

Nepředmětne myšlení v antropologii a v ontologii („Nepředmětne ontologie“) [1969]

Přednáška v brněnské pobočce Jednoty filosofické v pondělí 8. 12. 1969

1. Konec metafysiky?

V současném filosofickém povědomí má své pevné místo myšlenka, že je u konce dlouhé období určitého typu myšlení a že nastává nová epocha myšlení svým typem odlišného. Nelze říci, že by toto povědomí bylo čímsi dosud nebývalým; něco podobného známe např. u renesančních myslitelů, ale také u myslitelů minulého století. Hegel chápal svou filosofii jako vyvrcholení dosavadních dějin filosofie, Feuerbach tyto „dosavadní dějiny“ pojal jako pouhou epochu a vyhlásil její konec. O své filosofii pak se domnívá, že se nejen od Hegelovy, ale vůbec od celé dosavadní filosofie liší ne už pouze druhem, ale rodem. V tom jej následuje ostatně i Marx, když svou filosofii praxe staví proti tomu, co až dosud filosofové dělali (jen vykládali). A mohli bychom ve svém výčtu pokračovat ještě hodně dlouho. Záležitost bývá někdy formulována tak, jako by šlo o konec a překonání metafysiky, metafysického myšlení. Metafysická epocha se obvykle počítá až od Parmenida a jeho školy a považuje se za uzavřenou např. Hegelem nebo Nietzsche. Nové myšlení se chápe jako nemetafysické, jako překonání metafysiky, anebo také jako nová metafysika (např. Nic. Hartmann). Což je ostatně otázka převážně terminologická, ale vždycky souvisí s celou výstavbou a kontextem určité filosofické koncepce. Nemělo by mnoho smyslu, kdybychom se tu pustili do nějakého přehledu toho, jak je např. v tomto století celá otázka různými mysliteli stavěna. Ale musíme odněkud vyjít. Vyberme si proto dva poukazy k určitým zcela partikulárním momentům v myšlení Martina Heideggera a Karla Jasperse, a to bez nároků, že bychom jejich pojetí interpretovali způsobem bytí jen zhruba vyčerpávajícím.

2. Zády k ontologii?

V Heideggerově pojetí metafysika ustavičně představuje jsoucí jakožto jsoucí, ale nemyslí přitom na bytí samo.¹ Metafysika ovšem už tím, jak myslí jsoucí jakožto jsoucí, vyslovuje také bytí (a tím je také představuje),

¹ *Die Metaphysik denkt, insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nicht an das Sein selbst. (Was ist Metaph. 8)*

ale nikdy mu nedává slovo, nenechává je promluvit.² Jsoucí se ukazuje jakožto jsoucí pouze ve světle bytí;³ jestliže tedy metafysika představuje jsoucí jakožto jsoucí, je takový pohled možný pouze díky světlu bytí.⁴ Avšak právě toto světlo (tj. to, co takové myšlení jako světlo zakouší) už nespadá do zorného pole tohoto myšlení, neboť ono představuje jsoucí vždycky jen s ohledem na jsoucí.⁵ V tomto ohledu se pak metafysické myšlení ovšem táže jsoucím zdroji a po původci onoho světla. A tato poloha už mu platí za dostatečné vyjasnění.⁶

Pokud se však myšlení vydá na cestu k onomu základu metafysiky, bez něhož metafysika sama není možná, ale který uniká její pozornosti a na který sama zapomíná, tj. pokud se pokouší myslet na samo bytí a na pravdu bytí, a tedy pokud nezůstává jen u toho, aby jsoucí představovala jakožto jsoucí, pak takové myšlení muselo v jistém smyslu metafysiku opustit.⁷ V myšlení na pravdu bytí je metafysika překonána,⁸ i když ovšem toto „překonání metafysiky“ metafysiku neodstraňuje. Dokud člověk zůstává animal rationale, je zároveň animal metaphysicum. Dokud si člověk rozumí jako rozumné bytosti, náleží metafysika podle Kantových slov k lidské přirozenosti. Bylo by však možné, aby myšlení, jestliže se mu podaří proniknout zpět k samotným základům metafysiky, spoluvyvolalo

² *Die Metaphysik hat in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchem vor diesem schon das Sein vorgestellt. Sie spricht Sein notwendig aus und darum ständig. Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache, weil sie das Sein nicht in seiner Wahrheit und die Wahrheit nicht als die Unverborgenheit und diese nicht in ihrem Wesen bedenkt. (dtto, 10)*

³ *Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ... jedesmal erscheint das Seiende als Seiende im Lichte des Seins. (dtto, 7)*

⁴ *(die Metaphysik:) Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. (dtto, 7)*

⁵ *Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. (dtto, 7)*

⁶ *Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes. Dieses selbst gilt dadurch als erhellt genug, daß es jeder Hinsicht auf das Seiende die Durchsicht gewährt. (dtto, 7)*

⁷ *Insofern ein Denken sich auf den Weg begibt, den Grund der Metaphysik zu erfahren, insofern dieses Denken versucht, an die Wahrheit des Seins selbst zu denken, statt nur das Seiende als das Seiende vorzustellen, hat das Denken die Metaphysik in gewisser Weise verlassen. (dtto, 9)*

⁸ *Die Metaphysik ist im Denken an die Wahrheit des Seins überwunden. (dtto, 9)*

proměnu lidské podstaty (= přesně: toho, jak člověk bytuje, jak je bytostně určen, tedy bytostného určení člověka), což by ovšem vedlo také k proměně metafysiky.⁹

Dotkli jsme se bodu pro naše další úvahy významného. Metafysické myšlení je pro Heideggera symptomem čehosi, co se odehrává za hranicemi pouhého myšlení. Okolnost, že člověk sám sobě rozumí jako *animal rationale*, není pouhým defektem sebepochopení, nýbrž záležitostí „bytostného určení člověka“. (Dokladem toho je ještě jiné místo z úvodu k přednášce „Co je metafysika?“, v němž Heidegger poukazuje na to, jak o onom zapomenutí na bytí [Seinsvergessenheit], v němž tone veškerá filosofie, svědčí náměsíčná jistota, s níž tato [současná] filosofie obešla tu vlastní a jedinou otázku jeho díla *Bytí a čas* [Sein und Zeit]. A dodává: tady už nejde proto o neporozumění nějaké knize, nýbrž o naši opuštěnost bytím, o to, že jsme byli bytím opuštěni.)¹⁰

Je příznačné, že Heidegger tuto opuštěnost bytím v postupu svého výkladu spojuje s onto-theologickou podstatou metafysiky, která je zároveň ontologií a zároveň theologií. Theologický charakter ontologie není v žádném případě důsledkem pozdější recepce řecké metafysiky v rámci křesťanské theologie, ale naopak předpokladem takové recepce.¹¹ Heidegger ponechává řečnický stranou, zda křesťanská theologie recipovala řeckou metafysiku k svému užitku či ke škodě; to prý nechť rozhodnou sami theologové. Nicméně souvislost odpovídá sama dosti jasně: metafysika, s níž křesťanská theologie spojila své osudy, je právě

⁹ *Doch diese „Überwindung der Metaphysik“ beseitigt die Metaphysik nicht. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen. Wohl könnte dagegen das Denken, wenn ihm glückt, in den Grund der Metaphysik zurückzugehen, einen Wandel des Wesens des Menschen mitveranlassen, mit welchem Wandel eine Verwandlung der Metaphysik einherginge. (dtto, 9)*

¹⁰ *Einen deutlicheren Beleg für die Macht des Seinsvergessenheit, in die alle Philosophie versunken ist, die aber zugleich der geschickhafte Anspruch an das Denken in S. u. Z. geworden und geblieben ist, konnte die Philosophie nicht leicht aufbringen als durch die nachtwandlerische Sicherheit, mit der sie an der eigentlichen und einzigen Frage von S. u. Z. vorbeiging. Darum handelt es sich auch nicht um Mißverständnisse gegenüber einem Buch, sondern um unsere Verlassenheit vom Sein. (dtto, 18-19)*

¹¹ *Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie. Dieses onto-theologische Wesen der eigentlichen Philosophie (PRÓTÉ FILOSOFIA) muß wohl... (dtto, 19) a viz ještě dál str. 19-20.*

jakožto metafysika vyloučena ze zkušenosti bytí, a to svou vlastní podstatou.¹² Pozdější název „ontologie“ však neznámá nic jiného: metafysika říká, co je jsoucí jakožto jsoucí. Obsahuje tedy LOGOS (výpověď) o ON (jsoucím). V tom smyslu považuje Heidegger za matoucí dokonce termín „Fundamentalontologie“ ze *Sein und Zeit* (str. 13), neboť vzbuzuje dojem, jako by fundamentální ontologie sama byla nějakým druhem ontologie. Ve skutečnosti však myšlení na pravdu bytí jako proniknutí zpět k základu metafysiky již prvním krokem oblast každé ontologie opustilo.¹³ Naproti tomu každá filosofie, pohybující se v zprostředkovaném nebo bezprostředním představování „transcendence“, zůstává v podstatném smyslu ontologií.¹⁴

Nyní dovolte, abych opustil Heideggera a abych volně navázal na to, co bylo řečeno. Ve vztahu k bytí není adekvátní ten lidský postoj či přístup, který chce bytí před⁰⁰stavovat; jediné případné je nechat bytí, aby promluvílo, tj. dát mu slovo. Domnívám se, že poněkud příliš abstraktní rovina tzv. ontologické difference mezi jsoucnem a bytím může být pro nás dnešní účel považována za odsunutelnou a že se otvírá možnost takové interpretace problému, která znamená sice jisté zúžení, ale zároveň dovolí – jak mám za to – operativnější myšlenkový postup. Pochopme alespoň pro tento večer heideggerovské „před-stavování“ (Vor-stellen) jako „stavění proti“ (Gegen-stellen) a uzavřeme takto: bytí je zakrýváno a ve skutečnosti zapomínáno, jestliže se je pokoušíme uchopit tak, že je „před-stavujeme“, stavíme proti sobě, jestliže je činíme něčím, co je před námi a proti nám jako předmět.

Takto postavená teze nám dovoluje vyjít kupředu otázkou, zda je tak naprosto samozřejmé, že jsoucí jakožto jsoucí může být vyčerpávajícím způsobem představeno jako předmět. Vyčerpává se jsoucno předmětností? Nepřesahuje nikde a v ničem oblast toho, čemu říkáme předměty a předmětnost? A v jiném kontextu řečeno: znamená ontologie, která zabývá

¹² *Der Metaphysik bleibt keine Wahl. Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen; denn sie stellt das Seiende (ON) stets nur in dem vor, was sich als Seiendes (É ON) schon von diesem her gezeigt hat. Die Metaphysik achtet jedoch dessen nie, was sich in eben diesem ON, insofern es unverborgen wurde, auch schon verborgen hat. (20)*

¹³ *Der Titel „Fundamentalontologie“ legt nämlich die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht und nicht wie alle Ontologie die Wahrheit des Seienden, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie. Indessen hat das Denken an die Wahrheit des Seins als der Rückgang in den Grund der Metaphysik den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen. (dtto, 21)*

¹⁴ *Dagegen bleibt jede Philosophie, die sich im mittelbaren oder unmittelbaren Vorstellen der „Transzendenz“ bewegt, notwendig Ontologie im wesentlichen Sinn, ... (dtto, 21)*

jsoucím jakožto jsoucím, nutně ontologii předmětnou? Ne-li, jaký je rozdíl mezi předmětnou a nepředmětnou ontologií a vůbec mezi předmětným a nepředmětným myšlením?

Přihlédněme nyní ještě k několika momentům myšlení Jaspersova. V 1. díle své *Filosofie* (1932) se v kapitole o způsobech transcendence, resp. transcendování vyjadřuje následovně. Filosofie je pro něho myslícím ujištěním vlastním bytím. Protože však nelze žádné bytí, které by bylo dáno jako zkoumatelný předmět, považovat za vlastní, skutečné bytí, musí filosofie transcendovat veškerou předmětnost.¹ V tom smyslu pak veškeré filosofování překračuje to, co je v jasné objektivitě jakožto bytí pro každého stejné (totožné).² Toto překračování, transcendování znamená: vyjít z předmětného a přejít přes ně do nepředmětného.³ Transcendentní je to, co leží mimo veškerou předmětnost a za ní.⁴

Také Jaspers nepovažuje pohyb myšlení za vlastní rovinu transcendování. Transcendování je ve svém základu pohybem skutečné existence (im wirklichen Dasein). Tento pohyb se ovšem nikdy neobejde bez myšlení. Filosofování je původně tímto myšlením, které je přítomno ve všem takovém transcendování. Transcendování na rovině filosofické nemá proto svou pravdu samo v sobě, ale v tom, jak je ve skutečném transcendování založeno anebo jak k němu vede. V tom smyslu je filosofování buď vzpomínkou, nebo anticipací.⁵ Ale kde myšlení netranscenduje, tam neexistuje žádná filosofie; kde transcenduje, je ovšem možno každý sdělovací výraz zároveň nesprávně pochopit, protože se nevyhnutelně v každém okamžiku stává čímsi předmětným.⁶ Jakožto transcendující stojí proto filosofie na hranici, na mezi. A protože za touto mezí, za touto hranicí neočekává žádný předmět, je překročení možné jen jako provádění, konání, nikoli jako výsledek.⁷ Proto právě transcendování je možné pouze na hranici mezi předmětem a ⁰⁰_{LE} předmětem, v přechodu od jednoho k druhému. Tak např. nemůžeme vykročit mimo vztah mezi subjektem a objektem. Ať už myslíme o tomto vztahu cokoli, vždy musíme myslit už něco předmětného - a tak jsme tím eo ipso tento vztah, který chceme uchopit a pojmout, již předpokládali a přímo uskutečnili. Proto se obvykle v tomto vztahu subjekt - objekt jakožto v něčem, na co se nelze ptát, pohybujeme jakoby docela samozřejmě. Abychom jej však přímo uchopili, k tomu je zapotřebí pokusu o vykročení za každou předmětnost.⁹

Na místech Jaspersova spisu, z nichž jsme citovali, vidíme důraz poněkud jiného směru než u Heideggera. Zatímco Heideggerovi šlo o rozdíl mezi bytím a jsoucím, tj. v našem kontextu a v naší interpretaci o rozdíl mezi předmětnem a nepředmětnem, přičemž myšlení je voláno k radikálnímu obratu, dovolujícímu opustit stav, kdy je bytí-nepředmětno zapomenuto, u Jasperse je myšlení na předmětnost (rozumí se myšlenkovou předmětnost) odkázáno a může se z ní vymanit pouze

jednorázovým aktem, a to jenom na okamžik, protože nakonec vždy znovu končí v nové předmětnosti. Nepředmětnost je nedosažitelná.

Podívejme se ještě na jednu okolnost, která zatím zůstala stranou našeho zájmu a naší pozornosti. Mluví-li Jaspers o přesahování, překračování, máme nutně prostorový dojem, který se přímo vnucuje: jsme v oblasti předmětnosti, nepředmětnost se rozkládá za její hranicí. A protože předmětnost je něco omezeného, znamená nepředmětnost tolik co neomezenost. V tom smyslu spadá u Jasperse vskutku ne-li přímo v jedno, tedy alespoň do téže linie nepředmětno a „obklopující“ (Vítek: všeobsáhlost, das Umgreifende).

A nyní už můžeme přistoupit k vlastním úvahám.

3. Předmětné myšlení

Nejprve základní rozlišení. Mluvíme-li o „předmětném“ myšlení, nemáme na mysli intencionální charakter každého myšlení, tj. okolnost, že se každé myšlení (a ostatně nejde jenom o myšlení) svou intencí vztahuje k něčemu mimo sebe, k něčemu, co není jeho součástí, k tzv. intencionálním objektům. Intence je totiž více než pouhý poukaz, odkaz, ukazatel směru, ale je vždy zároveň obsahovým uchopením intencionálního předmětu, je svou vlastní interpretací, vytváří a nese kontext, v němž je teprve obecná intencionalita kvalifikována jako konkrétní intence. Zda je intencionální předmět uchopen předmětně, nebo nepředmětně, nezáleží v intencionalitě myšlení vůbec, nýbrž v jistých obecných strukturách intencionální konkretizace. Předmětnost myšlení, resp. myšlenkové intence má sice charakter jakéhosi apriori ve vztahu k předmětům, které míní, ale toto apriori není zakotveno v povaze myšlení a myšlenkové intencionality vůbec, ale má historickou povahu, tj. můžeme zásadně sledovat její genezi, její formování v dějinách myšlení. Zejména pak můžeme sledovat, jak se za určitých okolností předmětná intence prohlubuje a zintenzivňuje, jak nabývá uprostřed sféry intencionality zvláštní povahy a samostatnosti (jakoby), jak se ve své emancipaci prosazuje proti ostatním typům intence, jak je zastiňuje, zatlačuje a dokonce vytlačuje z povědomí, jak se sama sobě posléze jeví jako jediná možná intence, jako intence vůbec, jak se stává těžkou překážkou rozvinutí jiných typů intence a jak tuto situaci zároveň ideologizuje v nekritické, mystifikující reflexi svých vlastních realizací, svého myšlenkového počínání. Půjde nám tedy nikoli o intencionalitu myšlení vůbec, nýbrž o postižení jednoho způsobu její realizace, jejího uplatňování, jak se prosadil v určitém rozmezí dějin, v určité myšlenkové epoše.

Podstatou předmětného myšlení v tomto smyslu je myšlení skutečnosti jako předmětu, tedy jako něčeho, co je celé před námi, co je tu jako cosi daného, hotového, co se jednou provždy stalo, událo. Poznat znamená vidět, co tu je před námi ve všech podrobnostech – před námi, tedy bez

nás, nezávisle na nás. A to znamená také nezávisle na naší konkrétní situaci, ba vůbec na jakékoli „situaci“, na jakémkoli dění a dějství. Ovšem i dějství se může stát tématem takového předmětného uchopení; ale i v tom případě je takové dějství uchopeno jako rozvinutí dané, hotové struktury v čase. Časové rozložení této realizované struktury je ovšem chápáno jako nepodstatné pro intelektuální uchopení toho, čím tato struktura vsutku jest. Skutečný čas, skutečná časovost je tedy redukována, je jakoby vytknuta před závorku, v níž je ponecháno jen to podstatné. A toto podstatné je uchopitelné jako cosi mimo čas, nad časem, jako cosi, co se neděje. Předmětné myšlení fixuje své předměty jako mimočasové a nadčasové, tím je umrtvuje a znehybňuje. Myšlenková intence tu je redukována na to, čemu se ve starém Řecku říkalo zírání, THEORIA. Skutečnost má takovou povahu, že je celá najednou před námi, stačí jen otevřít oči a odhrnout roušku, která ji zakrývá. Okolnost, že podobný přístup ke skutečnosti nelze nikdy realizovat absolutně, že se nikdy nelze docela uvarovat trhlin, způsobených a vždy znovu způsobovaných neredukovatelností čehokoli skutečného na pouhou předmětnost, vede k nejrůznějším pokusům o ideologizaci tohoto přístupu. Taková ideologizace spočívá v myšlenkových modelech univerza, v němž jsou odlišeny sféry podstatné od nepodstatných, údajná skutečnost (případně „pravá“, „plná“ skutečnost) od pouhého zdání, vyšší, dokonalejší roviny skutečnosti od rovin pouhých stínů a napodobenin apod.

Bylo by ovšem chybou, kdybychom zcela nehistoricky umístili začátek tohoto typu myšlení do starého Řecka, např. do elejské školy. Kořeny tohoto myšlení jsou totiž nesrovnatelně starší a ve své nepřehledně dávné tradici představují dodnes nevyschlý zdroj předmětného myšlení. Přetrvává-li totiž předmětné myšlení i v naší době, není to zdaleka způsobeno jen nějakou vnitřní sugestivitou či nakažlivostí, není to zdaleka jen zátěž z minulosti, která jako cizí břemeno jen zvnějška tíží nové myšlení, vycházející z jiných zdrojů. Předmětné myšlení má své vlastní, dodnes živé a aktuální prameny, z nichž žije a v nichž se ovšem utvrzuje nepochybně i navazováním na prastaré tradice, zakotvené mnohem hlouběji v minulosti, než jak to obvykle líčí poukazy na řeckou metafyziku. Předmětné myšlení jakožto myšlení předmětnosti (a jakožto redukce veškeré skutečnosti na předmětnost) je totiž charakteristické pro určitý typ myšlení mytického a pro mytickou životní orientaci archaického člověka vůbec. Význam archetypů a opakování, jak se ve zvlášť zřetelné podobě projevuje v mýtech věčného návratu, nasvědčuje tomu, že předmětné myšlenkové modely jsou mnohem starší než sama filosofie. Na druhé straně ovšem zjevné rysy předmětného myšlení v nejmodernější vědě a technice napovídají, že tento způsob myšlení souvisí s určitým typem životní praxe, v níž nachází svůj zdroj, svou živnou půdu a podmínky svého ustavičného obnovování, ožívání a přetrvávání.

4. Omezenost předmětného myšlení

Z toho, co jsem až dosud řekl, je snad jasně vidět, že mým úmyslem je pochopit předmětné myšlení jako jednu z myšlenkových možností, jako jeden z typů myšlení či spíše jako jeden z typů myšlenkového modelování skutečnosti, a to konkrétně typ, který v určité velmi dlouhé epoše převládá jako zdánlivě jediný či dokonce jedině možný. Zároveň se snad stalo zřejmým, že tento typ myšlení nepovažuji za všestranně přiměřený povaze skutečnosti. Spíše bychom mohli obrazně mluvit o tom, že tento typ funguje jako polarizační filtr: jisté rysy skutečnosti téměř dokonale propouští, jiné, které jsou neméně skutečné, však odfiltrovává. Obtíž nejenom každé kritiky předmětného myšlení, ale vůbec každého pokusu o uchopení jeho vlastní podstaty je nasnadě: jsouce až po krk ponořeni do myšlení své doby, dovedeme tu a tam odhalit některou detailní strukturu tohoto myšlení, které je naším myšlením, pokud se ocitá v rozporu se zážitky a zkušenostmi naší existence a v rozporu s naší praktickou aktivitou ve světě. Uchopit myšlenkově předmětné myšlení (či vůbec: staré, dosavadní myšlení) jako takové, v jeho podstatě a vcelku, je ovšem nedostupné právě tomuto předmětnému myšlení, z něhož ustavičně (alespoň zcela převážně) vycházíme. Teprve tam, kde se realizuje myšlení docela jiné, nové, se otevře možnost celkového přístupu a celkového posouzení předmětného myšlení; do té doby každý pokus o výměr toho, co to je metafysika, tradiční ontologie nebo předmětné myšlení, musí mít cenu jen heuristickou. Musíme si uvědomit, že své myšlení nemůžeme odložit, abychom začali znovu a od počátku. Nic takového není možné. Jde-li o proměnu, přebudování našeho myšlení, pak ovšem jenom tak, že ji budeme uskutečňovat „za pochodu“, tj. vycházejíce z podmínek, v jakých skutečně jsme. To prakticky znamená, že se musíme převážně orientovat na rozpory a na omezenost předmětného myšlení, že musíme provést bilanci bodů, v nichž je jeho nedostatečnost zřejmá a přímo do očí bijící, a že v rámci této bilance soustředíme svou pozornost na rozpoznání uzlových problémů a na jejich co možná všestrannou a vyčerpávající analýzu. Pro dnešní naše úvahy musí ovšem postačit jen namátkový výběr problémů, které nejen že nelze zvládnout v rámci předmětného myšlení a jeho vlastními prostředky, ale které již tím, že jsou vysloveny, se stávají výbušninou, trhavinou v dosavadním předmětném modelování skutečnosti, skandalon, pohoršením atd.

Není tajemstvím, že základním problémem a jedním z ústředních motivů vznikající tradice řeckého filosofického myšlení byla změna. Otázkou, která ovšem už modelovala nejen myšlenkový přístup ke skutečnosti, ale samotný obraz skutečnosti, byla otázka, co trvá uprostřed změn. Tato otázka byla chápána jako brána, jíž musíme projít na cestě za pravou skutečností, za „skutečnou skutečností“. To, co trvá uprostřed nejrozmanitějších proměn a není těmito proměnami postiženo, to je pravá skutečnost. Změna sama je buď vůbec zdání, nebo alespoň něco nepodstatného, co probíhá pouze na povrchu. Změnu nelze ostatně ani

vpravdě poznat; předpoklad, že se něco mění, vede jen k myšlenkovým sporům. Možnost, že se všechno mění, nebyla uchopena v celé radikalitě žádným antickým filosofem, dokonce ani Hérakleitem Efezským; okolnost, že dnes chceme jako pravou skutečnost uchopit samo dění a nikoli to, co se neděje, co je uprostřed dění stále totéž, představuje jeden z rozhodujících bodů obratu, jímž se naše myšlení loučí s předmětným modelováním. Ontologie se pokouší uchopit jsoucí jakožto jsoucí; jestliže vposledu vše, co jest, je proměnlivé, jestliže jsoucí je vposledu změna, pak nová ontologie už nemůže rozpačitě mluvit o tom, že to, co se mění, zároveň jest i není. Neboť v této formulaci je ono „jest“ chápáno jako nepodrobené změně. Tak tomu je ve známé Zénónově argumentaci proti možnosti pohybu šípu: šíp v každém okamžiku *jest* na určitém jediném místě dráhy – a ovšem na tomto místě stojí, protože „jest“ znamená nehybnost. Změna, pohyb, je-li vůbec něčím skutečným, tedy rozhodně něčím méně skutečným než nehybnost a trvalost, neboť tato plně *jest*, kdežto změna zároveň *jest* i *není*. Rozlišování mezi jsoucnem jakožto tím, co na bytí pouze participuje, a mezi samotným plným bytím znamenalo také pokus myšlenkově uchopit proměňující se skutečnost jako něco, co právě ve své skutečnosti participuje na neměnném bytí. Heideggerův pokus pojmout bytí jako bytostně spjaté s časovostí a s časem je jedním z nejzákladnějších počínů nového myšlení, které se snaží skoncovat s převládajícím a ustavičně nás zatěžujícím myšlením předmětným.

Sama problematika změny a času však není po mém soudu tou nejhlubší sondou ke kořenům metafysického, resp. předmětného myšlení. Mnohem hlouběji zasahuje problematika aktivity, tj. spontánní aktivity, spontaneity v akci. Tam, kde zůstáváme jen u změny a dění, přicházíme ke skutečnosti stále ještě zvnějšku. Ale skutečnost není jenom to, co je nám vnější, ale také to, co jsme my sami. Nemám tu na mysli především otázku subjektu a subjektivity, i když sama tato otázka zasahuje rovněž hlouběji, tj. do základnějších ontologických rovin než otázka změny a času. Vzpomeňme jen stručně Marxovy formulace z 1. teze o Feuerbachovi, kde je za hlavní nedostatek veškerého dosavadního materialismu prohlášena okolnost, že „předmět, skutečnost, smyslovost je pojímána pouze ve formě objektu nebo nazírání: nikoli jako lidská smyslová činnost, praxe, nikoli subjektivně“. Pojetí subjektu jako svérázné skutečnosti představuje jeden z největších objevů moderní filosofie Descartem počínajíc. Ale rozhodující rovina je tam, kde je postavena otázka nového, tj. vzniku nového, tedy otázka aktivity, a to spontánní aktivity, aktivity, která není pouhým zauzlením a produktem předchozích příčin a vlivů, na něž by ji bylo možno převést a z nichž by ji bylo možno odvodit. Předmětné myšlení uvažuje skutečnost jako to, co tu již dávno, ano vždycky bylo a *jest*; myšlení v čase a přímo v dějinách, kdy jedinečné nové emerguje a stává se skutečností, aniž bylo obsaženo v čemkoli, co tu již dříve existovalo, je v přímém a flagrantním rozporu s každým předmětným modelováním skutečnosti.

Vnitřní rozpory pojetí kauzality jsou bezprostředně spjaty právě s touto problematikou. Rozhodujícím místem, na němž bude v abstraktní podobě vybojován zápas nového myšlení se starým, předmětným, je po mém soudu pojetí události a v souvislosti s tím myšlenkové uchopení struktury konkrétního času takové události, - a ovšem také otázka schopnosti události přesáhnout samu sebe a v rámci tohoto přesahu komunikovat s jinými událostmi a reagovat na ně, ale také reagovat na sebe, vracet se k sobě a udržet uprostřed reagování navenek i dovnitř vnitřní integritu a kontinuitu. A to je rovina pojetí subjektu jako ontické struktury - přičemž ovšem ontično a ontologii chápeme již z hlediska jsoucího, které je změnou, děním a nikoli nehybnou daností.

5. Nepředmětná skutečnost

[zde strojopis končí]