

K diskusi o otázkách nepředmětnosti

Odpověď na poznámky P. Kouby „Myšlení a skutečnost“ [1983]

Poznámky Pavla Kouby pro diskusi o nepředmětnosti, nazvané „Myšlení a skutečnost“ (19 stran), představují konfrontaci literárně nepříliš uspokojivě předloženého konceptu „Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost“, který jsem psal výhradně pro účely diskuse v užším kruhu, se stručným resumé odlišných pozic, jež i po několikerém přečtení neposkytuje dostatečné vyjasnění pojmové stavby na těchto odlišných pozicích stojící. To v sobě skrývá počátky četných nesnází, počínajíc možným nesprávným pochopením oněch pozic, a tím i kritiky, která z nich vychází, přes nezbytnou, ale pro rozhovor nikterak povzbudivou analýzu pojmových struktur i jednotlivých pojmů, s nimiž kritické poznámky pracují, přes nudnou, ale stejně tak nevyhnutelnou obhajobu některých odmítnutých myšlenek, pokoušející se o detailní argumentaci, zcela nepřiměřenou způsobu práce Koubových poznámek, až po sérii návrhů na tematické soustředění příštího rozhovoru na jednotlivé kroky v postupu uchopení problému, jehož relevanci Kouba uznává, ačkoliv si nikterak nemohu být jist, že budou přijaty, neboť tenor poznámek se zdá být spíše odmítavý než dialogický.

Pavel Kouba (nadále PK) přijímá termín „předmětné myšlení“ i potřebu předmětné myšlení učinit předmětem kritiky (17). Sám však vůbec nenaznačuje, jak onomu termínu rozumí (tj. do jaké míry či jak daleko souhlasí s mým vymezením, které ovšem také není zcela uspokojivé), a už vůbec se nezdá mít nějakou vážnější starost s tím, jak předmětné myšlení překonat. Pravděpodobně to souvisí s tím, že tzv. předmětné myšlení nepovažuje za tak vážný problém, eventuelně že v něm nevidí žádné velké nebezpečí. PK je vlastně s předmětným myšlením hned na začátku hotov: skutečnost je jednotou předmětného a nepředmětného aspektu (19); věci předmětného myšlení proto nejsou věci samy, nýbrž pouhé naše vlastní představy (12), tj. jen prázdná jsoucna (18). Proto je absurdní usilovat o to, přimyslet k těmto prázdným jsoucnům jakousi „jejich“ nepředmětnou stránku (neboť to je jenom slepování něčeho, co jsme nejdříve rozbili – 18). Stačí netrhat původní jednotu skutečnosti na kusy (18–19) a rozpoznávat sounáležitost předmětné i nepředmětné stránky skutečnosti či světa. Rozeznávat tuto sounáležitost znamená (podle PK „snad“) postupovat filosoficky (19).

Na rozdíl od PK nemám za to, že je všechno tak prosté. Tady je ovšem nesnadno argumentovat, tady je třeba skutečnost vidět. Je třeba vidět, že dokonce i tenkrát, když si jsme velmi dobře vědomi fundamentální nedostatečnosti a vadnosti předmětného myšlení (a nic nenasvědčuje tomu, že si je PK něčeho takového opravdu vědom, neboť se vůbec nepokouší proti mému, údajně nepřesvědčivému a ne dosti nosnému pojetí postavit kritiku svou), zdaleka to ještě nestačí k tomu, abychom přestali předmětně myslet. V předmětném myšlení jsme jakožto dědici dvou a pultisícileté myšlenkové a duchovní tradice západního (západoevropského) světa tak hluboce ponořeni, že nám pro začátek nezbývá než se pokoušet tímto již zastaralým a neúnosným, protože ve svých deviacích a rozporech znovu a znovu odhalovaným a na každém druhém či třetím kroku ve svých dosavadních jistotách se otrásajícím způsobem myšlení, jehož se žádným jednoduchým způsobem nemůžeme zbavit,

jež nemůžeme jen tak prostě odložit, protože nemáme k dispozici potřebnou alternativu – tedy nezbyvá nám než se pro začátek pokusit a pokoušet odhalovat základ vadného předmětného myšlení tímto vadným předmětným myšlením samotným. Jiná cesta mi není známa a také na ni nevěřím. To, co PK ve svých poznámkách předkládá, jistě žádná taková alternativa není. A to nemám na mysli alternativu v podobě nějakého velkého komplexu; alternativní myšlení by se však muselo projevit i na několika řádcích, natož stránkách. Po mém soudu je naše myšlenková situace (tj. situace našeho myšlení) mnohem vážnější, než si PK připouští, a řešení, po němž volá, nesrovnatelně náročnější. – Připouštím, že lze mít na věc nejenom různý názor, tj. chápat ji různě, ale že je možno ji také různě vidět, a také vidět, nebo nevidět. Mohl bych se dovolávat nejrozumnějších předních myslitelů jako „očitých svědků“; ale mělo by to smysl? Vždyť to není nic neznámého; jen moje pojetí je v něčem jiné (možná dokonce, že jen formulace jsou odlišné).

Lze litovat, že se PK na neuralgických bodech spokojuje pouhými slovy, ačkoliv by potřeboval dobře nasouzené pojmy. Víc než na dvaceti místech (jen zběžně počítáno) užívá bez jakéhokoliv vymezení a ve věci značně rozostřeně slovesa „patřiti“, a to nezapočítávám synonyma nebo přibližná synonyma (jako náležeti, příslušet, sounáležeti, přináležeti atd., ev. v podobě odvozenin). To není žádné okrajové slovo, nýbrž slovo, které má centrální význam. Mému pojetí PK vytýká, že odtrhuje od sebe to, co „patří“ k sobě. Nechme na tomto místě každou apologetiku stranou, protože ještě není dost jasné, proti čemu bych se měl bránit. Pro PK především věc nebo jsoucnost patří do světa, ale odlišným způsobem patříme do světa také my, lidé (např. 8); svět je nám i jsoucňům společný, je to celek, do kterého spolu se jsoucny patříme (8). Tady zůstává jakási nejasnost, je-li nějaký rozdíl mezi tím, řekneme-li, že jsoucnost patří do světa, anebo řekneme-li, že se vztahuje ke světu (15). Ale jděme dál: pro PK také svět patří ke jsoucnu (14), přestože jinde říká, že onen společný svět nepatří nikomu z těch, kdo se v něm setkávají (10). Tady je zase další nejasnost, zda se ve světě, v němž žijeme, setkáváme se jsoucny, která se v něm (jen) ukazují, jen my, kteří ve světě žijeme, anebo se v něm mohou setkávat také jsoucna mezi sebou (bez nás). Ale to je vlastně otázka, která tematicky náleží k problému světa, a proto se k ní vrátíme později. Předpokládejme, že rozpor mezi tvrzením, že svět patří ke jsoucňům, a mezi tvrzením, že svět nepatří ke jsoucňům (přinejmenším proto, že i my sami jsme jsoucna, takže v případě, že by výrok, že svět nepatří nikomu, směl být vztahován jen na nás, by konkluzí bylo, že svět patří jsoucňům s výjimkou těch jsoucnen, jimiž jsme my sami; to je zřejmě dost absurdní, takže lze snad právem usuzovat, že v jistém smyslu, totiž ve smyslu neosvojitelnosti, svět nepatří ani nám, ani jsoucňům, ale v jiném smyslu jsoucňům i nám patří), lze překlenout nějakým *distinguo* (ale pozor: takové *distinguo* musí být provedeno samotným autorem a nemůže být ponecháváno tvořivosti čtenáře!) a že tedy můžeme trvat na oboustranné a obousměrné přináležitosti jsoucnen ke světu a světa ke jsoucňům.

PK však mluví také o tom, že ke každé věci patří nutně nepředmětný aspekt; a říká to v kontextu, v němž zpochybňuje, že by věci měly nějakou „svou“ budoucnost (15). Týž důraz najdeme na jiném místě, kde se odmítá nějaká vlastní budoucnost subjektů, ale poukazuje se

na jednu budoucnost společného světa (9; je celkem srozumitelné, proč při popírání nějaké vlastní, individuální budoucnosti dává PK přivlastňovací zájmeno do uvozovek – „jejich“ budoucnosti –, ale musím přiznat, že mi zcela uniká, proč je v uvozovkách slovo „budoucnost“, když PK mluví o jedné „budoucnosti“ společného světa – má to snad znamenat, že to ve skutečnosti žádná budoucnost není?). Protože budoucnost náleží k nepředmětnému aspektu světa a protože ke jsoucnu nepatří jeho vlastní budoucnost buď vůbec, nebo alespoň nikoliv jenom, znamená to, že nejenom subjekty nebo jsoucna (či věci) patří do jedné „budoucnosti“ společného světa, ale také v obráceném směru: ona jedna „budoucnost“ světa jako celku patří věci, jsoucnu, subjektu, neboť „k věci samé nutně patří i ... svět vůbec“. Tím jsme si ověřili, že přináležitost či sounáležitost jsoucen a světa je vskutku oboustranná a obousměrná. To však je poněkud povážlivé a volá přímo po vyjasnění. Už to, že PK říká, že věci patří do světa, ale svět že patří k věcem, upozorňuje na to, že sounáležitost jsoucen a světa je jiného druhu než sounáležitost jsoucen mezi sebou (čímž vyvoláváme otázku, které se PK důsledně vyhýbá, totiž zda svět je jsoucno). Zdá se nepochybným, že svět patří k jsoucnům jinak, než jak jsoucna patří ke světu (či do světa). (PK dokonce sám užívá v některých případech formulace, že jsoucno patří ke světu, přesněji citováno, že přísluší ke světu – 9.) Je tu také dosti závažný problém, který zůstává nejen neřešen, nýbrž nezmníněn, totiž zda sounáležitost mezi jsoucnem a světem je strukturována tak, že každé jsoucno individuálně patří do světa a že také svět patří každému individuálnímu jsoucnu (PK se na řadě míst vyjadřuje v tomto smyslu, např. 9), anebo zda příslušnost jsoucna ke světu je prostředkována jeho příslušností k jiným jsoucnům, s nimiž společně přináleží do světa (tady bychom mohli aplikovat argumentaci ze str. 10–11, kde se praví, že se můžeme nepřímou otevřít pravdě pouze tím, že se přímo otevíráme druhým; v našem kontextu by to znamenalo, že jsoucno nepřímou patří do světa jenom tím, že přímo patří druhým jsoucnům).

Tím už překračujeme od otázky, co vlastně znamená slovo „patřiti“, k otázce centrální důležitosti, totiž co znamená slovo „svět“ (rozumí se v textu PK) a jak je pojem světa nasouzen i kterými soudy. Především čteme, že svět je otevřeností, zakládající i náš vztah ke jsoucnu (8). Protože jde o „náš“ vztah, mohlo by to být ještě chápáno tzv. subjektivisticky. Ale to nemá PK na mysli, neboť v těsné blízkosti předchází ujištění, že vztah věci a celku není zakládán námi, nýbrž že je vždy založen v celku samém; na tomto místě je jako onen celek míněna řeč, ale PK pak bez jakéhokoliv přechodu mluví o světě. Ačkoliv věnoval jak otázce světa, tak otázce řeči zvláštní kapitolky, ponechal nevyřčeno, jaký je vztah mezi světem a řečí. PK dokonce upřesňuje otázku vztahu věci a celku: není to jen tento vztah, který je založen v celku samém, ale aby jsoucno mohlo být samo sebou, musí nutně patřit do otevřenosti celku. Vzniká proto nutně otázka, zda můžeme ztotožnit otevřenost světa a otevřenost celku, tudíž také svět a celek. Za druhé tu je otázka, zda je možné, aby jsoucno nebylo sebou samým, tj. zda je něčím jiným než sebou samým, pokud nepatří do otevřenosti celku, anebo zda je ničím (eventuelně není ničím). V podstatě to znamená otázku, zda nejenom vztah jsoucna ke světu (ev. k celku) je založen světem (celkem, resp. jejich otevřeností), ale dokonce jsoucno samo. Abych však neopominul nic důležitého, musím otázku ještě rozšířit: zakládá svět (celek) jsoucno

„kompletně“, tj. v jeho jsoucnosti i v jeho bytí, anebo zakládá „jen“ jeho bytí? Slovo nezávislost zavedl PK; toto slovo je z mnoha důvodů závadné. Je proto nevěcné, když mé pojetí pravých jsoucen interpretuje tak, že jsou ve své jsoucnosti nezávislá (na eventuelních reakcích jiných jsoucen) (1), a když potom polemizuje tak, že jsou jsoucná nejsou „nezávislá“ (na společném celku; uvozovky má PK – 8). Nicméně sám PK mluví o svébytnosti jsoucná (např. 9). Čím je založena svébytnost jsoucen? PK bez dalšího předpokládá, že svět je jeden a že je jednotný. Rád uznávám, že na to má právo; ale pokud neprovede potřebnou reflexi tohoto (původně) mýtu, nemá jeho víra v jednotu světa místa ve filosofické disputaci. Musí zkrátka svůj před-sudek nějak logizovat a zdůvodnit; zejména však musí ukázat širší nosnost svého pojetí. Jak mohl při své kritice zapomenout, že se tady přehoupal přes jeden z nejvážnějších problémů, starých jako filosofie sama, totiž v čem spočívá nezbytné *principium individuationis*, když svět, který je jediný a jednotný, má zakládat různost jsoucen? Nejde mi o to, vytýkat mu, že tento problém neřešil; vytýkám mu jen, že se přes něj přenesl, jako by ho nebylo. Když nějaký problém nelze řešit, je třeba jej pojmenovat a udržovat jej trvale v centru své pozornosti. Je to tak říkajíc osten v „těle“ filosofova myšlení.

Ale pokračujme dále. PK mluví o světě také jako o vztahu (9); říká, že povaha tohoto vztahu je taková, že do něho může vstoupit principiálně cokoliv. Odhlédneme-li od problému, jak dochází k tomu, že se z principiálně čehokoliv stává konkrétní něco (ačkoliv do vztahu, jímž svět je, by mohlo vstoupit i něco docela jiného), neboť jsme se ho dotkli před chvílí, musí nás zarazit, že vztah věci a celku, zakládán samotným celkem (už jsme řekli, že na daném místě je celkem míněna řeč, ale že máme zatím, dokud to PK výslovně nepopře, za legitimní aplikovat příslušnou myšlenkovou strukturu také na svět, a to tím spíše, že vztah mezi světem a řečí zůstal nevyjasněn), by byl zakládán vlastně vztahem, jímž svět je. Vzniká v nás pochybnost, co tím může být míněno, řekne-li se, že svět je vztah: vztah čeho k čemu? vztah mezi čím? A i kdyby se PK chtěl (ovšemže jen povrchně) dovolávat kritiky předmětnosti a poukazovat k tomu, že tu chceme mermomocí mít nějaké předměty, mezi nimiž k onoho vztahu dochází: připouštím, že to je vskutku nesnáz, do které padáme v důsledku předmětné tendence svého myšlení. Ale termín (i pojem) vztah je nabit předmětnými konotacemi více než mnoho termínů (a pojmů) jiných. Proč tedy PK mluví o vztahu? Proč užívá toho slova? Ze záliby v paradoxních formulacích? Jaké je však zdůvodnění toho, že tu je třeba užít paradoxní formulace? A proč právě této, a nikoliv nějaké jiné? Na co ten paradox míří? Co se jím sleduje?

Je tu ještě jedna formulace, která se nabízí úvaze. PK praví, že svět není skrytá nepředmětnost v „nitru“ (není jasné, proč užívá tohoto odmítnutí, protože není jasné, kdo to tvrdí; určitě to netvrdím já), ale je to skutečnost vztahu, společná lidem i věcem. O něco dále čteme, že svět je určen jako skutečnost vztahu, do něhož patříme spolu se jsoucnými a skrze vztah k nim (obojí 10). Z formulace by snad bylo možno vyvodit, že náš vztah ke světu může (ale nemusí) být prostředkován naším vztahem ke jsoucným: skrze vztah k jsoucným patříme do světa, ovšem do světa jakožto skutečnosti vztahu. Předpokládejme, že místo pouhého „jakožto vztahu“ je tu zdůrazněna „skutečnost vztahu“, aby byl odlišen vztah formální od vztahu reálného (užijeme-li starých a jistě ne zcela vhodných termínů). Do světa jakožto

vztahu však patříme nejenom skrze svůj vztah ke jsoucnům, ale také spolu s nimi. To znamená, že naše přináležitost ke světu a do světa není jen prostředkovaná, nýbrž že je také přímá. Ale není to přímá přináležitost individuální, tj. nejsme to my jako individuální, jedinečné lidské bytosti, které patří ke světu a do světa, nýbrž patříme ke světu a do světa spolu se všemi jsoucnými ostatními (nebo snad jen s některými? jen s nějakým okruhem jsoucných?). Tu pak máme dvojí možnost, jak myslet to, co tu bylo řečeno. Buď je svět něco jiného než „společenství jsoucných“, než veškerenstvo, a pak toto veškerenstvo patří do světa přímo, kdežto jednotlivá jsoucna (ačkoliv zatím nevíme, kde se ve své jednotlivosti, a tedy ve své pluralitě vůbec berou) jen prostřednictvím svého vztahu k jiným jsoucnům; anebo je svět s tímto veškerenstvem totožný. Druhou eventualitu zatím nemusíme brát v úvahu, protože je zcela nepravděpodobné, že ji má PK na mysli. Říká totiž, že okruhem toho, s čím se lze ve světě setkat, je vše, co může být (příčemž ovšem vůbec netušíme, jaký je jeho pojem možnosti – další vada výkladu, který se stává takovýmto způsobem stále víc neprůhledným a mnohoznačným): proto je svět i budoucností (stále 10). Nepochybně je svět nejen budoucností (PK přece říká: i budoucností), nýbrž také minulostí (vedle toho, že je přítomností). Musíme formulovat otázky: čím je to, co může být, ale není? Je to jsoucno? Zajisté nikoliv, protože to není. To, co bylo, ale není, stejně tak jako to, co není, ale bude, není jsoucno, nýbrž to bylo jsoucno anebo to jsoucno teprve bude. Protože však podle PK je svět nejenom přítomností, ale také budoucností (a minulostí, jak předpokládáme, ačkoliv to v textu není vyjádřeno), patří do světa nejenom jsoucna, ale také nejsoucna. Podle PK patří každá věc do světa a v něm se odkrývá (10); platí to také o „věci“, která není jsoucnem? (Tj. která už jsoucnem byla, ale není jím nyní, anebo která není jsoucnem teď, ale stane se jím?) Jak se odkrývá ve světě nejsoucno? Jako jsoucno, nebo jako nejsoucno, anebo se neodkrývá vůbec? Je nejsoucno věc, anebo spíše nevěc? Protože PK uvádí jako jednu z charakteristik světa „otevřenost nedaného celku“ (vedle nepředmětnosti a společné budoucnosti – 19), zdá se, že větší důraz klade na budoucnost než na minulost. Ostatně nevíme: je minulost „dána“? Je svět jako celek nedaný jenom směrem do budoucnosti – anebo je nedaný také směrem do minulosti? Ať je tomu jakkoliv, těžko lze předpokládat, že je svět otevřen do minulosti, jako je otevřen do budoucnosti. Říkává se (není to však moje stanovisko), že co se stalo, nemůže se odestát; můj učitel J. B. Kozák tvrdošijně opakoval, že minulost je to jediné, co se nemění a co nemůže být změněno (měl jsem s ním v té věci spory). Jak to myslí PK, když mluví o světu, v němž se ukazuje vše, co bylo, je i bude (19)? Podle něho je svět také budoucností (a nevíme, zda je také minulostí). V každém případě však se v něm ukazuje i to, co bude, i to, co bylo. Chtělo by to trochu názornější výklad: jak se ukazuje kupříkladu neandrtálec nebo pravěká přeslička? Jak se setkáváme s těmito jsoucnými? Jak se setkáváme s jejich svébytností? Jak se můžeme otevřít těmto druhým jsoucnům, která patří minulosti (a která vlastně ve své svébytnosti nejsou jsoucna, nýbrž nejsoucna, zatímco jsoucna, s nimiž se můžeme setkat a která se nám ve světě, v němž žijeme, mohou ukázat, jsou pouhým reliktem, dávno již ztrativším onu svébytnost, s níž bychom se měli setkávat)? Jak se nám tyto „věci“ odkrývají tak, jak jsou ve skutečnosti? A jak vlastně jsou ve skutečnosti? Je přítomnost kosterních zbytků nebo zkamenělých částí rostlin méně skutečná než minulost

jejich života? A proč? „Patří“ vůbec zkamenělá část přesličky ke skutečné přesličce? PK mluví o tom, že jsoucna musí patřit do otevřenosti celku, aby mohla být sama sebou (už jsme citovali – 8); je zkamenělina jsoucnem, které je sebou samým? Patří zkamenělina nebo nějaká kost, kosterní pozůstatek bývalého obratlovce k jiným jsoucnům a ke světu stejně jako k onomu nejsoucím obratlovcem? Když liška zadává zajíce, přestal být zajíc sám sebou? A začala být naopak sebou samou jeho zdechlinou? A dále: uvažme „téhož“ zajíce včera, dnes a zítra. Je dnes zajíc víc sám sebou než nejsoucí včerejší nebo ještě nejsoucí zítřejší zajíc? Anebo je včerejší, dnešní i zítřejší jsoucno zajíce rovnocenné s ostatními? V tom případě tu však je otázka, kolik aktuálních jsoucenců téhož zajíce patří do světa. Zajisté může znít odpověď: to je stále jedno jsoucno, které má svou minulost, přítomnost i budoucnost (ale PK se zdá mít sklon zpochybňovat nějakou „vlastní“ budoucnost jednotlivého jsoucna a pravděpodobně i „vlastní“ minulost jsoucna; nicméně nechme to připraveno pro další objasňování). Pak se nicméně musíme tázat, kam až sahá minulost a kam až sahá budoucnost zajíce. Je dnes nalezený kosterní pozůstatek nějakého dávného předka dnešních zajíců ještě budoucností konkrétního kdysi žijícího zajíce, o jehož kosti jde? Vedle otázky po principu individuálním musíme tedy připustit i další významnou otázku, totiž po principu, který zajišťuje integritu jsoucna v jeho svébytnosti. Je integrita všech jsoucenců téže povahy, anebo jsou některá jsoucna integrovanější a jiná méně integrovaná? Je sounáležitost všech jsoucenců se světem a jejich přináležitost ke světu opravdu stejná, anebo alespoň do jisté míry souvisí s mírou a úrovní jejich integrovanosti? – Leč to zase už překračujeme okrásek jednoho problému a dostáváme se k otázce pravých a nepravých jsoucenců; PK uznává, že rozdíl mezi nimi je nepopíratelný, ale namítá, že pravost nebo nepravost jsoucenců je pouze jednou z vrstev významů, které jsoucno ve světě odkrývá, že však to není „vrstva“, jež by nám zjednávala přístup k jednotě světa. (17) Tady jde o tvrzení proti tvrzení; v mé koncepci je vznikající (a tedy eventuální) jednota světa zakládána a garantována pravými jsoucnem, totiž jejich reaktibilitou.

Nebudu už pokračovat dál dosavadním způsobem. Mám za to, že se dostatečně ukázalo, že ani pojem „patřiti“, ani pojem „svět“ nejsou dostatečně přesně a platně konstituovány; důležitost těchto pojmů pro kritiku PK je zcela zřejmá, takže nedostatky v nasouzení obou pojmů nutně ohrožují integritu, celkový smysl a závažnost této kritiky. Podobným způsobem by bylo možno něco podobného prokázat i o dalších pojmech, významných pro text PK; docela stranou nechávám případy, kdy PK zjevně nešlo o uchopení kritizovaných myšlenek, nýbrž o použití neadekvátních prostředků neadekvátním způsobem (např. všude tam, kde text přechází v protitheologický pamflet, přičemž se vůbec nerozeznává ani, co je vpravo a co vlevo, a reakce svědčí o alergii na samotná slova, o jejichž význam se PK nestará, protože sama vnější podoba slova je pro jeho reakci už startujícím signálem).

Text PK nemá vlastně charakter rozhovoru, dokonce ani věcné polemiky, nýbrž je to spíš jakási recenze, která víc než o porozumění tomu, co recenzuje, usiluje o vyjádření vlastních stanovisek. Nic proti tomu, ale tato vlastní stanoviska PK jsou bohužel konfuze, jak bylo alespoň na dvou příkladech prokázáno. Jako celek tedy poznámky PK neobstojí.¹ PK v jistém

¹ Následuje přeškrtnutá věta: „Zbývá druhá, poněkud nejistější úloha.“ – Pozn. red.

smyslu vyzývá ke schopnosti uznat pravdu svého protějšku či protivníka, ke schopnosti prolomit uzavřenost svého stanoviska a nechat se druhým oslovit (12). Je mi líto, že jeho text jako celek mne neoslovuje, protože mi nedává natolik smysl, abych měl jeho pozici jasně před sebou. PK píše, že dva lidé mohou při posuzování téhož problému uplatňovat různá hlediska, a přesto si v rámci společné situace rozumět. (6) Nuže, mám za to, že si zatím s PK nerozumíme; v jeho textu se setkávám s příliš mnoha případy nepochopení, že se mi ostří jeho kritiky zdá být prostě diskvalifikováno. Zároveň si vůbec nejsem jist, že mu rozumím, naopak mám živý dojem, že jsem nepochopil, oč mu šlo. Jsem proto ochoten připustit oboustranné nepochopení. V tuto chvíli je vedlejší, a především zcela předčasné se pokoušet vyjasnit, proč k takovému nepochopení došlo (nebo proč nedošlo k porozumění). A co tedy zbývá? Přece něco: zbývá ještě jedna úloha, která obvykle nevchází na tištěné nebo psané stránky filosofických polemik, ale má nicméně velkou, možná rozhodující důležitost pro jejich účastníky. I tam, kde je stanovisko partnera či protivníka vcelku neprůhledné nebo nepřijatelné, je možné, a dokonce pravděpodobné, že můžeme být osloveni některými jeho myšlenkami, argumenty, námitkami či nápady. Projdu tedy text PK ještě jednou prostě od začátku do konce a postupně se zastavím u vybraných míst, kterými se cítím osloven a) kriticky ve vztahu k mým vlastním myšlenkám, b) spjatými s textem, vůči němuž se PK kriticky vymezoval. Pokusím se při tom zůstat u co možná úzce vymezených témat a jen v n ejnutnějších případech, a tedy výjimečně přikročím k poukazům na širší kontexty nebo na strategii myšlenkového postupu.

1.

Výtka, že můj „výklad řecké filosofie“ je založen na „interpretačním zjednodušení“ (4), je sama o sobě dost absurdní; nešlo mi o žádný takový výklad, nýbrž jen o historický poukaz k dvojí fascinaci nejstarších řeckých myslitelů, totiž k jejich fascinaci objevem či spíše vynálezem pojmového myšlení a pak k jejich fascinaci tím, co trvá uprostřed změn. Obojí spolu úzce souvisí a je významné pro naše téma. Vůbec nechci tvrdit, že se tím řecké myšlení vyčerpává, ale tvrdím, že pro staré řecké myslitele má eminentní význam konstituce či konstrukce specifického intencionálního předmětu nazývaného *arché*. Tento intencionální předmět (a tudíž také příslušný pojem, bez něhož intencionální předmět nemůže být konstituován a stabilizován) nacházíme již u Thaléta, ačkoliv termín *arché* je doložen teprve u Anaximandra. PK mi vytýká, že z řecké filosofie беру pouze „předmětnou“ odpověď a že ponechávám zcela stranou, nač se ptá (4). To především není pravda, už když to vezmeme jen verbálně: výslovně ve svých poznámkách uvádím, že „byla mysl prvních filosofů zaujata především otázkou po jsoucnu, které je do té míry totožné samo se sebou (a tím neměnné), že až do úplného ztotožnění odpovídá ‚svému‘ intencionálnímu předmětu. Presokratikci formulovali tuto otázku jako otázku po tom, co trvá beze změny uprostřed změn“ (str. 13 mého textu). PK může mít námitky proti tomuto pochopení presokratiků (a tu nejde snad jen o mé pojetí, ale již o Aristotelovo, i když je jinak formulováno), ale nemůže tvrdit, že nechávám zcela stranou, nač se řecká filosofie ve svých počátcích táže.

Kromě toho však každá odpověď ukazuje, jak pochopila otázku, na niž odpovídá. PK si nemůže namlouvat, že různé „předmětné“ odpovědi presokratiků (a ostatně nejenom jejich) jsou odpovědi na nějakou „nepředmětnou“ otázku. Prostá skutečnost, že odpověď je „předmětná“, dosvědčuje, že „předmětně“ byla pojata sama otázka. (Dávám tu slova „předmětný“ a „nepředmětný“ do uvozovek, protože tak ve svém textu učinil sám PK; jeho důvody nenahlížím, a tudíž také nesdílím, ale na okamžik jsem se v této okrajové věci přizpůsobil.) Mám za to, že otázka, co trvá uprostřed změn nebo co je to, z čeho věci vznikají a do čeho zanikají, je nikoliv naše, nebo dokonce má otázka, nýbrž otázka „jejich“, totiž Thalétova, Anaximandrova, Anaximenova, Hérakleitova, Parmenidova, Empedoklova, Anaxagorova, Démokritova atd. atd.

Zcela nevěcná je formulace, že není nic snazšího (když věci špatně chápeme) než odvrhnout celé myšlenkové tradice jako „předmětné“ (4), mám-li ji pochopit jako kriticky namířenou proti tomu, co jsem psal; sám PK, když interpretuje mé stanovisko, píše: „Dnes, kdy se ukazuje omezenost tohoto způsobu myšlení, je potřeba najít takovou alternativu, jež by neopouštěla logos jako způsob myšlení, nenavracela by se k mýtu, ale dokázala by prolomit jednostrannou orientaci pojmového myšlení na pouhé předměty a věci“ (3). Nejde o odvrhování, nýbrž o nahlédnutí specifických mezí předmětného myšlení a o pokus myslit integrálněji, tj. při plném využití jak předmětných, tak nepředmětných myšlenkových intencí (zatímco předmětné myšlení nechává nepředmětné intence – jakožto disciplinované, odborné, tj. filosofické a vědecké myšlení – ladem). Samozřejmě i já vím, že žádné čistě předmětné myšlení není možné a že soustředění předmětných intencí k určitému intencionálnímu objektu za pomoci platně nasouzeného pojmu má svůj nepopíratelný předpoklad v nepředmětné intencionalitě myšlení. Za eminentně důležité však pokládám, že si toho předmětné myšlení buď vůbec není vědomo, anebo jen v prchavých okamžicích, že z toho nevyvozuje žádné důsledky, a zejména že se nepokouší samo sebe dostatečně kontrolovat, tj. že vlastně neví, co nepředmětně dělá, když předmětně myslí.

Návrh: Protože celá partie kritizující či spíše odmítající to, co jsem o starých řeckých filosofech napsal, je zcela nekonkrétní, navrhuji, aby v rámci rozhovoru o nepředmětném myšlení bylo stanoveno samostatné téma týkající se řeckých filosofů, o nichž v mém textu padla zmínka (eventuelně i o dalších). Dám přednost tomu, aby téma stanovil (nebo alespoň navrhl, protože je samozřejmě zapotřebí souhlasu druhé strany) PK. Pokud by tak neučinil, navrhuji téma sám: Nač se řeční filosofové tázali, když se dotazovali po *arché*? Jaké nepředmětné konotace (ev. intence) lze doložit jak u jejich otázky, tak jejich rozmanitých odpovědí?

2.

V komentáři k „systematickému exponování problematiky“ vlastně PK (snad) přijímá něco z mého stanoviska, jež interpretuje tak, že předmětné myšlení neznamená myšlení vůbec, že myšlení je vždy z velké části myšlením nepředmětným, že si však nemusí v tomto ohledu správně rozumět. Hned však dodává: důraz by pak neměl být kladen na to, abychom hledali novou alternativu k předmětnému myšlení, nýbrž abychom myšlení pochopili v jeho pravé

povaze (5). Právě tento závěr ukazuje, že předchozí zdánlivý souhlas s něčím z mého stanoviska je iluzí, protože je založen na nepochopení. V interpretaci PK vše vyzní tak, jako by předmětné myšlení tak jako tak bylo z velké části myšlením nepředmětným, ale aniž by si toho ono myšlení bylo vědomo. Kdyby tomu tak bylo, byla by náprava zajisté jednoduchá: stačilo by provést potřebnou reflexi, předmětné myšlení by nahlédlo v novém sebepoznání, že je vlastně z větší části myšlením nepředmětným – a tím byl přestalo být právě předmětným myšlením. To je ovšem fatální naivita. Naprosto analogicky bychom mohli říci, že myšlení archaického člověka se přece vždycky vztahuje k něčemu, čím samo není, jen že si to dost neuvědomuje a má za to, že se s tím, co myslí, v myšlení identifikuje. Stačí, aby si uvědomilo, že k myšlení patří vždycky také předmětné intence, a rázem se ukáže, že myšlení archaického člověka vlastně vůbec není mytické.

Snad ještě fatálnější je výzva, abychom zbytečně nehledali novou alternativu k předmětnému myšlení, nýbrž abychom myšlení pochopili v jeho pravé povaze. Cožpak můžeme starým, předmětným myšlením pochopit myšlení v jeho pravé povaze? A jaké myšlení vlastně máme pochopit v jeho pravé povaze? Jsme-li až po krk v tradici předmětného myšlení, pak nám málo pomůže rada, abychom chápali myšlení v jeho pravé povaze, neboť pravá povaha předmětného myšlení spočívá právě v tom, že je předmětné. Máme-li však tuto pravou povahu nepravého, totiž předmětného myšlení správně pochopit, nestačí nám k tomu toto nepravé, totiž předmětné myšlení samo, právě protože je předmětné. Jiné myšlení však nemáme zatím k dispozici (snad jen nějaké letmé náběhy a pokusy). A právě proto musíme hledat alternativu: potřebujeme jiné, alternativní myšlení jak k tomu, abychom mohli pochopit pravou povahu předmětného myšlení, tak abychom mohli chápat pravou povahu onoho nového, alternativního myšlení. Jednou z náležitostí tohoto nového myšlení musí být jeho schopnost co možná rozumět nejenom pravé povaze předmětného myšlení, ale také pravé povaze vlastní. Formulovat však úkol tak, že je třeba myšlení pochopit v jeho pravé povaze, znamená zůstat zcela uzavřen v rámci předmětného myšlení, protože myšlení je tu hypostazováno jako cosi, čeho „pravá povaha“ je po všechny věky stejná.² Je to vysloveně nedějinný pohled na myšlení, který nepřipouští, že „pravá povaha“ myšlení se může měnit a že se může reformovat, rekonstituovat a stále víc se přibližovat nebo naopak se na nějaký čas zase vzdalovat od svého „určení“, které však není ničím předem jednou provždy daným, nýbrž které se vždy jen situačně otvírá jako nárok či výzva s relativně krátkou perspektivou (přičemž napětí mezi aktuálním stavem myšlení a výzvou, kterou je v dané situaci oslovováno, je tím větší, čím víc se myšlení nechalo vést minulými výzvami, jimiž bylo oslovováno v minulých situacích).

Předmětné myšlení je charakterizováno tím, že má pojmově uspořádané pouze své předmětné intence. Žádné myšlení však není možné bez intencí obojího druhu a předmětné intence jsou se vši pravděpodobností v menšině oproti intencím nepředmětným. Předmětné myšlení by bylo snad možno přirovnat k plovoucímu ledovci: jen vyčnívající část ledovce

² Slova „pravá povaha“ je po všechny věky stejná“ jsou ve strojopise rukou podtržena a na okraji následuje rukopisná poznámka „(viz str. 11)“. – Pozn. red.

představuje předmětné intence, ale ty jsou u předmětného myšlení velice důkladně uspořádány. Naproti tomu vše, co je pod hladinou, tj. všechny nepředmětné intence, zůstává neuspořádáno – a to zároveň znamená: zůstává nevyužito, zůstává ladem – a zejména zůstává bez kontroly. Tak to vypadá v případě předmětného myšlení. Snad až po Kanta se mohli filosofové domnívat (možná dokonce, že ještě déle), že povaha předmětného myšlení je pravá povaha myšlení vůbec. Ale právě tak jako v archaickém myšlení jsou ponechávány bez kontroly a v neuspořádanosti předmětné intence, dokud nedojde k objevu či vynálezu pojmů, jimiž lze předmětné intence uspořádat tak, že jsou zaměřeny vždy do určitého společného průsečíku, jímž je intencionální předmět, budou snad ne-li všechny, tedy alespoň některé nepředmětné intence moci být uspořádány podobným nebo také zcela odlišným a nepodobným způsobem, a tak podrobeny alespoň v nějaké přiměřené míře kontrole. Nemám pro to ovšem žádný důkaz, ale není mi znám ani žádný důkaz, že by to bylo vyloučeno. Pokus o první kroky novými cestami může ztroskotat; předpokládám však, že by filosofové měli mít porozumění pro to, že něco takového je zapotřebí podniknout. Čím více myslitelů se o něco takového pokusí a čím různějšími směry se o to budou pokoušet, tím je pravděpodobnější, že některý z pokusů se ukáže jako významný a do budoucnosti směrodatný.

3.

V červnu minulého roku slíbil PR, že rozmetá „přísluvečný již příklad s kabátem a teploměrem“, ale první pokus o kritickou analýzu přichází nyní z pera PK (5n.). Muž mluví předmětně o něčem jiném, žena odpovídá předmětně zase o něčem jiném. „Co nám umožňuje pochopit tyto věty jako rozhovor, je situace, kterou spolu muž a žena sdílejí.“ (5) Zajisté; něco takového není žádný objev. Otázkou však je, jak je tato situace přítomna v rozhovoru manželů. Kdyby představovala jenom čistě vnější okolnost, nemohla by se nikterak podílet na významech, které jsou v hovoru přítomny, aniž byly zmíněny. Pakliže jde o situaci osvojenou a chápanou (jen tak lze o situaci mluvit o tom, že ji oba manželé sdílejí), je tu otázka, jak je povědomí o situaci (sdílené situaci) přítomno v tom, co jeden nebo druhý říká, když je zřejmé, že to nevyslovují. PR před časem naznačoval, že jeho námitka bude nesena poukazem k tomu, že celý problém je v tom, že něco zůstává nevysloveno, zamlčeno. To však není žádné řešení našeho problému: zůstává tu stále otázka, jak může být něco z toho, co je v promluvě nevysloveno, přece jenom přítomno, takže to druhý chápe, že tomu rozumí. Poukaz ke společně sdílené situaci zapomíná na to, že my, kteří se o věci bavíme, onu situaci nesdílíme (a třeba jsme ji ani v minulosti nesdíleli s oběma manželi nebo bez nich), a přece jsme schopni ve svém pochopení onu situaci restituovat z několika citovaných slov. Právě tak pracuje dramatik, který nemůže vtěsnat do řeči jednotlivých osob předmětné výpovědi o všem, čeho je zapotřebí k vybudování situace, v níž dojde k nějakému jednání, k nějaké události, k napětí apod.; musí mu stačit narážka, a v mysli pozorného diváka je situace hned přítomna jako pozadí onoho dění, které je vidět a slyšet z jeviště. (Malá poznámka stranou: poukaz PK k tomu, že při chápání odpovědi nesmí být zanedbávána otázka, na kterou je ona odpověď právě odpovědí, je principiálně správná. Dobrá analýza každé odpovědi, ba každého tvrzení dovede odhalit, na jakou otázku ono tvrzení odpovídá; a podobně dobrá analýza otázky je

schopna ukázat, co se v dané otázce tvrdí, tj. co je předpokladem platnosti jejího položení. Neboť ani otázka, ani odpověď nemohou být formulovány jako naprostý počátek. To však znamená, že vždy vedle toho, co je otázkou nebo odpovědí vysloveno předmětně, nese s sebou ne pouze poukaz k nějakému vnějšmu kontextu, nýbrž vskutku míní, tj. svou myšlenkovou [ne jinou] intencí je zaměřeno k něčemu, co lze vyexegetovat, vyinterpretovat, aniž by to muselo být otázkou nebo odpovědí vyřčeno. Máme tu tž problém a nemusíme si komplikovat práci poukazem k nějaké sdílené situaci, neboť pro každý výrok a pro každou otázku je onen významový kontext rovněž „situací“.)

Proti nastíněné interpretaci PK, která se týká vlastně něčeho jiného, než oč mně při uvádění příkladu s teploměrem a kabátem jde, nic nemám; bylo by ji možno ostatně ještě rozšířit a prohloubit, uplatnit na ni rozmanité přístupy další atd. atd. Leč žádný poukaz k nějaké starosti ani k manželčným obavám o mužovo zdraví nás nepřivádí blíže k problému, o který nám jde, nýbrž naopak nás od tohoto problému vzdaluje. Naší skutečnou otázkou, která při tom všem zůstává nejen neřešena, ale je dokonce odsouvána stranou, je: jak je manželčina starost, jak jsou její obavy přítomny v její výzvě: „Jen si ten kabát vezmi!“? Jak může tuto starost o sebe chápat z jejích slov manžel? A jak, na základě čeho ji můžeme pochopit také my, kteří se na oné situaci nepodílíme fakticky, nýbrž pouze si to vše v mysli představujeme? Čím z toho, co žena říká, se nám představuje její starost?

PK přijímá mou formulaci o tom, že v tom, co muž i žena říkají, je přítomno mnoho specificky nevysloveného, neřčeného, ale poněkud ji mění v tom smyslu, že hovoří o ne-myšleném. To ovšem v našem případě není zdaleka jedno a totéž. PK uvádí jako ono specificky ne-myšlené třeba odchod do práce, ženinu starost a obavy; to však vůbec neodpovídá, protože na odchod muže do práce zajisté myslí oba manželé, žena zase zcela jistě myslí na své obavy o manželovo zdraví a její manžel naopak pravděpodobně chápe, že mu doporučuje, aby si kabát vzal, především pro tyto obavy, takže si ty obavy sám uvědomuje také. PK případně doporučuje jít ještě dál a ptát se, proč odchází muž do práce, proč má o něho žena starost, a pak říká: „již se blížíme k tomu, co je zde nemyšleno nutně. Ne-myšleno, protože to m yslet předmětně nelze, a nutně, protože bez toho myslet předmětně nelze“ (6). Má naprostou pravdu, i když vlastně ukazuje docela jiným směrem, než kterým jsem chtěl zaměřit čtenářovu pozornost já. Je to zřejmý doklad toho, že oblast nepředmětných intencí bude nutno organizovat nikoliv jednorázově a ony intence soustředit nikoliv jediným směrem. – Máme tu tedy několik vrstev nebo rovin, na nichž se nám náš problém ukazuje vždy v poněkud pozměněné podobě. Především bývá v řečeném vždy nebo alespoň často něco neřčeného; náleží k dobré znalosti jazyka, ale také ke znalosti (někdy k důvěrné znalosti) situace, abychom pochopili i to (a leckdy právě to), co zůstalo nevysloveno, abychom uměli číst mezi řádky. Ale leccos z toho, co zůstalo nevyřčeno, zůstalo nevyřčeno záměrně, kdežto mnohé ostatní jen bezděky. Z toho, co nebylo vysloveno bezděky – a co tedy zůstalo také nemyšleno, pokud chápeme myšlení jako vědomé myšlení (to je otázka terminologická) –, může být dodatečně anebo v jiných případech něco docela dobře myšleno, kdežto leccos nikoliv. Z toho, co nemůže být v dané chvíli myšleno, je nutno jako zvláštní vrstvu vydělit to, co nemůže být

myšleno v dané epoše, tj. v určitém delším, ale nikoliv vnějšně, nýbrž „vnitřně“ vymezeném období, jež lze charakterizovat mj. právě také tím, co v něm není myšleno, ačkoliv to zásadně myšleno být může. Po mém soudu představuje předmětné myšlení takovou epochu, která má svá přechodná období (chápáno ovšem nikoliv lineárně, neboť tato období přechodu mohou nastávat nejenom na počátku nebo na konci, vzato kalendářně, nýbrž také „uprostřed“, když dojde kupř. k setkání tohoto typu myšlení s odlišnou myšlenkovou tradicí, která je po skončení příslušného přechodného období dočasně nebo definitivně asimilována a strávena), v nichž se nejvíce jeví jako dost čistá, ale při dlouhodobém sledování přece jenom zcela výrazně vyjeví svou podobu, své specifické rysy, pro něž mluvíme o „předmětnosti“.

4.

Teze, že „srozumitelnost je možná jen na základě situovanosti ve společném světě“, je víceznačná, a proto jen zčásti pravdivá (6). Především využívá okolnosti, že tu není dostatečně rozlišen svět od osvětí. Srozumitelnost je totiž původně možná na základě situovanosti ve společném osvětí (do něhož ovšem náleží mnohem víc než pouze adaptované nebo osvojené okolí). Pokud vskutku vyloučíme problematiku osvětí a zůstaneme u tématu „svět“, pak se tu začínají rojit otázky a problémy, které jsem už zčásti naznačil (viz str. 3nn. tohoto textu). Zejména se tu však dostává do popředí otázka, zda patřit do světa znamená už být v něm situován. Protože podle PK patří do světa všechna jsoucna a také všechny subjekty (řekněme: všechny lidské bytosti, abychom nevnucovali rozšířený pojem „subjektu“), znamená to, že všechny subjekty schopné vůbec nějakého porozumění si mohou rozumět. PK nemluví o tom, že společný svět srozumitelnost a vzájemné porozumění zakládá, nýbrž jenom, že je umožňuje. Proto jeho výrok nelze dost dobře vyvracet ani tisícíro zkušeností, jak nesnadné je třeba Evropanovi porozumět mentalitě člena divošského kmene nebo jak tragicky dopadlo setkání evropské civilizace s civilizacemi indiánů Severní i Jižní Ameriky nebo jak nesnadné je, aby si navzájem porozuměli dokonce západní Evropan s Rusem nebo zase s Američanem atd. atd. Všude je možno jmenovat překážky, které se porozumění staví do cesty, a zároveň lze trvat na tom, že porozumění je vždycky a za všech okolností možné, jen když se člověk světu otevře. Nicméně právě na tomto místě se ukazuje ještě jedna naprosto základní, elementární – a po mém soudu také fatální – konfuze pojetí (či spíše výroků) PK.³

Už jsme viděli, že do světa patří, a proto se ve světě lze setkat se vším, co může být (10). Otevřít se světu (event. otevřít se otevřenosti světa) znamená tedy otevřít se všemu, s čím se lze ve světě setkat. Oč méně patří neporozumění nebo falešné porozumění do světa než porozumění pravé? Ve společném světě je situováno obojí, porozumění i neporozumění, poznání i neznalost, dobrá vůle i zlá vůle, pravda i lež, láska i nenávisť (které mají velký význam pro porozumění či neporozumění); což není pravda, že nejenom srozumitelnost, ale také nesrozumitelnost je možná jen na základě situovanosti ve společném světě? Cožpak neplatí, že pravda je možná jen tam, kde je také možná lež? Pak ovšem musíme připustit, že „nezpředmětnitelná otevřenost situace“ je právě tak podmínkou každého předmětného i

³ Ve strojopise následuje rukopisná poznámka „(viz též str. 8, § 2)“. – Pozn. red.

nepředmětného zaměření, ale také nezaměření, protože je podmínkou vůbec všeho. (Marginálně poznamenejme, že ve filosofickém textu by se pokud možno neměl vyskytnout takový lapsus, jako že nezpředmětnitelná otevřenost situace je „jediným způsobem, jak je možno se zaměřit na předmět“ /6/. Jestliže je otevřenost situace předpokladem a podmínkou našeho zaměření na předmět, nemůže být zároveň způsobem, jak se na předmět zaměřujeme.) Nepředmětná otevřenost situace je založena (podmíněna?) v tom, že je situací (situovaností) ve společném světě, který je otevřeným, nedaným celkem. Nic a nikdo nemůže být situován nikde jinde než právě v tomto společném světě. Za takových okolností je ovšem srozumitelnost nikoliv jen možná, ale přímo samozřejmá. Vzniká tu vlastně otázka docela jiná, jak je možná nesrozumitelnost. (Do toho náleží i otázka, jak je možná uzavřenost v osvětí, jak je vůbec možné nějaké osvětí, když tu je otevřený svět, atd.)

5.

V třetí kapitole svého textu si hned od počátku počíná PK nedialogicky. Ocituje, že podle mne patří k myšlení jak předmětné, tak nepředmětné intence, a pak se svatou prostotou formuluje větu: „Intence je však nutně něco, co je zaměřeno na předmět.“ (7) A proto postulovat „nepředmětné intence“ je snaha veskrze rozporná. Není pro to uveden ani jediný argument. Interpretace toho, co znamená intencionalita, je předvedena bez pokusu o vyostření vlastního stanoviska do nějaké logické protipozice, do argumentu, ani o přivedení obou stanovisek k setkání a střetnutí. Pro mne tu zbývá jen nezbytnost zopakovat (snad v nějaké pozměněné podobě) své pojetí a pro PK tu zbývá všechno. Samozřejmě nemusí mé pojetí přijímat, ale pokud je chce odmítnout, měl by udat pro své odmítnutí ještě nějaké jiné důvody než to, že jeho koncepce je jiná.

Tuším ovšem, jak asi v tomto punktu vzniklo nedorozumění. Když jsem ve svém textu psal o rozdílu mezi předmětem v ontologickém smyslu a mezi předmětem intencionálním, postupoval jsem krok za krokem, abych čtenáře převedl z nereflektovaného stanoviska „předmětně myšlenkového“ do stavu, v němž by byl schopen svou pozici, kterou měl dosud za samozřejmou, postupně zpochybnit, resp. uvidět jakožto problematickou. Proto jsem nejprve užil některých formulací, které se teprve v průběhu úvah vyjeví jako nezaručené. A PK potom pracuje s těmito předběžnými formulacemi, jako by vůbec nepostřehl jejich nerovnocennost ve vztahu k jiným. Proto nechť nejprve následuje mé dementi: když mluvím o nepředmětných intencích, nemám na mysli intence, které se vztahují (které jsou zaměřeny) na předmět, nýbrž takové, které se vztahují (které jsou zaměřeny) na nepředmět. Větu, kterou jsem užil v § 03 (str. 6 mého textu), je třeba číst pozorně: „To, k čemu se myšlení takto vztahuje, označujeme obvykle jako jeho předmět.“ Co je obvyklé a běžné, nepřináší s sebou pro filosofii žádné zvláštní doporučení. Filosof nesmí v žádném případě dopustit, aby se něco obvyklého stalo pro jeho myšlení už jen proto (a tedy ze žádného jiného zvláštního důvodu) něčím nutným, např. něčím nutně zaměřeným na předmět.

Na tomto místě se vrátím ke str. 2 textu PK (výjimečně, protože nechávám jeho interpretaci mé pozice stranou), abych poukázal na jednu nepřesnost, která má právě pro diskutovanou záležitost jistý význam. PK totiž uvádí, že podle mne „nepravá jsoucna mají pouze předmětnou

stránku, která stojí nejnižší na hodnotové stupnici jsoucen, jsou to předměty, „pouhé věci“. Ale všechno je jinak. Kdyby bylo pravda, že nepravá jsoucna jsou ryze předmětná, pak by to znamenalo, že připouštím něco takového jako „ryzí předmětnost“. Ale tak tomu není. Nepravé jsoucno se liší od jsoucna pravého nikoliv tím, že by nemělo nepředmětnou stránku, nýbrž že ji nemá integrovanou. Hromada cihel je pouhá aglomerace; také jednotlivá cihla je jen aglomerací. Ale jemnější zkoumání struktury cihly by ukázalo částice, které už nejsou ryzí aglomerací (např. malé krystalky), zejména však posléze molekuly různých látek, které už jsou skutečnými pravými jsoucnými (a tím spíše atomy a subatomární částice, jež jsou rovněž pravými jsoucnými). Proto lze říci, že nic takového jako jsoucno, které by mělo pouze předmětnou stránku, ve skutečnosti není. Také cihla (i hromada cihel) mají nepředmětné stránky, ale mají jen pluralitu nepředmětných stránek, aniž by došlo či docházelo k jejich integraci. Integrace nebo neintegrování nepředmětné (vnitřní) stránky představuje významný ontologický rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými.

Intence znamená zaměřenost či směřování „někam“ či k „něčemu“. Ovšem už tato formulace je vadná, protože sugeruje nějaké „někde“ či „něco“, jako by to bylo v nějakém smyslu „před námi“, resp. „před“ onou intencí. A to pak je potvrzeno obecným územ, který o onom „něčem“, k němuž intence míří, mluví jako o „předmětu“. Jestliže však uznáme, že je nějaký rozdíl mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou jsoucen (a to PK, jak se zdá, uznává), pak musíme připustit, že takovým „předmětem“ nějaké intence může být přednostně nebo výhradně stejně tak předmětná jako nepředmětná stránka určitého jsoucna (bylo by absurdní připouštět, že tu takové dvě stránky jsou, a zároveň vylučovat, že by se nějaká intence mohla soustřeďovat přednostně nebo výhradně pouze na jednu z nich). Okolnost, že intence je směřování k „něčemu“, ještě zdaleka nemusí znamenat, že oním „něčím“ musí být nutně předmětnost, tedy předmět ve smyslu předmětného předmětu. Lišíme-li předmětnou stránku jsoucen od stránky nepředmětné, můžeme také rozlišovat mezi intencemi, které jsou zaměřeny na jednu stránku, a mezi těmi, které jsou zaměřeny na stránku druhou. Diskutovat by bylo možno jen o tom, zda to nejsou vždycky stejné intence, které se však jednou vztáhnou k předmětné stránce, jindy k nepředmětné (anebo někdy k oběma zároveň). Ale toto téma PK ani nenaznačil, nýbrž vychází z toho, že intence se nutně vztahuje vždy k předmětu.

Důležitým tématem je ovšem tzv. „ontologický“ rozdíl mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou skutečnosti (jsoucen). Předmětná stránka totiž „sama o sobě“ není nikdy předmětná, protože k tomu, aby se předmětnou stránkou stala, je zapotřebí nějakého přístupu zvenčí: předmětná stránka jsoucna je ta, která se otvírá přístupu zvenčí, nepředmětná naproti tomu zůstává takovému přístupu zvenčí uzavřena. Chceme-li proto mluvit o předmětné stránce nějakého jsoucna, musíme pamatovat na podmíněnost této předmětnosti přístupem něčeho či někoho zvenčí. To však je splněno, když mluvíme o intenci, protože každá intence je něčí intencí. Řekneme-li, že intence je nutně zaměřena na předmět, pak to znamená nejenom to, že mluvíme výhradně o intenci předmětné, ale zároveň tím onu intenci činíme odpovědnou za to, že směřuje k onomu „něčemu“ právě jakožto k předmětu. Jinými slovy: intence, která se vztahuje k něčemu jakožto k předmětu, přinejmenším spolukonstituuje toto „něco“ jakožto

předmět. Proto můžeme právem mluvit o intenci předmětné, neboť předmětná intence ze svého předmětu předmět dělá, takže tu není nejdříve předmět, který by byl jakožto předmět už dán, a teprve pak by se k němu předmětná intence vztahovala. (To je ostatně stará známá věc; docela jinou a poněkud matoucí formou to vyjadřuje třeba Nic. Hartmann, když říká: „Objektiv' ist niemals das Objekt selbst...“ Hartmann z toho ještě nevyvozuje důsledky. Ale my se přece můžeme právem tázat, proč máme mluvit o objektu, když není nikdy objektivní? Proč máme nazývat předmětem něco, co není vybaveno žádnou předmětností?) A na rozdíl od předmětné intence, která z toho, k čemu se vztahuje, dělá předmět, můžeme každou intenci, která se takové konstituce nebo spolukonstituce předmětu jakožto předmětu (spíše bychom mohli říci: nepředmětu jako předmětu) neúčastní, nazvat intencí nepředmětnou.

Když už jsem citoval Hartmanna, mohu snad učinit ještě jeden krok. O něco dále totiž Hartmann (*Metaph. d. Erkenntnis*, kap. 8) rozlišuje čtyři významy, jak může být něco předmětem poznání, ale dodává: na jsoucí věci však není žádných takových rozdílů. Jsou to rozdíly objekce, avšak jsoucí věc je vůbec objekci lhostejná. Tady je příležitost říci, že v mém pojetí to vypadá jinak. Na „věci“ jsou rozdíly, neboť každé jsoucno má svou předmětnou i nepředmětnou stránku (s výhradami, které byly uvedeny) nezávisle na tom, je-li, nebo není-li provedena nějaká „objekce“, řečeno s Hartmannem, anebo – zůstaneme-li při své dosavadní terminologii – nezávisle na povaze intencí, jež jsou subjektivně centrovány vně intendovaného jsoucna. Předmětné intence se nestávají předmětnými pouze tím, že jsou zaměřeny na předmětnou skutečnost, resp. předmětnou stránku skutečnosti. To znamená, že se může stát, že předmětné intence se zaměřují na jsoucno „celé“ (tedy na obě jeho stránky, předmětnou i nepředmětnou), anebo dokonce jen na nepředmětnou stránku skutečnosti (navíc v mém pojetí dokonce i na ryzí nepředmětnost). V tom případě je jejich použití (aplikace) nepřiměřené, neadekvátní. Naproti tomu užití nepředmětných intencí na předmětnou skutečnost (předmětnou stránku jsoucna) nemusí být neadekvátní (tady je nutno, abychom si nechali v záloze jakousi rezervu, protože nepředmětných intencí bude asi více druhů a stále proto zůstává otevřena možnost, že tu k nepřiměřeným aplikacím také může dojít).

6.

PK považuje za „zcela jasné“, že intencionalita je zaměřeností na věc z hlediska celku (7). Bez ohledu na jakékoli jiné jeho koncepce je tato neдрžitelná. Celkem tu PK nemíní veškerenstvo nebo svět, nýbrž celek té věci, na niž jsme zaměřeni (7). Předpokládejme, že jsme z nějakých důvodů zaměřeni na určitou hromadu cihel (chceme třeba odhadnout, kolik cihel asi obsahuje). Věcí, na kterou jsme zaměřeni, je jednak hromada cihel, jednak jsou jí také jednotlivé cihly, rovněž určité potřebné množství cihel, dále garáž, kterou chceme z toho potřebného množství cihel postavit, atd. atd. Záleží na nás, která z oněch intencí se v určité situaci prosadí jako intence hlavní. Předpokládejme tedy, že to bude intence zaměřená na danou hromadu cihel. Je-li dosti veliká, stačí pohled zkušeného oka a je zřejmé, že cihel tam je mnohem víc, než potřebujeme. Nemusíme se namáhat ani s počítáním, ani s pracnějším odhadováním. Z příkladu je „zcela jasné“ vidět, že naše zaměřenost na hromadu cihel nebyla žádnou zaměřeností „z hlediska celku“, protože ten celek nás právě nezajímá, anebo nás

zajímá málo; ve skutečnosti nás zajímá jen po jedné stránce, totiž zda je tam cihel alespoň tolik nebo víc, než potřebujeme. Jde o zaměřenost na hromadu cihel nikoliv z hlediska „celku“ oné hromady (vždyť to je hromada, a vůbec žádný celek), nýbrž jen z hlediska naší konkrétní potřeby docela určitého počtu cihel. Nejenom lidský svět, ale všechn svět živých organismů je plný nejrůznějších intencí, ale ze všech živých bytostí se může vztáhnout k celku pouze člověk, a není to ani v jeho případě ničím samozřejmým. Vztáhnout se k celku určitého jsoucna, dokonce pak jsoucna živého či samotné lidské bytosti může jen ten, kdo je schopen se vztáhnout k celku světa (zatím jsme se ovšem s PK nedomluvili o tom, co to znamená: celek světa, svět jako celek). Metodicky a systematicky se vztahovat k celku světa však dokáže jen filosofie. Nechceme-li omezit intencionalitu na pouze filosofickou záležitost, nemůžeme ji vymezit jako zaměřenost k celku věci nebo z hlediska celku věci. Právě naopak: každá intencionální zaměřenost je eo ipso odvráceností ode všeho ostatního (byť odvráceností nestejného stupně a typu).

Celek nikdy není celý tu, tj. nikdy není prostě před námi, není před-mětem. Proto nemá např. rostlina, kterou pěstujeme v květináči, nikdy charakter pouhého předmětu, a pokud s ní jednáme jako s pouhým předmětem, jednáme s ní nepřiměřeně, protože „neodpovědně“: naše jednání není odpovědí na výzvu, kterou nám ona rostlina sama jest, zejména však nikoliv na výzvu, kterou nám tlumočí. Lidsky jednáme, když přijmeme „odpovědnost za svou růži“. Přijmout takovou odpovědnost je víc než ji pouze pravidelně zalévat a hnojit; ale dokonce i pouhé zalití znamená, že pro nás rostlina není pouze tím, co tu je před námi, ale že ji zaléváme pro zítřek, aby tu mohla být i zítra a pozítří, aby měla budoucnost, aby mohla být, aby se mohla stát tím, čím ještě není, ale čím se může a snad má stát, aby neuvadla, aby rozkvetlo ještě další poupě atd. Naše intencionální zaměřenost na růži není jen předmětná, jestliže akceptujeme její budoucnost. (Tím nechci vyloučit, že akceptování budoucnosti růže může poklesnout na rovinu pouhé produkce růží na trh; ale to je jiná, další stránka věci.) Závěr: intence, které jsou zaměřeny vskutku na celek (byť jenom na jednotlivý, konkrétní celek, třeba celek růže), nejsou intence předmětné, protože intence předmětná může jen simulovat, že je zaměřena na celek, tj. může jen simulovat, že to, nač je zaměřena, je celek, ačkoliv to celek není a z principu být nemůže. Naprosto tedy neplatí, že „způsob, jak se obracet k celku, nemůže ... spočívat v ‚nepředmětných intencích‘ na rozdíl od ‚předmětných‘“ (7), nýbrž pravý opak je pravdou: jen nepředmětné intence se mohou vztáhnout k celku (a dodávám: a ještě asi ne všechny, nýbrž jen některé, docela určité, které rozlišit bude ještě nějaký čas úkolem budoucnosti).

7.

„Každá předmětná intence je myslitelná jen ze vztahu k nepředmětnému celku a nepředmětný celek může být otevřen pouze intendovanému předmětu.“ (7) Na předlidské úrovni najdeme mnoho nejrůznějších typů intencí, ale rozhodně žádnou předmětnou. Proto o předmětné intenci můžeme mluvit pouze jako o intenci myšlenkové. Je-li však předmětná intence intencí našeho myšlení, pak je její myslitelnost (v prvním smyslu) garantována už *ex definitione*. Je myslitelná, totiž myšlenkově realizovatelná, už prostě proto, že je to intence předmětná. – Ale je tu ještě druhý smysl: mluvíme-li o myslitelnosti, můžeme

mít na mysli otázku, zda se může stát tématem (abychom neřekli předmětem) myšlení. A konečně v třetím významu „myslitelná“ znamená tolik jako „možná“ (tj. uvažovatelná, přípustná apod.). Druhý význam můžeme směle vyloučit, protože když o předmětné intenci můžeme smysluplně hovořit (promlouvat), znamená to, že o ní můžeme také smysluplně uvažovat – nepředmětný celek sem, nepředmětný celek tam. V třetím významu se shodneme, protože jak PK, tak i já připouštíme (byť nikoliv ve zcela přesně totožném smyslu), že svět je nepředmětný celek (eventuelně že každý ze světů je nepředmětný celek, abych zdůraznil, že předpoklad jedinství světa dosud nebyl zdůvodněn, ba ani nikterak podepřen a učiněn pravděpodobným). Protože každá intence, tedy i předmětná, se realizuje ve světě, tedy v nepředmětném celku, není v odloučenosti od tohoto nepředmětného celku možná ani myslitelná. Je to ovšem trivialita, neboť totéž platí o každé nitrosvětské skutečnosti. Snad mi neuniklo, že by tu byla ještě nějaká další možnost. V případě, že ano, byl bych rád, kdyby se ji PK pokusil ukázat. První část citované věty může být po mém soudu odložena jako balast.

Druhá část je na tom o něco hůř. Vyjděme od intendovaného předmětu. Protože zatím nedošlo k odlišení intencionálního předmětu od předmětu reálného, nezabývejme se strukturou či „mechanismem“ intence jako myšlenkového aktu a předpokládejme, že intendovaným předmětem je předmět reálný. To znamená, že jde o předmět, pro nějž je okolnost, zda je intendován, nebo nikoliv, zcela vnější a – s Hartmannem by se dalo říci – lhostejnou záležitostí. Tím, že je onen předmět předmětem nějaké intence, se na jeho skutečné povaze nic nemění; právě tak, jako se reálně, fakticky nestává předmětem ve smyslu ontologickém jenom proto, že se stal předmětem určitého myšlení, a tomuto myšlení se jako předmět pouze jeví, ukazuje, zdá, právě tak nemůže dojít pouhou okolností, že je v nějaké myšlenkové souvislosti intencionálně míněn, nikdy k tomu, aby se něco změnilo na jeho skutečném vztahu ke skutečnému celku – ať už je tímto „nepředmětným celkem“ míněno cokoliv.

Kromě toho vůbec nechápu, jak se může „nepředmětný“ celek otevřít, přesněji, jak může být otevřen (7) nějakému předmětu. I když budeme předpokládat, že je tímto „předmětem“ nějaké pravé jsoucno, jenom nižší úrovně než lidská bytost, je to stále ještě nonsens. O tom, že se něco otvírá, a dokonce že se otvírá celek, může být přece řeč pouze tam, kde je při tom (tj. přítomen) myslící, uvažující subjekt. Jinými slovy, nepředmětný celek se může otevřít (raději se vyhnu problematickému pasívu „může být otevřen“, neboť to hned vyvolává otázku: kým nebo čím otevřen?) pouze intendujícímu subjektu (navíc jen myslícímu, tj. myšlenkově intendujícímu), ale nikdy intendovanému „předmětu“ – zvláště když PK popírá, že by rozdíl mezi pravými a nepravými jsoucnými měl význam pro pochopení jednoty světa, tj. pro otevření (se) nepředmětnému celku lidského pochopení.

Proto nemohu než odmítnout rovněž další větu PK: „Říkáme-li tedy, že se ‚zaměřujeme‘ na předmět, pak to znamená: je mu otevřen nepředmětný celek, z něhož je vztah k předmětu intencí.“ (7) „Je mu otevřen“ – komu? Zjevně předmětu, jinak by tam muselo být „nám“. Je tu tedy jen jinými slovy zopakováno, co se pravilo v předchozí větě a co jsme už rozebrali. Ale co znamená zakončení věty? Intence, říká se tu, je vztah k předmětu z nepředmětného celku.

Protože se v první části věty mluví o našem zaměření na předmět, lze mít za to, že intencí v druhé části věty se míní rovněž naše intence, totiž intence našeho myšlení (neboť zaměření na předmět je možné jen v myšlence; takový pes se nemůže zaměřit na žádný předmět, protože žádný „předmět o sobě“ se v jeho osvětí nevyskytuje, nýbrž jen zvýznamněné nebo bezvýznamné skutečnosti, vlastně jen významy). Doufám snad důvodně, že PK tu nemá na mysli intenci nepředmětného celku, který by se zaměřil na předmět (nezmiňoval bych tuto možnost, kdyby PK – jak jsem už upozornil – nemluvil o tom, že nejen jsoucna patří do světa a ke světu, ale že také svět patří ke jsoucnům). Jde-li však vskutku o naši (lidskou) intenci, pak není jasné, jak lze říci a co to vlastně znamená, že tato intence je vztahem (k předmětu) z nepředmětného celku. Buď se tu naráží na to, že myšlenkově intendující subjekt je situován v nepředmětném celku, že patří k nepředmětnému celku (v tom případě však k celku světa, a nikoliv k celku intendovaného předmětu, ačkoliv krátce předtím PK mluví o „celku té věci, na niž jsme zaměřeni“); v tom případě však jde o trivialitu. Anebo tu chybí – na rozdíl od předcházející věty – slůvko „vztah“: věta by pak zněla takto: „je mu otevřen nepředmětný celek, ze vztahu k němuž je vztah k předmětu intencí“ (to by bylo v soulase s tím, že „každá předmětná intence je myslitelná jen ze vztahu k nepředmětnému celku“). Pak ovšem by bylo třeba tomu rozumět asi v tom smyslu, že myslící (intendující) subjekt musí nejprve vybudovat svůj intencionální vztah k nepředmětnému celku a že teprve z něho (a na jeho základě) se může intencionálně vztáhnout k předmětu. PK však v prvním případě nemluví o intenci, neboť vymezuje intenci jako vztah k předmětu. Musíme svou formulaci tedy opravit (hned jsme to učinit nemohli, protože bez provedené okliky by formulaci nebylo lze rozumět): myslící subjekt si musí nejprve vybudovat svůj neintencionální vztah (nebo intencionální nevztah) k nepředmětnému celku, a teprve na jeho základě či lépe z něho intendovat předmět. Je to dost kuriózní cesta či spíše spleť cest; nicméně se mi zdá, že jedna cestička z té spleti by mohla snad vést stejným nebo podobným směrem, jakým jdu ve svém uvažování sám. Za předpokladu totiž, že neintencionální vztah (případně intencionální nevztah) by bylo lze ztotožnit s nepředmětnou intencí (resp. nepředmětnými intencemi, protože je jich vždycky více), a za druhého předpokladu, že nepředmětným celkem se tu míní celek intendovaného pravého jsoucna (neboť nepravé jsoucno není žádným skutečným celkem, takže každá celkovost tu může být jen subjektivním zdáním), po mém soudu nepochybně platí, že jakýkoliv předmětně intencionální vztah k onomu pravému jsoucnu je podmíněn nejenom nepředmětně intencionálními vztahy myšlenkovými, ale také nejrozmanitějšími intencionální (a dokonce i neintencionálními) vztahy předmyšlenkovými a mimomyšlenkovými (ergo rovněž nikoliv předmětnými). Ale míní to tak PK opravdu?

8.

PK má za to, že nelze „volit“ mezi mytickou a logickou stránkou řeči (8), přičemž přijímá za svou interpretaci (velmi zjednodušující), že mýtus označuje (? – spíše znamená) identitu slova a skutečnosti, logos distanci slova od skutečnosti. Snad jako výtku formuluje PK svůj soud (nejsem si docela jist, zda vskutku svůj soud, možná také že můj údajný záměr), že „myšlení studie o ‚nepředmětném myšlení‘ je logické, tzn. vztahuje se k něčemu, co je ‚mimo ně‘, ke

svému předmětu“. (7) Podle PK pravá řeč musí být vždy obojí, tj. mytická i logická. Zdá se, že výtku a kritiku lze pochopit různě. Buď má PK za to, že se mi podařilo vytlačit mytické složky ze svého textu – a pak to znamená, že má „řeč“ není „pravá“. Co však v tom případě znamená, že nelze mezi mytickou a logickou stránkou řeči volit? Pak jsem ovšem přece nemohl volit ani já, a tudíž se mi nemohlo zdařit vytlačit mytickou složku ze svého textu. Mytická složka tam tedy je; stačí to, aby má „řeč“ přece jenom byla pravá? Výtku by se pak týkala nikoliv toho, co se mi zdařilo či nezdařilo, nýbrž jen úmyslu být logický. PK by mi pak vytýkal nikoliv to, že jsem byl logický, nýbrž že jsem si dělal iluzi, že jsem logický.

Ale ať už tomu je jakkoli, jednou tu je dějinná zkušenost, že kdysi převládalo myšlení mytické (řeč jakožto *mythos*), zatímco dnes tu máme jen jeho relikty a zcela převládá myšlení logické (řeč jako *logos*). Je-li to důsledek volby, těžko říci; okolnost, že dnes převládá řeč jako *logos*, není věcí volby, ale „rodíme se do ní“. PK připouští, že obě stránky řeči lze různě akcentovat. V jistých (nepříliš širokých mezích) jistě; ale nikomu se dnes asi nezdaří ponořit se do řeči-mýtu tak, jak to bylo běžné řekněme před třemi, čtyřmi tisíci lety (a dříve). Že dnes lidé myslí jinak než před třemi, čtyřmi tisíci lety, je zásluhou řeckých filosofů. Jejich odpovědností však je také to, že se stali průkopníky předmětného myšlení. Myšlení logické (tj. ve smyslu logu) a myšlení předmětné není totéž, tj. není principiálně totéž, ale historicky v posledních dvou a půl tisíciletích obojí koincidovalo, takže se jevílo jako totožné. Logické myšlení je myšlením v pojmech, pojmovým myšlením. Starými řeckými mysliteli počínajíc pracovalo západoevropské myšlení s takovými pojmy, které organizovaly a do jednoho ohniska soustřeďovaly předmětné intence, zatímco ostatní intence (nepředmětné) ponechávaly stranou svého zájmu. Tím ohniskem se stal tzv. intencionální předmět. Neznám důvody, které by vylučovaly možnost nasouzení jiných pojmů, jimiž by bylo možno třeba soustředit některé z dosud opomíjených intencí zase do jiného ohniska, jimž by ovšem nebyl intencionální předmět, nýbrž intencionální ne-předmět. Formálně logická přípustnost takové alternativy je, myslím, nepopíratelná. Zbývá ji pouze realizovat. Je zbytečné o tom nyní diskutovat, právě tak jako bylo zbytečné diskutovat před Lobačevským o možnosti neeuclidovské geometrie (a dokonce neeuclidovských geometrií). Ale filosoficky dokazovat, že to, co známe, je tím jedině možným, je už na základě dosavadních zkušeností natolik zkompromitováno, že bychom se o to už neměli v podobných případech pokoušet.

Nesmíme ovšem přejít ještě dvojí věc. *Mythos*, mytický způsob řeči a myšlení není jednou stránkou řeči, nýbrž je typem řeči (a myšlení). Existují přechodná období, kdy vládá jednoho typu myšlení (mýtu) je na ústupu, zatímco druhý typ (*logos*) se teprve začíná prosazovat. Po jisté stránce a v jistém ohledu se *mythos* a *logos* opravdu vylučují, ale po jiné stránce je mezi nimi společné pouto. Okolnost, že se *logos* prosadil proti mýtu nejprve v podobě předmětného myšlení, je významná, protože předmětné myšlení zachovává ve svých strukturách něco z mýtu, z mytických struktur (totiž právě to nejpodstatnější: orientaci na neměnné stereotypy, archetypy, které mění na archetypické intencionální předměty). Můžeme mluvit o období logizace mýtu. Víme také, že v pozdním helénismu došlo k jakési recidivě mytického způsobu života a myšlení, která byla dokonce s to vstřebat do sebe některé logické struktury,

takže můžeme mluvit (např. v případě gnóze) o zpětné mytizaci logu. To však nic nemění na tom, že jde o zásadně odlišné typy myšlení a řeči, které v žádném případě nepředstavují dvojitou stránku nějaké „pravé řeči“.

A za druhé: po mém soudu nelze vést paralelu mezi řečí-mýtem a řečí-logem na jedné straně a mezi tím, že se v „pravé“ řeči ukazuje jsoouco samo, a tím, že jsme to my, kdo promlouvá (tuto paralelu předpokládá zřejmě PK – viz 8). V mýtu se neukazuje nikdy partikulární jsoouco samo, nýbrž naopak splývá se svým archetypem a zaniká v něm: místo konkrétního jsoouca samotného se ukazuje archetyp. Protože v mýtu není místo pro distanci, chybí předpoklad, aby se tato skutečnost sama ukázala; proto neexistuje možnost sporu mezi různými mýty, ale jeden mýtus vítězí nad druhým svou všeobecnou atraktivností (která má své složky psychologické, estetické, sociální atd. atd.). Ani v logu se neukazuje jsoouco samo, nýbrž jen jeho reprezentace (příslušný intencionální předmět). To by však vedlo příliš daleko, neboť tady jde o jeden z principů fenomenologie (která po mém soudu nejde dost daleko, není dost radikální). Ale také v druhém bodě je všechno jinak: v mýtu to nejsem já, který promlouvá, nýbrž já vlastně jakoby zanikám, ztrácím sám sebe tím, že se nořím do řeči-mýtu a pobývám u toho, co říká, co svou řečí přivolává a co mi tímto přivoláváním otvírá, abych se s „tím“ mohl identifikovat (nebo alespoň identifikaci prožít). Je to v logu podstatně jinak? Domnívám se, že dnes už by mohlo být přinejmenším filosofům jasno, že to nejsme ani výhradně, ba ani převážně my (lidé), kdo promlouváme, když zazní a někoho osloví slovo. Předmětné myšlení však je zbaveno schopnosti to nahlédnout, pojmenovat to, uvědomit si to – a odtud pochopitelně ono subjektivistické přesvědčení, že všude, kde jde o řeč, je to promluva nějakého člověka. Řekl bych to – v polemickém vyhocení proti formulaci PK – asi tak: pravá řeč může zaznít jen tam, kde člověk ustupuje do pozadí a umlká. Dokud neumlkáme, pravou řeč nikdy nezaslechneme, protože ji vždycky překřičíme.

9.

„Vztah věci a celku není zakládán námi, našimi empirickými akty, např. ‚promluvou‘; je vždy založen v celku samém, kterým je zde řeč jako jednota naší promluvy a ukázání se jsoouca.“ (8) Pokud by šlo jen o začátek citované věty (resp. souvětí), mohu naprosto souhlasit. Vztah věci k celku, do něhož náleží, se ustavuje obvykle bez nás a nezávisle na nás. Ovšem co je tím celkem? Jakého druhu „celek“ to je? PK na to hned odpovídá, že „zde“ je tím celkem řeč. Aby bylo možno říci, že řeč zakládá vztah věci a celku (příčemž celkem je „nyní“ pro změnu zase něco jiného než řeč), bylo by nutno nejprve přijmout pojetí logu např. ve smyslu Hérakleitově, který mluví o věčném logu, který vládne všemu. Hérakleitos by ovšem nikdy nepřijal tezi, že *logos* takto vševládající je jednotou naší promluvy a ukázání se jsoouca. Nevím, zda je podle PK možné, aby se jsoouco ukázalo, aniž by se ukázalo někomu; jestliže však je nezbytné, abychom u toho byli, je zřejmé, že nikoliv jenom tím, že něco řekneme. Nestačí jen, abychom něco (cokoliv) řekli – a už by se jsoouco ukázalo. Naše promluvení musí splnit jisté požadavky, musí odpovídat jistým nárokům, musí na sebe vzít jisté úlohy či úkoly, musí se podrobit jistým pravidlům apod. To všechno zajisté není jen nějaký náš výmysl nebo výtvar nějakých našich aktů; smysluplně promluvit znamená respektovat jisté smysluplné souvislosti a zároveň jisté

nároky a pravidla řeči (promlouvat musíme „po řeči“, a nikoliv „proti řeči“, jak říká Heidegger). Ale i když vztah věci a celku (já bych raději řekl: vztah jsoucna a celku, tj. pravého jsoucna a světa jako celku) musíme ve svém promlouvání respektovat a v žádném případě jej tímto promlouváním neustavujeme a nezakládáme, považují za vyloučené prohlásit, že takový vztah je založen v řeči (i za předpokladu, že rozlišujeme mezi řečí a naším promlouváním).

Tady by bylo nepochybně zapotřebí ujasnit si navzájem jak terminologii, tak obě koncepce, které jsou v pozadí výroků na jedné i druhé straně. Sám jsem o tom už něco napsal, ale asi to nedopadlo dost uspokojivě, takže nedorozumění trvá. Na druhé straně já jsem odkázán zatím jen na text, na nějž odpovídám, takže nedorozumění je dokonce pravděpodobné, a to tím spíše, že formulace jsou dost nezvyklé a nejednou nepřesné či konfušní. – Nakonec jen poznámku, že předpokládám, že PK neměl na mysli v citované větě, že řeč zakládá vztah věci a řeči (tj. že řeč je nejenom ‚zde‘ oním „celkem samým“, nýbrž i „tam“, kde jde o vztah věci a celku). Kdyby tomu tak bylo, bylo by to částečně triviální, ale částečně absurdní, protože by to dělalo z řeči nějaký subjekt, vztahující se ze své strany (tj. aktivně) k věci (to je ten první, zamlčený krok ze strany řeči), aby tím založil její vztah k řeči (neboť věc sama jej zřejmě založit nemůže). Jeden z obou kroků (případně oba spolu) zakládají zjevnost jsoucna (tj. zjevnost věci), přičemž ovšem není řečeno, pro koho či komu se v tom případě jsoucno vyjevuje, když o nás zatím není řeč. Vyjevuje se samo sobě? Nebo vyjevuje se snad řeči? Navíc se zdá, že se vyjevuje jaksi prázdně či naprázdno, protože teprve v naší promluvě se ona zjevnost jsoucna naplňuje. PK v poslední větě praví, že „prostřednictvím našeho promlouvání se věc odkrývá“; to v daném kontextu znamená, že zmíněná zjevnost jsoucna je stále ještě zakrytá, dokud nedojde k jejímu odkrytí naší promluvou. Velice by mne zajímalo, jak si představuje PK akt zakládání zjevnosti jsoucna bez asistence jakéhokoliv lidského promlouvání, a zejména, v čem spočívá ona zjevnost, když zůstává zakrytá.

10.

Čtvrt kapitolkou jsem se hodně zabýval již na začátku; proto nyní jen to, co dosud nebylo řečeno. PK mluví o celku (jímž je společný svět) a o tom, jak do něho patří každé jsoucno a také my. Jeho důraz na to, že na tomto společném celku nejsou jednotlivá jsoucna nezávislá a že dokonce musí nutně do otevřenosti celku patřit, aby mohla být sama sebou, ovšem naznačuje některé nevyjasněné a snad problematické stránky jeho pojetí. Uvažme pro srovnání vztah části k celku kupříkladu v organismu. Buňka (kterákoliv) není ovšem „nezávislá“ na celku organismu, protože její život a její chování je podřízeno celku. Samostatná buňka se chová jinak než buňka začleněná do tkáně (pěstované *in vitro*) a buňka v tkáni pěstované *in vitro* se chová jinak než buňka v tkáni živého organismu. Nicméně nemůžeme prohlásit, že celek organismu a začleněnost buňky do tohoto celku jsou nutnými podmínkami toho, aby buňka mohla být sama sebou. Neboť kdy je buňka sama sebou? Jen v začleněnosti do organismu? A čím je tedy buňka, která byla vyňata spolu s celou tkání nebo s celým orgánem z těla organismu a je nyní spolu s nimi pěstována *in vitro*? Taková buňka není sama sebou? A co když je ta buňka izolována z oné tkáně a žije v umělém živém prostředí, je, nebo není sama sebou? Co to vlastně znamená „být sám sebou“? Je měňavka nebo nějaký bičíkovec „sám

sebou“, zatímco buňka izolovaná z vícebuněčného organismu není „sama sebou“? Platí to i o zárodcích, o zárodečných buňkách? Vzpomeňme na známý Drieschův pokus s vajíčky mořské ježovky: Drieschovi se podařilo mechanicky od sebe oddělit buňky zárodku ve stadiu, kdy oplodněné vajíčko (buňka) se již několikrát rozdělilo, takže zárodek byl již několikabuněčný. Když buňky, které beze všech pochyb „patřily“ jedinému organismu jako celku, byly takto mechanicky odděleny, vyvíjely se dál nikoliv jako části organismu, nýbrž jako samostatné celé organismy, takže z téhož jediného vajíčka mořské ježovky dorostlo několik mořských ježovek s naprosto totožnou genetickou informací. Co tu je vlastně oním „celkem“, k němuž ony buňky, které od sebe byly mechanicky odděleny (třepáním), „patří“? Máme tu jednak ten organický celek, který se neuskutečnil, protože došlo k mechanickému zásahu. V jistém smyslu všechny od sebe oddělené buňky patřily k tomuto neuskutečněnému celku. A pak tu máme několik dalších celků, k němuž patří vždy po jedné z oněch rozdělených buněk. Tyto celky byly realizovány a jsou si velice podobné; v žádném případě však nelze mluvit o jejich identičnosti. Nu, a nakonec tu je celek mořské ježovky jakožto intencionální předmět, tj. jakýsi ideální rozvrh či plán mořské ježovky. Vývoj oplodněného vajíčka v dospělou ježovku představuje nepochybně jakousi intencionální aktivitu, spějící k naplnění plánu mořské ježovky. Je-li tomu tak (holisté o tom byli přesvědčeni a nemyslím, že se od té doby někomu povedl důkaz, že tu o žádnou téličnost nejde, že je vše plně vysvětlitelné kauzálně), pak je zjevné, že onen ideální plán organismu mořské ježovky nemůže být totožný s „plánem“ jakožto intencionálním předmětem. Pak tu máme hned dva další „celky“, k němuž ony buňky nějak „patří“: je to plán mořské ježovky ve formě jakési aristoteléské entelechie nebo snad spíš působícího cíle/konce a intencionální předmět, který je jeho reprezentací a kterým (pomocí kterého) onen skutečně působící, aktivní cíl (*telos*) myšlenkově míníme. (To, o čem jsme se původně zmínili jako o ideálním rozvrhu mořské ježovky, je jiný intencionální předmět, totiž buď morfologický a fyziologický obraz organismu mořské ježovky, detailně popsatelný na základě důkladného, náročného studia všech vlastností mořských ježovek, anebo třeba jenom stručný, ale výstižný, a zejména dostatečný výčet všech vlastností, jimiž se ježovka liší od svých nejpodobnějších rodů, tedy taxon.)

V jakém smyslu hovoří PK o světě jako společném celku, do něhož patří každé jsoucno? Je to některý z oněch významů, které už byly zmíněny, nebo to je význam zcela odlišný, nový? Už jsem postavil otázku, čím by bylo jsoucno, jež je „samo sebou“ jen díky tomu, že patří do společného světa jako celku, kdyby bylo izolováno. PK na to pravděpodobně odpoví, že podobný předpoklad je iluzorní, ba nesmyslný. Ale to je jenom předsudek. Je třeba vyjasnit, co to znamená „patřit“ do světa (to jsme už také podrobně probrali). Jde-li o reálný vztah, pak platí, že takový vztah může překonávat vzdálenosti jen mezní rychlostí *c*. Jestliže jsou (tak to formulují ve svém pojetí) dvě události od sebe vzdáleny tak daleko, že k překonání jejich vzdálenosti je zapotřebí mnohem delšího času, než po jaký samy trvají, nemůže mezi nimi dojít k žádnému přímému reálnému vztahu. To lze vyjádřit matematicky zcela přesně, ale tady si to odpustím. V dostatečně řídkém „vesmíru“ pak nemůže vůbec ke konstituci nějakého „světa“ jako celku dojít. Není třeba mi říkat, že tento argument patří ke konstruovanému světu

vědy, vím to sám. Po mém soudu však nezáleží na substrátu, na němž byla rostlinka tohoto argumentu vypěstována, ale jde o to, zda je to jen čistě soukromá záležitost vědeckého myšlení, anebo zda v onom argumentu nebo i v přístupu k problému, v pojetí atd. není něco invariantního, co má svou relevanci i pro jiné typy myšlení.

Předpokládaný dostatečně řídký „vesmír“ představuje myšlenkový experiment, v němž se jedna hodnota (nebo víc hodnot) vyhání do extrému, aby se něco „ukázalo“, „vyjevilo“. Současná převládající kosmogonická teorie pracuje s pojmem „velkého třesku“, jímž se náš vesmír (!) zrodil. To, co předcházelo, „nepatří“ k našemu vesmíru. To je jiný, na rozdíl od prvního ovšem nesmírně náročný typ myšlenkového experimentu; ukazuje se v něm, že „náš vesmír“ není jediný (alespoň v čase). Náš současný rozpínající se vesmír se podle jedné teorie bude rozpínat do nekonečna, podle jiné teorie jenom pulzuje a po nějaké době se ve svém rozpínání zpomalí, zastaví a pak se bude zase smršťovat. O správnosti té či oné teorie by bylo možno se velmi rychle přesvědčit za předpokladu, že bychom znali úhrnné množství hmoty (včetně energie) v „celém“ vesmíru (tady dokonce sama věda mluví o světě jako celku, ale míní tím jen úhrn). Lze proto vyslovit hypotetický soud: kdyby bylo v celém vesmíru méně hmoty, než je zapotřebí k pulzování (resp. k zastavení jeho rozpínání), musí jednou dojít – předpokládáme-li, že zatím je svět jeden celek, aniž bychom na tomto místě blíže specifikovali, v jakém smyslu jest rozumět slovu „celek“ – k tomu, že dosavadní svět se roztrhá na úseky navzájem již vůbec reálně nesouvisející, tedy k přerušení a zrušení pojiva vztahů, onoho „patří do“ nebo „patří k“, s nímž PK pracuje. – Tady nemohu než si vyžádat stanovisko PK, pokud možno nevyhýbavé.

11.

Formulace PK, že „svět je otevřeností“ (8), je nepřijatelná, je-li míněna jako filosofická (vím, že si ji PK nevymyslel). Po mém soudu je nutno u otevřenosti říci nebo myslit vždy něco, co je otevřeno (nebo někoho, kdo je otevřen). Je možno mluvit o otevřenosti světa, ale nikoliv o světě jako otevřenosti. V českém jazyce lze zaslechnout jistý pokyn, necháme-li se oslovit etymologickým kontextem slova „svět“. Slovo „svět“ souvisí se „světlem“, svět je zřejmě to, co je na světle, na osvětlené scéně. Přijal jsem tento význam a vyvozuji z něho důsledky. Svět není sám sebou, není ničím, co by se rozumělo samo sebou, není ničím samozřejmým, ale konstituuje se, vzniká, stává se světem z něčeho, co světem nebylo. Principem či původcem, ustavitelem světa v jeho vznikání je nějaké světlo. Není to zajisté světlo, které náleží ke světu a do světa, nýbrž jiné světlo, které ke světu a do světa nepatří. Toto světlo „způsobuje“, že se ustavuje svět jako osvětlená a prosvětlená skutečnost, trochu podobně, jako se ustavuje pro diváka scéna v divadle, když tmu protnou paprsky reflektorů. Osvětlená scéna ukazuje předměty i děje, věci i lidi, uvažování i vášně atd. atd., či možná lépe se to vše ukazuje na scéně v onom světle, jehož původ není v samotné scéně. Scéna je do jisté míry otevřená, protože tam mohou noví lidé přicházet (ale ti, kteří tam jsou, mohou zase odcházet), věci a předměty mohou být přinášeny i odnášeny, co se původně zdálo bez významu, může nabýt v průběhu děje významu zcela překvapivého atd. Scénu ovšem nelze přecpat, vejde se tam jen omezený počet lidí a omezené množství věcí. Otevřenost scény je relativní. Lze z toho něco vyvodit pro

pojetí světa jako otevřeného celku? Je otevřenost světa taková, že se tam opravdu „vejdou“ všechny možnosti, třeba najednou? Ale také to v sobě nenesení ještě dostatečné vyjasnění: na čem záleží, zda něco může, nebo nemůže být? Je svět omezen na určité možnosti, anebo sám možnosti jakožto možnosti omezuje? Může se ve světě stát cokoliv? Jaký pojem možnosti vlastně PK má? Můžeme se ve světě setkat s možnostmi? Můžeme se setkat s novými možnostmi, které v nějakém předcházejícím úseku dějin světa žádnými možnostmi nebyly? Odkud tyto možnosti přicházejí, kde se berou, jak se stávají možnostmi světa? A jak se z možností stávají aktuální skutečnosti? Co je tou „*vis motrix*“ (jak se kdysi říkávalo) uskutečňování možného? Je tato *vis motrix* součástí světa, je jsoucnem? Jak dochází k tomu, že se *vis motrix*, která patří do světa, setkává s možnostmi, která dosud do světa nepatřila? – Mohl bych pokračovat ještě dlouho, ale šlo mi jen o to, ukázat, že to všechno je třeba mít na paměti, když něco formulujeme. Zkrátka je třeba to, co říkáme, mít promyšleno natolik, aby čtenář, který také uměl promyšlet, nezůstával na každém kroku v rozpacích stát, jak to autor myslel, nýbrž aby si dovedl z formulovaného domyslet i to, co řečeno nebylo, ale co by autor mohl říci, kdyby měl k dispozici víc stránek, víc času apod. nebo kdyby toho bylo zapotřebí.

12.

PK se táže v souvislosti s otázkou otevřenosti vůči pravdě (tady jde o naši lidskou otevřenost): „Jak se otevřít Pravdě samé?“ A pokračuje: „Že se odvrátíme od věcí a odhodíme sebe samy, je kritériem povážlivě nedostatečným...“ (11) Celá kapitola o pravdě je napěchována spoustou nedorozumění. Jedním z nich je svévolný výklad, vlastně misinterpretace mého pojetí reflexe. Když <PK> vytrhl ze souvislosti jednu fázi reflexe a vymazal ze své paměti, že vedle ní tu jsou ještě dvě další (nejméně, jen o kterých mluvím), poučuje, že se musíme otevřít druhým věcem a lidem, být právi jejich svébytnosti a nechat pravdu, aby se dostavila sama (11–12). Nechápu, proč se namáhal s psaním, když polemizuje se svými vlastními myšlenkami a představami. Mám své pochybnosti o ceně toho, kdybych se tu ve stručnosti pokusil vyložit, že otázka odvratu od vnějšku musí být viděna v kontextu daleko elementárnějším, než je reflexe, totiž už na nejnižších úrovních pravých jsoucen, která jsou schopna se vracet (obracet) k sobě. Svět se může konstituovat jako svět pouze na základě schopností elementárních událostí navzájem na sebe reagovat. Má-li však jedna událost reagovat na jinou, musí se jí dostat o té druhé události nějakých informací. Nechceme-li zapřáhnout do práce nějakou adaptaci univerzální harmonie, s níž pracoval ve své monadologii Leibniz, musíme připustit, že „monády“ mají okna a dveře, jimiž lze vycházet, ale také vcházet. Elementární událost se musí s druhou událostí nějak setkat a zkušenost z tohoto setkání si musí nějak stáhnout k sobě. Při setkání s druhou událostí byla u ní, tj. vně sebe, mimo sebe (samozřejmě jen velmi relativně), ale nyní musí informaci o setkání, resp. o druhé události uložit v sobě, uvnitř sebe. A to právě znamená, že se musí od oné události odvrátit a vrátit se k sobě a do sebe. Když potom je řeč o reflexi, je to analogické, jen na mnohem vyšší úrovni. To, co jsem o reflexi psal, je míněno jako fenomenologický popis. Je-li nekorektní, prosím, budu jen rád, když někdo podá lepší. Budu rád, když mne někdo jen upozorní, že už byl lepší proveden. Leta, ba desetiletí hledám pojetí reflexe, kterého bych mohl použít, z něhož bych mohl vyjít, ale dosud jsem neměl to štěstí.

Všude se mluví o něčem jiném. Mně však jde o to, co vlastně znamená ten pozoruhodný fenomén, že když něco víme, také víme, že to víme. A co znamená také skutečnost, že to není žádná automatika, že si např. můžeme myslet, že něco víme, a pak se ukáže, že to vlastně nevíme, anebo naopak si můžeme myslet, že nic o nějakém tématu nevíme, a přesto se prokáže, že o tom víme vlastně hodně, jen jsme nevěděli, že to víme. Atd. atd. Je tu přece ta strašně zajímavá věc, že poznání znamená proměnu, v níž nakonec víme, co jsme na počátku nevěděli, a že k tomu poznání vždycky nějak patří také to, že nějak víme a nějak nevíme, co víme, a že také nějak víme a nějak nevíme, co nevíme (atd., těch pater je ovšem víc), a že to s sebou nese ještě jednu znamenitou věc, hodnou promyšlení. Když něco víme, či pro další krok snad lépe: když něco myslíme, je v tom našem myšlení, v té myšlence obvykle jednak víc a jednak méně, než si myslíme, že v ní je. A když podrobíme tu svou myšlenku důkladnému – samozřejmě myšlenkovému – přezkoumání, objevíme tam leccos, o čem jsme původně, když jsme tu myšlenku pomyslili, neměli ani potuchy. A teď tu je důležitá, přímo rozhodující otázka: jak může vůbec dojít k tomu, abychom své vlastní myšlení učinili tématem svého myšlení (a to ať už obecně, nebo zcela konkrétně)? Co se děje v našem myšlení, když obrací svůj zájem k sobě samému? Co se děje s naším vědomím, které chce přezkoumat samo sebe? Jaký smysl tady může mít nějaké mentorování, že se máme držet u věcí a neobracet se k nim zády? Cožpak naše vědomí a naše myšlení není žádnou takovou „věcí“, kterou bychom se směli, mohli, a dokonce měli zabývat? Jak můžeme něco pořádného vědět o věcech vnějšího světa, když vůbec nevíme, co to vlastně děláme, když něco víme, když si jsme něčeho vědomi, když na něco myslíme, když o něčem přemýšlíme? Všecka filosofie stojí a padá s tím, že jsme schopni se čas od času odvrátit od vnějších věcí a že se obracíme k základům, k principům, ke kořenům (a jak ještě jinak se to filosofové pokoušeli – zajisté všelijak problematicky – vyjádřit).

13.

Nebudu se zabývat otázkou kritéria pravdy (eventuelně vodítka), kterýžto termín vnesl PK zcela bezděčně (a bezmyšlenkovitě) do svého textu, a tím do diskuse. Pokud jde o pravdu, nemůže být vůbec řeči o nějakém jejím kritériu, neboť ona sama je arbitrem. Pomocná kritéria nám mohou v jistém rozmezí být užitečná za přesně limitovaných podmínek; ale dovolují nám jen něco jako „konstrukci omezenými prostředky“ (11, 12). Apel na to, abychom byli schopni prolomit uzavřenost svého stanoviska (jak bych si přál, aby to PK dovedl!), vyúsťuje ve výzvu „uznat pravdu svého protějšku či svého protivníka“. Ten problém je v tom, jak uzнат nikoliv stanovisko svého partnera či protivníka, nýbrž jeho pravdu. K tomu nám nemůže pomoci žádná otevřenost vůči druhému člověku, nýbrž jen otevřenost vůči pravdě. Abychom mohli uzнат právě jen to, v čem má druhý člověk pravdu (a neuznat omylem to, v čem pravdu nemá), k tomu nestačí se nechat oslovit druhým člověkem, ale je nezbytně zapotřebí se nechat oslovit samotnou pravdou. A také onen druhý člověk může mít pravdu jen v tom smyslu, že se otevřel pravdě. Člověk, který se neotevřel pravdě, ale pouze lidem, může mít jen zdánlivě pravdu, ale nikdy ji nemá doopravdy. (A to jsem přistoupil na způsob vyjadřování PK; výraz „mít pravdu“ je veskrze neadekvátní a matoucí.) Přijmout pravdu svého partnera znamená: přijmout

pravdu, která mne oslovuje ústy mého partnera. Ona to totiž nikdy není „jeho“ pravda, nýbrž buď je to pravda, nebo to pravda není. Člověk nikdy pravdu ne-„má“, nýbrž jen se jí lépe či hůře – či vůbec ne – dává k dispozici, dává se do jejich služeb. Lze mít důvodnou naději, že lidé, kteří se dali vskutku do služeb pravdy, si budou blízko, naleznou v sobě navzájem lidi podstatně blízké, spřízněné, a to znamená, že budou mít jeden pro druhého podstatné porozumění, že si navzájem budou rozumět i tam, kde se budou vyjadřovat odlišně, protože vyšli z jiných tradic apod. Souhlasím s tím, že pravda je vždycky pravdou společnou pro všechny lidi, ať to uznávají, nebo ne (a také ať ji uznávají, nebo ne). Nemá každý „svou“ pravdu; pravda je jenom jedna.

„Pravda nám ukazuje pravou tvář věcí a lidí, nikoli svou: jim se tedy musíme otevírat.“ (13) To je sofistický, tj. klamný argument. Když se budeme otvírat věcem a lidem a pravdu budeme nechávat, „aby se dostavila sama“, nikdy nepoznáme jejich „pravou tvář“, nikdy nebudeme schopni rozlišit jejich „pravou tvář“ od nejrůznějších tváří nepravých. Pravda se zkrátka v takovém případě nedostaví. Anebo se „dostaví“, ale my její oslovení neuslyšíme. Důležité je, že pravou tvář věcí a lidí nám ukazuje pravda; té se musíme otevřít. Samy věci a sami lidé neukazují svou pravou tvář, nýbrž vždycky jen nějakou tvář. To, co věci a lidé sami ukazují, není dokonce nikdy jejich pravá tvář – leda s tou výjimkou u lidí, kteří poznali sami sebe ve světle pravdy, tj. kteří si nechali sami sobě svou pravou tvář pravdou ukázat, a navíc kteří se přesto nesnaží před druhými svou pravou tvář skrýt – takových lidí však opravdu není mnoho. Věci i lidé mají mnoho tváří, ale jenom jediná z nich je ta pravá. Arbitrem tu je pravda sama a nic jiného (a nikdo jiný).

14.

Dost odpudivá je persifláž známého Heideggerova výroku (13). PK píše: „Odvrátíme-li se do ‚nitra‘, může nás zachránit už jen nějaký bůh.“ Nikoliv ve formulaci, ale co do smyslu je Heideggerova myšlenka změněna k nepoznání: na místě hluboké tragiky se objevuje cynismus. Hluboké filosoféma nahradila blasfemie. Nepředmětné konotace tohoto ohavného výroku doporučuji k přezkoumání samotnému autorovi.

15.

„Pravda sama nám nikdy neřekne, že se mýlíme, zatímco druzí lidé i věci samy nás o tom přesvědčují každý den.“ (12) Kdo četl Platóna a zná Sókratovy výroky o jakémsi daimonion, které ho ustavičně usvědčují z omylu a nepravdy, ale nikdy mu pozitivně neříká, co je správné a pravdivé, měl by se alespoň pokusit o nějaký argument pro svou kategorickou tezi. Lidé nás mohou přesvědčit o tom, že nemáme pravdu (a ne pouze ukecat), jen tím, že se odvolají na pravdu, že se dovolají jejího svědectví, jejího vota. To, co musíme nahlédnout v jejich argumentech, je právě pravda, která skrze ně promlouvá (i když nikoliv vlastními ústy, zajisté). Ovšemže si nesmíme představovat primitivně, že přijde nějaká Pravda a prohlásí: mýlíš se! Jde o to, že najednou vidím, že se mýlím, zatímco dosud jsem to neviděl. Jak k tomu dojde, to není rozhodující. Může mne to napadnout, když myslím na něco docela jiného, může mne to napadnout, když jsem na to myslil několik dní či několik měsíců (když jsem vypracovával celou teorii a nyní se mi to všechno sesulo, protože jsem poznal základní chybu,

próton pseudos svého postupu), může mi to někdo ukázat jedinou otázkou nebo poznámkou, může mne o tom přesvědčovat někdy i týdny a měsíce atd. atd., zkrátka to všechno jsou jenom okolnosti a pro nás příležitost k nahlédnutí pravdy, která se prosazuje také, a dokonce asi převážně tím, že demaskuje omyl a lež (*veritas index sui et falsi*). Cesta k pravdě spočívá přinejmenším z naší strany v odhalování chyb, omylů, klamů a lží. (Popper ukazuje, jak mnohem větší význam pro poznání má falzifikace než verifikace.)

16.

PK navrhuje nové, správnější užití pro termín (a pojem) „ek-stase“: podle něho je subjekt „mimo sebe“ u jsoucn (13). Kdyby si trochu připomněl Kafku a diskuse kolem něho, musel by si vzpomenout na pokusy o oživení staré hegelovské koncepce odcizení, adaptované Marxem, transfuzí kafkovského vidění světa. V každém případě to, co PK charakterizuje slovy, že subjekt je u jsoucn mimo sebe, vystihuje právě odcizení. U jsoucn, u věcí musí být subjekt vždy sám sebou (abych užil jeho vlastních termínů), musí být při sobě. Zejména pak musí být schopen se od věcí (jsoucn) čas od času odtrhnout, aby jim nepropadl, aby nepropadl zvěcnění, tj. odcizení. Každé zacházení s věcmi s sebou nese toto nebezpečí. Není snadné, zejména v našem světě, který je k prasknutí přeplněn nepravými jsoucn, nepropadnout otročení věcem. Takové zotročení věcmi nemůže nést název (pojmenování) ek-stase, protože tam mizí právě „*stasis*“, tam člověk přestává stát na svých nohou a je vlečen, ztrácí (či ztratil už) každé stanovisko (stanoviště). Vykořeněnost je na hony vzdálena ek-stasi. – Naproti tomu pravá ek-stase znamená, že člověk je venku ze sebe u svých kořenů: soustředil se, usebral se a stáhl se ven ze sebe do svých kořenů, aby z nich znovu vyrostl, snad o něco lépe než dosud. (Zůstávám na rovině metaforické, protože na ní zůstává také PK. Můžeme se pochopitelně pustit i na rovinu pojmovou.)

17.

„Jen tam, kde se otevíráme svému protějšku, může se k nám přihlásit pravda. Pravdě mohou být a jsou otevření nikoli primárně lidé ‚reflektující‘, nýbrž ti, kdo jsou vskutku otevření tomu, s čím sdílejí společný svět.“ (13) Protějšek, partner je vždycky někdo jiný než my. Otevřít se mu, vyjít mu vstříc je možné jen dvojnásobným způsobem: ochočit si ho a nechat se jím ochočit (ve smyslu Exupéryho lišky: *apprivoiser* = *créer des liens*), eventuálně založit vzájemné vztahy na čemsi společně daném, na příslušnosti k němuž apod. – anebo tak, že učiníme společným něco, co tu ještě není, např. budoucí život, vůbec budoucnost, tedy ne-danost. Nejspolehlivější zábranou, aby se nám ozvala pravda, je naše otevřenost protějškům přesně v tom, co mají s námi společné, čím se nám podobají (příslušníkům téhož kmene nebo národa, téhož spolku nebo strany, téže církve nebo společnosti atd. atd.). Takovým způsobem se „otevřít“ druhým lidem znamená jen potvrzovat sám sebe. Otevřít se druhému v tom, čím se ode mne liší, pokud to není motivováno zvláštní, poněkud „apartní“ estetikou, je dokladem o subverzivnosti mého typu. Skutečně se otevřít druhému člověku lze jen tak, že se oba otevřeme společně budoucnosti. Rozhodujícím parametrem této společné budoucnosti však je (bude) pravda. Proto otevřít se vskutku (tj. pravým způsobem) druhému člověku lze jen v pravdě, tj. tak, že se

primárně otevřu pravdě. Kde překáží v mezilidských vztazích omyl, přetvářka, lež, zastírání pravé skutečnosti, tam je iluzorní se snažit o to, otevřít se druhému. Buď se nám to vůbec nezdaří, anebo – pokud se to zdaří – otevřeme se právě oné přetvářce, falši a lži.

Nevím, zda mám rozlišení lidí „reflektující“ – lidé vskutku otevření chápat jako narážku na to, že prostý člověk se dovede lépe otevřít druhému než intelektuál; řečeno to však není, a tak to nechám stranou. Protiklad je však postaven falešně, protože předpokládá, že dnešní člověk může nereflektovat. To je omyl; myšlení i promlouvání současného člověka (pochopitelně mluvím jen o západní evropské tradici) je do té míry proreflektováno, že se reflexím nevyhne ani člověk nevzdělaný nebo málo vzdělaný, ani člověk velmi nízké inteligence, ba snad za hranicí debility. V takových případech nejde ovšem o reflexi tvůrčí, nýbrž přejatou, eventuelně napodobenou, v jistém smyslu přejatý zvyk, který však v určitých mezích funguje. Všude tam, kde můžete někoho o něčem, resp. pro něco přesvědčit tím, co mu řeknete, všude tam počítáte s jeho schopností reflexe a apelujete na ni. Člověk se nemůže otevřít jinak než v reflexi. – PK může mít ovšem na mysli také lidi profesionálně reflektující, tak říkajíc odborníky na reflexi (např. tedy filosofy). A tady je třeba říci zásadnější věc.

Omyl je možný jen tam, kde je možné správné řešení; lež je možná jen tam, kde je možná pravda. To platí ovšem také naopak. Všude tam, kde je možná pravda, je možná eo ipso také lež. Rozlišovat mezi pravdou a lží nebo mezi správností a omylem je sice někdy (a to ještě za určitých historických okolností) snadná věc, ale všude tam, kde nebylo rozlišení provedeno již před námi, všude tam, kde to je pro nás otázka zásadní, někdy životní důležitosti, je to věc velice nesnadná. V minulosti udělali naši předkové chybu, že pro tzv. probabilitu razili termín pravděpodobnost. Tak se stalo, že chápeme, falešně navedeni jazykem, pravděpodobnost jako něco blízkého pravdě. Ale tak tomu vůbec není: čím je lež pravdě podobnější, tím je nebezpečnější a hůř odhalitelná – a to znamená, tím to je větší lež, tedy něco tím vzdálenějšího pravdě. Němci mají termín „wahrscheinlich“; lež je tím větším ohrožením pro člověka, čím více se zdá být pravdou. – Co to znamená pro naše poslední téma? V docela jednoduché aplikaci to znamená, že neexistuje vposledu žádná naprosto bezpečná a jistá cesta k pravdě, že každá cesta vedoucí k pravdě je vždy z podstaty věci zároveň cestou vedoucí ke lži. Proto má v jistém smyslu PK pravdu, když třeba říká, že „čím je pravda ‚předmětnější‘, tím horlivěji nás bude ujišťovat, že nás ‚má““. (11) Platí to o lži: čím je lež „dokonalejší“, větší, účinnější, přesvědčivější, tím víc se tváří jako pravda. To však zároveň vede k závěru, že ohroženost lží stoupá tam, kde lidé myslí důkladněji, náročněji, hlouběji, neboť jsou eo ipso ohrožováni nejrůznějšími podobami lži, které jsou rovněž důkladnější, náročnější a hlubší. Lidé profesionálně reflektující jsou na tom v tomto smyslu opravdu hůře než lidé prostí, odborníci hůř než laikové. Není pouze jeden typ uzavřenosti vůči pravdě; nejhorším typem je nikoliv lhostejnost a tupost, ale předstírání otevřenosti. Tzv. „naše pravda“ bývá obvykle tou nejhorší formou uzavřenosti vůči pravdě; souhlasím s PK, že to, co nás omezuje, je „uzavřenost v nás samých, v našich představách, v naší Pravdě“ (12). Hledat tady nějaké pohodlné měřítko, nějaké snadné kritérium, nějaké vodítko, jak rozpoznat uzavřenost od otevřenosti a lež od pravdy, je marný, a dokonce zhoubným počínáním. Rozlišení je vždycky nesnadné a postupně

bude stále nesnadnější. Nejpozoruhodnější příspěvky k tomuto tématu podal, pokud vím, Broch. Škoda, že je Vladimír Kavka (asi) nestačil připravit k překladu, který se kdysi chystal.

18.

„Pravda je odkrytostí věcí a druhých v otevřeném světě.“ (13) Jak známo, sám Heidegger v posledních letech zapochyboval o správnosti chápání pravdy jako nezakrytosti. Nepřijímám toto chápání; když je PK uvádí, musí se pokusit je doložit, pokud mne chce přesvědčit. Věci, ať zakryté, nebo nezakryté, jsou ve své skutečnosti mnohoznačné, mají mnoho tváří. Tím, že se (připustíme to) zdaří je odkrýt, vyjeví se ve své mnohoznačnosti, která je stejně matoucí (a někdy i ještě víc matoucí), jako když zůstávají některé její stránky zakryty. Proto rozumím pravdě jako jediné možné, jediné skutečné „Richtlinii“, jediné směrnici, umožňující nám poznat skutečnost v její pravé podobě a odlišit tuto pravou podobu ode všech možných podob nepravých. Ve své pravé podobě se ukáže (přesněji: ukazuje, protože nikdy se neukáže jednou provždy a definitivně) jen v pravém světle, a to znamená ve světle pravdy. Pravda sama nás pak oslovuje nikoliv tak, že by se postavila se svou výzvou „před“ nás, že by přicházela zvenčí. I když nás oslovuje skrze promluvu druhého člověka (třeba již dávno zemřelého: tam je zvláště dobře patrné, jak záleží na naší připravenosti mu porozumět, zejména pak mu porozumět jako tlumočnickovi oslovení samotné pravdy), je tato promluva nanejvýš jen poukazem, signálem, upozorněním a příležitostí, že se můžeme a máme otevřít a nechat oslovit pravdou. Pochopitelně, může jít také o zavádějící a do klamu svádějící promluvu druhého člověka; proto bude hodně záležet na tom, jak dobře ho známe, zda mu důvěřujeme, zda jeho myšlenky můžeme brát vážně atd. atd. (nebudu uvádět všechny roviny kontextů, které tu padají v úvahu). Výjimečně můžeme být nicméně osloveni třeba jen nahodilým útržkem z rozhovoru nebo kouskem textu; k tomu však nedochází, leč zřídka.

Ke svrchovanosti pravdy náleží, že nemůže být žádným způsobem zvládnuta, ovládnuta, učiněna záležitostí kalkulace, výsledkem metody, podrobena žádným kritériím ani žádným jí nadřazeným arbitrům. Lež může pravdu napodobovat, ale nikdy ji nemůže dostihnout. Pravda „vítězí“, protože její je budoucnost; ať jakkoliv překřičena, přehlušena, odsunuta stranou, zapomenuta, zakázána, potlačena, změtena se lží, zneužita, zfalšována atd. atd., vždy zůstává měřítkem, kritériem onoho překřičení, přehlušení, odsunutí na okraj, zapomenutí, zákazu, potlačení, pošpinění, zneužití a zfalšování: *index sui et falsi*. A uslyší ji jenom ten, kdo je schopen se vzdálit alespoň na chvíli ruchu všedního dne, kdo je schopen se usebrat a soustředit k tomu, aby naslouchal. Zda vskutku uslyšel, to musí být teprve dodatečně velmi důkladně a velmi trpělivě prověřováno (důležitost falzifikace v Popperově smyslu). Ale jinak to prostě nejde. Na tom musím trvat, přinejmenším do té doby, dokud mne někdo nepřesvědčí o něčem jiném.

19.

Budeme-li naslouchat, co nám poví Pravda, píše PK, je prý pravděpodobné, že přeslechneme, co nám říkají druzí (13–14). To je zcela převrácené. Oslovení pravdou je tiché, velmi tiché; nikdy nepřekřikne nic hlasitého a halasného. Nebezpečí tedy nehrozí ze strany pravdy. Je

ovšem možné, že jsme tak soustředěni k naslouchání pravdě, že nedbáme na to, co nám říkají druzí. Co všechno to může znamenat, když to takto formulujeme? Jestliže nám druzí říkají pravdu, tj. jestliže jejich promlouvání se zcela dalo do služeb pravdy, pak nám nemohou říkat nic jiného než pravdu. Jestliže však říkají něco jiného, tedy ne-pravdu, o nic nepřijdeme, když jim nenasloucháme. To ovšem zní trochu prostoduše a jistě to není to, co měl PK na mysli. Ale řekl to tak, že jeho formulace připouští i tento simplifikující postup. PK měl pravděpodobně na mysli, že pod záminkou, že nasloucháme Pravdě (zatímco však žádné Pravdě nenasloucháme, protože to je právě jen záminka, a nikoliv skutečné naslouchání), zůstáváme hlouzí k tomu, že nás naši bližní potřebují, že na nás třeba něco chtějí, nebo že nás upozorňují na něco, co by nás nemělo nechat v klidu a netečnosti. Zajisté, k něčemu takovému může dojít a je třeba to kritizovat. Ale pak je také třeba o tom mluvit tak, aby bylo jasné, že na jedné straně je pouze kamufláž, že naslouchání pravdě se jen předstírá, a dokonce právě proto, aby se nemusely poslouchat prosby či stížnosti druhých lidí, kteří jsou kolem, a na druhé straně je hluchota ve vztahu k tomu, co ti druzí říkají, abychom pro ně nemuseli nic udělat. Zneužit této nepředmětné konotace k tomu, aby podepřela diskvalifikační pokus (navíc věcně zcela neoprávněný) ukázat naslouchání pravdě jako cosi nesmyslného, iluzorního nebo škodlivého atd., je možno jen v absenci dobré vůle; je to opět sofisma.

20.

„Alternativou k předmětnému myšlení mají být takové ‚intencionální předměty‘, které budou mít ‚proměnnou‘, nepředmětnou složku.“ (15) To je nesmysl na nesmyslu. Intencionální předmět není vůbec žádným myšlením, a proto nemůže být ani alternativou předmětného myšlení. Když provedeme opravu, zní věta asi takto: Alternativou předmětného myšlení má být myšlení intencionálních předmětů (jakých, to nechme na chvíli stranou). Další nonsens: předmětné myšlení je právě myšlením intencionálních předmětů (a jejich identifikace se skutečnostmi, resp. vidění skutečností prizmatem intencionálních předmětů, resp. vtiskování předmětnosti skutečností atd. atd.). Dále: zavádění nepředmětné složky do konstrukce intencionálního předmětu je téměř tak staré jako filosofie sama. Intencionální předmět, který se předmětně mění, zůstává stále ještě intencionálním předmětem, a myšlení, které ho myslí, zůstává předmětným myšlením. Příklad: konstruujme myšlenkový model Země, doprovázené Měsícem a spolu s ním obíhající kolem Slunce, vše přesně tak, aby to při namátkových kontrolách souhlasilo se skutečností. Nehledíme-li na obtíže s problémem tří těles, můžeme čistě matematicky s nesmírnou přibližností vypočítat všechna zatmění Slunce i Měsíce na tisíce let dopředu (kdybychom to udělali na miliardy let kupředu, což by principiálně šlo, ukázalo by se – pokud by nám kontrola byla možná –, že dochází ke značným odchýlkám, protože byly zanedbány některé významné faktory, ale to nechme nyní stranou). Zavedení takové změny do intencionálního předmětu, která je sama rovněž intencionálním předmětem a může se proto stát i předmětem kalkulace, nemění podstatu intencionálního předmětu ani podstatu předmětného myšlení, nýbrž je pouze vylepšuje. Nejdál ve vylepšování intencionálních předmětů po této stránce došel mezi Řeky Aristotelés; novověké vědecké i filosofické myšlení stálo až do devatenáctého století pod jeho úrovní.

21.

„... neschopnost vědeckého myšlení, na jehož ‚realistický‘ základ roubuje nepředmětné myšlení nepředmětnou sféru subjektního...“ (16) To je tón a slovník pamfletu. Ale pokusme se něco najít za tímto mločím vnějškem. PK sám dobrovolně připouští, že „nepředmětný aspekt patří nutně ke každé věci jako otevřené ve společném světě“ (15; tady nejde o interpretaci mých pozic). Proto není třeba konstruovat „nepředmětnou“ složku subjektu: subjekt ji nutně má. (15) Tedy: subjekt má svou nepředmětnou, tj. subjektní stránku či sféru. Tuto sféru subjektního nemusí žádné myšlení (ani nepředmětné myšlení) na subjekt roubovat. Je tu jen velmi střízlivý požadavek, aby myšlení vzalo onu nepředmětnou či subjektní sféru vážně a aby myslilo tak, že ji nevyklučuje ani nezanedbává. Je-li nějaké myšlení tak neschopné, že se toho přece jen dopouští, tak – proboha – nelze tu subjektní sféru roubovat na to myšlení samo, ale leda na jeho myšlenkové konstrukce, a dokonce ani na ně nikoliv, protože myšlenková konstrukce nesmí být ztotožňována s tím, co reprezentuje. Myšlenková konstrukce, která má reprezentovat subjekt, nemůže roubovat subjektní sféru na subjekt, protože subjekt ji už má. Roubovat subjektní sféru na myšlenkový model subjektu nelze také, protože na myšlenkový model subjektu lze „roubovat“ jen myšlenkový model subjektní sféry. Tak jaké roubování má PK vlastně na mysli? Užívá slov a nedbá pojmů. Což je horší než každé roubování, neboť když se rouboje špatně, pozná se to, protože roub se neujme. – Mohl bych pokračovat a napsat, co asi měl PK na mysli, a říci to tak za něho. Ale nebudu to dělat, protože bychom došli jen k další trivialitě.

22.

„Je však možné se skutečně domnívat, že hlavním pochybením západoevropské tradice bylo, že se ke jsoucům pravým chovala jako ke jsoucům nepravým?“ (16) Nebudu se ani pokoušet zase ukazovat, k jakým – opět sofistickým – posunům v postupu PK dochází: nejdříve říká, že se zdá, jako bych považoval předmětné myšlení u nepravých jsoucích za místné a jako bych za chybu považoval pouze jeho aplikaci na jsoucna „pravá“. Předtím ukázal, že např. kabát, který je typickým nepravým jsoucím, pouhým slepencem, může být „ve skutečnosti“ prostředkem péče o druhého atp. A tak se nakonec ptá: je hlavní chybou, že jsme k atomům přistupovali jako ke kabátům? (16) – Jako interpretace mých pozic to sice neobstojí, ale myšlenka tu jest (na rozdíl třeba od minulého případu).

Polemický tah, který začne bazírovat na tom, co je hlavní, prozrazuje obvykle (nemusí tak tomu být vždy) slabou pozici ve věci anebo také pokus odvést pozornost jinam. Já jsem slova „hlavní“ nepoužil, a proto se o něm nebudu bavit, dokud otázka „hlavního“ nebude položena korektněji. Nepochybně však platí, že jedním z vážných pochybení západoevropské tradice předmětného myšlení je nejen myšlenkové, ale i praktické zanedbávání důležitého rozdílu mezi oběma typy jsoucích. Nejde ovšem o nic nahodilého a jenom se fakticky vyskytujícího, nýbrž je to důsledek zmíněné už fascinace vynálezem intencionálních objektů, dovolujících přinejmenším v některých oborech dosahovat dosud naprosto netušené exaktnosti v myšlenkových postupech. Kořen scestnosti západoevropského myšlení je tedy hlubší, ale jedním z vážných důsledků je pronikavé snížení vnímavosti pro pravá jsoucna jakožto pravá,

jakého jsme svědky zejména v posledních dvou, třech staletích (i když doložitelné počátky jsou mnohem starší) a které dnes dosahuje až katastrofálních podob. – S míčkem atomů a kabátů bych si mohl ovšem hrát dlouho; nemyslím však, že by to mělo nějaký smysl v textu, který není míněn jako literární.

23.

„Pokus usilující o rehabilitaci vztahu k nepředmětnosti by měl proto vycházet spíše od skutečnosti ‚nepravých‘ jsoucen...“ (16) Dobrá rada nad zlato. Snad by se o to mohl pokusit sám PK, když to tak vidí. – Pokud připomíná problematiku tzv. přirozeného světa, lze opáčit ve stejném smyslu: nechť to provede. Jestliže se inspiroval Husserlem nebo u nás Patočkou, nic proti tomu. Ale ať ukáže, co se s tím dá udělat a podniknout, sám a prakticky, a ať jen nenaznačuje, co by se s tím udělat a podniknout všechno dalo.

24.

„Integritu svět nelze založit ani na ‚ryzí‘ nepředmětnosti.“ (17) Chtělo by se mi říci: ať si „svou“ integritu světa zakládá PK, na čem chce, je to jeho starost, protože to je jeho problém. On mluví stále o „jednom společném světě“. A „mou“ ryzí nepředmětnost ať nechá na pokoji, laskavě. Ale vezměme to věcně. K předmětnosti náleží, že vnějšek stojí proti vnějšku. Na vnějšku nelze žádnou jednotu založit. Docela jinak tomu je v případě nepředmětnosti: z té je každý vnějšek, tudíž i každé rozdělení vykázano. Jednota proto může být založena jen na nepředmětné, vnitřní, subjektivní stránce. To platí ovšem pro jednotlivé pravé jsoucno. Jestliže však je integrita buňky s to na jedné straně v sobě integrovat nižší celky s jejich vlastní, byť nižší integritou, a jestliže je sama s to se nechat vintegrovat do celků větších, tkání, orgánů a celých organismů, pak to znamená, že lze přinejmenším položit otázku, zda neexistují nějaké cesty k integraci ještě rozlehlejší a pronikavější. Všechno se zdá nasvědčovat, že cesta „centrokomplikovanosti“ (v Teilhardově významu) nemůže vést k integraci nějakých supersubjektů, neboť oživení galaxií, analogické oživení jednotlivých atomů a molekul, je (zřejmě) vyloučeno. Ostatně už v biosféře dochází k integracím, které sice nejsou tak kvalitní, ale přece jen fungují: society (jako stáda, úly, termiště a mraveniště), biotopy, biocenózy až sama biosféra, symbiózy, ale i parazitismy apod. Nesmíme také zapomenout na integraci v odrůdách, druzích, rodech atd. nebo zase na integritu evolučních spojitostí. (Už tohle všechno klade běžnému přístupu přírodovědců velký odpor, protože věda k tomu není vyzbrojena přiměřeným myšlenkovým aparátem.) Ale ke vsutku převratné změně dochází na lidské úrovni.

Člověk je bytost, která vstoupila do světa řeči (nejprve ve smyslu mýtu, pokud víme, a to ovšem nestačilo, ale pak ve smyslu logu, a to už otevřelo pozoruhodné možnosti), stal se jeho obyvatelem a – jak říká Heidegger – vlastně pobývá v řeči. To se stalo možným jen díky tomu, že svět řeči je s to do sebe zahrnout a v sobě obsáhnout mj. veškerou pluralitu skutečností v tomto světě, a dokonce i svět sám. Tak může člověk, obyvateľ světa řeči, nadále pobývat na světě, protože jeho pobývání na světě je vintegrované do jeho pobývání ve světě řeči. Ve světě řeči (který je třeba odlišovat od záležitostí jednotlivých jazyků a mluvy vůbec), který má svou vlastní integritu (vzhledem ke své nepředmětné povaze), je možno přinejmenším položit

otázku, jak se to má s integritou světa věcí, událostí a bytostí, který v žádném případě nelze se světem řeči identifikovat. Už položení této otázky a pokusy o odpověď na ni představují jakési tíhnutí světa ke skutečné integritě (tedy nejen subjektivní); přičemž není vyloučeno, že se ukáže, že toto tíhnutí odpovídá a začleňuje se do nějaké širší skutečné tendence směřující k integritě světa. V žádném případě není integrita světa věcí, událostí a bytostí ničím samozřejmým, či dokonce apriorním; otázka, na čem je tato integrita založena (či přesněji: na čem je založena tendence k uskutečnění této integrity) a které síly (aktivity) ji uskutečňují, je otázkou smysluplnou a relevantní. Věda (přírodní, ale ani jiná) není schopna na tuto otázku uspokojivě odpovědět, protože ji především není schopna uspokojivě ani po svém akceptovat a formulovat; ale nezávisle na vědě zodpověděna být nemůže. Právě proto, že svět řeči představuje integritu, není možné, aby odpovědi vědy a filosofie mohly stát prostě vedle sebe, aniž <by> na sebe braly nějaký zřetel. Jak filosofie, tak věda pracují, tj. myslí (filosofie jen myslí, věda mimo jiné také myslí) jen ve světě řeči a díky němu. Není žádná dvojí nebo vícená řeč, nýbrž jen různé dialekty, žargony, hantýrky atp., které si mohou sice být na první 'poslech' nesrozumitelné, ale které z principu mohou být vždy dešifrovány, protože všechny jsou možné pouze díky světu řeči a jako určitý způsob pobývání v něm.

Souhlasím, že integritu světa nelze založit jen na ryzí nepředmětnosti; trvám však na tom, že ji nelze založit bez ryzí nepředmětnosti. První rovinou či vrstvou ryzí nepředmětnosti je právě svět řeči či řeč; není to vrstva poslední a nejvyšší, ale pro náš problém to stačí. (Mám za to, že je zcela zřetelné, jak falešně zní eventuelní výrok, že řeč /svět řeči/ je aspektem světa věcí, událostí a bytostí, byť aspektem bytostným – viz 17.) Protože však je svět věcí, událostí a bytostí (pořadí by mělo správně být: událostí, bytostí a věcí) světem také předmětným, protože reálným (mj.), musíme ukázat nejen, na čem je jeho (eventuelní) integrita založena, ale co ji uskutečňuje a zajišťuje v jejím eventuelním trvání (vždyť když uznáme, že svět je integritou, zůstává tu otázka, zda jí i v budoucnosti zůstane a díky čemu, stejně tak, jako je otázkou, jak se integritou stal a rovněž díky čemu).

25.

Nebudu se zabývat zbytkem odstavce, z něhož byla citována v předchozím bodu první věta (17). Tuším jisté možnosti výkladu, ale je jich hned víc, a kromě toho nevím, zda je vůbec některá z nich ta pravá. Ale navrhuji se k tomu vrátit, pokud PK formuluje jasněji, co má na mysli.

26.

Slova o lučavce víry (17) nechávám bez poznámek, protože jde opět spíše o pamfletický prvek, navíc spojený s misinterpretací a úmyslnou insinuací.

27.

Totéž platí o antitheologické invektivě na str. 18, která je zcela nemístná a nevěcná už jen proto, že autor vůbec neví, o čem mluví. Kdybychom měli o tomhle tématu mluvit (a já jsem připraven a plně pro), museli bychom rozhovor postavit na trošku reálnější bázi. Nemyslím, že

by k něčemu bylo, kdybych teď stručně charakterizoval svou pozici, protože stručná poznámka by nestačila a na podrobný výklad tu není místo (neboť nejde o téma, které bezprostředně souvisí s tématem nepředmětnost myšlení a skutečnosti). Kromě toho jsem už řadu textů takto zaměřených napsal, a dokonce již před časem některé publikoval, takže není nic snazšího než je vzít za základ.

28.

„Křesťanství zpravidla... bylo... v klíčových momentech světa nepřátelské.“ (18) To vůbec nesouhlasí; rád bych znal, na čem je tento soud založen, zda to PK poznal na základě vlastního studia (a studia čeho, že může mluvit o křesťanství všeobecně), anebo zda se to jen někde doslechl a kde (zda z kruhů blízkých křesťanství, nebo alespoň z kruhů dobře informovaných atd.). Výrok musí znít zcela absurdně každému, kdo o křesťanství ví alespoň to, že podle jeho podání Bůh vydal v oběť svého vlastního Syna, aby svět spasil, zachránil. Jeden z evangelistů to vyjádřil tak, že „tak Bůh miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal...“ (Jan 3,16) A jinde říká též evangelista (1,11), že ten Syn „do svého vlastního přišel“, když přišel na svět. Nechme stranou biblický „slang“, který asi uším PK zní dost nepřijatelně. Ale to jsou centrální místa, přímo podstata křesťanské (či biblické, evangelijní) zvěsti. I když je zajisté možné přinést doklady, že si to někteří křesťané představovali jinak, jsou to jen doklady toho, že (jako v každém hnutí, ať náboženském, nebo jiném) jsou vulgarizátoři, poděsové, heretici atd. Svět je v křesťanském myšlení problematický, protože upadl do zla. Ale svět jako takový není zlo, nýbrž dobro, které bylo pokazeno a může a má být napraveno, obnoveno, restituováno. Právě tato okolnost umožnila dějinně něco zcela jedinečného, totiž onu mravní distanci od daností, kterou neznala řecká a římská antika. Díky tomu – už jen zcela na okraj – vypadá dnešní filosofie tak, jak vypadá; díky tomu jsme se ocitli na sklonku období myšlenkových dějin charakterizovaných předmětným myšlením.

29.

„Není však důvodů k přemrštěným nadějím: nepředmětnost nikdy nenastane ryzí, vždy bude pouze aspektem světa, jedním z aspektů skutečnosti.“ (19) Jako o všech pojmech, bylo by třeba dorozumět i o pojmu „naděje“. Nevím, jak PK, ale já chápu naději jako vnitrosvětskou (a také vnitrodějinnou) záležitost. Vůbec mi nedává smysl, jak by se naděje mohla vztahovat k něčemu takovému, jako on uvádí, totiž že „nastane ryzí nepředmětnost“. Nechápu, co by si od toho kdo mohl slibovat, nejen pro sebe, ale vůbec. Nechápu to ovšem také zčásti proto, že mi uniká, jak by ryzí nepředmětnost mohla „nastat“. Podobně jako „individuální“ nepředmětnost, nepředmětnou stránku konkrétního jsoucna spojuji s jeho budoucností, tak ryzí nepředmětnost spojuji s ryzí budoucností (to jsem si nevymyslel teď, ale už jsem o tom psal před mnoha a mnoha lety). A tak si nedovedu představit a nedovedu ani pomyslet, jak by se ryzí budoucnost mohla „stát“, aby mohla „nastat“. Vždyť kdyby nastala, tak to eo ipso přestane být ryzí budoucnost, či ne? Skutečný smysl slov, že „nastane ryzí nepředmětnost“, je přesně opačný, než si PK myslí, totiž že ryzí nepředmětnost přestane být ryzí nepředmětností. Takže bych mohl PK opáčit stejnou mincí: to on by si vlastně mohl dělat přemrštěné naděje, protože

je mu ta ryzí nepředmětnost tak nesympatická, že nastane. Mohu ho však ubezpečit, že není důvodů k tak přemrštěným nadějím.

30.

S formulací, že „každé zpředmětnění, každá porážka je vždy jen relativní, žádná není poslední“, zcela souhlasím; jen bych připomněl, že ani žádné vítězství není definitivní, nýbrž jen relativní, neboť také vítězství je vždy jen vnitrosvětskou záležitostí. Proto se to také má poněkud jinak s pravdou. Pravda „nikdy nepodlehne docela“, protože nikdy docela (plně a definitivně) nevstoupí do tohoto světa událostí, bytostí a věcí. Žádné vítězství, jehož je uvnitř světa a uvnitř dějin dosaženo, není nikdy jednoznačným vítězstvím pravdy, protože ke každému vítězství pravdy se jako příměs dostává to, čemu Rádl říkal „kompromis se skutečností“, čímž jest rozumět také (byť nikoliv jenom) kompromis s dějinnou situovaností takového zápasu a vítězství. Každá „inkarnace“ pravdy je relativní, tedy i každé její „vítězství“ (už jenom proto, že je možné jen díky tomu, kdo za ni bojuje; a pakliže bojuje úspěšně a pravda v tom vymezeném zápase zvítězí, je to zároveň vítězství toho, kdo za ni bojoval – už tím bývá vítězství pravdy důkladně narušeno). Ale to jsou důsledky, které mají nejspíš opravdu charakter invariantu, neboť nejsou vlastně závislé na koncepci, jejímiž důsledky jsou. Spíše je každá koncepce prověřována, zda vskutku vede k těmto důsledkům, a pokud nikoliv, pak je zjevně vadná.

31.

„Skutečnost je tedy jednotou předmětného a nepředmětného aspektu, které se vzájemně předpokládají, které od sebe nelze oddělovat, a ...“ (19) Nelze-li od sebe předmětný a nepředmětný aspekt (sám raději mluvím o stránce) oddělovat, pak nevím, jak o nich lze odděleně mluvit a jak se mohou navzájem (!) předpokládat. Nelze-li je oddělovat, jsou jediným aspektem a v rámci jediného aspektu není žádné „navzájem“ vůbec možné. Takže zase: je třeba vymezit, co rozumíme aspektem, jak to, že můžeme hovořit o dvou aspektech, co to znamená oddělovat a neoddělovat atd. Dále čteme, že oba aspekty tvoří skutečnost jen spolu (19). Nechápu, co je aspekt skutečnosti, jestliže je jejím spolutvůrcem. Tomu se neříká aspekt, ale počátek, zdroj, kořen nebo něco takového (nebudeme-li už mluvit o tvůrci či výrobci apod.).

32.

Tento bod bych si mohl odpustit, ale přece jen jej do textu zahrnu, protože ukazuje, jak nás může pravda oslovit prostřednictvím psa, jak je pro to nutnou podmínkou reflexe a jak je nezbytné to celé dodatečně reflektovat, abychom pravdě umožnili opravit naše případné neporozumění tomu, co nám jakoby napověděla. – Mluvili jsme o tom, že lež je možná jen tam, kde je možná pravda (a obráceně). Naše fenka, tří a půlměsíční štěně, se naučila naznačovat, že potřebuje jít ven, jinak že... Dělá to jemně, nenápadně, takže je třeba si na její naznačování dát dost pozor. Ale velmi rychle, se zpožděním takových dvou, tří dnů, se fenka naučila naznačovat, že potřebuje jít ven, a pak jen s potěšením pobíhá po zahradě. Když v takových

případech (kterých ostatně není nijak mimořádně mnoho, jsou spíše výjimkou) pocítila nelibost svých pánů, naučila se ještě něco třetího: pobíhá dlouho po zahradě, poslouchá žehráni na svou prolhanost a pak těsně před výbuchem hněvu na straně pána udělá ostentativně loužičku tak, aby to bylo všem jasné. Když venku prší nebo je ráno mráz a jinovatka, je všechno vyřízeno raz dva a hned se jde domů, do tepla.

Abychom mohli toto chování vyličit (a tím ovšem také interpretovat), musíme nejenom sami provést potřebné reflexe, ale jsme nuceni (přes veškerou opatrnost a navzdory tomu, že víme o nepřípustnosti každé antropomorfizace) ve vyličení téměř sugerovat, že se pes chová, jak se chová, v jistém smyslu „rozumně“, tak, že to dává lidskému chápání „dobrý smysl“. Jsou známy četné případy, kdy zejména osamocené starší dámy se věnují svému psíku tak odevzdaně a s takovou láskou, že v jeho chování vidí jasné lidské rysy, jen to promluvení chybí. A tak musíme podrobit své vyličení, a zejména své chápání, své porozumění psímu chování, kontrole, kritice a revizi. Pes jistě není obyvatelem světa řeči, přinejmenším nikoliv tak jako lidská bytost. A přece se ukazuje v jeho chování první možnost jakéhosi náznakového sdělení jako těsně doprovázená první možností klamu a lži. Není to ještě pravda, ale má to k ní blízko; není to ještě lež, ale má k ní také blízko. Pes by neměl možnost podvádět, kdyby neměl možnost něco pravdivého naznačit. (Nechť tyto řádky slouží jako legitimace a doklad mé schopnosti otevřít se nejen bližnímu, ale dokonce podbližnímu.)

33.

Předpokládám, že také v mých odpovědích a námitkách či polemikách je mnohé neporozumění. Přestože všechno se zdá naznačovat, že počátek našeho rozhovoru s PK nedopadl nikterak šťastně, není tím snad do budoucnosti ještě nic ztraceno, vždyť „ve filosofii není rozhodující východisko, nýbrž směr“ (18). Smysl filosofického rozhovoru (dialogu) je několikový. Především je v něm jistá kontrola, zda si rozmlouvající navzájem porozuměli. Za druhé každý z partnerů kontroluje (může kontrolovat) myšlenkový postup druhého, pozastavovat se nad něčím, vracet téma k novému probrání a také vyvracet (eventuelně odhalovat jako falešné) to, co mu druhý předkládá. Nejen rozhovor, ale také zápas, tj. diskuse a polemika, mají svůj smysl a význam v tom, že představují (mohou představovat) pokus o falzifikaci, zproblematizování myšlenek a formulací toho druhého, a to pokus kontrolovatelný, protože vyslovený, zformulovaný. Při tom všem je každý z partnerů nucen sám sobě i druhým vydávat počet z vlastních názorů a přesvědčení. Pro všechny tyto důvody jsem pro to, v rozhovoru a případně i v polemice pokračovat. A to i za tu cenu, že to někde bude trochu skřípat nebo řinčet.

Písek, dokončeno 13. 1. 83.