důležitého: odstup od sebe je možný jen tak, že „se subjekt sám sobě vytrácí jakožto ‚předmět‘ reflexe“ (a v závorce hned upozorňuje: „pamatujme stále, že to v rámci reflexe není možné jinak než reflektivními, tj. myšlenkovými akty“).⁸¹ Tu však zcela zapomíná, že takto se subjekt od sebe odvrací vždy, když upře svou pozornost na cokoliv jiného – a v takovém případě není nejmenší důvod pro to, abychom mluvili o reflexi. Mluvíme-li o odstupu od sebe, neznamená to odvrácení pozornosti od sebe ani změnu tématu. Když JST formuluje – s výhradou „rozumím-li dobře“ – své pochopení slovy: „pak rozhodující dění nastává pro subjekt v okamžiku, kdy v rámci reflexe, tedy v proudu inteligibilních aktivit přestává být tématem nejen jakákoliv původní akce či její předmět, ale i všechny předcházející, jakkoli potenciálně početné reflexe takové akce a reflexe těchto reflexí, ba dokonce i reflexe subjektu akce, a subjektu všech dalších, těch či oněch reflexí“,⁸² nedopouští se jen řady přestupků, ale především hovoří naprosto od věci, protože mluví o „tématu“ reflexe (a hned dál o „předmětu“ reflexe), kdežto řeč byla o vztahu mezi aktem reflexe a subjektem téže reflexe (a tedy nikoliv o vztahu mezi subjektem reflexe a mezi jejím předmětem, jímž v tomto případě je subjekt). Když mluvíme o tom, že v reflexi dochází nejprve k odstupu subjektu od sebe, aby byl přístup k sobě vůbec možný, nejde o odstup „v rámci reflexe“, nýbrž o odstup, který se onou reflexí uskutečňuje. Jistý druh odstupu od sebe uskutečňuje subjekt každou svou akcí, neboť v akci přechází něco ze subjektu do okolního světa (proto také člověk není odpovědný jen za své úmysly a představy, ale také, a dokonce především za své „skutky“). Ani reflexi nemůžeme redukovat na její zaměřenost k nějakým předmětům či tématům; také reflexe je „skutek“, jímž se mění něco nejen v představách, ale i ve „skutečnosti“. JST musí pochopit, že myšlenka (*cogitatio*) není jenom to, co je myšleno (*cogitatum*), nýbrž také to, co myslí (*cogitans*). Odstup od sebe v reflexi tedy neznamená, že subjekt „už sám sobě není tématem“, neboť pak by nemohlo dojít nikdy k tomu, aby „se sám ve chvíli ekstaze stal čirou nepředmětností“⁸³ (což je ovšem formulace JST, jíž nikterak nedávám *placet*), nýbrž pouze by přestal být – pro sebe – *intentum* či *cogitatum* (což zase nelze redukovat na to, že by přestal být svým intencionálním předmětem).

JST potom zcela přechází ke svým tezím. „Odstup od sebe se neděje v rámci reflexe. *Přechází ji.*“⁸⁴ To ovšem platí – možná – pro *jeho* pochopení reflexe; musel by to ovšem vyložit důkladněji a v kontextu. Navíc tu je problém s významem onoho „v rámci“; nevím, proč nám tu je zdůrazňováno toto omezení a jaký v tom je strategický plán. Znamená-li toto „v rámci“ omezení na aktualizovanou část intencionální sféry (sféry intencionálních předmětů a jejich vzájemných vztahů), pak ovšem jakýkoli „odstup“ by tam mohl být pouze „míněn“ (intendován) a nemohl by se tam „dít“. Pokud bychom připustili, že ono „v rámci“ znamená

⁸¹ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 197. – Pozn. vyd.

⁸² Tamt. – Pozn. vyd.

⁸³ Tamt. – Pozn. vyd.

⁸⁴ Tamt., str. 198. – Pozn. vyd.

v rámci reflexe jakožto aktu, pak bychom mohli těžko předpokládat, že subjekt odstupuje sám od sebe a opouští sám sebe pouze „v rámci“ jednoho svého aktu; přinejmenším bychom byli povinni to blíže objasnit. JST se tu však nestará o význam a o smysl toho, co jsem napsal, nýbrž používá si (navíc ještě upravené) mé formulace jen jako nezávazného odrazového můstku ke svému tvrzení. – Ale dobře; připusťme, že onen odstup subjektu od sebe nemá s reflexí původně nic společného, protože ji předchází – a může být tudíž reflektován teprve *ex post*. Je v tom zase skryt předsudek a nepochopení: víme přece, že jsme schopni reflektovat také své teprve zamýšlené akce, nikoliv jenom ty, které již byly uskutečněny. Ale o to tu konec konců nejde. Otázka zní: jak dochází vůbec k takovému odstupu od sebe, který předchází reflexi? JST nám líčí, jak to podle jeho názoru (a tedy výběru obrazů) vypadá: přestáváme se sebestvrzovat, překonáváme účelové myšlení, vstupujeme do rozhovoru (dialogu) s respektem a odvahou k pravdě, jsme ochotni k službě a pomoci druhým.⁸⁵ To jsou jen pěkná slova, ale filosoficky (a theologicky) je tu zamlouváno to podstatné. Mám za to, že nemusím poukazovat k tomu, že každá služba a pomoc druhým (trpícím a potřebným atd., jak to náleží k tradičnímu křesťanskému slovníku – aniž bych chtěl cokoliv z toho ironizovat) *může* být *také* především sebestvrzováním, že ten, kdo překonává účelové myšlení, může se také vzdalovat od racionality (a už nic víc!), že přestávat se „sebestvrzovat“ může být také pouhým upadnutím do depresí a do pochybností nad sebou, že respekt a odvaha k pravdě může být pouze něčím předstíraným a jen slovy vyznávaným, pouhým gestem, že dialog se může stát jen jakýmsi rituálním tanečkem a rétorickou dovedností, atd. atd. Příklady samy o sobě nemohou být pro myšlenkovou práci dostatečné, je třeba přistoupit k tomu, co dělá odstup od sebe odstupem od sebe, tj. pojmově to vymežit, a pokud to pojmově vymežit nelze, přesně říci, proč to nelze a v jakém rozsahu to nelze. JST trvá na tom, že životní „proměny“ dosahujeme „předreflexivně“, že to je „základní poloha života“, který si teprve druhotně – v reflexi – „rozumí jako bytí pro druhé“; mluví o „okamžicích sebevydání“ (opět tu máme slovo „*kenósis*“), jež přinášejí „obnovu“ jako „to pravé pro subjekt“, a to „antecedentně jakékoliv reflexi“.⁸⁶

JST nám zůstává dlužen mnoho: především musí tuto rétoriku doplnit či spíše podbudovat solidní myšlenkovou prací. Zatím to vypadá, jako bychom v takových mimořádných okamžicích jednali „mimoděky“, jako bychom vlastně ani nevěděli, co děláme, a teprve dodatečně bychom se na tyto okamžiky „rozpomínali“ s „údivem“ a „bázní“.⁸⁷ Jako poezie to je akceptovatelné, je to možno použít i v kázání, ale už to nestačí vologii a pochopitelně vůbec ne ve filosofii. Otázka tu totiž zůstává: jak dochází k oné proměně, které – mimochodem – říká Nový zákon „*metanoia*“ (snad právě to má JST na mysli)? I když bude pro theologa velmi lákavé zapadnout do vyježděných kolejí a říci, že k tomu dochází „milostí“, a nikoliv naším přičiněním (ostatně ne pro každého theologa), stále tu zůstává otázka, zda je k přijetí takové milosti zapotřebí nějakých předpokladů z naší strany. Pokud ano, můžeme o tom vědět – anebo to nemusíme, či dokonce nesmíme vědět? Přichází reflexe vždycky už k hotovému? Nasedá vědomí a myšlení vždycky až jako něco druhotného a pozdějšího na to, co jsme životně učini-

⁸⁵ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

⁸⁶ Tamt. – Pozn. vyd.

⁸⁷ Srv. tamt., str. 198–199. – Pozn. vyd.

li „antecedentně jakékoliv reflexi“? A proč potom novozákonní termín „*metanoia*“ svou etymologií upozorňuje na „*nús*“? Proč se změna životního zaměření tak „nepatříčně“ označuje jako „změna smýšlení“? – To všechno a celou řadu dalších věcí by nám JST měl podrobně vyložit, když na tom trvá a když na to zavádí v „rozhovoru“ řeč.

Avšak i když nám to JST někdy příště podrobně vyloží, zůstává faktem, že to bude „od věci“, neboť tématem rozhovoru nebyla ani „*metanoia*“, ani reflexe (ta náleží jen ke kontextu zvoleného tématu), nýbrž předmětnost v myšlení a předmětnost ve skutečnosti. A od tohoto centrálního tématu nás JST odvedl k „údivu a bázni“ jako k předpokladům „pravého myšlení“. ⁸⁸ To sice – kdyby to bylo lépe rozvedeno – by mohlo být docela „*erbaulich*“, ⁸⁹ ale uprostřed „*rozpomínání* na ... existenci subjektu v sebezapíravé službě“ ⁹⁰ nám nechává zapomenout na kritiku „předmětného myšlení“ v dosavadní evropské tradici a na tušení možností nového myšlení, o němž toho zatím víme tak málo, že pro ně volíme název raději jen negativní, totiž „nepředmětné“.

První kolo rozhovorů máme tedy za sebou; téma však zůstává.

Praha, konec 1985 – začátek 1986

⁸⁸ Tamt., str. 199. – Pozn. vyd.

⁸⁹ „*Povznášející*.“ – Pozn. vyd.

⁹⁰ J. S. Trojan, *Pět poznámek k textu LvH*, str. 198–199. – Pozn. vyd.