

# Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný teologický<sup>1</sup> dosah

## 1. K historii zpředmětnující pojmovosti

Filosofie v přísném slova smyslu (tj. jako systematická, kritická a principiální reflexe) mohla vzniknout pouze na základě vynálezu pojmů, tj. tam, kde se myšlení začalo pojmově přestrukturovat. K tomu došlo ve starém Řecku (nikde jinde zatím nebyl na Řecku nezávislý vynález pojmů prokázán). Dnes sice už můžeme mít za to, že řecký způsob pojmového myšlení není (a do budoucna nebude) jedinou možnou formou pojmovosti, ale navzdory tomu se jen velmi pomalu a s obtížemi vymaňujeme z této pozoruhodné tradice, která se v posledních nejméně dvou a půl tisíciletích prosadila téměř na všech kontinentech (v mnoha částech světa v posledních staletích především prostřednictvím nebo na základě vědy a techniky a jejich výsledků, tedy vlastně v „převleku“ a jakoby „podloudně“). Povaha pojmovosti, jež se ustavila ve staré řecké filosofii, byla do velké míry určena geometrickým způsobem uvažování. Geometrie byla ostatně na dlouhou dobu jedinou vědou, která se nevydělila z filosofie, ale konstitovala se a postupně se vyvíjela paralelně s filosofií, přičemž obě disciplíny na sebe vzájemně vykonávaly směrodatný vliv.

Už nejstaršímu zmiňovanému filosofovi připisuje tradice větu o pravoúhlých trojúhelnících, vztyčených nad poloměrem kružnice, a jinému, ne o mnoho pozdějšímu, zase větu o plochách čtverců, sestrojených nad stranami pravoúhlého trojúhelníka. Před vchodem do Platónovy Akademie byl později varován před vstupem každý, kdo nebyl vzdělán v oboru geometrie. Můžeme již jen z toho usoudit, že geometrie byla pro filosofická studia považována za jakousi propedeutickou, ne-li už rovnou paradigmatickou disciplínu. Filosofickým ideálem se stalo myslet každou významnou skutečnost (tedy také např. „boha“) tak precizně a zřetelně, jak to dokáže geometr, když má na mysli trojúhelník, čtverec nebo kruh apod. Přitom bylo samozřejmé, že stanovit správný pojem je předpokladem a nikoli výsledkem zkoumání toho, čeho je pojmem a pojetím. Tak jako teprve přesné mínění pravoúhlého trojúhelníku (a řady dalších „ideálních“ obrazců, resp. intencionálních předmětů, jako je kružnice, přímka, bod atd.) nám umožňuje pochopit a formulovat věty, jako je Thaletova nebo Pythagorova, a posléze vybudovat celou vědu o trojúhelnících vůbec (tzv. trigonometrii), tak je možno teprve přesným nasouzením pojmu „bůh“ vytvořit nezbytný předpoklad pro ustavení vědy o bohu (či bozích), totiž theologie.<sup>2</sup> A protože nic podobného nebylo v možnostech mýtů ani mytologií, bylo zcela pochopitelné, že kritické filosofické odmítání tradičních (řeckých) mýtů nemuselo znamenat a obvykle vskutku neznamenal odmítání takové možné vědy (bez ohledu na to, zda byla nazývána theologií). Theologie je tedy také řecky vynález; je od počátku částí filosofie, i když sám termín dostává pevný obsah teprve u Aristotela.

Termín *theologia* a *theologos* má ve filosofii na počátku dost kuriózní

<sup>1</sup> Gramaticky a významové rozlišují (dnešní) teologii od (antické a zčásti středověké) theologie, filozofii (třeba ekonomické reformy nebo fotbalu) od filosofie (v klasickém smyslu), fyziku (novověkou až dnešní) od fysiky (starověké) apod.

<sup>2</sup> Srv. pozn. 1 tohoto textu.

historii: v Platónově *Ústavě* (*Rep. II, 379a nn.*) je theologie<sup>3</sup> jakousi státní cenzurou, dohlížející jednak na básníky, vymýšlející mýty, jednak na báby, vyprávějící ony mýty dětem. U Aristotela však jde už o zřetelně vymezenou filosofickou disciplínu, nejvyšší ze tří teoretických oborů (tedy vyšší a cennější, než je „fysika“, zabývající se tím, co se pohybuje, ale má počátek pohybu v sobě, i než je „matematika“, která se zabývá mj. také tím, co sice je trvalé, ale co není samostatné a odloučené). Pro každou vědu je však nezbytné jistým způsobem předběžně znát to, čím se zabývá (i když to ovšem zdaleka není plné vědění). Theologie musí tedy jistým způsobem znát, co je její *předmět*, jehož zkoumáním se chce zabývat, ergo znát, *co* je bůh, resp. božské (tak jako geometr musí vědět, co je trojúhelník, aby mohl zkoumat jeho vlastnosti). Toto „něco božského“ (*φειον*) musí proto být přinejmenším pro theologii prvním a nejvyšším počátkem. Nejstarší filosofové již od samého vzniku filosofie usilovali o pojmové uchopení počátku, *ἀρχή*. Pokud přijmeme Aristotelův výměr theologie a jejího „počátku“, můžeme plným právem první filosofy považovat za jakési ještě nedokonalé, protože ještě nesystematické, teprve začínající theology (ostatně už Thalés měl za to, že „vše je plné bohů“,<sup>4</sup> Anaximandros považoval za bohy „nesčíslné oblohy“, vzniklé z „neomezena“ jakožto *ἀρχή*,<sup>5</sup> také podle Anaximena „bozi i božské věci“ vznikají z *ἀρχή*, jíž je „neomezený vzduch“<sup>6</sup> atd.).

Počínajíc Parmenidem však dochází ve filosofii k záměně a ztotožnění trvalosti *ἀρχή*, jež není podrobena vzniku ani zániku (a proto nemá *φύσις*), s její neproměnností (tak ostatně došlo k prvnímu „konci filosofie“ v dosavadních dějinách myšlení, po nichž pak k jiným „koncům“ neboli slepým uličkám došlo ještě víckrát). Problém proměnlivosti a pohybu však nemohl být trvale vyloučen z filosofických úvah a stal se motivem kompromisů. Vedle neměnných – a od doby eleatů tedy mrtvých – elementů (*στοιχεῖα*, elementy, prvky, nikoli „živly“, které jsou „živé“; *στοιχεῖον* je vlastně umrtvená, živoucnosti zbavená *ἀρχή*) začali myslitelé počítat s nějakými zdroji aktivity, jakýmiis činiteli, faktory (silami; klasické jsou např. Láska a Svár u Empedoklea). Platón zašel dokonce tak daleko, že nechal Timaia vyložit mýtus o démiúrgovi, prastvořiteli a „otci“ všeho (včetně světa bohů a bohů samých). Pojistil si tak hned dvojnásobně základ a zdroj pohybu ve světě: pohyb byl jednak inherentní beztvarému toku, jednak byl uváděn do světa démiúrgem. To se však nelíbilo Aristotelovi, který odmítal mýtus o démiúrgovi jako nevědecký a pojem beztvarého pohybu jako vnitřně rozporný. Raději proto zvolil paradox: posledním zdrojem (= první příčinou) veškerého pohybu je u něho („geometricky“ myšlený) nehybný hybatel, jehož tak – jistě po úpravách – vlastně ztotožnil s jediným nejvyšším bohem Xenofanovým, který „stále zůstává na témž místě“, „aniž se pohne“, přičemž „beze vší námahy všechno on koná myšlenkou ducha“.<sup>7</sup> Tady někde jsou nejstarší kořeny myšlenky „niternosti“, zatím ovšem chápané zcela „předmětně“: nehybný

<sup>3</sup> Srv. pozn. 1 tohoto textu.

<sup>4</sup> DK 11A22: *πάντα πλήρη φεῶν εἶναι*.

<sup>5</sup> DK 12A17: *ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς φεούς*.

<sup>6</sup> DK 13A7: *ἀέρα ἄπειρον (...) τὴν ἀρχὴν εἶναι (...) θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι*.

<sup>7</sup> DK 21B26: *αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει χινοῦμενος οὐδεν*; 21B25: *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα χραδαίνει*.

hybátel vyvolává každý jednotlivý pohyb nikoli zvenčí (jako nějaký řemeslník), nýbrž „zevnitř“ prostřednictvím jakoby samovolného „pádu“ všech věcí směrem k jejich pravému „místu“, které je cílem a posléze i koncem jejich pohybu. Veškerý pohyb, veškerá změna je jen dokladem toho, že věci nejsou na „svém místě“, že svět není tak docela „v pořádku“. (Jen dokonale kruhový pohyb je blízky té „pravé skutečnosti“, která je sama bez pohnutí.)

Myšlenkou „nehybného hybátela“ jakožto první (resp. poslední) příčiny tak vrcholí vývoj řeckého pojmového úsilí o aplikaci „geometrického“ postupu (metody) na původně předfilosofickou a nefilosofickou „otázku“<sup>8</sup> po povaze bohů či boha (v případě, že by vsutku byl jenom jeden). Pascal má nepochybně pravdu, že zde (a ještě i dlouho potom) šlo pouze o „boha filosofů“, myšleného nota bene jen „geometricky“; uvážíme-li však, že předtím šlo zase o boha (bohy) mýtu a mytologií, přičemž dané mýty (řecké - a tím spíše některé další, s nimiž Řekové snad mohli přijít do styku) se filosoficky ukazovaly jako vcelku naprosto nedržitelné (i když snad v některých momentech i pro filosofii inspirující a někdy - alespoň v Platónově pohledu - dokonce filosoficky použitelné, pokud si je filosof sám dobře vymyslí, ev. přemyslí), musíme připustit, že šlo o pochopitelný a ospravedlnitelný krok. I když k rozhodujícímu průlomů v „myšlení o bohu“ došlo teprve při setkání řecké kritické theologické tradice s původně nepojmovou, narativní tradicí hebrejskou, zejména ovšem v důsledku křesťanských pokusů o synkrezi, resp. syntézu v podobě „teologie“ (gramaticky odlišuji od „theologie“ jako disciplíny „věděni o bohu“, tj. disciplíny, jejímž hlavním „předmětem“ zkoumání je „bůh sám“, tak jako hlavním „předmětem“ zkoumání trigonometrie je trojúhelník), musíme vysoce ocenit historický význam onoho řeckého pokusu jednak pro radikálnost, s jakou zaváděl kritičnost do myšlení o bohu (či bozích), jednak pro jeho přinejmenším převažující logickou důslednost (a jí umožněnou systematičnost), která jedině dovoluje s náležitou přesností rozpoznat chyby, omyly a nedržitelnost některých pojetí v příslušných širších kontextech. Omyl, který nemá dost zřetelné kontury, může unikát nejen pozornosti, ale také kritice daleko lépe než omyl, který je formulován se vši přesností. Proto každá pojmová nepřesnost může být charakterizována buď jako nedostatečná gramotnost, anebo jako lajdáctví a nepoctivost.

Řecký způsob pojmovosti, o jehož omezené platnosti, resp. uplatnitelnosti se už po jistou dobu stále zřetelněji přesvědčujeme, spočívá v něčem, co si staří Řekové uvědomovali jen z malé části a je dokonce ještě i dnes zatím jen neúplně prozkoumáno a objasněno. Sami řečtí filosofové se programově stavěli na pozice kritiky a zápasu (polemiky), zaměřených proti *mythu*, a to ve jménu *logu*. (Jedinou významnou výjimku tu v klasickém, tj. předhelénistickém údobí představuje Platón, který připouští, aby si filosof v případech, kdy si momentálně neví pojmově dost rady, užil nějakého mýtu, a sám tak v četných případech také činí. Homérské a hésiodovské mýty jsou však často nepoužitelné, ba škodlivé, a tak učiní filosof nejlépe, když si vhodné

<sup>8</sup> Nešlo pochopitelně o formulovanou ani o myšlenkově vymezenou otázku; je asi pravda, že mýtus dával odpověď dřív, než byla položena otázka, jak zdůrazňuje Patočka.

mýty sám podle potřeby vymyslí.) Ovšem nejen slovo *mythos*, nýbrž také slovo *logos* mělo mnoho předfilosofických i mdimofilosofických významů, a také později nabývalo různých významů i ve filosofickém použití. Zdá se, že pojmově nejvýznamnější a snad nejstarší filosofické užití můžeme najít u Hérakleita, kde se ovšem musíme navíc odvážit zvolit tu „pravou“ z možných interpretací. Podle jedné z nich si tedy Hérakleitos asi jako první položil otázku po rozdílu mezi celkem a pouhou hromadou (a šlo mu přitom o celek světa, i když někteří to interpretují tak, že snad šlo o celek těla). Restituovaná otázka by pak zněla: co je schopno z pouhé hromady náhodně rozházených věcí učinit krásný svět? Co garantuje tuto sjednocenost? Bez čeho (či koho?) by i nejkrásněji uspořádaný svět (*χάλλιστατος χόσμος*) byl jen hromadou náhodně rozházených věcí? Hérakleitovou odpovědí bylo, jak se zdá, že to je *λόγος*, podle kterého (resp. ve smyslu kterého) se „vždy“ děje všechno, co se (právě) děje. (Zde snad bude dobře poznamenat, že tento *λόγος* je podle Hérakleita „vždy“ jsoucí, nikoli „věčně“ jsoucí, jak překládá K. Svoboda.) Vlastně to nebyla odpověď, nýbrž pouze pojmenování problému. Slovo *λόγος* je odvozeno od slovesa *λέγειν*, které původně znamená sbírat (nikoli pouze hromadit, nýbrž sjednocovat, integrovat, přičemž předpokladem je selekce: sbíráno je jen vybírané). Slovem *logos* je tedy pojmenováno „to sbírající“, „to sjednocující“; jeho povahu je ovšem třeba teprve zkoumat. Ještě Aristotelés ví, že z hromádky hlásek či písmen teprve *logos* dělá slovo: *logos* knihy, kapitoly, odstavce a posléze i věty můžeme dělit, ale zde dělení *logu* končí. Jednotlivé slovo (které samo má *logos*, jinak by nebylo slovem) můžeme sice dělit dále, ale pak už tam žádný *logos* není. – Povahou *logu* se zabývá jedna ze tří základních filosofických disciplín (tvořících u Aristotela tzv. první filosofii; je to „matematika“, ne ovšem v našem pojetí: *μάθησις* je v řečtině vědění, získané učením). Zprostředkovane (zejména přes Filóna, ale nejen přes něho) se termín *logos* dostává na počátek janovského evangelia, přičemž tu jsou v reliktní, ale reinterpretované podobě zachovány příslušné (starší a pak obnovené) kosmologické konotace: skrze *logos* je stvořeno všechno, co je stvořeno. Důraz na celek, na jednotu stvořeného světa se tu však už vytrácí (resp. není zdůrazňován).

Zařadil jsem tuto poněkud zevrubnější zmínku o *logu* z několika důvodů. Především proto, aby zřetelně vyvstal problém, který někteří z nejstarších myslitelů znali a který si uvědomovali, ale s nímž si nevěděli dost rady (protože jim byla na překážku právě ona specificky řecká forma pojmovosti). Za druhé proto, že předmětné chápání *logu* bylo (resp. je) v jistých mezích stejnou (resp. analogickou) chybou jako předmětné chápání „boha“ (a zvláště Boha) – ale také člověka –, byť v „křesťanském“ smyslu (myslím tím: v křesťanské kulturní tradici). Posléze proto, že v janovském pojetí je *logos* ztotožněn s Bohem. Ovšem právě tak dobře jsem mohl poukázat na jiný termín, totiž na *φύσις*, i když se v tomto případě souvislosti zdají být méně zjevné a jsou snad ještě složitější. O *φύσις* lze mluvit jen tam, kde něco vzniklo zrozením, pak to vyrostlo a posléze to umírá. (Etymologicky tento termín souvisí s *φύειν* a *φύεσθαι*, podobně jako *natura* souvisí s *nasci* a česká příroda s rozením.) V dějinách dogmatu měl tento termín významnou úlohu, která je poněkud překryta a snad i zpochybněna chybou a tehdy všeobecně nedostatečnou

filologickou vzdělaností a výrazovou jadrností diskutujících (k obzvláště závažným posunům nejen významu slov, ale celého způsobu myšlení dochází už – jinak ovšem evropsky velmi významným, ale filosoficky značně problematickým – přechodem na latinu jako „mezinárodní“ jazyk). I když lze dokonce též Aristotelovi vytknout, že už si nebyl přesně vědom toho, jaký význam mělo slovo *fysis* pro nejstarší presokratiky (a zvláště pro Hérakleita), musíme považovat za mimořádně důležité, že k aristotelské „první filosofii“ vedle „theo-logie“ a jakési „logo-logie“ (= matematiky) náleží ještě „fysika“ (filosofická, tedy jakási „fysio-logie“). Aristotelés ovšem mluví v prvním případě o „matematice“, neboť „logika“ ve smyslu nástroje (*ὄργανον*) je Aristotelem budována už jako samostatná, byť pomocná disciplína, ale nikoli jako „filosofická věda“, ačkoli v té době ještě bez možnosti náležitého odlišení věd od filosofie. (Snad je zbytečné znovu podotýkat, že význam většiny těchto termínů má jen velmi málo, ba téměř nic společného s významem dnešním.) – Kromě toho bychom zase v návazání na některé velké myslitele našeho století mohli poukázat na další obory nebo alespoň témata, která se vymykají možností zpředměťujícího myšlenkového uchopení buď z podobných, nebo zase i velmi odlišných důvodů. Jaspers a Heidegger tu mohou být uvedeni zástupně za mnohé jiné. Jaspers např. zdůrazňuje, že mnohem spíše než skutečnosti, které jsou „před“ námi jako předměty, jsou pro nás významné docela jiné skutečnosti, které jsou „kolem nás“, které nás obklopují a objímají a tím „nesou“. Zavádí německý termín „Das Umgreifende“ jako překlad řeckého *περιέχον* a pokouší se dokonce (neúspěšně) nejen založit, ale také pojmenovat novou filosofickou disciplínu „periechontologii“. Tento název se však neujal a ona disciplína zatím nebyla řádně ustavena a nebyla obecněji uznána ani pod jiným jménem. Heidegger zase zdůrazňuje tzv. zapomenutí na „bytí“, které tak v našem myšlení nepřipustně klesá na pouhé „jsoucno“ (byť nejvyšší, nekonečné apod.), jak je to charakteristické pro tzv. západoevropskou metafyziku. O „bytí“ však prý nemůžeme vypovídat, že „jest“, neboť tím bychom z něho právě dělali jsoucno. (Lotz ukázal, že si této nepatřičnosti byl vědom už Tomáš Akvinský; dnes se ostatně ukazuje, že v tom Tomáš nebyl tak docela osamocen.)

Potíže s myšlením „boha“ (či „bohů“) se ve starém Řecku zprvu nezdály být nezdolatelné. Filosofická kritika se zaměřila především na jakousi naivitu mytických vyprávění, zejména pak na antropomorfní představy a obrazy bohů a s nimi spojenou častou jejich nemorálnost.<sup>9</sup> Vystopovat lze také zřetelnou tendenci k relativizaci až odbourání mnohosti bohů a pokusy o myšlení nejvyššího nebo dokonce jediného boha. Jde pak ovšem o boha filosoficky myšleného, tj. boha myšlenkově konstruovaného (právě proto Pascal později mluví o „bohu filosofů“). Protože společnou (byť v plné zřetelnosti takto nevyslovenou) otázkou už nejstarších filosofů bylo,

<sup>9</sup> Nemorálnost bohů měla v rámci mytické životní i myšlenkové orientace ovšem dobrý smysl. Archaický člověk usiloval o napodobení archetypů až do úplného ztotožnění pro svou záchranu. Udělat něco „po svém“, něco nového a nebývalého znamenalo vystavit se riziku pádu do nicoty (která hrozila z budoucnosti). Zkušenost však ukazovala, že se lidé dopouštějí zlých činů, aniž by byli takto znicotněni. Proto se musely mezi archetypy vyskytovat také zlé činy bohů, heroů atd. Byla to mytologická odpověď na nevyslovenou otázku, odkud se bere zlo.

co trvá uprostřed změn, přičemž právě neměnnost byla velmi brzo (počínajíc Parmenidem) chápána jako bytostný charakter pravé skutečnosti, zatímco „skutečnost proměnlivá“ se tím prokazovala jako odvozená, druhořadá či dokonce jen zdánlivá, otvíraly se tu jen dvě možnosti. Bud' bozi náleželi k té odvozené skutečnosti (byť k jejím vrcholům), a pak nebyla na závadu jejich mnohost, nebo byli ztotožňováni se skutečností neměnnou, a pak tu je takřka nezbytností myslet boha jako jediného (jen tak garantujícího i jednotu světovou). O jistý kompromis se pokusil až Platón (v dialogu *Timaios*), když první bohy chápal jako stvořené démiúrgem, zatímco všechny další nechal vzniknout zrozením, ale dopřál jim absolutně zabezpečenou nesmrtelnost. Zrození ovšem představovalo nezbytnou podmínku toho, aby bylo možno mluvit o jejich *fysis*. Thaletova voda, stejně jako Anaximenův vzduch, Anaximandrovo *apeiron* ani Hérakleitův oheň (a později Empedokleovy „prvky“ atd.) neměly, resp. nemohly mít žádnou *fysis*. O *fysis* lze (původně) hovořit jen u takových skutečností, které vznikají zrodem, rostou a posléze zanikají smrtí (s výjimkou bohů v *Timaiu*). U Hérakleita nacházíme zřetelný doklad úzké spjatosti mezi *φύσις* a *φάνατος*.<sup>10</sup>

Můžeme-li starším myslitelům koncedovat jejich nedůslednosti a eventuelně jejich neznalosti, je dnes situace zásadně jiná. T(h)eologie a vůbec křesťanské myšlení, které se vždy znovu nechávalo inspirovat také starými hebrejskými zdroji, po staletí do hloubky (nikoli ovšem argumentací, ale jakoby „enzymaticky“) ovlivňovalo vývoj evropského myšlení, a to nejenom ve středověku, kdy t(h)eologie a filosofie úzce spolupracovaly (nejčastěji v personálních uniích různého typu), ale také v nové době. Nemám tu pochopitelně vůbec na mysli apologetické argumenty, jako např. že Descartes byl „dobrý křesťan (= katolík)“ apod. Descartes je právě naopak spíše dokladem myšlenkové vykojenosti a „korpumpovanosti“ myšlení evropského křesťanstva všeobecně, když mu nedělalo žádnou potíž chápat člověka jako „věc“ (*res cogitans*) a „Boha“ jako (nekonečnou) *substanci*. Ke zvratu však došlo později kupodivu právě na půdě kartezianismu, když Leibniz redukoval a vlastně zlikvidoval „rozprostraněnost“ ve prospěch „myšlení“ jakožto niterného vyčeřování všech, zejména však nejdále pokročilých monád. Přesto najdeme ještě v Kantových přednáškách o filosofii náboženství (přesně: o „filosofické vědě o náboženství“, 1783/84) v rámci úvah o „poznání Boha z čistých pojmů“ mezi třemi konstitutivními pojmy Boha na prvním místě „pojem prabytosti (*ens originarium*)“, jímž je „Bůh“ myšlen nejen jako „jsoucno“, nýbrž jako „věc“ (Ding). Leibnizova myšlenka niternosti tu ustoupila do pozadí jednak ve prospěch myšlenky nezávislosti až izolovanosti (u Boha) a v jiném smyslu ve prospěch myšlenky pouhé subjektivity (u člověka). O subjektivitě všelijakých lidských domněnek a zdání (a smyslového poznání) věděli zajisté již staří Řekové, ale až do Leibnize nikdy nebyla tak precizně míněna „niternost“ (nejde o slovo, nýbrž o pojmové odlišení niternosti od pouhé subjektivity, která je vlastně psychologicky „objektivovatelná“). Poprvé tu byla tematizována skutečnost, která byla

<sup>10</sup> Pozdější dogmatické spory o Ježíšovo lidství a božství a heretizace monofysitů je dokladem toho, že tento původní význam slova *φύσις* už byl dávno zapomenut. Právě tak theologická (Tomášova) recepce a reinterpretační Aristotela si nedělala velké starosti s „přirozeností“ Boha Otce a tedy s dvojí „přirozeností“ Boha Syna.

důležitější než vnějšek a kterou nebylo možno zvnějšku (a tedy z „odstupu“) nijak „nahlédnout“, nýbrž pouze v percepcích a apercepcích z nitra projasňovat (a u druhých monád si pouze „představovat“ či spíše se do ní „vmýšlet“). Jde sice stále ještě o „metafyziku“ a o zpředměňující pochopení něčeho tak nepředmětného, jako je nitro monády, ale je to ve skutečnosti obrovský průlom, na jehož závratné filosofické konsekvence se muselo a ještě dále musí čekat asi mnohem déle než na teoretické vyvrácení Zénónových argumentů infinitezimálním počtem nebo než na ustavení a vybudování analytické geometrie po Thaletových a Pythagorových prvních výzkumech povahy trojúhelníku.

Důsledky vlivu ústředních křesťanských témat pro filosofickou theologii (a tím zpětně také pro „křesťanskou teologii“) lze snad nejlépe demonstrovat na osudech slova „subjekt“. Původně jde o nepřesné latinské napodobení Aristotelova spíše gramatického vymezení termínu *ὑποχείμενον*, přičemž ovšem zapracovala významným způsobem jistá kontingence. Latinské sloveso *subicio* připomínalo právě tak *sub-iaceo* jako *sub-iacio*, tedy stejně „to, co leží pod“, jako „to, co je hozeno pod“. Dalším nefilosofickým momentem tu bylo obecné povědomí, že větný podmět je nejen tím, o čem se vypovídá (predikuje), ale co bývá velmi často nositelem a přímo ohniskem a zdrojem činnosti, aktivity. Právě proto se koncem středověku začalo stále víc užívat dříve dost vzácně se vyskytujícího slova „obiectum“ tam, kde tomu tak nebylo. Samo toto slovo bylo chápáno z týchž etymologických souvislostí jako „subiectum“, tj. jako odvoditelné nejen od *ob-iaceo*, nýbrž také od *obiacio*. Němci se svou známou dřívější důkladností přeložili tento termín dvěma slovy, *Gegenstand* (kde se na místě „ležeti“ nepřesně objevilo „státi“) a *Gegenwurf*. Druhé slovo je doloženo jen ve staré němčině, ale do dneška nepřežilo. Také v češtině tento německý překlad možná zapůsobil jako příklad (odborníci by nám k tomu mohli říci více), nicméně mnohem větší důraz staré i dnešní češtiny na sloveso a na aktivitu zapůsobil, že došlo k odlišnosti v dalším vývoji. V češtině přežil „předmět“ jako korelát dnes už zaniklého německého „Gegenwurf“, a navíc máme také „podmět“ tam, kde němčina nadále zachovává termín latinského původu. (Obě slova souvisí se slovesem „metati“, tj. házeti, vrhati.) „Podmět“ má výhradně gramatický význam, ale termín „předmět“ umožňuje filosoficky navázat na kritickou myšlenku, že jsou velmi významné skutečnosti, které nemají předmětnou povahu, a které tedy nelze legitimně interpretovat jako „předměty“ (jako to, co je rozvrženo „před“ námi), aniž by bylo třeba je už jen proto zahrnovat do rámce pouhé subjektivity, a umožňuje tak zakotvit tuto myšlenku i terminologicky. Velkou zásluhu je tady třeba přiznat německé romantické filosofii, která na Kantovy rozpaky, zda „subjekt“ (jakožto non-objekt) může být vůbec řádně myšlen (Kant má totiž za to, že to nejenom není žádný pojem, dokonce ani řádná představa, ale jenom jakási podivná a konfušní, polovičatá představa), odpověděla hned několika pokusy od subjektu (např. od „Já“ nebo od absolutního ducha apod.) vyjít a teprve odtud přecházet k „ne-já“, např. k přírodě a k dějinám.

Hegel má zásluhu, že filosoficky zásadně tematizoval to, co naprosto chybělo u Leibnize, totiž skutečný (nejenom myšlený, představovaný) přechod z nitra navenek a z vnějšku do nitra (a mluví o zvnějšňování a

zvnitřňování). Snad se trochu lekl možné diskrepance mezi obojím, a tak postuluje zásadu, že prý to, co se nezvnějšnilo, nebylo ani v nitru (možná trochu pod vlivem spinozovského paralelismu). To zase kritizoval Kierkegaard, když identitu vnitřního a vnějšího odmítl a znovu zdůraznil svébytnou niternost, bohužel v opětné konfuzi se subjektivitou (alespoň terminologicky; analogii najdeme ostatně také u Nietzscheho). Odtud už vede zřetelná cesta k filosofům existence a existencialistům; zejména tu však významnou úlohu sehráli personalisté nejrozumnějšího zaměření, většinou ovšem myslitelé s kořeny židovskými a křesťanskými. Dnes už je i v obecném povědomí nemožné nebo alespoň silně zdiskreditované zaměňovat člověka jako subjekt s člověkem, chápaným jako objekt. Objektivace, zpředmětnění ne-předmětů, resp. zvěcnění ne-věcí už je pro mnoho lidí (nejen myslitelů) nesnesitelná a netolerovatelná, i když filosofické důsledky zdaleka ještě nejsou obecně vyjasněny ani mezi filozofy. Myslivější lidé si stále více uvědomují jakousi anomálii evropského vývoje zejména od doby prudké industrializace, masového vykořěňování lidí z jejich tradičního prostředí, obrovského bytnění velkoměst a ztráty důvěrného a každodenního kontaktu s živými tvory (tedy s „živou přírodou“ - což ovšem samo zase jen dokumentuje ztrátu povědomí, že kořeny slova „příroda“ by nám správně měly sugerovat rození a tedy život).

Někteří filozofové dosti často upozorňují na myšlenkovou, resp. filozofickou (zejména „metafyzickou“) složku onoho zpředměťujícího celkového životního přístupu ke skutečnosti (event. ke skutečnostem), ale zůstávají u kritiky, která si sama a zejména pro sebe stále ještě dost nevyjasňuje nutnost podrobit kontrole nejvlastnější myšlenkové pozice a východiska. Snad ještě o větších desideratech lze mluvit u theologů, kteří se nejčastěji v odvratu od dogmatiky a systematické theologie pokoušejí zbavit se povinnosti kritické autoreflexe a schovávají se za proklamovaným biblismem (vybaveným nejrozumnějšími novými, ale jen jinak objektivujícími metodami). Pro celou evropskou minulost téměř až do dnešních dnů je charakteristické povážlivé oslabení až absence povědomí toho, že společnost ohrožuje nejen pokleslost a nečistota mravní, nejen nečistota dogmatická (tedy heterodoxie, hereze), nověji pak nejen nedůslednost logická a diletantismus vědo-technický, nýbrž také a snad dokonce ještě významnější měrou nesprávnost, vadnost (znečištění) myšlenkové orientace a myšlenkové práce. Ta byla totiž už od počátku nové doby (ostatně také již v navázání na řecká východiska) tradičně redukována na formálně logickou chybnost a nekorektnost. Logika se tak (vlastně brzo po aristotelských počátcích) stala formální odbornou vědou a byla tak jako nefilozofická disciplína fakticky neutralizována. Jako každá odborná věda však stojí na určitých neformulovaných základech, které si svou myšlenkovou výpravou a svými odbornými prostředky nedokáže ani dost uvědomit, natož podrobit kontrole. V tom smyslu lze souhlasit např. s Heideggerem, že tradiční logika je těsně spjata s metafyzikou (pro Heideggera ovšem je s metafyzikou nerozlučně spjata i filozofie vůbec, a proto mluví o „konci filozofie“). Problém zpředměťující pojmovosti řeckého typu nicméně nemůže být odkládán s poukazem na příští „myšlení“, nýbrž musí být důkladně projasňován a posléze řešen takřikajíc „systémově“



vybudováním logiky vskutku filosofické, chápané jako „filosofie *logu*“. Teprve na její půdě se můžeme někdy v bližší nebo vzdálenější budoucnosti pokusit o řešení základní otázky, totiž zda k *logu* řeckého typu, jehož stále ještě ne zcela prohlédnuté vady jsou nicméně stále zřejmější, najdeme alternativu, která by neznamenal návrat k nějakému obnovenému mýtu, ani k pouhé jeho narativitě, tj. která by nepředstavovala jen další z moderních a postmoderních typů mytologismů.

## **2. Kritika zpředmětnujícího a perspektivy nepředmětného myšlení**

Je tomu už téměř 30 let, co vyšla kdysi dosti čtená kniha, jejíž hlavní titul<sup>11</sup> stál v prudkém napětí s podtitulem, a pokud si někdo nechtěl tento rozpor připustit, ocitl se (pochopitelně ještě před čtením samotné knihy) vlastně jakoby na scestí. Titul knihy mluvil o „revoluci v křesťanském myšlení“, zatímco podtitul jako by varoval: „Útok filosofie a vědy na základy tradované víry“. Zmíněné „scestí“ pak mohlo spočívat v představě kupujících a zatím jen potenciálních čtenářů, jako by ona ohlašovaná „revoluce“ byla nebo měla být křesťanskou odpovědí na zmiňovaný útok (a to by samo o sobě ještě zdaleka neznamenal, že jde o revoluci zdařilou, nýbrž pouze ze strany filosofie a vědy vyprovokovanou, tedy revoluci dovnitř a nikoli navenek). Dnes by, pokud jde o burčující název, leckdo dal přednost jinému, obrácenému titulu: Revoluce v evropském myšlení. A do podtitulu bych sám dal: Podvratný útok hebrejského, křesťanstvím do Evropy propašovaného myšlení víry proti filosofii a vědě. – Je totiž mimo veškerou pochybnost, že novodobá a moderní věda, postavená na stále méně udržitelné metafyzické filosofii (byť mnohdy ústy popírané), byla ze strany této vědy a filosofie jen špatně orientovanou, a proto předem beznadějnou „obranou“ před synkrezí a symbiózou křesťanství a aristotelismu, a to ve jménu objektivizujícího, zpředmětnujícího myšlení. Dosud si to však málokdo dostatečně uvědomuje, a proto je zapotřebí si to vyjasnit.

Nejprve je třeba říci alespoň to nejnezbytnější k pochopení povahy tzv. zpředmětnujícího myšlení. Pro archaického člověka bylo obtížné rozlišovat mezi tím, o čem jenom byla řeč, a samou skutečností; bylo však pro něho holou nemožností vést přesnou linii mezi obojím. Slovo stále ještě mělo svou magickou moc, protože jméno přivolávalo pojmenované do přítomnosti. „Mythos“ neposkytoval prostředky, jak zkoumat povahu této „magie“. „Logos“ však, v jehož jménu se již první filosofové bojovně stavěli proti mýtu, ustavení takových prostředků dovozoval, i když to trvalo ještě nějaký čas, než mohlo dojít také k jejich postupně se zpřesňujícímu rozlišování (v myšlení, ale i v terminologii, v té zejména při překladech do latiny). Řekové již poměrně uspokojivě rozlišili pojem od samého aktu myšlení (i když nechali nevyřešeno a dokonce nepovšimnuto mnohé), ale jen v podobě letmých náznaků lze doložit jakési tušení teprve mnohem pozdějšího Husserlova objevu, že vedle pojmu a vedle „reálného předmětu“ je třeba uvažovat také tzv. intencionální předmět, který není součástí ani složkou intencionálního aktu, ale který nespadá v jedno ani s

<sup>11</sup> Walter Weymann-Weyhe, *Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des Überlieferten Glaubens*. Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1967.

předmětem reálným. (Takový náznakový doklad známe třeba z Platónova *Faidra*.) Obrovský význam vynálezu pojmů a pojmovosti spočívá v tom, že dovoloval alespoň předběžně si uvědomit rozdíl a tedy distanci mezi aktem mínění a tím, co jím je míněno. Naproti tomu zůstávalo myšlení řeckých filosofů v zajetí jakýchsi racionalizovaných reliktních mýtu a mytické „magičnosti“ v tom, že za pomoci pojmů přesně míněné „intencionální předměty“ hypostazovalo a interpretovalo jako „pravou skutečnost“. S neobyčejnou pregnancí na tom vybuodoval Platón učení o ideách, jehož výklad ovšem svěřil postavám některých svých dialogů. (Jeho pojetí „anamnése“, rovněž svěřené diskutujícím postavám, je vlastně jen racionalizovaná orientace na archetypy, nyní proměněné v ideje jako pravzory „věcí“, zatímco věci samé na sobě nesou jen otisky idejí, totiž εἰδωλα.)

Bez dalších výkladů, pokud jde o historický vývoj, lze konstatovat, že společným rysem pojmovosti řeckého typu byla konstituce (tj. tvorba, vytváření či konstruování) „intencionálních předmětů“ právě jakožto ideálních objektů. Tato vada, spočívající v tom, že i skutečnosti nepředmětné byly myšlenkově modelovány jako „předměty“, k čemuž se vrátíme, úzce souvisí s tím, že samo myšlení bylo v řeckém sebepochopení interpretováno „opticky“, tj. jako vidění, zírání (θεωρεῖν). Proto čas nejenom nemá pro řecké filosofy (třeba na rozdíl od takového Sofoklea v *Aiantovi*) žádnou důležitost, jde-li o to nejpodstatnější, ale je vůbec odkázán do oblasti druhotných, odvozených skutečností, které ani pořádně „nejsou“. (Právě zde nápadně vyniká odlišnost myšlení hebrejského, orientovaného přednostně na slyšení, nikoli na vidění: máme-li slyšet promluvu nebo píseň, musíme k tomu mít potřebný čas, neboť naslouchání znamená vždy jistou rozpjatost v čase, kdy si ještě pamatujeme, co zaznělo před chvílí, slyšíme, co zní nyní, a už tak trochu očekáváme, co asi zazní v nejbližší budoucnosti – viz např. Husserlem zdůrazněná retence a protence. Nejde však jen o vědomí času, nýbrž zejména o otevřenost a „vnímavost“ vůči skutečnému „časování“ skutečného dění.) Celý novější vývoj evropského myšlení, a to nejen filosofického, ale také vědeckého, dokonce „exaktně“ vědeckého, se zvláště v posledních nejméně dvou stoletích vyznačuje pokračujícím oslabováním zájmu o setrvačnosti a rekurence a naopak narůstáním soustředěného zájmu o proměny a proměnlivost. Čas a dění se zvláště pro filosofii stává uzlovým bodem a jedním z centrálních problémů myšlení. Příkladně po Heideggerově *Bytí a času* (1927) a v něm odhaleném „zapomenutí na bytí“ v důsledku mylného ztotožnění „bytí“ se „jsoucnem“ je pro t(h)eologii i definitivně zpochybněna ona absurdní konstrukce „boha“ (rozumí se jako myšlenkového modelu) jako nejvyššího nebo nekonečného atd. jsoucna, které je „nehybné“ (a tudíž – nepřiznaně – neživé). Snad tu můžeme připomenout i průlom na docela jiné frontě, těžící z docela odlišných tradic. Jde o neméně zásadní revizi, kterou ve dvojím náporu podnikl A. N. Whitehead tím, že platónské „ideje“, resp. aristotelské „formy“ odkázal do říše myšlenkových pomůcek (tj. tzv. „věčných objektů“ jakožto abstrakcí). Chtěl-li pak (na konci svého *Procesu a reality*) zachránit filosofickou myšlenku „boha jako skutečnosti“, musel učinit první kroky k jeho „procesualizaci“. Jde zcela nepochybně nadále jen o „boha filosofů“, ale pro theologii to byla nová

mocná inspirace (viz procesuální theologie): v kontextu „filosofie organismu“ (tj. filosofie „živé přírody“, která je pro Whiteheada druhým obdobím, následujícím po filosofii „přírody“, tj. „neživé přírody“ – absurditu této terminologie nechme stranou) dochází tento myslitel k odlišení „primordiální“ a „konsekventní“ povahy boží a tedy k chápání „boha“ jako „dění“, jako dějícího se, událostného „boha“. „Bůh“ tu vůbec není pouze myšleným, jen abstraktním „věčným objektem“, ale je modelován jako „konkrescentní“ událostné jsoucno (tím se Whitehead také odlišil od koncepce Hegelovy, ačkoli je s ní jeho pojetí často srovnáváno: čas a dějiny jsou pro Hegelova „absolutního ducha“ jen přechodnou fází, intermezzem mezi původní nečasovostí „ducha o sobě“ a novou nečasovostí „ducha o sobě a pro sebe“).

Nedocenení nebo dokonce pomíjení času nemůže být ovšem samo o sobě považováno za základ a přímo zdroj té „metafyzické“ tradice, jejíž ustavení a první vypracování připisujeme řeckým filosofům. Filosofie tak jen (kriticky) navázala na archaický děs z budoucnosti a neutralizovala jej popřením nebo alespoň snížením důležitosti času vůbec. Mohla se přitom opřít o zkušenost geometrie (a vůbec matematiky): vztahy mezi stranami a úhly v trojúhelnících mohou být vyjádřeny formulami, které nemají s časem nic společného, které jsou mimočasové a nadčasové. Každodenní zkušenost ovšem pečlivěji myslícím, filosofům stále víc připomínala proměnlivost „věcí“ a zejména dějovost, událostnost akcí a aktivit. Proto bylo třeba přijmout nějaké kompromisy. Dobře to je vidět třeba na Aristotelově důrazu na rozlišení toho, co „jest prostě“, od toho, co „je“ pouze „na jsoucím“. Proto říká, že např. „jíti, býti zdrav a sedět“ nemůže „být“ samostatně, odloučeno od toho, *kdo jde, kdo je zdrav nebo kdo sedí* (a zároveň mluví o „bytnosti“ resp. „substanci“ i o „jednotlivině“): jsoucím je tedy spíše jdoucí, sedící a zdravý (nechuravějící) než „sama“ chuze, sedění a zdravost. Ve stejném smyslu upozorňuje i náš Rádl (s jistou ironií, i když také v navázání na Masarykovo podtrhování „věcí“ oproti vývoji a vůbec dějům) na ten paradox, že „to, co se vyvíjí, se nevyvíjí“. Řecká pojmová tradice (a na ní založená evropská filosofie) se ovšem na to, co se nemění, dívala jako na „pravou skutečnost“, zatímco Rádl zdůrazňuje, že to, co „má být“, je skutečnější než to, co „jest“ (něco podobného najdeme ostatně již u Nietzscheho). Už z toho je zřejmé, jak sám způsob, jak myslíme „jsoucím“ a „býti“ (resp. „bytí“), je úzce, ba nerozlučně svázáno s naším chápáním časovosti a času (a také „časování“, jímž se vyznačuje každé „pravé“ jsoucno). Nejde tedy zdaleka o záležitost pouze jazykovou, jak se nás někteří povrchnější myslitelé pokoušejí přesvědčit.

K fundamentálnímu významu respektu k času, časovosti a časování se ještě vrátíme. Na tomto místě je třeba jen upozornit, že „časovost“ a smysl pro ni nelze identifikovat ani úzce spojovat s narativitou, i když v mytických dobách archetypy měly vždy dějový charakter, který si vyžadoval vyprávění. Židovský myšlenkový přínos tu spočíval nikoli v „zachování“ (konzervování) narativity (o němž nelze pochybovat), nýbrž ve vynálezu tzv. anti-archetypů a tím v průlomu *dějinného* myšlení a jednání, tedy v ustavení (konstituci) dějin a dějinného času. A to právě nebylo možné bez radikálního obratu ve vztahu k času, tj. bez pronikavé změny orientace směrem na budoucnost a do budoucnosti.

Povědomí filosofů, ale také theologů o tom, že je cosi hluboce nesprávného v myšlení či mínění zejména některých skutečností jako „předmětů“, tj. jako pouhých věcí, se v minulosti rodilo velmi pomalu a – jak se má za to – pod vlivem a (jakoby zdánlivě malým či jemným, ale neustávajícím) tlakem křesťanstvím zprostředkovaného odkazu starého hebrejského myšlení. Tak např. zatímco se ještě Descartovi nezdálo nijak nepřiměřené a nevhodné (jak už zmíněno) mluvit o člověku jako o „myslící věci“ (tedy „res cogitans“ jakožto jedné z konečných „substanci“), Hegel už trvá na tom, že „to pravé“ (das Wahre) musí být chápáno ne jako substance, nýbrž jako subjekt. Byla to právě německá romantická filosofie (a filosofické směry na ni navazující), která dala slovu „subjekt“ nový význam a postupně tento význam vnutila (a pro odpor tradice leckdy i dnes stále ještě musí vnučovat) filosofům románské a anglosaské jazykové oblasti: subjekt je v tomto novém smyslu chápán jako ex definitione non-objekt, tedy ne-předmět, ne-věc (ačkoli v evropské tradici dlouho a ve zmíněných jazycích převážně dodnes znamenal a znamená „objekt“, „předmět“). S tím souvisí nezbytná proměna pochopení „skutečnosti“ samé, což se opět setkává s odporem konzervativního, setrvačného momentu jazykových tradic, vycházejících z latiny, kde skutečnost je chápána jako realita (odvozeno od „res“). Němci (a spolu s nimi i my) dokázali nově využít překladu jiného latinského termínu, totiž „actualitas“ (odvozeného od „actus“ resp. od slovesa „agere“), k pozdějšímu postižení skutečnosti jako čehosi daleko přesahujícího pouhou věcnost či spíše „věcovost“, předmětnost, objektovost. Odtud pak lze porozumět množícím se kritickým poznámkám na adresu předmětného nebo zpředměťujícího myšlení.

Od těchto poznámek je však ještě daleko k úspěšně zavedenému novému způsobu myšlení, který by se takovému nakažlivému (a řádně nekontrolovanému, dnes už dávno endemickému) zpředměťování dokázal vymknout. Řada filosofů je dokonce navzdory svým kritikám přesvědčena, že to jinak nejde a že nezbyvá, než se spokojit s varováním, abychom svému zpředměťujícímu myšlení nadměrně nedůvěřovali a abychom si uchovali jistý odstup od jeho agresivních a přímo znásilňujících tendencí. Zvláště silná distance až odpor k pojmovému myšlení (které je jinak běžně ztotožňováno s myšlením zpředměťujícím) zaznívá nejnověji z tábora k tzv. postmodernitě se hlásících myslitelů: pojmovost a logika vůbec jsou chápány jako formy znásilňování, donucující moc logické (např. vědecké) argumentace je denuncována jako intelektuální (a navíc podvodná) agrese, ničící vše, co je neschopna asimilovat. V souvislosti s tím je rehabilitována narativita a s ní často i mýtus, resp. mytické myšlení jako myšlení ne-pojmové a před-pojmové. Samotné filosofii jakožto myšlení, které je na život a na smrt spjata s pojmy a pojmovostí, je předpovídána smrt, tj. konec. Diskuse o „konci filosofie“ v druhé polovině našeho končícího století byly „nastartovány“ zejména Heideggerem, který se do budoucna – po údajném „konci“ filosofie, kterou ovšem takto ztotožňuje s metafyzikou – odvažuje mluvit zase jen o „myšlení“ – tedy vlastně o něčem, co je starší nejenom než filosofie, ale také než sama pojmovost (a které tedy má naději na to, že jak filosofii, tak pojmovost „přežije“). (Heidegger také mluví kriticky o „pojmovém myšlení“ a mluví také o myšlení „nepojmovém“ a

„předpojmovém“, aniž by se tím však tematicky soustředěně zabýval.) Jinak je tomu zase např. u Karla Jasperse, který mluví rovněž kriticky o předmětném myšlení (resp. o zpředmětnování). To má sice podle něho svou omezenou kompetenci, a právě o mezích této kompetence je třeba velmi dobře vědět, ale v tom pro člověka nejpodstatnějším předmětné myšlení nutně selhává. Jakési východisko vidí Jaspers – poněkud nepřesvědčivě – v mluvení a myšlení v „šifrách“ (jako by totéž neplatilo také o mluvení a myšlení předmětném, které pracuje jen s jinými šiframi a jinak). Atd.

V čem tedy spočívá vlastní problém? Chceme-li mínit, tj. myšlenkovými intencemi se zaměřit k celkům (nebo i pseudocelkům, nepravým celkům), které jsou bytostně časové, a které tedy nemohou být „aktuálně jsoucí“ najednou, v jediném okamžiku – a to přece běžně děláme! – nemůžeme to v reflexi interpretovat jako sérii posloupně seřazených „aktuálně jsoucích“ okamžiků jako fázi „reálného událostního dění“, které spolu nemají jinou spojitost než právě onen pořádek, řád posloupnosti. Vezmeme-li opravdu vážně, že jde o dění vnitřně sjednocené a ne pouze vnějšně seřazené, a vezmeme-li se stejnou vážností, že „současnost“ oněch jednotlivých fází nemůže spočívat na stejném principu jako „současnost“ tvaru, stran, úhlů a dalších vlastností čtverce nebo trojúhelníku, pak stojíme před úkolem docela zřetelným: jde o to, jak to opravdu děláme, když myslíme „celý“ strom (od semene až po lesního velikána) nebo celého živočicha (od oplodněného vajíčka nebo čerstvé vylíhlého kuřete až po dospělého a dokonce starého ptáka apod.) – ne jak to až dosud vysvětlujeme, jak to interpretujeme. Tzv. nepředmětné (správně: nezpředmětnující myšlení) není něčím dosud neexistujícím, nýbrž jen něčím zakrývaným (v nesprávné reflexi); není to nic naprosto nového, čemu bychom se měli najednou začít učit, ale spíše se tomu, co vlastně běžně, ale neuvědoměle dokážeme, musíme snažit porozumět a začít to rozvíjet a metodicky uplatňovat. Tak jako Husserl analyzoval povahu předmětných intencí, musíme se pokoušet najít způsob, jak analyzovat povahu intencí nepředmětných, kterých je víc a které představují předpoklad a základ pro to, aby předmětné intence mohly tak metodicky a tak efektivně fungovat.

Tak jako se pojmové myšlení řeckého typu prosadilo ve filosofii za pomoci geometrie, resp. na základě myšlenkové práce, zaměřené k tzv. ideálním geometrickým útvarům jakožto modelům, je dnes zapotřebí „vymyslet“ modely jiného typu a na nich pak ustavit a rozvinout nový, od tradičního odlišný způsob pojmového myšlení. Za takový myšlenkový „model“ lze zvolit modelové schéma „události“ (nějak tak, jak to prováděl již zmíněný A. N. Whitehead, a to již ve svém prvním filosofickém období, což je také inspirující). Událost totiž nikdy (s výjimkou tzv. primordiálních událostí, které nyní můžeme nechat stranou) nemůže být legitimně míněna jako „jsoucí“ celá najednou, nýbrž jako „jsoucí“ vždycky jen v určité své aktuální fázi, zatímco fáze předchozí musí být míněny tak, že jsoucími „již nejsou“, a fáze, které mají následovat, jsoucími „ještě nejsou“ (tento fenomén znal již Augustin, ale uvažoval zároveň a záměrně o čase i o dění, a tak neprolomil dobovou zatíženost tzv. metafyzikou, k jejíž nejvlastnější povaze náleží, že časovost a časování „zamlouvá“ a odvysvětluje). Každá událost (a všechna „pravá“, tj. vnitřně sjednocená

jsoucná jsou událostného charakteru) je tedy jen z nepatrné (totiž jen právě aktuální) části jsoucí, zatímco z větší části je „již“ nebo „ještě“ nejsoucí. Míníme-li tedy nějaké jsoucno, tj. nějakou konkrétní událost vcelku, nutně míníme něco, co takto vcelku a ve všech svých složkách a fázích není a nemůže být jsoucí. Tak tomu naopak vůbec není u trojúhelníků ani u jiných geometrických útvarů: ty „jsou“ všechny „vždycky jsoucí“, pokud jim vůbec nějakou „jsoucnost“ přiznáme, resp. „jsou“ vůbec mimo čas a jakékoli dění. Ideální „model události“ musí být pečlivě konstruován tak, aby nám nutně znemožňoval vždy znovu upadat do „objektivizací“ geometrického typu, které mohou odhlížet od času, resp. od skutečného „dění v čase“ (resp. od jeho vlastního „časování“). Vědci, jak řečeno, (a po nich také všichni ostatní) si pomáhají tím, že dění rozkouskují na jednotlivé okamžiky, jež potom „míní“ (tj. „mají na mysli“, intendují), jako by byly vždycky „zde a nyní“ přítomné (tj. ve své mysli se vždycky jakoby přesunou do jejich aktuální přítomnosti). Ve svých důsledcích znamená ona požadovaná změna typu pojmovosti nutně pronikavou proměnu celé dosavadní filosofické tradice, vlastně její postupné opouštění (jak toho jsme už nějakou dobu svědky, i když jsme to tak ještě nepojmenovali) a tedy skutečný dějící se konec celé jedné (první) epochy filosofického myšlení.

Důležité je si uvědomit, že nejde jen o nějaký běžnému životu vzdálený, odtažitý a pro většinu lidí nedůležitý a jim právem lhostejný problém, nýbrž o něco, co hluboce zasahuje nejen onu filosofickou tradici, ale celou tradici vědeckou a technickou, která ovlivňuje a proměňuje veškerý lidský a dokonce do velké míry i mimolidský (ale pro člověka bytostně důležitý) svět. Pro předmětné myšlení, jak jsme řekli, je charakteristické, že myšlený (míněný) „předmět“ je „celý“ najednou před námi (nebo si to tak alespoň myslíme). Skutečný život a praxe s ním spojená nás ovšem nutí ke kompromisům, takže ukazující např. na určitý strom nebo na určité zvíře, nemáme „na mysli“ jenom jejich aktuální přítomnost „hic et nunc“ (přičemž ono „nunc“ je dáno *naší* právě aktuální přítomností); se samozřejmostí předpokládáme, že onen strom vyrostl kdysi ze semene a z malého stromečku, a podobně že onen (třeba) pes byl kdysi malým štěnětem. A dobře víme, že strom nemůže být zároveň klíčícím semenem a malým stromečkem a velkým stromem, stejně jako pes nemůže být zároveň čerstvě narozeným, ještě slepým štěnětem, mladým psem a starým, již hluchým a špatně se pohybujícím zvířetem. Manželství spolu uzavírají sice lidé, kteří si jsou (většinou) prostorově a vždycky časově blízko, ale každý z nich si bere toho druhého i s jeho „už nejsoucí“ minulostí a „ještě nejsoucí“ budoucností (a slibují si „společnou budoucnost“). Skutečný člověk je totiž žijící a tedy dějící se člověk; to, co se tomuto životnímu dění vymyká (a o čem nepromyšleně a s nepochopením mluvíme jako o „totožnosti“ člověka – právě zde musíme nasadit vše, abychom onu lidskou „identitu“ pochopili jinak než jako nějaký neproměnný základ), to nás vlastně životně vůbec nezajímá, protože to je jen vymyšleno, jen (mylně, vadně) „míněno“, uměle „zpředmětněno“ – je to cosi neskutečného a proto neživého. Oboustranný slib manželů neznámá, že se nikdo z nich nesmí a nebude měnit (nebo dokonce že jeho platnost je podmíněna i neměnicími se okolnostmi), ale že půjdou životem spolu za všech okolností a také skrze všechny své

osobní proměny. Jen slib toho, co tu ještě (plně a vcelku) není, má schopnost učinit z manželství něco trvalého; kdo tento slib, mířící do budoucnosti, nevezme vážně nebo kdo na něj zapomene, ztrácí svou totožnost (a neplatí to jen pro manželství).

Svazek mezi Hospodinem a Izraelem byl odedávna interpretován po vzoru manželského slibu: byl založen na smlouvě, kde obě strany něco slíbily. Slib se vždycky týká něčeho, co se ještě nestalo, co ještě není skutečností, ale slibující se zavazuje, že učiní za své strany vše, aby se toto zatím ještě neskutečné (nejsoucí) opravdovou, aktuální skutečností (vskutku jsoucím) stalo. Ze strany Izraele, resp. ze strany každého věrného Izraelce to znamenalo spolehnout se na Hospodina a na jeho spolehlivost, ne na to, že „jest“, a už vůbec ne na to, že je neměnným, nehybným, nade vše ostatní povýšeným, nejvyšším „jsoucím“. A spolehlivost Hospodinova nemůže spočívat v jeho jsoucnosti, v tom, čím „jest“, nýbrž v tom, čím Izraeli a každému věrnému Izraelci „bude“, rozumíme přítomně, aktuálně bude. Známe přece slova žalmu: *nebudu se báti zlého, neboť ty se mnou jsi*. (Není to jen v překladu kralických a v ekumenickém překladu, ale už v LXX i ve Vulgátě atd.) Být s někým je *pohyb* „pro-existence“, není to pouhá „jsoucnost“. Proti přicházejícímu „zlému“ mi nemůže pomoci nic, co pouze „jest“, nýbrž pouze něco, co mi na pomoc také *přichází*, a to vždy znovu, vždy hic et nunc, ale také novým, vždy znovu jedinečným způsobem (ne tedy „vždy znovu“ ve smyslu opětovně, jenže stále stejně: „znovu“ přece původně znamená „nově“, jinak než dříve). Nemohu se spoléhat na to, co „jest“ – s tím musím jen počítat a musím se s tím vyrovnávat; balvan na cestě musím buď obejít, přelézt nebo odvalit, ale nemohu se o ně na své cestě opírat (nechci-li se zastavit). Ani největší, nejdokonalejší, přímo nekonečný balvan nikdy není a nemůže být „se mnou“, není a nemůže mi být nakloněn, nepřichází a nemůže mi přicházet vstříc. Bůh, chápaný jako nejvyšší, nekonečné jsoucno, by však byl jenom takovým obrovitým balvanem, který bychom nemohli ani obejít, ani odvalit, a už vůbec ne přeskočit či přelézt.

### 3. Závěr

Naše úvahy prokázaly nepatřičnost konstituce intencionálního předmětu „bůh“ (a tím spíše „Bůh“, neboť tam jde o rozpor ještě absurdnější) v rámci tradiční pojmovosti řeckého typu, a to i tam, kde jde jenom o „boha filosofů“. Proto lze považovat hlubší smysl dávného zákazu vyslovování tzv. tetragramu za dalekosáhlejší, než by se na první pohled nebo poslech mohlo zdát. Filosofická theologie (tj. theologie jakožto filosofická disciplína) se musí stát pro filosofii zakázanou disciplínou (a její tematika zakázanou tematikou) do té doby, dokud se filosofům nezdaří založit a náležitě upevnit pojmovost nového typu, v níž pojmy už nebudou nerozlučně spjaty s příslušnými intencionálními objekty (předměty), nýbrž budou mít otevřenu možnost odlišné spjatosti s něčím, co bychom těžko mohli zatím určit jinak než negativně: spjatosti s příslušnými intencionálními non-objekty, ne-předměty.

To má ovšem důsledky také pro křesťanskou teologii (původně theologii), která až dosud byla po mnoha stránkách závislá na filosofích, pracujících tradičními pojmovými prostředky. Křesťanská teologie už

nebývá příliš často interpretována jako nějaká disciplína „o Bohu“. Jestliže se Bonhoeffer pokusil v mnohem širším záběru povážlivou problematičností místa, jaké má „Bůh“ v sekularizovaném světě a v životě sekulárního člověka, vyjádřit formulí „žít bez Boha před Bohem“, mohli bychom nejen pro křesťansky orientované filosofování, ale také pro samu teologii stanovit postulát „myslet [Boha] před Bohem (a s ohledem na Boha), ale tak, že mluvíme nebo myslíme nikoli ‚o‘ Bohu“ (takže si – pokud jde o Boha – uložíme jak v mluvení, tak v myšlení půst).

Něco podobného se v dějinách evropského myšlení ozvalo hlasitěji nebo méně hlasitě již víckrát. Problém byl v tom, že šlo téměř vždy o interpretace povážlivě nedějinné, dějinně neorientované (a to dokonce ještě v naší době, kdy dějinnost sama se stala už neoddisputovatelným tématem). Jde obvykle o rezidua tzv. negativní teologie nebo o nějaké novější její varianty. Právě proti tomuto nedějinnému chápání je třeba zdůraznit, že v běžné praxi mezilidské nejenom mimoslovní, ale dokonce i slovní komunikace není ničím neznámým to, čemu v minulém století začal Søren Kierkegaard říkat „nepřímé sdělení“. Běžně se dokážeme vyslovit předmětně o něčem, co vlastně není ústředním poselstvím našeho sdělení, zatímco právě tento rozhodující moment necháme zaznít „nepředmětně“, aniž bychom jej vůbec zamýšleli učinit předmětem svého sdělení. Nejde tedy o nic převratně nového a dosud neznámého. Potíž je jen „technická“: musíme vynaložit potřebný um na to, abychom dokázali založit a rozvíjet pojmovost nového typu, který by nám vlastně neměl být tak cizí. Do té doby, než se to zdaří, musí být také v křesťanské teologii každé předmětné vypovídání „o Bohu“ (a tím spíše předmětné myšlení Boha) právě z filosofických důvodů považováno za neméně problematičné, než je jakákoli „přirozená“ či „filosofická“ teologie. (Nic podobného ovšem neplatí, resp. nemusí platit tam, kde nebyly a nejsou vznášeny nároky na pojmovou přísnost a čistotu, tedy kde nám stačí pouhá přibližnost.)

Vezmou-li teologové vážně konkrétní dějinnou situaci, v níž se jak filosofie, tak teologie ocitají, přiměje je to snad také k tomu, aby jednak věnovali vůbec větší pozornost myšlenkovým prostředkům, jichž ve své práci nezbytně užívají, zejména však aby se aktivně účastnili na onom úkolu, který stojí před každým pojmovým úsilím našeho a přicházejícího věku, ať vědeckým nebo teologickým nebo filosofickým, totiž nejen revize a korektur dosavadního (evropského) způsobu myšlení, ale zejména pokusů o vykročení po myšlenkově nových cestách.