

K otázce meontologické archeologie (O významu myšlenkového experimentu ve filosofii) [1987]

J. S. Trojanovi k šedesátinám

Spor mezi empirismem a kontinentálním racionalismem se ukázal být pro veškeré další evropské myšlení pozoruhodně produktivní; nemůžeme však přehlédnout, že Kantův apriorismus – rovněž co do svého působení (a ovšem působení celého kriticismu) nedocenitelný – je *stricto sensu* nepřijatelný a neudržitelný. Naproti tomu dodnes bez jakýchkoli výhrad držitelná je formule Leibnizova, jíž upřesnil a zároveň omezil platnost starší věty, na které staví Locke (totiž „*nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*“, k čemuž Leibniz dodává: „*nisi intellectus ipse*“). Otázkou ovšem zůstává, co je onen „*intellectus ipse*“.

Nejen v obecném povědomí, ale bohužel zejména ve vědách přežívají jako předsudky zbytky starších, dávno již překonaných filosofii. Tak můžeme v některých psychologických učebnicích ještě dnes najít zcela chybné tvrzení, že pojmy jsou získávány abstrakcí z konkrétních vjemů. Přitom právě pozorný psycholog by se mohl opakovaně přesvědčit, jak duševně čilejší malé děti (zejména ve věku mezi jedním a dvěma roky) si zcela zjevně vytvářejí „pojmy“ (či spíše „před-pojmy“) velmi abstraktní, a to jaksi „na zkoušku“, aby je teprve dodatečně upravovaly, resp. vyměňovaly za přiměřenější (a to zase jak přiměřenější postupně lépe poznávaným skutečností, tak především běžnému jazykovému úzu, do jehož tajů v té době velmi rychle pronikají a jemuž se přizpůsobují). Dobrý pozorovatel způsobu, jak malé děti vstupují do světa řeči (slova, logu), nemůže přehlédnout, že onen Leibnizův „*rozum sám*“ se u nich projevuje volným a zkusmým vytvářením pojmů (před-pojmů) a k nim příslušných myšlenkových modelů, které mají vždy určitý nebo méně určitý tentativní smysl, který je teprve dodatečně prověřován a eventuelně revidován na základě přímých, ale hlavně sociálně zprostředkovaných zkušeností. Přímá zkušenost (např. vnímání) je vždycky spoluorganizována těmito zkusmo utvářenými prostředky porozumění, a to na všech úrovních. Můžeme proto v dalším upřesnění citovaných tezí říci, že ve smyslech není nic, co by nebylo spoluustaveno intervenujícím rozumem (příčemž pod „*rozumem*“ na tomto místě chápeme onu schopnost organizovat lidské myšlení více nebo méně přesně a dotaženě nasouzenými pojmy a zároveň s tím konstruovat k nim příslušné modely, jejichž „*prizmatem*“ je chápána, resp. rozumem, tj. rozuměním nahlížena ta která skutečnost).

Dalším přesvědčivým dokladem toho, jak evropský člověk pracuje s na zkoušku utvářenými pojmy (ale také s celými pojmovými okruhy a strategiemi), jsou počátky staré řecké filosofie. Jedním z nejvýznamnějších a pro celou další myšlenkovou epochu nejvíc směrodatných „*zkusmých*“ pojmů byl pojem $\alpha\pi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$. Pochopitelně nejde o izolovaný pojem (a příslušný

intencionální objekt), nýbrž o mnohem širší logické kontexty a o celý myšlenkový přístup, vycházející z jistých „pozic“ a „předpokladů“. Teprve vždy znovu podnikané reflexe mohly pronikat k hlubším a hlubším kořenům tohoto přístupu, takže na jeho demaskování jakožto „metafyziky“ či „předmětného myšlení“ apod. si evropské myšlení muselo počkat takřka půl třetího tisíce let – a ještě je nemůžeme považovat za nic uzavřeného a definitivního. Leč pokusme se přesto alespoň naznačit v hrubém schématu, co s sebou pojem a pojetí ἀρχή neslo, abychom pak tento myšlenkový pokus mohli konfrontovat s dnešní myšlenkovou situací.

Pro celou nejen presokratickou, ale i veškerou další řeckou filosofii platí jako vysoce naléhavá otázka po tom, co trvá uprostřed změn. Různí filosofové nám na tuto otázku dávají různé odpovědi, ale nemůže být pochyb o tom, že otázka sama jim byla společná. Také vztah mezi tím, co trvá, a tím, co se mění, byl chápán různě. Obecným míněním však nepochybně bylo, že skutečnost trvalá je „lepší“ či „vyšší“ než skutečnost pomíjivá (pokud to, co netrvá, ale pomíjí, bylo vůbec za skutečnost považováno). Na první pohled se zdá Hérakleitos představovat výjimku; přihlédneme-li blíže, ukáže se, že ani zde nebylo popření trvalosti dost radikální (neboť rozum – λόγος – vládoucí všemu je označen jako věčný). Celá tato koncepce a filosofická strategie s ní souvisící je zajisté plná nesnází, rozporů nedůsledností; není nic snadnějšího než dokumentovat, že si toho byli filosofové stále víc vědomi. Je možno dokonce říci, že právě ony těžkosti a rozpory představovaly neutuchající pobídku pro všechny další myslitele, aby se vždy znovu pokoušeli o nová a lepší řešení. Uvedené východisko však nemůžeme považovat za odvozené či odvoditelné z něčeho předcházejícího (i když nepochybně je možno vysledovat nějaké souvislosti jak s tím, co předcházelo, tak s tím, co charakterizovalo dějinnou chvíli i její zakotvení v rozlehlejší době či přímo epoše). Jakási myšlenka trvalosti, spjatá s touhou po ní a také s úzkostí před pomíjivostí všeho kolem nás i nás samotných je bezpochyby stará, mnohem starší než počátky filosofie. Ale konstituce pojmu arché s příslušným intencionálním předmětem představuje epochálně nový pokus o zpracování oné starší, více méně vágní zkušenosti způsobem, který dosud neměl a ani nemohl mít obdoby, neboť předpokladem tu byl vynález pojmů a pojmového myšlení. Rozum, jak jej chápal citovaný Leibniz, ale vlastně celá evropská myšlenková tradice až do dnešních dnů navzdory všem rozdílnostem, je spjatá právě s pojmovým myšlením.

Součástí a význačným momentem naší současné myšlenkové atmosféry je opětovně vyslovené povědomí o tom, že žijeme a myslíme v závěru jakési významné epochy, o které si však různí myslitelé vytvářejí různé představy a kterou velmi odlišně chápou a interpretují. Našemu záměru však bude stačit, připomeneme-li si věc poměrně prostou a dnešním člověkem (tedy ne pouze filosoficky orientovaným) obvykle nahlíženou

nebo přinejmenším snadno nahlédnutelnou, totiž že dokonale selhalo a zhroutilo se tzv. substanciální myšlení. „Substance“ jako to, co „stojí“ uprostřed změn resp. „pod“ změnami (k nimž dochází pouze „na povrchu“), zkrátka neexistuje – nic takového, co by se v našem světě opravdu vůbec neměnilo a ze samotné bytostné nutnosti ani měnit nemohlo, v našem světě není a nemůže být identifikováno. Mění se vše; něco se mění rychleji, něco pomaleji, z praktických důvodů můžeme s něčím počítat jako s trvalejším, v jiném případě zase jako s méně trvalým a prchavým. Všechno vzniká a zaniká, trvání je pouze ono přechodné období mezi vznikem a zánikem; to platí nejen pro živé organismy nebo neživé procesy, ale také pro atomy a jejich „elementy“, ba dokonce pro vesmír jako „úhrn“ všech procesů a proměn.

Zcela konkrétním a stále naléhavějším důsledkem tohoto našeho nového vidění světa a všech skutečností v něm je především nahlédnutí, že jsme vyčerpali všechny základní možnosti další myšlenkové práce v rámci onoho „experimentu“, jehož nejnázornějším výrazem byl pojem a koncepce „arché“. Octli jsme se na rozcestí, na kterém se jedni domnívají, že musíme zahájit nový „myšlenkový experiment“, zatímco druzí (poněkud naivně) vyhlásují: již nikdy žádné filosofické experimentování. Držme se vědy! (Případně něčeho jiného.) Budeme-li filosofii chápat jako jednoznačně a nezměnitelně spjatou s přístupem, který se táže po tom, co trvá uprostřed změn, pak budeme nakloněni mluvit o konci filosofie. Budeme-li odmítat na druhé straně každý přístup, který by byl spojen s jakýmkoliv, tedy třeba i naprosto odlišným pojmovým experimentem, budeme brzo usvědčeni z toho, že stejně s nějakým pracujeme, jen o tom nevíme a nechceme vědět. Všechno se zdá nasvědčovat tomu, že se dnes ocitáme v situaci malého dítěte, které si musí zkusmo rozvrhnout, jak uchopí skutečnost, s níž je matně, ale vnucujícím se způsobem konfrontováno, ale s kterou si zatím nikterak neumí poradit; ovšem ocitáme se v této situaci s tím rozdílem, že nemůžeme očekávat pomoc ze světa „dospělých“, kteří by nás „navedli“ na potřebný kurs a tak naši práci usnadnili. Je nám uložena myšlenková práce, kterou musíme vykonat sami a v níž se nemůžeme opřít ani o nějaké apriori, ani o pomocnou ruku nějakého super-myslitele, ale v níž nám nepomůže ani dosavadní „zkušenost“, neboť ta je skrz naskrz proniknuta nadále již neudržitelným „zkusmým“ přístupem dosavadním. To platí také a zejména o celé obrovské zásobě zkušeností, kterou nashromáždily všechny vědy. Největší těžkosti ve vědách vyplývají právě z rozkladu těch nejzákladnějších pojmových a pojmově-myšlenkových struktur, bez nichž není věda vůbec možná, které nemůže odvodit z reality a které vždycky vědomě či nevědomky přebírá (přebírala) od filosofie.

Filosofie tedy nekončí a nemůže odejít ze scény; zdaleka jí nezůstává úkol zabývat se jen vlastní minulostí, nýbrž všechny vědy a vůbec celé

lidstvo od ní očekává (nebo alespoň má očekávat) rozvržení nových přístupů ke skutečnosti. Náběhy k tomu byly už nejednou podniknuty. Ačkoliv mnohé z nich prokázaly nepochybnou oprávněnost v tom či onom směru, nedovedly zatím otevřít dveře do nové myšlenkové epochy. Možná tomu tak bylo proto, že samy sebe braly příliš vážně a že příliš těžce pociťovaly svou odpovědnost. Nová filosofie nevznikne najednou a hned, ale nepochybně po řadě pokusů, které se neobejdou bez jistého prvku hravosti. Jestliže ve vědě už řada jejích vynikajících představitelů poznala eminentní význam invence a fantazie, která musí daleko předbíhat sám pracný výzkum, a jestliže se nejednou pokusili sami vědci přejít třeba jen na chvíli a z potřeb re-kreace mysli a ducha k žánru vědecké fantazie, tzv. sci-fi, bude třeba podniknout kroky k ustavení podobného žánru filosofické fantazie, tedy phi-fi. S nezbytným odlehčením, pokud jde o přísnou odpovědnost věcnou, ale aniž by se povolilo být jen seabeměně, pokud jde o přesnost a přísnost myšlenkovou, je třeba s maximální invencí prozkoumávat možnosti nasazení zcela nových postupů, v nichž budou volena vždy nová východiska a sledovány stezky a cestičky zpočátku spíše jen tušené a odhalované, aniž by bylo možno dohlédnout, k jakým důsledkům povedou a jaké nové horizonty se na nich eventuálně otevrou.

Pomineme-li elejský extrém naprostého popření jakékoliv „skutečnosti“ změny, a tím i jakékoliv „skutečnosti“ nicoty a také času, vidíme, že všichni ostatní filosofové změnu, čas a rovněž nicotu v nějakém smyslu a v nějaké míře akceptují, byť jen zcela výjimečně vědomě a výslovně. Připomeňme si na jedné straně výrok Anaximandrův, že „z čeho věci vznikají, do toho též zanikají“,¹ z něhož je zřejmé, že ony „věci“ před svým vznikem a po svém zániku neexistují v tom smyslu a v té podobě, kterou mají v době mezi svým vznikem a zánikem. Ona „neexistence“ ovšem je poněkud ambivalentní, neboť z jiného výroku víme, že podle Anaximandra ono „apeiron“ a „aoriston“ jednak „vše objímá a vše řídí“ (zl. A 15),² jednak „obsahuje všechny světy“ (zl. A 11).³ Tyto formulace však nesmíme přetěžovat, jako by snad „věci“ byly v rámci „neomezeného“ nějak preexistentní a pouze se z něho na čas vynořovaly a potom se do něho zase zanořovaly. Ze Simplikiova zápisu víme sice, že podle Anaximandra se údajně „věčným pohybem vylučují protivy“ a tak že tedy „vznikají“ věci, ale z toho nemůžeme vyvozovat víc, než že se protivy jaksi vydělují navzájem a oddělují od sebe. Kdybychom chtěli trvat na tom, že se vydělují a oddělují od „neomezeného“, znamenalo by to, že přece jenom připouštíme jakousi mez a hranici, totiž mezi „neomezeným“ a mezi vynořivšími se protivami. Tím by však „neomezené“ přestalo být neomezeným. „Věci“ také nemohou být preexistentní v rámci neomezeného, neboť pak bychom museli připustit meze a hranice uvnitř

¹ DK 12A9, B1: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰ εἰς ταῦτα γίνεσθαι.

² DK 12A15: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν.

³ DK 12A11, B2: πάντας περιέχειν τοὺς χόσμους.

této „arché“, což je rovněž ex definitione vyloučeno. Tak se ukazuje, že z hlediska „věci“ samotné je nutno vidět její dočasnou existenci ohraničenu její předchozí a následnou neexistencí, jež sice není naprostou nicotou, ale jež je nepochybně její vlastní nicotou. A tuto omezenou nicotu (resp. relativní nicotu) nemůže znevážit nebo dokonce popřít žádný poukaz na nesmrtelné a nehynoucí, věčné a nestárnoucí „apeiron“, z něhož „se věčným pohybem vylučují protivy“⁴ jakožto z „jediné příčiny vznikání a zanikání všeho“ (zl. A 9, A 10).

Na druhém místě si připomeneme atomisty Leukippa a Démokrita. Také oni připouštějí vznik a zánik, ale mají za to, že se týká pouze „věcí“ tzv. „složených“, které vznikají při tom, jak se atomy při svém pohybu (padání) „dostihují, srážejí a jedny při setkání odskakují, druhé se pak navzájem splétají pro souhlas tvarů, velikostí, poloh a uspořádání“⁵ a „u sebe trvají“ (zl. A 14).⁶ Ovšem všechny tyto pohyby a vůbec každá změna jsou možné jen díky prázdnu. Prázdno je neomezené (zl. A 14), je chápáno jako nejsoucno, ale tvrdí se o něm, že „jest“: „jsoucí není o nic více než nejsoucí a... obojí je stejně příčinou vznikání věcí“ (A 8).⁷ Také tyto výroky mají poněkud ambivalentní charakter, neboť mohou být chápány buď tak, že nicota jakožto „nejsoucí nejsoucno“ vskutku není, zatímco prázdno jakožto „jsoucí nejsoucno“ vskutku jest; anebo mohou být chápány tak, že nicota jakožto nejsoucno zdaleka není pouhé „nic“, o něž bychom se prostě nemuseli starat, nýbrž že je čímsi skutečným a dokonce působícím, totiž že je „příčinou“. Není to ovšem příčina univerzální, neboť prázdno není a zajisté nemůže být příčinou atomů (vždyť atomy jsou jen nekonečné pluralizované počátky-archai a tudíž nevznikají ani nezanikají). Proto i zde je „nicota“ chápána jen jako relativní, byť v jiném smyslu; nicméně počítá se s ní velice vážně. Oba uvedené – takříkajíc extrémní – příklady nám však zcela jasně ukazují, jak idea „ničeho“ resp. „nicoty“ nemohla být řeckými filozofy myšlena zcela radikálně, neboť celé řecké myšlení se rozvíjí pod vládou toho, co je první a co zároveň vládne, totiž pod vládou ideje počátku-arché. Nemyslitelnost radikální nicoty (tj. nicoty v radikálním smyslu) je jen rubem myšlenky „arché“ jako toho, co samo nevzniká ani nezaniká, ale z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají a co samo nepodléhá žádné změně.

Myšlenka nicoty v radikálním smyslu se sice v Řecku také vyskytla, ale pouze na okraji či spíše za hranicemi filosofie (totiž u sofistů). Proto nemohla být zapojena do nějaké důkladnější myšlenkové stavby, nýbrž sevřena ve své marginálnosti nepřekročila podobu pseudofilosofického

⁴ DK 12A9, B1: ἀποχρῖνομένων τῶν ἐναντιῶν διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως.

⁵ DK 67A1: καθ' ἣν προσχρούοντα χαι παντοδαπῶς χυχλούμενα διαχρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια.

⁶ DK 67A1: συμμένειν.

⁷ DK 67A6: οὐθέν μᾶλλον τό ὄν τοῦ μή ὄντος εἶναι [...] αἷτια δέ τῶν ὄντων ταῦτα [ὡς ὄλην].

aforismu. Setkání řecké filosofické tradice s tradicí židovsko-křesťanskou bylo sice i v tomto bodě epochální, ale nemohlo mít okamžité výsledky, neboť přejatá a adaptovaná myšlenka stvoření byla ihned otupena a zbavena svého ostří tím, že stvořitel byl pochopen jako pravé a nejvyšší jsoucno, tedy – arché. Trvalo staletí, než byla otázka postavena nejen vskutku radikálně, ale opravdu filosoficky, tj. tak, že byla nebo mohla být zasazena do filosofického kontextu a že tento kontext mohla nově osvětlit a tím změnit, pronikavě ovlivnit. Jako příklad takové de facto dodnes zcela nedoceněné filosofické relevance, jaké může dosáhnout otázka, nám může posloužit Leibnizova formulace z jeho „Principů přírody a milosti“⁸.

Pozoruhodným momentem postupu, jímž Leibniz dospívá k formulaci oné radikální otázky, je okolnost, že k tomu, abychom se mohli „povznést k metafyzice“, si chce „posloužit významným, i když obvykle málo používaným principem, podle něhož se nic neděje bez dostatečného důvodu, tj. neděje se nic, pro co by tomu, kdo věci důkladně poznal, nebylo možné udat důvod, který by postačoval k určení, proč je tomu tak a ne jinak“. Už tím je dáno, že půjde o otázku filosofickou, a ne o nějaký nahodilý nápad, který by bylo nutno teprve dodatečně upravovat do filosoficky akceptabilní podoby. A Leibniz tedy postoupí, aby učinil ten rozhodující (přínejmenším pro naše úvahy rozhodující) krok: „Je-li tento princip jednou přijat, bude první otázka, kterou lze právem klást, tato: proč je spíše něco než nic? Neboť nic je přece jednodušší a snazší než něco.“ Do filosofické úvahy, do filosofického diskursu je tak uvedeno nikoliv pouze téma okrajového nebo parciálního, relativního „nic“, nýbrž „nic“ v silném smyslu, radikálně pojeté nicoty. Radikální „nic“ se tak stává legitimním tématem filosofie (pro Leibnize dokonce ontologie, kterou charakterizuje jako „scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente, re et modo rei, substantia et accidente“⁹).

Uvažujme nyní v linii Leibnizova požadavku: jaký dostatečný důvod můžeme uvést pro skutečnost, že „je spíše něco nežli nic“? Tradiční theologická odpověď, poukazující na Boží stvořitelství, tu zjevně nedostačuje, pokud je Bůh sám chápán jako jsoucno (summum ens), neboť otázka zahrnuje každé jsoucno: proč je spíše Nejvyšší Jsoucno nežli nic? Bůh jako filosofická hypotéza nepředstavuje uspokojivou odpověď na otázku, jak ji Leibniz formuluje. Můžeme však podat jiný „důvod, kterým by postačoval k určení, proč je tomu tak a ne jinak“, tj. „proč je spíše něco než nic“?

Vraťme se na chvíli k myšlence arché a ke kontextu, s nímž je spojena. Ačkoliv to nelze prostě literárně doložit, musíme mít za to, že v pozadí, ba dokonce v základu myšlenky arché jakožto pravého (protože neměnného) jsoucna je myšlenka ještě jiné „arché“, totiž nicoty. Také nicota je

⁸ G. W. Leibniz, *Monadologie a jiné práce*, Praha, Svoboda 1982, str. 149.

⁹ „Věda o něčem a ničem, jsoucím a nejsoucím, věci a modu věci, substanti a akcidentu.“

neměnná, „nesmrtelná a nehynoucí“, je chápána – řečeno s pozdějšími mysliteli – jako „causa sui“. Jen proto se zdá být tak samozřejmé, že „ex nihilo nihil“. Jestliže již Anaximandros vysvětluje zánik věcí poněkud mytologizujícím způsobem („slovy poněkud básnickými“) tím, že „si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času“,¹⁰ pak v tom můžeme právem vycítit jakousi narážku na téma, které sice u něho i u mnohých jiných zůstává dokonce vůbec neformulováno, ale je tématem skutečným, platným a nemizícím. Je-li totiž „neomezené“ „jedinou příčinou vznikání a zanikání všeho“ (resp. „obsahuje-li“ v sobě tuto příčinu – zl. A 10), přímo se nabízí myšlenka, že „neomezené“ v sobě „obsahuje“ zároveň plnost jsoucího i plnost nicoty, že je tedy počátkem všeho, co se rodí a co vzniká, ale také počátkem všeho umírání a zániku. Ať již Parmenidés mohl zažít osobně a přímo vliv Anaximandrův, anebo mu byl pouze zprostředkován, zdají se být jeho vyostřené formulace nevysvětlitelné, nepochopíme-li je jako polemiku se snad vůbec nevyslovenými, snad jen pozdějším pokolením nedochovanými myšlenkami Anaximandrovými, jež jsme právě letmo naznačili.

Rozhodující krok, k němuž jsme vedeni v intencích novodobého rozpoznání, že myšlenka arché je nedržitelná, protože svět, v němž žijeme, je založen na změnách a proměnlivosti, na dění a dějství, zatímco trvalosti se dosahuje obvykle jen s obtížemi (hlavně tam, kde nám o ni jde a kdy je naší velkou starostí), se netýká – jak dosud naprostá většina filosofů byla ještě ochotna připustit jako nejkrajnější možnost – pouze jsoucen a jsoucího vůbec, ale také a dokonce především nicoty. Jestliže totiž přijmeme proměnlivost, procesualnost a událostnost všeho a omezíme ji pouze na jsoucí, zůstáváme nadále neschopni odpovědět na Leibnizovu výzvu, oslovující nás neodbytně v jeho otázce: proč je spíše něco než nic? Tato otázka nesmí být chápána jako dotazování po nějakém základnějším, ale skrytějším jsoucnu jakožto pra-počátku, neboť může být vyostřena právě proti každému takovému předpokladu jako povážlivé, protože o žádný dostatečný důvod neopřené filosofické fikci. Naproti tomu se zdá být schůdnější, budeme-li aplikovat odmítnutí a zavržení myšlenky arché (řecky pojaté) také na „nic“, na nicotu. Není-li ve světě opravdu nic trvalého, nesmíme připouštět onu poslední výjimku: ani nicota nemůže být ničím trvalým. Je-li každý stav podrobován proměnám a přechodům, musí být změně a přechodu podrobena také nicota. Není-li v našem světě nic dokonale stabilní, nemůžeme připustit takový poslední relikv stabilnosti, jakým by byla stabilní a nehybná nicota. Také nicota musí být pochopena jako stav labilní a tedy přecházející, zvracející se v „něco“. Pochopitelně nás zvolená cesta vede ke konsekvenci, že ani toto „něco“ není a nemůže být stabilní, nýbrž že podobně, jako „nic“ má nijak neblokovanou

¹⁰ DK 12A9, B1: διδόναι γάρ αὐτά δίχην χαί τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδιχίας χατά τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

tendenci přecházet v „něco“, tak má zase každé „něco“ nezvratnou tendenci přecházet v „nic“.

Základní větou méontologie jakožto filosofické disciplíny je tedy konstatování, že ne-jsoucí $\tau\omicron$ $\mu\eta$ $\acute{o}\nu$ má vlastní, „vnitřní“ tendenci přejít ve jsoucí $\tau\omicron$ $\acute{o}\nu$, přičemž ovšem ono jsoucí má stejně nepřekonatelnou vnitřní tendenci přejít znovu v nejsoucí. Hlavním předmětem ontologického zkoumání bude vnější stránka nejrůznějších dějů, přechodů a procesů, zatímco méontologie nepřestane poukazovat k tomu, že každý skutečný přechod, každé opravdové dění, každá pravá událost má vedle své vnější podoby, vedle svého vnějšku jakožto pouhého aspektu něčeho, co „je“ „celkem“, ještě jinou podobu, jinou tvář, jinou stránku, bez níž je nepochopitelné to, co se stalo předmětem zkoumání ontologického. Méontologie proto musí tematizovat „vnitřní“, resp. „nepředmětnou“ stránku skutečného dění, které spočívá v komplikované organizaci obrovského množství neustále probíhajících „oscilačních“ přechodů nejsoucího ve jsoucí a jsoucího v nejsoucí. Ontologie jako filosofická disciplína, zabývající se jsoucím jakožto jsoucím (a co do jeho jsoucnosti), se ukazuje jako filosoficky nedostatečná či přímo nefilosofická; jako filosofická disciplína může obstát jen v nejužší spolupráci s méontologií. Tak se dostává plné satisfakce Leibnizovi, který na tehdejší dobu velmi nezvykle a nepochybně s protiaristotelským hrotem ontologii vymezil jako „vědu o něčem a o ničem, o jsoucím a nejsoucím“, jak jsme už připomněli.

Méontologická základní věta, že nicota je nestabilním stavem, představuje také akceptovatelné a držitelné zdůvodnění, Leibnizem požadované, proč je spíše něco než nic. Není to ovšem důvod dostatečný, nýbrž jenom jedna jeho část, základní složka onoho žádoucího „dostatečného důvodu“. Abychom přiměřeně a dostatečně zdůvodnili, proč je spíše něco nežli nic, musíme založit a postupně vybudovat celou stavbu, v níž ona základní věta méontologie bude mít významnou integrující funkci. A tuto stavbu nemůže filosofie zahájit ani provést jinak než „zkusmo“, jako hypotetický projekt, na němž nejdůležitější nebude jeho provedení a tedy řešení, jež bude moci nabídnout, nýbrž otevření nových otázek, které se nemohly objevit a ztvárnit buď vůbec, nebo přinejmenším v nové podobě, dokud onen projekt nebyl narýsován a zkonstruován. A ze zkušenosti víme, že i v rámci projektů, které se natrvalo ukázaly být zcela nadržitelné, se nejednou zdařilo formulovat otázku, jejíž platnost a závažnost daleko přesahovala a přesahuje onen původní rámec a které tak představují jakýsi „invariantní“ prvek či model pro celé další tradice myšlení. Avšak než přejdeme k ukázce možných perspektiv myšlenkové alternativy k celé dosavadní tradici evropského, tj. předmětného myšlení, zastavme se na chvíli u jedné jakoby nasnadě jsoucí námitky, jejíž postavení lze předvídat.

Jedním typem klasické argumentace, jež byla po jistých úpravách

převzata theologií, je postulování tzv. první příčiny: vše má svou příčinu, ale také každá příčina má - jakožto následek - povahu čehosi zapříčiněného. Příčinný řetězec však není nekonečný, neboť na jeho počátku stojí první příčina, která už není žádným následkem, nýbrž která je „causa sui“. Přes starobylost byla tato myšlenka vždy znovu terčem kritických útoků; proti theologické adaptaci zmíněné argumentace, která „první příčinu“ identifikovala se Stvořitelem, byla nasnadě námitka: všechno stvořil Bůh; ale kdo stvořil Boha? Podobnou námitku lze - mutatis mutandis - uplatnit i proti naší formuli, že nicota je nestabilní stav. Lze se totiž tázat - zase spolu s Leibnizem - jaký je dostatečný důvod této nestability? Přihlédneme-li ovšem blíže, ukáže se omezená oprávněnost takové otázky. Předně celý náš nový přístup, který za základ všeho považuje změnu a nikoliv trvalost a který platí pro veškerou naši zkušenost, aniž by se s ní dostal kdy do rozporu (což zdaleka neplatí pro myšlenku „arché“), je pouze důsledně aplikován ve všech směrech. Kdyby měla nicota představovat výjimku, bylo by mnohem oprávněnější se dotazovat po dostatečném důvodu pro předpoklad této výjimky. A za druhé: Leibniz sám předpokládá, že „nic je přece jednodušší a snažší než něco“. Je-li tomu tak, pak je přirozenější, resp. logičtější vycházet z nicoty než z arché jakožto neměnného jsoucna. Nikdy nebyl udán dostatečný filosofický důvod, proč arché nezůstane prostě tím, čím je, ale dává zrod věcem, které po čase zase zanikají (a když už jim dá vzniknout, jaký je důvod toho, proč zase zaniknou); důvody, které byly kdy udávány, jsou jen mytologické (nebo theologické). Myšlenka arché vede konsenkventně ke koncepci Parmenidově - veškerá poelejská filosofie je více nebo méně rozporným pokusem o kompromis a o smíření myšlenky arché se zkušeností. Naproti tomu pojetí nicoty jako labilního výchozího stavu nás osvobozuje od myšlenky čehokoliv, co trvá bez pohnutí uprostřed změn (ve shodě se zkušeností), udává dostatečný důvod, proč je spíše něco nežli nic, objasňuje, proč má všechno svůj počátek i konec (konečnost všech jsoucenc), a konečně relativizuje či dokonce obrací v opak myšlenku absolutnosti a všeobsáhlosti arché, což se zdá být zvláště cenné ve světle nejnovějších trendů jak kvantové fyziky, tak astrofyzikální kosmologie. Labilní nicota je vlastně pojetím jakési anti-arché (v podobném smyslu, v jakém „archetyp“ abrahamovského vycházení do neznáma je vlastně anti-archetypem).

Dáme-li na prastarou filosofickou otázku, co zůstává pevné a nehybné uprostřed změn, odpověď, že „nic“, nemusí to nutně znamenat pouze popření, ale může to být interpretováno jako pozitivní výpověď - a může to být také pozitivně formulováno. Také labilnost tohoto „nic“ může být pochopena nikoliv jako nedostatek, nýbrž jako tvořivý přetlak, jako neodolatelná a nezastavitelná *dynamis* (která ovšem musí být pochopena jinak a hlouběji než jako pouhá „možnost“ v tradici předmětného myšlení).

Je-li tomu tak, nesmíme s „nicotou“ nadále spojovat univerzální absenci čehokoliv, nýbrž musíme ji chápat jako absenci přesně determinovanou a vyznačující se vysokým stupněm aktuálnosti (či snad spíše schopností každou aktuálnost vyvolat). Nicota v tomto novém smyslu už není onou metafyzickou nicotou, s níž se ani filosoficky ani nikterak jinak nedalo nic podnikat, nýbrž je to myšlenkový model jakési nepředmětně skutečné prahladiny, která se ustavičně sama čerá a nechává povstávat malé vlnky i velké vlny virtuálního dění, jež za určitých podmínek může dát zrod světům, v jejichž rámci virtuální události se mohou proměnit v události „reálné“, tj. v události, které probíhají formou zvnějšňování vnitřního, jsou schopny na sebe navzájem reagovat (nikoliv pouze vnějškově) a v podobě nikdy ne zcela proniknutelné spleti takových vzájemných reakcí všech možných úrovní zprostředkovat, aby se svět vyjevoval v rozmanitých podobách „osvojenosti“ (tedy jako „osvětí“ různých úrovní a různé komplexity), až posléze i jako svět (tj. jako „svět jako takový“).

Jak je vidět, naše úvahy nás vedou po cestě nikoliv odmítnutí či dokonce zavržení fenomenologie, nýbrž naopak po cestě radikalizace a jakési „ontologizace“ (či lépe „méontologizace“) fenomenologického přístupu. Opět si můžeme připomínat, že povaha věcí se ráda skrývá, na což nás upozorňoval již Hérakleitos (z1. B 123). To, o čem běžně mluvíme jako o světě a o skutečnostech v něm, nejsou „věci o sobě“ nebo nějaký jejich „úhrn“, nýbrž je to spleť „reálných“ vztahů mezi nimi, resp. spleť jejich vzájemných reakcí. Abychom si zvykli na tuto perspektivu, musíme si předeštit alespoň zjednodušený model, na němž lze některé důležité momenty exemplifikovat.

Skutečnost je založena pluralitně, resp. multiplicitně. Labilita nicoty se projevuje primárně vznikáním a zanikáním primordiálních událostí (z hlediska mikrofyziky lze mluvit o vznikání a zanikání virtuálních částic a kvant, aniž bychom obojí rovinnu chtěli předčasně identifikovat). Každá událost (a tudíž také každá primordiální událost) je kusem „skutečného“ dění kvantové povahy, což znamená, že má svůj počátek, průběh a konec. Méontologický aspekt našeho modelu primordiální události spočívá v důsledném rozlišení dvojího „počátku“ a dvojího „konce“ každé události. Skutečný (tj. méonticko-ontický) průběh události spočívá ve zvnějšňování toho, co na události bylo zprvu ryze vnitřní. Nic ryze vnitřního však nemůže být zvnějšku registrováno; proto také nemohou jiné události reagovat na žádnou událost ve stadiu její ryzí niternosti. Jako ryze vnitřní je každá událost zakotvena (zakořeněna) v ryzí nepředmětnosti, ovšem způsobem, který musí být po mnoha pozorných analýzách teprve dodatečně specifikován. Problém, jak se „vyděljuje“ jednotlivá primordiální událost z oné hladiny, nazývané „nicota“, je velmi důležitý, v jistém smyslu navazuje na starý problém individuálního principu, ale je v tomto kontextu teprve nyní postaven na perspektivní základ. Na tomto místě berme jako

fakt, že primordiální rovina, na níž dochází k přechodu „ničeho“ v „něco“, je nepřehlédnutelně multiplicitní a atomizovaná (primordiální událost je vnitřně „časově“ i „prostorově“ strukturovaná - na rozdíl od vnitřně homogenních atomů Leukippových a Démokritových - ale dále už nedělitelná). Dokud nevznikne jakási společná „ekosféra“, na níž se primordiální události aktivně podílejí a která vůbec dovoluje, aby na sebe mohly jakýmkoliv způsobem reagovat, zůstává každá událost jakoby naprosto samotná a ojedinelá, tj. její „individuální“ prostoročas zůstává nepropojen s prostoročasem jiných událostí. S jistým zjednodušením (resp. přeskočením jednoho vážného problému) můžeme říci, že předpokladem vzniku oné společné „ekosféry“ a tím i jakéhosi „společného“ prostoročasu je určitá minimální (kritická) „hustota“ primordiálních událostí (zmíněný vyřazený problém je představován obtíží, jak vysvětlit možnost „hustoty“ událostí v podmínkách „absolutní pluralizace“ událostných kvant, kdy ještě nedošlo k vytvoření meziudálostního časoprostoru). Z jiné strany viděno lze říci, že každá jednotlivá událost, která na nic nereaguje a na kterou ani odjinud není reagováno, zase zaniká, jako by nikdy neexistovala, tj. jako by nikdy nedošlo k jejímu počátku, průběhu a konci. Tím je zároveň řečeno, že žádná primordiální událost jako taková a sama o sobě není součástí ani složkou (tedy ani stavebním kamenem) univerza, nebo jinak řečeno: nenáleží ke „světu“. Do světa je naopak zapojována teprve skrze reakce jiných událostí - a tudíž nikoliv jako taková či „sama o sobě“, nýbrž jako fenomén, tj. jen v té míře, v jaké je něco z ní zachováno a zapojeno do dalšího dění jiných, pozdějších událostí (které rovněž samy o sobě a jakožto takové nejsou součástí světa, ale mohou být do světa integrovány dalšími událostmi díky jejich reaktibilitě v podobě jakýchsi „fenoménů“, resp. fenomenálních elementů, jež se mohou stát součástí a složkou fenoménů časoprostorově rozlehlejších a komplexnějších).

Jak je zřejmé, vedle principiální pluralizovanosti událostního dění, jež může být teprve sekundárně a jen v podobě fenomenální integrováno v superudálosti (a supersubjekty - což chápeme jako označení relativní, podobně jako subudálost a subjekt), má v našem modelu základní důležitost reaktibilita, a to ne pouze reaktibilita primordiálních událostí, nýbrž událostí (a subjektů) všech úrovní. Sama reaktibilita ovšem má rovněž událostní charakter a nemůže být proto chápána jako záležitost „subjektivní“, nýbrž jako záležitost „subjektní“. Svět proto v sobě neobsahuje a do sebe nezahrnuje ani jednotlivé primordiální události „o sobě“, ani primordiální rovinu či vrstvu událostního dění, nýbrž pouze události sekundárního či fenomenálního charakteru. Protože však svět ve své skutečnosti musí být brán vážně a protože nemůže být seriózní filosofií subjektivizován, dostává se velké důležitosti otázce povahy a struktury subjektů (které nemohou a nesmějí být myšlenkově modelovány jako objekty, jako intencionální předměty) a ovšem také otázce povahy a

struktury pravých resp. nepravých událostí (a jejich subjektivní resp. subjektivní integrity). Organicistický výklad světa kulhá a dostává se na scestí, protože nedělá rozdíl mezi děním organickým, integrovaným zevnitř, a děním, které nemá žádný vnitřní zdroj integrity a jehož „celostnost“ je založena a garantována přístupem zvenčí (reaktivitou) „pravých jsovců“, tj. pravých subjektů (integrovaných zevnitř, „organicky“). Pro interpretaci např. uměleckých děl nebo dějinných událostí má uvedené rozlišení elementární důležitost. Přitom okolnost, že dějinné události nebo umělecká díla jsou ve své „skutečnosti“ spolukonstituovány chápajícími subjekty, vůbec neznamená, že by byly něčím jen zdánlivým, co by si lidé jen namlouvali, co by nebylo víc než pouhou iluzí nebo záležitostí konvence apod. Celá povaha skutečnosti musí být zkrátka promyšlena a pochopena novým způsobem. Zejména senzualismu nakloněná empiristická tradice se tu ukazuje být nejen neperspektivní, ale jako hrubě překážející hlubšímu pochopení nejvlastnější povahy „zkušenosti“, která je vždycky založena jako celkový přístup, který je teprve dodatečně v detailech korigován; součástí onoho celkového přístupu je právě pochopení, bez něhož se neobejde žádný „vněm“ a žádné „smyslové datum“.

Budeme-li uvažovat pouze „pravé“ události, pak je zřejmé, že každá taková „pravá událost“ má bez jakéhokoliv nutného prostřednictví svůj výchozí zdroj ve skutečnosti ryze nepředmětného charakteru; kdybychom užili terminologie Anaximandrovy, počátkem každé vznikající věci je přímo a bezprostředně apeiron. Čím se vlastně liší Anaximandrovo apeiron od naší „nicoty“? Chápeme-li arché jako labilní nicotu, mající tendenci přecházet v „něco“ (pro Anaximandra ve „věc“, pro nás v „událost“), zůstáváme snad ještě stále na půdě, vymezené starořeckými filozofy a korigujeme jejich základní přístup ke skutečnosti jen v detailu nebo v jedné složce, anebo jde spíše o pronikavou změnu celkového přístupu a o opuštění oné tradiční základny? Na první pohled je zřejmé, že tu nabouráváme určité pojetí kauzality, ale to by stále ještě mohlo být považováno za úpravu jen kosmetickou nebo přinejmenším druhořadou (tuto otázku necháme nyní stranou). Co filozoficky relevantního se děje, když za arché už nebudeme považovat jsovcno, nýbrž ne-jsovcno? Je vůbec nějaká méontologická archeologie možná, je možný nějaký λόγος ο το όν? A jestliže ano, k jakým důsledkům nás dovádí či může dovést tato myšlenková cesta?

Jen v největší stručnosti načrtne, jak asi lze modelovat dění na nejnižších a jen o málo vyšších úrovních jsovců. Už bylo řečeno, že primordiální úroveň dění nelze počítat k dění „nitrosvětškému“; proto primordiální událost nemůžeme považovat za jsovcno. Nicméně i pro ni platí, co platí pro všechna vyšší „pravá“ jsovcna, totiž že „jsou“ v nějakém smyslu zároveň časově rozlehlá a zároveň ve všech svých fázích přítomna

celá, tj. jakožto celek. To znamená, že pro ně platí přesně to, co Parmenidés striktně odmítl. Všechna vnitrosvětská jsoucna zároveň jsou i nejsou (vždy v nějakém smyslu jsou a v jiném nejsou, a naopak), a na druhé straně pro žádné z nich neplatí to, co Parmenidés požadoval, totiž aby jsoucno nemělo ani minulost, ani budoucnost, nýbrž aby o něm bylo možno tvrdit, že „jest nyní najednou celé“.¹¹ Každé nitrosvětské jsoucno je malou nebo větší superudálostí s více nebo méně bohatou „vnitřní“ strukturou. A právě tady musíme přesně odlišit, co rozumět slovem „vnitřní“. K tomu, co je vskutku v plném smyslu „vnitřní“, není možný přístup zvnějšku. Když tedy histolog odhaluje strukturu tkání, má před sebou – striktně vzato – stále jen vnějšek skrytý „uvnitř“ živého těla a odhalitelný jen za cenu většího nebo menšího narušení a poškození, nejednou dokonce usmrcení organismu. Věda má z podstaty své metody přístup pouze k vnější stránce té či oné skutečnosti. Ale neexistuje nic takového jako ryzí vnějšek, skutečnost pouze vnější. Existuje jen situace, kdy lze s větším nebo menším metodickým oprávněním určité výseky a výřezy skutečnosti redukovat na pouhý vnějšek, tj. neuvažovat, že kromě vnější stránky tu je vždycky také stránka vnitřní. Právě zmíněné rozlišení nám pak dovolí rozvinout myšlenku jsoucna (pravého jsoucna) jakožto celku (a to celku v časoprostoru), jako události, která se děje a v jejímž průběhu je každá její okamžitá jsoucnost pevně spjata s celkem události, tedy také s jinými „jsoucnostmi“, které jsou vlastní téže události, ale v jiných časových momentech. Tak např. na svém počátku (zvnějška zjištělném počátku) je událost jsoucí právě jen jako „začínající se dít“, kdežto veškerý ostatek události „není“ (resp. „je“ „nejsoucí), neboť má teprve nastat, teprve k němu má dojít. Nicméně celá tato budoucnost události je v nějakém smyslu „přítomna“ již od samého počátku událostního dění a představuje jakožto série „budoucích přítomností“ (ve smyslu „jsoucnosti“) nepominutelnou stránku přítomné jsoucnosti události, která je na svém počátku. Tato přítomnost „budoucích přítomností“ musí být pojata jako ta složka okamžité přítomnosti na počátku, která představuje vedle počáteční jsoucnosti, zvnějška registrovatelné, přítomnou budoucnost, zvnějška neregistrovatelnou. A přítomná budoucnost představuje právě vnitřní, ještě nezvnějšněnou stránku počáteční fáze události jako celku, tudíž specifickou „ne-jeoucnost“ tohoto celku. Z toho vyplývá, že událost se v každém okamžiku, v každé fázi svého průběhu děje vždy celá (a nikoli tedy po částech).

Protože se událost ve svém průběhu může, ale také nemusí setkat s nějakou jinou událostí, tak aby na ni mohla zareagovat, je zřejmé, že budoucnostní fáze oné události nemohou být nikterak jednoznačně „dány“, předem determinovány ve svém průběhu. Díky své reaktibilitě může každá událost svůj průběh modifikovat. A může jej modifikovat nejen

¹¹ DK 28B5: ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὅμοῦ πᾶν.

do budoucnosti, ale také do minulosti. To může znít velmi nezvykle a může to vzbudit silný nesouhlas, ale tato možnost náleží neoddělitelně k modelu, který tu je načrtáván. Jestliže se událost v každém svém momentu, v každé své fázi děje - tj. mění - celá, pak to znamená, že pro ni neplatí onen do bezmyšlenkovité fráze se proměnlivší výrok, že „co se stalo, nemůže se odestát“. (Tento výrok ostatně neplatí ve své rigidnosti pro žádné skutečné dění.) Hlavním důvodem pro naše tvrzení je okolnost, že počítáme vážně s tím, že každá událost má nejen svůj počátek a průběh, ale také svůj konec. Když událost skončí, nemá už žádnou přítomnost, k níž by se mohla jako její integrální součást přimknout nějaká „přítomná minulost“. A minulost, která není ani minulou přítomností nějaké dějící se události, ani přítomnou minulostí nějaké její okamžité jsoucnosti, prostě neexistuje, stala se nicotou spolu s celou skončenou událostí. Něco z nastavší a nyní již minulé události může svou vlastní událost přežít jen za jedné podmínky: když totiž nějaká jiná událost na onu nyní již uplynulou událost zareagovala, když na ni navázala. Jinak řečeno: díky reaktibilitě může nějaký prvek, nějaká složka či struktura jedné události přejít do události jiné; na rozdíl od pouhé transcience vnitroudálostního dění představuje tento „přechod“ či „přestup“ části či složky události jedné do události jiné tzv. transgrese. Zvláštním případem transgrese je takové navázání události B na událost A, které dovoluje, aby nějaká další událost C nebo C' navázala na událost B tak, že to nelze rozeznat od navázání na událost A (s výjimkou přihlídnutí k příliš velkému časovému odstupu, uvažujeme-li jen relativně nízké úrovně jsoucnosti). V takovém případě může vzniknout takřka nekonečný řetězec událostí, které se plně „daly k dispozici“ předávání určité složky či struktury událostního dění jako nějakého kolíku ve štafetě. (Takovým kolíkem může být kupř. energetické kvantum nebo dokonce elementární částice či komplex částic, jemuž říkáme atom, apod.) Setrvačnosti (tj. relativní trvalosti) jsou ve světě zajišťovány transgresí zmíněného druhu; transgresemi jiného druhu vznikají pomalé progresivní nebo pomalé regresivní procesy.

Nás ovšem nyní zajímá jiná stránka reaktibility, která spočívá ve schopnosti určité události reagovat na událost jinou, tj. modifikovat svou cestu, svůj další průběh na základě setkání s jinou událostí. V tomto případě je snadnější modelovat celou záležitost nikoliv na těch nejnižších úrovních jsoucnosti, nýbrž na o něco vyšších a tudíž komplikovanějších. Pak můžeme mluvit o tom, že celková událost (ve vztahu ke svým složkám jakožto subudálostem tedy superudálost) se setkává např. s nějakou jinou událostí nebo třeba i pouhým agregátem setrvačností (jakým je třeba kámen) díky své akci (= své subudálosti), podniknuté zprvu „nazdar-bůh“ či „naslepo“ (viz staré výzkumy Jenningsovy o chování nižších organismů). Na základě „informace“ z tohoto setkání mohou být příští akce vhodným způsobem pozměněny, takže už přestávají být akcemi slepými, akcemi

nazdařbůh. Předpokladem a zároveň základní složkou reaktivity je schopnost reagující události se jistou složkou svého průběhu (což jest proces zvnějšňování vnitřního, využívající ovšem také nejrůznějších setrvačností a také průběhu četných subudálostí) vracet k „sobě“, tj. jinak řečeno přinášet informace „zvenčí“, tedy ze setkání s něčím, co nenáleží k integritě události samé, „dovnitř“, tj. do samotného průběhu zvnějšňování toho, co je události „vnitřní“, co ještě nenastalo a co by bez oné informace nastalo jinak. Protože je zcela zjevné, že nemůže jít pouze o nějakou okamžitou, „bezprostřední“ reakci, nýbrž o vytvoření jakési „historické báze reakční“ (jak říkal Driesch), musíme předpokládat navíc paměť.

S fenoménem paměti se ovšem nesetkáváme teprve tam, kde jde o uchování nějakých získaných informací o tzv. vnějším okolí („světě“).

Událost si v každém přítomnostním průřezu svého průběhu (bytí) uchovává vztah k celku, tj. jak ke své dosavadní minulosti, tak k ještě nenastalé budoucnosti, a to nepochybně na všech úrovních. Zvláště nápadné to ovšem je na úrovních vyšších, tj. u organismů. Nutnou součástí a složkou každé jsoucnosti (okamžité přítomnosti) organismu je „paměť“, která mj. zajišťuje jeho tzv. „identičnost“ uprostřed všech životních projevů a procesů. Tuto „identičnost“ nesmíme pochopitelně zakládat na něčem, co se nemění (na nějaké substanci apod.), nýbrž musíme se tázat po prostředcích, „mechanismech“, jimiž je této integrity události, již je onen organismus, dosahováno. U rostlin nebo živočichů je jedním z takových „mechanismů“ uchovávání a replikace genetické informace, kterou má k dispozici prakticky každá živá buňka téhož organismu. Převážná část této informace je soustředěna v jádru buněk, ale u prokaryont bez jader jenom v cytoplazmě. Jistou analogickou funkci musíme předpokládat u všech pravých událostí, tedy i na nejnižších úrovních tzv. „přirozených jednotek“ (jak o nich mluví např. Teilhard de Chardin); tento směr úvah je ovšem v současné době velmi vzdáleni nejnovější fyzice (mikrofyzice).

Paměťová data, zachovávaná událostí jako informace z předchozích setkání s jinými událostmi a připravená, aby příštích takových setkání mohlo být využito efektivněji apod., mají zvláštní povahu: jsou uchovávána uvnitř události (např. organismu), ale vzhledem k nové akci představují cosi „vnějšího“, s čím se akce setkává teprve po svém (nepředmětném, niterném) počátku, a tedy až ve svém průběhu, tj. v průběhu svého zvnějšňování. Tato paměťová data představují tedy jakousi náhražku skutečné události, s níž se naše událost (v rozmanitých „případech“) v minulosti setkala, a to náhražku dostatečně onu událost „reprezentující“, tak aby nová rozvíjející se akce mohla svůj další průběh modifikovat v mezích svých možností co nejpřiměřeněji: novému setkání s událostí, analogickou oněm předchozím. Tak vidíme, že paměťové „mechanismy“ mají dvojí základní funkci: jednak zajišťují (resp. umožňují zajistit) integritu události v celém jejím průběhu, jednak jakožto „zkušenost“ zajišťují (resp.

pomáhají „zajišťovat“) adekvátnější průběh reakcí a okolí.

Na určité relativně vysoké úrovni mimořádně komplexních událostí, jakými jsou vyšší živočichové (a ovšem člověk), dochází k jakémusi sblížení a přímo propojení obou těchto paměťových funkcí, takže schopnost „vztahu k sobě“, charakterizující veškeré události, jež jsou s to reagovat na jiné, se prohlubuje ve schopnost „se zakoušet“ a vytvářet v paměti také jakési „reprezentace“ sebe sama a sjednocovat je natolik, že se k jejich integrovanému „úhrnu“ vztahuje jakožto „k sobě“. Teprve na lidské úrovni může tento trend či proces vyústit v tematizaci, a to ještě za předpokladu dostatečné organizace proudu vědomí, za předpokladu nalezení vhodné formy myšlení a také jistých myšlenkových postupů, metod, taktik a strategií. V kulturních dějinách lidstva došlo k vytvoření takových nezbytných předpokladů v setkání řecké tradice, spjaté s vynálezem pojmového myšlení, s tradicí izraelskou (přesněji: s prorockou tradicí starého Izraele). Vypjatému personalizačnímu trendu se dostalo metodického myšlení, které dovolilo tematizovat filosoficky to, čemu se od konce 18. století říká „subjekt“ a co se stalo významným tématem zejména u Fichteho, Schellinga a Hegela, co se však muselo ve svém nejhlubším smyslu prosadit proti vyústění této tradice (byť skrze ni) a co se pro převážnou část filosofie posledních desetiletí stalo čímsi hluboce problematickým a nejvážněji otřeseným. Aniž bychom se nechali odvést od svého hlavního záměru, můžeme jen na okraj poznamenat, že onen otřes, jehož důsledkem je „ztráta subjektu“ v současné filosofii, jak o tom někteří kritikové hovoří, je zcela úzce spjat s posledními projevy krize tzv. předmětného myšlení, jemuž se ovšem subjekt jakožto nikoliv-objekt musí jevit jako nemyslitelný a nedržitelný koncept. Proto také „ztráta subjektu“ musí být interpretována jako projev krize určité filosofické tradice, a nikoliv jako platné nahlédnutí nesmyslnosti daného pojetí či tématu.

Přestože jsme se už touto poznámkou dostali zase zpět k neontologickému aspektu pojetí „subjektu“ jakožto události, musíme učinit ještě jeden významný krok, abychom se tak dostali k nejdůležitějšímu výsledku svých úvah, totiž k vyústění celé problematiky v otázku nikoliv už pouhého počátku a zdroje všech pravých událostí, jímž nutně musí být nějaká ne-předmětná, ještě nezvnějšněná a zejména nezvnějšnitelná skutečnost, která se vědeckému přístupu nemůže „dávat“ jinak než jako „nic“, jako nicota, nýbrž v otázku možnosti myšlenkového přístupu k tomuto „počátku“, který je z hlediska předmětné myšlenkové tradice pouhou nicotou, ne-jsoucnem, tedy přístupu ve fázi vysoce komplikované události, jíž je myslící lidský subjekt, kdy už je proces zvnějšňování, „sebe-uskutečňování“ naplno v proudu. Tady je nutno věc blíže ozřejmit.

Každý subjekt vysoké komplikovanosti (a tedy úrovně) zahrnuje a integruje v sobě obrovské množství subudálostí a sub-subjektů, a to nikoliv pouze (dokonce ani převážně) tak, že je organizuje nějak zvenčí, nýbrž že

je zapojuje do rozvrhu své vlastní integrity vyšší úrovně jakožto vnitřně „zainteresované“, přes vnitřní stránku do vyššího celku zapojené a vintegrované. To není pochopitelně možné jinak než také prostřednictvím reaktivity těchto subudálostí, a tedy teprve v jejich průběhu. Proto každá superudálost je také ve svém průběhu stále živena a ve svém „životním procesu“ udržována nejen setrvačností, nesenými událostným děním nižších a nejnižších úrovní, ale také zakotveností těchto subudálostí v onom pra-zdroji všeho událostného dění vůbec, totiž v oné „nicotě“ jakožto anti-arché. Tato pluralizovaná zakotvenost každé superudálosti v anti-arché (které říkáme ryzí nepředmětnost) je sice principiálně významná, ale nechává zcela stranou svrchu zmíněnou otázku možnosti myšlenkového (a tím vůbec i prakticky životního) přístupu lidského subjektu k této „anti-arché“. Může vůbec něco takového, jako přístup člověka k ryzí nepředmětnosti, přicházet v úvahu? Je možné nějaké setkání lidské bytosti s ryzí nepředmětností, již „živi jsme, hýbeme se i trváme“?

Nejstarším dokladem takové možnosti jsou tzv. náboženské zkušenosti (počínajíc mytickými prožitky určitého typu a přes nejrůznější typy zážitků mystických pokračujíc), ale také obdobné formy zkušeností, jež byly reflektovány filosoficky, a to buď spolu se všemi religiózními ingrediencemi anebo více nebo méně očištěné od každé religiozity. Odedávna však jsou odkazy na takové zkušenosti podrobovány kritice, odmítány anebo demaskovány a tak „racionálně“ vysvětlovány (resp. odvysvětlovány). Proto pouhý odkaz ke zkušenostem nemůže mít poslední relevanci; vždyť ani smyslové zkušenosti nemohou „platit“ za základ poznání, nejsou-li pod trvalou kontrolou racionální reflexe a nejsou-li také uvažovány více nebo méně dalekosáhlé systematické konsekvence té či oné konkrétní smyslové zkušenosti (jakou je např. zjištění obrovského posunu čar ve spektru některých hvězdných resp. kvazi-hvězdných svítících objektů, pro běžného smrtelníka neviditelných a dokonce i při použití nejlepších přístrojů prakticky zanedbatelných, nicméně v kontextu správně interpretovaném prokazujících svou eminentní důležitost. Proto je třeba se vždy znovu pokoušet o „konstruování“ různých myšlenkových modelů, v jejichž rámci ony zkušenosti (především partikulární zkušenosti, ještě nezapojené do celkovějších, hermeneuticky ještě ne dost důkladně prověřených „výkladů“) dostávají své místo, své předznamenání, svůj význam a svou systematickou závažnost, resp. zapojenost. Proto se na závěr slíbeného načrtnutí jisté „filosofické fikce“, vycházející z polemicky vyhocené konfrontace méontologického „rozvrhu“ pojetí nicoty jakožto anti-arché a událostného dění jako konkrétní integrity proměnlivých a střídajících se momentů jsoucnosti a specifické nejsoucnosti, hodláme ještě předestřít model myšlenkového a vůbec celoživotního „přístupu“ nejvyššího typu subjektu (totiž člověka) k ryzí nepředmětnosti, která byla v dosavadní filosofické tradici, poznamenané křesťanstvím, interpretována onto-

theologicky („metafyzicky“), přičemž ovšem právě „metafyzika“ tuto tradici nesmírně zatížila svým nepřiměřeným myšlenkovým aparátem, který jako skutečnost akceptoval jenom jsoucí a ze jsoucího jenom jeho vnější stránku.

Naším bezprostředním cílem je vypracovat model toho, čemu říkáme reflexe. Původní etymologie nám tu může pomoci jen v omezené míře, malou pomocí nám může být i nejběžnější užití tohoto termínu např. v angličtině nebo ve francouzštině; spíš se můžeme opřít o některé typy užití slova „Reflexion“ v němčině. Mezi francouzskými mysliteli poslední doby se rozšířilo užívání určitějšího slova „dekonstrukce“ nebo „reflexivní analýza“, ale přitom došlo k jistému významovému posunu, který je pro naše záměry spíše nevýhodný. Proto se pokusíme razit význam bez specifického navázání na nějakého určitého myslitele. Reflexe je myšlenkový „obrat“ (*flexio*), který může být opakován (re-) a jímž se myšlenkově zaměřujeme nikoliv ve shodě se svou akcí na něco vnějšího (např. na nějaký vnější předmět nebo situaci apod.), nýbrž na tuto akci samotnou. Reflexe je tedy vždy reflexí nějaké akce, a protože je sama také akcí, může onou reflektovanou akcí být také nějaká jiná reflexe. V reflexi se akce ukazuje jako určitá konkrétní (konkrescentní) jednota prvků či složek, na jejichž formování se rozhodující měrou podílí to, co se stalo ať už zamýšleným nebo jen nahodilým „předmětem“ akce, a jiných prvků či složek, jež mají svůj původ v povaze a typu akceschopnosti a konkrétní aktivity „podnětu“, tedy subjektu akce. Analýza provedené akce (včetně jejích výsledků) a odlišení toho, co padá na vrub vnější skutečnosti, od toho, co padá na vrub samotného subjektu, může být uskutečněna pouze v reflexi a skrze reflexi. Subjektu se proto jakákoliv „vnější“ skutečnost může jevit jako taková jen díky reflexi; a také pouze v reflexi je možné, aby se subjekt jevil sám sobě jako subjekt. Tak zvaná „rozpolcenost“ skutečnosti na subjekt a objektivní skutečnost („Subjekt-Objekt-Spaltung“) je záležitostí reflexe. Ovšem reflexe není jednorázovým aktem a nepředstavuje také jedinou myšlenkovou rovinu. Proto můžeme rozlišovat přinejmenším trojí rovinu reflexe; uvedené rozlišování bylo de facto provedeno již u řeckých klasiků.

V polemickém vyhocení proti empiristické tradici musíme zdůraznit, že každý náš vědomý akt je aktem již reflektovaným, že tedy nelze mluvit o žádných bezprostředních datech vědomí, která by mohla být teprve druhotně a ex post podrobována reflexi. Otázku geneze vědomí necháváme nyní stranou; pro faktické vědomí člověka naší epochy je podstatné, že reflexe spolukonstituuje každé naše vědomí, takže můžeme mluvit o hluboké a všestranně se rozšiřující (a vždy ve svých počátcích nekontrolovaně dál a dál pronikající) proreflektovanosti našeho vědomí. Lze to vyslovit tak, že kdykoliv něco víme, vždycky zároveň nějak víme, že to víme; kdykoliv si něco uvědomujeme, vždycky si zároveň nějak

uvědomujeme, že si to uvědomujeme. Když „vidíme“ při korektuře tiskovou chybu, ale nevíme o tom, tj. neuvědomujeme si, že jsme ji „zahlédli“, vlastně ji nevidíme. Po několika stránkách nám to sice může nějak „dojít“, takže se vrátíme, chybu poměrně snadno vyhledáme a opravíme, ale začali jsme ji skutečně „vidět“ teprve, když jsme si uvědomili, že jsme ji „viděli“. Toto vědomí, že něco vidíme, bez něhož vlastně není žádného skutečného vidění, je už první rovina reflexe. Druhá rovina je charakteristická tím, že ono „něco“, co vidíme, nějak určíme a tak zařadíme do kontextu svých znalostí a vědomostí. Tak např. vidíme nějaké hýbající se skvrny na bílém podkladě a uvědomíme si, že to jsou vrány, procházející se a popoletující na zasněženém pozemku (zahradě, louce apod.). O třetí úroveň reflexe jde tam, kde si položíme otázku, zda jde vskutku o vrány a nejsou-li to spíše havrani. Atd.

Již v případě akce můžeme docela dobře nahlédnout, že v ní aktivní „subjekt“ jaksi (a v jistém smyslu, resp. do jisté míry) opouští sám sebe a přechází v tuto svou akci (např. udělí házenému oštěpu jistou setrvačnou rychlost a směr, tj. kus energie, která je jeho vlastní energií; ostatně sám oštěp je kusem práce toho, kdo jej zhotovil atd.). Ještě zřejmější to je v případě reflexe, ale navykli jsme si to zcela přehlížet. „Subjekt“, který v jistém smyslu a do jisté míry přechází ve svou reflexi, v témž smyslu a v téže míře odstupuje od sebe a nechává sám sebe jakoby za sebou. Tato formulace se na první pohled příliš vystavuje kritice, že je pouze slovní záležitostí a že ve skutečnosti nic skutečného nepopisuje. Tu je ovšem třeba jednak namítnout, že jazyk nám nejednou napoví leccos významného, co bychom z nejrůznějších důvodů či příčin snadno přehlédli (takže není marné věnovat jazykovému úzu ať už pro filosofii klasickému, jaký nám poskytuje zejména řečtina, nebo historickému či dokonce modernímu náležitou pozornost) – a před takovým případem právě stojíme. A za druhé jde o domýšlení určitého pojmového modelu jakožto myšlenkové fikce do všech důsledků, které ještě můžeme kontrolovat. Připusťme tedy alespoň metodickou přípustnost další cesty v naznačeném směru.

Reflexe jako fenomén, který jsme popsali, nemůže být popírána. Její průběh může být charakterizován jako odstup reflektujícího „subjektu“ od sebe, a to za účelem přístupu k sobě. V téže míře, ve které „subjekt“ od sebe neodstoupí, nýbrž zůstane u sebe a při sobě, v téže míře si zavírá cestu přístupu k sobě, a tedy cestu poznání sebe. Ale v tom smyslu, v němž subjekt je schopen a ochoten od sebe odstoupit – a to právě znamená: nechat sám sebe za sebou, vystoupit ze sebe, postavit se mimo sebe, stát „ven ze sebe“ –, se subjekt otvírá své budoucnosti, která se (ještě před svým uskutečněním, tedy v projektu) proměňuje nikoliv už v důsledku setkání s nějakou vnější skutečností, jinou událostí, jiným subjektem, nýbrž jako otevřenost vůči tomu, co přichází jako nové, ještě

však nezvnějšně. Tato otevřenost subjektu vůči tomu, co nepředmětně přichází a co jakoby „oslovuje“ naslouchající subjekt a co jej vyzývá k spoluúčasti na tomto přicházejícím a na jeho uskutečnění (a tím i zpředmětnění, do něhož nutně bude zapojena i vnější, předmětná stránka subjektu samotného), je možná jenom tam, kde jsou položeny meze a kde je postavena hráz „působení“ (= setrvačnosti) „subjektu“ v jeho danosti a kdy se těžiště subjektu vychyluje mimo jeho okamžitou přítomnost, tj. kdy subjekt ve svém „jádro“ (jež není dáno) nechává svou minulost a dokonce přítomnost mimo „sebe“ a za „sebou“ a kdy „jest“ jenom svou vlastní budoucností, v tom momentu nedeterminovanou ani jeho vlastní minulostí, ani jeho přítomností. Domyslíme-li tento model až do konce, pak je zřejmé, že subjekt je schopen se setkat s ryzí nepředmětností jenom za předpokladu, že sám (jak byl a jest) nebude „při tom“, tedy ve své nepřítomnosti, ne-jsoucnosti, ne-danosti.

Konec konců vyplývá uvedený závěr z celého výkladu naprosto logicky, a proto může překvapovat jen napoprvé. Jeho důležitost není v něm samém, nýbrž ve světle, které vrhá na perspektivy myšlenkového „uchopení“ tématu nepředmětné stránky pravých jsoucen (pravých událostí) a zejména tématu ryzí nepředmětnosti. Na jedné straně se s mnohem větší zřetelností ukazuje, proč dosavadní tradice evropského myšlení zůstává neschopna se tohoto tématu nejen „zmocnit“ (kterýžto termín ostatně jen dokládá naprosto nesprávný, agresivní a násilnický způsob přístupu dokonce jen myšlenkového, jak je od samého začátku spjat s celou „technikou“ užití myšlenkového aparátu starým Řeckem počínajíc a přítomnou etapou evropského myšlení končíc), ale dokonce je pouze připustit jako legitimní. Dokonce v jazyce samém máme uchovány významné etymologické vztahy, sugerující našemu myšlení onu agresivitu a násilnictví: pojem a pojímání nám připomíná akt jímání a zajímání, činící z toho, co je jato, jakoby zajatce; chápání znamená něčeho se chopit, pochopit znamená také uchopit a pod mocí držet. Odedávna si myslitelé uvědomovali, že to, co je myšleno a představováno, je prostě vydáno do naší moci, je nám trvale k dispozici, je „tu“, kdykoliv se nám zachce a kdykoliv si na to pomyslíme (viz např. Faidrův výrok v Platónově dialogu téhož jména). V mnoha evropských jazycích je tomu naprosto obdobně (*begreifen* a *ergreifen* v němčině; latina a jazyky z ní odvozené nebo nějak na ní závislé zdůrazňují ono násilnictví méně výslovně, avšak o to povážlivěji: *conceptio*; atd.). Náš model a interpretace „reflexe“ dává prostor a významné postavení momentu otevřenosti vůči pravdě, tedy momentu, kterého si alespoň v jistém smyslu už presokratici byli velmi dobře vědomi (ale neinterpretovali jej adekvátně). Navíc umožňuje zvýraznit adventivní povahu pravdy; cílem pravého myšlení není pravdu nebo skutečnost „nechat být“, nýbrž dát se pravdě k dispozici a skutečnost napravovat, jak pravda vyzývá a velí. Zbývá ovšem otázka rozhodující:

proč máme pravdu chápat jako „nicotu“, jako „ne-jsoucno“?

Když nás oslovuje druhý člověk, může to učinit jen prostřednictvím nějakých „vnějších skutečností“, jako je např. vlnění vzduchu (zvuky), série znaků na hliněných tabulkách nebo papíru, mimika, gesta a vůbec určitý typ chování atd. atd. Když nás oslovuje pravda, musí si buď použít jiných lidí jako prostředku a oslovit nás skrze oslovení nějakého člověka anebo uprostřed toho, jak druzí nás a sebe navzájem oslovují (uprostřed dialogu), anebo nás musí „přepadnout“ nečekaně a náhle, a nám se to jeví jako „nápad“. Jinak řečeno, můžeme v tomto druhém případě říci, že pravda nás oslovuje prostřednictvím našeho vlastního myšlení a porozumění. Přemítání a přemýšlení není pouhá kalkulace, ale ani žádné vynucování „nápadu“ a té správné myšlenky, nýbrž trpělivé očekávání, zda by se nám snad přece jen něco neukázalo a neobjevilo v jasnějším světle. Pravé myšlení je čekání na pravdu, na vyjevení pravého stavu věcí. Avšak sám výraz „vyjevení“ nebo „zjevení“ sugeruje starou řeckou představu, že pravda je nezakrytost. A tu se musíme tázat: nezakrytost čeho? Co se nám v pravdě a skrze pravdu vyjevuje? Snad skutečnost? Už jsme citovali Hérakleita, pravícího, že „povaha (věcí) se ráda skrývá“. Mohli bychom s malým posunem parafrázovat: pravá tvář skutečnosti se ráda skrývá. Ale proč? Snad proto, že tu jsou skrývačky a všelijaké překážky, které se staví do cesty našemu „vidění pravdy“? To je právě myšlenka řecké θεωρία: vidět, nahlížet, zírat, jak věci „jsou“ – tj. nazírat jsoucí. Ovšem právě s tímto pojetím je už konec. Především už víme, že všechno, co vskutku „jest“, zároveň v nějakém smyslu „není“, a že jeho nejsoucnost k němu neodlučitelně náleží, ba že dokonce převažuje anebo převládá. K tomu, abychom „viděli“ jsoucí jakožto skutečné jsoucí, musíme „vidět“ také jeho nejsoucnost. Jeho nejsoucnost je totiž základně důležitá pro správné vidění (pro vidění ve správných dimenzích, ve správném světle) i jeho jsoucnosti. Proto pouhá jsoucnost jsoucna je nutně mnohoznačná až vágní; správně vidět jsoucí znamená upřesnit a učinit jednoznačnou jeho jsoucnost (přesně: jsoucnosti) ve světle jeho nejsoucnosti, tj. ve světle jeho bytí. A bytí (pravého) jsoucna můžeme nahlédnout jen ve světle ryzího nejsoucna, ryzí nepředmětnosti, tj. ve světle pravdy. Pravdivé vidění (chápání, porozumění atd.) jsoucích věcí a situací a dějů je možné jen s přihlédnutím k tomu, co v nich a na nich ještě nenastalo, tj. s přihlédnutím k těm jejich nejsoucnostem, které nejenom mohou nastat, ale které buď mají, nebo nemají nastat. Proto pravé poznání toho, co jest, není možné bez pravého poznání toho, co není, ale má být. Tzv. objektivní, neutrální poznání je tedy falešným programem; jediné možné poznání je to, které se nechá zatáhnout do angažovanosti, která vstoupí doprostřed toho, co chce poznávat.

Ovšem nikoliv každá angažovanost je takto gnozeologicky produktivní. Přístup, orientovaný na něčem, co jest, tj. na nějakém jsoucnu (ať pravém

nebo – obvykle spíše – nepravém, tj. nemajícím zdroj své integrity v sobě, nýbrž v lidech), nevede k pravému poznání, nýbrž pouze k nějakému druhu otročení. Je třeba se nechat angažovat právě naopak něčím, co není, tedy ne-jsoucím. Ale ani tu nestačí jakékoliv ne-jsoucí. Jsou totiž nejsoucnosti, které jsou pouhými jsoucnostmi, jež dosud nenastaly, ale které už jsou plně připraveny, rozvrženy a determinovány tím, co už aktuálně „jest“: jsou to falešné nejsoucnosti, spjaté s aktuální jsoucností pouty setrvačností. Pravé poznání a také pravé jednání se proto musí orientovat na pravém ne-jsoucím. A protože takovým pravým nejsoucím není žádná blížící se konkrétní budoucnost, do níž pronikají a v níž vždycky intervnují setrvačnosti (trendy, tendence, relativní setrvalosti apod.), musí jít o jedinou možnou pravou ne-jsoucnost, totiž o ryzí nepředmětnost, pro předmětně orientované myšlení tedy „nicotu“, o méontickou „skutečnost“, o „anti-arché“, která je zdrojem všeho nového, neodhadnutelného, nevypočitatelného, z daného stavu věcí neodvoditelného, protože nevyplývajícího.

Tím ovšem je naznačeno také řešení odvěkého problému, jak vůbec mohou vznikat „nové“ skutečnosti ve „starém“ světě. Především vše staré bylo kdysi nové a udrželo se (= stalo se starým) díky tomu, že je neseno a živeno novými a novými událostmi nižší úrovně. A tyto nižší události (eventuelně ještě nižší atd. až nejnižší) vznikají z „ničeho“ (nikoli tedy z předchozího stavu), jejich počátky jsou založeny v nicotě jakožto anti-arché. Ale to platí nutně i pro všechny události komplikovanější, integrující v sobě nesčetné události nižší. I když každá nižší až i nejnižší událost je svým počátkem nutně zakotvena v ryzí nepředmětnosti, platí to i pro události vyšší až nejvyšší (nejvyšší pravou událostí, kterou známe, je člověk). Z toho vyplývá, že schopnost integrovat v sobě nižší události je každé superudálosti umožněna tím, že je svým počátkem zakotvena v ryzí nepředmětnosti hlouběji než ony subudálosti, jež v sobě sjednocuje a organizuje. K pronikavé změně dochází teprve na úrovni reflektujícího subjektu, a to v rámci samotné reflexe. Tam totiž dochází k sebe-uvědomění subjektu a tím k vytvoření příslušného intencionálního „objektu“ tohoto sebe-uvědomění a sebepochopení. V sebepochopení je na jedné straně skryto nebezpečí naprostého subjektivismu, egocentrismu až solipsismu, ale otvírá se v něm – za předpokladu náležité kritičnosti a sebe-kritičnosti – také cesta ven ze subjektivismu a egocentrismu. Rozhodujícím momentem se tu ukazuje být onen přechodný „stav“ či krátká etapa pravé reflexe, kdy se subjekt otvírá pohledu a přístupu k sobě, který není jeho původním a vlastním pohledem a přístupem, a tímto prostřednictvím pak i pohledu a přístupu k jiným skutečnostem, aniž by si je osvojoval a zařazoval tak do svého „osvětí“ (osvojeného okolí). Tak se reflexe proměňuje v jistém svém momentu z aktu reflektujícího subjektu v otevřenost vůči výzvě a oslovení (či jak bychom tento nepředmětný

„projev“ nazvali), kterých se subjekt nezmocňuje, které nezajme a neujařmí ve svém přístupu a postupu, kterých se nechopí jako nějakého předmětu, nějakého materiálu, s nímž pak bude nakládat po svém, nýbrž kterým se sám celý odevzdává, dává k dispozici a do služeb, předává jim vládu nad sebou a svým prostřednictvím nad věcmi blízkými a vzdálenými.

Onen moment reflexe, v němž a skrze nějž dochází k tomuto zásadnímu zvratu v orientaci reflektujícího subjektu, totiž že se nejenom vzdává své vůle k vládě a moci nad sebou, ale také nad „svým“ světem, a že se odevzdává vládě nad sebou a uznává ji, přijímá pro sebe za směrodatnou a nadále napomáhá jejímu širšímu a důslednějšímu uplatnění ve svém vlastním životě i ve svém okolí, představuje moment jakéhosi sebezapření, kdy subjekt přestává rozvíjet to, co si sám nese jako svou danost, ale staví tuto svou danost, tj. sám sebe (svou minulost a svou přítomnost) jakoby stranou, nechává ji za sebou, vyvléká se z ní jako had ze staré kůže, zbavuje se sám sebe a přijímá pro sebe „nový počátek“. Tento ek-statický moment reflexe, v němž ovšem nelze prodlévat (jak se o to marně a zaslepeně pokoušeli někteří mystici), se může stát předpokladem a základem i životní metanoia, tedy počátkem nejenom změny smýšlení, ale změny celého životního zaměření, pravé „vita nuova“.

Každý „nápad“, každá „invence“ představuje něco, co nemůže být předem vykalkulováno a naplánováno. Přesto tomu zdaleka není tak, že by se každý nápad a každá invence ukázaly být něčím platným a směrodatným už jen proto, že se objevují jako cosi nového, nečekaného a nevynutitelného. Každé „oslovení“, každá „výzva“, která nás napadla a přepadla, musí být prověřena. A nejenom to: předpokladem toho, aby nás něco vskutku významného nebo přímo rozhodujícího napadlo, je naše „připravenost“, a to zase nejen připravenost ve smyslu otevřenosti vůči nečekanému, nýbrž připravenost ve smyslu kultivovanosti, ve smyslu zvládnutí problematiky, poznání všeho, co až do té chvíle bylo možno poznat (nebo alespoň co nejvíc z toho), ve smyslu rozsáhlých zkušeností a také zkušeností se zpracováním těchto zkušeností, atd. atd. Zajisté platí, že ne my máme pravdu, ale že pravda má nás; ale jsme to my, kdo věrní oné nepoznané, neformulované, žádným způsobem „nechočené“ živé, ale „nejsoucí“ pravdě jsme zavázáni prověřit a vždy znovu prověřovat, zda to, čemu jsme se odevzdali a co nás „má“, co nám a nad námi i nad naším myšlením i jednáním, nad celým naším životem „vládne“, je vskutku pravda, tj. zda v tom a uprostřed toho, jak jsme se odevzdali „vládě pravdy“ nad svým životem, jsme se nějak scestně a falešně neuzavřeli do nějaké formule nebo nějakého přístupu jako do nepřístupné a neprodyšné pevnosti, v níž už nikdy nebudeme moci zaslechnout a nezaslechneme žádné nové, nečekané a neočekávatelné oslovení živé pravdy, která se nenechá svázat s ničím pevným, jednou jistým a pak fixovaným.

To, „co“ o nás vposledku rozhoduje, čemu se máme a musíme dávat

vždy znovu k dispozici, čím „živi jsme, hýbeme se i trváme“, není žádné jsoucno, nýbrž ne-jsoucí, vládnoucí, ale ryze nepředmětný (tudíž nemanipulující), niterně atrahující τέλος, snad lépe řečeno ἀντιάρχη, která může nést to i ono jméno, pokud nezapomeneme na charakteristiky, jež byly právě zmíněny. V české myslitelské tradici se v našem století uplatnily na sebe pozoruhodně navazující pokusy, nazvat toto rozhodující a světodějně nejsoucno „pravdou“. V oněch pokusech nešlo jen o volbu slova, nýbrž o pokus využít jeho již existujících konotací, pročistit je, zbavit se těch nežádoucích, podtrhnout ty žádoucí a podniknout nejen vnější, ale především v hloubce konzistentní, vnitřně skloubený systematický myšlenkový pokus, v němž by se dostal k slovu jak kritický přístup k dosavadní, dnes již pomalu končící myšlenkové epoše, která začala ve starém Řecku, tak výhled na snad již zahájenou, začínající epochu novou, k níž ještě tak docela nenáležíme, jsouce až po krk ponořeni do starého způsobu myšlení, ale o níž přece jen můžeme po simeonovsku říci, že ji uviděly naše oči.

Filosoficky orientovaná a filosoficky vzdělaná reflexe není jen předpokladem pravé připravenosti k zaslechnutí oné nepředmětné výzvy, ale také jejího správného pochopení a porozumění, její věrné interpretace, a konečně také předpokladem převzetí jejího poselství a jeho dovedení do důsledků, a to důsledků jak praktických, životních, tak myšlenkových, koncepčních, systematicky filosofických. Každá myšlenka se rodí jen z jiné myšlenky, jak říkal velký český filosof; nová filosofie vyrůstá jen z filosofie jiné, starší. Ale tak, jako nová myšlenka není jen pokračováním myšlenky předcházející, tak ani nová filosofie není rozváděním a domýšlením filosofie dosavadní. Proto si musí filosofie vždy znovu klást otázku, na čem se může orientovat při svém zjinačování, obnovování, při své nápravě, při každém kroku dál za to a nad to, co a jak už bylo myšleno. Proto se nemůže nikdy spokojit jednou už vynalezenou a upevněnou formulí, jednou zformovaným a fixovaným systémem, ale musí se otevřít novým nápadům a pokoušet se je provést do důsledků a do detailu, aby tak zjistila míru jejich nosnosti. A to není možné jinak než v podobě menších i větších myšlenkových, filosofických experimentů. Příkladem takového experimentu, který by snad mohl připravit cestu pro nový typ pojmového myšlení, je tematizace „ničeho“ a „nicoty“ jakožto ne-jsoucího počátku všeho obnovování a všeho nového vykračování, počátku, který není minulostí, nýbrž budoucností vší smysluplné praktické i myšlenkové aktivity.