

Otázka supersubjektů v dějinách

[Nedatovaná Hejdánkova promluva na kazetě.]

Supersubjekt je vlastně relativní pojem. Je to poukaz vždy k nějakému subjektu, vůči němuž jakožto subsubjektu se nějaký vyšší subjekt ukazuje být supersubjektem.

Tak třeba organismus je ve vztahu k vlastním buňkám jakožto subsubjektům jejich supersubjektem. To snad bude stačit k otázce terminologie.

Člověk je zvláštní typ subjektu, který je nadán vědomím. A který je schopen se ve svém vědomí vztáhnout sám k sobě, tj. ve svém vědomí k sobě přistoupit. Ovšem přistoupit k sobě, to jsme si říkali, znamená odněkud k sobě přistoupit. A to platí i pro vědomí: přistoupit k sobě ve vědomí znamená především zaměřit se odněkud na sebe za pomoci myšlení, resp. prostřednictvím myšlenkových intencí. A to je právě možné jenom dějinně. [Proč?]

To je otázka toho „odněkud“. Člověk musí odněkud k sobě přistoupit. A toto „odněkud“, to je například určitá myšlenková, ideová atmosféra, kterou si musí osvojit a které použije jako prostředku, jako myšlenkového nástroje k tomu, aby k sobě přistoupil. A tak, v sebecpopení – a protože to není nic jednorázového, tak snad lépe: v sebecpání – přichází člověk k sobě. A předpokladem toho, aby přišel, přistoupil k sobě, je nutně situace, v níž je člověk ve svém vědomí „mimo sebe“. Tj. v níž je ještě nikoli u sebe, nikoli při sobě.

Člověk může být ve svém vědomí mimo sebe dvojnásobem. Buď je u věcí, jeho vědomí je takřka přilnutě přítomno u věcí, je na ně upoutáno. Anebo je otevřen vůči oslovující výzvě ryzí nepředemětnosti – o tom jsme už mluvili.

Ale původně je člověk mimo sebe, protože ve svém vědomí je u věcí. Že o sobě ani neví, na sebe nemyslí, je plně zaujat věcmi. Věci jsou to, které na sebe strhují jeho pozornost, které jsou schopny ho zachvátit, jeho vědomí. K sobě se může dostávat teprve ze svého zaujetí a zjetí věcmi.

Člověk sice původně chápe věci předmětně, tedy jako něco, co je před ním, ale jako živé. Tedy jako něco, co není celé před ním. Teprve postupně se věci vydělují ze sféry živého jako pouhé kulisy, okolnosti, průvodní jevy, vyskytující se předměty. Někdy ovšem také ještě jako projevy něčeho, co je za nimi, projevy života. Teprve na konci tohoto vývoje dostávají onen inertní charakter, jak to známe ze své zkušenosti. Dokonalé inerce dosahují věci teprve, jsou-li desakralizovány, stanou-li se součástmi a složkami profánního světa. To znamená: nejenomže jsou individuálně samy pro sebe desakralizovány, ale stanou se součástí, složkou desakralizovaného světa, a za třetí dosahují této inerce, jsou-li míněny jako ryzí předměty.

K tomu ovšem nedochází přímou cestou, nýbrž komplikovaně a nestejnorodě, tj. v nestejných fázích. Věc může být sama o sobě zcela desakralizována, ale může

se stát, resp. může být chápána jako znamení, jako šifra nějaké sakrální skutečnosti. Tak třeba totem nebo modla, socha nebo obraz – boha nebo svatého a podobně. Totéž se může přihodit ovšem i v případě tzv. ryzího předmětu. Naprosto profánními myšlenkovými prostředky je možno konstituovat intencionální předmět, míněný zároveň jako cosi sakrálního. To je ten Pascalův „bůh filosofů“. My můžeme konstituovat určitý pojem božské bytosti, kterou chápeme jako božské jsoucno, nejvyšší jsoucno.

V méně extrémních případech je předmět míněn jako živý, eventuelně jako bytost, případně jako duchovní bytost, aniž by na sakrální povahu této bytosti byl kladen nějaký zvláštní důraz. Případně s postupující desakralizací dokonce žádný důraz. To je trend, který můžeme vysledovat v dějinách evropského myšlení, zejména v posledních dvou, třech, čtyřech stoletích.

Tak třeba pojetí ďábla, démonů atd. nám ukazuje, jak některé objektivní trendy společenské setrvačnosti jsou personalizovány, chápány jako výsledky aktivit určitých nadlidských subjektů. Ale v průběhu desakralizace dochází ke změně chápání těchto ďáblů či démonů jako čehosi neosobního, jako neosobních sil a mocí. Zvláště v posledních asi třech stoletích, nebo možná o něco více, se prosazuje tendence, která usiluje o odhalení neosobních sil za osobním jednáním lidí. A tato tendence vrcholí v minulém století a přetrvává do našeho.

A v téhle tendenci představuje jakousi přechodnou fázi pokus, resp. pokusy, protože jich je víc, vidět ve společnosti a v dějinách aktivitu mimolidských a nadlidských subjektů, tedy v naší terminologii je to jakési uznání supersubjektů v lidských dějinách, případně ve světových dějinách. Zvláště je to dobře patrné v německé klasické, tzv. idealistické filosofii, vrcholící v Hegelovi a v jeho konceptu např. světoducha, Weltgeist. Od Hegelova světoducha přes Nietzscheho nadčlověka jsou potom postupně jako hybné síly dějin, případně i hybné síly individuálního lidského života, odhalovány nějaké objektivní, přírodní, později i společenské (například ekonomické) síly, zákonitosti, tendence.

Paralelně s tím dochází ve vědomí a v myšlení ke ztrátě smyslu pro člověka jakožto subjekt. A ve zpětné reflexi tato okolnost bývá odhalována jako sebeodcizení člověka. K tomu je třeba ovšem přidat určité upřesnění. Když mluvíme o sebeodcizení člověka, už etymologicky nebo terminologicky tím sugerujeme, že původně je člověk při sobě a že se teprve druhotně sám sobě odcizuje. Ale to není ani fakticky správné, ani to neodpovídá samotnému vývoji myšlenky odcizení. Tak třeba už Marx mluvil o odcizeném člověku jako o tom, který se buď ještě nenašel, anebo který se už zase sám sobě ztratil. To je to známé místo, kde také se mluví o náboženství jako o opiu.

To znamená, že člověk je původně sám sobě odcizen a že z tohoto sebeodcizení (nebo z této sebeodcizenosti) se teprve dostává sám k sobě. Člověk sám sebe hledá – a nalézá – a eventuelně pak ztrácí. Ale může se ztrácet jedině, když se nejprve našel; původně totiž není při sobě, nemá sám sebe.

A v této myšlenkové tradici, která sama sebe nějak reflektovala, bylo objeveno, odhaleno, že v myšlence supersubjektu, tedy zejména božského supersubjektu,

se člověk omezenými pojmovými myšlenkovými prostředky vlastně dostával k sobě. Že přes náboženství se člověk ve svém vědomí konstituoval jako subjekt. To je u Marxe i u Feuerbacha. Nepochybně je to hluboce zakotveno v Hegelovi, ale nám jde o reakci proti Hegelovi, tam je to pro nás momentálně důležitější.

Na celé věci je zajímavé, že náboženství v této koncepci je jakousi cestou člověka k sobě. A zároveň je to cesta, na níž se člověk sám sobě zároveň ztrácí. Tuhle základní dialektiku subjektu odhalil nejpřesvědčivěji a nejhlouběji Kierkegaard. A tím jsme se také před delším časem zabývali. Subjekt, člověk jako subjekt, přichází k sobě za cenu ztráty sebe, za cenu ztráty vlastní jakoby substance, ztráty svého zakotvení, ztráty své základny, své bytostné určenosti. A to znamená: přichází k sobě za cenu smrti. To přijít k sobě, to když člověk se se dostává sám k sobě, stává se sám sebou, to je Kierkegaardem označeno jako smrtelná nemoc.

To je významná věc. A měla velký význam pro filosofy, kteří na Kierkegaarda tak či onak navazovali. Člověk je bytost, která se vztahuje k sobě a má na sobě zájem. Tj. nevztahuje se k sobě neutrálně, jenom ze zvědavosti a ze zvidavosti, ale protože je sama sebou zaujata, že je zajata svým osudem. Právě proto je člověk bytostí, která ví o své smrtelnosti. A proto této myšlence na smrt musí nějak čelit. Odtud ta heideggerovská úzkost a pokusy ji nějak překonat.

A právě v téhle situaci se ukazují pokusy vztáhnout svůj život k nějakému supersubjektu nejen jako iluze, omyl. V nich nepropadá člověk jen iluzi, ale ztrácí sám sebe. Ztrácí svou lidskost, ztrácí svou identitu. Je to totiž pád do mýtu, do mytologie. Jakýkoli podstatný, bytostný vztah k nějakému supersubjektu znamená pro člověka pád do mýtu, protože v takovém případě nezůstává člověku, než se s tím supersubjektem identifikovat, ponořit se do něho. Ztratit sám sebe, vzdát se sám sebe a stát se totožným se supersubjektem. To je nejvlastnější nebezpečí třeba mýtů rasových, nacionálních, kulturně civilizačních, strukturně-společenských a tak dál.

Proti tomu musíme kategoricky trvat na tom, že žádné dějinné subjekty vyšší než člověk, tedy dějinné supersubjekty neexistují. A to proto, že neexistují žádné pravé, skutečné dějinné události. To, co jsme na začátku charakterizovali jako události, asi před dvěma roky, to neplatí o dějinných událostech. Tak zvané dějinné události nemají onu samostatnost pravých událostí a nejsou vnitřně integrovány. Ke své integritě, tj. k tomu, aby se staly skutečnými událostmi, potřebují člověka – jako jediného možného, jediného skutečného činitele, který je něčeho podobného schopen.

Dějinné události mají v jistém smyslu dost podobný charakter jako umělecké dílo. Až na to, že nejsou výtvozem jednotlivého člověka, nýbrž výtvozem spolupráce mnoha lidí. A dále, že nejsou v žádné své složce fixovány tak jako umělecké dílo, tj. nemají žádnou podobu analogickou vytištěné knize nebo partituru nebo namalovanému obrazu nebo vytesané soše. To ovšem neznamená, že v dějinách nejsou nějaké pevnější složky, ale to není proto, že by tyto složky představovaly jakousi pevnou strukturu, pevnou kostru událostí – resp. těch nepravých událostí, – ale proto, že se tam prosazují setrvačnosti. A to setrvačnosti, které nejsou

schopny samostatného trvání, samostatné existence, které jsou závislé na člověku jako na subjektu, a tedy jsou to setrvačnosti, které jsou bytostně závislé na tom, že se jim člověk – nelegitimně ovšem – odevzdává, že je živí, že je zásobuje ze svých sil.

Tyto dějinné setrvačnosti představují vážnou sociologickou i historickou problematiku a už jsme naznačili, že kdysi v minulosti byly velmi často personifikovány nebo alespoň interpretovány jako výsledek činnosti, aktivity nějakých supersubjektů, a v poslední době, v posledním staletí řekněme, dochází k tomu, že jsou demaskovány jako asubjektvní, jako neosobní, ale jako rozhodující faktory pohybu dějin a pohybu lidských osudů vůbec.

Proti tomu je třeba namítnout, že skutečné dějiny nelze pochopit v jejich smyslu, ani když je vysvětlujeme jako výsledek nějaké lidské tvůrčí nebo rutinní činnosti, ale ani když je chceme vidět jako sebeprosazování nějaké předem a jednou provždy dané a vyvíjející se a prosazující se nutnosti, v podstatě jakoby přírodního charakteru. V obou těchto případech se míváme s možností pochopit to, čemu říkáme dějinný smysl. O smyslu v dějinách lze mluvit jen jako o prosazující se pravé skutečnosti, která se obrací na člověka svou oslovující výzvou. Tedy jako o prosazující se ryzí nepředmětnosti, jak jsme tomu říkali.

A k podstatě tohoto smyslu náleží, že tato pravá skutečnost, tato ryzí nepředmětnost se sama nemůže přímo realizovat jako událost. Nemůže sama přejít ve své zvnějšnění, ale potřebuje ke svému uplatnění a prosazení událostí, resp. subjektů vysoké úrovně – nejvyšší úrovně, kterou známe. Totiž subjektů schopných se konstituovat jako vědomé subjekty. Ryzí nepředmětnost se v dějinách prosazuje jenom prostřednictvím vědomých subjektů. Prizma vědomí je tu nezbytné.

To platí ovšem o dějinách vůbec. V dějinách se vše podstatné, dějinné, bytostně dějinné, prosazuje prostřednictvím vědomí. Bez vědomí neexistují dějiny. Ale vědomí je tam podstatné ještě z jiných důvodů, totiž že právě skrze ně se právě prosazuje skutečnost nepředmětná, ryzí nepředmětnost.

Zatím neznáme ani jiné, a tím méně vyšší dějinné subjekty, než jakými jsou lidé. Tj. ona pravá skutečnost, ona ryzí nepředmětnost se prosazuje v dějinách jenom skrze lidi. To vůbec ovšem neznamená, že to jsou lidé, kteří garantují dějinnou smysluplnost. Naopak, oni jsou na ní závislí. Smysl v dějinách se uskutečňuje jenom skrze lidi a jenom tam, kde lidé ve svém jednání ten smysl jakožto oslovující výzvu respektují. Kdežto kde tu výzvu neslyší, kde ji nerespektují, tam dějiny ztrácejí smysluplnost. Tam dochází k dějinným nesmyslnostem.

A tak k naší otázce: nejvyšším v dějinách jednajícím subjektem je člověk. Lidská bytost. Neexistuje žádný vyšší dějinný subjekt, než je člověk. Tím nemíníme ovšem člověka jako biologický druh, nýbrž jako typ subjektu. Člověka nebudeme charakterizovat zoologicky, nýbrž fenomenologicky. Totiž: budeme ho charakterizovat jako bytost nadanou vědomím a schopnou reflexe. A proto tato věta, že nejvyšším v dějinách jednajícím subjektem je člověk, je platná nejenom pro Zemi, ale všeobecně. Reflektující dějinná bytost možná existuje i jinde ve

vesmíru. A je možná, nelze vyloučit, na vyšší dějinné úrovni než je současný člověk.

Ale ani v tom případě nemá povahu supersubjektu, pro nějž by lidský subsubjekt byl jenom subsložkou. Člověk je možná mladším, méně vyspělým, méně dějinně vyvinutým bratrem takové dějinné bytosti, ale v žádném případě není pro tuto pokročilejší a vyvinutější, eventuelně možnou bytost jenom nějakým stavebním materiálem pro výstavbu čehosi nad-lidského.

Tak, bylo to dost stručné, ale myslím, že pro eventuelní rozhovor to může stačit.