

K otázce založení „ontologie subjektivity“¹ [1982]

Zdeňku Neubauerovi ke čtyřicátinám

Ontologií běžně rozumíme systematický soubor pouček a poznatků o tom, co jest, a to z hlediska toho, že to jest. Tím, co jest, můžeme mínit buď jednotlivé jsoucno (a to buď pravé, tj. vnitřně sjednocené jsoucno, anebo nepravé jsoucno, tj. pouhý agregát pravých jsoucen, eventuelně agregát agregátů pravých jsoucen atd.), anebo jsoucno vůbec (potíže spojené s pojmem „jsoucna vůbec“ ponecháváme na tomto místě stranou). To, co ontologii na jsoucnech, resp. na jsoucnu vůbec zajímá, je to, že jsou a případně jak jsou, tedy jejich jsoucnost. Tématem ontologie je jsoucnost; jejím předmětem je jsoucno (případně jednotlivá jsoucna). O ontologii něčeho můžeme tedy mluvit pouze za předpokladu, že jde o jsoucno. Tak kupříkladu o ontologii bytí může mluvit jen ten myslitel, který chápe bytí jako jsoucno (byť jsoucno nejvyšší, absolutní apod.). O ontologii subjektivity lze zcela analogicky mluvit smysluplně jen za předpokladu, že subjektivita je něčím jsoucím, že je jsoucnem. Protože pojem subjektivity vůbec vede k podobným potížím jako pojem jsoucna vůbec, vyhněme se i na tomto místě úskalím tím, že se budeme držet konkrétních případů subjektivity, tedy subjektivit jakožto jednotlivých jsoucen.

Co to však je „subjektivita“? I tady je zapotřebí důkladnějšího pojmového upřesnění. Teprve v moderní filosofii se pojem subjektu stal samostatným a základně významným tématem; antická filosofie nevypracovala žádný pojem subjektu srovnatelný s moderním. Významným rysem moderního pojetí subjektu je jeho vydělenost, odloučenost od objektivní skutečnosti; často se mluví o rozpolcenosti skutečnosti na subjekt a objekt. V moderním pojetí je problematizováno postavení subjektu ve jsoucím světě, neboť subjekt je viděn teprve za vším jsoucím a mimo každé jsoucno. V přírodních vědách to vedlo k důslednému vykázáni subjektu ze skutečnosti, která je předmětem vědeckého zkoumání. Ve filosofii to antiteticky vedlo k absolutizaci subjektu a k vyvrcholení této tendence v klasickém idealismu. A z toho vyvozuje například Emmanuel Levinas, že nemohla vůbec existovat idealistická ontologie subjektu.² Subjektivita je však nepochybně spjata se subjektem; není-li subjekt pochopen jako jsoucno, ztrácí oprávnění nejen ontologie subjektu, ale také ontologie subjektivity.

Trváme-li na ontologii subjektivity, musíme trvat na ontologii subjektu. Co je to subjekt? V opozici k antické, středověké i větší části novověké ontologie je třeba chápat jsoucí jako

¹ Text byl původně určen do sborníku *Oslovení* pro Zdeňka Neubauera [M. Palouš (vyd.), *Oslovení / Oslavení. Laudatio Z. N.*, Praha 1982; pozn. vyd.], kde je zařazen na str. 62–83. Obsahově se váže téměř výhradně k prvnímu z textů tvořících soubor *Deus et natura*: Z. Neubauer, *Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa (Místo úvodu)*, in: týž, *Deus et natura (Náboženské úvahy na pozadí ontologie subjektivity)*, Praha 1980, str. 5–22. [Srv. také pozdější vydání: *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, in: týž, *Bůh a příroda. Filosofické úvahy o náboženství a vědě 1979–1983*, vyd. T. Hermann – Z. Daňková, Praha 2019, str. 15–29. – Pozn. vyd.]

² E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in: týž, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974³, str. 53–76, zde str. 53: „Le sujet se trouve derrière l'être, en dehors de l'être. Et c'est pour cela qu'il ne peut pas y avoir d'ontologie du sujet idéaliste.“ [Česky: *Martin Heidegger a ontologie*, in: týž, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Červený Kostelec 2014, str. 67–89, zde str. 68. – Pozn. vyd.]

„dějící se“. První filosofové byli fascinováni otázkou, co je tím vsutku jsoucím, protože trvající uprostřed změn bez pohnutí; zejména po Parmenidovi jim sugestivní „*hen kai pan*“ bylo čímsi nepochybným, zatímco problémem jim byla změna. Dnes naproti tomu každý, kdo je ochoten a schopen jít ve filosofické reflexi až do posledních důsledků, musí za primární považovat změnu a proměnlivost, kdežto problematickým se mu jeví každé trvání. Je vůbec něco, co vposledu trvá? Celé obory vědní stále ještě stojí na tomto předpokladu, který je z mnoha teoretických důvodů neudržetelný. Mohou se snad astrofyzika nebo termodynamika atd. obejít bez zákonů zachování? A co tu je vlastně „zachovááno“? Předpokladem každé kvantifikace je stálost veličin a neměnnost kvantifikovaného substrátu. Ale existuje něco takového?

Všechno svědčí o tom, že napříště musíme vycházet především z předpokladu všeobecné proměnlivosti všeho a za druhé z kvantové povahy veškerého dění. V základech univerza je dění, a nikoliv neměnné elementy; a toto dění není jedním velikým procesem, nýbrž je rozdrobeno na nesčíslné malé události, dále již nedělitelné, ale přece se dějící, tj. probíhající od svého počátku ke svému konci. Od ostatních událostí jsou primárně naprosto izolovány, ale na rozdíl od Leibnizových monád mají okna a dveře;³ jsou schopny reagovat na jiné události a na druhé straně jiné události jsou schopny reagovat na ně. Základním předpokladem reaktivity událostí je jejich schopnost se v procesu svého zvnějšňování (uskutečňování) vracet k sobě, neboť reakcí se může akce stát pouze na základě nějaké informace „zvenčí“. Událost, která je schopna se vracet k sobě, je *eo ipso* schopna stát se subjektem. Je-li tedy událost integrovaným kouskem dění, pak subjekt je takovým integrovaným kouskem dění, jež je schopno se vztáhnout k sobě samému. Schopnost subjektu vracet se k sobě a navazovat na sebe, což znamená navazovat na svou minulost a reaktualizovat ji jejím novým a novým zpřítomňováním, je základem prostředkem trvání subjektu.

Až do této chvíle byla řeč o událostech a subjektech v témž smyslu, v jakém Teilhard de Chardin mluví o „přirozených jednotkách“ (*unités naturelles*);⁴ pojem subjektu tu je radikálně rozšířen na nižší až nejnižší roviny jsoucnosti (tj. ontické roviny). Subjektem je nejenom živočich a rostlina, resp. každá živá bytost, tedy i jednobuněčná, nýbrž makromolekula i obyčejná molekula, atom, subatomární částice a energetické kvantum. Teoretickým extrémem pak je model primordiální události, ovšem která je schopna se vztáhnout k sobě, resp. která tuto svou schopnost efektivně realizuje. To znamená zajisté značný posun od obvyklého pojmu subjektu, jímž se míní subjekt lidský. Podobný posun musíme však připustit i u pojmu subjektivity. K tomu cíli musíme blíže přihlédnout ke struktuře toho, čemu říkáme reakce.

Subjekt se dostává do kontaktu s vnější skutečností obvykle prostřednictvím svých akcí. Může jít o akce dvojího druhu: buď o akce nazdařbůh, anebo o reakce. Reakce jsou strukturovány (resp. „rozvrhovány“) tak, že se přitom uplatňuje nějaká informace o výsledcích

³ Srv. G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *týž, Monadologie a jiné práce*, přel. J. Husák, Praha 1982, str. 156–176, zde str. 157 (§ 7). – Pozn. vyd.

⁴ Srv. P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain (Œuvres de Teilhard de Chardin, VIII)*, Paris 1963, str. 30; česky: *Místo člověka v přírodě*, in: *týž, Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, přel. J. Němec – J. Sokol, Praha 1993², str. 7–93, zde str. 15–16. – Pozn. vyd.

předchozí akce (nebo předchozích akcí). Takovou informaci může subjekt získat jen za předpokladu, že uprostřed realizace své akce je schopen obrátit směr či smysl zvnějšňování směrem „dovnitř“ alespoň v nějaké složce či odbočce, tedy že je schopen svou akci v jejím průběhu rozdělit, jednu část dovést navenek k jejímu cíli a druhou část přivést zpět „dovnitř“ subjektu. Na tomto místě je svrchovaně důležité přesně domyslet tento model až do rozhodujících důsledků. Můžeme tu v plném smyslu mluvit o zvnitřňování (na rozdíl od zvnějšňování, jímž je každé dění události, a tedy i každé dění akce)? Zjevně nikoliv; mluvíme-li o tom, že subjekt, vrací se k sobě, přivádí jednu část či složku své akce k sobě a dovnitř sebe, nemůžeme mít na mysli niternost subjektu jako tu jeho stránku, která (ještě) nedošla zvnějšnění, neboť každá akce – a tudíž i každá složka akce – může končit jen ve zvnějšnění. Ve svém zvnějšnění, jímž akce končí, se však nemůže s ničím vskutku niterným setkat, už proto, že minulost nikde nemůže narazit na to, co přichází z budoucnosti. Musíme proto předpokládat, že uvnitř subjektu jakožto konkrétního jsoucna (tj. jakožto srostlice vnitřní a vnější stránky) je vytvořena zvláštní sféra, která má relativní samostatnost a v níž relativně odděleným způsobem souvisí vnitřní a vnější stránka (nebudeme na tomto místě zkoumat bližší podrobnosti). Ta složka akce, která se od hlavního směru oddělila a zamířila (byla přivedena, vtažena) „dovnitř“ subjektu, končí opět jen zvnějšněním, ale ve svém zvnějšnění zasáhne nikoliv vnější okolí subjektu, nýbrž vnější stránku oné vydělené zvláštní sféry a zasáhne ji tak, že do ní uloží zmíněnou informaci. (Jakým způsobem, to není na tomto místě důležité.)

Onu zvláštní sféru v rámci subjektu musíme nějak nazvat; název by měl výrazně naznačovat bytostnou spjatost existence této sféry s existencí samotného subjektu. Příslušné adjektivum by mělo mít se substantivem „subjekt“ společný kořen, tj. mělo by být od substantiva „subjekt“ odvozeno (eventuelně by mělo být odvozeno od téhož původnějšího slova, jež je ovšem latinské: *subicio* = *subiacio*).⁵ V české filosofické literatuře se již před druhou světovou válkou objevilo slovo subjektní,⁶ aniž by ovšem jeho tvůrce nebo alespoň uživatel – totiž J. B. Kozák – upevnil příslušný pojem; zdá se, že tohoto slova užíval *promiscue* zároveň se slovem subjektivní.⁷ Dále se v šedesátých letech objevilo – u Karla Kosíka – slovo objektální,⁸ příslušný pojem nebyl sice vypracován dostatečně, ale je rozhodně nezaměnitelný s pojmem spjatým se slovem objektivní. V každém případě připouští možnost vytvoření analogického slova subjektální⁹ i s příslušným pojmem. O dalších alternativních adjektivech nevím; nemohu nikterak vyloučit jejich eventuelní existenci. Naší úvaze se nabízí slovo subjektivní jako povaze českého jazyka nepřilíh cizí, naproti tomu však cizí jazyku původnímu. Mám dojem, že rozvaha mluví pro volbu termínu subjektální, a to tím spíše, že případný další termín subicientní¹⁰ bychom měli vyhradit pro povahu té složky akce, jež se vrací „dovnitř“ subjektu, tj. k jeho subjektální sféře, aby do ní uložila příslušnou informaci.

⁵ V pozdějším upraveném přepisu: „*subicio* = *subiaceo* nebo *subiacio*“. – Pozn. vyd.

⁶ V pozdějším upraveném přepisu: „subjektní“. – Pozn. vyd.

⁷ Srv. J. B. Kozák, *Věda a duch*, Praha 1938, str. 101, 102, 104, 110, 112, 139, 140. – Pozn. vyd.

⁸ V pozdějším upraveném přepisu: „objektální“. – Srv. K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1966³, str. 61, 66, 67, 71, 130, 132. – Pozn. vyd.

⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „subjektální“. – Pozn. vyd.

¹⁰ V pozdějším upraveném přepisu: „subicientní“. – Pozn. vyd.

Subjektální sféra funguje jako jakási paměť subjektu; nelze vyloučit, že její původní a nadlouho snad i hlavní funkce je jiná, odlišná od té, o níž jsme mluvili. Subjektální sféra je rozhodující instance pro rozvrhování a vnitřní i širší koordinaci průběhu akcí; je pravděpodobné, že „akční systémy“ jsou v subjektální sféře naprogramovány zcela anebo z převážné části „apriorně“ a že pouze jejich odstartování může být vyvoláno nebo zabrzděno na základě informací „zvenčí“. Při rostoucí úrovni subjektů (zejména u vyšších živočichů) nabývá však povaha situací, v nichž se ocitají, a výzev, před něž jsou postaveny, takové komplikovanosti, že předem naprogramované („instinktivní“) reakce vůbec nedostačují, přestávají poskytovat nezbytnou jistotu a jakoby víc a víc řídnu. Postupně musejí¹¹ být doplňovány a pak už i nahrazovány reakcemi spočívajícími na tzv. historické bázi reakční (jak o ní mluvil Hans Driesch).¹² Tezauzem a zároveň vehiklem historické báze reakční je právě ona subjektální sféra. Akce je rozvrhována s ohledem na stav informací v subjektální sféře a na jejich základě. Modelově to znamená, že každá reakce a každá širší akce, jejíž součástí je také reagování, prochází alespoň jistou svou složkou nejprve subjektální sférou, vrací se z ní zpět s předpoklady pro restrukturuaci či strukturální adaptaci a teprve pak zamíří do vnějšího okolí jako situačně zaměřená a zacílená.

Nechť je povaha informací zakódovaných v subjektální sféře jakákoliv, nemůže být pochyb o tom, že z ontologického hlediska jde o jsoučna, byť nikoliv samostatná, nýbrž integrovaná do širších, značně komplikovaných kontextů. Můžeme tedy zásadně vzato mluvit o ontologii subjektálnosti. V jakém vztahu je však subjektivita k subjektálnosti? Předělem a zároveň mostem k přechodu je tu schopnost reflexe. V reflexi se subjekt obrací sám k sobě podstatně novým způsobem. Reflexe je ovšem také jistý typ akce (resp. re-akce) subjektu; je to však taková akce, která je schopna se zaměřit k subjektální sféře a do ní nikoliv jen nějakou svou složkou a jen proto, aby se mohla lépe zaměřit ven ze subjektu, do vnějšího jeho okolí, k nějaké vnější skutečnosti, např. k věci (k reálnému jsoučnu), nýbrž jako k svému vlastnímu cíli, jako ke svému „předmětu“. Subjektální sféra subjektu není ovšem ryzí vnějšností, ryzí předmětností, i když nepochybně svou vnější, předmětnou stránku má (a to platí i o jejích složkách, např. o informacích, které jsou v ní uloženy). Reflektující subjekt však není primárně orientován na tuto vnější, předmětnou stránku, nýbrž na její „význam“, „smysl“. Proto nemůže zůstat stát u zakódovaných informací, nýbrž musí se pokusit je dekodovat, dešifrovat, interpretovat, nahlédnout jejich informativní povahu. Přístup reflexe do subjektální sféry není proto ani jednoduchý, ani jednorázový. Reflexe je vždycky reflexí nějaké akce, a to buď akce primární, „praktické“, zaměřené do vnějšího okolí subjektu, anebo akce sekundární, zaměřené k jiné akci. Jinak řečeno, reflexe je vždycky reflexí jiné akce, jíž může být buď jiná reflexe, anebo posléze akce zaměřená ven ze subjektu a překračující jeho vnější meze. Pro reflexi neexistuje přímá cesta do subjektální sféry, nýbrž jen jakési „couvání“: reflexe analyzuje a interpretuje nějakou předchozí akci tak, že se pokouší co možno platně (pravdivě) připsat některé její rysy a aspekty na vrub předmětu akce a jiné na vrub rozvrhů samotného subjektu.

¹¹ V pozdějším upraveném přepisu: „musí“. – Pozn. vyd.

¹² Srv. H. Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig 1905, str. 218–219; týž, *Philosophie des Organischen*, Leipzig 1928⁴, str. 242–244. – Pozn. vyd.

Na úrovni subjektální můžeme mluvit nanejvýš o vhodnosti a nevhodnosti, přiměřenosti a nepřiměřenosti, úspěšnosti a neúspěšnosti; teprve na úrovni subjektivní lze mluvit o správnosti a mylnosti, o pravdivosti a nepravdě či lži atd. Všude tam, kde je možná pravdivost, je možný také omyl; neexistuje žádná spolehlivá a nade všechny pochybnosti povznesená základna jednoznačně garantující pravdivost našich úsudků. Proto je subjektivita pouze sférou, v níž dochází k zápasu pravdy s omylem a lží, nikoliv spolehlivým prostředkem k oddělování zrna od plev. Fakticita subjektivity je méně zajímavou, protože méně důležitou její stránkou; základní význam má naproti tomu její platnost. Ontologie subjektivity proto je a vždycky zůstane nápadně chudá ve srovnání – řekněme – s axiologií subjektivity, s hermeneutikou subjektivity, ovšem i s fenomenologií subjektivity, ba i s psychologíí a sociální psychologíí subjektivity.

Ještě jednu významnou souvislost nelze nezmínit. Jen ve svých nejprimitivnějších podobách má subjektivita alogický charakter (tak tomu je třeba u vyšších savců, jimž subjektivitu nemůžeme upřít); na lidské úrovni však je subjektivita strukturována a organizována řečově. Řeč ovšem nemůžeme chápat jako lidský výkon (promlouvání), nýbrž spíše jako prostor nebo ještě lépe svět, v němž teprve a pouze je lidské promlouvání možné. Svět řeči je světem smysl umožňujících a smysl zakládajících souvislostí či vazeb. Zatím známe dvojí podobu řeči: jednak řeč, která uzavírá svůj smysl v sobě, která je plná smyslu nebo – řečeno s Patočkou – je smyslem nevyčerpatelná,¹³ a na druhé straně řeč, která smysluplnost neuzavírá v sobě, nýbrž soustřeďuje její značnou část (pokouší se dokonce soustředit její maximálně velkou část) mimo sebe, před sebe. V prvním případě mluvíme o mýtu, v druhém o logu. Základním principem mýtu je identifikace s archetypem, tj. zrušení distance, zatímco základním principem logu je naopak distance, tj. zrušení identity slova a skutečnosti. Ani *mythos*, ani *logos* nejsou nástroji v rukou člověka, ale jsou světem, v němž člověk jakožto člověk žije i myslí, jež obývá.

Ontologie jako pouhé vyjádření něčeho, jako pouhý výraz, projev něčeho není možná;¹⁴ z podstaty věci musí jít o vyjádření o něčem, co je čímsi naprosto jiným než jakékoliv vyjádření o něm. Mystik snad může mluvit o utrpení a úpění hmoty, resp. vůbec jsoucna, ale ani on se – alespoň v evropské tradici – nedomnívá, že v jeho slovech a skrze ně úpí samo trpící jsoucno. Slovo, které je pouhým výrazem, projevem, expozicí smyslu, je mýtem, nikoliv logem; slovo-*logos* platí (nebo neplatí, ale chce platit) o něčem, k čemu se vztahuje a na co z distance ukazuje. To, co je slovem-logem řečeno, činí si nárok na závaznou platnost, na vládu nad tím, o čem to je řečeno. Jen proto Hérakleitos praví o logu, že vládne všemu.¹⁵ Lidské promluvení¹⁶ odvozuje svou eventuelní platnost z této vlády logu nade vším. Proto cítíme v sebecpání logu (přesně v sebecpání myšlení orientovaného logem) jistou dráždivou a zároveň svůdnou aroganci, která se velkým osobnostem slabšího ducha nejednou stává kamenem urážení.

¹³ Srv. J. Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: týž, *Fenomenologické spisy*, II: *Co je existence (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 7)*, vyd. P. Kouba – O. Švec, Praha 2009, str. 265–334, zde str. 333; srv. také týž, *Co je existence?*, in: tamt., str. 335–366, zde str. 365. – Pozn. vyd.

¹⁴ Srv. Z. Neubauer, *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, str. 24. – Pozn. vyd.

¹⁵ Srv. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962², str. 51 (zl. B 1). – Pozn. vyd.

¹⁶ V pozdějším upraveném přepisu: „promlouvání“. – Pozn. vyd.

Ve světě mýtu subjektivita existuje, ale živoří; teprve vnitřně podepřena a posílena logem a jeho strukturami nachází cestu, na níž se může pozoruhodně rozvinout. Teprve subjektivita, která si je vědoma své nesamozřejmosti, ba ambivalence, a tím problematičnosti, která ví o tom, že platnost její nikoliv prožitkové, nýbrž významové složky není nikterak předem ani jednoduchými prostředky zajištěna a zajistitelná, a která zejména z vlastní zkušenosti, vyvěrající ovšem vposledu z otevřenosti vůči pravdě, z důvěry, že je možno se na pravdu spolehnout jako na nic jiného na světě, a z odevzdanosti do služeb pravdě, z nichž není odvolání, ví o vlastní nedostatečnosti, o svých selháních a o scestích, na něž tak snadno sklouzává – teprve taková subjektivita se stává pravou lidskou subjektivitou, jež nežije z nedostatku a mezer myšlení (které je ovšem její nejvýznamnější složkou). Nedůvěra v myšlení je nedůvěrou v *logos* a jako taková reliktem obranných manévru mýtu.

V poslední době, zvláště však v našem století byla tato reliktní nedůvěra v myšlení kromobyčejně posílena a oživena vědomím debaklu tzv. vědeckého myšlení, ale neprávem. Schopnost rozpoznat vlastní omyly a ve scestí uvidět scestí je předpokladem nápravy, totiž znovunalezení pravé cesty, a představuje vítězství a slávu myšlení-logu, neboť je výsadou logu hledat to pravé v distanci a z distance. V mýtu je prožitek vším; pravda v něm není oddělena od nepravdy, neboť k tomu chybí jakékoliv prostředky. Mytické myšlení nezná, co to je přesnost, co to je problém ani co to je argument a jak se s ním pracuje. Mýtus nás nepřesvědčuje, ale noříme se do něho; mýtus nás ovládne tak, že nás v sobě utopí, že nás zahltlí, že se přes nás přelege jako záplava. Tím, že cílí k identifikaci, je mýtus překážkou každé osobitosti; subjektivita zůstává v mýtu pouhou náladou, ale nemůže vykristalizovat v osobitost, neboť ta je bez distance nemožná. Pravda se nejrůznějšími způsoby projevuje a uplatňuje na všech úrovních jsoucího, ale jakožto pravda se ukazuje a vyjevuje jen osobitě subjektivitě, resp. skrze osobitou subjektivitu. Subjekt se stává osobností teprve za pomoci a prostřednictvím pravé subjektivity; a jenom takový subjekt může být pravdou osobně osloven. Rozpoznání, že celá dlouhá myšlenková epocha potlačovala, vytěšňovala a mystifikovala myšlenku subjektu, je možné jen na základě takového oslovení pravdou. Předpokladem toho, aby oslovení pravdou vedlo k rozpoznání, je za prvé otevřenost vůči pravdě a za druhé připravenost k porozumění. Ani jeden z obou předpokladů nelze redukovat na pouhou dobrou vůli, nýbrž oba mají také své „věcné“, ba přímo „technické“ náležitosti. Žádná „přirozená zkušenost“ tu nemůže být vodítkem. Přirozený je omyl, zatímco pravda je „nepřirozená“. Svět „přirozené zkušenosti“ je stejnou hypostazí, stejným „konstruktem“ jako svět moderní technovědy. Pravdu nenajdeme na cestě k přirozenosti, nýbrž na cestě kultivace.

Ze všeho, co dosud bylo řečeno, jasně vysvítá, že subjektivita není ničím samozřejmým a samorostlým, nýbrž že musí být pěstována a šlechtěna. To znamená, že není prostě tím, čím jest, nýbrž že k ní bytostně náleží tendence, atituda, tíhnutí k tomu, čím má být a čím si zasluhuje být. Subjektivita není žádným doprovodným jevem, nýbrž soustřeďuje v sobě bytostné jádro lidství, tj. má je v sobě soustřeďovat. Jen subjektivně se člověk může stát skutečným, pravým člověkem. Ale běda: protože jen subjektivně, může to také znamenat jen iluzorně, jen v domnění, jen v omylu, nebo dokonce jen ve lži. Bez přípravy, bez výchovy, bez

vzdělání, zkrátka bez kultivace není pravá subjektivita možná nebo se alespoň nemůže rozvinout. Ale žádnou kultivací nelze na pravdě oslovení vynutit. Každá, doslova každá kultivace může být scestná a zvrhlá, jestliže neústí v momentu odhození všech výsledků kultivace, protože v momentu odhození sebe samého, ponechání sebe samého za sebou, v momentu vykročení ze sebe, ze své danosti, v momentu naprosté otevřenosti vůči pravdě (snad lépe Pravdě), která nás ve svém světle ukazuje nejenom v naší danosti, ale zároveň v perspektivě našeho pověření, našeho poslání, našeho povolání. A toto povolání je třeba uslyšet a vyslechnout, je třeba mu porozumět, protože se na nás obrací osobně a není stejné pro každého.

Avšak ani svou otevřeností, jejímž předpokladem je sebezapření, si nemůžeme vynutit oslovení pravdou ani uslyšení tohoto oslovení, nýbrž leda tak slyšiny. Pravda oslovuje, když oslovuje, a mlčí, když mlčí. Přírodu můžeme svými experimenty, které nápadně připomínají torturu, přimět k odpovědi na naše otázky, ba můžeme ji takřka donutit ke skřekům, které ostatně nejsou ničím méně než vyjevováním její bytostné povahy. Nic takového nelze učinit s pravdou; s pravdou nelze ostatně „učinit“ vůbec nic. Pravdě je možno se jen podrobit, podřídít, nechat se jí ovládnout, tj. především umlknout, aby bylo slyšet ji, a ne nás, přestat ji překřikovat, přestat se stavět do halasné úlohy jejích vyhlašovatelů a tlumočnicků. Taková úloha je ovšem potřebná a přímo nezbytná, neboť pravda vítězí jen skrze své oddané služebníky a vítězí jen v zápase; zajisté jen v duchovním zápase. Ale musíme vědět, komu anebo čemu sloužíme, musíme se ujistit pravdou. Žádná upřímnost, žádná dobrá vůle, žádná vnitřní opravdovost není poslední zárukou toho, že ve svém životním zápase stojíme opravdu na straně pravdy, že jsme jejími pomocníky, a nikoliv překážkou. Odevzdanost do služeb pravdy¹⁷ lze napodobit a předstírat; na opravdovost si můžeme nejen před jinými, ale dokonce sami před sebou jen hrát. Opravdovost můžeme subjektivně prožívat – a přece to může být lež. Lež je, jak známo, tím nebezpečnější, čím víc se podobá pravdě. Vrcholem prolhanosti může být demonstrace opravdovosti a otevřenosti vůči pravdě.

Tak se ukazuje, že subjektivita není *pouhá* danost, ale je to *také* danost, a to danost vždycky hluboce problematická a nezajištěná. Vědomí může být právě tak polem vzcházení vlastního bytí v jev,¹⁸ jako polem vzcházení nevlastního, odcizeného, nepravého, lživého bytí v jev. Vědomí může být právě tak projevem organické celistvosti života, jako projevem jeho propastné dezintegrovánosti. Vědomí může být zkrátka právě tak vědomím pravým, jako vědomím falešným. Vědomí je polem, na němž dochází k zápasu mezi pravdou a lží, a pro vědomí je často velmi nesnadným úkolem rozlišit, co je pravda a co je lež. Nikdy zajisté nebudeme mít po ruce pohodlné měřítko, které bychom prostě přiložili, aby se hned ukázalo, co je pravda a co ne. Přesto existuje relativně spolehlivá cesta a účinná metoda, byť plná nesnází a úskalí: je to cesta reflexe. Jedním ze základních kroků reflexe je odstup, i když reflexe je cestou přístupu. Reflexe je specifický způsob přístupu subjektu k sobě. Subjekt, který zůstal při sobě, k sobě nemůže přistoupit. Předpokladem přístupu k sobě je odstup od sebe. Reflexe je výkonem vědomí, resp. myšlení. V reflexi vlastně vědomí přistupuje k sobě samému; a proto musí

¹⁷ V pozdějším upraveném přepisu: „služeb pravdě“. – Pozn. vyd.

¹⁸ Srv. Z. Neubauer, *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, str. 16. – Pozn. vyd.

nejprve od sebe odstoupit. Lidská subjektivita je skrz naskrz proreflektovaná: kdykoli něco víme, vždycky zároveň nějak víme (tj. trochu víme a trochu nevíme),¹⁹ že to víme. To však znamená, že lidská subjektivita je plná přístupů k sobě, jejichž předpokladem je plno odstupů od sebe. Integrita lidské subjektivity nemůže být proto garantována v rovině subjektivity samotné²⁰ (a tím méně subjektem této subjektivity, neboť čím je subjekt vně své subjektivity či zbaven své subjektivity?). Řekli jsme, že subjektivita v sobě soustřeďuje (resp. má soustřeďovat) bytostné jádro lidského subjektu; je-li však plná odstupů od sebe i přístupů k sobě, soustřeďuje tak v sobě, a dokonce umocňuje polyvalentnost, originální²¹ („přirozenou“) necelistvost, a tím bytostnou ohroženost samotného²² subjektu. Subjekt dosahuje prostřednictvím subjektivity své vnitřní jednoty zakotvením v hlubině, která není ničím původním, nýbrž která je hloubena a ve své hlubokosti odkrývána v reflexi (resp. v nepřestávajících, stále hlouběji se prodírajících a zadírajících opakovaných reflexích). Jak je to možné?

Na první pohled jsou v reflexi nápadné dvě její fáze: odstup reflektujícího subjektu od sebe a jeho opětovný přístup k sobě. Ve skutečnosti se však jako daleko nejvýznamnější ukazuje fáze méně nápadná, zdánlivě jen prostředkující přechod mezi odstupem od sebe a přístupem k sobě. V tom momentu reflexe, kdy subjekt (ev. vědomí) od sebe odstoupil a ještě se k sobě nevrátil, je subjekt mimo sebe, je venku ze sebe, vykročil ze sebe a nechává sám sebe za sebou. Tato na první poslech nepřesvědčivá slovní kalkulace však nachází podstatnou oporu ve zkušenosti. Je příznačné, že jak v řečtině, tak v latině, tedy v obou jazycích významných pro rozvoj evropského myšlení i evropských moderních jazyků, existovaly výrazy přímo etymologicky zachycující jmenovaný fenomén trčení, vyčnívání ze sebe: *ek-stasis* a *ex-sistentia*. Časem došlo sice k posunu jejich významu a k povážlivé devalvací;²³ mám však za to, že nic nestojí v cestě jejich možné rehabilitaci, spojené pochopitelně s jejich reinterpretací. Nejde totiž o překračování ani o přesahování; *ex-sistence*, resp. *ek-staze* není ani transiencí,²⁴ ani transgresí, ani transcendencí,²⁵ protože vůbec není akcí, výkonem subjektu. Veškerý výkon subjektu tu končí hotovostí nejenom k vlastní reformě, nýbrž k rekonstituci, k znovu-zrození „z ducha a pravdy“.²⁶ Proto je případnější mluvit o tom, že v uvedeném momentu reflexe subjekt ční nebo trčí ze sebe; a ještě případnější je doslovné: stát ven ze sebe. Nejde tu vůbec o nějaké vyvstávání ze sebe samého, nýbrž o postavení vně sebe, o pozici,²⁷ v níž subjekt opustil všechny své pozice i sám sebe a nechal se za sebou, za svými zády, tj. kdy se subjekt staví zády k sobě. V tu chvíli přestává toto nové postavení²⁸ být jeho postavením a stává se čirou

¹⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „trochu nevíme nebo špatně víme“. – Pozn. vyd.

²⁰ V pozdějším upraveném přepisu: „samé“. – Pozn. vyd.

²¹ V pozdějším upraveném přepisu: „originální“. – Pozn. vyd.

²² V pozdějším upraveném přepisu: „samého“. – Pozn. vyd.

²³ V pozdějším upraveném přepisu: „k jejich povážlivé devalvací“. – Pozn. vyd.

²⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „transiencí (transeucí)“. – Pozn. vyd.

²⁵ Srv. Z. Neubauer, *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, str. 23–24. – Pozn. vyd.

²⁶ Srv. *J* 3,3–8; 4,23–24. – Pozn. vyd.

²⁷ V pozdějším upraveném přepisu: „,pozici““. – Pozn. vyd.

²⁸ V pozdějším upraveném přepisu: „,postavení““. – Pozn. vyd.

otevřeností. Ale vůči čemu se subjekt otvírá, když se odvrátil sám od sebe a přestal být sám sebou?

V momentu ek-staze – a pouze v něm – se může subjekt setkat s pravdou jakožto ryzí nepředmětností anebo – máme-li užít obecně religiozního termínu – božskou nepředmětností. Není to vztaženost k sobě, nýbrž naopak odkázanost na pravdu a na její kontingentní oslovení, co subjektu dovoluje žít jako duchu, jako duchovní bytosti, „duchovnímu člověku“. Neboť duchovní člověk žije budoucností, a to budoucností nikoliv ve smyslu toho, co ještě nenastalo, k čemu ještě nedošlo, ale k čemu dojde²⁹ a co nastane (to je jen nepravá budoucnost), nýbrž budoucností ve smyslu toho, co všechno dění, všechno to, k čemu dochází a co nastává, umožňuje a zakládá, aniž by to do nastalého a byvšího jakkoli přecházelo. S velkým porozuměním pro věc se před lety pokusil Karl Rahner netradičně interpretovat tradiční náboženský pojem „Boha“ jako absolutní budoucnost.³⁰ O budoucnosti, zvláště pak o absolutní budoucnosti, můžeme jen s výhradami a s rezervou říci, že „jest“. Emanuel Rádl případně upozornil ještě před válkou, že o Bohu nelze vlastně prohlásit, že „jest“, nýbrž že „býti má“.³¹ Také budoucnost není, ale „býti má“. V tom smyslu není možná žádná ontologie budoucnosti; neexistuje a principiálně nemůže existovat ontologie ryzí nepředmětnosti.

Subjektivita je místem, polem, rovinou, na níž se reflektující subjekt stává, tj. může a má stávat „duchovním člověkem“; jinak řečeno je místem, kde je omezenost a uzavřenost života v osvětí prolamována a otvírána vztažeností k ryzí nepředmětnosti, kterou si žádný konečný (ani ovšem nekonečný, kdyby existoval) subjekt nemůže „osvojit“, „přivlastnit“, vtáhnout do svého osvětí, v němž bytuje. Ryzí nepředmětnost je tím základem a zdrojem, jenž „dává všechněm život i dýchání i všecko“ a „jímž živi jsme, a hýbeme se, i trváme“ (apoštol Pavel na Areopagu).³² Tato základní a rozhodující dimenze subjektivity se však nutně vymyká možnostem ontologického uchopení; ontologie subjektivitu v mezích svých možností a prostředků, jež má k dispozici, nutně redukuje na pouhé jsoucno. Avšak nejenom subjektivita, nýbrž žádné jsoucno ani té nejnižší úrovně není jen tím, čím je, ale má budoucnostní dimenzi či budoucnostní vazbu (pokud jest, tj. pokud se děje); ztratí-li tuto vazbu, přestává být, tj. přestává být jsoucnem. Budoucnostní vazba každého jsoucna však ontologickému přístupu nutně uniká, neboť ontologie se zajímá o jsoucí jakožto jsoucí, tj. pokud jest, a nikoliv, pokud není. Budoucnostní aspekt jsoucna je však právě tím, čím jsoucno není, přinejmenším tím, čím ještě není, ale jsoucno se nevztahuje jen ke své vlastní budoucnosti (resp. ke jsoucnu se nevztahuje jen jeho vlastní budoucnost). Přes svou vlastní budoucnost je jsoucno vztaženo k budoucnosti pravé, k budoucnosti v plném slova smyslu, k budoucnosti absolutní, řečeno s Rahnerem šedesátých let.

Subjektivita představuje významný mezník na cestě k personalizaci subjektu; je rovinou, na

²⁹ V pozdějším upraveném přepisu: „ale k čemu se schyluje, k čemu dojde“. – Pozn. vyd.

³⁰ Srv. K. Rahner, *Křesťanská budoucnost člověka*, přel. V. Benda – V. Frei – J. Němec, in: J. Němec (vyd.), *Křesťanství dnes (Eseje)*, Praha 1969, str. 94–105. – Pozn. vyd.

³¹ Srv. např. E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I: *Starověk a středověk*, Olomouc 1998², str. 351–352; týž, *Dějiny filosofie*, II: *Novověk*, Olomouc 1999², str. 140. – Pozn. vyd.

³² Sk 17,25.28.

níž dochází k prolamování a posléze k trvajícimu prolomení mezi uzavřeného osvětí a k postupnému vstupu subjektu do otevřenosti světa řeči, do otevřenosti světa, na scénu osvětlenou světlem pravdy. Ontologie subjektivity nám však tuto rozhodující perspektivu zamlčuje, protože ta není její věcí. Proto si od ontologie subjektivity nesmíme slibovat příliš mnoho. Nemyslím, že by bylo možno najít a udržet úzkou, bytostnou souvislost mezi ontologickým aspektem „zkušenosti subjektivity“ a mezi životem z víry (příčemž eventuelní náboženský ráz života z víry lze považovat nanejvýš za kolorit či ještě spíše folklór).³³ Život z víry je životem z budoucnosti; jak bylo řečeno, budoucnostní dimenze ontologickému přístupu z principu uniká.

To vše ovšem platí z pozic tradičního předmětného myšlení, tj. myšlení, které vědomě, a dokonce velmi účinně kontroluje své předmětné intence, ale zanedbává a přímo vytěsňuje jakékoli povědomí o svých intencích nepředmětných. V evropské myšlenkové tradici nabylo předmětné myšlení, zrodilví se ve starém Řecku, na dlouhé věky naprosté převahy a proniklo vítězně dokonce do samotné³⁴ theologie, která měla nejlepší předpoklady pro imunitu (neboť nejenom mohla, ale měla a musela navazovat na myšlení hebrejské, zvláště pak na tradici myšlení prorockého). Tradice předmětného myšlení je však dnes u konce a už se jen rozpadá. Stojíme zřejmě na počátku nové myšlenkové epochy, v níž podstatně vzroste význam nepředmětných konotací a nepředmětných intencí. S nepředmětnými konotacemi uměl velmi dobře pracovat mýtus; tato dovednost neupadla zcela v zapomenutí jen zásluhou poezie.³⁵ Ale nové myšlení – pro nedostatek přesnější orientace je nazývejme myšlením nepředmětným – nemůže být postaveno na poezii ani na nějakém revokovaném anebo „obrozeném“ mýtu. Skutečnou perspektivou je postupné vypracování takových precizních postupů práce s nepředmětnými intencemi, jakých bylo v antice a ve středověku dosaženo v oboru předmětných intencí (novověké a moderní myšlenkové postupy jsou dokonce v tomto předmětném oboru „úpadkem“ a měly by se čemu přiučít); také v oboru nepředmětných intencí musí být vynalezen způsob jejich soustředění, ne snad nutně analogický (to zatím nelze předvídat), ale přinejmenším obdobně fungující a účinný, jako je soustředění předmětných intencí pomocí pojmu takovým způsobem, aby vznikl (aby byl konstituován) intencionální objekt.

V žádném případě však nelze perspektivu nového, „jiného myšlení“³⁶ vidět ve zrušení distance mezi myšlením a myšleným, tedy ve zrušení reflexe. Program myšlení totožného s bytím přirozeného světa³⁷ nedbá především té okolnosti, že tzv. přirozený svět je „konstrukt“ myšlení, tj. že to je pouze jiná odrůda „umělého“, ba v tomto případě dokonce jen vymyšleného, hypotetického světa; hlavním, protože nejzávažnějším jeho nedostatkem je však zcela nereálný předpoklad, že v současné myšlenkové, kulturní a duchovní situaci a atmosféře je jakékoli se svým „předmětem“ se identifikující myšlení vůbec možné. To by byl návrat k

³³ Srv. Z. Neubauer, *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, str. 23–24, 27. – Pozn. vyd.

³⁴ V pozdějším upraveném přepisu: „samé“. – Pozn. vyd.

³⁵ V pozdějším upraveném přepisu: „poezie (a vůbec umění)“. – Pozn. vyd.

³⁶ Srv. Z. Neubauer, *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, str. 28. – Pozn. vyd.

³⁷ Srv. tamt. – Pozn. vyd.

předreflexivnímu, předpojmovému myšlení – a ten je (jako ostatně všechny „návraty“) vyloučen. Nový typ myšlení, řekněme tedy „nepředmětné“ myšlení, si musí zachovat všechny pozitivní rysy a prvky myšlení předmětného, tj. musí nadále precizně pracovat s předmětnými komponentami myšlenkové intencionality. Vedle udržování a možno-li i zvyšování úrovně práce s předmětnými konotacemi musí být při každém promlouvání a rozmlouvání věnována maximální pozornost konotacím nepředmětným; práce s nimi musí být každým dalším krokem zintenzivňována, zkvalitňována a prohlubována. Bude třeba vypracovat po čase jistou rutinu, a to znamená i jistá pravidla, jisté normy pro práci s nepředmětnými intencemi, ovšem aniž by tím jakkoliv utrpěla³⁸ úroveň práce s intencemi předmětnými. Kdyby měly být napříště zdůrazňovány jenom intence nepředmětné a na předmětné by se přestalo dbát, šlo by vskutku o jakési znovuoživení mýtu, o jakýsi návrat k mytickému myšlení, které předmětnou stránku verbálních struktur chápalo jako zcela marginální. Ale takový remytizační trend nemá, leč zcela dočasnou, efemérní šanci. Fenomén reflexe a proreflektovanosti lidského vědomí už nelze smazat ani likvidovat. „Příprava naší připravenosti“³⁹ zaslechnout, vyslechnout a poslechnout oslovení ze strany „ryzí nepředmětnosti“ má dokonce právě v reflexi svou rozhodující oporu a svůj hlavní prostředek, cestu, metodu.

Nové myšlení přinese ovšem i nové perspektivy pro ontologii, tedy i pro ontologii subjektivity. Po předmětně intencionální stránce se mnoho nezmění, ale v docela novém světle se objeví každá ontologická formulace po své dosud zcela zanedbávané nepředmětné stránce. V současné chvíli by však bylo přinejmenším předčasné chtít prorokovat, jak tím bude ovlivněna strategie ontologických úvah.

³⁸ V pozdějším upraveném přepisu: „aniž by tím ovšem jakkoliv utrpěla“. – Pozn. vyd.

³⁹ Srv. Z. Neubauer, *Úvodem. Ontologie subjektivity jako zkušenost přirozeného světa*, str. 28. – Pozn. vyd.