

Nepředmětná „entita“? [1985]

Výzkumy Milana Balabána, s nimiž se setkáváme v jeho studii o „Nepředmětném Bohu“ (v tomto čísle), jsou hodny pozornosti jak ze strany theologů, tak ze strany filosofů. Pohříchu se nemohu zbavit dojmu, že autor hned na několika místech (či v několika bodech) povážlivě oslabil své vývody, protože svou myšlenku nenechal dostatečně dozrát, zejména však proto, že si lehce, a proto poněkud povrchně osvojil určitou terminologii, aniž si dal nezbytnou práci s promyšlením a domyšlením filosofemat s ní spojených. Je toho třeba litovat nejen proto, že tak autor poškodil svou vlastní práci, ale také, a snad především proto, že ohrozil teprve klíčící reputaci úvah o nepředmětnosti vůbec.

Na druhé straně ovšem i zmíněný nedostatek může sloužit jako poučný příklad k demonstraci toho, že theolog se především bez určitého filosofického aparátu nemůže obejít (Barth jednou v diskusi prohlásil, že v tom okamžiku, jak theolog otevře ústa, už je ve filosofii) a že si toho má, ba musí být vědom, aby mohl s potřebnou přesností kontrolovat, kde je ve svém myšlenkovém postupu veden motivy vskutku theologickými a kde je naopak veden či vlečen vyjetými koleji filosofickými.

Ve svém článku se M. Balabán dotýká také některých mých pojetí. Činí tak jen na okraji, takže je mi zatěžko mu vyčítat nedostatek zevrubnosti a převahu impresí nad argumenty. Zdá se mu, jako by se v mém přístupu „něco uvolňovalo, co by se uvolňovat nemělo a nemusilo“, že to v mém přístupu „leckde trochu vrže“, mluví o svých theologických rozpacích apod. Ale sám bez skrupulí užívá nedůsledným způsobem slov a pojmů, která jsou zcela nekompatibilní s jeho hlavním záměrem. To je pak těžké diskutovat, protože právě ty centrální (a ne pouze marginální) formulace vedou po několika krocích (a někdy dokonce už po jednom jediném) ke konfuzi.

Uvedu první příklad. Balabán se táže, zda DOMINUS a FIDES Augustinových *Konfesi* v mém přístupu nesplývají v jedno (a hned sugestivně posunuje k Parmenidovi: „to JEDNO předsokratiků, které tu je předem dáno...“). A jako by nebylo zřejmé, že HEN KAI PAN je pro Parmenida ryzí předmětností, přenáší se ihned do útoku jiným směrem: „Vede-li k ryzí nepředmětnosti jediná cesta, tj. do lidského nitra, připomíná to nemálo pozici Schleiermacherovu...“ (a pak ještě přijde na řadu Komenský a pokárání na adresu útěku z labyrintu světa). To je ovšem spíš čarování než myšlenkový postup. Ale tím se teď nehodlám zabývat. Jde mi o – věcně pochopitelně zcela nedoložený – závěr, že „jistý typus zniternění nepředmětné entity by mohl zadržovat její soteriologické vyzařování“. A není to jediné místo, kde se o nepředmětné „skutečnosti“ (bez dalšího vysvětlování a podtržených výhrad) mluví jako o entitě.

Co vlastně znamená slovo „entita“? Je odvozeno od *ens* a *esse*, tedy od toho, co „jest“. Entita „je“ to, co „jest“. V dané souvislosti to znamená tolik, že Balabán chápe „nepředmětného Boha“ jako jsoucno. Mohl bych se vytasit s věcnými námitkami. Ale to je přece už notoricky známo, že „bytí“ není žádné „jsoucno“, tedy žádná „entita“. Raději bych poukázal na konfuzi a rozpornost v Balabánových výkladech: dá si obrovskou práci, aby vtiskl do čtenářova vědomí myšlenku, že Hospodin je bez analogie, že je prostě JINÝ – a pak to všechno smete se stolu s tím, že o témž Hospodinu mluví jako o „entitě“, tedy jako o jsoucnu. A v ten moment je až po krk v analogii entis – ale aniž by to věděl, aniž by tomu věnoval sebemenší pozornost!

Navíc mu nečiní potíže užít slov jako „nepředmětná entita“; kvadratura kruhu není žádným problémem, neboť tady se hovoří přímo o kulatém čtverci či čtvercovém kruhu. Mohu jen několika slovy naznačit, oč tu jde – v ostatním odkazuji na jiné své texty. Když o něčem řekneme, že to „jest“, můžeme tím vypovídat o jsočnosti jsočna, anebo o bytí jsočna (v takovém případě ovšem jen o bytí „pravého jsočna“). Každé (pravé) jsočno ve svém bytí prochází celou sérií svých jsočností, přičemž každá jednotlivá jsočnost je spíše jakousi abstrakcí, relativní vůči „pozorovateli“. Jsočnost je pouze jakási „konfigurace“, ale opravdu „skutečné“ je jen bytí (resp. jsočno je skutečné jen ve svém bytí). A v čem spočívá bytí jsočna? V tom, že „vnitřní“ se zvnějšňuje, že se „nepředmětné“ zpředmětňuje. Jsočno ve svém bytí má tudíž obojí tvář, obě stránky: vnitřní i vnější, nepředmětnou i předmětnou. Jinak řečeno: vše, co „jest“, je „konkrečí“ vnitřní i vnější stránky (i když „konkrece“ – od *concreresco*, tedy něco jako „rostlice“ – není slovem nejpřiléhavějším). Termín „nepředmětná entita“ je proto *contradictio in adiecto*: nic ryze nepředmětného nemůže být jsočnem, entitou; nanejvýš lze mluvit o nepředmětné (eventuelně vnitřní) stránce entity, ovšem vždycky „konkrétní“ entity.

Milan Balabán v krajním vyostření odmítá analogii, ale jak ve svých formulacích, tak ve svém myšlení zůstává formálně odmítané analogii stále poplaten, ba vězí v ní až po uši. Zčásti si to poněkud uvědomuje, ale sotva zahlédnutou nesnáz „vyřeší“ raz dva poukazem na metaforičnost jazyka, čímž sice problém neřeší, ale zbavuje se ho, resp. spíš se zbavuje vědomí problému, vytěsňuje jej ze svého vědomí. To neplatí jen o nekontrolovaném užívání termínu „entita“ (to by bylo možno ještě vysvětlit jako nedopatření), ale také v jiných souvislostech. Balabán mluví o „specificky personální povaze entity „Bůh“ a mluví také o subjektivnosti boží (opakovaně). To znamená, že pro něho zůstává Bůh „subjektem“ a „osobou“. To je zajisté ve shodě s tradicí; ale Balabán přece tradici kritizuje, resp. přihlašuje se k tradici jiné, která odmítá jakékoli zpředmětňování Boha. Ale cožpak nenahlíží, že predikace subjektivnosti a personálnosti je právě také zpředmětňováním? Nic nepomůže jeho formální ohrazení, že boží „personalita není předmětně nahlédnutelná“; a není-li nahlédnutelná, s jakým oprávněním o ní může Balabán mluvit jako o „personalitě“? Buď víme, co to je osoba a personalita (nebo subjekt a subjektivnost), a pak to *nahlížíme*; anebo to nevíme a nenahlížíme – ale pak nevíme, co říkáme.

V navázání např. na Bubera (ale i na Ebelinga a Jüngela, jak sám uvádí) zdůrazňuje Balabán základní odlišnost vztahu já – ty od vztahu já – to. Ale cožpak v této odlišnosti už je plně zahrnuta odlišnost mezi předmětným a nepředmětných vztahem? Zase bychom museli odbočit a ukázat důležitost přezkoumání povahy předmětu a předmětnosti jako fenoménu, včetně kritické analýzy téměř tři tisíciletí trvající epochy pojmového myšlení jako řeckého vynálezu, bez něhož by předmětné myšlení nebylo možné. Balabán lituje, že „bohužel máme k použití jen málo zájmen a máme-li si vybrat mezi ‚to‘ a ‚ty‘, sáhneme – *vědomi si noetických rizik* (podtrhuji já) – po ‚ty‘“. Ale cožpak by nějaké nové zájmeno mohlo něco vyřešit? Problém je přece jinde; proč po tak radikálním rozběhu ten minimalismus, konstatující, že „nebezpečí antropomorfizace pojetí Boha je menší než nebezpečí ‚chrématomorfizace‘“? Nejde přece o to, kvantifikovat nebezpečnost toho či onoho způsobu myšlení, nýbrž prověřit jeho legitimitu a eventuelně odhalit jeho vadnost a neplatnost. A antropomorfismy jsou pro filosofii nepřijatelné přinejmenším od dob Xenofanových. Pragmatické úvahy o větší či menší nebezpečnosti už samy o sobě upadají do „chrématomorfních“ deformací. Bránit se

důslednému kritickému domyšlení zásadního problému, na který poukazuje sám Balabán formulí o „nedomyšlené purifikaci“, je myšlenkově neodpovědné a scestné. „Nedomyšlené purifikace“ je nutno především domyslet – a pak provést potřebnou analýzu, která ukáže, zda mohou obstát, či nikoliv. Nové, „nepředmětné“ myšlení nebude mít cestu otevřenou tím, že ještě více zmetaforizuje svůj jazyk, ale jen tehdy, když pojmově co nejpřesněji dojdeme co nejdál, a aniž bychom slevili z náročnosti zatím vrcholnými mysliteli vytyčené, když najdeme nové způsoby myšlenkového postupu a zdokonalíme se v nich tak, že nezůstanou co do přesnosti a zřetelnosti za tradicí, jejíž devizou bylo „clare et distincte“ (ale pokud možno ji ještě předčí).

Jestliže M. Balabán nechce podnikat potřebná zkoumání dost hluboko a dost pečlivě, musí to přenechat druhým. V každém případě však musí brát na vědomí pokusy těch druhých v jejich celku a ne jen tu a tam zachytit nějaký zlomek a zapracovat jej do kontextu naprosto cizího. Také theologie musí být řádným myšlením a nejenom slepencem různorodého materiálu. Zdá se mi, že má na mysli něco velmi dobře držitelného, ale říká to způsobem, který nutně vede ke konfuzím. Sám doporučuje, aby „strážci dynamického ‚hebrejského‘ myšlení prováděli spíše ‚ob-chod‘, tj. obešli předmětné formulace uváženými ‚nepřímými‘ (střízlivou a pokornou bohoslovnou indirekcí) a orientovali je k interní poloze lidského srdce (interiorizace předmětně-mytických výpovědí)“; sám však nezůstává této zásadě věren a užívá bez kontroly metafyzicky zatížených pojmů, aniž by cítil potřebu přivést na světlo a sám sobě před oči, co vlastně podniká a jak myšlenkově pracuje. O tom, co Balabán doporučuje, ale čím se sám neřídí, nás už pozoruhodně poučil třeba Kierkegaard se svým pojetím „nepřímého sdělení“ anebo jím do značné míry inspirovaný Jaspers se svou teorií „šifer“.

Ještě jednu drobnost musím zmínit, i když k dalším bude nutno se také vrátit. Jak už zmíněno, má Balabán starost, zda v mém pojetí DOMINUS a FIDES nesplývají v jedno a zda DOMINUS, k němuž se obrací Augustin, „není de facto hlubina našeho nitra“. Bez ohledu na kontext a na skutečný záměr se Balabán zachytí na *slově* nitro, niternost, vnitřní, dá mu svévolně *jiný* význam (ztotožní nebo připodobní tento význam jinému, např. Schleiermacherovu pojetí) a pak pozvedne prst.

Oč však jde doopravdy? Není-li bůh (přizpůsobuji se tu Balabánově theologické výbavě, sám raději, jak se o tom i on zmiňuje, mluvím o Pravdě) předmětnou skutečností, nýbrž ryzí nepředmětností, pak nemá vůbec předmětnou stránku. Naprostá nepodobnost boží a jeho nesrovnatelnost se žádným „subjektem“ a se žádnou „osobou“ vyplývá z toho, že neznáme subjekt, který by neměl vnějšek, ani osobu, která by neměla např. tělo (čímž se ovšem její „předmětnost“, tj. předmětná stránka nevyčerpává). M. Balabán se kupř. vyjadřuje v tom smyslu, že „nepředmětnost boží se stává...“; tím by se však podobala každé události, neboť také událost se stává. Ale ono událostné dění spočívá přece v tom, že co tu „před námi“ (jako předmět a danost) nebylo, k tomu nyní dochází, takže to „před“ námi jest. Jinak řečeno, událost se stává tak, že se zvnějšňuje to, co dosud bylo vnitřní (tak o tom mluví např. Hegel). Teze, že „nepředmětnost boží se stává“, by pak nutně znamenala, že pomijí, neboť tím, jak se stává, přestává být nepředmětností a stává se předmětností. Každé stávání se něčím znamená zjinačování, tj. stávání se něčím jiným. Když Balabán zdůrazňuje, že Bůh je *jiný*, a tedy analogi **e** (ačkoliv sám se toho potom nedrží), musíme mu položit otázku: **J**e *jiný* (tj. zcela nepředmětný) – anebo se *jiným* (nepředmětným) stává (a „vždy znovu se může stát“, jak píše Balabán)? Spojujeme-li „bytí“ boží se „stáváním se“ něčím, a tedy zjinačováním, dostáváme se

do bezvýchodné konfuze. „Absolutní bytí“ ve smyslu ryzí nepředmětnosti se nemůže stávat – ale nemůže být ani nehybnou „arché“ ve smyslu starých řeckých myslitelů. I když se Balabán domnívá, že (nejspíš inspirován Daňkovými formulacemi) opouští předmětné vymezení, když prohlásí o boží nepředmětnosti, že „se stává“, hluboce se mylí, neboť jde jenom o jiný druh předmětné výpovědi.

To tedy za prvé. Ale je tu ještě něco jiného. Balabán s nekontrolovatelnou samozřejmostí předpokládá, že nitro, niternost je cosi uzavřeného, takže když jdeme do nitra a nezměníme směr svého postupu, zůstaneme nadobro uzavřeni do jakési „niternosti“ jako do uzavřené nádoby. Tato falešná představa je sice silně rozšířena, ale zůstává naprosto nezdůvodněna. Člověk jako člověk má svůj vnějšek a může ve svých akcích tento *svůj* vnějšek překročit a setkat se s něčím vnějším, co už není on sám, a tedy ani *jeho* vnějšek, nýbrž „před“ námi, protože nemá předmětnou, vnější stránku. Vyjdeme-li „ze sebe“ ven do okolního světa, nikdy se nemůžeme setkat s Bohem, nýbrž pouze s nějakým falešným bůžkem jakožto náboženskou rekvizitou. A nezáleží podstatně na tom, zda jsme si takového bůžka uplácali z hlíny nebo vyřezali ze dřeva, anebo zda jsme si – na mnohem pokročilejší úrovni – konstituovali příslušný intencionální objekt (za předpokladu a na základě pojmového myšlení).

Co z toho vyplývá? Není-li principiálně možné, aby k setkáním s Bohem došlo tak, jako dochází k setkání s lidmi, tj. že přijdeme k nim a oni k nám, takže my jsme před nimi a oni před námi, pak zbývá jen jediná cesta: nikoliv ven, do vnějšího světa, nýbrž dovnitř, do vnitřního, „niterného“ světa. Chápu, že to většině důkladnému promyšlení nezvyklých lidí může znít jako subjektivizace. „Niterné“ bývá pokládáno za soukromé, nedělitelné, nejvlastnější, nejosobnější atd. Ale to je jen předsudek, nikoliv zdůvodněný úsudek. Právě tak jako vnější svět není kusem našeho vnějšku, ani vnitřní svět není kusem naší niternosti. A jako vykročením ze sebe a překročením svého vlastního vnějšku můžeme v akci pronikat do stále vzdálenějšího prostoru vnějšího světa, tak můžeme nahlédnout i možnost, že vnitřní svět se „rozkládá“ i tam, kam už nesahá naše vlastní niternost (kterou navíc nesmíme ztotožňovat se subjektivitou).

Mluvíme-li o setkání s ryzí nepředmětností, jde pochopitelně o něco velmi odlišného od setkání např. lidí ve vnějším světě; nesmíme si to představovat jako nějaký zrcadlový obraz onoho vnějšího setkání. Aniž bych zabíhal do dalších podrobností, připomenu pouze nutnou podmínku takového setkání, která musí být splněna ze strany člověka. Protože je člověk jsoucnem, má vedle svého nitra také svůj vnějšek. Ale tento jeho vnějšek nesmí v momentu setkání s ryzí nepředmětností nejen intervenovat, ale dokonce vůbec „být při tom“ (a to znamená pro člověka také „být při sobě“).

Předpokladem setkání člověka s ryzí nepředmětností je takový odstup od sebe, že v okamžiku setkání nechává vše vnější, předmětné za sebou, za svými „zády“, a jakoby vystupuje ze sebe, či lépe (aby bylo zřejmé, že nejde o akci, která je nutně zvnějšňováním vnitřního): stojí ven ze sebe (tak o tom, byť poněkud v jiném kontextu, mluví Heidegger; neznám případnější formulaci, vhodnou pro naši myšlenku). Staří Řekové uložili do svého EKSTASIS bohatství významu, které budeme muset ještě znovu odkrývat, protože upadlo do simplifikace a pokleslosti. Lidská niternost má ekstatický charakter. Stát „ven ze sebe“ však neznamená trčet do nicoty, nýbrž „koupat se“ ve smyslu jako v pohádkovém mléce, z něhož vyvstává nový člověk, aby se v jistém (novém) smyslu přihlásil sám k sobě, tj. i ke své vnějšnosti, ke své minulosti – a učinil ji v jistém rozsahu a v jistém určení integrální součástí

sebe sama. To je přesně to, o čem M. Balabán mluví jako o exodu, když poukazuje na „oslovující a vysvobozující exodickou Pravdu“. Důležité je ovšem mít na paměti, že exodus je to, co se děje s člověkem, nikoliv co se děje s Pravdou. Exodus je setkání a důsledek setkání člověka s Pravdou; je to událost tohoto světa, událost, která se odehrává v tomto světě, kde vše má svou předmětnou i nepředmětnou stránku. Zkrátka a dobře: o ryzí nepředmětnosti nelze předmětně vypovídat, nýbrž pouze nepředmětně. A protože ryze nepředmětná výpověď není možná, je třeba vypovídat o vybraných konkrétních skutečnostech (tj. majících jak nepředmětnou, tak předmětnou stránku, navíc v ustavičném pohybu zvnějšňování vnitřního, a tedy vyznačující se nepominutelným časovým základem a časující povahou) tak, že nepředmětně („nepřímo“, „indirektně“, jak o tom ví Balabán) míníme to, co je – v předmětném smyslu – *ineffabile*.

Proč vůbec tyto kritické řádky? Balabánův článek je svrchovaně zajímavým pokusem a je pln odvahy jít nevyšlapanou cestou i navzdory riziku, že se dostává na tenký led. To přece nelze než vysoce cenit. Základní myšlenka je hluboká a vyproštuje ze zapomenutí a nepochopení svrchovaně významný kus tradice, která k nám dnes může promluvit nově díky novým myšlenkovým přístupům, které jsou ve skutečnosti jedním z jejích vlastních plodů. Zdálo by se snad, že se taková kritika se zaslouženou pochvalou vlastně nesnáší. Ale to by byl hluboký omyl. Čím vyšší kvality takové zkoumání dosahuje, tím víc musí vyburcovat naši pozornost a kritické posuzování. Tady totiž se razí cesta: nebude-li co nejpřesněji rozvrhován a proměřován směr každého dalšího kroku, je tu nebezpečí zbloudění obrovské. A přitom je třeba napjatou pozornost věnovat také a zejména oněm prostředkům, jichž při výzkumu užíváme. Naším hlavním úmyslem je povzbudit další diskusi o otázkách nepředmětnosti jak myšlení, tak samotné skutečnosti.

Jak ukáže sborník textů o nepředmětnosti v myšlení a ve skutečnosti, má toto téma u nás více než dvacetiletou historii za sebou. Přesto nelze říci, že by nějak zdomácnělo. Teprve přede dvěma roky se texty (přesněji: jeden text) na toto téma dočkal poněkud zevrubnější reakce „Pěti poznámkami“ J. S. Trojana, a dnes se čtenářům dostává do rukou ne už jenom reakce, nýbrž samostatný myšlenkový pokus aplikovat myšlenku nepředmětnosti na téma specificky theologické. Lze snad oprávněně doufat, že problém předmětnosti a nepředmětnosti, o jehož řešení se pokoušel už ne jeden velký myslitel, zůstane už trvale nejen v repertoáru našeho „časopisu“, ale českého myšlení vůbec.